

平成 26 年 3 月 関西大学審査学位論文

# 東アジアにおける 土公信仰と文化交渉

関西大学大学院

東アジア文化研究科

張麗山

## 要 旨

土公は土地神霊の一種であるが、現在中国民間で広く信仰されている土地公（福德正神）と性格がやや異なり、主に建築における犯土<sup>ほんど</sup>などの風水観念と密接な関係を持つ。そして、現在の中国で土公という言葉はほぼ死語になり、使われなくなった。ところが、日本やベトナムにおいては、今でも土公信仰が残っており、かつ共に竈神として祀られている。一方、よく中国と日本の文化の経路とされる韓国の民俗信仰においては土公信仰の存在が確認されていない。

土公信仰に関する先行研究は、主に日本人の研究者が日本の土公信仰を対象として考察したものである。日本における土公信仰は、主に陰陽道、民間神楽祭祀<sup>かぐら</sup>と民俗の中で現れているので、それについての研究もこの三つの分野から検討されたものである。土公は一般的に平安時代の陰陽道に由来した鬼神とされている。ところが、土公は本来外来の神であった。日本一国の視点からのみでは、土公の本来の姿を追及することは難しい。土公は仮に古代に陰陽道あるいは神祇官によって祭祀されたとはいえ、継続して東アジア諸国と文化接触を行ってきた結果、土公信仰は多重的な経路を通じて受容してきたものと考えられる。しかし、朝鮮半島やベトナムの土公信仰はこれまであまり研究者によって解明されていないため、日本の土公信仰は周辺諸国における土公信仰を参照して研究されることができなかった。したがって、本研究は東アジアの視野から土公信仰の発生や流伝及び異文化での受容・変容を全般的に考察して、諸国における土公信仰の異同を比較して東アジア宗教文化における鬼神信仰の特質を探究した。そして、土公信仰の現状や受容の位相から、「中心」と「周縁」という視野における方法論を導入する。その場合、「中国・ベトナム・朝鮮半島における土公信仰の展開」を周縁とし、「日本における土公信仰の受容と変容」を中心に据えて検討を進めた。

第一章では、主に出土資料としての先秦時代の『日書』を利用して土公信仰の由来を考察し、さらにこれまで明らかにされていない土公と太歳との関係を検討したものである。まず『礼記』における中霤の家宅土地神たる神格の由来を考察し、戦国時代に宮地主・宮后土などと呼ばれた家宅土地神の存在を確認した。それから、陰陽五行説と深く関わる犯土思想の由来及び『日書』土忌との関係を検討した。それによって後漢時代に現れた土公信仰は、従来の家宅土地神信仰と犯土思想が習合して新たに作られた神であることが解明された。さらに後漢時代の『論衡』における太歳関係の記載の分析を行った。土公と太歳は共に犯土に関わる神であるが、本質的に異なっており、土公はそもそも犯土観念に由来した神であるのに対して、太歳は天上の尊ぶ存在としてその所在を犯されていけない天神であった。太歳信仰における犯土の性格が土公信仰を代表とする犯土信仰の盛行に伴って

変化してきたものであることを指摘した。

第二章では、後漢時代から宋代にかけての土公信仰の展開を考察した。買地券からみた地下世界における土公、道教における土公、仏教における土公及び術数における土公の変遷を通史的に具体例を挙げて考察した。大まかにいうと、土公は六朝時代に土地神・犯土神・星神・疫神などの神格がすでに整えられ、特に隋唐時代に術数信仰が盛行するにつれて、より広く信仰されるようになった。ただし、仏教や道教などの宗教における土公の地位は低くなった一方、世俗化した土公は、土母という眷属神を持つようになり、崇められる素地を備えたとも言えよう。

第三章では元朝以来における土公信仰の変遷を考察した。特に明清時代から土公は土地公信仰と混淆するようになり、世俗化した土地神信仰に統合されてきた。それから、『地母土公経』という民国時代の宝巻の由来や土公関係の記載を検討した。その中の「仏説土公尊経」は清末ごろに青蓮教の宗教者が、四川で地母の神徳を唱える時に同じ土地の神たる土公神を神降ろしで書いたものであったことを推論した。さらに、現代の土公・土母及び安宅・謝土儀礼について考察し、特に雲南省の奠土儀礼と台湾の安龍謝土を比較した。それで、近世以来における土公信仰の衰退の理由は土地神との混淆だけでなく、風水による土地龍神信仰の発展との消長関係をも提示した。

第四章ではベトナムにおける土公と竈神との習合をめぐって考察した。民間習俗における竈神と土公の信仰現状を踏まえて、土公の性格の歴史的変遷を分析した。土公は古くから中国の中霤神のように「一家之主」として信仰されてきたが、近代になって、漢民族の移民によってもたらされた新しい土地信仰と竈神信仰の影響を受けて、同じ「一家之主」たる竈神と混淆されたことを解明した。そして、ベトナムの土公は土地神というより家宅の守護神の性格が強く、土地神としての職能は主に土地公・福德正神によって担われた。

第五章は朝鮮半島の現在の民俗信仰における土公信仰の欠落に注目し、その歴史における土公信仰の受容や変遷を考察したものである。『仏説竈王経』『仏説地心陀羅尼経』や『太歳経』などの巫経における土公の記録を手掛かりとして、朝鮮半島における土公信仰の存在を確認したうえで、その神格における朝鮮的な変容の過程を検討した。それから、天文暦法及び犯土観念の受容を考察して、星神としての土公は受容しなかった一方、犯土観念は盛んであり、「動土病」という病名さえあったことが明らかになった。土公の神名は仏教偽経の『地心陀羅尼経』や道教の『玉枢経』などを通して巫覡によってよく民間祭祀で唱えられたが、道教や仏教の勢力の衰退によってその名が知られなくなったことを明らかにした。

第六章では「土公」用語の伝来を中心として、日本奈良・平安時代における土公信仰及びその由来を考察した。土公の最初の受容時期と経路は確定できないが、平安時代に盛んであった土公信仰は基本的に陰陽関係の漢籍によって日本社会に伝えられたこと、またその主な担い手は陰陽師であることを明らかにした。また土公伝来の初期は神祇官や陰陽寮

と交渉があり、特に道教的な影響が強かったことを考察し、特に神祇官の御体御卜における土公観念は六世紀にすでに伝来した道術的な呪禁を使う呪禁師と深く関わっている可能性を指摘した。

第七章では、土公祭を中心として、平安時代末期から近世までの土公信仰を通史的に考察し、特に朝鮮半島や中国からの多重的な伝来を重視して、歴史における陰陽道と密教における土公信仰の変遷を検討した。後世における土公信仰の展開は、平安時代の陰陽道における土公信仰をそのまま継承したものでなく、多岐的な受容・変容が行われたものであることを解明した。つまり、朝鮮半島から伝来した『地心陀羅尼経』は日本の庶民社会で広がるだけでなく、さらに貴族社会の密教にまで影響を及ぼした。一方、陰陽道伝統の土公信仰が『地心陀羅尼経』における地神観念を吸収した鎮祭の祭儀や鬼神観念と習合し、更に五方龍神と習合してきたことを明らかにした。また江戸時代においては民間宗教者の活躍によって、土公信仰はより多彩的に展開したことを指摘した。

第八章では、民間に現存する民間習俗や「土公」と刻まれた石碑を中心として、土公信仰の土着化を考察する。現在の土公信仰に於いて、本来の陰陽道的な要素はなくなりつつあり、わずか岡山県の村落でまだ土公神を祀る民俗が残っている。一方、石神として存続している土公神は、神道の猿田彦と習合の関係があり、そして土地神として見做されている。長崎における墓地の土公神は、この日本の土公神観念で新しく伝来した中国の土神観念を受容したものである。

終章は前八章の内容を踏まえて東アジア諸国における土公信仰を比較しながら、その異同の歴史原因を確認して結論をまとめた。主に土公の神格を土地神・犯土神・星神と眷属神及び竈神などの類型に分けて比較し、その異同の原因を分析した。その原因は古代東アジアにおける漢籍伝播による文化受容と人群移動による文化受容という異なる交渉類型に由来すると指摘した。最後は古代東アジア宗教文化における陰陽五行説を基礎とする呪術信仰体系の存在を改めて指摘し、今後の研究の展望について述べた。

## 目 次

序章 .....	1
一 日本における土公信仰の研究と問題点 .....	2
1 陰陽道研究における土公信仰 .....	2
2 民間神楽研究における土公信仰 .....	3
3 民俗信仰における土公信仰 .....	5
二 本研究の方法と視点 .....	6
三 研究の目標と構成 .....	8
上部 中国・ベトナム・朝鮮半島における土公信仰の展開 .....	10
第一章 土公観念の由来及び太歳との関係 .....	11
第一節 家宅土地神としての宮地主・宮后土・中霤 .....	11
第二節 神煞観念と漢代の犯土 .....	18
第三節 土公信仰と太歳動土 .....	26
第二章 土公信仰の展開——六朝時代から宋代まで .....	31
第一節 死後世界における土公 .....	31
第二節 道教における土公の変遷 .....	37
第三節 仏教における土公の受容と衰退 .....	42
第四節 術数における土公の展開 .....	45
第三章 明清時代の土公信仰及びその宗教儀礼 .....	52
第一節 土公から土地神へ .....	52
第二節 『地母土公経』 .....	56
第三節 土公・土母と安宅儀礼 .....	60
第四章 ベトナムにおける土公信仰——土公と竈神の歴史関係を中心として .....	65
第一節 民俗における土公信仰とその宗教儀礼 .....	65
第二節 歴史における土公信仰の展開 .....	71
第三節 土公・竈神の習合と漢民族の移入 .....	81
第五章 朝鮮半島における土公信仰——巫経を手掛かりとして .....	87
第一節 『仏説竈王経』と「十二土公八部神」 .....	88
第二節 『仏説地心陀羅尼経』と『仏説広本太歳経』 .....	92
第三節 土公観念の伝来と受容 .....	98
下部 日本における土公信仰の受容と変容 .....	107

第六章 奈良・平安時代の土公信仰とその由来.....	108
第一節 貴族社会と土公信仰.....	108
第二節 土公関係の漢籍の受容.....	116
第三節 土公信仰の伝来と受容.....	121
第七章 日本における土公信仰の変容と展開——土公祭を中心として.....	132
第一節 日本における土公変容をめぐる問題点.....	132
第二節 中世初期の土公信仰.....	135
第三節 土公信仰と密教の交渉.....	140
第四節 近世の土公信仰.....	148
第八章 日本土公信仰の現状.....	155
第一節 竈神の土公神.....	155
第二節 石神における土公神・天下土公.....	159
第三節 長崎旧唐人屋敷の土神と土公神.....	163
<b>終章—結論と今後の展望.....</b>	<b>167</b>
第一節 東アジア諸国における土公信仰の異同.....	167
第二節 異同の原因における異なる文化交渉類型.....	170
第三節 示唆と展望.....	172
<b>参考文献.....</b>	<b>174</b>
論著・論文.....	174
参考史料：.....	180

## 序章

東アジアの宗教文化は、従来主に仏教と儒教を中心として研究されてきた。道教は朝鮮半島やベトナムに伝わったが、日本では道教の組織としての道士や道観が受容された記録がほとんどない<sup>1</sup>。ただし、近代以来、福永光司や窪徳忠などの道教研究者によって、成立宗教としての道教は伝来しなかったものの、神仙思想や庚申信仰などの道教信仰の一部が日本に伝わったことが明らかにされた。さらに、近年来、媽祖・関帝・泰山府君・玄天上帝（妙見）<sup>2</sup>などの道教的な神々の東アジアにおける伝播も研究され、古代東アジア世界の宗教文化における道教の重要性が解明された。一方、韓国と日本における大將軍信仰を比較研究した論著<sup>3</sup>も出てきており、それによって大將軍のような儒教・仏教および道教の枠組みに入らないものの、東アジア諸国に伝わる数多くの重要な鬼神信仰の存在が指摘された。その後、斎藤英喜が『陰陽道の神々』<sup>4</sup>において、式神・泰山府君・牛頭天王・金神などの神々を陰陽道の神々と見なし、その日本文化への深い影響について究明した。ただし、「陰陽道」の定義がまだ確定されていない現状では、陰陽道の神々が一体何のものを限定するのは難しいが、金指正三<sup>5</sup>やベルナル・フランク<sup>6</sup>などの研究者は星神を中心とする陰陽道の神々について検討してきた。それはともかく、それらの神々が日本古代から仏教・儒教・道教・神道などの宗教の神霊体系に入りにくいことは明らかだが、広く信仰されてきたのは事実である。そして、そのような鬼神信仰は日本だけでなく、朝鮮半島やベトナムでも存在している。ところが、そのような宗教文化が東アジアの視野から検討されたことは極めて少ない。したがって、本研究はこのような東アジア宗教文化の研究史の現状を踏まえて、土公という「陰陽道」における鬼神をより広い視野から考察してみたい。

<sup>どこう</sup>土公は土地神霊の一種である。土地神霊の信仰は悠久の歴史を持ち、土地は万物を生育する廣大無辺の存在として、古くから陰性・母性の神格を付与されて信仰されたことが多い。それは、いわゆる地母信仰であり、また異なる歴史文化を背景としてそれぞれ異なる

---

<sup>1</sup> 古代の日本で道教はなぜ受容されなかったのかについて直接で確実な史料がまだないが、有名なのは779年に著した『唐大和上東征伝』に「主上要令将道士去、日本君王先不崇道士法、便奏留春桃原等四人令住学道士法」という文があり、天皇が道教を崇めないという説があった。

<sup>2</sup> 二階堂善弘『アジアの民間信仰と文化交渉』関西大学出版部、2012年。

<sup>3</sup> 任東権『大將軍信仰の研究』第一書房、2001年。

<sup>4</sup> 斎藤英喜『陰陽道の神々』増補版、思文閣出版、2012年。初版は2007年。

<sup>5</sup> 金指正三『我が国における星の信仰』森北書店、1943年；『星占い星祭り』青蛙房、1974年。

<sup>6</sup> ベルナル・フランク『方忌みと方違え』岩波書店、1989年。

信仰形式を展開してきた。農耕民族としての古代中国においては、主に社神・農業神としての土地公（福德正神）や城隍信仰に発展した。ところが、土公は農耕生活と深く関わる土地信仰とすこし異なり、主に建築における犯土などの風水観念と密接な関係を持ち、かつ現在の中国で土公という言葉はほぼ死語になり、使われなくなった。

一方、日本の備中や備後地方（岡山西部及び広島の一部）では、今でも家内の竈の上で神台を設け、それを土公神と呼ぶ家がある。その土公神は一般的に竈神と見なされている。ただし、多くの研究者は土公神と陰陽道との関係に注意し、民俗信仰における土公神の源流を陰陽道に求め、さらに中国から伝来したものと認めた。ちなみに、窪徳忠の研究で明らかにされたように、中国で広く信仰している土地公は近世に琉球国に伝来され、今日の沖縄でも土帝君の祠があるが、日本の本島では受容されなかった<sup>7</sup>。つまり、日本は中国から土公信仰を受容したが、中国でより広く信仰されている土地公などの土地信仰を受容しなかった。一方で、その土公神は日本だけでなく、朝鮮半島やベトナムにも伝わった。本研究は、日本の土公信仰をめぐって、東アジアにおける土公信仰の展開から考察しようとするものである。

## 一 日本における土公信仰の研究と問題点

### 1 陰陽道研究における土公信仰

日本における土公は、一般的に陰陽道の神とされている<sup>8</sup>。陰陽道の土公信仰は様々な研究者による検討を経たが、土公信仰の源流はまだ明らかにされていない。

陰陽道の研究は斎藤励の『王朝時代の陰陽道』から始まり、村山修一の『日本陰陽道史総説』を境目として、特に『陰陽道叢書』四冊の集成出版によって一つの研究分野となってきた。そして、村山修一は「陰陽道とは、古代中国に起こった陰陽五行説を中心とする思想とそれに基づく諸技術をさすもの」と定義し、仏教と一緒に伝来したという大陸起源説を明確に打ち出した<sup>9</sup>。そこで、同氏は「わが国における地鎮及び宅鎮の儀礼・作法につ

<sup>7</sup> 窪徳忠「土帝君とその信仰」（同氏『奄美のカマド神信仰』第一書房、2000年）375～433頁。

<sup>8</sup> たとえば『広辞苑』（第五版、新村出編、岩波書店）で土公について「どくじん【土公神】陰陽道で、土をつかさどる神。春は竈に、夏は門に、秋は井に、冬は庭に在って、その場所を動かすことを忌む。土神。土公」と解釈している。

<sup>9</sup> 村山修一『日本陰陽道史総説』塙書房、1997年、4頁。



いて」において陰陽道と密教との習合関係に注目し、陰陽道の土公祭が平安時代に密教の地鎮祭から影響を受けて成立したことを述べた<sup>10</sup>。

ところが、陰陽寮における陰陽師は本来ト占などを司る技能者としての律令官人であり、宗教性が希薄であった。土公祭や泰山府君祭などの陰陽道的な宗教儀礼の成立は明らかに平安時代からの新しい展開であった。特に土公は神祇官が司る御体御トおおみまのみうらにおける崇り神の一つであった<sup>11</sup>。それで、小坂真二は、日本陰陽道の成立をめぐって、土公などの鬼神は本来神祇官が司る宗教体系における鬼神であって陰陽道が関与しておらず、土公祭らが陰陽師によって行われるようになったのは、日本における陰陽道の成立を示したという論旨を示した<sup>12</sup>。それは、山下克明を代表とする研究者が唱えた陰陽道が九世紀から十世紀にかけて日本で独自に成立したという日本成立説<sup>13</sup>と相まって、陰陽道の本質や成立を理解するに重要なポイントである。

このように土公は陰陽道成立の問題にも繋がる神といえよう。ところが、土公は本当にそもそも神祇官の司る宗教体系における鬼神であったのか、明確な史料が示されていない。そして、土公はどのような経路で日本で受容されたのかも、明らかにされていない。しかし、現在の日本における資料のみに頼るだけでは、土公が本来どのような神なのかを正確に理解するのは難しい。

## 2 民間神楽研究における土公信仰

陰陽道の神々は、「中世後期以降の民間社会にひろがった「民俗神」として、列島の各所にその名前や由来を留めていくことになる」<sup>14</sup>とされている。その中で、土公は民間芸能に

---

<sup>10</sup> 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)。

<sup>11</sup> 安江和宣『神道祭祀論考』神道史学会、1979年。また同氏の論文「土公神思想と神道行事―特に地鎮祭及び立柱祭について―」(『神道史研究』第22巻第4号、1974年)19～42頁。

<sup>12</sup> 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。「御体御トと陰陽道」(『東洋研究』198、2010年)。

<sup>13</sup> ただし、近年来、木下琢啓が「平安時代の陰陽道と陰陽師―九世紀から十一世紀における陰陽師と「陰陽師道成立論」について」で古記録を利用して貴族側の視点から陰陽師や陰陽道の意義を検討し、「十一世紀になってもまだ陰陽師達は独自の理論や思想を創出できず、しかも典籍の把握・陰陽師間で解釈などが共有できていない」や「史料中には「陰陽道」という言葉が登場するが、これはあくまで陰陽師の持つ技能を指すものであろう」と指摘し、陰陽道の平安中期成立説に疑問を示した。

<sup>14</sup> 斎藤英喜「「招魂祭」をめぐると儀礼―陰陽道祭祀研究のために―」(『鷹陵史学』37号、2011年)267頁。

における<sup>かぐら</sup>神楽祭祀の中において存在していることを示した。

中国地方を中心とする民間神楽祭祀において、土公神祭文を読む節があり、その時に五土公神を扮装する五王子舞が行われている。神楽における土公については、岩田勝、牛尾三千夫<sup>15</sup>、田中重雄<sup>16</sup>、鈴木正崇<sup>17</sup>、三村泰臣<sup>18</sup>らの論考が挙げられる。特に、岩田勝は、神楽における土公の歴史的変遷を考察して、弓神楽が本来土公神祭文や五王子舞を中心とするものや、土公神が近世ごろからの呼び方、などの興味深い論説を展開した<sup>19</sup>。

その他に、武井正弘は「奥三河の説話と伝承—神楽祭文の世界—」において、奥三河の花祭りにおける土公神兄妹伝説の宗教意義について、「花まつりでは古くは第一に土公神兄妹による土地の均等割があり、次にその土地を人が譲り受ける儀式として組み立てられていて、この場合、土公神の呪力を借りて地割り地固めをし、荒霊を鎮めるという解釈がとされていた」と論述した<sup>20</sup>。

小松和彦や斎藤英喜らも高知県旧物部村のいざなぎ流について、いろいろな調査や論考があり<sup>21</sup>、特に斎藤英喜は「祭文・祝詞—「土公神祭文」をめぐる—」において、日本における土公信仰を時代ごとに通観して、いざなぎ流における土公について「大地と暦の禁忌であった「土公」なる地霊は、祭文のなかで世界・暦を生み出す根源神・土公神へと変貌し、さらに呪法の使役神へとシフトしていった」と指摘した<sup>22</sup>。

ところで、芸能史における土公信仰の研究は、主に日本従来の信仰・祭祀伝統から展開したものである。諏訪春雄が土公神祭を含んでいる五行祭と中国山西省の扇鼓雛戯との密接な関係性を指摘したが<sup>23</sup>、かかる研究は日本の芸能研究に重視されていないようである。

---

<sup>15</sup> 牛尾三千夫『神楽と神がかり』、名著出版、1985年。

<sup>16</sup> 田中重雄「備後の弓神楽」(岩田勝編『神楽』歴史民俗学論集、名著出版、1990年)；同氏『備後神楽—甲奴郡・世羅郡を中心に—』八幡神社、2000年。

<sup>17</sup> 鈴木正崇『神と仏の民俗』吉川弘文館、2001年。「弓神楽と土公祭文—備後の荒神祭祀を中心として(『Studies on folkloric performing arts』、1986年05月)」7～29頁。

<sup>18</sup> 三村泰臣『中国地方民間神楽祭祀の研究』岩田書院、2010年。

<sup>19</sup> 岩田勝『神楽源流考』、名著出版社、1983年、111頁。岩田勝「家祈祷と土公祭文」(『まつりと芸能の研究』I集、1982年)

<sup>20</sup> 武井正弘「奥三河の説話と伝承—神楽祭文の世界—」(『演劇学』第25号、1984年)136頁。

<sup>21</sup> 小松和彦「近世土佐の榎山郷における天の神祭祀—いざなぎ流の関連の中で」(『日本研究』35号、2007年)311～340頁；斎藤英喜『いざなぎ流祭文と儀礼』法蔵館、2002年；他に梅野光興「いざなぎ流 祭文と呪術テキスト」(安倍泰郎編『日本における宗教テキストの諸位相と統辞法：「テキスト布置の解釈学的研究と教育」第4回国際研究集会報告書』、2008年)などがある。

<sup>22</sup> 斎藤英喜「祭文・祝詞—「土公神祭文」をめぐる—」(上杉和彦『経世の信仰・呪術』竹林舎、2012年)。

<sup>23</sup> 諏訪春雄「日本の神楽と中国の民間祭祀」(『日中比較芸能史』吉川弘文館、1994年、139～165頁)

### 3 民俗信仰における土公信仰

柳田国男は早くも 1910 年にすでに『石神問答』で<sup>24</sup>日本民俗信仰における竈神・土公及び荒神との関係に注意して「或は亦荒神を地主と云ふより、後代の土公の信仰に混じ、春の三月間は竈に在りとて之を畏敬せしものに候はんか、兎に角奥津の二神を竈神とすとて直に之を荒神の名と解するは不通の説に候べし」と指摘し、さらに土祖神・猿田彦神と土公の歴史関係や変遷を述べ、特に土公が本来道教の神なのか、日本で僅か「柱暦の隅」に祀られる習俗だけが残っているのは仏教のような宗教と結託しなかったためかなどの興味深い問題意識を示した<sup>25</sup>。

その後、民俗調査に基づき、主に三浦秀宥<sup>26</sup>、郷田洋文<sup>27</sup>、三村宜敬<sup>28</sup>などの論考が提示され、それらによって中国地方を中心として、ほかに兵庫県や美濃南部地方にも竈神と見做される土公信仰の存在が確認された。ただし、各地にみられる土公神の石碑などの信仰の由来については注意されていない。

総じていえば、土公が竈神と見做された理由を日本の民間宗教者が竈に対して『地神経』を読むことに求められてきた。しかし、日本の歴史展開からはそれは最も適切な解釈であるかもしれないが、もし他の国や地域でも土公が竈神と見做されるケースがあるなら、その問題については再考する必要があるだろう。

以上のように、日本における土公信仰の諸研究における問題点をいくつか指摘した。そ

---

<sup>24</sup> 柳田国男『石神問答』、創元社、1943 年（初出 1910 年）、213～215 頁。

<sup>25</sup> 原文は「土祖と云ひ土公と云ひ又地主と云ふ語は、共に此等の書にて盛に説き立てしと覚しく、道教の感化の下に起りし神号なることは争ふべからず候、無論土公、地主等の語が漢土の成語なりしと云ふ事實は、直に此神の道教の神なることを証するものに非ず候へども、習合の風最も盛なりし時代には、僧巫の徒が迎合して自己の為に地を為し、且は無智の俗衆をして称号に拘泥せしめたるべきは以前の勢に候、土公の信仰は支那にても多大の変遷あり、我国にてもさしも大事なりし大小土公の祭もいつとなく衰へ候て、終には旧弊なる柱暦の隅に僅に残壘を保ち候に至り候へども、之に反して地主神の思想は仏教と結託して永く勢力を失墜することなく（中略）土祖神の名も後世漸く耳うとくなれりと覚え候」である。

<sup>26</sup> 三浦秀宥「岡山県の荒神」（『日本民俗学』第二巻第四号、日本民俗学会編、1955 年）、「岡山県の荒神籠りと荒神講」（『日本民俗学』、第三巻第二号、1955 年）。

<sup>27</sup> 郷田洋文「竈神考」（『日本民俗学』第二巻第四号、日本民俗学会編）1955 年。

<sup>28</sup> 三村宜敬「岡山県のオドクウ様に関する調査・研究—岡山市東区上道北方・鏡野町真経の事例を中心に—」（『年報非文字資料研究』、神奈川大学日本常民文化研究所非文字資料研究センター、2010 年 3 月）。

これらの問題点の共通するところは、自国のみの歴史の視野に限られることから発生したといえよう。ところが、土公は本来外来の神であった。日本の歴史研究の視点からのみでは、土公の本来の姿を追及することは難しい。また土公は仮に古代に陰陽道あるいは神祇官によって祭祀されたとはいえ、継続して東アジア諸国と文化接触を行ってきた結果、土公信仰が多重的な受容を経てきていると言えよう。しかし、従来の研究は日本の土公信仰の根源を、古代の陰陽道あるいは神祇官だけに求めているのみで不十分である。

## 二 本研究の方法と視点

従来の土公信仰研究の問題点を解決するには、文化交渉学の視点からアプローチする必要があると考えられる。

文化交渉学とは、「国家や民族という分析単位を超えて、東アジアという一定のまとまりを持つ文化複合体を想定し、その内部での文化生成、伝播、接触、変容等の諸現象に注目しつつ、トータルな文化交渉の在り方を、人文学の諸分野を包括した複眼的で総合的な見地から解明しようとする新たな学問研究」<sup>29</sup>とされている。文化交渉学の方法で研究するのは、土公信仰の民間信仰としての複合性、及び東アジアという越境性から要請されることであると考えられる。

日本において土公がどのように受容されたのかは、日本側における史料の欠如によって更なる論考は難しい。ただ東アジア諸国における土公信仰を明らかにすることで、日本における土公の状況を相対化することによって浮き彫りにすることは可能であろう。たとえば、楊民は白族の民間木彫刻版画である「甲馬紙」についての文章において、地鎮祭である謝土関係の儀式で、「土公土母」が五人の祭祀者によって演じられ、祭祀の中心的な役割を果たしていることを紹介したが<sup>30</sup>、それは日本の中国地方における神楽祭祀と酷似している。また、土公が竈神と見做されたのは、日本だけでなく、ベトナムにも同じ現象が存在している。さらに、朝鮮半島で土公神などの神々を説いた『仏説地心陀羅尼經』があり、それは日本の民間信仰に大きく影響を与えた『地神経』と深く関わっている<sup>31</sup>。いずれにし

<sup>29</sup> 藤田高夫「東アジア文化交渉学の構築にむけて」(『東アジア文化交渉研究』創刊号、2008年) 5頁。

<sup>30</sup> 楊民「白族民間木刻版画——甲馬紙」(『美術研究』、1985年3期) 63頁。

<sup>31</sup> 荒木博之「盲僧の伝承文芸」(五来重編『講座 日本の民俗宗教』7、弘文堂、1979年)。その

でも、日本の土公信仰を解明するにも、「東アジアという一定のまとまりを持つ文化複合体」の存在を無視できず、東アジアの視野から考察しなければならない。

また、日本の土公信仰自身は文化交渉の産物である。そして、日本だけでなく、東アジア諸国の土公信仰も広義的に言えば、すべて文化交渉の産物である。ちなみに、文化交渉とは、「文化の相互関係、相互作用」<sup>32</sup>である。

土公信仰は人間の土地神霊に対しての観念及びそれに関わる習俗である。ところが、日本における土公信仰の習俗や観念は固有的、自然的なものではない。宗教学からみれば、天空や大地などの存在自身に聖なるものがあるため、天空神や大地神は普遍的に信仰されたものである<sup>33</sup>。ところが、土公信仰の特殊性はそもそも「土公」の伝来漢語であることに潜んでいる。つまり、土公信仰とは、地霊に対して「土公」という漢語で明確に観念するものを指す。極言にいえば、仮に風水や犯土に関わる土公信仰と類似する地神信仰が存在にしても、土公と呼ばれない限り、それを明確に土公信仰と言えがたい。東アジア諸国における土公信仰の存在は、土公という漢語が伝播され、漢語に含まれた観念が受容されたことを示している。

もちろん、理論的に、土公はそもそも古代中国人が土地の神霊を観念して作った漢語なので、漢字を分かった東アジア諸国で自らの土地観念から「土公」という言葉を作り出す可能性も考えられる。ところが、公という漢字自体は中国以外の地域では神を表す意味として使われることが少ないので、実際にそれを使って「土公」という言葉を作る可能性が低い。そして、操作の面からいうと、中国における土公と呼ばれた神は、主に家屋の土地を司り、犯土や五行思想に関わるものなので、特徴的で識別しやすい。したがって、土公という漢語で土公信仰の同源性を標識することで、東アジア諸国における土公信仰の受容や変容を考察するのは有効だと思われる。

そして、日本やベトナムなどの国でなく、中国の土公信仰も文化交渉の過程で形成したものである。歴史からみれば、土公という言葉は土地信仰が社会における他の思想や信仰または歴史事件などに関連してあるきっかけで後漢時代の『潜夫論』に現れたものであろう。また、それ以後、土公信仰は盛衰の変遷がある。変遷という動態的な歴史過程自体は、いうまでもなく他者と接触し、相互に作用しあった結果であらう。ちなみに、民間信仰の

---

ほかに増尾伸一郎「朝鮮における道仏二教と巫俗の交渉一付、朝鮮本『仏説広本太歳経』影印一」（『東京成徳大学研究紀要』第5号、1998年）がある。

<sup>32</sup> 小田淑子「文化交渉学の方法論に関する考察—宗教学を参考して」（『東アジア文化交渉研究』創刊号、2008年）、47頁。

<sup>33</sup> エリアーデの宗教学概論（『天空神と太陽神』『聖なる時間と空間』『豊饒と再生』）を参考。

視点からみれば、民衆の土公に関する観念は、習俗・書物や宗教者などの媒介を通して得たものである。その観念が発生する自体は文化交渉の結果といえよう。

したがって、日本の土公信仰は東アジアという視野から再検討する必要がある。また、土公信仰は今まで歴史学や民俗学などの分野から研究されたように、多くの研究分野に多岐に亘って関連する存在である。だから、その全体像については文化交渉学的方法論、すなわち研究分野に縛られない学際的な研究手法で接近すべきであろう。

### 三 研究の目標と構成

本研究は東アジアにおける土公信仰を全般的に考察するものであるが、「中心」と「周縁」という方法論で検討を進めたい。そして、一般的に考えられる中国を中心とする東アジアと異なり、中国・ベトナム・朝鮮半島を周縁として、日本を中心とする方法を提示したい。その分類については、主に二つの理由から要請されるものである。第一は、土公信仰は確かに中国で起源したものであったが、その受容や変容は中国以外の国で行われた。受容の側からみれば、古代の朝鮮半島は主に中国から受容してまたそれを日本に伝えた。ベトナムは中国から受容したが、朝鮮半島や日本とほとんど交渉がなかった。ところが、日本は、朝鮮半島を経由した受容だけでなく、中国から直接的に受容した面もあるので、ある意味で東アジア文化伝播の終点で、中国と朝鮮半島との文化を共に受容した東アジアの極東にあり、文化の受容や変容の集中地ともいえよう。ベトナムと直接に交渉関係がないが、それはかえって比較研究にとって優れた材料を提供している。したがって、文化の受容や変容を考察するには、日本を中心にすることが適切と思われる。第二は、研究史や信仰現状から見れば、主に日本は中心的な地位を示していることである。中国や朝鮮半島においては、土公信仰がほぼ無くなったためか、土公関係の研究がほとんどない。ベトナムにおいて土公信仰はまだ民俗で存在しているが、前述のようにそれを東アジアの中心にするのはおそらく無意味である。

したがって、本研究は上部「中国・ベトナム・朝鮮半島における土公信仰の展開」と下部「日本における土公信仰の受容と変容」からなる。但し、本研究における周縁と中心とはあくまでも方法論的に使われた概念であることを改めて断っておきたい。

上部は五章からなる。

第一章は、楚簡や秦簡などの出土資料を利用して土公信仰の由来を考察し、さらにこれまで明らかにされていない土公と太歳との関係を検討するものである。

第二章は、六朝時代から宋代における土公信仰の展開を考察する。特に、巫覡信仰における土公が、どのように冥界観念、道教、仏教および術数世界で受容や展開されたかを検討する。

第三章は、民間信仰史における大変動の時期である明清以来の土公信仰の変遷を考察し、特に新しく発見した『地母土公経』や雲南省の土公・土母について検討する。

第四章は、ベトナムにおける土公信仰を検討する。特にフエで撮影された古文書を利用して、土公と竈神の習合をめぐって史的に考察する。

第五章は、巫経における土公の用語をめぐって、朝鮮半島の歴史における土公信仰を考察する。

下部は三章によって日本における土公信仰の受容と変容を考察したい。

第六章は、「土公」用語の伝来を中心として、日本奈良・平安時代における土公信仰及びその由来を考察する。

第七章は、土公祭を中心として、平安時代末期から近世までの土公信仰を通史的に考察する。特に、朝鮮半島や中国からの多重的な伝来を重視して、歴史における陰陽道と密教における土公信仰の変遷を検討する。

第八章は、民間で現存する民俗や「土公」と刻まれた石碑を中心として、土公信仰の土着化を考察する。

上部 中国・ベトナム・朝鮮半島における土公信仰の展開



## 第一章 土公觀念の由来及び太歳との関係

土公はよく土神あるいは土地神と見做されているが、それによって中国の民間信仰における福德正神の土地公をはじめとする土地神と区別することができない。もちろん、土公を土地神の一種とも簡単にいえるが、それだけでは済まない。なぜなら、土公は土地関係の神だけでなく、星の名前でもある。したがって、土公の本質を土地信仰のみから求めることはできない。また、土公は主に犯土と関わっている。すなわち土を掘ったりすれば土神を犯すことになるもので、祟りが起こるかもしれないという觀念である。ところが、周知のように、中国民間において「太歳頭上動土」という諺が示したように、犯土は主に太歳信仰の特徴である。すると、太歳信仰は土公信仰から影響を受けたのか、あるいは土公信仰は太歳信仰から生まれたものであるのかが問題になる。本章は、土公が一般的に家宅の土神・土地神とされている事実を踏まえて、まず家宅土地神の由来を考察して、それから土公信仰の特徴とする犯土觀念の由来を検討して、最後に土公と太歳との関係を考察したい。

### 第一節 家宅土地神としての宮地主・宮后土・中霤

『周易』に「地勢坤なり、君子は以て厚德載物」とあり、大地は上天に相對する存在として、世間万物を成育する母として尊崇されていた。また『白虎通』社稷篇に書いているように、土地の神は早くから崇拝され、かつその祭祀は国家管轄の下に置かれていた。

王者所以有社稷何、為天下求福報功。人非土不立、非穀不食。土地広博、不可遍敬也、五穀衆多、不可一一而祭也、故封土立社、示有土也。<sup>34</sup>

土地は広く、それをすべて祀ることができないので、土を封じて社として祀る。したがって、社神は土地神を意味する。社神は、また后土、土公などの呼称がある。『左伝』昭公二十九年には社稷五祀の神々のことを記している。

---

<sup>34</sup> 陳立撰『白虎通疎証』上、中華書局、2007年、83頁。

故有五行之官、是謂五官、実列受氏姓、封為上公、祀為貴神。社稷五祀、是尊是奉。木正曰句芒、火正曰祝融、金正曰蓐收、水正曰玄冥、土正曰后土。……共工氏有子曰句龍、為后土。此其二祀也。后土為社。稷、田正也。有烈山氏之子曰柱、為稷、自夏以上祀之、周棄為稷、自商以來祀之<sup>35</sup>

ここで現れた「五祀」は、すなわち東南西北中の五方の神々を祀る祭祀である<sup>36</sup>。土正は后土で、后土は社である。したがって、社神は五方の土地の総称ともされる。ただし、五祀については、『礼記』曲礼に「天子天地、祭四方、祭山川、祭五祀、歳遍、諸侯方祀、祭山川、祭五祀、歳遍。大夫祭五祀、歳遍」とあり、鄭玄が「五祀、門、戸、中霤、竈、行也」<sup>37</sup>と注している。この五祀は、五行之官を祀るのでなく、家宅の神々を祀るものである。そして、五祀における中霤神ちゅうりゅうは家宅の土神とされている。蕭登福が土公の由来について、「漢代に社公より小さな土地神が現れた。それは僅か一宅の土地を司るだけであり、『土神』や『土公』と称される」<sup>38</sup>と述べたが、「一宅の土地を司る」土神は五祀にもある。したがって、土公の由来を検討するには、土公と中霤神との関係を考察する必要がある。

中霤神は、儒教の五祀における家宅の土地神として祀られてきたが、五祀の成立年代についてはまだ確定していない。文献にみられる五祀は「一は、地示（神）に属する周礼大宗伯の以血祭祭社稷・五祀・五嶽であり、他は宮中の小神と称せられる礼記月令各季の戸・竈・中霤・門・行」<sup>39</sup>の二種類に分類できるが、中霤神の五祀は言うまでもなく後者である。ところが、この五祀は最初として『礼記』に記されたものであるが、『礼記』は秦漢時代に編成したものという説がある。池田末利は五祀について、

五祀の語は三礼に散見する。いうまでもなく、礼事実を記述した文献は概括的に  
いって漢代学者によって結集されたもので、多分に經学イデーの影響下に成るもの  
であるから、部分的には無論古い要素を包有するとしても、全体としては必ず

<sup>35</sup> 楊伯峻編著『春秋左伝注』中華書局、1981年、1502～1504頁。

<sup>36</sup> 丁山は『中国古代宗教与神話考』（上海世紀出版集団、上海書店出版社、2011年、99～113頁）で木正・火正などの五正・五方之官を殷商時代からの神と甲骨文などの記載によって神話学的に考証した。ただし、筆者は五正を五行説から影響を受けてから組み立てられたという普通の観点に賛成する。

<sup>37</sup> 鄭玄注、孔穎達疏『周礼正義』『十三經注疏』、大化書局、1984年、2742頁。

<sup>38</sup> 蕭登福「后土与地母一試論土地諸神及地母信仰」（『世界宗教学刊』2004年）。

<sup>39</sup> 池田末利『中国古代宗教史研究』『五祀考』（東海大学、1981年）、785頁。

しも歴史的事実を示すものではない<sup>40</sup>。

と指摘し、『周礼』『礼記』『儀礼』の三礼は漢代の学者によって編集されたものであるために、歴史的事実とはいえない、という見解を提示している。ただし、三礼の成立年代はさておき、漢代以前の家宅神信仰を反映している楚簡や秦簡などが相次いで出土されるによって、五祀の成立は少なくとも秦代に遡ることができる。中霤神と五祀及び家宅土地神の関係は、戦国時代から五行思想と複雑に絡みながら展開されてきたことが推測しておきたい。

中霤の語義について、漢代からすでにいろいろ検討をされてきたが、ここで清代の秦蕙田が著した『五礼通考』における五祀の考証を踏まえて中霤神の変遷を考察したい。

蕙田案、中霤之説、鄭氏解不同、今合而考之。月令註中霤猶中室也、土主中央而神在室。古者復穴、是以名室為霤。疎復穴謂窟居、古者窟居、随地而造、平地累土謂之為復、高地鑿坎謂之為穴、其形皆如陶竈。詩云陶復陶穴是也。復穴皆開其上取明、故雨霤之、是以後因名室為中霤也。許慎曰霤屋水流也。孔穎達謂霤屋檐水流之處。夫古者復穴開上取明、本在室之中央、而雨從此霤入、故謂之中霤。<sup>41</sup>

上古時代において、人々は平地に土を積って復としたり、高地を上から掘って穴としたりして居住する。復・穴は窟居といい、形としては陶竈のようである。そして、その窟の頂は穴であり、採光する機能を持っていたが、雨が降った際、穴から水が流れてくる。そのため、窟居の室は「雨を留める」場所として「霤」と呼ばれた。また、窟居の上の穴は、本来光を通るところとして、ちょうど窟の真ん中に当たるから、窟居の室は「中霤」という。さらに、歴史の発展に伴い、住宅は復穴の窟居から檐のある家宅に変遷したが、後世において依然として「中霤」と呼ばれたのは、

中霤之霤、本在室中。古人之祀、原起于陶復陶穴之時。霤既在中、而中央之土神、遂祀於此。礼以義起也。後世既有檐霤、則霤不在室中、而土神終当祀於中央、故雖無復穴之中霤、而仍以室中為中霤也。

<sup>40</sup> 同上。

<sup>41</sup> 秦蕙田『五礼通考』卷第五十三、吉礼・五祀（聖環図書、1994年）。

と論じられている。すなわち、上古時代には中霤と同様に土神の祭祀の場も中央にある。そのため、土神の祭祀は中霤で行われた。後世においては、水や光が通る檐霤があり、既に住宅の中央に位置していないので「中霤」というものは実になくなったが、土神は依然として室の中央に祀られている。室の中央を中霤と呼ぶ所以はその点に求められるのである。つまり、中霤は、そもそも土神を祀る場所と重なり、その呼称が後世まで続けられるのも土神の祭祀が中央で行われる伝統によるものといってよい。すなわち、中霤はすでに元来の意義を脱して「中央の祭場」という意味に変わった。

ただし、「中央之土神」と表現されるように、秦蕙田は土神が中央にあることを当たり前のように思っているようであるが、その考えの背景には五行思想がある。土は五行において中央にあるから、土神は言うまでもなく中央にあると思われるであろう。ところが、五行思想が生まれる前、上古の人は五行思想によって中央に土神を祀るわけがないと考えられる。したがって、中霤は本来土神であるかどうかの判定は難しく、上古時代に中央に祀られる神の性質に引きずられたものであると思われる。廖海波は楊堃や顧頡剛の説を援引して、「「中霤」の移り変わりはすべて古代の竈を中央とする穴居構造と係わり、中霤の祭祀は実は古代の祀竈火から変化してきたものである」と述べた<sup>42</sup>。前述したように、上古時代の住宅は陶竈のようなかたちで、竈を中央に配置していたと考えられる。竈に関わる祭祀も当然中央で行われた。そうすると、中霤神は本来、竈神であったと想定できる。ところが、穴居は「古代の竈を中央とする穴居構造」であるとしても、中央において行われたのは竈神あるいは火神に対しての祭祀に限らない。復穴の中央は、住居の中心地であり、また光を通るところとして天に通じる場所でもあり、宅神の祭祀はすべてそこで行われる可能性が高い<sup>43</sup>。廖海波の説に従えば、土神の信仰は火神や竈神の信仰よりもその発展が遅かったことになっているが、それを明確に証明することはできない。ただし、後世の中霤神は言うまでもなく五行思想の影響を受けて形成した土神の観念に由来するものである。では、中霤神の以前に家宅の土神の観念があるのか、あればどのような存在であるのか。つぎに、秦簡や楚簡などを利用して考察してみる。

---

<sup>42</sup> 『世俗与神聖的対話——民間竈神信仰与伝説研究』29頁、華東師範大学、2003年博士学位論文。

<sup>43</sup> エリアーデの説によると、聖地が世界の中央や中心地にある。祭りという神聖の行為も当然聖である中央で行われるであろう。まして、上古時代の住宅は復穴で中央しか光が入っていないのでそこを祭場とされるのは当たり前のように思われる。

後世の文献において、よく中霤という呼称で五祀の土神を指しているが、その使用例を調べれば、土神を中霤とする用例は意外に少ないし、時代的にも遅い。1965 年に湖北省の望山楚簡<sup>44</sup>が発見されて以来、雲夢睡虎地秦簡<sup>45</sup>から新蔡葛陵楚簡までの五祀関係の記録が記されている古簡が相次いで出土してきた。それらによって、戦国時代には、家宅や宮室の土地神を宮地主、宮后土などと呼んでいたことが明らかになった。次に、包山楚簡における土神関係の簡文だけを掲載してみる<sup>46</sup>。

(1) 占之：恒貞吉。少有憂於躬身、且爵立遲踐。以其故敝之：□禱於宮地主一

(□) 包 201-202

(2) 占之：貞吉。少未已。以其故敝之：□于野地主一□、宮地主一□、賽于行一白犬、酒、食 包 207-208

(3) 占之：恒貞吉。少有憂于躬身与宮室、且外有不訓。□。以其故敝之：□禱蝕 □ 一 全 豢 ； □ 禱 社 一 全 □ ； □ 禱 宮 □ 一 白 犬 、 酒 、 食 包 210

(4) 占之：恒貞吉。甲寅之日、病良瘥。有祟。大見。以其故敝之；璧琥、扝良月良日歸之、且為巫□佩。速巫之。厭一□於地主；賽禱□一白犬 包 218-219

(5) 占之：恒貞吉。少有憂於宮室□。以其故敝之：□禱宮后土一□、舉禱行一白犬、酒、食 包 233

(1) (2) (4) には「宮地主」「野地主」「地主」などがあり、(3) は「社」で、(5) は「宮后土」である。名称からみると、それらは凡て土神あるいは土地神である<sup>47</sup>。(2) が「宮地主」と「野地主」を区別的に記したのは、宮室内の地主を宮地主とし、宮室外の地主を野地主とするためであろう。后土・宮后土・社・地主・宮地主・野地主などの名称は、土地神の多様性を示し、そこからは戦國中晩期における土地信仰の盛況が窺える。后土・社・

<sup>44</sup> 北京大学中文系・湖北省文物考古研究所編『望山楚簡』、中華書局、1995 年。

<sup>45</sup> 吳小強『秦簡日書集釈』、岳麓書社、2000 年。

<sup>46</sup> この資料は于成龍の「戦国楚卜筮祈祷簡中的「五祀」」(『故宮博物院院刊』2009 年 02 期、29 頁)によるものである。

<sup>47</sup> 陳偉『包山楚簡初探』や于成龍の「戦国楚卜筮祈祷簡中的「五祀」」が「宮地主」「宮后土」を五祀の中霤とする。

地主の区別はやや難しいが、それらはすべて『白虎通』五祀篇の「中霤以豚」<sup>48</sup>と書かれたように、豚をもって祭祀されているので、概ね同じ土地神である<sup>49</sup>。ただし、これらの土地神については中央という方位及び五行思想と直接関わる痕跡が見られない。

ところが、五行思想が祭祀など各分野へと浸透するに伴い、土神は徐々に中央と結びつくようになった。それは睡虎地秦簡『日書』の中に最も顕著に現れており、たとえば以下の簡文がある。

祠五祀日。丙丁竈、戊巳内中土、[甲] 乙戸、壬癸行、庚辛[門]<sup>50</sup>

五行と季節・方位・色及び天干との対応関係を表1に示すとわかるように、ここでの五祀は完全に五行思想に基づいたものであり、『礼記』月令の五祀とおおよそ一致している。そして、戊巳の日は土の日で、「内中土」を祀るといい、土神は「中」と結び付けられた。それは、すなわち前述した秦蕙田の「霤は既に中に在り、而して中央の土神は、遂に此において祀る」という推論の基づく所であろう。ちなみに、「土地神」や「地神」より、「土神」という言葉が採られたことは、五行において中央に当たるのが「土」であり、五行における土神が中霤の神格に最もふさわしいことに理由が求められるのではないだろうか。

五行	木	火	土	金	水
五方	東	南	中	西	北
五時	春	夏	土用	秋	冬
天干	甲乙	丙丁	戊己	庚辛	壬癸

表 1

そして、中霤神の土地神としての神格も五行説によって強いて付与されたようである。戸・竈・門・中霤・行の五つの場所が家宅祭祀の五祀に取り入れられたのは、戦国中期から秦代に至る間に行われたものだと考えられる。戸・竈・門・中霤・行などにある神は五

<sup>48</sup> 陳立撰『白虎通疎証』上（前掲）81 頁。

<sup>49</sup> それぞれ起源的に異なっているが、意味的にすべて「土地神」といえる。社・后土・宮后土・地主・宮地主・野地主などの関係について、晏昌貴の『巫鬼與淫祀—楚簡所見方術宗教』（武漢大学出版社、2010 年）の「土地神」（120～130 頁）を参考。

<sup>50</sup> 吳小強『秦簡日書集注』（岳麓書社、2000 年）198 頁。

行思想によって五祀に整合される以前に祀られていたことは明らかである。望山楚簡に「禱  
□佩玉一環、后土、司命、各一小環」<sup>51</sup>や「祭竈」などがあり、包山楚簡に「禱宮行一白犬、  
酒、食」<sup>52</sup>とあり、また新蔡葛陵楚簡に「就禱門、戸屯一羊。就禱行一犬」<sup>53</sup>とある。ところ  
ろが、これらの神々は実に異なる基準で五祀に整合されたと考えられる。竈神は火の神で  
夏に対応し、中霤は土の神で季夏に対応するので五行に符合するが、門・戸をそれぞれ西・  
金・春と東・木・秋に配当することは理屈として合わない<sup>54</sup>。中国の住宅は風水思想によっ  
て「坐北朝南」の向きが理想的だと考えられ、門が南にあるはずであろう。仮に戦国時代に  
にそういう風水思想がないとしても、屋敷はすべて東西に戸と門を設けていたことはない  
だろう。さらに「行」の神は最も牽強附会であろう。行神はおそらく道の神で、人が外出  
するときに犬でそれを祀る。この行神は方相氏のような機能を持ち、道路の邪気や悪鬼な  
どを祓うはずである。犬で祀るのも、周代頃からの「磔狗以御四方」の観念を示している  
ように、邪気や疫気を祓うためである<sup>55</sup>。ところが、それは五行の水とほとんど関係がない。  
それは、方位でも神格の属性でも五行で説明しにくい。漢代以後、五祀の行が井に代わっ  
たのも当たり前のように思われるだろう。つまり、後世における五祀神の神格からその本  
来の神格を推測するのは無理である。

以上のように、五祀の神々は強引に五行によって整合させられたものである。一方で中  
霤神がそもそも中央に祀られた神であることは証明することが難しい。ただし、その以前、  
家宅土地神としての宮后土、宮地主などの土地神観念は確かにすでに存在していた。そこ  
で、五祀という観念が成立してから、中霤神は必然的に中央土地神と結びつけられる。  
すなわち、宮地主や宮后土などの土地神は五祀の神々に統合された限り、すでに五行思想  
によって抽象化された中霤神となった。「家主中霤国主社」という言い方は、国土は社神が  
司り、家宅は中霤神が司ると理解することができるが、それはむしろ五行思想において、  
土は中央に位置し、ほかの四行を制御するという論理思想が内在しているためではあるま  
いか。ただし、中霤神はあくまでも社神を中心とする祖霊・農業関係の土地神信仰の流れ  
を汲んだものであり、それを土公と同一視することができない。次に、神煞や犯土の観念  
から土公の本質をさらに検討してみる。

<sup>51</sup> 湖北省文物考古研究所・北京大学中文系編『望山楚簡』中華書局、1995年、73頁。

<sup>52</sup> 湖北省荊沙鐵路考古隊『包山楚簡』文物出版社、1991年、35頁。

<sup>53</sup> 新乙一28。

<sup>54</sup> 朱青生が「(漢)武帝の時に祠門戸と腊祭が同時に行われ、かつ門戸が分別されていない」と述べた(『將軍門神起源研究』、北京大学出版社、1998年、134頁)。

<sup>55</sup> 楚簡によれば主として白犬で行を祀る。

## 第二節 神煞観念と漢代の犯土

中霤神以前の家宅土地神は、豚などによって祈祷される対象で、後世における土公などの祟り神として鎮められる性格と対照的である。五祀の神々は、鄭玄が「小神居人之間、司察小過、作譴告者」<sup>56</sup>と注したように、人間の行為を監視する神格を持ち、墨子が提唱した「鬼察鬼罰」<sup>57</sup>の観念を反映している。ところが、中霤神は犯土禁忌と直接に関係がない。そして、中霤神と土公との祭祀における待遇の差異からも、両者の隔たりが窺える。それらは土公観念の土地信仰以外の起源性を仄めかしているといえよう。

もちろん、土地信仰には、そもそも犯土の観念が潜んでいる。後漢末期に成立した『太平経』起土出書訣には陰陽思想に基づいて大地を万物を育む母親と見做し、今まで現れたあらゆる災難はすべて世人が母親である大地を掘り、傷つけたために父親である天から降ろされた賞罰であるといい、犯土の恐ろしさを端的に述べた<sup>58</sup>。

地者、乃母也…地内独疾痛無訾、乃上感天、而人不得知之、愁困其子不能制、上  
愬人於父、愬之積久、復久積数、故父怒不止、災変怪万端並起…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。

この大地を擬人化する、すなわち大地が人格を持つ神であるとする観念は、春秋時代にすでにあったものである。『左伝』僖公四年の記事に、

天子祭於曲沃，歸胙于公。公田，姫置諸宮六日。公至，毒而獻之。公祭之地，地  
墳。与犬，犬毙。与小臣，小臣亦毙。<sup>59</sup>

とあり、毒のある肉を土地に捨てたら、土地も中毒して墳のように腫れた。それは『太平

<sup>56</sup> 鄭玄注、孔穎達疎『周礼正義』（前掲）3447 頁。「祭法」篇における「五祀」に対する注釈。

<sup>57</sup> 墨家の「鬼察鬼罰説」と後世における竈神の信仰について、鄭傑文の「墨家“鬼察鬼罰説”与道教“除算減年説”」（『宗教学研究』、2008 年 3 期、21～25 頁）を参考のこと。

<sup>58</sup> 王明編『太平経合校』、中華書局、1997 年、112～125 頁。

<sup>59</sup> 楊伯峻編著『春秋左伝注』（前掲）297 頁。



経』で土を大地の肉と思う観念と同じであろう。大地を母親とする、いわゆる地母信仰は、中国において何千年の歴史の中で綿々に続いており、後世まで『地母真経』などの民間宗教宝巻によって庶民の宗教信仰、さらに宗教活動に繋がっている<sup>60</sup>。小南一郎は土地が生命力を持っているという観念が大地に関係するさまざまな宗教儀礼の基礎であると指摘した<sup>61</sup>。それは、おそらく中国だけでなく、世界中の土地信仰においても共通するところであろう。

ところが、漢代の犯土観念はこの地母信仰によるものとは限らなく、もう一つの全く異なる起源があったわけである。古代に、誰でも犯土の観念を持っているわけでない。それは犯土の観念を信じないというより、そもそも犯土の観念が薄かったからであろう。地下のものについて、睡虎地『日書』の詰篇に以下のような記載がある<sup>62</sup>。

一宅中無故而室人皆疫、或死或病、是是棘鬼在焉、正立而埋、其上旱則淳、水則干。掘而去之、則止。

一宅之中無故室人皆疫、多夢寐死、是是口鬼埋焉、其上無草、如席处。掘而去之、則止矣。

室内の人が疫を患い、病んだり死んだりするのは、土の中に埋まれた棘鬼などの祟りによるもので、それを掘って除けば疫が止むという。ここでの棘鬼は人鬼というよりは精怪の範疇に近い。『国語』には孔子が羊のような土の怪を賢く識別した物語を記しており、漢代まで動物や人鬼を地下の精怪と想像していたようである。これらの精怪は普通の動物や植物のように扱われ、食用されることもできる<sup>63</sup>。つまり、地下の精怪らは恐ろしいものでない。そもそも、農耕社会にとって動土は日常茶判事的な行為であり、それによって恐ろしい禍を齎すという犯土観念はふさわしくないであろう。したがって、『太平経』で書いた地母を犯したので祟りが起こるという理由だけでは、社会で広く伝播する犯土観念にならないはずである。

犯土観念の発生は陰陽五行思想と天文信仰との発展に伴って形成したものと思われる。

---

<sup>60</sup> 地母は後世に根源神の無正老母と思われ、「一貫道」という民衆宗教の教主とされたことがある。『地母真経』については第三章でも触れる。

<sup>61</sup> 小南一郎「*RITUALS FOR THE EARTH*」(*John Lagerwey and Marc Kalinowski* 『*Early chinese Religion*』、*LEIDEN・BOSTON*) 204 頁。

<sup>62</sup> 呉小強『秦簡日書集注』岳麓書社、2000 年、128～134 頁。

<sup>63</sup> 胡新生『中国古代巫術』山東人民出版社、2006 年、228 頁。

ただし、その中で農耕生産は確かに介在的な作用を果たした。

犯土観念と農耕社会の結びつきは、暦や陰陽思想を媒介したものである。周知のように『尚書』堯典に「乃ち羲・和に命じ、欽みて昊天に若ひ、日月星辰を暦象し、敬しみて人に時を授けし」とあり、古代の天官は天文を観察して暦を作り、それを民に時を授ける。この「時」は、国家の祭祀時間と主張されたことがあるが、主に農時を指すと思われる。農作において、正確の土功時間は豊作と直接関わるものであり、さらに国家の平穩禍福に影響することもある。したがって、古代の典籍にはよく農作のすべき時間を記している。『管子』度地篇に、

春三月（略）後夜日益短、昼夜日益長、利以作土功之事、土乃益剛（略）夏三月（略）使令不欲擾命、曰不長、不利作土功之事（略）秋三月（略）不利作土功之事、濡湿日生、土弱難成（略）冬三月天地閉蔵（略）不利土功之事（略）管仲対曰、冬作土功、発地蔵則夏多暴雨、秋霖不止（略）<sup>64</sup>

とあり、四季の土質と農業の関係から土功を春だけで起こすべきと記している。そして、「冬に土功を作し、地蔵を発すれば則ち夏は暴雨多き、秋は霖止らず」と書いたように、農時を違反して土功を行った場合、暴雨などの天災がもたらされる。その記述から、農事関係の月令にすでに神秘的な傾向が現れていたといえよう。その神秘的な傾向はさらに陰陽思想によって強化された。『淮南子』の天文訓に、

陰氣極、則北至北極、下至黄泉、故不可以鑿地穿井、万物閉蔵、蟄虫首穴、故曰徳在室。陽氣極、則南至南極、上至朱天、故不可以夷丘上屋、万物蕃息、五穀兆長、故曰徳在野。<sup>65</sup>

とあり、冬には陰気が極めて強いので、土地や井戸を穿っていけないと解釈されている。類似する記述として『礼記』月令は、仲冬の項に「有司に命じて曰く、土事作すこと母く、慎みて蓋を発くこと母く、室屋を発き、及び大衆を起すこと母く、以て而の閉を固くせよ、と。地氣沮泄する、是を天地の房を発くという。諸蟄は則ち死し、民は必ず疾疫し、又随

<sup>64</sup> 『管子』岳麓書社、1996年、458～460頁。

<sup>65</sup> 何寧『淮南子集釈』中華書局、1998年、208頁。

ふに喪を以てす」とあり、地の気が漏れると病気などの災害が起こると述べられている<sup>66</sup>。犯土の禁忌は冬に集中し、それを犯した場合、大変な災難がもたらされるという神秘思想が看取できる。このように、暦や陰陽思想を経由して、犯土思想は農耕作業と関わるようになった。そして、『管子』『淮南子』『礼記』などの成立年代を考えれば、それは概ね戦国中後期ごろから現れた現象と推測される。

陰陽思想によって神秘化されて形成した犯土観念は、五行思想と結びついてさらに理論化・抽象化していく。睡虎地秦簡甲種『日書』に土忌について二篇があり、その一篇は次の内容が記されている。

土徼正月壬（略）不可為土功（略）毋可有為、築室、壞。樹木、死（略）凡入月七日及夏丑、秋辰、冬未、春戌、不可壞垣、起之、必有死者（略）<sup>67</sup>。

「土徼正月壬（略）不可為土功」とは、土神が正月壬の日に巡視しているので土功が忌まれるという意味である<sup>68</sup>。土忌の時期に築室や植木などの土功を興せば、必ず死ぬと恐ろしく形で説かれた。ここで土功は明らかに農業作業でなく、主に建築活動を指すようになった。土忌はすでに本来の農耕作業の禁忌を超えて、普通の動土と関わる作業に広がった。この土忌の由来について、『日書』の室忌篇から些か推測できる。

春三月庚辛、夏三月壬癸、秋三月甲乙、冬三月丙丁、勿以筑室。以之、大主死；不死、瘴、弗居。凡入月五日、月不尽五日期、以筑室、不居；為羊牢馬廐、亦弗居；以用垣宇、閉貨貝。<sup>69</sup>

「春三月庚辛、夏三月壬癸、秋三月甲乙、冬三月丙丁」の日には絶対に屋敷を築いてはいけないという。その理由はざっと見れば、おそらく日付の五行相克に由来すると推測される。春は木で、庚辛は金である。金は木を克するので、木である春の三ヶ月において、金

<sup>66</sup> 竹内照夫『新釈漢文大系第27巻 礼記（上）』明治書院、1998年、264頁。

<sup>67</sup> 吳小強『秦簡日書集注』（前掲）、81頁。

<sup>68</sup> 劉増貴が「ここでの「徼」は簡文ではっきり見られないので、徼であるかどうか断定できない。ただし、徼だったら、「四 敷」との「敷」と類似して、交と釈し、二つの季節の節点を意味するかもしれない」と述べた（『睡虎地秦簡『日書』〈土忌〉篇術数考釋』（『中央研究院歷史語言研究所集刊』第七十八本第四分、2007年）、681頁）。いずれにせよ、土神などの神煞を忌むことを書いているとが考えられるのだろう。

<sup>69</sup> 吳小強『秦簡日書集注』（前掲）、80頁。

である庚や辛の日には築室してはいけない。実は、「帝」篇からその禁忌の原理をよりはっきり見える。

春三月，啻為室申[亥]，剽[利] 卯，殺辰，四廢庚辛

夏三月，啻為室寅，剽[利] 午，殺未，四廢壬癸

秋三月，啻為室巳，剽[利] 酉，殺戌，四廢甲乙

冬三月，啻為室辰[申]，剽[利] 子，殺丑，四廢丙丁

春三月，毋起東鄉室

夏三月，毋起南鄉室

(中略)

凡為室日，不可以筑室。(略)<sup>70</sup>

この篇は主として屋敷を築く日忌が書かれている。最初の四つの簡文は日忌の原理を説明したものと考えられる。金良年によると、この術数は「五行寄生十二宮」の原理を利用した<sup>71</sup>。劉金貴が「五行寄生十二宮」説に対して疑問を提起し、それを「三合局」の原理を脱していないと論じた<sup>72</sup>。それはともかく、いずれも概ね十二支を生・壯・死という三段階に分けて見做している。図 1 を参照して春三月を例としてみれば、春は木で卯である。そこで、亥は生まれた時の生であり、卯は壮年の壯であり、未は老年の最期を迎える。いずれも、三支を隔てる。他の季節も同様である。

<sup>70</sup> 吳小強『秦簡日書集注』(前掲)、77 頁。この篇について、放馬灘秦簡『日書』乙種にほぼ同様の内容があり、ただ春と冬の為室支日が異なり、また「剽」を「利」としている。孫占宇が指摘したように(孫占宇『放馬灘秦簡日書整理与研究』西北師範大学 2008 年博士論文の 101～102 頁を参考)、放馬灘秦簡のほうが正しい。そこでもそれによって [] で修正する。

<sup>71</sup> 金良年「雲夢秦簡『日書』「啻」篇研究」、『中華文史論叢』第 51 輯、上海古籍出版社、1993 年、159～166 頁。

<sup>72</sup> 劉增貴「睡虎地秦簡『日書』〈土忌〉篇術数考釋」(前掲)、674～679 頁。

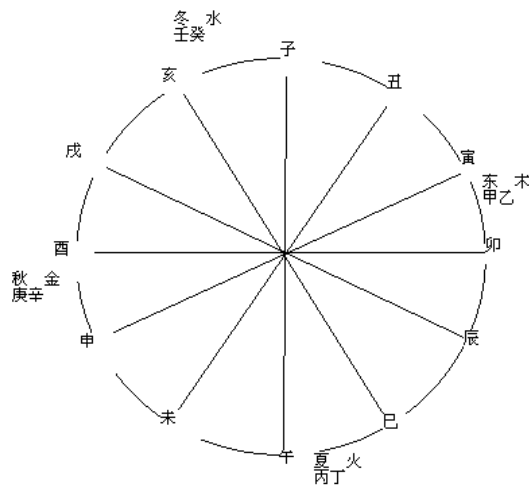


図 1

要するに、土忌や室忌などの禁忌は天帝を忌避するためである。ちなみに、なぜ天帝を忌避するのかについてすこし検討してみる。大野裕司が日忌について「帝・神が建築土木を管理支配すると観念されていた」という理由に求めたが<sup>73</sup>、実際は天帝の居場所を忌避するためだと思われる。北斗七星は、天帝の車と思われ、一年中に四季・四方を走っている。土忌・室忌などの禁忌はこれらの星辰の運行方向に対する忌避であろう。『日書』の土忌篇には、土忌の日付として「土神」「土衝」「牝日」「召揺」「地杓」などが挙げられている<sup>74</sup>。すなわち、これらの神々を忌避するために、土を動かしていけないとする。劉増貴は、その中の「地杓」について、

実は「杓」は北斗の柄を指している。この義は術数の中で最も常用で、本簡の「杓」も斗柄を指すはずである。所謂「地杓」神煞は、「月建」と相対する神煞である。「月建」は毎月斗柄の指すところで、正月は寅に起こり、二月は卯にあり、それ以後類推すればいい。ところが、「地杓」は「月建」と正反対である。(中略)「月建」は天の斗柄（天杓）の指すところなので、起点や方向がそれと逆である神煞が「地杓」と名付けられたと理解することができる。<sup>75</sup>

と指摘した。ただし、北斗が地下に入ったために、地杓と呼ばれた可能性もある。いずれ

<sup>73</sup> 大野裕司「睡虎地秦簡『日書』における神霊と時の禁忌」（『中国出土資料研究』第9号、2005年）47頁。

<sup>74</sup> 吳小強『秦簡日書集注』（前掲）、166頁。

<sup>75</sup> 劉増貴「睡虎地秦簡『日書』＜土忌＞篇術数考釋」（前掲）、694頁。

にしても、秦代には土忌の犯土思想は天文暦法に深く関わり、「土神」「土衝」などの神 煞を忌避することとなった。つまり神煞とは本来星神のことを指し、それを犯せば禍を齎すという観念である<sup>76</sup>。土公が星でもあることはおそらくこのような神 煞の性格とも関わっているだろう。

ところが、土公は完全なる神煞ともいえない。神煞は規則的に運行する星辰のため、おそらく人格的な意志を持っていないはずである<sup>77</sup>。ところが、民間社会においては、土公をはじめとする犯土の土神は、明らかに祈祷によって祓うことができる。それは、むしろ睡簡『日書』における祟りの社神観念<sup>78</sup>を継承したものであろう。つまり、漢代の土公は、中霤などの家宅土地神観念と、神煞による土忌の観念が融合して生まれた神であらう。だからこそ、土公は家宅土地神の性格を持ちながら、星神の性格をも併せ持っている。そのことについて後漢時代の犯土信仰から考察してみる。

後漢時代には、庶民から王族貴族まで広く犯土思想が広く説かれるようになった。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。<sup>79</sup>

と当時民間での解土の風習が記されている。すなわち、土を犯した場合、鬼形の土偶人を作って巫祝に攘除してもらう。そのようにすれば、土神による祟がなくなり、みな快くなったという。このような犯土観念は民間だけでなく、王宮にも存在する。『後漢書』「李王

<sup>76</sup> 神煞については、『中国方術大辞典』に「神煞。亦作神殺。包括吉神和凶煞。源於遠古的神話伝説。謂能致禍福於人類。戰國秦漢時的方術之士，以陰陽五行配合歲月日時，附會人事，借用部分星宿的名目，造出許多吉凶神煞，称從辰（見『史記』一二七『日者伝』）。後代隨著教興起和仏教的轉入，神煞的名目越來越多。神煞既可輪值于年、月、日、時，又可居于四面八方，甚至隱於人體各部。故批日家、星命家、風水家都要利用神 煞來判定吉凶，以作趨避吉神或吉星有天德、月德、天喜等，惡煞或凶星有勾絞、羊刃、十惡大敗等」と解釈している。つまり、神煞とは吉神と凶煞を含み、特に戦国秦漢時代の方士が星宿の名目で作られたものである。また大野裕司の考察によると、戦国時代には神 煞が吉神と凶煞を区分する考え方がなく、ただ高位の神霊とされていたが、時代が降るにつれ、天や鬼神の力が懷疑され、吉神に福を求め凶 煞を忌み嫌うという功利的な態度に変化した（大野裕司「術数の歴史的変遷に関する考察—新出土資料・敦煌遺書・伝世文献を用いて—」、2013年7月の京都大学に開催された術数学国際シンポジウム「術数学と宗教文化」で発表したものである）。

<sup>77</sup> 大野裕司「睡虎地秦簡『日書』における神霊と時の禁忌」（前掲）。

<sup>78</sup> 『日書』乙種に「生在亥、狗肉從東方来、中鬼見社為姓（咎）」とある（『睡虎地秦墓竹簡』、文物出版社、1990年、245頁）。

<sup>79</sup> 王充『論衡』商務印書館、1937年、47頁。

鄧来列伝」の「来歴伝」に

時皇太子驚病不安、避幸安帝乳母野王君王聖舍。太子乳母王男、厨監邴吉等以為  
(王) 聖舍新繕修、犯土禁、不可久御。<sup>80</sup>

と皇太子が犯土のため病気を患ったことが記されている。また、『後漢書』「鍾離意宋寒列伝」の注に『東觀記』を引用して以下のように述べた。

意在堂邑、為政愛利、輕刑慎罰、撫循百姓如赤子。初到県、市無屋、意出奉錢帥  
人作屋。人齎茅竹、或持材木、争起趨作、浹日而成。功成既畢、為解土、祝曰、  
興功役者、令百姓無事。如有禍崇、令自当之。人皆大悦。<sup>81</sup>

鍾離意という名声のあった官吏は民間の解土活動に参加し、もし動土のために祟りがあれば、その祟りを全部自分の身に引き受けると誓ったので、百姓は喜んだという。ここでは、土神の祟りは鍾離意の誓言によって移行できるという觀念が潜んでいるのが分かる。すなわち、土神は祭祀者の祝詞を聞く人格を持っていると考えられていたようである。それは、また前述の地母信仰と相通じるところであろう。土公も、このような社会背景で登場したのである。王符『潜夫論』巫列篇に、

且人有爵位、鬼神有尊卑。(略) 若乃巫覡之謂独語、小人之所望畏、土公、飛尸、  
咎魅、北君、銜聚、当路、直符七神、及民間繕治、微蔑小禁、本非天王所当憚也。<sup>82</sup>

と土公などの神は地位の低いもので、天王のはばかりのものではないと述べた。ここでの土公は巫覡らが唱えた鬼神で、地位の低いものとされていた。ちなみに、飛尸、咎魅、北君、銜聚、当路、直符などの鬼神は、そもそも星辰運行に関わる神 煞であり<sup>83</sup>、本来は日者などの唱えたものである。ところが、後漢時代になると、普通の巫覡はこれらの神々の

<sup>80</sup> 范曄撰李賢等注『後漢書』中華書局、1965年、590～591頁。

<sup>81</sup> 同上、1411頁。

<sup>82</sup> 王符『潜夫論』(『新編諸子集成 二』世界書局、p129、1978年)。

<sup>83</sup> 放馬灘秦簡の「占病崇除」に「大過及北公」があり、陳偉は「北公、265号簡に「其の祟りは北君である」と言い、両者がおそらく同一のものである」と述べているが、その通りであろう。ただし、次の節にも触れた直符のように、そもそも神煞に関わるものである。

禁忌を唱えるようになり、そしてそれらは地位の卑しいもので身分の高い人にとって憚らべからざるものである。それは、天文曆法に関わる知識が民間社会まで広がり、巫俗信仰の中に取り入れられたに伴い、神煞の地位もかなり墮落してきたことが窺える。

ちなみに、土公と中霤神のつながりとして、土公の居場所から若干の推測が可能である。敦煌文書p. 2615aに「土公移法、春は竈に在り、夏は門に在あり、秋は井に在り、冬は宅に在り」<sup>84</sup>と記し、また『尚書曆』にも「春は竈に在り、夏は門に在あり、秋は井に在り、冬は庭に在り、此の所在を触れ犯すべからず、大凶なり」<sup>85</sup>とある。竈・門・井・庭などは明らかに五祀において祀られる場所であり、本来五行思想に基づいて生まれた中霤神は、そもそも他の四行を制御する存在なので、季節的にその場所に移動しても不思議でない。ただし、戸は土公の移動する場所にないが、それは戸と門がそもそも同一物の異称であり、実用性を重んじる巫俗信仰においてそれを省略したとも想定できるかもしれない。いずれにせよ、土公の四季遊行からも、中霤神と関わっていることだけは想像できるであろう。

### 第三節 土公信仰と太歳動土

土公は土を犯すときに祟をもたらす神とされていたが、中国民間で犯土の神として最も知られていたのはむしろ太歳である。太歳については、

「太歳」という語は、現代の中国においてもよい印象を持たない言葉であると言われる。よく使われることわざに「太歳頭上動土」というものがあるが、「よりによって」「火薬庫のそばで火遊び」といった意味を持つ。恐ろしい太歳の上でなんと愚かなことをするかということで、つまり太歳神は凶神に類する神格なのである。特に宋代以降は、凶神・疫神の代名詞とも言えるほどのものとなっている。<sup>86</sup>

と指摘されているように、中国において犯土と深く関わって最も信仰されている神である。太歳は「宋代以降は、凶神・疫神の代名詞」とされたが、その禁忌からみれば、主として動土を忌むものである。以下の掲示した物語の一例からもわかるように、太歳が災難をも

<sup>84</sup> 第二章第四節をご参照ください。

<sup>85</sup> 第六章第二節をご参照ください。

<sup>86</sup> 二階堂善弘「太歳殷郊考」(『明清期における武神と神仙の発展』関西大学出版部、2009年) 79頁。



たらず原因は地中から掘り出されたからである。

萊州即墨県、有百姓王豊、兄弟三人。豊不信方位所忌、嘗於太歳上掘坑、見一肉塊、大如斗、蠕蠕而動。遂墳其坑、肉随墳而出、豊懼棄之。経宿肉長、塞於庭。兄弟奴婢、数日内悉暴卒矣<sup>87</sup>。

太歳は犯土を強く忌むので、民間信仰においては地下に生きている肉球の怪物と思われ、それはさらに後世の殷元帥や哪吒太子の形象縁起に大きな影響を与えた<sup>88</sup>。ところが、太歳はなぜ地下に住む肉球であったのだろうか。それは、本節で検討する土公とどういう関係を持っているのだろうか。以下、両者の関係について簡単に考察してみよう。

前述したように、犯土思想はそもそも農耕禁忌が陰陽思想によって神秘化されてきたものである。そして、それは天文暦法とも深く関わっており、秦簡に記された土忌が天帝の居る場所を忌む場合が多い。では、漢代までの太歳信仰はどのようなものであったのだろうか。よく知られる古い伝説として、周武王が太歳を犯して紂王を討伐することに成功したことが挙げられる。それはすなわち『史記』に「歳星所在、国不可伐」と記されているように、歳星の居る方向を討伐してはいけないという伝統的な太歳信仰を示している。ただし、それは軍事上の占いとして犯土との直接的な関係は見られない。太歳動土の禁忌について最初に明確に書かれたのはおそらく『論衡』である。王充は「調時篇」<sup>89</sup>や「難歳篇」<sup>90</sup>において、後漢時代の民間の太歳信仰を強く批判している。

王充の批判から、後漢時代の太歳信仰は主として二つの類型を持っていることが窺える。その一つ目<sup>91</sup>は、「歳月食」として、以下のように五行説によって、太歳と月神の食する場所が決められる点である。

世俗起土興功、歳月有所食、所食之地、必有死者。仮令太歳在子、歳食于酉。正月建寅、月食于巳。

<sup>87</sup> 段成式『酉陽雜俎』続集卷二、商務印書館、1948年、185頁。

<sup>88</sup> 二階堂善弘「太歳殷郊考」（前掲）。86～95頁。

<sup>89</sup> この篇は「歳星と月の方位、月食等に随って生じる禁忌を論じているが、これは陰陽五行説から派生したと見られている」（大久保隆郎「王充の禁忌習俗批判」（『王充思想の諸相』汲古書院、2010年）381頁）。

<sup>90</sup> この篇は「主として「移徙之法」に記す太歳の方位を基準とした方角の禁忌」（同上）。

<sup>91</sup> 王充『論衡』、商務印書館、1937年、25～28頁。

「食」とは祭祀の時に供え物を供えなければならないように、鬼神に供え物を食べさせないと祟りが起こるという観念である。例えば、「子」の家が掘土や造作などをすれば、歳神は酉の家を食する。その解除の方法は、「見食之家、作起厭勝、以五行之物、懸金木水火。仮令歲月食西家、西家懸金。歲月食東家、東家懸炭」であり、つまり、その方向に対応する五行の道具を懸けて攘除することである。その二つ目<sup>92</sup>は、太歳の居る方向には『移徙法』曰、徙抵太歳、凶。負太歳、亦凶」とあるように、向かって背いても移動してはいけないという点である。以下、この二種類の禁忌の原理を触れてみたい。

一つ目の禁忌の荒唐無稽について、王充がすでに鋭く批判している。ところが、その禁忌原理を中国民間の信仰構造からみれば、全く不可解なものではないのである。実例が一つしかなく、太歳禁忌の原理を復元することが困難であるが、一応干支によって以下の図式（図2）のように示すことができる。

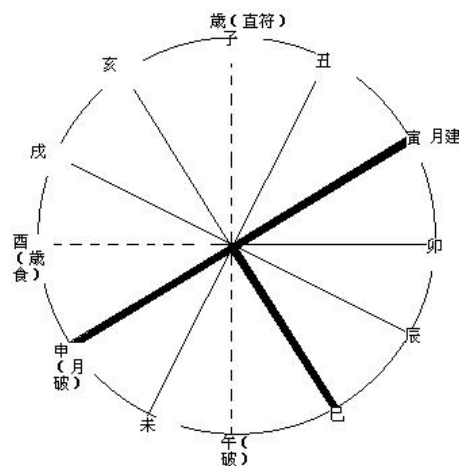


図2

歳（太歳）と相衝することを歳破という。月と相衝することを月破という。破とは「夫破者須有以椎破之也」で凶とみなされ、風水などの術数において現在でも使われる言い方である。図2から大体歳・月神の食する場所の規則性が窺えるであろう。すなわち、食する方向は鬼神の所在と直角となる。ただし、歳食は左回りの直角で、月食は右回りの直角である。つまり、歳食と月食の場所は逆の方向運行に基づいたものである。それは太歳と北斗との運行方向が逆であることに由来すると推測される。『周礼』春官・馮相氏に、

<sup>92</sup> 王充『論衡』（前掲）、39～42頁。

馮相氏、掌十有二歲、十有二月、十有二辰、十日二十有八星之位。弁其敘事、以会天位。

[注] 歲謂太歲、歲星與日同次之月、斗所建之辰。樂說、說、歲星与日常応、太歲月建以見。…

[疎] 云十有二歲者、歲謂太歲、左行於地。行有十二辰、一歲移一辰者也。…此太歲在地、与天上歲星相応而行。歲星為陽、右行於天、一歲移一辰。<sup>93</sup>

と記されており、特に注・疎から分かるように、太歳は左回りで地下を運行する神で、月神は北斗が右回りで運行する神である。つまり、歳・月はそれぞれの起点から歳破・月破までの真ん中の方位を食する。それは、先述した秦簡『日書』の室忌（図1）と類似しながら異なっている。ここでの歳・月は一例しかないので、五行説で当てはめて説明することができないが、「見食之家、作起厭勝、以五行之物、懸金木水火」という解除の手段は明らかに五行説に基づいたものである<sup>94</sup>。ちなみに、太歳はそもそも三一の天一として天の君主とされたこともあるため、秦簡『日書』で記された宙と同一視することが全くできないというわけではない。したがって、太歳は宙の神格を継承したとも言えよう。ただし、秦簡『日書』の宙は家屋を築くなどの造作への忌避を課して土忌をも含んでいるが、殊に犯土禁忌を強調してはいない。ところが、『論衡』の中で太歳は「宅掘土而立木，田鑿沟而起堤，堤与木俱立，掘与鑿俱為。起宅，歲月食。治田，独不食」と王充が批判したように、耕作の掘土については崇りがないが、宅地の犯土については崇る。それらは、いずれも犯土と深く関わる行為である。つまり、太歳信仰は宙と同じく建築活動に対して忌避を要求しているが、殊に犯土禁忌を重視するようになった。

実は、太歳が犯土と関わるようになったが、それ以前の太歳禁忌からみれば、そもそも犯土と直接関係なかったようである。それは、禁忌二つ目の禁忌の性格からも窺える。

抵太歳名曰歳下、負太歳名曰歳破、故皆凶也。仮令太歳在甲子、天下之人皆不得南北徙、起宅嫁娶亦皆避之。其移東西、若徙四維、相之如者、皆吉。…且文曰、甲子不徙。言甲与子殊位、太歳立子不居甲、為移徙者、運之而復居甲。為之而復

<sup>93</sup> 『周礼注疏』『十三經注疏付校勘記』大化書局、1766 頁。

<sup>94</sup> 大久保隆郎が「王充が批判した「移徙の法」「凶宅術」など共に五行説を中心に据えて吉凶禍福を説いている」と、難歳篇をも五行説に基づいたものと述べた（大久保隆郎「王充の禁忌習俗批判」（前掲）、441 頁）。

居甲、為移徙時者、亦宜複禁東西徙。甲与子鈞、其凶宜同。不禁甲而独忌子、為移徙時者、竟妄不可用也。人居不能不移徙、移徙不能不触歳、不触歳不能不得時死。工伎之人、見今人之死、則歸禍於往時之徙。俗心陰危、死者不絶、故太歳之言、伝世不滅

太歳忌避は主として移徙の時に課される。それは、太歳の所在と直線とする方向は一切禁じられるというものである。実は、この禁忌こそは太歳の本来のものではあるまいか。前掲の周武王が太歳を犯して征伐する伝説も、ただ太歳と相衝することが忌まれる風習が示されている。太歳などに関わる占星術はそもそも軍事などの国家ト占に利用されたもので、犯土と関係するとは考えられない。したがって、太歳動土は、むしろあらゆる神々の発展と同様に、太歳信仰の盛行につれて犯土信仰を吸収してきたものである。

土公は専ら犯土思想から発生したものといつてよい。ところが、太歳はそもそも方位神として恐ろしく禁忌され、信仰の発展につれて、他のいろいろな神格を吸収したのである。一方、土公は犯土思想の背景において形成したものであり、土公と太歳における犯土觀念の由来の前後関係を簡単に決められない。それぞれ交渉しながら異なる起源をもっている。つまり、土公と太歳は犯土禁忌において確かに類似性が見られるが、それによって同一視することはできない。後世、犯土といえは太歳と思われることは、土公信仰と太歳信仰の消長に由来するのであろう。

以上の考察によって、土公信仰の由来や及び太歳との関係をほぼ明らかになったと思われる。土公は家屋の土地神としての性格が古く后土・地主や中霤神の信仰に遡ることができ、星神としての性格が方士や巫覡らの提唱した土忌に関する神煞の觀念に由来している。中霤神は五行説の影響を受けて形成した概念であり、抽象化された土神である。土公も五行説と深く関わるもので、同じく家屋土神の中霤神と相通じている。ただし、漢代以後、中霤神の名称が形骸化した傾向があり、それによって家屋の土神は土公によって担われるようになった可能性が考えられる。また、土公と太歳は共に犯土に関わる神であるが、本質的に異なっている。土公はそもそも犯土觀念に由来した神であるのに対して、太歳は天上の尊ぶ存在としてその所在を犯されていけない天神であった。ところが、犯土信仰の盛行に伴い、太歳信仰も犯土の性格が強くなった。

## 第二章 土公信仰の展開

### —六朝時代から宋代まで—

家宅土地神と犯土觀念が混淆して形成した土公の觀念は三国時代に入るとますます社会で広がり、一種の信仰を有する神になってきた。三国・呉の裴玄『新言』には

俗間有土公之神、云土不可動。玄有五歳女孫、卒得病、詣市ト云犯土。即依方治之、病即愈。然後知天下有土神矣。<sup>1</sup>

とあり、犯土で病気になったのが土公という土神を犯したためだという觀念は俗間でも知られたようである。ここでの土公は巫覡らが唱えた神煞的な禁忌というより、むしろ民俗的に知られている土神である。そして、六朝時代に入ると、土公にはより多岐的な神格が付会されるようになる。

六朝時代は、中国史において比較的長く続く動乱の時期で、宗教史において画期的な時代でもある。漢代ごろに伝来した仏教が在来の宗教觀念と交渉しながら土着化しつつある一方、その影響を受けて、神仙思想・讖緯思想・巫術信仰及び陰陽五行説を理論基礎とする術数思想などを土台として形成された道教も、この時代において体系化されるようになった。また、漢民族の文化は「五胡乱華」の歴史背景において北方からの少数民族の文化とぶついたり融合したりする時期でもあり、また晋朝廷が南方に遷移するにつれて、中原地域を中心とする漢民族の文化が呉越・南越の文化と融合する時期でもある。大動乱の六朝時代は戦争だけでなく、また疫病が頻発して数多くの死者が発生し、一層乱世の悲惨さを強めた。土公はこのような複雑な時期において、地下土地神・星神・疫鬼など多様な神格が分化していくようになる。本章では宋代までの土公信仰の変遷を考察する。

### 第一節 死後世界における土公

埋葬の風習は固有のものでなく、棺槨を以て葬儀をするのは春秋時代あるいはすこし遅

---

<sup>1</sup>『太平御覽』卷三十七（商務印書館、1936）。

れた戦国時代からの観念である<sup>2</sup>。葬儀の変遷は死後世界に対する観念の変容を促し、特に靈魂観念の発展に伴い、秦始皇帝の巨大陵墓が建てられたように、墳墓が重視されてきた。墳墓は死後の生活空間と考えられたゆえに、生前のものをできるだけ地下世界にも持っていけるように厚葬が流行した。厚葬で盗墓や貧窮などの社会問題が頻発したために漢代からすでに薄葬を提唱されてきたが、実際には効果が少なかった。このような葬儀を重視する死後世界観の産物として、漢代から買地券や鎮墓文などの地下文書が現れた。そして、土公はこれらの買地券で現れた地下鬼神の一つである。

買地券は、本来土地に関する売買の契約書であったが、漢代、特に後漢時代から、神から墓地を買うという宗教的なものになった<sup>3</sup>。買地券の内容は一定の形式があり、基本として契約の時間・死者の名前を挙げ、地下の神々に天神から土地を買い、地神から陰宅を購入したことを告げ、また宅の四方境界線を決めてから契約書を守るべき語で結語する。天神は東王父・西王母・皇天などがあり、地神は后土・土神・地下二千石・土伯・土公などが挙げられる。ところが、前章で考察したように、土公はそもそも土忌で忌避されていた土神であった。そこで、土公はどのようにして地下世界の土地神になったのか。原田正己は土公を土伯と同一のものとし、また漢代の謝土風俗を参照して「墓地を造る折にもこのような「解土」が行われたかと思えるので、墓券に土公から墓地を買うとあるのも、このことと関係があるように推測される」<sup>4</sup>と述べた。しかし、墓地を造る時に解土の儀式を行われたことがあっても、それは直接に墓地を買うことと関係づけるとは思われない。そして、土公は犯土の神煞として解除されたものであり、一般の土地神とかなり異なっている。したがって、土公は墓の土地神とされたことが少ないと思われる<sup>5</sup>。少なくとも、今まで発見された百点ぐらいの買地券の中に、土公が登場したものは五点しかない。ちなみに、原田正己が土公を土伯と同一のものと判断する理由はおそらく「土公は晋咸康四年の朱曼妻薛

<sup>2</sup>『周易』に「古の葬る者は、厚く之に衣するに薪を以てし、之を中野に葬り、封ぜず樹せず、喪期数無し。後世の聖人之を易うるに棺槨を以てするは、蓋し諸を大過に取る」という記載がある。

<sup>3</sup> 買地券について、日本の学者はよく「墓券」と称している。ただし、それはふつうの土地売買契約書から変形してきたのは間違いない。明代の時に既に買地券が発見され、徐文長が自分の絵でそれを換えてき、自分の文集に収録した。近代は主に羅振玉が民間の買地券を収集し、『雪堂叢刻』に収録した。それ以来、中外に多くの研究があり、買地券の収録として、主に張伝璽が編集した『中国歴代契約会編考釈』上・下（北京大学出版、1995年）、池田温の「中国歴代墓券略考」と黄景春の博士論文『早期買地券、鎮墓文整理与研究』（華東師範大学2004年博士論文）が挙げられる。

<sup>4</sup> 原田正己「民俗資料としての墓券」（『フィロソフィア』（45）、1963年）、17頁。

<sup>5</sup> 今までの研究で、買地券などを検討するときに、いつも土公を主な地下世界における土地神として挙げているが、事実とは言えない。

買地券にみられ」という根拠にあるが、以下のように、実は朱曼妻薛買地券で挙げられた土地神は土公でなく、土伯である。

晋咸康三年二月壬子朔乙卯、吳故舍人立節都尉晋陵丹徒朱曼故妻薛、從天買地、  
從地買宅、東極甲乙、南極丙丁、西極庚辛、北極壬癸、中極戊己、上極天、下極  
泉。直錢二百万、即日交畢。有誌薛地、当詢天帝。有誌薛宅、当詢土伯。任知者  
東王公、西王母。如天帝律令<sup>6</sup>

ただし、原田正己の土公と土伯及び解土との関係についての指摘は、確かに示唆に富んでいる。特に、土公は確かに買地券で土地神とされたことがあるので、買地券における土公の神格や土伯との関係を考察する必要がある。

買地券の中で土公関係のものが合計五点あるが、三点は三世紀のもので、二点は十と十一世紀のものである。三世紀の三点の買地券は次の通りである。

①会稽亭侯並領錢唐水軍緩遠將軍、從土公買冢域一丘、東南極鳳凰山巔、西極湖、  
北極山尽、直錢八百万、即日交畢。日月為証、四時為任。有私約者、当律令。大  
吳神鳳元年壬申三月、破菟大吉。（正面）  
神鳳元年壬申三月六日孫鼎作菟（背面）<sup>7</sup>

②吳永安五年辛丑朔十二日壬子、丹楊石城都郷□□校尉彭廬、年五十九、寄居沙  
羨界□□物故。今歲吉良、宿得天食、可以建□、造作無坊。謹請東陵、西陵、  
墓伯、丘丞、南陌、北陌、地下二千石□□土公神□。今造百世□冢、□□丘父土  
王、買地縱横三千步、東西南北、□界示得、価錢万千。□□日畢。諸神不得抵道。  
如□□地、当得□豆□、当桃卷複堯、□□□□□□□□□神示□□春得。知者  
東王公、西王母。如律令<sup>8</sup>

③大男楊紹、從土公買冢地一丘、東極鬬澤、西極黃膝、南極山背、北極於湖、直

<sup>6</sup> 張伝璽編、『中国歴代契約会編考釈』上（前掲）、114 頁。

<sup>7</sup> 張伝璽がこれを疑偽の買地券としたが、池田温が真のものとし、かつ現物の写真も付いているので、真のものと思われる。

<sup>8</sup> 張伝璽編、『中国歴代契約会編考釈』上（前掲）、108 頁。

錢四百万、即日交畢。日月為証、四時為任。大康五年九月廿九日、対共破莸民、  
有私約如律令<sup>9</sup>

①は浙江省の紹興で出土した神鳳元年（252）のもので、②は湖北省の武漢で出土した永安五年（262）のもので、③は浙江省の杭県で出土した大康五年（284）のものである。①と③は三十年ぐらいの年代差があるが、出土場所と文書形式・内容が極相似するので、同じ形式の見本が存在していたことが推測できる。また、この形式と類似するのは、同じ浙江省の紹興から出土した漢建寧元年（168）のものが九点ある<sup>10</sup>。

建寧元年二月、五風里番延寿墓莸兄弟九人、従山公買山一丘。於五風里葬父馬衛将。直錢六十万、即日交畢。分過券台莸、大吉立石。建寧元年二月朔。有私約者当律令。

兄弟九人の買地券であり、他の八人の買地券もほぼ同じものなので、ここで一つだけを掲げる。この後漢時代に作られた買地券は、前掲の①と③と明らかに同じような格式を持っているであろう。そして、これらの買地券は全部呉国の地域で発見されたものであり、土公と呉国との緊密性を仄めかした。②は湖北で出土したものであるが、「呉永安五年」という年号からも、呉国の範疇にあるものと分かる。また前掲の三国・呉の裴玄『新言』における土公関係の記事を関連で考えれば、土公は少なくとも呉国で広く知られていた土神だと言えるであろう。ただし、土公は本来呉国地域の土神で他の地域に伝わったのかどうか、明らかでない。ところが、『新言』の記事をよく吟味すると、それは在来のものでなさそうである。裴玄は女孫の病因について占い師から土公の祟りだと聞いてから、はじめて世間に土公という土神を知ったという。占い師は、普通の巫覡や早期の道士で、三国時代には各地で活躍した宗教者だともいえる。そして、「俗間に土公の神が有り、土を動かしていけないと云う」という表現を逆転的に考えれば、世間に土公という土神を犯していけないという観念は、そもそもあまり知られていないからこそ、玄の女孫が病気になったことをきっかけとして、はじめて「事件」として記された。また、「それではじめて天下に土神が有るのを知った」という表現は、「土神」が周知の概念で、「土公」を新たに解釈するものと

<sup>9</sup> 張伝璽編、『中国歴代契約会編考釈』上（前掲）、110 頁。

<sup>10</sup> 池田温「中国歴代墓券略考」（『東洋文化研究所紀要』（86）、1981 年 11 月）217～219 頁。



解読しても差し支えないだろう。したがって、土公という概念の土神信仰は三国時代ごろに呉国に伝えられた可能性が高い。

一方、①と③の買地券においては、土公から墓地を買うことから、土公はかなり神格の高い神のように見える。ところが、②の買地券は、欠字が多くて少し難解であるが、「今歳吉良、宿得天食、可以建口、造作無妨」という文句から、それは犯土という禁忌をはっきり意識して作ったことと分かる。また、「東陵、西陵、墓伯、丘丞、南陌、北陌、地下二千石□□土公神□」などの地下諸神の名を称するのは、犯土などの行為の寛容を祈願する目的が潜まれているであろう。次の「今造百世□冢、□□丘父土王、買地縦横三千歩」は、おそらく、土丘父・土王から墓地を買うことを書いているであろう。すると、同じ呉国における土公であっても、その神格の内容や地位などもすこし異なっている。その差異の由来は、道教関係信仰伝播の不均衡に由来したかもしれない。②の買地券と形式が類似するのは、河南省で出土した漢延熹四年（161）九月平陰県鍾仲游妻の買地券<sup>11</sup>が挙げられるが、両者の異同は、漢代末年以来の戦争によって強いられた人口の移動、特に三国時代の太平道をはじめとする原始道教の宗教者の各地への分散と関係することが考えられよう。つまり、少なくとも②の買地券における土公は地下世界の諸神として挙げられたが、依然として犯土禁忌の性格が強い。その性格は、時代的にかなり遅れた五代武昌閼馬場（928）呉墓にもみられる<sup>12</sup>。

唯大吳幹貞二年歲次戊子七月甲辰朔卅日甲子、鄂州江夏県立直隊十将五府君禄早終、（中略）安立 冢墓、得千年、永是亡人王府君長居之処、無人剝奪、周塋之時、買地券分明。見人張堅固、保人李定度、更無錯誤。掘土三寸、不犯土公、掘土三尺、不犯土口、掘土三丈、不犯土長。急急如女青詔書律令。

若有神来尋向令誰謂書。水中魚。誰謂読。山頭鹿。但云鹿上高山、鹿上高山更急如。再書

買地券。

ここでの土公は地下三寸の処に住んでいる神のようである。また、三尺と三丈の地下にそ

<sup>11</sup> 同買地券に「延熹四年九月丙辰朔卅日乙酉直閉、黄帝告丘丞、墓伯、地下二千石、墓左墓右、主墓獄吏、墓門亭長、莫不皆在」の文字がある。

<sup>12</sup> 凍国棟「跋武昌閼馬場五代呉墓所出之買地券」（『魏晉南北朝隋唐史史料』第21輯、武漢大学、2004年）。

れぞれ土口と土長があり、おそらく地下の深さにつれて神の階位が高くなり、土公は依然として最も地位の低いものである。そして、「掘土三寸、不犯」という表現は明らかに犯土觀念に基づいて土公などの神々を挙げたものである。「誰謂書、水中魚」は晋代以来の<sup>13</sup>、「見人張堅固、保人李定度」は南朝以来の<sup>14</sup>、「女青詔書律令」は道教的な表現であり、買地券は時代によって内容が発展するところがあるが、基本として同じ構造や地下鬼神觀念を踏襲している。土公における犯土禁忌の性格は地下世界において継続しているようである。ところが、①と③の買地券における土公は明らかに墓地土地を売る土地神であるので、鬼魂の住んでいる幽都の支配者土伯<sup>15</sup>と同一のものであるようにみえる理由は依然として解決されていない。ただし、次の北宋嘉祐二年（1057）九月建昌軍南城县陳氏六娘の買地券においては土公と土伯の神名がともに挙げられた<sup>16</sup>。

維嘉祐二年歲次丁酉九月一日甲戌朔二十三日丙申、建昌軍南城县雅俗鄉訓俗里、後潭新津保歿故亡人陳氏六娘、行年七十八歲、命歸泉路、忽被太山勅召靈魂。禁司、土公、土母、土伯、土曆、土下二千石祿、墓門亭長、蒿里父老、武夷王等、亡者陳氏六娘、宰陰陽、（中略）急急如律令。上方有地契壺道四字。

しかし、土伯は主に春秋か戦国時代頃から地下世界を司る神格の高い土地神として崇められたが、少なくとも六朝時代から泰山府君、黄神などの新しい地下世界の支配者が現れ、特に后土は鬼魂を管理する土地神として定着してきた。それに伴って、土伯の地位も徐々に低落したと推測される。したがって、この宋代の買地券で土公と土伯が一緒に挙げられたが、それは宋代の買地券鬼神觀にすぎず、三国時代における土公と土伯とが同等であることを証明することができない。

以上のように、買地券における土公の登場は基本として、犯土觀念によったもので、地下世界における土地神として挙げられたことが少ない。そして、三世紀の二点の呉国の買地券に、土公は墓地を売る土地神として現れたが、それは例外のように見える。ただし、その二点は全部浙江省の紹興で発見されたものであり、また同地域に「山公」という「土公」と同じ造語構造を持つ神名の買地券があるので、もしかしたら土公という神名は本来

<sup>13</sup> 晋永寧二年（302）二月揚州廬江郡樅縣大中大夫高平太守侯口買地券に「若有問誰、所書是魚。魚所在、深水遊。欲得者、河伯求」との文句が書いている。

<sup>14</sup> 景黄春「地下神仙張堅固、李定度考述」（『世界宗教研究』2003年1期）。

<sup>15</sup> 『楚辞』招魂に「魂兮归来、君無下此幽都些。土伯九約、其角鬻鬻些」と記している。

<sup>16</sup> 池田温「中国歴代墓券略考」（前掲）、243頁。

この地域の土地神の呼び方で、後漢時代に洛陽などの地域に伝播されて犯土の神煞として見做されたが、その地元の紹興では依然として尊ぶ土地神の神格を持っているという逆の説も全く成立しないとはいえない。あるいは、紹興に伝わった犯土の土公は、普通の土地神として受容されて神格が高まったので、その命名から啓発され山公という神名をも作られた可能性もある。しかし、それらはあくまでも仮説に過ぎなく、またそうであっても広い地域において、土公は犯土としての卑しいイメージは変わらない。ただし、道教の発展に伴い、土公は早くから道教の鬼神体系に取り入れられたので、三国時代の買地券における土公についても、道教の関係記録から検討する必要がある。

## 第二節 道教における土公の変遷

土公は道教の神と思われたことが多いが、前節で考察したように先秦時代の土忌観念を受け継いで形成したもので、後漢時代以降に成立した道教よりも古かった神である。ただし、後漢時代の解土などの観念は道教の儀礼に吸収され、安龍奠土などの安鎮儀礼として今まで継承されてきた。そして、土公関係の資料もほぼ道教関係の文献に残っており、民間本来の土公観念も道教の影響を受けて変わってきた。

まず、前述した買地券における土公の神格が高いという点について道教関係の資料から検討してみる。後ほど詳しく考察するように、道教においても土公は基本として卑しい鬼神として見做されたが、例外としては北魏時代に編纂された『斉民要術』の祝麴文が挙げられる。

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、勤鑑所願、使出類絶蹤、穴虫潜影、衣色綿布、或蔚或炳、殺熱火燔、以烈以猛。芳越椒熏、味超和鼎。飲利君子、既醉既逞；恵彼小人、亦恭亦静。敬告再三、格言斯整、神之聴之、福応自冥、人願無為、希從畢永、急急如律令。<sup>17</sup>

<sup>17</sup> 賈思勰『斉民要術』（任繼愈主編『中国科学技術典籍通匯農書』河南教育出版社、1993年）、93頁。

この祭文は、民間でお酒を造る時に読まれたものであり、厳密には道教のものと言えないが、内容から見ると、特に最後に「急急如律令」という用語があるので、道教と深く関連するものであるとは言えよう。祭文において、土公は五方の天帝と同じ地位にあり、祀られる主神である。内容は甘美なお酒を醸せるように土公に祈願するものであり、それは、古代人が酒の生成原理が科学的に理解できなくて神の力によってなされたと考えられた<sup>18</sup>ためである。ここでの土公は、地下世界でなく、地上世界に五帝と同格の神として崇められ、確かに神格が高いと言える。そのためか、余欣もKristofer Schipperの説<sup>19</sup>に基き、土公は古代神話における神々の一人で、その後道教に吸収されて『老子中経』の宇宙信仰の体系で五岳の神、句芒、雷公、蚩尤などの神々と同じくランクとして並べられていると述べた<sup>20</sup>。もしこの指摘が正確であれば、土公は『楚辞』で現れた靈魂が居る幽都の支配者である土伯と同一の可能性も高いだろう。しかし、「東方青帝土公、青帝威神。南方赤帝土公、南方威神…」だけでは土公を「五岳の神、句芒、雷公、蚩尤などの神々と同じ」レベルの神と判断することはできないと思われる。神に賛美して媚びることによって福を齎すことは祈願の基本的な構造であり、神名の前に五帝の神名を加えるのは中国古代の道教的な經典や祭文においてよく現れる形式である。たとえば、『太上靈宝補謝竈王經』で「可請東方青帝竈君、南方赤帝竈君、西方白帝竈君、北方黒帝竈君、中央黄帝竈君、五方五帝竈君夫人」<sup>21</sup>と記し、竈君を五帝と共に並べたが、それは実際に竈神が五帝と同じ地位にあるわけでない。それはともかく、次に『老子中経』における土公関係の記録を検討してみる。土公関係の内容を次のように、AとBに分けて掲げる<sup>22</sup>。

A 常以四時祠吾祖先，正月亥日雞鳴時祠郊廟。二月亥日祠社稷、風伯雨師，四月、五月申卯日、七月、八月己午日，十月、十一月卯戌日，四季月不祠。但解 滂土公，逐去伏尸耳。郊在頭上腦戸中，廟在頂後骨之上，社在脾左端，稷在大腸窮，風伯在八門。

<sup>18</sup> 方益昉、江曉原「通天免酒祭神忙」(『上海交通大學學報』2009年第5期、第47頁)。そのほかに、李生春「『齊民要術』在中國酒文化史上的意義」(『甘肅經紡科技』、1994年第3期)をも併せて参考。

<sup>19</sup> The Inner World of the Lao-lzu chung-ching. 114-131 頁。Chun-chieh Huang and Erik Zürcher. Time and Space in Chinese Culture. 1995 年。

<sup>20</sup> 『神道人心』中華書局、2006 年、86 頁。

<sup>21</sup> 『正統道藏』第10冊、芸文印書館、1978 年、7864 頁。

<sup>22</sup> 『老子中経』(蔣力生等校注『雲笈七籤』、華夏出版社、1996 年) 100 頁と 108 頁。

B 常復有邪鬼精魅至於家、思、不祥。里社、水土公、司命、門戸、井竈、清澗、太陰水瀆，皆能殺人者。

『老子中經』はおそらく魏晉時代ごろに成立したものであり、早期道教の存想法で修練する方法を記した經典である。その中に、確かに句芒・雷公・蚩尤などの神々があり、頗る古い神話における鬼神観が反映されているが、土公はそれらと同列に挙げられたことがない。それどころか、A に記された土公は、明らかに伏尸と同類のもので、解除される対象である。B には、さらに明らかに人を殺す邪鬼精魅だとされた。従って、『老子中經』の土公は依然として漢代以来の神煞的で忌避され卑しい鬼神であり、『齊民要術』の祝麴文における土公と五帝との関係を裏付けることができない。祝麴文における土公の性格を確かめるには、当時の造酒における祭文の性質を考えなければならない。祝 麴文の祭文を読む前に、実は一連の巫術的な作法が行われた。

蒸炒生各一斛…七月取甲寅日使童子著青衣…向殺地汲水二十斛…和麴之時面向殺  
地和之…地須淨掃…画地为阡陌、周成四巷、作麴人、各置巷中、仮置麴王…湿麴  
王…盛酒脯湯餅、主人三遍讀文、各再拝…<sup>23</sup>

この文から、古代の造麴は呪術的な觀念が濃く、一種の宗教儀礼のように見える。甲寅日は五行で木・東方であり、萌芽する生命力の強い時期であり、「青衣」も明らかに木の色である。「童子」や「地須淨掃」などは、祭儀において穢れを忌避する「斎潔」の理念を反映している。殺地に向かって麴を混じるのは、おそらく殺地の土公を招いてその神力を借りるためであろう。それから、草屋の地で十字の線を書いて四方と中央にそれぞれ麴人を造って置く。五人の麴人は五人の土公を意味するであろう。麴人の機能について、同じく造麴法を記録した唐末の『四時纂要』に「麴人及び王を以て中央・四方を守る」<sup>24</sup>と書いている。そして、五方に人形を置くことは、五方神 煞として後世の謝土儀礼で継承されている<sup>25</sup>。したがって、『齊民要術』における土公はただ呪術的な造麴において、謝土などの儀式を借用してその神力を借りるために神格を高めたものであり、一般社会において土公が五帝と

<sup>23</sup> 賈思勰『齊民要術』（任繼愈主編『中国科学技術典籍通匯農書』河南教育出版社、1993年）、92頁。

<sup>24</sup> 韓鄂『四時纂要』卷三（任繼愈主編『中国科学技術典籍通匯農書』河南教育出版社、1993年）、211頁。

<sup>25</sup> 第三章で検討する。

同じく地位の高い神であることを意味してはいない。

本来民間信仰における土公は道教の鬼神の体系に吸収されてから、その地位がさらに低くなったわけである。土公は前述のように威神と呼ばれたのはほぼその一例しかなく、道教においておおよそ「鬼」とされている。東晋初期までの成立と考えられる『女青鬼律』には「地青土公鬼名元、地赤土公鬼名赤赫元、地黄土公鬼名尅元、地白土公鬼名述本、本地黒土公鬼名士民」<sup>26</sup>と記している。古代において、鬼神の名前を呼ぶことでそれを降伏させることができると信じられていた<sup>27</sup>。したがって、土公はすでに道士の呪語で降伏させる崇りの鬼として位置づけられた。五世紀ごろに成立したとされる『太上洞淵神呪経』<sup>28</sup>巻六に

道言、甲午之旬、年中有黄牛鬼、鬼王名赤石（略）行万種病、病炁重多、土公所害、自称李子敖、子敖兄弟、千千億万、為侶来殺人（略）

また、同書巻七に

道言、甲午之旬、年多有六夷氏獠羌胡之鬼流行、行万六千種病、病殺惡人（略）  
土公殺人（略）人多暴死、死不以理（略）——如女青詔書口勅律令

と書いている。世間で疫病が流行り、土公が数えられぬ疫鬼と一緒に病気を広げ、人を殺すという。それは北方の少数民族が侵入して多くの漢民族の人が殺したことや、疫病が爆発して大面積の人が病死したという世相を反映するものである<sup>29</sup>。鬼王が天下の小鬼を率いて疫病を伝播して人を殺すという観念は<sup>30</sup>、この不安の社会にさらに恐怖感を強めたであろう。それで、本来犯土だけで崇りをする土公は、無差別的に崇りをおこし、一種の疫病神になったのである。土公のこのような性格を極端的に描いたのは『洞真太極北帝紫微神呪妙経』であろう。

<sup>26</sup> 『正統道蔵』（前掲）第30冊24272頁。

<sup>27</sup> 張勛燎、白彬『中国道教考古』線装書局、2006年、987頁。

<sup>28</sup> 『正統道蔵』（前掲）第10冊7526頁と7534頁。

<sup>29</sup> 林富士の統計によれば222～565年まで、27回の大疫が暴発した記録が史書に記されている（『中国中古時期的宗教与医療』、中華書局、2012年、27～28頁）。

<sup>30</sup> 鬼王思想について、呉怡潔の「行病之災——唐宋之際的行病鬼王信仰」（『唐研究』第十二巻、北京大学出版社、2006年）を参考。

元始天尊説、下元衆生、土公之世、万疾之年、天下有千万土公鬼（略）行其瘟毒、悉皆殺人、那不供養三宝大道真君、不信道法、致三万疫癘、流行到丙辰之年、天下赤瘟病（略）急勅律令<sup>31</sup>。

数えられぬ土公鬼は世間を横行して疫病を伝播するという。本来神煞的な性格を持つ土公は、疫鬼になる傾向が潜まれているが、それを疫鬼として広げたのは、道教であろう。南北朝時代の『無上秘要』に

第一一十一字召土公、若家有病黄疸身体腫、若欲動土者、書此法、著黄布上、円二尺、以墨書之、須臾来語意吉矣<sup>32</sup>。

とあり、黄疸か体が腫れたのは、土公の祟りによったものとされ、呪語によって治療されることを書いている。当時、病気が鬼神の祟りに由来したものとしてよく巫覡や道士・僧侶などに頼んで治療する<sup>33</sup>。唐・孫思邈の『千金翼方』禁注法に以下のような記載がある。

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、小注滅、急急如律令。<sup>34</sup>

注は、後漢時代から崇神や疫病とみなされたものである。禁は治療術の一つであり、『唐六典』によれば隋代から太医署に「呪禁博士」が設けられ、当時は禁で病気を治療することが流行していることがわかる。そして、土公はこの禁呪によって鎮圧される注鬼の一つである。また、宋代の范成大が当時の風俗を読んだ詩に

<sup>31</sup> 『正統道蔵』（前掲）第2冊1312頁。

<sup>32</sup> 『正統道蔵』（前掲）第41冊33468頁。

<sup>33</sup> 梁の郭祖琛が当時の梁武帝に「臣見疾者諧道士則勸奏章、僧尼則令齋講、俗師則鬼禍須解、醫診則湯熨散丸、皆先自為也。臣謂為國之本、与療病相類、療病当去巫鬼、尋華、扁、為國当黜佞邪、用管晏」と上書し、当時の病氣観と宗教との関係を窺える。（李延寿『南史』（中華書局、1975年）巻70、1720～1721頁）。

<sup>34</sup> 『千金翼方（下）』禁經、東洋醫學善本叢書14、1989年、（大阪）オリエント出版社。

乾高寅缺築牛宮、卮酒豚蹄酹土公。牯犢無瘟犢兒長、明年添種越城東。<sup>35</sup>

とあり、酒や豚蹄をもって土公を祀り、牛に疫病を患ってならないように祈願したことを書いていた。ここで土公は明らかに民俗化した神になったが、やはり疫病と関わっている。

また、『赤松子章曆』をはじめとする道教科儀の經典は、鎮墓や解土・謝土および鎮宅などの儀礼について記され、おおよそ土公・竈神・伏龍・太歳などの神煞を鎮圧する科儀である。『太上老君說安宅八陽經』にも「六甲禁忌、土公、土母、土府、伏龍、一切惡 煞」などのことを書いている。特に注意すべきは、『太上洞淵神呪經』に「召諸天神龍安鎮墓宅品」があり、同經では龍神によって墓宅を安鎮する儀法を記しているが、それは後世における道教の謝土・安鎮科儀において広く継承されている。ところが、「召諸天神龍安鎮墓宅品」の儀礼觀念や『太上老君說安宅八陽經』の成立はそもそも仏教の安鎮儀法と深く関わっているのである。したがって、道教における土公觀念の展開については、仏教との関係からも検討すべきであろう。

### 第三節 仏教における土公の受容と衰退

土公をはじめとする犯土觀念から影響を受けて、安宅や鎮土の疑偽仏經としての『仏說安宅神呪經』や『天地八陽神呪經』などが現れた<sup>37</sup>。特に、『安宅神呪經』は早くから正統の經典として収録され、また朝鮮半島や日本へも伝わって影響を及ぼした。次にこの經典と土公信仰の関係について考察してみる。

『安宅神呪經』は『大正藏』に収録され、後漢失訳とされたものである。この經の由来について、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經と記されたが、經文の中に「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

<sup>35</sup> 范成大『石湖詩集』石湖居士詩集卷二十七、四部叢刊景清愛汝堂本。

<sup>36</sup> 『正統道藏』（前掲）第2冊14758頁。

<sup>37</sup> その他にたとえば、梁の『陀羅尼雜集』卷五「仏說呪土經」にも「仏言：若有疾病土氣、安宅立舍（略）十方天地、諸神鬼王（略）五土神府將軍（略）土府伏龍、各安所在、莫忘東西（略）急呪如律令（略）起功之後、令人堂舍永安（略）当使鑑身百病消滅、行如菩薩、得道如仏」とある。



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』「新集続撰失訳雑経録第一」巻四に「七仏安宅神呪一卷、安宅呪一卷」とあり、また「安法師所載竺法護経目、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」と傍注しているところからすると、明らかに偽経であると考えられていなかった。それ以後、隋費長房『歴代三蔵記』、唐道宣『大唐内典録』や唐明全『大周刊定衆経目録』などにも収録されている。また敦煌文献にも『安宅神呪経』が何件も見出される。

『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>38</sup>。これに対して、張斉明が『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觀念を考察して、「『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>39</sup>。ただし、『仏説安宅神呪経』が後漢時代の安宅觀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、安宅呪一卷を失訳雑経録にいれているが、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>40</sup>

と『祐録』の「安宅神呪経」が別者を指すものと指摘している。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「神呪」とも意識されるので<sup>41</sup>、「安宅陀羅尼呪経」と「安宅神呪経」はそもそも同じ意味である。ところが、『安宅神呪経』は中国の鬼神信仰に基づいた偽経であることは明らかである。中国では遅くとも、後漢時

<sup>38</sup> 牧田諦亮『偽経研究』、京都大学人文科学研究所、1976年、18頁。

<sup>39</sup> 張斉明「『仏説安宅神呪経』所見安宅觀念及其影響」(『宗教学研究』2011年第三期)84～86頁。

<sup>40</sup> 牧田諦亮(前掲書)、368頁。

<sup>41</sup> 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、陀羅尼が大乘仏教に吸収され、南北朝時代から、陀羅尼の経文は意訳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。そうしたら、『安宅神呪経』は『安宅陀羅尼経』より成立が早い。呂建福の『中国密教史』(中国社会科学出版社、1995年)をご参照。

代には宅神・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。それは建築や土木などで鬼神を犯したことを恐れるために、巫覡などを頼んで謝土などを行うわけである。『安宅神呪経』はそのような社会習俗に基づいて作られたものであろう。

ただし、『安宅神呪経』の意義は、中国の土俗鬼神信仰を吸収した偽経ということだけでなく、その読経に伴う宗教儀礼及び仏力によって外道鬼神を鎮圧するという観念にある。『安宅神呪経』を読むには、まず

応当一心念仏念法念比丘僧、齋戒清浄、奉持三帰五戒十善八関齋戒、日夕六時、  
礼拝懺悔勤心精進。請清浄僧設安宅齋、焼衆名香然燈続明、露出中庭読是經典。

と齋戒をし、燃燈をするという仏教的な宗教儀礼をする。また、最後のところ、

復説呪曰。白黒龍王 善子龍王 漚鉢羅龍王 阿耨大龍王。結界呪文。伽婆致 伽  
婆致 悉波呵 東方大神龍王

など呪語を説き、主に龍神の力を借りて宅内の鬼神を安鎮するのである。『安宅神呪経』は偽経とはいえ、その全体的な宗教儀礼としては、やはり仏教的なものに属す。それは、後世の道教儀礼に頗る影響を与えたと思われる。たとえば、唐宋時代に成立した燈儀・九幽燈儀などの道教齋醮でよく見える科儀<sup>42</sup>は、おそらく仏教の燃燈などの観念に由来したものであろう。そして、最も注意すべきのは、仏教の龍王信仰からの影響である。隋唐時代ごろに、社会に龍王信仰が盛んになり、従来の龍神の性格に加えて仏教の龍神の「守護神」という観念を持つようになり、さらに五方龍王あるいは五方龍神という宅舎や墓宅の守護神の観念が現れてきた。恐らく道蔵に収録された『太上老君説安宅八陽経』は仏教の『安宅神呪経』や『天地八陽経』などから影響を受けて成立したものであろう。

その後、土神としての土公は、いよいよ鎮められる悪鬼として、宅地土地神としての龍神によって祓われるものになり、基本として六朝時代の道教における土公観念と軌を同じくしている。たとえば『七仏八菩薩所説大陀羅尼神呪経』に「支兜那是土公鬼名 副梨副梨支兜那(一)阿呵呵那支兜那(二)胡律兜支兜那(三)呼呼呼呼阿若支兜那(四)莎門(五)。病

---

<sup>42</sup> 陳耀庭「道教科儀和易理」(陳鼓應『道家文化研究』第十一輯、新知三聯書店、1997年)344頁。

人東向坐三」<sup>43</sup>とあり、土公を疫病を起こした疫鬼と見做した。敦煌写卷P3915・S2110に『仏説安宅經』があり、その中に「土家王父母」などの神煞が記されている。そして、土公が明確に仏教的な願文或いは祭文に記されたものとしては、S3427とP2838が挙げられる。

或因修造、展拓伽藍、触犯土公、擾動神将。太歳不避、太陰誤違、月将凶神、不知所趣。日遊月煞、白虎青龍、前朱後玄。至令發動先賢碩德奠祭、不曾土地靈祈、実当□□伏、僉發歡喜心、不生瞋怒、各居本位、擁護僧田、災障永除、延年益 算、窓家領福、享命転生、吉慶盈門、千祥護体、損傷生性、得值西方。但是諸神請垂善願。今日今時、發露懺悔、惟三宝慈悲、証明領弟子等罪障消滅、至心帰命、敬礼常住三宝

（前略）専功力以削成、月暉珠柱。詹楹鑽（攢）集、棟宇参差。玉砌争光、綺院競色。現建功畢、祈合吉征。或恐驚動土功（公）、輕触神将。凡力未[能]消伏、聖徳方可殄除。故就新居、虔誠妙供。（後略）<sup>44</sup>

これらの文献によって、土公が実際に仏教の中にも取り入れられたことが判明する。しかし、それは尊ぶ土地神ではなく、龍王や仏力によって鎮められ、あるいは祓われる悪鬼と見做されているものである。ただし、それは初期の雑密經典に見られたものであり、唐代から『金剛經』や『大日經』などを主要經典とするいわゆる純密が成立してからは呪術などを重んじる雑密は排除される傾向があり、さらに唐武宗の廃仏や禪宗の盛行などによって密教が衰え、仏教における安鎮法や民間における呪術信仰への吸収などもだんだん衰えていった。

#### 第四節 術数における土公の展開

土公は地下文書や道教及び仏教の中に取り入れられたが、いずれにおいても、その神格は高くないし、かつ次第にその信仰体系から衰退した。ところが、民間において今でもたまに土公の名がみえ、その生命力を長く継続させたのは、実に道教や仏教などの成立宗教

---

<sup>43</sup> 『大正藏』No. 1332。

<sup>44</sup> 黄征・呉偉編『敦煌願文集』岳麓書社、1995年、653頁。

でなく、陰陽五行説を中心とする天文・暦法・ト占・風水などを含め、今まで民間信仰の基礎に潜まれている術数信仰によるとと思われる。土忌の観念はそもそも先秦時代にすでにあり、かつ『日書』に記され、天文や陰陽五行説と深く関わっている。術数は主に陰陽五行説を理論としたので、それを行使する人はよく「陰陽家」と呼ばれた。ここでの陰陽家は戦国時代の諸子百家の陰陽家と異なり、主に地相やト占などに従事する民間の風水師や術士などを指し、それは本来として天文暦法と深く関わっているがまた鬼神信仰にも関わっている。『漢書』芸文誌に

陰陽家者流、蓋出于義和之官、敬順昊天、曆象日月星辰、敬授民時、此其所長也。

及拘者為之、則牽于禁忌、泥于小数、舍人事而任鬼神<sup>45</sup>

と記され、陰陽家の性格をよく説明した。特に隋唐時代に入ると、術数文化は大変発達してきた<sup>46</sup>。禁忌を基本とする土公は術数の世界において活躍し、さらに民俗化した傾向も見られる。

土公は土忌関係の神煞として、いつの間にか星の命名に使われたと推測される。識緯思想によると天文現象は人間界を映し、将来の動向を予言する者であり、また具体的に星々はそれぞれ人間界でその所領の分野を持っているので、星の運行を観察することで、将来を占うことができると思われていた<sup>47</sup>。そして、二十八星宿における壁宿の東南部にある二つの星はすなわち土公と呼ばれている。唐時代の瞿曇悉達が勅命によって占経類を整理した『開元占経』において、土公星について、『甘氏』『埤萌』『論語讖』を引用して記している。『甘氏』は秦漢時代に成立したものといわれ、その中に「土公二星在東壁南」と書いている。また後漢時代の『埤萌』には「土公吏主司過度。一曰、土公司屏廐設儲」と記している。『論語讖』は「土公主豫儲」と書いている。『甘氏』、『埤萌』及び『論語讖』はすでに逸失したもので、その真偽を判断することができないが、「屏廐設儲」や「主豫儲」などの記述からみると犯土と関係がないようである。ところが、隋初の太史令庾季才が『靈台秘苑』巻三に「南の二星は曰く土公なり。宮造及び稼穡起土の官を主る」と詳しく記し<sup>48</sup>、土公は犯土造作及び農業と関わる星神と明確に記されている。それは、おそらく古来の観

<sup>45</sup> 班固撰、顔師古注『漢書』（中華書局、1962年）、1734～1735頁。

<sup>46</sup> 劉永明「敦煌道教世俗化之路」（『敦煌學輯刊』2006年01期）第72頁。

<sup>47</sup> 安居香山『緯書と中国の神秘思想』平河出版社、1988年。

<sup>48</sup> 庾季才『靈台秘苑』巻三（『欽定四庫全書』子部術数類占候之属、鷺江出版社、2004年。）

念を反映したものであるが、隋唐時代における天文学の発達に伴い、土公星もよく史上に現れ、次の表で示した通りである。

番号	内容	典拠	作者
1	①南二星曰土公、主营造及稼穡起土之官 ②土公距西星去極八十五度、入壁初度動揺有板築事	『靈台秘苑』	庾季才
2	①土公星占十八 甘氏曰土公二星在東壁南 論語讖曰土公主豫儲 ②土公吏星占十九 郝萌曰土公吏主司過度 甘氏曰土公吏二星在營室西南一曰土公司屏廐設備	『開元占經』	瞿曇悉達
3	①土公二星在壁宿南、主营造起土之官、其星動揺則土工興 ②流星衝犯土公、土木之官憂	『觀象玩占』	李淳風
4	鉄鎖五星羽林旁、土公兩黑壁下藏	『歩天歌』	丹元子
5	土吏危星北、土公東壁藏	『玄象詩』	不詳
6	壁南二星曰土公	『隋書』	魏征、李淳風
7	沖星壁、犯土公、所主憂受辱	乙巳占	李淳風
8	土公吏、旧在赤道外、今在赤道内六度	旧唐書	劉昫

そのほかに、P. 2512 の『二十八宿次位経和三家星経』やS. 3326 の『全天星図』にも土公星のことが記されている。土公は隋唐時代の天文占でよく注意されたためか<sup>49</sup>、星神としての性格が後世の道教経典においても反映している。『靈宝領教済度金書』巻六に

凡人動土架屋、恐有触犯土神、易生災患、宜修靈宝安宅齋、期日具奏昊天上帝…  
土公星君、土公吏星君、土司空星君、危宿星君<sup>50</sup>

<sup>49</sup> 『隋書』に「壁南二星曰土公」の記載がある。唐書には土公の記載がないが、似ている土公吏の記載は二ヶ所ある。

<sup>50</sup> 『正統道蔵』（前掲）第12冊9063頁。

とあり、土公は動土関係の星君として知られているようである。

ただし、星としての土公は隋唐時代以外、あまり注目されていない。ところが、星神と同じように周期的に四方を遊行する<sup>神煞</sup>は民間信仰における土公の基本的な性格である。

『赤松子章曆』には、次のように河伯土公遊の遊行周期が記されている。

甲北遊七日、庚午還。甲戌東遊十日、甲申還。甲午南遊七日、庚子還。甲辰西遊十日、甲寅還。

右謝土、遇神在、即有福。<sup>51</sup>

土公は、北・東・南・西の順序で一甲子（60 日）を周期として四方と中央を遊行する神である。そして、謝土は土公が外出していない時に行われれば、福をもらえるという。ベルナル・フランクによると、天一、太白、大將軍、王相などの星神に関わる禁忌の周期は、その星の遊行周期に由来するものである。ただし、後世では星神の禁忌は必ずしもその実際の運行周期と一致はしないが、「天行有常」と言われたように、周期的に運行することは不変である。土公の移動周期はかならず土公星に由来すると思われえないが、<sup>神煞</sup>として星神の性格を持つものである。それは、陰陽家が唱えた鬼神の特徴と言える。その後唐代においてはト占が大きく発展するのに伴い、土公は具注曆や占い及び農書などを通して庶民の生活でよく知られるようになった。それらの記録は以下の通りである<sup>52</sup>。

番号	内容	典拠
1	推宅内土公、伏龍、飛廉、地囊日法 土公移法。春在竈、夏在門、秋在井、冬在宅。土公日遊出。 甲子北遊、庚午還。戊寅日東遊、甲申日還。甲午日南遊、庚子還。土公本位常在中庭。	p. 2615a 帝推五姓等宅図経
2	土公遊行図	p. 3594
3	土公。(残)十一月在乙、十二月在亥(残)三月甲寅□□、此日皆得(残)公日者、正月(残)卯、七月(残)此日皆是元火向江(残)門□有其善(残)	p. 2630V0

<sup>51</sup> 『正統道蔵』(前掲)第十八冊『赤松子章曆』巻二。また、陳国符の『道蔵源流考』によると、『赤松子章曆』は漢末・三国時代の内容を残してあるものである。

<sup>52</sup> P はフランス所蔵の敦煌文書で Pel. chin の縮写であり、本稿は『法国国家図書館蔵敦煌西域文献』(上海古籍出版社・法国国家図書館編、1~34 冊、1994 年)として出版されたものを参考している。S は Marc Aurel Stein 所蔵敦煌文書の篇号の縮写で、主に『英蔵敦煌文献』(中国社会科学院歴史研究所編、四川人民出版社、1992 年)として出版されたものを参考している。

番号	内容	典拠
4	<p>土公出遊図</p> <p>(図)</p> <p>出遊之方、不得起土造作、移徙、嫁取、修門戸。百事皆須避之、大吉、向之者凶。</p> <p>(中略)</p> <p>毎月三、七、十九、廿七、十五、廿二、已上二図用行大吉。</p>	p. 2964 占星書
5	<p>推得病日法</p> <p>建日病者、犯東方土公、丈人、業食祀祭不了、有龍蛇為恠、家親所為、解之吉、七日差。</p> <p>(中略)</p> <p>破日病者、犯口家廢竈、土公、丈人、欲得食口並星互鬼為之、解送之、吉、五日小降、七日大差</p>	『俄藏敦煌文獻』 X01258、01259、 01289、02977、03162、 03165、03929.
6	<p>酉時病者、男差女劇。天 罡病之、恐困。何以言之天魁（罡？）者，天上獄吏，故知困也。頭止痛。祟在自身口男子鬼及山神来不賽，北君許不償，道逢娛口鬼。丈人為祟，犯家中土公，凶。青色凶。急解謝之，吉。忌在辰</p>	P3402V
7	<p>凡土公、常以甲子日北遊、庚午日還。戊寅日東遊、甲申日還。甲午日南遊、庚子日還。戊申日西遊、甲寅日還。凡土公本位恒在中庭、每有遊日之方、不得動土、犯之凶</p>	S2404 後唐同光二年 甲申歲具注歷並序
8	<p>土公遊日。甲子日北遊、庚午日還。戊寅日東遊、甲申日還。甲午日南遊、庚子日還。戊申日西遊、甲寅日還。太歲、土公等所遊不在之日、修宮無妨</p>	S1473+S11427B
9	<p>子不可市易損牛羊、內牛馬入廄吉、內猪吉、祀先人六畜死、祀大神富貴、祀天神凶、祀宅神富貴、祀竈凶（一云大吉）、祀外神凶（此日、道死不可以此日祠祀）□□□□□□□□ 崇口西出得財、厭百鬼□□□□北出万裡、病者自差（丙午日差、祟在土公、□□□□將白藥解治口吉、一云辰日小差）（在申日）治病者忌</p>	P 3685 卜筮書
10	<p>寅日為天羅、亦名往亡、土公。不可遠行、動土。</p> <p>寅為土公月。福德在酉。取土吉。</p> <p>起土飛廉在巳、土符在巳、土公在巳、月刑在子</p>	『四時纂要』

その中に「占星書」と名付けられた p. 2964 の土公遊行図は土公の世俗化を強く反映したものである。土公遊行図の真ん中には「土公位常在中庭」を書かれており、四方の図には土

公の出遊日付を書いてある。そして、その周辺の八方に土公が居る日付が記されている。たとえば、南方に「口亥、戊戌、口酉、丙申、乙未、甲午、此六日南遊」と書き、前述した土公の遊行周期と一致している。特に、土公は人間の姿として表現され、また馬に乗って出遊する姿からは人格化されたことが窺える。



p. 2964 の土公遊行図



p. 3594 土公・太歳遊行図

土公の世俗化や人格化は、土公信仰の盛行、及び隋唐時代から現れた土公関係の新しいイメージが示した。実際には前掲の『太上洞淵神呪経』において、土公はすでに「李子敖」と名乗り、千万の兄弟を連れて人を殺すと描かれていた。そして、隋唐時代から、土公と竈神は一層世俗化してきた。竈神が具体的な名前を持ち、人間の形象化してきたことと軌を一にして、土公は父母や子孫だけでなく、妻をも持つようになり、眷属神として見做されてきた。前掲の『千金翼方』禁注法や北宋嘉祐二年（1057）九月建昌軍南城県陳氏六娘の買地券に、土公はすなわち土母と共に挙げられている。おそらく、隋唐時代は比較的に



安定した社会になり、土公などの鬼神が広く知られるにつれて、世俗化していき、父母・妻・子孫などを持つようになったのであろう。そのほか、仏教の眷属神の観念からの影響も考えられる。宋代の『九天応元雷声普化天尊玉枢宝経』に

天尊言、土皇九壘、其司千二百神、土候、土伯、土公、土母、土子、土孫、土家眷属。(中略)若黄幡豹尾、若飛廉刀礮、如是等土家神煞、若人興修卜築一、或犯之、即致病患、以迄喪亡(後略)<sup>53</sup>

と記し、土公は大きな家族を持つようになり、それ以降の道教経典において、土公と土母はいつも夫婦神として現れてきた。それは、後漢時代以来の買地券に見られる地下土神の眷属神と比較すれば分かるように、買地券の鬼神観は主に官僚制度を基準としていたため土公あるいはほかの土神はほぼ官僚的上下関係の序列で挙げられたが、隋唐時代からは「土候、土伯、土公、土母、土子、土孫、土家眷属」とあるように、家族関係で構成されるようになった。ただし、敦煌文献において土母がほとんど現れていない事実から、土公と土母の例はすでに唐初の『千金翼方』に見られるものの、広く認められたのは、おそらく元明時代以降だと推測される。

以上のように、六朝時代から宋代にかけての土公信仰を、地下世界・道教・仏教・術数などの面から考察してきた。簡単にまとめれば、土忌から形成した土公は、そもそも犯土と深く関わる土忌であり、たまに地下世界における土地神として買地券に現れたが、それは決して常態ではない。今までの買地券研究において、土公を墓地を売る主要な地下土地神と思われた傾向があるが、実は土公は主に犯土の神として買地券に名をあげられるのみで、地下の主神ではない。そして、巫俗的な土公は道教や仏教において、外道の鬼神としてより卑しく取り扱われてきた。一方、その底流にある術数は、隋唐時代から大発展を遂げ、土公信仰は一層広がり、世俗化してきた。土公の乗馬図や土母の出現などは神煞としての土公が人々に親しまれることや民俗化してきたことを示したであろう。

---

<sup>53</sup> 『正統道蔵』(前掲) 第2冊 1139頁。

### 第三章 明清時代の土公信仰及びその宗教儀礼

13 世紀ごろに興起したモンゴルは対外拡張の戦争を続け、遂にアジアから中欧にかける大陸を征服して北京を首都とする空前の大元帝国を建立した。この馬上の帝国は百年も経たず朱元璋らの蜂起によって崩壊したが、中国大陆において漢族以外の民族によって最初に統治する元朝がもたらした文化的な衝撃も空前で、従来の中原文化伝統を大きく変えた。「現在盛んに祭祀されている神々の大半は、宋代以降に発生し、その後、明清期においてその信仰を発展させてきたものである」<sup>1</sup>と指摘されたように、現在の民間信仰もほとんど元代以後に成立した六百年間に近い統一国家としての明清時代で形成したものである。呪術や巫覡の文化に活躍した土公信仰もこの時期から新しい風貌が現れてきた。結論から言くと、明清時代以来、土公信仰はさらに世俗化し、土地信仰と交渉しながら遂に土地神と同一視されることとなった。

#### 第一節 土公から土地神へ

術数信仰を底流とする土公信仰は元代以降も依然として続いている。元代の『居家必用事類全集』丁集・宅舎は造宅風水関係の択日や禁忌が記載されている。土公・太歳・伏龍などは特に忌避される神煞であり、土公について

【動土起土凶方】春東方及竈、夏南方及門、秋西方及井、冬北方及庭（土公所在）<sup>2</sup>

と敦煌文書に見られた唐宋時代の土公遊行周期が記されている。また、元朝の司天監が元統六年（1338）年に、「太陰犯土公」の天文現象を観察し得た<sup>3</sup>。ただし、その天文異象に対して解除・祓いなどの措置がなく、天文学において土公が重視されなかったことをも窺える。また、地下世界の鬼神とする土公も呪符などの中で使われたようである。明代万暦年間の柳洪泉の作とされた『三元総論』が記した葬礼によれば、呪符で墓の守護神を祀る

<sup>1</sup> 二階堂善弘『明清期における武神と神仙の発展』関西大学出版部、2009 年、1 頁。

<sup>2</sup> 『居家必用事類全集』北京図書館古籍珍本叢刊 61、書目文献出版社、1988 年、137 頁。

<sup>3</sup> 宋濂『元史』、中華書局、1976 年、1036 頁。

ことがある<sup>4</sup>。そして、その呪符には土公青龍、土母白虎、后土白帝、天皇守墓神君などの文字が書かれている。

ただし、注意すべきのは土公・土母が対として登場している。土公・土母の観念は、隋唐時代からすでに現れたが、民俗信仰ではあまり盛行しなかったようである。呪符における土公・土母は従来の観念を受け継いだところがあるが、また元明時代以来の土公信仰と一致するものである。元代の『法海遺珠』に鎮宅安土の祭文があり、その初頭に「符命告下某家五方五土、土公土母、五方鎮宅龍王、四時司命」と鎮宅神霊の名前を並べていた。土公土母は宅神における夫婦神として認められている。特に、明代万暦己酉年（1609）に作られた「陽間太歳五龍土公土母竈神像」<sup>5</sup>を題とする絵があり、「太歳、五龍、土公、土母、竈神」などの神像が描かれている。



陽間太歳五龍土公土母竈神像（明）



鎮墓土符（『三元総論』）

<sup>4</sup>『精校三元総論』上海広益書局印行、2000年。本書は、宅元・婚元と塋元の三巻からなり、民間における風水や日時選択及び葬儀などに関する陰陽書である。本の初頭に「柳氏家藏宅元藏宅元卷上 大梁陰陽柳洪泉名鈔」という題跋があり、柳洪泉が明代の人物と考えられ、ただし本文に掲載されている祭文に全部「大清」と書かれているので、清代に加筆されたことがあるかもしれない。ところが、民間陰陽吉凶禁忌の書は一般的には師徒か父子の間で代々秘伝するのであり、往々大変古い伝統を残っている。

<sup>5</sup>『仏造像巻』（韓永主編、北京出版社、2001年～2004年）の解題によれば、絹本で、縦が157センチで横が92センチ、首都博物館に所蔵されている。神像の左上方に、「大明万暦己酉年慈聖皇太后絵造」の落款がある。

後ろの三人は、左が竈神で、真ん中は太歳、右は竈神夫人であろう。龍頭の五人は五方五土龍神である。残る二人は土公・土母である。ここでの土公は、敦煌文書で描かれた官吏のような中年男子と違い、長い髭を持つ翁であり、そしてそのそばに妻の土母が立っている。

一方、明清時代における鬼神信仰の世俗化や土地信仰の発展に伴い、土公は土地神と見做されるようになった。朱彝尊が明代の詩歌を集めて編纂した『明詩綜』に、「郊社迎神曲」という社神を迎える詩がある。

旦旭兮瞳矇、神鴉起兮雲中。沐予髮於蘭湯兮、振予衣於蕙風。潔齋俟兮土公、土公不来兮憂心忡忡。<sup>6</sup>

つまり、朝早く起きて、香りのお湯で髪の毛を洗ったり、清い風で衣を乾燥したりして、潔斎をする。潔斎が終わってから、土公の来臨を待つ。ところが土公さんがなかなか来ないので、心配している。この場合、土公はすでに恐ろしい鬼神ではなく、待ち遠しく親しい土地神であった。

土公が土地公に取って代わられたのは明代以来の民間における土地信仰の変遷に求められる。

中国古代の土地信仰は概ね朝廷が主導とする社祭と民間の土地神信仰に大別することができるが、明の時代から朝廷は民間の土地神信仰を統制しており<sup>7</sup>、土地信仰は廟会（祭り）を中心とする習俗になってきた。土地神は大体、墓地后土、土地公（里社）、城隍、后土地祇という序列に展開され、墓地后土は墳墓の土地を管轄し、土地公は村の土地を管轄し、城隍は村の土地公を管轄し、后土地祇は国土の土地を管轄するとされる。そして、少なくとも東晋時代の『搜神記』に蔣子文が死んで土地神と見做されてから、中国の土地神はほとんど死んだ人によって担われてきた。ちなみに、土地公は、白髪の老翁と見做されていたところで祀られている。それで、明代から、社日を中心とする儒教的な行事が民間の

<sup>6</sup> 朱彝尊『明詩綜』卷七十一、世界書局、1962年。

<sup>7</sup> 万暦の『明会典』に「凡各処鄉村人民每里一百戸内立壇一所、祀五土五谷之神、專為祈禱雨暘時若、五谷豐登。每歲一戸輪當會首、常川潔淨壇場、遇春秋二社、預期率祭物、至日約聚祭祀……誦誓詞畢、長幼以次就坐、尽歡而退。務在恭敬神明、和睦鄉里、以厚風俗」と記し、それはすなわち里甲制度とあわせて設立された里社制度である。朝廷は、この制度によって、地方の民間信仰を管轄する。

土地廟を中心とする廟会と一緒に行われてきた。特に、春の社祭は旧暦の二月二日に行われることが多く、土地神の誕生日とされている。そこで、「(里社)は漸次土地神と合流し、里社の「壇而不屋」が偶像崇拜に取って代われた」<sup>8</sup>、社神と土地神は同一視されてきた。清・翟灏『通俗編』には、

今凡社神俱呼土地、惟塋旁所祀称后土。(略)文公集有祀土地文、今擬改后土氏亦為土地之神。<sup>9</sup>

とあり、墳墓の後土をおいて社神を全部「土地」と呼び、さらに后土をも「土地之神」と呼ぶべきと述べた。さらに、清・顧禄『清嘉録』には「土地公公」の由来について「これは天下の社神、宜しくすべてこれを公と謂う。後に土地公公と訛り為す」<sup>10</sup>と述べた。即ち、明清時代から、一切の社神を「土地公公」と呼ばれるようになった。そこで、清・唐仲冕『陶山文録』には太湖庁改建土地神祠碑の碑文が載せてあり、その中に

昔所云社公社母、即今土公土姥、公為后土、母曰富媪<sup>11</sup>

とあり、土地神の社公・社母は今、土公・土姥と呼び、さらに土公は后土であり、土姥は富媪であると述べた。社公・土公・后土はいずれも土地神に統括された。澤田瑞穂が民国時代の「土公土母」の絵が所蔵し<sup>12</sup>、その土公・土母は老翁と老婆であり、既に民間信仰における土地公と土地婆の形象と区別がない。



土公土母

<sup>8</sup> 王健「明清以来江南民間信仰中的廟界——以蘇・松為中心」(『史林』、2008年6月)119頁。

<sup>9</sup> 翟灏『通俗編』卷十九、清乾隆十六年翟氏無不宜齋刻本。

<sup>10</sup> 顧禄撰、王邁校点『清嘉録』江蘇古籍出版社、1999年、45頁。

<sup>11</sup> 唐仲冕『陶山文録』卷七碑記、清道光二年刻本。

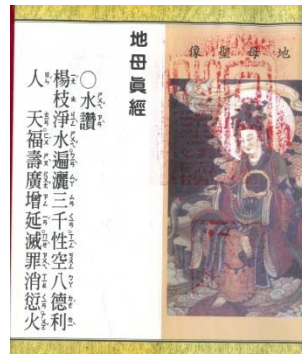
<sup>12</sup> 現在早稲田大学風陵文庫に所蔵される。

## 第二節 『地母土公經』

民間社会において、土公はほかの土地神と同じように土地公・福德正神に変容される傾向がみられる一方、専ら土公神の神徳を唱える『地母土公經』が現れた。『地母土公經』は四川省の古本屋で買ったもので「無上虚空地母玄化養生保命真經」と「仏説土公尊經」の两部分からなる薄い本であり、その表紙に「民国三年新鑄銅邑純一堂藏板」と記している。次は、まず經文の内容から土公の性格を考察してみる。



地母土公經



地母真經<sup>13</sup>

「仏説土公尊經」の前に次のような「土公宝誥」があり、土公神は六月一日の午時に生まれたもので、神降ろしでその誕生日祝いのことを伝えたと書いている。

普天之下土公神、六月初一午時生。神降伝經宜慶祝、善男信女要虔心

したがって、この經は間違いなく扶乩による文である。内容は、土公神を敬信すればいろいろな利益が得られることを言っている。ただし、興味深いのは經の中で世人が土公神を敬信しないことを繰り返して説く。

諸仏神聖有人敬、無人敬我土公神……有吃有穿多安樂、無人報我半点恩……天上  
神靈有人敬、無人敬我土公神……亦無金身未画像、凡民誰肯信吾神

これらの文から土公神が尊ぶ神として祀られていないことを窺える。その理由として、「無金身未画像」と書かれたように、神像がないので信じられていないという。そして、土公神は次のように神職が多い神である。

<sup>13</sup> 高雄の元帝廟で寄付されている經である。

土中居住神不小、普天之下管万民。為善作惡吾当奏、每月初一奏天庭。常將善事  
天上奏、惡事埋在土中存……揭開獄門放惡鬼、陰司管鬼是吾神

土の中に住んでいる土公は世人の善惡を毎月の一日に天庭で報告だけでなく、陰間で  
鬼をも司る。末成道男が漢族の竈神と土地神の人間監視役割の差異について<sup>14</sup>、

竈神は玉皇上帝直属の官吏として、家庭の日常を細大漏らさず報告するのに対し、  
土地神は些細なところを削って上役の城隍神に報告し、さらにその主なものだけ  
が天帝に上奏されるという

と述べたが、このことは『地母土公經』からも裏付けられるだろう。ただし、善惡を報告  
するのは、本来五祀の神々の神職であったが、六朝時代から民間信仰において主に竈神に  
よって担われるようになってきた。民間信仰において、土地神は人間の善惡を監視すると  
いうより、人間の魂を案内する役割として知られている<sup>15</sup>。したがって、土公神は次のよう  
な利益を齎すことができる。

你在陽間善功大、吾神佑你享長春……敬我三年免災難、敬我十年五穀登。歲歲逢  
辰祭奠我、死後不入地獄門……吾將真言伝与你、勞勞謹記放在心。將此劫運來躲  
過、五穀豐收享太平。吾有毗盧遮那仏、長齋供養意竭誠。若將吾言不敬信、猶恐  
毒火焚其身。

つまり、土公神は善惡を監視するため、祀られたら惡事を報告しないので長寿になる。土  
地神なので、豊作を保障できる。魂魄を掌るため、人が死んだら地獄に入らせない。

以上のように、土公神は土地の神として豊作を司るだけでなく、人間の善惡を天に報告  
し、地獄の鬼を管轄する「司命神」でもある。前節で考察したように、それらの神格は明  
清時代から初めて現れたものでなく、魏晉時代の買地券においてすでに土公は地下世界の  
土地神と見做され、また天文占において土公は地上の農作などを掌る神とされたことがあ

<sup>14</sup> 末成道男「北部ベトナムの＜土地神＞－華南漢族との比較」（『ベトナムの社会と文化』第2号、風響社、2000年12月30日）、78頁。

<sup>15</sup> 杜正乾『中国古代土地信仰研究』（四川大学博士学位論文、2005年）180頁。

る。ただし、『地母土公経』における土公神の登場は明清以来の民間宝卷の流行や土公が土地神と見做されるという社会背景と関わっているであろう。次に、他の土地関係の宝卷と比較することで、『仏説土公尊経』における土公神の特殊性及び形成背景を考察してみる。

宝卷において土地関係のものとして主に「地母真経」と「土地宝卷」が挙げられる。車錫倫が宝卷の歴史を清代の康熙年間を境として、前期を宗教宝卷、後期を民間宝卷、また前期はさらに仏教宝卷と民間教派宝卷の両段階に分けている<sup>16</sup>。この分類に従えば、「地母真経」は宗教宝卷であり、「土地宝卷」は民間宝卷である。「地母真経」は、地母宝卷<sup>17</sup>、九天后土皇地祇玄化養生延命真経、無上虚空地母玄化養生保命真経などいろいろな名称が異なるものがある<sup>18</sup>が、内容はほぼ同じく、主に地母が神降ろしを行って七字の韻文で自分の神徳を説くものである。一方、「土地宝卷」は、民間説唱芸能の性格がつよく、章回体の形式で土地という神が天上の神々を敗れる物語を説いているものである。地母は天地の生成より早く存在し、天より地位が尊ばれる女神であるのに対して、土地は天上の神将、五方五帝、四天王、南極仙翁や齊天大聖などの神々を敗ることができる、ほぼ無敵な男神である。ところが、地母と土地は共に尊ぶ土地の神で、性別から夫婦のように見えるが、前述したように、前者は宗教宝卷で後者は民間宝卷であり、お互いに異なる系統に属して関係がないと言っても差し支えないであろう。この点からいうと、『地母土公経』における「仏説土公尊経」は、「地母真経」と同じく宗教宝卷で、夫婦神のように見える。

ところが、土公と地母は民間信仰で夫婦神でないので、「仏説土公尊経」は何か特別の原因で作られて地母真経と合編されたと推測されたい。地母は大地の神であり、大地が上天を相対する概念で、陰・母の属性を持っている。一方、土公は「土中居住神不小」といったように土地の中に住んでいる神々の一種に過ぎなく、また陰陽説より五行説の論理で説明される神である。即ち、天地万物を構成する金木水土火の五物質における土の神である。よって、もし夫婦神を神格や地位が相当するものであれば、土公と地母は決して夫婦ではない。また、現存の地母真経は独立な内容を持ち、土公信仰と関係ないようである。そして、すべての地母真経に

<sup>16</sup> 車錫倫「中国宝卷文献的幾個問題（代前言）」（『中国宝卷総目』中央研究院中国文哲研究所籌備処、1998年）をご参照。

<sup>17</sup> また『蓮花僧宝卷』という。車錫倫『中国宝卷総目』0282条。

<sup>18</sup> ネットで、<http://by42834482.blog.163.com/blog/static/196796211201191272730685/>と  
<http://blog.163.com/hbtstlbbkltts@126/blog/static/17035596120118754639543/>が見られる。



吾夫本是玄童子、他聾我啞結為姻

と書いてあり、地母の夫は玄童子だという。玄童子は土公ではなく、本来は天父のことを指すようである。実は、「仏説土公尊經」の經文を見ても「土中居住神不小」などが示したように土公はただ土の中に住んでいる神であり、地母よりはるかに地位が低い。ところが、「仏説土公尊經」の經文は地母真經と相似するところが多く、地母真經を参考して作られた可能性が高い。また、經文にある「無生老母治人倫」や「普救龍華会上人」などの表現からみれば、おそらく、先天教や龍華教などの民衆宗教と深く関わっている。宝卷の歴史から見れば、清の道光朝以降、民衆宗教は自身の生存や発展の必要によって、各教派で宝卷の奉読を継続させるだけでなく、「壇訓」と呼ばれた新しい形式の經を發明した。その内容はすべて扶鸞・通神・降壇・垂訓などの神降ろし文である<sup>19</sup>。そして、注意すべきなのは次の經文である。

四方龍神多人敬、惟尔蜀川信神明

短いが、二つの情報を示唆している。一つは、四川省一帯では土公神のことを信じている。もう一つは、四川省以外の地方は主に龍神を信じている。龍神は六朝時代から地神の性格を持つようになり、特に土地龍神は後世に家屋の守護神と見做されている。龍神と土公を同時に並んであげたのは、両者の緊密な関係性を物語っているといえよう。ところが、龍神のことを書いたのは、実は大事な土公神が忘れられたことを言いたいのであろう。そして、土公神のことを強調するのは、土地信仰特に地母信仰と深く関係する。乾隆年間、大乘教が雲南・貴州の地域に伝播され、道光年間に四川で無生老母を祀る青蓮教を派生した。青蓮教は、金丹大道または龍華会ともいう。この民衆宗教の主な布教の手段は壇を設けて神降ろしを行うものであり、後世に燈花教・先天道・帰根道・一貫道・同善社など支流の民衆宗教を形成した<sup>20</sup>。地母真經において、地母は天より先に存在したものであり、よく無生老母として崇められていた。したがって、「仏説土公尊經」は青蓮教の宗教者が地母の神徳を唱える時に、ついでに同じ土地の神である土公神を神降ろしで書いたものと推測される。ただし、土公神は「土地公公」と異なっていることが意識されているようで誕生日

<sup>19</sup> 濮文起「民間宝卷前言」(周燮藩主編『中国宗教歴史文献集成. 101、民間宝卷』黄山書社、2005年)、4頁。

<sup>20</sup> 秦宝琦「清代青蓮教源流考」(『清史研究』1999年11月)を参考。

は二月二日ではなく、六月初一とされた。

### 第三節 土公・土母と安宅儀礼

土公信仰は『地母土公経』のような宝巻によって流布してきた可能性があるが、現在ではこの一冊しか見られず、各種の宝巻も前世紀の五十年代から衰えてきたので、実際は宝巻によって伝播するのではない。現在の民俗における土公関係の信仰は主に謝土・安宅儀礼の中に存在し、即ち道士・道教及び巫覡・陰陽生などの民間宗教者によって民俗で残存しているのである。

謝土儀礼については後漢時代の『論衡』にすでに巫祝が土偶人を作って埋めることで鎮める習俗が記されており、また北魏の『齐民要術』の祝麴文にも五人の麴人を作って五方の土公を象徴し、酒の醸造に土公の神力を借りることを記している。その他に、『赤松子章曆』にも、「河伯土公遊」・「謝土章」・「謝先亡章」・「大 醺宅章」などの土公関係の章文が記されている。ただし、道士がどのような宗教儀礼でそれらの章文を読むのかは不明確である。そして、『論衡』や『齐民要術』における記述は、土公を主体とする儀礼であり、特に『論衡』の宗教儀礼は明らかに巫術的なものであり、土公を鎮める呪術的な性格が強い。ところが、『赤松子章曆』の土公関係の儀礼は土公などの神々を祀るための祭文で祈祷文ともいえる。ただし、実際の民俗宗教儀礼においては、土公関係の儀礼は呪術性と宗教性が兼ねられている。

次に、雲南省における土公・土母を対象とする謝土の儀礼を考察してみる。まず、楊民の調査報告から白族民間の「甲馬紙」を特徴とする謝土儀礼を見てみる。

たとえば、新居を建て終った時に、「做房生日」・「謝土」をしなければならない。新居の中堂の中で土を撮って「城」とし、その真ん中で太極八卦の図を書く。八卦の上に供え物を置き、四方と中央にそれぞれ「土公土母」などの甲馬紙・紙銭を一枚ずつ放つ。祭祀人は「土公土母」らの五人を扮装し、「土城」を回って踊ったりして「白族調」で新居を讃え、たくさんの吉言を説く。最後に、主人が四方を拝み、供え物を献上し、また「土公土母」あるいは「山神土地」などの神を一枚の「精神甲馬」と配して燃やす。それから、「土公土母」の一行を家を出て村の入り口まで送る。祭祀人は村の入り口で着替えてから主人の家に戻って招待を受

ける。<sup>21</sup>

八卦の図を書いてその五方で土公・土母などの土神を祭祀するのは儀礼の基本的な内容である。ちなみに、興味深いのは祭祀人が土公土母の五人を扮装して踊ったりして新居を讃えることは日本の備中・備後地方における土公神を祀る民間神楽と何とか相通じている。そして、ここで五人で五方の土公土母を扮装するのは、すなわち一人は土公・土母の扮装をする。ところが、土公・土母は夫婦神で、一人で扮装するのは無理であろう。おそらく、本来の謝土儀礼において祭神は、土公土母でなく、土公だけである。だから、後に民間で土公は土母と一緒に祀られていたが、謝土儀礼においては依然として土公だけを祀るところがある。また、大理市の白族は新居を建て終った時に、「謝六神」の儀式があり、まず「張魯二班」の神を解謝し、それから中梁に「八卦」を貼り付け、「水神」、「火神」、「草木樹神」、「土公土母」を燃やす<sup>22</sup>。具体的に、主人は紙馬・香火・紙銭を持って新居の中で四回回ってから、紙馬を燃やしながらか外に出るのである<sup>23</sup>。さらに川野明正は雲南の白族・漢族の神像呪符を広く調べ、特に大理市上関九社村の民俗における土公土母について次のように述べている。

大理市上関九社村近辺の習俗では、「土公・土母」を東西南北の四方（この場合、中央には「八卦・九宮」を配する）あるいは、五方に配置し、祭品を供えて、家長によって東から西、南、北、中央方の順序に拝礼してゆく。（後略）  
ほかに黄紙、紅香、紅、緑、黄色の「カンラン」と呼ばれるあられ、たにし、エビ、魚（たなご）、酒、茶などの供え物が五方に添えられる。この際、家長の手で桃の矢を柳の弓につがえて放ち、魔を祓う。<sup>24</sup>

紙馬あるいは甲馬は雲南省の民間で広く現存するものであり、そして雲南省では主にの漢族が信仰しているもので、少数民族において大理白族、楚雄彝族を除いて紙馬を信仰の媒介とする民族がすくないようである<sup>25</sup>。紙馬は、本来漢族の信仰であり、北宋時代に印刷の

<sup>21</sup> 楊民「白族民間木刻版画——甲馬紙」（『美術研究』1985年3期）63頁。

<sup>22</sup> 松海「雲南紙馬」（『今日民族』1999年4月3日）42頁。

<sup>23</sup> 高金龍「雲南紙馬民俗資料彙輯」（『雲南民俗学院学報』1993・1）61頁。

<sup>24</sup> 川野明正『【神像呪符「甲馬子」集成】中国雲南省漢族・白族民間信仰誌』東方出版社、2005年、164頁。

<sup>25</sup> 高金龍「簡論雲南紙馬」（『民族芸術研究』、1988年第4期）58頁。ただし、楊松海によると、

紙馬がすでに中原汴京の付近で流行していたが、明代の洪武年間（1368～1398）、紙馬、儼戲、皮影などの民間芸能が明朝の数十万人の軍隊や数百万人の漢族移民に伴って雲南省にもたらされた<sup>26</sup>。そして、甲馬は紙馬の中で特殊の種類であり、「順甲馬」と「倒甲馬」の二種類があり、画面における人が馬の後ろにあるのは順甲馬といい、「迎神」のために使われる説がある<sup>27</sup>。それによれば次のような土公土母の甲馬は、土公土母の下に馬とその後ろに人が書いているので、順甲馬である。一方、「倒甲馬」は人が馬の前にあるものであり、鬼や祟りを祓うために使われるのである。したがって、「順甲馬」に書かれた土公土母は祀られる神である。



雲南省の甲馬神



甲馬紙符

また、雲南省の白族で土公土母を全部紙馬で祭祀するわけでもない。雲南省劍川県の白族において、道教の「安龍奠土」儀礼があり、紙馬を使っていないようである。羅明輝は詳しい調査報告がある<sup>28</sup>ので、ここでそれを簡単に紹介し、また台湾の謝土儀礼と比較して土公土母の神格や役割を考察してみる。

劍川白族の「奠土」は主に道士によって行われ、また斎主と楽師及び土公・土母の扮装者も参与している。斎主とは奠土儀礼の実施を依頼する人である。楽師は、儀礼に合わせて音楽を演奏する人員であり、道士と民間の楽師が担っている。土公・土母を扮装する人は、前述した大理市の甲馬儀礼における土公土母の扮装と異なり、斎主が知り合いの中から二人を依頼してそれぞれ土公と土母を扮装するのである。祭壇は家屋の中室あるいはそ

紙馬はその他に傣、傈、納西、蔵などの少数民族においても使われているようである。

<sup>26</sup> 楊松海「雲南紙馬的源流及其民俗寓意」(『文化遺産』2009年第4期) 108～109頁。

<sup>27</sup> 高金龍「簡論雲南紙馬」(『民族芸術研究』、1988年第4期) 57頁

<sup>28</sup> 羅明輝「劍川白族道教「奠土」儀式与音楽」(『宗教学研究』1999年第3期) 66～72頁。

の門外の階段で卓を並べて行われる。まず庭の真ん中で直径が 1 メートルぐらいの八卦を白い粉で書いて、その上に紙銭を五方位に一つずつ放つ。そして、八卦の中央あるいはそばで幅 20 センチで深さ 30 センチの穴を掘る。それから、正式の奠土儀式を始める。まず、高功（祭壇で法事を実施する道士）は供卓の上に置かれる碗における水に対して、「呪三光水」の呪法を施す。それから、東西南北中央の順序で土を掘るふりをして、「出土」をする。次に、土皇地祇や五方五龍神君などを迎請する表文を読む「拝表」をして、魚・豚肉・卵などの供え物で五方の神々を謝る「謝五方」をする。それから、高功は卵や五穀を八卦の傍にある穴に入れて呪語を念じて、「土公」・「土母」を連れて八卦を書いた白い粉を穴の中に入れる。それは「安土」という。安土が終わってから、高功は柳枝で作られた弓や矢に対して呪力を注いで、土公・土母が高功にしたがってその弓矢で五方を射、「勅五方凶神」をする。それを終えて、高功は土公・土母らと大声で三回笑って「封土」をして、儀式を完成する。

この奠土の儀式は主に高功という道士によって主導しているが、注意すべきであるのは五方の凶神を射て鎮めるのが土公・土母であるということである。つまり、宗教者の高功は主に神々の降臨を招請し、儀式の流れを操縦しているが、奠土において龍神を鎮め、凶神を祓う主役はむしろ土公土母であろう。したがって、土公・土公は明らかに家屋の守護神として見做されている。それは、前掲の大理市上関九社村における五人の土公・土母が「土城」を回って踊ったり唱えたりすることと同じく、土公・土母の呪力で凶神を祓って土地を鎮めようとするのであろう。また、『斉民要術』の祝麴文で見られる土公神の性格と類似するもので、さらに『論衡』で記された謝土の土神とも相通じて、古くからの信仰だとも言える。

剣川県における道教によって主催される奠土儀式は、甲馬などの巫術的なものがないが、内容的にやはり巫術的な要素が濃厚であり、普通の道教における安龍奠土儀式と異なり、特に龍神の役割が薄い。それと対照的な事例として、正一派の謝土儀礼を挙げられる。呂鍾寛による<sup>29</sup>と、台湾の安龍奠土儀式は実施の道士派別によって異なり、正一派道士は白い米で巨大な龍を積み描いて土地龍神を象るが、靈宝派道士は廟宇の五隅で五方龍神の符を置く。正一派の謝土儀礼においても五方に矢で射る法事があるが、それは道士が射るのである。つまり、正統の道教謝土儀礼において、土地龍神の地位が頗る高くなり、謝土も主

---

<sup>29</sup> 呂鍾寛『安龍謝土』行政院文化建設委員会文化資産総管理处籌備処、2009 年 12 月、12～19 頁。

に龍神を鎮めるためで土公土母などの存在が無視されるように見える。それは、特に植野弘子が紹介した台湾佳榕林一帯の謝土儀礼からも窺える<sup>30</sup>。呪術師「法師」が行う佳榕林の謝土儀礼は、祭壇の準備、圧外煞、拝好兄弟、拝地基主、浄水、疎文、七献、擲筭、圧煞、点雞血、翻神土、収内煞、埋甕というプロセスである。準備の時に四つの祭壇を設け、その中の一つには、五体の人形を置かれて「五方神煞」を象り、もう一つには、九天玄女である「后土牒」と「廟公」・「廟母」である紙製の男女の人形が掛けられている。「五方神煞」は五方の凶神とされ、九天玄女によって鎮められるが、本来は『斉民要術』の祝麴文における五人の麴人と同じく、神煞でありながら守護神の性格をも持つ土公神であろう。また、紙製の「廟公」「廟母」とされる男女の人形は、そもそも土公・土母を意味するのであろう。ところが、台湾では神煞・凶神を鎮めるのは、すべて九天玄女としての后土神によってなされると考えられるようになった。鹿港鎮保真壇が所蔵する『謝后土科儀』には、五方土公土母神君、土伯などの土神神名を記している<sup>31</sup>が、その書名で書かれたように、主に后土に謝するものである。台湾において土公土母の存在や神格があまり注目されていないのは、本来土公と関係する儀礼も新しく解釈されるようになったためであろう。

中国民間における土公信仰の衰退は、土公が土地神信仰の中に吸収されたなどの原因の他に、土地龍神信仰の発展と緊密の関係を持っているであろう。たとえば、江西省の万載県に「安龍補土醮」の宗教儀礼はあるが、それを行う原因として、家屋の龍脈が軽くなったためだ<sup>32</sup>と思われたように、主に風水思想に基づいて考えられているようである。雲南省における土公・土母に関する宗教儀礼は、道教や風水思想からそれほど影響されていない謝土儀礼の習俗を反映したものであろう。

---

<sup>30</sup> 植野弘子「台湾漢民族の死霊と土地―謝土儀礼と地基主をめぐって―」（『国立歴史民族博物館研究報告』第41集、1992年3月）。

<sup>31</sup> 呂鍾寛『安龍謝土』（前掲）に拠る。

<sup>32</sup> 楊永俊・羅陸英「対民間補土醮独尊土地龍神的文化内涵解析——以贛西万載県株潭鎮棗木村田氏補土醮為例」（『井冈山学院学报』、2006年11月）、17～25頁。

## 第四章 ベトナムにおける土公信仰

### ―土公と竈神の歴史関係を中心として―

ベトナム語において、「Thuộc như Thổ Công thuộc bếp」 という諺があり、「土公が厨房を知っているように物事をよく知っている」意味としてよく知られている。「Thổ Công」はベトナム語の漢字語で、土公のベトナム語の読み方である。「ベトナム民間の観念で土公神は厨房を管轄するので、一家の居住・飲食をも管轄し、一家の禍福の運命を握っている。だから土公神は最も厨房を了解し、一家の禍福を了解する」<sup>1</sup>と述べられたように、ベトナムの土公神は厨房と深く関わっている。ところが、今まで明らかになったように、中国民間における土公は、主に土地神や神煞として見做され、特に厨房と結びつくことがない。一方、竈神は中国の民間信仰で最も重んじられている家神の一人であり、人々の善悪行為を年末に天帝に報告するという竈神信仰が漢族だけでなく、中国の多くの少数民族までも広がった。したがって、ベトナムにおける土公信仰は、中国の土公信仰や竈神信仰と何かの関連性を持っていると考えられよう<sup>2</sup>。本章は、ベトナムの民俗における土公・竈神信仰を考察し、歴史文献によって歴史における土公の性格を検討して、最後に土公と竈神がいつごろどのように混淆されたのかを明らかにしようとするものである。

### 第一節 民俗における土公信仰とその宗教儀礼

#### 1 民俗における竈神と土公との関係

土地と火は人間の生活と深く関わり、前者は万物を育む広大無辺の存在で、後者は万物を灰燼に帰さしめる滅ぼす恐ろしい力を持つもので、よって土地の神と火の神は古来から人間に篤く信仰される神霊である。中国民間で土地信仰と竈神信仰は古くから盛んであっ

<sup>1</sup> 阮氏芳「漢語比喻式成語及其与越語成語文化内涵之比較」、<http://www.doc88.com/p-782442920174.html>

<sup>2</sup> ベトナムの竈神信仰に関する最新の研究論文として朱旭強の「越南竈神信仰伝統的文献学考察」（『域外漢籍研究集刊』八、2013年、中華書局、247～259頁）があげられるが、竈神と土公との関係について深く論じていない。ただし、この論文は数多くの文献に基づいて論述したもので、本文にとって大変参考になった。

た。ところが、ベトナムにおける土公と竈神との関係を見ると、土地の神と竈の神が同一視されることがある。

家 (nhà) を管轄しているトーコン (Thổ công土公)、これはオンコン (Ông công) とも称され、しばしば、竈神タオ・クァン (Ta'ô quàn竈官) と同一視される。このタオ・クァンは、天帝から各家庭に遣わされた男 2 人、女 1 人の神から成り立っていて、昔はかまどに 3 つの土盛りをして祀っていたという伝承をもつ<sup>3</sup>。

と指摘されたように、トーコン (土公) は家を管轄する神で、タオ・クァン (竈官) は竈を管轄する神であるが、両者は何かの理由で混淆されたことがある。ただし、実際は竈の神として家屋の神位などに書かれた神名は、ちゃんと「竈神」あるいは「竈君」などの漢語であり、「土公」と書かれた事例は管見の限りない。タオ・クァン (竈官) は正式かつ上品的な言い方であるのに対して、トーコンとかオンコンはより俗的な呼び方だという人もある。ただし、土公はあまり神位などに書かれていないが、「第一家之主」としての地位はよく認められているようである。羅長山が

ベトナム人は、「地に土公有り、江に河伯有り」という言い方があり、住宅のことはすべて土公が管轄し、河流のことはすべて河伯が管轄すると考えている。土公が家内の一切の事務を主管し、また家庭の禍福を決める権利を持ち、かつ無比の神威を有し、各種の邪霊が人々の住宅を侵入することを防いで全員の平安を守ってくれるとする。そのゆえ、ベトナムの民間では、古来から住宅の中で土公を供養し信仰する習俗があった<sup>4</sup>。

と述べた。「地に土公有り、江に河伯有り」とは、『道蔵』に収録された『赤松子章曆』に「河伯土公遊」と書かれたように、河伯と土公が中国で古くから関連づけて意識される神霊である。したがって、ベトナムの民俗における土公観念は古くから中国から伝来してきたものであろう。ところが、ベトナムの土公は高い地位を有してはいるが、竈神と混淆されることがある。それは特に竈神関係の民間伝説からも窺える。

<sup>3</sup> 末成道男「北部ベトナムの＜土地神＞－華南漢族との比較」(『ベトナムの社会と文化』第 2 号、風響社、2000 年 12 月 30 日)、65 頁。

<sup>4</sup> 羅長山「越南人的城隍崇拜与土公信仰」(『民俗芸術』、1995 年)、165 頁。





ホイアンの竈神



ホーチミンの竈神

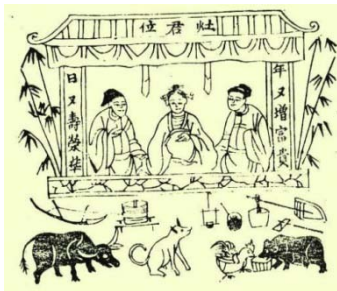
この前に引用した文に「タオ・クァンは、天帝から各家庭に遣わされた男二人、女一人の神から成り立つ」た神と述べたように、ベトナムの民間伝説においては、その三人の竈神の中に一人は土公である。その民間伝説はほぼ次の通りである<sup>5</sup>。

昔、重高と侍兒という夫婦があった。ある日、二人が喧嘩して、妻の侍兒が怒って家から逃げていった。侍兒は外で流浪している時、范郎という人に会い、遂に結婚した。一方、重高は妻が離れてから、すぐ後悔して探しに出かけた。ところが、お金がすぐ無くなったので、遂に乞食しながら探した。それで、ある日、侍兒の家に行った。その時、ちょうど范郎が家にいない。侍兒はご飯をもって乞食にあげるとき、それが元夫であることを知った。二人が泣きながら、離別の愛情を訴えている。侍兒は、都合のいい時に范郎にお二人のことを打ち明けると思い、とりあえず重高にどこかで隠れてくれと言った。重高は家を出て、その庭に積まれた稲の藁を見てその中で隠れ、また連日の旅、悲しみと喜びなどによって疲れたのですぐ眠ってしまった。すると、夜、范郎が帰り、庭での稲の藁を見ると、明日草の灰が必要であることを思い出し、それに火を点けた。その時、侍兒は部屋で寝ているので、何も知らなかった。ところが、火の音が遂に侍兒を起こした。侍兒は慌てて庭に飛び出したが、重高はすでに焼死したあとだった。侍兒は後悔し悲しみ、突然火の中に飛び込んだ。范郎はそれを見て、また悲しんで妻のあとを追って火の中に入った。上帝が、この三人の情と義に感動し、三人を竈神と任命した。范郎は土公で厨房の一切のことを管理し、重高は土地で家庭の一切のことを管理し、侍兒は土祇で、市場と菜園のことを管理する。そして、毎年の旧暦

<sup>5</sup> この物語について、主に羅長山の記述によるものであるが、徐方宇の俊映『旧習俗—ベトナム信仰』に基づいて記した伝説をも参考した。

十二月二三日に、土公は天に昇って人間の善悪を報告するという。

もちろん、バージョンによって伝説の内容は若干異なるところがあるが、粗筋はほぼ同じである。すると、土公は最初に火で焼死された范郎であり、主に厨房を管轄する。また、重高・范郎・侍児の三人はともに火で焼死されたので、火の神さらに竈神になったと考えられるが、重高は実は家庭の一切を管轄する土地神になり、侍児は市場と菜園のことを管理する地祇になったので、いずれも土地の神である。実の所、竈の神は土公に過ぎない。



三人の竈神



土公夫婦



ホイアンの土公廟<sup>6</sup>

以上のように、民間における土公についての観念は、直接に土地の神と関わるよりは、竈神と見做されている傾向が強い。土公と竈神の混淆はそれらの祭祀儀礼からも窺える。

## 2 祭祀儀礼

土公は旧暦の一日と十五日に供えられているが、主に旧暦十二月二三日に「土公節」という行事が行われる<sup>7</sup>。周知のように、旧暦十二月二三日は中国民間において竈神を祀る日であり、竈神はその日に天帝に人間の善悪を報告するので、良いことだけを報告するように祀る。したがって、ベトナムの「土公節」は中国の祭竈行事と関係があるだろう。ただし、その祭祀儀礼を見れば、頗る特色なものである。

ベトナムの土公節の時に、家々では紙で作られた三つの帽子か位牌で竈神を祀る。位牌を供える神台は中国と異なって、竈や厨房でなく、先祖神位の傍、あるいは家宅の中央に祀られている。男性の帽子は両端が上に巻いているように作られ、左右に置かれている。女性の帽子は両端は巻かず、男性帽子の間に置かれている。また、一つの帽子しか供えない場合は、男性の土公という帽子だけを供える。そして、帽子の上には服と靴があり、下には紙銭がある。また帽子や服などを作る紙の色も五行によって紅・白・青・黒・黄のい

<sup>6</sup> 「三人の竈神」「土公夫婦」及び「ホイアンの土公廟」の写真はいずれもネットでダウンロードしたものである。真ん中の写真は土公と土母であろう。ただし、ネット上で第三章で掲げた土公土母図とほぼまったく同様の版面もあるので、それは近代ごろ中国から直接伝えられたものと推測されたい。

<sup>7</sup> 羅長山「越南人的城隍崇拜与土公信仰」(前掲)、167 頁。

ずれに決められている。位牌が一つしかない場合、「定福竈君」と書かれている。三つの場合は、次のような文字が縦書きに書かれている。

東厨司命竈府神君  
本家 土地龍脈尊神  
五方五土福德正神

また、竈神の神位の傍によく「有徳可司火、無私可達天」という対聯が貼っている。ちなみに、この対聯について、徐方宇は「漢族の対聯は『天に上がって好事を言い、界に降って平安を保つ』というように、ただの「人間」と格下げされた神への功利的な要請である。越族の対聯は「徳があり火を司ることができ、無私で天に達することができる」というように高尚な神格への崇敬を表すものである」<sup>8</sup>と述べ、両民族の異なる竈祭祀心理を反映したと指摘したが、それは間違った認識であるかもしれない。明代の『五雜組』巻二に

今閩人以好直言無隱者、俗猶呼曰竈公也。<sup>9</sup>

とあり、直言の人を竈公と呼ぶのは、まさにベトナムの対聯と同じ趣旨であることを示唆するものであろう。ベトナムの竈神祭祀対聯で書かれたものはむしろ福建などの竈神信仰を反映したものと考えられる<sup>10</sup>。ただし、祭祀の後に用意した鯉を放生して、それを竈神の乗り物と見做すというのはベトナムの独特な行為であるかもしれない。中国の場合は、一般的に紙馬を焼いて竈神の乗り物としている。ベトナム人は鯉が河に行ったら龍となって竈神を乗せて天に行くと考えているようである。龍に乗るのは一般的には仙人であり、ベトナムにおける竈神の高い地位を反映したものである。ただし、鯉が龍になるのはいうまでもなく「鯉魚跳龍門」という中国式な観念に由来したもので、それがベトナムの竈神・土公の祭祀に移されたのであろう。

竈神を祀る時は、民間の呪術師を招いて行うことがあり、あるいは呪術師らが書いた祭

<sup>8</sup> 徐方宇「漢族、越族民間竈神信仰之比較研究」（『東南亜研究』2006年第3期）88頁。同論文は越族について、「ベトナムの主体民族で、約ベトナム総人口の90パーセントを占めている」と述べた。

<sup>9</sup> 謝肇淛『五雜組』、前川原七郎等6肆，文政5（1822）年、23頁。

<sup>10</sup> また、越南の竈神信仰において、竈神に賄賂するような行為があるようである。朱旭強「越南竈神信仰伝統的文献学考察」（『域外漢籍研究集刊』八、2013年、中華書局）252頁をご参照。

文を買ってそれを使って祭祀を行う。正式の祭祀としては呪術師タイクンが祭祀の時に祭文を読む。祭文の内容は大体次の通りである。



唯大越□年、□月、□日

敬神信主□□家居住在□社□郡□省、稽首、頓首百拝

謹以扶留清酌、金銀、香燈、盤具物、次品之儀、感虔告務。

恭請

本家土公東厨司命竈府神君位前

本地土地神祇位前

五方五土福德正神位前

來臨証鑑

擁護家主自老至幼平安幸福、無病無疾

尚饗

この祭文で要請する神々の神名を見ても、やはり土地系の神であると考えられる。末成道男が土公信仰の役割について、「家庭の祭壇に祀られているトーコンは、先祖やその他の神格と並んで、家庭の日常的守護神としての役割を与えられている。また、天帝直属の官吏としての竈神と同一視されることにより、家族レベルでの行政神にもなる」<sup>11</sup>と述べたが、大体はその通りであろう。ただし、土公は竈神と同一視されるからこそ、家族レベルでの行政神になるのかどうかは、古代における土公信仰の実態を考察しないと断言できないであろう。一方、土公がなぜ土地神である同時に竈神であるのかについて、陳玉添は、土地・家・竈は定住の農耕民族にとって同じものであり、それらの地位は同じ重要であるからだと述べたが<sup>12</sup>、両神の習合する具体的な経緯及びベトナム土公信仰の独特性を説明できない。しかし、徐方宇が中国との関係から指摘した二点の理由は興味深い<sup>13</sup>。まず第一に、越族の家庭における竈神の重要性とその神職が拡大して、一家族の寿命や禍福を司るようになった。第二に、中国民間の土地神観念及びの風格からの影響を考えれば、土地神と竈神の職能が相当すると考えられるので、両者が習合したと見做すべきであろう。そして、中国民間の土地神については、唐宋時代から、土地神の神職が細分化され、一家屋の土地を司る

<sup>11</sup> 末成道男「北部ベトナムの＜土地神＞－華南漢族との比較」（前掲）、71 頁。

<sup>12</sup> 陳玉添（Trần Ngọc Thêm）『Cơ sở văn hóa Việt Nam』、ホーチミン市出版社、1997 年、251 頁。

<sup>13</sup> 徐方宇「漢族、越族民間竈神信仰之比較研究」（前掲）91 頁。

「府宅土地」の神が現れたという。この二点の指摘が正しいかどうかはさておき、歴史的な経緯から中国の竈神や土公信仰との関係を注意したのは示唆に富むものである。次に、歴史文献を利用してベトナムにおける土公信仰の伝来や受容を考察してみたい。

## 第二節 歴史における土公信仰の展開

### 1 ベトナムの土地信仰と土公

土地信仰は普遍的な宗教行為であるが、ベトナムの土地信仰は古来より中国から深く影響を受けてきたものである。土公信仰も早くから中国の土地信仰や神仙思想などと共にベトナムに伝えられたと推測される。

周知のように、紀元前 111 年から紀元後 938 年まで、ベトナムの北部と中部北境は中国領土の一部であり、その時期の歴史はベトナムで北属時期と呼ばれている。そして、9 世紀から近代まで、ベトナムは中国の冊封体系における藩国であった。後漢時代に、中国の社会では土公あるいは土神の信仰が盛んになり、犯土すれば祟りによって災難をもたらされるという観念が広がっていた。『大越史記全書』によると、秦始皇 17 年（AD210）に秦の將軍任囂・趙佗がベトナムに出兵して失敗したが、「時囂将舟師在小江、犯土神、染病帰」<sup>14</sup>で、囂は遂に病死した。つまり、將軍任囂は土神を犯して死んだとされる。『大越史記全書』は後世に編纂されたもので、また外記の部分はほとんど中国の史書を参照したものである。ただし、中国側の資料及びベトナムの最古の史書とされる『大越史略』には任囂が土神を犯したために死んだという記録はないので、おそらく後世の作者が当時の観念で加筆したものであろう。しかし、当時、中国の民俗信仰が方士等によってベトナムに伝わった可能性は考慮にいれてよい。『牟子理惑論・序』に

靈帝崩後、天下擾乱、独交州差安、北方異人咸来在焉、多為神仙辟穀長生之術<sup>15</sup>

と記し、後漢末期に多くの方士らが交州に来て神仙術を修業したという。また『歷世真仙體道通鑑』巻十七には後漢時代に桃俊が道術を学んで仙人になったという記載がある<sup>16</sup>。桃

<sup>14</sup>『大越史記全書』、東京大学東洋文化研究所附属東洋学文献センター刊行委員会、1984、102 頁。

<sup>15</sup>『和刻本諸子大成』第十二輯、汲古書院、1976 年、535 頁。

<sup>16</sup>「桃俊、字翁仲、系錢塘人。少爲郡幹佐、末負笈到大学受業、明經術灾異。晚爲交趾太守。漢末棄世入增城山中学道、遇東郭幼平、幼平秦時人、久隱增城得道者也。幼平教俊服九精、煉氣、

俊は交趾太守を終えてから、東郭幼平（延年）に道術を学んだが、「明経術災異」であり、讖緯思想に詳しかった。後漢時代に犯土思想が盛んで、官吏もよく百姓のために解土を行うなどの事情を考えると、桃俊はその慣習を交趾にもたらしたことも考えられる。そして、交趾は、道教にとって仙薬や呪符を作るに重要な材料である丹砂の産地で、東晋の道士葛洪がそこに行って採ったことがよく知られている。そして、道教を尊ぶ唐王朝の時代においては、道教のベトナムへの影響がますます強くなった。『安南志原』巻二、寺観祠廟の条が引用する『交州八県記』に、総計二十一の著名道観が存在することが記されている。それについて、大西和彦が、

その分布地域が北属期ベトナムの土着勢力の集住地とほぼ重なることから見て、道教が比較的早期に同地域に展開していったと推察される。これらの道観には、開元観分置など唐の崇道政策に起因すると思われる情勢によって、高駢のような官僚によりくわえられたものもあつたに違いない。<sup>17</sup>

と論じた。したがって、土公信仰は道教經典を通して、また道士やこれらの道観によってベトナムで受容されたことが考えられるであろう。

一方、中国民間の土地信仰としての后土信仰や城隍信仰もベトナムに伝わった。城隍信仰はベトナム民間において広く知られ、ふつうは村の亭という特別の宗教建築に祀られている。ただし、「ベトナムの城隍神という語は、通常村の守護神をさし、中国のように、市鎮にあって、集落などにある下位の〈土地神〉を城隍神がまとめて上位の神に取り次ぐといった性格を持っていない。（中略）しかも〈土地神〉としての系統につながっていない」<sup>18</sup>と指摘されたように、現在の城隍神はただ村における通常の守護神とされている。ところが、羅長山によると、城隍神亭における近禁宮に、城隍の職位が書かれ、両側に「静肅」と「回避」の漢字を書いた札が立てられており、中国の土地神を管理する城隍廟とよく似ている。そして、近禁宮の両側に小屋があり、通常土公や城隍の配下神あるいは后神が祀られている<sup>19</sup>。したがって、現在の城隍信仰は古くから伝来した中国の信仰とベトナム伝統

---

輔星、在心之術。俊修之、道成。今在洞中、兼北河司命主水官之考罰。此位雖隸定録、其實受事於東宮中節度。」

<sup>17</sup> 大西和彦「ベトナムの道観・道士と唐宋道教」（遊左昇・野崎充彦・増尾伸一郎、『アジア諸地域と道教』、雄山閣、2001年）123頁。

<sup>18</sup> 末成道男「北部ベトナムの〈土地神〉—華南漢族との比較」（前掲）69頁。

<sup>19</sup> 羅長山「越南人的城隍崇拜与土公信仰」（前掲）、162頁。

の信仰とが習合したものだといえよう。また、后土信仰も早くから伝来して朝廷によって祀られた。『大越略史』によると、1171年の孟夏に「詔修文宣王廟及后土祠」と記されたように、后土祠が朝廷に重視されて修繕が行われた。后土は、天帝に対して大地の神で、古来から朝廷祭祀の対象である。ただし、ベトナムの後土祠は別の由緒があるようである。『嶺南摭怪列伝』の「応天化育后土神伝」によると、李聖宗が占城を征伐するときに后土の助力を受けて勝利を収めたので、安朗郷で祠を立てて祀られ、陳英宗の時に祈雨の靈驗があるので、「后土大夫人」と勅封され、その後さらに「応天后土神祇元君」と封ぜられ、今でも習俗として立春の時にその祠に土牛が供えているという<sup>20</sup>。ただし、后土が尊敬されないと「立見凶妖」とするイメージからみると、ベトナムの後土は大地の守護神というより崇りやすい神であり、日本の荒神に近い。それはともかく、中国の土地信仰は朝廷の後土祠から民間の城隍信仰まで早くからベトナムに伝わったのは事実である。

以上のように、土公と深く関わる道教文化や媒介としての道士及び土地信仰は早くからベトナムに伝わった<sup>21</sup>。それだけによって土公がベトナムに伝わったとはいえない面もあるが、少なくともベトナムにおける土公信仰を受容する素地としての条件を完成させたと言える。

## 2 五方土公とその神格——『范族家譜』と『秋祭吉忌儀』を中心として

土公は民間の、特に家レベルで信仰されている神なので、正統の史書などの文献に記されにくかったと考えられる。ところが、ベトナムは中国と同じように家族の系統を重視す

<sup>20</sup> 原文は「南国大地之神。聖宗伐占城、至環海門、暴風大雨、波濤洶湧、遙望如山、御船戰艦不能渡、乃泊於沙岸。夜夢女人素服紅裙、淡粧婉婉、登御舟、言曰、妾是本国大地之精、棲神於木久矣。今遇明君出征、願效從戎以立功。言訖、不見。上遂驚司、有左右耆宿與語。有僧統惠生對曰、神言托棲於木、宜求而得。於是遣親人遍求岸上群峯、偶得木頭似人形、如夢所見。命置御船、焚香致禱、号后土夫人。頃刻、風晴浪帖、行師利涉。已而、平占師還、遇旧处、勅立祠。頃之、風波再動、飄蕩如故。惠生奏、神意不欲居邊岸、欲便回京。環 玦得便、海 浪帖然。上至京、作祠宇於安朗郷。有褻嫚者、立見凶妖。

迨陳英宗時、旱熯、築壇以祈、神托夢於上曰、本祠有勾芒君、能行法雨。命有司享之、果得大雨。勅封后土大夫人。歷代加封、以其有功於民。陳朝封応天后土神祇元君。凡立春、土牛皆納祠下、至今成俗焉。」と書いている。『嶺南 摭怪列伝』（乙本）、142 頁、『域外漢文小説大系越南漢文小説集成』巻一、孫遜、鄭克孟、陳益源主編、上海古籍出版社、2010 年）

<sup>21</sup> 大西和彦の「ベトナム道教研究史小論」（『ベトナムの社会と文化』4 号、風響社、2003 年 3 月、14 頁）によると、「フイン・ゴク・チャン他の『オンディア 信仰と画像・神像』[Huy nh Ngo Trang, others1993b] は、南部の土地神オンディア（Ông Địa）信仰を論じたものであるが、先行研究への言及・分析、他の地域や信仰との比較にも相当注意をはらっている。そして、土地神信仰が道教から受けた影響にさまざまに言及している。特に土地神に多く見られる虎騎像が、正一教教祖の張天師または道教神趙公明の虎騎像との相似への言及は興味深い」という先行研究がある。オンディア土地神は土公と異なるはずだが、同じくベトナム土地信仰における道教からの影響を示しているだろう



る伝統があり、族譜・家譜や儀礼規範書のようなものが民間に散在している。次は、関西大学グローバル COE 東アジア文化交渉学拠点が 2008 年から 2010 年をかけてベトナムのフエで調査した資料を利用して、特に土公のことを記した『范族家譜』と『秋祭吉忌儀』を中心としてベトナムにおける土公の神格や機能を考察していく。



范族家譜



秋祭吉忌

『范族家譜』は 2009 年にフエ市内の范氏宅で撮影した文書で、137 頁がある。范族の由来経緯について、

順化省肇豊府富栄県茂材総褒社前世（定省義興府懿安県褒栄社）五

洪徳元年、我始祖奉旨扈随聖宗駕御南辺伐占城、闢広南地。四年往巴州処逐蛮夷、占荒地、元和六年（莫登羸称大正莫福海称広和）奉太祖過横山人入富春登光建耕地簿設立村舍著舎褒栄社（後略）

と記載し、范家の始祖は洪徳元年（1470）に聖宗に従って占城を征伐して領地を開拓し、その後、後黎朝後期の元和六年（1537）に富春登光に入って耕地を拓いて、村舎を建てたという。ただし、この家譜は紹治（1841）甲辰年の春に該族の范有莊・克賢・克和・文比等によって始めて編修されたものであり、先祖についてどの程度真実を反映したのかはわからない。本家譜はおおむね族の由来・祭文・家譜の三部分からなる。土公についての内容は主に祭文の部分で記されている。たとえば、七月十四日正忌に次のような祭文がある。

維国号歳次某府県総社范族之長仝（本族）敢告于、神位如前、云云。五方土公尊神。曰惟岳降神。先祖是皇。克昌厥後……毎臨忌日。載設秋嘗。三杯淡酒。八拜天香。献之。……第五世范家公妃男女列位……歴代有名無位、有位無名范家先霊、



## 同来配享

七月十五日の中元で、先祖の霊が家に来訪する日とされているので、その前日に読まれるこの祭文は、明らかに范家の先祖を祭祀するものである。ただし、興味深いのは、まず五方土公尊神の神名を称え、それから先祖のことに入り、すなわち土公は先祖より先に祀られるように見える。この五方土公尊神とは一体どんな神であるのか。先祖祭祀においてどのような役割を果たしているのか。土公を単なる土地神であるのか。それを検討する前に、土地神と先祖祭祀との関係について、同家譜に収録される「掃墓祭后土文」の祭文を見てみる。

歳次云云范族之長某之仝本族敢告于、□□山后土氏之神曰、惟神載物。位列中央。  
功参造化。徳合無疆。護我先塋。降福降祥。茲属清明。敬奉瓣香。神其鑑佑。鶴  
馭回翔。謹告

掃墓は、中国で清明節の時に行われる先祖を祭祀する行事で、古くから介子推伝説・寒食説などと習合し、また儒教的な宗教儀礼にも取り入れられた。土地神は漢代頃から冥界觀念の発展によって、買地券などの地下文書で墓の守護神に見做されたので、ここで祀られたと推測できよう。特に、后土は少なくとも唐代ごろから墓の守護神として、墓を祀る前に祀られる土地神として見做されてきた。南宋時代に朱子が墓祀りの時に后土を祀る習俗を『家礼』の中に編入して、中国葬儀儀礼のおきてとして伝承されてきた。『家礼』墓祭に

三月上旬朔日。前一日齋戒。具饌。厥明灑掃、布席陳饌。参神、降神、初献、亞  
献、終献、辞神、乃徹。遂祭后土、布席陳饌。降神、参神、三献。辞神、乃徹而  
退<sup>22</sup>

と書いてある。したがって、范家家譜の祭后文はそのような儒教思想を受容したものとも考えられる。ただし、『家礼』の祭后土文は、つぎのような一定の様式がある。

---

<sup>22</sup> 宋版『家礼』校勘本（吾妻重二著、呉震訳『朱熹『家礼』実証研究』華東師範大学出版社、2012年、363～364頁）。

某官姓名、敢昭告於后土氏之神、某恭修歳事、於某親某官府君之墓、惟時保佑、  
実頼神休、敢以酒饌、敬伸奠献、尚饗<sup>23</sup>

二つの后土祭文の趣旨はほぼ同じであるが、范家家譜の後土祭文は朱子『家礼』より修辭的で、そして后土の神格も明確に記されている。また、対句などの表現を使った祭文は「田舎びて下品である」<sup>24</sup>と批判されたように、范家家譜の後土祭文は儒教伝統からみれば田舎びて下品なものであるかもしれない。ただし、それはベトナムで独自に展開したものともいえる。ベトナムでは今でも墓参りや葬儀の時に、必ず墓の土地神を祭祀する<sup>25</sup>。

土公と后土は、同じく范家家譜の祭文に現れ、そして特に祖霊に関わる神と見做されている。それで、それらは同じく土地の神であるが、異なる役割で祀られていたことが推測できる。后土は、清明の掃墓の時に墓の前で祭文を読んで祀られる。そして、「護我先塋。降福降祥」などの文句からみると、后土は明らかに墓を守護する土地神である。そうであるならば、土公は后土と役割を異にするものとして、どのような神であるのか。七月十四日正忌祭文をよく読むと、「神位如前」で、神位の前に読まれたものである。神位は一般的に家か祠の中で祀られ、墓と異なる場所にある。先祖を祭祀するのは、本来墓でなく、神位を供える祠堂で行われていた<sup>26</sup>。したがって、土公は墓でなく、家か祠の守護神だと推測できる。土公についての祭文は、『秋祭吉忌儀』の正祭文にもみられる。

維□□某年某月某日承□□香茶県安寧総万春社祭官某爵仝本社等謹以某物清酌  
(庶?)品之儀敢虔告于  
翊保中興関聖帝君  
弘恵普濟靈感妙通默相莊徽翊保中興天依呵那演玉妃上等神  
利物健順和柔敦凝翊保中興含光本土白馬上等神  
保安正直佑善敦凝翊保中興静厚本土大城隍中等神

<sup>23</sup> 同上、364頁。

<sup>24</sup> 嶋尾稔「ベトナムにおける家礼の受容と改変——祝文を中心に」(吾妻重二・朴元在 編『朱子家礼と東アジアの文化交渉』、汲古書院、2012年)、225頁。

<sup>25</sup> 末成道男『ベトナムの祖先祭祀—潮曲の社会生活』、風響社、1998年、349頁。

<sup>26</sup> 趙翼の考証によると、墓は本来死体を埋葬する場所であり、祭墓は先祖をまつるのでなく、墓の土地神を祀るのである。漢代頃から、墓を参る上陵は朝廷の行事になってから、墓を祀るようになったという(趙翼『陔余叢考』、河北人民出版社、2006年、646～647頁)。また、中国では「三魂七魄」の言い方があり、三魂とは三種の魂でそれぞれ墓、位牌、<地府>(冥界)にいと解釈する人もいる(植野弘子「台湾漢民族の死霊と土地」(『国立歴史民俗博物館研究報告』第41集、国立歴史民俗博物館、1992年、)381頁。)

勇略敵愾狀猷肅翊保中興光懿護奇副將雄川（侯）開耕陳府君中等神

正治上卿戸部福謙侯開墾阮允潰公尊神

五行列位仙娘

五方土公尊神

土地正神

前賢後賢開耕開墾列位

郷中諸尊派列位

暨

陰兵部下諸靈

曰恭惟

尊神列位河海秀鍾山川英毓、道合乾坤、功參亭毒、德普施法。仁弘率育、節屬孟秋、礼陳祈福、尚鑑微虔、俾尔馘穀、物阜人康、上和下睦、老穉安全、恩光同沐、寔賴尊神默相之恵也。尚饗

『秋祭吉忌儀』は2010年3月にフエの万春村の万善寺で撮影した文書で、「保大十年」の年号があり、1935年以後に書かれたものと考えられる。秋祭はそもそも中国古代礼制における重要な祭祀行事であり、『周礼』春官・大宗伯に帝王の祭祀について「以祠春享先王、以禴夏享先王、以嘗秋享先王、以烝冬享先王」<sup>27</sup>と記されたように時享の一つである。ただし、民間において、秋祭は、先祖祭祀や土地神祭祀・社稷神祭祀などの目的が混在しており、祭日もバラバラである。『秋祭吉忌儀』は、歴朝封贈神敕、正祭儀、正祭文、忌開耕開墾宿謁儀、忌開耕正忌文、賑祭陰魂文などの内容が記され、主に先祖や陰魂を祀る宗教儀礼のことを収録したものである。先祖とは、その土地を開墾した先祖たちで、土地の守護神としての性格が強い。陰魂とは、その土地が開墾される前の死霊のことで、「野鬼」ともいわれるものであろう。その祭祀の性格から見ると中国民間の秋祭特に中元観念から影響を受けたものであると考えられる。ただし、その中に十月二十二日の忌開耕正忌文と三月一日賑祭陰魂文などの祭文が収録され、『秋祭吉忌儀』はただ昔の関係する祭文や祭儀を編集したものである。前掲の祭文はまず関羽帝君・天依呵那演玉妃上等神・本土白馬上等神・本土大城隍中等神・開耕陳府君中等神など地方の守護神の神名を称え、それから阮允潰公尊神のような先祖神を挙げ、遂に五行列位仙娘・五方土公尊神・土地正神などの鬼神を並

<sup>27</sup> 『周礼注疏』『十三經注疏付校勘記』大化書局、1635頁。

べた。それはおおむね、重要性の順位また地方神―祖霊―家神という区分で挙げられているものと推察される。ただし、ここで注意すべきなのは前に見た范家家譜の祭文と異なり、五行列位仙娘・土地正神などの新しく現れた神があることである。五行列位仙娘は、概ね女神信仰と五行観念が混淆した神格の不明の神である<sup>28</sup>が、この時から、土地正神が家の守護神としてすでに土公の役割を分担していることが窺える。土公の役割について、反例として賑祭陰魂文が挙げられる。

維□□某年三月初一日、承天府香茶県安寧総万春社全本社  
等恭委主拝某爵、謹以某物清酌、庶品之儀、敢告于  
焦面大士、焰口鬼王、統領三十六部河沙男女無祀陰魂等衆、  
今年行謹行兵太歳至徳大王、列位尊神  
本土大城隍尊神  
土地尊神  
龍王尊神  
五方五帝之神  
五行列位仙娘  
曰為有賑祭本処陰魂、莫敢擅默、必告礼也恭惟  
(後略)

この祭文と他の祭文との目立つ差異は、太歳を最初に挙げていることである。太歳は中国で太歳大將軍とも言われるように、道教においてよく孤魂野鬼を捕まえる將軍神とされている。また、龍王尊神・五方五帝之神の神名があり、道教から強く影響を受けたといわざるを得ない。ただし、土公の神名が見られない。それは二つの理由が考えられる。一つは、祭文に先祖の神名がないので、祭祀の場所は必ず家や祠堂以外であること。もう一つは、范春禄が指摘したように寺の土神が龍神というので<sup>29</sup>、この祭祀は万善寺で行われた可能性が大きいことである。

さらに末成道男がフエで調査して集めた疎文における神明の名称を表にしたものに基づ

<sup>28</sup> 五行仙娘はベトナムの民間でよく祀られている神であり、伝統の聖母・女神信仰が五行思想から影響を受けて生まれたものと考えられる。フエには「バーグーハイン [五行婆]・バーグーフオン [五方婆]」の信仰があるという（フィン・ディン・ケット「フエの神格祭祀について」(『ベトナムの社会と文化』5/6号、風響社、2005年3月) 208頁)。

<sup>29</sup> 本章注32の本文を参照。

き<sup>30</sup>、土公関係の宗教儀礼を抽出して、土公の性格を確認してみる。

表書き（行事名称）	漢字訳	神名	
Trang ông , tiên su(ông)	Trang 翁、先師	三教聖賢歴代先師、百工技芸列位師祖、司命竈君、 <u>五方土公尊神</u> 、吹陶神女進火郎君、莊院列位	慈雲寺、慈雲寺 向仏具店、芝陵 關聖寺、東巴市 場、安旧市場、 芝陵冥具店
Ông Ta'ô	翁竈	司命竈君、定国護宅天尊、 <u>五方土公尊神</u> 、吹陶神女進火郎君	
Cu'ng Đất	供土	承天效法開皇后土元君、土黄地祇紫英夫人、今年行遣大王、太監白馬、太歳至徳尊神、当境城隍大王、本処土地里城正神、坤離土火二位仙娘、五行列位仙娘、歴代行師尊神、東厨司命竈君、 <u>五方土公尊神</u> 、五方龍神土地住宅神官、玉泉金井龍王、前開耕後開墾之神、十八龍宅列位將軍、土地福德財神、家堂香火列位、五方主隅古跡之神、門丞戸尉禁忌列位、普及蛩娘女、主来主落針□□□蛩夷迷靈、枯骨伏屍故氣土木邪精魅魘、内外家園居一切淹滯男女無祀陰靈幽魂列位	
Thượng Luong	上梁	九天玄女、姜太公、魯班魯ト二位尊神、本処城隍大王、本処土地正神、五行列位仙娘、歴代先師尊神、東厨司命竈君、 <u>五方土公</u> 、本処善神侍従部下、無祀陰魂	

疎文とは「儀礼の際に各種の神霊に対し読み上げられる公文形式の文書」<sup>31</sup>であり、第一節で挙げた祭文も疎文の一種で、主に儀礼の専門家（僧侶、在家住持、タイクン、シャーマン、道士等）が使用し、たまに個人も使う。この表によれば、土公は主に先師、翁竈、供

<sup>30</sup> 末成道男「中部ベトナムにおける草の根レベルの仏教—清福村の事例を中心に」（西村昌也〔ほか〕編『フエ地域の歴史と文化—周辺集落と外からの視点』周縁の文化交渉学シリーズ7、関西大学文化交渉学教育研究拠点（ICIS）、2012年）、590～591頁。

<sup>31</sup> 同上、588頁。

土、上梁という四つの行事において祀られている。そして、「翁竈」は竈神を祀る行事で、「司命竈君、定国護宅天尊、五方土公尊神、吹陶神女進火郎君」などの神名を挙げ、現在の祭竈と異なり、土地関係の神としては土公しかない。また、この四つの行事にはいずれも五方土公と竈君の神名があり、両者ははっきり区別されていることが窺える。その他に謝墓の疎文もあり、「皇天上帝后土、后土九垓帝君、土黃地祇英夫人、太監白馬、太歳至德、当境城隍大王、本处土地正神、五行列位仙女、五方龍脈地墓神官、八卦九宮神官、四山八向之神、左青龍右白虎前朱雀後玄武神官、守棺守槨之神、五方守墓之神、本处開耕開墾之神、普及本处内外遠近男女無祀之陰靈、孤魂孤墓」などの神名が羅列されている。后土、土地正神や五方龍脈などの土地関係の神々もあるが、土公だけが欠落している。それは、前述した土公が墓の守護神でなく家や祠の守護神であることを裏付けているだろう。そして、土公は家や祠の土地神で祖先霊の守護神でもあるので、先師・翁竈・供土・上梁などの行事で祀られることも理解できる。

以上で、ベトナムでは、土公はそもそも家や祠の土地神・守護神で、后土は墓の土地神であったことが明らかになった。

ちなみに、ベトナムにおける土公信仰の伝来時期については、明確な史料がないため、断言できないが、「五方土公尊神」という呼称から、少なくとも元明時代以前に伝来した可能性が高い。土公は本来五行・五方と関わる神であり、謝土の時にもよく五方に対して行われる。ところが、中国の文献史料において、「五方土公」と呼ばれるのは極少なく、管見の限り、北宋の晁説之が書いた「祭麴神文」<sup>32</sup>の一例しかない。そして、この「祭麴神文」は古法（おそらく『斉民要術』に収められた「祝麴文」などのもの）に学んで作ったものであったので、「五方土公」は宋代以前によく使われた可能性が高い。そして、晁説之は病

<sup>32</sup> 晁説之『嵩山文集』巻二十、商務印刷館、涵芬楼影印旧抄本、1934年。祭文は「維崇寧四年乙酉六月上寅、謹用茶果祭于五方土公、鞠王麴人。曰：主人性不飲酒、無寸長於身、使举世中皆如主人、周難多憂、浩不必陳、惶惶所困。曷云、今兹敬式古法、不違吉辰、匪他之求、疾病是軫、五金八石、明朱空青、雖立起死、如主人貧門冬昌、术尚感不、仍一有疾病、四声入隣、多空手歸、妻侮女嗔、欲自效力、唯我 麴王麴人、五更凄露、輶轡苦辛、前期白麴亦未能 物既備、屏氣逡巡、婦女不見、鷄犬不聞、爐丸之丹、異品同勤、念爾有神、吉祥其臻、輒復自憐廢三年、每飢不飽、此又胡然禹迹之中、無片瓦椽、我筆我墨、賃屋于山、聽石腸胃、亦填一盃之飯沙、相纏離婁、如瞽易牙、不賢蓋亦有道、牛齧而咽吁、其久腰墜足、顛孽甕盎、洩亦澁涓、苟弗消除、我危特艱。然是末爾、何足多理念爾、有神救其大厲、剛腸斯柔、尚可富貴、無信古人、大言遠視、此譽而譽、彼毀而毀、笑語嫵好、誰復我鄙、沈絕旧学、不到唇齒、遠人書疏、蠶頭謹字、近人請謁、百門千紙、炎炎先附、寂寂卑退、用間于親、厚我百倍、伝罪于賢、功亦不貲、一朝鴻禧、復使職位、東海搜珠、西海築壘、南海 刳龍、北海縛鬼、入拜宗工、先媚涕泗、載言盛德、有前莫比、古稷卨、今百執事、誰冥司命、亦未必我、死爰積疊、尤四十七歲、悔過自懲、從今日始、急急如律令」である。

気のために五方土公に祈願したので、五方土公は健康を守ってくれる家宅の守護神の性格があると推察される。それは、ベトナムの土公神と相通じている。また、隋唐時代から、土公は眷属神としての土母・土子などを持つようになり、特に元明時代から土母の名前と一緒に現れる。したがって、ベトナムにおける「五方土公尊神」の呼び方から、頗る古いものであり、宋代以前の土公信仰の名残かもしれない。

### 第三節 土公・竈神の習合と漢民族の移入

#### 1 近代ベトナムの土地信仰と土公

疎文における土公は家宅の土地神や守護神で、現在の民間習俗における竈神とされる土公と異なっている。その原因を明らかにするには、現在の家宅土地神がどのような神になったのかを検討すべきと思われる。

2013年3月に筆者はベトナムの中・南部で十日間の調査をしたことがあり、特に印象深いのはほぼ半分以上の民家や商店の屋内にキラキラと光る神牌が置かれていることであった。その神牌には真ん中で「五方五土龍神・前後地主財神」の文字があり、両側は「土能生白玉、地可出黄金」あるいは「物華天宝日、人杰地靈時」などの対句が書いている。五方五土龍神・前後地主財神は、現在中国の広東省や香港などのところでまだ家宅の土地神として祀られている。この五方五土龍神は窪徳忠が「中国の土地公と沖縄の土帝君」において、

可児君によると、大王爺—伯公—土主—五方五土龍神という土地関係の神の系列があり、大王爺は城隍に似て広い範囲を治め、伯公は大王爺よりも小さい範囲を、土主は村を、五方五土龍神は家を、それぞれ守るとされている由である。

（前略）五方五土龍神の五方は東西南北中、五土は各地、龍神とは風水説でいう靈山のもつ龍気の流れてきているところの神といういみである。したがって、諸方諸地の龍神がきて家を守るといういみになるであろう。<sup>33</sup>

と指摘した通り、家を守る土地神である。ただし、その起源は靈山・龍気などの風水説というよりは、源流的にむしろインド龍王信仰から影響を受けた守護神としての五方龍神で

---

<sup>33</sup> 窪徳忠『東アジアにおける宗教文化の伝来と受容』第一書房、1998年、246頁。

あろう。それはともかく、神牌だけみれば、ベトナムの家宅土地神はほぼ中国南部のものと同じようにみえる。

ところが、五方五土龍神は本当に現在のベトナム民衆の信仰意識に入ったかどうかは疑わしい。范春禄が啓定八年（1923）に編著した『土神考正増補』（Tho Than KhaoChinh Tang Bo）で、「土神は実は土公・土地・土祇という三位がある。また土神は山で山神と呼ばれ、寺で龍神と呼ばれ、家で土公と呼ばれる」<sup>34</sup>と述べたように、龍神は寺や廟などの土地守護神であった。それは、前掲の『秋祭吉忌儀』における賑祭陰魂文で記された「龍王尊神」からも裏付ける。ただし、寺や廟などが庶民生活と遠いためか、「風水と関連する神格として龍脈、五方土地という名前が一部の専門家の口から出ることはあるが、その実態は明確でない」<sup>35</sup>と指摘されたように、抽象化したもののようである。実は、漢字がすでに廃除されたベトナムでは、神牌で書いた漢字をちゃんと理解していると思えない。その神牌は、ただ家宅の土地守護神や財神の象徴として飾られ、具体の神名は、龍神や土主あるいは地主のどちらでも構わないのだろう。そして、本来、宗教者などに依頼して書くか寺院などで請願してくる神聖の神牌は、現在はすでに単なる商品として市場で販売されるようになった。それは直接中国の広東などの処から輸入したものか、ベトナムの華族から影響を受けて作ったのかはわからないが、少なくとも形としては中国南方の土地信仰をコピーしたものである。したがって、中国ではほぼ無くなった土公信仰はベトナムの神牌からも見られない。

ところが、少なくとも近代には、土公は家宅の土地神として広く知られていたはずであろう。次に、劉春銀らが著した『越南漢喃文献目録提要』を手掛かりとして、近世・近代において土公がどのように信仰されていたのかを考察してみる。

『正宗内道教伝=Chinh Tong Noi Dao GiaoTruyen』。この本は、抄本で 115 頁があり、長さは 18 mm、幅は 11 mm である。内容は、符水書で、若干の神呪・符印・跳神秘訣・捉鬼・焚柴礼・謝土公などの儀式が記され、また挿絵があり、道教の書物と見做されていた。ところが、跳神や符水などの内容はシャーマニズムの儀礼を含むものであり、主に民間の呪術師などが行うもので、民間道教といった方がいいかもしれない。実は、ベトナムに所蔵される漢籍を見ると、正真正銘の道蔵經典はごく少なく、ほとんどは降筆文や民間の呪術師の科儀文である。『越南漢喃文献目録提要』における土公について書かれた書物を下の表

<sup>34</sup> 王小盾・劉春銀・陳義『越南漢喃文献目録提要』（前掲）600 頁。

<sup>35</sup> 末成道男「北部ベトナムの〈土地神〉—華南漢族との比較」（前掲）71 頁。



に掲げる。

化乩神呪科 供祭文雜録 = HoaKe Than Chu KhoaCungTe an Tap Luc	今存抄本一 種，80 頁， 高 29 寛 16	各種の供祭儀式を記した書で、漢文の間に喃文が有る。 按：此書は開光、開心、正心を含み、さらに関聖帝、文昌帝君、陳大王、孤魂、瘟神、先師、土公、竈君等を供祭する儀式が記されている。また傘円聖の降筆文が付いている。	原目編為 1421 号、漢 文書。 A1347
供文諸科録 = CungThanh Hoi Khoa	今存抄本一 種，224 頁，高 28， 寛 16	供土公、禳瘟、供天地、供天等の儀式が記載している。書の中にまた若干の儀式用文があり、また得福などの内容を修業する若干六八体の喃歌が付いている。	原目編為 623 号。漢 文書。 A1673
嫁娶事秘語 = Gia Thu Su Bi Ngu	今存抄本一 種，70 頁， 高 22. 寛 15	生辰八字によって定める方法。書に、供仏、土公、瘟神、求嗣、年中祭礼などに用いられる疎、牒、文等が付いている。	原目編為 1213 号、漢 文書， A1688
請仏通疎 = ThinhPhat Thong So	今存抄本一 種，112 頁，高 30， 寛 15	神仏に災禍がないように祈願する供文集である。編者不詳。一篇の目録を含んでいる。 此書は供仏、礼聖、祭土公、祭瘟神、虫神等の四十七篇の疎を収録されている。	原目編為 3568 号。漢 文書。 VHV, 771

『化乩神呪科供祭文雜録』・『供文諸科録』は、明らかに民間呪術師の神降ろしに関する儀式の本で、その祭神も民間で信仰している関帝・瘟神・土公・竈神などである。『嫁娶事秘語』は占いの本で、『請仏通疎』は、仏に祈願する本といったが、そのなかに土公や瘟神・虫神などの民間信仰における神々が混在し、経典的な仏教とは関係ないようである。実は、現在のベトナム民間において土地神や竈神などに対する知識はほとんど竈王経、土地経や玉皇経など<sup>36</sup>の経典に依るものである。これらの経典は主に中国明清時代以来、特に清末には民間で盛んに伝播していた宝巻であろう。これらの降神扶乩の宗教活動は近世以来のベ

<sup>36</sup> 末成道男「北部ベトナムの〈土地神〉—華南漢族との比較」（前掲）、65 頁。

トナムでも活発であり、また中国の宝巻はベトナムにも伝わり、民衆運動に利用されたようである<sup>37</sup>。それはともなく、土公がよく祀られていたことだけは明らかであろう。ただし、それらの中に『土地立命経』、『 乩正竈神經文』や『土地竈王経』などの巻があり、中国民間の土地信仰と竈神信仰がベトナムに伝わり、特に『土地竈王経』の題名が示したように土地神と竈神は関連で重視されていたと考えられる。

## 2 竈神伝説と土地信仰

少なくとも、近代のベトナムでは土地神と竈神が家神として重視されていた。土公と竈神との混淆はむしろ家宅土地神と竈神が同じ程度に重視される可能性を示唆するものと思われる。ところが、両神は混淆された理由として、同じ程度の重要性を持つという点のみでなく、さらなる深い歴史・文化的な構造から遡るべきだと思われる。

ベトナムの竈神は、民間祭祀でも伝説でも三位の神霊があるので、竈神信仰の深層は中国の竈神信仰から影響される以前の三石鼎立の「火塘」崇拜に由来するとされることがある<sup>38</sup>。ところが、注意すべきであるのは、民間伝説で竈神された三位の神は、土公・土地・地祇という三位の土地神であるということである。現在ベトナムの竈神信仰は華人からの竈神信仰と家宅土地信仰との重なりから生じたものと推測される。

三位一体とする竈神信仰はベトナムだけの現象でなく、少なくとも沖縄にも類似するものがある。沖縄の火神信仰伝説もベトナムのものと極めて類似する物語があり、ただ竈の中で焼死されて竈神になったのは一人しかいなく、かつ財富を齎す職能がある。また、妻が家を出て再婚した後にまた元の夫にあったというような婚姻譚は、現在の沖縄や台湾にもある<sup>39</sup>。特に台湾の物語には、阿片を吸うということが記され、近世以後のものと判断で

<sup>37</sup> 武内房司「『宝山奇香』考——中国的メシアにズムとベトナム南部民衆宗教世界」(『越境する近代東アジアの民衆宗教——中国・台湾・香港・ベトナム、そして日本』明石書店、2011年)。

<sup>38</sup> 徐方宇「漢族、越族民間竈神信仰之比較研究」(前掲)。

<sup>39</sup> 沖縄の火神伝説は「あるところに、幸福に暮らしている夫婦があった。たまたま妻が食べられないような料理を作ったところ、夫がこんなものは食べられないといって怒り、それがもとで夫婦喧嘩になって、ついに離縁してしまった。そののち、男は自然に貧乏になって、諸方をさまよい歩きながら、細々と生活をしていたが、とある家に入った。その家は、前妻の再婚した家だった。前妻は、前夫だということがすぐにわかったけれども、前夫はわからなかった。そこで前妻は、前に食べられないといった料理をつくってだすと、前夫はおいしいといってたくさん食べた。そこで、実は私は貴男の妻だったものだと白状し、いまは食べるのになぜ前にはたべなかったのかというと、男はびっくりしたあまり、そのまま死んでしまった。女も驚き、夫に見られると困ると思い、農作物の初穂を備えるから神になってくれといいつつ、竈の下に埋めた。竈の神としておがむのは、そのためである。(富村正吉氏談)」とされている。台湾の竈神伝説は、「竈君は、貧乏なくせに阿片が大好きだった。善良な妻は、毎日かれに代わって働き、阿片を買って

きる。このような伝説は中國大陸にもあり、東晋時代の『搜神記』の「三王墓」に源流が遡れる<sup>40</sup>。したがって、伝説の類似性から、本来同源の物語があったが、ベトナム・沖縄・台湾などに伝わって当地の竈神信仰に合わせて変容していったことも考えられる。

また、三位一体の構造は竈神だけでなく、土地神信仰にもみられる。現在の中国民間における土地公信仰は一人であり、時に土地婆と一緒に祀られるが、田畑などでは、三石を積んでそれを祀ることがある。土地信仰は実は三位一体の構造をもち、特に南アジアでよく現れている。南アジアの土地神は、主に大伯公であり、それから拿督公と本頭公（土地公）である。いわゆる三位一体は、南アジアで主に普遍性、内部性及び外部性という三分法の思惟から来たものと思われる。次に、ベトナム・南アジアと中国の土地神を三分法によって比較してみる。

土地神	ベトナム	南アジア	中国
普遍の土地神	土地・福德正神・土神	土地・大伯公・福德正神・本頭公	社・土地・后土・福德正神・土神
内部の土地神	土公・五方龍神	地主	宮地主・土公・中霤・土神・五方龍神
外部の土地神	地祇	拿督公	野地主

この表からも、土公と五方龍神とそもそも同様な作用で機能していたものである。家宅の守護神として龍神が盛んになると土公が衰退するという消長の関係がある。そして、三

---

吸わせていた。ところがある日、妻は病に倒れてしまった。困った竈君は、病臥している妻に向かって、お前は金持ちの人再婚してくれ。そうすれば、金持ちはきっと私に多額の金子をくれるだろうから、どうかそうして自分の窮状を救ってくれと口説いた。はじめは、断乎として受け入れなかった妻も、しまいには納得して、ある富豪に再嫁したので、竈君は多額の銀を手に入れることができた。けれども、すぐにその銀も使い果たし、図々しくもまた妻のところに無心にいった。妻は、あまりのことに恨んだけれども、また哀れにも思い、しばらくのあいだの生活費になる金銭を下に入れた、一瓶の猪油を夫に与えた。これを貰った竈君は、たちまち例の病気が起こって、さっそくそれを阿片に換えて吸ってしまった。これを見た妻は、仕方なく、夫を富豪の家におき雑用をさせることにして、二度と金銭を与えなかった。そのようにして一年ほどたったが、竈君は鬱々として楽しまず、病気になって死んでしまった。そこで妻は、翌年の正月三日に、夫の屍体を送窮と称してごみとともに外に運び出す一方、竈上に霊位をつくって亡夫の記念とした、だから、竈神を竈君というのである。」とされている。それぞれ、窪徳忠『増補新訂 沖縄の習俗と信仰』（東京大学出版社、1974年）の523頁、497～498頁で記されている。

<sup>40</sup> また、『中国民間故事類型検索』における AT841「乞丐不知有黄金」類型に、類似する物語の目録が記されている（丁乃通『中国民間故事類型検索』中国民間文芸出版社、1986年、249～250頁）。

位一体はベトナムやほかの南アジアにおける土地神信仰の基本構造であり<sup>41</sup>、さらに中国の土地信仰にもあてはめられる。このような三位一体の信仰構造は、ベトナムの竈神と土地神が習合する充分条件と言えないが、重要な条件であろう。

土公信仰は早くから中国から伝来し、主に家屋や祠の土地守護神とされ、后土は墓の土地守護神とされていたが、現在は后土が墓の土地神として知られなくなり、家でも墓でもその土地神はトーディア（土地）で統一されている。ここから、土公・土地・竈神の三者の歴史関係が窺える。すなわち、古くから伝来してきた土公は、家宅の土地守護神として篤く祀られていたが、近代以来、漢民族が大量に移入するに伴い<sup>42</sup>、竈神を「一家之主」とする漢民族の家神信仰から影響され、少なくとも名義的に竈神をベトナムの「一家之主」とするようになった。一方、漢民族が将来してきた土地（福德正神）信仰は広がって本来の土公信仰の職能を代行したので、土地神としての土公の神格はただ家宅の守護神として抽象化された。すると、本来家宅土地神としての土公を祭祀する儀式は、竈神の祭祀とされるようになった。その祭壇が厨房や竈でなく、家宅の中室における先祖神位の傍に置かれることは、古来からの土公祭祀の本質を残すものと考えられる。そして、婚姻譚を伴う竈神伝説は、三位一体の土地信仰と習合して変容してきた<sup>43</sup>。

---

<sup>41</sup> 黄堯「三位一体的神：大伯公、拿督公、土地公」（『文道月刊』、1981年）。また鄭志明も「客家社會大伯公信仰在東南亞的發展」（『華僑大学学報』2004年第1期）にて「大伯公、拿督公、本頭公は、それぞれ神境、祇境、鬼境に属し、古来の天神・地祇・人鬼という三位一体の思想体系に由来する」と自分なりに解釈した。

<sup>42</sup> 『華僑志——越南』（華僑志編纂委員会編印）によると、清末に、中国沿海の地域が貧乏で海外に出た人が多かった。特に、フランスがベトナムを統治してから、資源開発などのために労力が要り、その時、大量の中国人がベトナムに行った。そして、南洋年鑑によれば、ベトナムの華僑数は、1889年に5万7千、1906年に12万、1921年19万5千、1931年に26万人いる。

<sup>43</sup> ちなみに、中国民間の竈神信仰において三人の竈神を祀る地域もあるが、一男二女である（楊福泉の『竈与竈神』（学苑出版社、1994年）のp129～139をご参照）。だから、ベトナムの三位一体の竈神信仰は、中国の竈神信仰と類似するといっても、二男一女の神霊構成はやはり越南独特の展開といえよう。

## 第五章 朝鮮半島における土公信仰

### —巫経を手掛かりとして—

朝鮮半島（以下朝鮮と略称する）は中国の東北地方に隣接し、中国の文物制度を積極的に導入してきた。特に、唐代に仏教の盛行により、僧侶が頻繁に両地で往来していた。ところが、李氏朝鮮に入ってから、仏教や道教の政治への参与が次第に排除され、特に朱子学が国教とされて以来、道・仏両教の勢力は迅速に衰えてきた。その代わりに、賽神祈祷のムーダン（무당）を代表とする巫俗文化が発達してきた。1924年から1941年にかけて朝鮮の民間信仰などを調べた村山智順はその『朝鮮の巫覡』序に「朝鮮民間信仰界に断然有勢の地位を占め、朝鮮民庶の生活に大きな働きかけをなして居るものに巫術の信仰がある」<sup>1</sup>と書き、巫俗文化の重要性を指摘した。しかし、ムーダンはシャーマニズムで、仏教やキリスト教などの成立宗教のように聖典を重視するのではなく、シャーマン自身の巫力を信じるものである。そのため、古くから朝鮮半島に伝来した仏教や道教の宗教文化も漸次的に巫俗文化の中に溶け込んで消えつつあった。本章で考察する土公信仰はその典型的な例の一つである。

土公信仰は、古代の中国でかなり流行ったことがあり、また日本にも伝わった。ところが、中国と日本の間にある朝鮮の民俗では、現在は土公信仰の存在を確認できない。それは、土公信仰は朝鮮を経由せずに遣唐使などによって中国から日本に直接に伝えられたからなのか。その問題に答える前に、前述した朝鮮の宗教文化の断絶を考えなければならない。幸いに、朝鮮の巫覡の中にはシャーマン的なムーダン以外に、読経でお祓いや祈祷を行う人もいる。徐大錫によると、朝鮮の巫覡は読経の有無によって、賽神巫と経巫およびその中間形態にある雑巫に分けられ、経巫は盲巫・経客・経師・神将・逐邪・経匠・経文匠などの呼称があり、主に巫経を読むことでお祓いや祈祷を行う<sup>2</sup>。巫経は昔の仏教や道教などの経典を変容した或いはそのまま使ったものが多いので、それらによって古代の宗教文化のありさまをいくつか復元できると思われる。そして、土公も『仏説竈王経』、『仏説地心陀羅尼経』や『仏説広本太歳経』などの巫経の中に記載がある<sup>3</sup>。したがって、本章は巫経

<sup>1</sup> 村山智順、『朝鮮の巫覡』朝鮮総督府編、国書刊行会、1932年、1頁。

<sup>2</sup> 徐大錫、『経巫考』（『韓国文化人類学』第一輯、1966年）、45頁。

<sup>3</sup> 巫経を総合的に翻刻したものとして村山智順『朝鮮の巫覡』における「祈祷経文集」、赤松智

を手掛かりとして、古代朝鮮における土公の性格や受容を考察してみたい。

## 第一節 『仏説竈王経』と「十二土公八部神」

竈王（조왕）は、竈の神を指し、朝鮮では古来から信仰されてきた家神の一種である。この神は、「かまどの神であり、火の神であり、炊事其他飲食物一切を司」<sup>4</sup>、神体としては、麻や塩また米などをパガジ（朴）に入れて食器棚にのせ、女神ともされている。『仏説竈王経』はこの竈王を祭祀する時に読まれた巫経である。

『仏説竈王経』（以下は『竈王経』と略称する）には、朝鮮独自の鬼神信仰の体系が見られ、中国の竈神信仰との関係を検討する良い史料でもある。朝鮮はベトナムと同じく中国と隣接する藩属の国であったが、竈神信仰はベトナムのそれとは異なり、中国の竈神信仰における人間の善悪を監視する性格が見られず、中国からの影響が少ないようである<sup>5</sup>。朝鮮と中国における竈神信仰の差異はこの経典からも窺える。同経は、最初に上波彼帝竈王神から明分善悪竈王神までのあらゆる場所における三十六の竈王神の神名を列挙し、それから五行神などや家神を挙げ、遂に

伏龍、宅龍、日遊神、常当衛護、安穩宅中、無有凶禍、皆悉消滅、富貴吉昌、所求皆得、県官口舌、一時消滅

と家宅の安穩や裕福を祈願する文で結語する。したがって、『竈王経』では、中国の竈神信仰における人間の善悪を監視する司命神の神格を持っていない。じつは、経名だけを見れば、中国の『道蔵』には『太上靈宝補謝竈王経』<sup>6</sup>と『太上洞真安竈経』<sup>7</sup>のような竈王経が

---

城・秋葉隆『朝鮮巫俗の研究』などがあるが、本文で引用したものは主に増尾伸一郎の「朝鮮における道仏二教と巫俗の交渉」（『東京成徳大学研究紀要』第5号、1998年）に付録された影印の朝鮮本『仏説広本太歳経』の部分を翻刻したものである。

<sup>4</sup> 村山智順、『釈奠・祈雨・安宅』、昭和四十七年（1972）、国書刊行会、272頁。

<sup>5</sup> 朝鮮の竈王信仰が中国から影響をうけたかどうかについては、実は意見が分かれている。たとえば、任東権が、「竈王は十二月二十三日に天上に昇り、主の家で起こった一年中のことを玉皇大帝に報告したのち、一月一日の朝早く地上に降りるという」（『朝鮮の民俗』、岩崎美術館、1969年、15頁）と書いているが、村山智順が「因みにこの竈王は支那に於けるが如く、家人の功過を監視し、年一回上天して天帝にその行状を報告する恐ろしい神だと云ふ風には考へられていない」（『釈奠・祈雨・安宅』昭和四十七年（1972）、国書刊行会、）と書いている。ただし、現在の民俗調査から基本として影響を受けていないのは一般的な観点である。

<sup>6</sup> 『正統道蔵』第10冊、芸文出版社、1978年、7864～7865頁。

ある。ところが、形式から内容までほぼ異なっているので、『竈王経』は道教の竈王経から影響を受けていないと考えられる。



朝鮮本『仏説広本太歳経』(韓国国立中央図書館所蔵写本)

における『仏説竈王経』<sup>8</sup>

しかし、『竈王経』は、朝鮮古来の竈王信仰の内容を参照して作られたものであろうか。経文における「天曹地府」や「伏龍・宅神」などの神名を見れば、明らかに中国からの影響があることがうかがえる。では、『竈王経』はどのように中国の影響を受けて朝鮮において変容されたのか。その成立は、実に朝鮮における土公信仰の変遷とも関わっている。『竈王経』に「十二土公八部神」(심이토공팔부진)という神名があり、それは中国やベトナムで見られない土公神の呼称である。土公は朝鮮で何かの変容があり、それが十二土公八部神として『竈王経』で現れたものと考えられる。十二土公八部神の由来や性格を探求するにも、まず『竈王経』の成立を考察する必要がある。

『竈王経』は主に盲覘が安宅など家祭の時に読んだ巫経の一つである。秋葉隆によると、南鮮(現韓国慶尚南道)の馬山の事例によれば、安宅は午後五時に始まって九時に終わり、読経は盲覘が「先づ庭前で不浄教を読み、次に厨房に行って竈王経を読んだ後、縁側に坐

<sup>7</sup> 『正統道蔵』(前掲) 第2冊 1418頁。

<sup>8</sup> 経に「口王」と書いてあるが、김남경が「口=竈를 나타낸 한자로 파악된다」(『불설광본대세경(仏説広本太歳経)의 서지와 한자음에 대하여』『民族文化論叢』第51輯、2012年、30頁)と指摘したように、口は竈の異体字である。

して成造經、内堂に於いて七星經を誦し、七時半夕食のために少憩の後、明堂經・玉枢經を読んで、最後に門に向かって街經を読む」のである<sup>9</sup>。ただし、読經するのは盲覲だけでなく、目明きの巫覲もいる。目の明暗の相違によってパクスかパンスと呼ばれることがあるが、特に目明きの読經男覲をパクスと呼ぶことが多い。パクスは、漢字で「博士」と書かれることがあり、高麗時代のト博士に由来したという。ト博士は太ト監・太史局における官職であり、主に天文・暦数・測候・刻漏を掌る。もちろん、巫覲のパクスはト博士の職務と直接な関係がないはずであるが、共に中国伝来のト占を行う者と考えられる<sup>10</sup>。そして、かれらの使った巫經も仏教や道教との經典と深く関わるものである。増尾伸一郎によると、諸巫經を収録している『仏説広本太歳經』は、最も広く使われた巫經であり、また『仏説広本太歳經』は刊行の版本によって収録する巫經の数も異なっているが、その中で最も頻繁に刊行されたのは、広本太歳經、地心陀羅尼經、天地八陽神呪經、竈王經、歡喜竈王經、安宅神呪經、百煞神呪經、金神七煞經、龍王三昧經、敗目神呪經、塚屈經、明堂神經、救護身命經などである<sup>11</sup>。その中の『天地八陽神呪經』・『安宅神呪經』は明らかに中国伝来の仏教偽經である。そして、『竈王經』は『天地八陽神呪經』・『安宅神呪經』と深く関わっている。

『天地八陽神呪經』は、「仏説天地八陽神呪經」、「天地八陽經」などの異称があり、唐の三蔵法師義浄の訳と託された疑偽經典であるが、ウィグルやチベットなどだけでなく<sup>12</sup>、朝鮮や日本<sup>13</sup>にも流伝して広く読誦され、古代アジアの民間信仰において広範囲に影響を及ぼした。朝鮮における『天地八陽神呪經』の書誌や受容については増尾伸一郎の詳しい研究があり、高麗時代にすでにかなり流布していたと言われている<sup>14</sup>。同經は、釈迦が毗耶達摩城寥廓宅中に居た時に、無礙菩薩は衆生が「良由信邪倒見、獲如是苦」で、「唯願世尊為諸邪見衆生說其正見之法、令得悟解、免於衆苦」と請願したので、釈迦は「吾當為汝分別解說天地八陽之經」と述べて説いた經という。

<sup>9</sup> 秋葉隆『朝鮮巫俗の現地研究』、養徳社、1940年、81頁。

<sup>10</sup> 盲目のパンスの職能について、野崎充彦の「パンス試論—朝鮮盲僧の占ト・呪詛・祈雨について」(『人文研究』第52巻、第4分冊、2000年12月)を参考。

<sup>11</sup> 増尾伸一郎「朝鮮における道仏二教と巫俗の交渉—付、朝鮮本『仏説広本太歳經』影印—」(『東京成徳大学研究紀要』第5号、1998年)。

<sup>12</sup> 小田寿典「偽經本「天地八陽神呪經」の伝播とテキスト」(『Bulletin of Toyohashi Junior College』1986年、61～74頁)がある

<sup>13</sup> 増尾伸一郎「日本古代における『天地八陽神呪經』の受容」(道教文化研究会編『道教文化への展望』、平河出版社、1994年)

<sup>14</sup> 増尾伸一郎「朝鮮本『天地八陽神呪經』とその流伝」(『東京成徳大学研究紀要』第4号、1997年) 185頁。



読此經三編、是諸惡鬼、皆悉消滅……読此經三編、愚癡等惡並皆除滅……読此經三編、築牆動土、……土尉伏龍、一切鬼魅、皆悉隱藏、遠迸他方、形消影滅……富貴吉昌、不求自得……若有衆生忽被梟官拘系、盜賊牽挽、暫読此經三編、即得解脫……若復有多於妄語綺語、兩舌惡口、若能受持此經、永除四過……

つまり、この經を読めば、惡鬼を消滅させ、愚痴などを無くさせ、一切の鬼魅を消滅させ、富貴吉昌は求めなくても自ら得、梟官に捕まらず、惡言をされないなどの利益を受けるといふ。それで、『仏説竈王經』最後の部分を振り返って読むと、両者の類似性に気が付くだろう。つまり、『竈王經』における「皆悉消滅、富貴吉昌、所求皆得、梟官口舌、一時消滅」などの語句は『天地八陽神呪經』からとって形成されたものである。

そして、その前の「安穩宅中、無有凶禍」は『天地八陽神呪經』でなく、『安宅神呪經』の「読經行道、安隱宅中、無有凶患、災恠不生」から由来したものであろう。『安宅神呪經』や『天地八陽神呪經』の使用状況については、村山智順が「概して新築家屋の厄祓ひ又は家内安全の祈祷時には安宅經を主經として其の他数種を読誦し、(中略)中には、如何なる種類の祈祷時にも天地八陽經だけを以てする者もある」と述べたように、巫經の中で最も頻繁に読まれたものである<sup>15</sup>。じつは、『竈王經』の最後の經文は祈祷の願いを述べる部分であるが、それを漢文の文脈からみれば不完全で断片的なものであり、かつ竈王という特殊の神の職能を反映するものではない。また、『安宅神呪經』や『天地八陽神呪經』の語句と比較すればわかるように、それはそもそも両經から抽出したものに過ぎない。巫經の中で神名だけを挙げたものがあり、それは祈願の語句を流用できるので、巫覡にとっては神名だけが重要で暗誦すべき内容なのである。

ちなみに、『安宅神呪經』や『天地八陽神呪經』で土公の神名がないが、『安宅經第一篇』という巫經に「家宅安寧、馬廐守理土公之神、請入善神」<sup>16</sup>の語句があり、土公の存在を意識している。

『竈王經』において、最も重要で特徴なのは最初に唱えられた竈王の神名の部分であろう。しかし、それらの神名はほかの經典ではほとんど見たことがなく、ただ經文の傍に書かれた注によれば、様々な竈王の神名を表していることがわかる。ただし、注意すべきは、

<sup>15</sup> 村山智順が『朝鮮の巫覡』(前掲)、619頁。

<sup>16</sup> 秋葉隆・赤松智城共編の『朝鮮巫俗の研究』(大阪屋号書店、1938年)下巻付録「巫經」において江原道原州男覡・李世榮伝承の巫經を翻刻しており、『安宅經第一篇』はその65頁にある。

『竈王經』の最初に列挙された竈神の数はちょうど三十六であることである。それは単なる偶然でなく、他の『地心陀羅尼經』や『秘心經』などの巫經でも「我等施主左右神、三十六竈眷属神」という表現がある。三十六の竈神という觀念は、おそらく中国の道教と深く関わっている。『太上感應篇』に、

一云、竈有三十六神、能轉禍為福、除死定生、驅除妖邪、遷官居益祿、若依時祭  
禱、所願必從<sup>17</sup>

とあり、竈神は三十六神であることを説いた。『太上感應篇』は南宋時代初期（1127～1129年）の李昌齡によって作られた善書であり、朝鮮近代の民衆宗教における善陰陽教の主要經典の一つとして使われていた。この經典はいつごろ朝鮮に伝えられたのか、はっきりわからないが、『竈王經』はこの三十六竈神の觀念に基づいて、自ら神名を作ったのであろう。

従って、『竈王經』は、中国伝来の經典から影響を受け、朝鮮において独自に組み立てられたものであると推察される。そこで、その中に現れた「十二土公八部神」も、中国から伝来した土公の觀念から変容して作られた神名であろう。それでは、変容される前の土公信仰はどのようなものであるかを見てみたい。

## 第二節 『仏説地心陀羅尼經』と『仏説広本太歳經』

### 1 『仏説地心陀羅尼經』

中国の土公信仰をより率直に反映したのはおそらく『仏説地心陀羅尼經』<sup>18</sup>（以下『地心經』と略称する）であろう。この經は主に五方龍神やその眷属としての地神・土神・土公などの神々を鎮めるために読まれたものである。土公關係の經文は次の通りである。

如是我聞、一時仏在菩提双樹下入涅槃時……五龍王所徒眷属不置奉論……爾時仏  
便從棺起立、為此、五龍王五色幣帛捧並土祖父、土祖母、土公土王子孫等名号、

<sup>17</sup> 『正統道藏』（前掲）第45冊、36214頁。

<sup>18</sup> 荒木博之は「盲僧の伝承文芸」（五来重編『講座 日本の民俗宗教』7、弘文堂、1979年）において李準容の『仏説地心陀羅尼經』を全文的に翻刻したが、増尾氏が示した影印本と比較すれば、誤字が多い。ただし、内容はほぼ同じである。したがって、ここで主に増尾氏の影印本に基づいて論じていく。

呼立演此地心經入涅槃……

爾時仏告阿難、言末世衆生為二親祖父母並六親眷属、若死亡日月隨時獲得方地、欲治置者、為先其所、五帝土公土神種種供具、持以奉上、而鎮法、此陀羅尼誦誦五遍、每方甚大吉利、我釈迦猶暫煩此處、何況末世凡愚、若所鎮墓、先此地心經、誦誦十卷、即令惡心、五帝土公眷属神鬼等、各得菩提果、……彼召五帝土神眷属八万四千大將軍衆、名誦誦此經、即得解脫……呼五帝土祖眷属等誦誦此經、病則除愈……

十二月將化菩薩 五帝龍王諸眷属 土公土王子孫等 家内八方所奉神 我等施主左右神 三十六竈眷属等……

釈迦は涅槃する前に五方龍王とその眷属だけが仏法に降伏しなかったので、五方龍王眷属を鎮めるために、『地心經』を説いて涅槃に入ったという。また、「衆生が二親・祖父母並びに六親眷属のため、若し死亡の日月に随時に方地を獲得し、治め置いてほしいのであれば、先に其の所の五帝・土公・土神のために種々の供具を持て以て奉上して鎮法すべし」と書かれたように、この經は本来葬儀において、埋葬する前に墓地の地神を供えて鎮めるために読まれるものであり、いわゆる鎮墓の經でもある。鎮墓の觀念は中国漢代ごろにすでに現れたものであり、それは買地券や鎮墓文などの契約書や鎮墓瓶によって、注鬼やほかの怨霊の祟りを鎮めるものである。ただし、『地心經』のように地神を鎮めるのではない。それどころか、主に土公・土伯などの地神の力を借りて、邪鬼を鎮めるものである。ところが、隋唐時代頃から、道蔵における『太上召諸神龍安鎮墳墓經』<sup>19</sup>や『太上洞淵神呪經』の「召諸天神龍安鎮墓宅品」が示したように、土地の守護神は龍神となり、地神などは鎮められる対象になった。『地心經』はむしろこの隋唐時代以降の龍神鎮墓觀念を反映している。「十巻を誦誦すれば、即ち惡心、五帝土公眷属神鬼等に各々菩提果を獲得させる」と記されたように、誦經で土公などの鬼神を鎮めて仏教に帰依させる。これは、『阿含經』で説かれた惡龍王が仏教に降伏することによってかえって仏法の守護神になったのと同じ趣旨であり、そもそも仏教の龍神信仰から影響を受けたものである。ちなみに、『地心經』には土母の名前が見られず、また「五帝土公」という中国宋代までの呼称を合わせて考えれば、『地心經』は六朝時代から宋代までの土公觀念を反映したものともいえよう。

<sup>19</sup> 『正統道蔵』第10冊、芸文出版社、1978年、7862頁。

また、秋葉隆が盲覲の職業として「地神陀羅尼によって家宅地神の災を防」<sup>20</sup>ぐものと指摘したが、『地心経』は古来から盲僧だけによって家宅の祭事に使われたとは思えない。前述したように、『地心経』の経文によれば、これはそもそも鎮墓の經典でもある。そして、鎮墓の観念は朝鮮の三国時代にすでにあった。地鎮具や鎮壇具を出土した七世紀ごろの古代の建築跡として、百済では扶余軍守里寺跡、新羅では皇龍寺の西金堂跡及び九層木塔と伝味吞寺跡三層石塔跡があり、地鎮具は「建物を建てる以前か基礎を固める時に行われる地神を祭祀する宗教儀式」の時に供えられた七宝などがある<sup>21</sup>。『地心経』は仏教的なものとしてこのような地鎮祭で読まれた可能性が高い。ちなみに、鎮墓の観念は仏教だけでなく、道教的な信仰に伴って早くから朝鮮に伝わった。今まで朝鮮では三例の買地券が発見され、その中に最も古い百済武寧王買地券は六世紀のもので、「上記の錢をもって土王・土伯・土父母・上下衆官二千石にたずねて申地の土地を買って墓とする」という文がある<sup>22</sup>。ただし、この買地券は、道教的なものであり、また武寧王（462～523 年）のような一国の王に使われたものなので買地券を代表とする鎮墓観念は社会的に広く信仰されたとはいえない。もっとも、これは買地券や鎮墓及びそれらに含まれた土公などの土地神の観念がある程度朝鮮に伝えられたことを示すものと考えられる。そして、他の二例の買地券は高麗時代の僧侶の墓で出土したものであり<sup>23</sup>、買地券などの観念が朝鮮の仏教でも受容されたことが推測できよう。ちなみに、守護龍神や五方龍神などが買地券で登場したのは唐末か五代からのことである<sup>24</sup>。したがって、『地心経』は唐代から宋代にかけての時期で作られたものだろう。

<sup>20</sup> 秋葉隆『朝鮮巫俗の現地研究』養徳社、1940 年、80 頁。

<sup>21</sup> 姜友邦「韓国古代の舍利供養具・地鎮具・鎮壇具」（『仏教芸術』（209）、1993 年 7 月）68～75 頁。

<sup>22</sup> 李宇泰「韓国の買地券」（『都市文化研究』（14）、2012 年 3 月）、109 頁。

<sup>23</sup> 一つは、高麗仁宗 19 年（1141）に作られた闡祥という僧の買地券で、券文は「維歲次辛酉二月朔庚午二十八日丁酉前玄化寺住持僧統闡祥亡過人不幸早終今用錢九萬九千九百九十九貫文買墓地一段東至青龍西至白虎南至朱雀北至玄武保人張堅固見人李定度已後不得轉有侵奪先有居台遠避千里之外急急如律令勅」である。もう一つは、仁宗 21 年（1143）の僧世賢の買地券で、券文は「維皇統三年癸亥 歲丑朔丁巳七日癸亥高麗國興王寺接松川寺住持妙能三重大師世賢歿故亡人乞人前一萬萬九千九百九十文就皇天后土母社稷十二邊買得前件墓田周流一頃東至青龍南至朱雀西至白虎北至玄武上至蒼天下至黃泉四至分明即日錢財分付天地神明了保人張陸李定度知見人東王公西王母書契人石切曹讀契人金主簿書契飛上天讀契人入黃泉急急如律令」である。詳しいことは前掲注の李宇泰の論文を参照。

<sup>24</sup> 1998 年成都市光華路小学五代大蜀永平六年（916）残磚墓石券に「…一切諸神、左青龍、右白虎、前朱雀、後玄武、及五方龍神…急急如五帝使者律令」にちゃんと五方龍神のことが書いている。また、南漢大宝五年（962）10 月内侍省馬氏二十四娘買地券にも「陰陽和会、動順四時。龍神守護、不逆五行」とある。

## 2 『仏説広本太歳経』

『仏説広本太歳経』（以下『太歳経』とする）は、『地心経』に比べてより朝鮮独特の展開を遂げたものである。太歳は、中国において六朝時代から動土で忌まれる太歳將軍神として見做され、また道教で太歳殷元帥として広く信仰されてきた神である。そして、「太歳頭上動土」という諺が示したように、太歳は主に動土禁忌に関わる神である。つまり、太歳信仰は、中国で主に術数や道教と緊密に結びつき、犯土造作に関わるものである。ところが、『太歳経』は明らかに仏教的な内容が多く、太歳信仰は朝鮮で仏教的に展開したといえよう。それで、土公も『太歳経』において新しく展開されたことを窺える。

『太歳経』は、一般の巫経より長文のものである。この経の縁起や功德については、

如是我聞、一時仏住舎衛国祇樹給孤独園与大比丘衆二千二百五十人俱、爾時仏告舍利仏……若有人者受持此経、読誦尊重、礼拝供養、是人一切所願無不成就、若有人雖有十惡五逆無量微塵重罪煩惱、読誦此経、悉皆消滅、復有重病読誦此経、諸天神王四王八部与其眷属皆詣其处不離守護、是人無量長寿安穩、若依此経、如法読誦、於耳聞者現世難諸災患、未来得成仏道、爾時欲宣此義而説神名

と経の冒頭で書かれ、釈迦が一切の所願を成就させるように説いた現世利益特に長寿を齎すことができる経である。また、経文で現れた各種の神名を分析すると、それらはほとんど「南無太歳+神名」という形式であり、数は三百あまりがある。そして、神名は仏教の神名だけでなく、自然神・九宮神・宅神・將軍神・方角神など様々なものが含まれている。実は、仏教の神は十分の一にすぎない。土公及び土公関係の神名は次の通りである。

南無太歳業障消除下台星神 南無太歳東方歳星土公王神 南無太歳南方熒惑星土公王神 南無太歳西方太白星土公王神 南無太歳北方辰星土公王神 南無太歳中央鎮星土公王神 南無太歳子孫満徳貪狼星神 ……

南無太歳県官神 南無太歳道地神 南無太歳土公神 南無太歳伏龍神 南無太歳騰蛇神 南無太歳東地神……

南無太歳五行神 南無太歳年住土公神 南無太歳月住土公神 南無太歳日住土公神 南無太歳時住土公神……<sup>25</sup>

<sup>25</sup> ほぼ同じ内容の『太歳経』は『朝鮮巫俗の研究』（前掲、26～30頁）においても収録してある。

「土公王神」や「土公神」などの神名から、土公は祀られる尊神であることが窺える。ただし、道地神・土公神・伏龍神・騰蛇神・東地神などは、家宅の土地神煞で風水や術数に関わる神であり、『太歳経』における土公も術数信仰に由来したであろう。ところが、「東方歳星土公王神」「南方熒惑星土公王神」や「年住土公神」「月住土公神」などのように、土公と全然関係のないものに「土公神」が語尾として付けられたのは、土公はよく重視されて祀られたことが読み取れるのではあるまいか。

そして、『太歳経』の成立時期や場所は確認できないが、『地心経』より遅れたと思われる。太歳はいつごろ朝鮮で祀られるようになったのかはわからないが、少なくとも高麗時代には醮という道教科儀ですでに祀られていた。たとえば、李奎報が康安殿季月太歳道場文を撰して次のように述べる。

三身覚帝、開妙蔵以演宣、百部靈官、聞微言而歆喜、眷惟冲眇、職此艱難、天吏相循、常懼憂疑之漸、后祇方王、益憂發洩之災、招集縉流、暢弘聖典、伏願仏所護念、神罔怨恫、爰処爰居、承擁康寧之慶、可長可久、益延寿考之休。<sup>26</sup>

この道場文には、太歳の名が一回も現れていないが、面白いのは「伏願仏所護念…益延寿考之休」の文があり、即ち長寿できるように仏に祈るという祈願であり、『太歳経』の趣旨とほぼ同じであることである。このような太歳を祀る仏教的な祭文は中国の敦煌文献 S3427 にもみられるが、形式から内容まで全く異なっている。特に、『太歳経』はほとんど神名ばかりを列挙するもので、神名をひたすら唱える巫覡の所業にふさわしい。恐らく『太歳経』は巫経として朝鮮で作られた可能性が高い。そして、道教で「土公鬼」と呼ばれた神格の低い土公は『太歳経』で土公神として祀られる神となった。「土公神」の登場はむしろ当時の土公信仰の盛行を仄めかしている。その他に『仏説船王経』にも「南無土公神位船王神

---

ただし、字句の表現はすこしずれがある。土公関係の記述について、「南無太歳東方歳星土公王神、南無太歳南方熒惑土公王神、南無太歳西方太白星土公王神、南無太歳北方水星土公王神、南無太歳中央鎮星土公王神」及び「南無太歳県官神、道地神、土公神、伏龍神、獬蛇神、南無太歳東地神、西地神、北地神、中地神、南無太歳五行神、年住土公神、月住土公神、日住土公神、時住土公神」であり、伝承の中で若干の変容が起こったことが考えられる。ところが、水星と辰星との区別のように、文字が異なっても意味が同じである。それは、内容が理解されたことを仄めかしただろう。

<sup>26</sup> 李奎報『東国李相国集』（『韓国歴代文集叢書』景仁文化社、1999年）519～520頁。同書の459頁にまた「告太歳神文」がある。

…南無年周土公船王神」とある。『太歳経』と『仏説船王経』は土公觀念が巫覡のなかで広く知られたときに作られたものであろう。

それで、前述した『竈王経』の「十二土公八部神」を振り返って考察してみる。『太歳経』と『仏説船王経』と同じく朝鮮で作られた『竈王経』は、当時朝鮮における鬼神信仰に基づいて成り立ったものであろう。「十二土公八部神」という神名で、土公は何の理由で十二・八部神と結び付けられたか。中国やベトナムの土公は数字から言っても、「五方土公」か「五帝土公」しかない。ただし、八部神は仏教的な言い方で、十二土公八部神は仏教の地神觀念から変容したものかもしれない。そして、『地心経』の「仏説地心陀羅尼経序」に、

夫法身無相、相而等虚空、至道絶言、言而振法界、相而等虚空、故見相則無不種  
善言而振法界、故聴音則莫非獲福、今此経者、滅三毒之猛火、断八難之利刀、其  
為旨也、十二月将即十二大将、十二地神即百億积尊。

とあり、十二地神はすなわち無数の积尊であるという。したがって、十二土公は「十二地神」から変化したものであろう。つまり、土公信仰が盛んになった時、土公は地神として広く認められ、それで「十二土公八部神」という術数と仏教が混淆したものが作られた。十二土公の觀念について、『仏説金神七煞経』にも

……南無水神七煞神 南無土神七煞神 南無石神七煞神 南無十二土公七煞神 南無  
五鬼七煞神……

とあり、また李世栄伝承の巫経『木動経』にも、

（前略）刈草為蓋覆、本無東西南北、又無長短広狭、亦無青黄赤白黒、化為仏堂、  
十二土公、許通無勝、速去千里（後略）<sup>27</sup>

とあり、この呼称はある程度定着した傾向も窺える。ちなみに、地神が十二と結びついたのは、『太歳経』にも「南無太歳十二地神」という言葉があり、地神と術数を反映した信仰が混淆した結果である。したがって、『竈王経』において「十二土公八部神」という名称が

---

<sup>27</sup> 秋葉隆・赤松智城『朝鮮巫俗の研究』付録「巫経」（前掲）55頁。

現れたのはむしろ当たり前のように見える。それは、朝鮮における土公信仰の変容を端的に示したものだと言えよう。

### 第三節 土公觀念の伝来と受容

これまで巫経を通して朝鮮における土公信仰の変遷を考察したが、現代の巫俗文化は特に朝鮮王朝の時代の影響が強いものであり、巫経も朝鮮全部の巫経を収集し得なかったし、歴史伝承において失われたものも多いので、それだけでは朝鮮歴史における土公信仰の変遷を全体的に把握するには材料が不足している。まして、経巫は巫覡の中でも少数の存在に過ぎない。次に、歴史における朝鮮と中国の文化関係を通して、より大きな文化背景から土公信仰の伝来と受容を考察してみる。

#### 1 星である土公の受容

前掲の『太歳経』において多くの星神が現れたが、土公は星神と見做されなかった。ところが、中国で土公はそもそも土の神煞だったが、星神の性格を持ち、さらに天文占においては壁東南にある二つの星となっている。朝鮮の北部は漢武帝の時にすでに楽浪などの四郡として中国の直接管轄に置かれ、それ以後も中国を中心とする冊封体制下にあり、中国文化と密接な関係を持っている。したがって、星である土公が朝鮮で受容されたかはまず明らかにしたい。

朝鮮側の天文暦法に関する史料は九世紀からのものなので、その以前のことを考察するのが難しい。ところが、中国側の記録から、朝鮮古代の天文信仰を若干窺える。『三国志』によると、高句麗の風俗が「靈星」を祀っていたし、濊と辰韓も

曉候星宿、豫知年歲豐約。不以珠玉為宝。常用十月節祭天、晝夜飲酒歌舞、名之為舞天、又祭虎以為神。<sup>28</sup>

と記されたように、星宿をよく知っていた。六朝時代から、百済などの国が新興して、新羅・高句麗と鼎立して朝鮮の三国時代に入った。百済は中国の南朝とよく交通して、南朝の文化を積極的に摂取した。『宋書』によると、

---

<sup>28</sup> 『三国志』東夷伝、中華書局、1982年、849頁。



二十七年、毗上書献方物、私假台使馮野夫西河太守、表求『易林』、『式占』、腰弩、太祖并与之<sup>29</sup>

百済は、中国の占術文化を積極的に吸収していた。特に、『隋書』において百済の風俗文化について次のように詳細の記録がある。

百済之先、出自高麗国……俗尚騎射、読書史、能吏事、亦知医薬、蓍龟、占相之術。以両手据地為敬。有僧尼、多寺塔。有鼓角、箜篌、箏、竽、篪、笛之樂、投壺、圍棋、樗蒲、握槊、弄珠之戲。行宋『元嘉曆』、以建寅月為歲首……每以四仲之月、王祭天及五帝之神。<sup>30</sup>

正統の書史だけでなく、医薬やト占などもよく知り、仏教も伝来し、宋の暦をも使っている。そして、前述の武寧王買地券が示したように、道教関係の文化も百済に入った。

一方、新羅は六朝時代に、まだ文字がなくて漢字をよく理解せず、隋の時代に初めて「その文字・甲兵が中国と同じ」となった。斉藤国治が、日本と新羅の天文・暦数に関する記録に基づいて、次の表を作り、

関連事項	飛鳥朝廷	新羅朝廷
暦日の始用	推古 12 年 (604)	記録なく不詳
漏刻の設置	天智 10 年 (671)	聖徳王 17 年 (718)
占星台の建設	天武 4 年 (675)	善徳王 16 年 (647)
改暦	持統 4 年 (690)	文武王 14 年 (674)
天文官の官制	大宝元年 (701)	景德王 8 年 (749)

「上表で見るかぎりでは、天文暦数に関しては飛鳥朝廷も新羅朝廷も同じ程度の発達段階にあったようである」と述べた<sup>31</sup>。ただし、新羅の天文暦法の発達は、特に白村江の海戦で高句麗と百済が唐と新羅の連合軍によって滅ぼされ、新羅が朝鮮を統一して以来のことと思われる。当時の新羅と唐における文化交流は頻繁であり、特に僧侶が多大な役割を果た

<sup>29</sup> 『宋書』夷蛮伝、中華書局、1983 年、2394 頁。

<sup>30</sup> 『隋書』中華書局、1982 年、1818 頁。

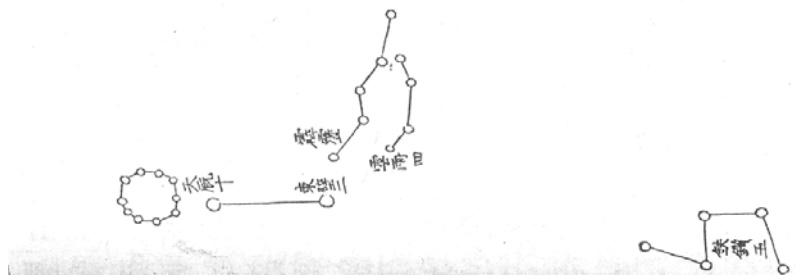
<sup>31</sup> 『日本・中国・朝鮮 古代の時刻制度』雄山閣、1995 年、269 頁。

した。『三国史記』によると、686 年 8 月に僧図澄が唐から帰って天文図を献上した<sup>32</sup>。そして、新羅は唐の制度を真似て、景德王 8 年（749）3 月に天文博士 1 員と漏刻博士 6 員などの官職を設けた<sup>33</sup>。天文博士は、天文現象を観察して特に異象を記録して天文書に基づいて卜占する人である。唐代の李淳風（602～670）は『晋書』や『隋書』の天文誌を著し、『麟德曆』を制定する優れた天文学者であったが、同時に『乙巳占』などの天文占書をも著した。これらの天文占書は土公星のことをも記載しているし、また当時の天文占でよく使われていた。したがって、唐代の天文図が伝来した新羅では、少なくとも天文博士は土公星のことを知っていたはずである。

ただし、星としての土公は天文暦法によって朝鮮に伝来したにも関わらず、受容されていないようである。『天文類抄』は、中国の天文星図を整理して成立したものであり、その中に壁宿の項目で、

両紅下頭是霹靂、霹靂五鳥横著行。雲雨次之口四方、壁上天厩十円黄。鉄鎖五鳥羽林傍<sup>34</sup>

と記している。七言詩の形式なので、すぐに分かるように「鉄鎖五鳥羽林傍」は上句で、その次にまた下句があるはずである。ところが、それは『天文類抄』の作者が中国側の史料を写した時に意図せずに漏れたものかと思ったら、実はそうでもないようである。本書は星を説明する七言詩の後ろに星図が配されるという形で編纂されたものであるが、前掲の七言詩の後に配された星図はちょうど文字に書かれた星座しかない。したがって、文字と星図を対照してみると、漏れたものがないように見える。



ところが、前掲の七言詩は実は中国の『歩天歌』に由来したものである。『歩天歌』の成立

<sup>32</sup> 『原本三国史記・三国遺事』大提閣、1987 年、84 頁。

<sup>33</sup> 同上、93 頁。

<sup>34</sup> 『韓国科学古典叢書Ⅱ 書家曆象集・天文類抄』誠信女子大学校、1983 年、419 頁。

年代や作者は今でも明らかにされていないが、唐代にすでによく知られていたことは確かである。そして、『歩天歌』の「壁宿」に、

両星下頭是霹靂、霹靂五星橫著行。雲雨之次日四方、壁上天厩十円黄。鉄鎗五星羽林傍、土公両黒壁上蔵。

と記されている。『天文類抄』の記述を『歩天歌』と比較すれば分かるように、前者は誤字が多いだけでなく、最後に「土公両黒壁上蔵」が抜けている。それは、意図せずに写し忘れたというより、故意に土公関係の内容を削除した可能性が高い。土公は、東壁の南にある二つの星で、中国正史の天文誌にもほとんど記録されていないように、あまり重視されていない。また、土公と土公吏は混淆されやすい。『天文類抄』に、宮室宿における土公吏について「土公吏、主土功之官也、動揺則有修筑之事」<sup>35</sup>と記している。ところが、土公も「土公距西星去極八十五度、入壁初度動揺有板築事」<sup>36</sup>と記されたように、土公吏とほぼ同じ職能を持っている。そして、土公より土公吏は中国の正史で多く記されていた。したがって、朝鮮では、土公を土公吏と重複するものとして、それを削除したのではあるまいかと憶測する。

ただし、『天文類抄』の編纂者が土公の記載を削除したのは、民間社会で土公信仰が盛行していなかったことを仄めかしたものであろう。中国の場合は、土公信仰があってから、それを使って星の命名に用いられ、さらに土公吏という新しい星座名が現れたと推測される。朝鮮では、民間信仰において土公の名が知られていないので、土公吏のほうが正しいと判断されたのであろう。そして、『天文類抄』は李純之（1406～1465年）によって編纂されたものであり、朝鮮時代から、土公信仰は漸次衰えてきたかもしれない。ただし、より深層の原因はおそらく天文関係の占術が朝廷からひどく忌まれ、天文占書の私蔵が禁止されたことと関係深いであろう<sup>37</sup>。

## 2 犯土観念

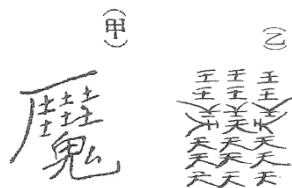
---

<sup>35</sup> 同上、418頁。

<sup>36</sup> 第二章第四節の『靈台秘苑』における土公の記載。

<sup>37</sup> 野崎充彦が十五世紀の朝鮮における预言書について「もし秘藏里に私蔵すれば、処斬の刑に処すと厳しい通達をつけているのを見れば、これらの占書に朝廷がどれほど神経を尖らせていたかが分かつ」と指摘した。野崎充彦「パンス試論—朝鮮盲僧の占ト・呪詛・祈雨について」（前掲）77～78頁。

土公は土を動かしていけないという犯土観念に由来したものである。一定の周期で遊行してその居場所を犯せば祟りを起さるという家宅の土神は「土公」という特殊の名称で呼ばれた。ところが、土公という特殊の名称は土公信仰の衰退に伴って知られなくなってきたが、犯土の観念は依然として朝鮮民俗で残っている。たとえば、庚申信仰とも関わる『動土経』という呪文があり、この呪文の後に、動石符、木（上又下木）符、動土符、大將軍符、和合符、竈王動土符、瘟瘡不入符、退厄符、官災不入符、三十二元通用などの呪符が収録しており、犯土によって起こった病気の治療などをも行うという。朝鮮の犯土観念と土神との関係について、以下のような興味深い資料がある<sup>38</sup>。



つまり、土の神を犯して病気になった時に、以上の呪符を使用して治療する。特に甲の呪符からは、明らかに数多くの土鬼を厭勝して病気を払うという観念が読み取れる。道教の解土儀式などにおいてよく土の神を「土鬼」と呼び、また土公も「土公鬼」と呼んだことがある。この呪符における土鬼は土公と同じものとみても差し支えないであろう。特に注意すべきなのは、「動土病」という専用の病名があり、犯土観念の盛行を反映していることだろう。

容齋隨筆曰。世俗宮建宅舍。或小遭疾厄。皆云犯土。故道家有謝土司章醮之文。

按漢安帝太子病。避幸乳母王聖舍。邴吉以為聖舍新繕修犯土禁。不可久御。其說久矣。

とあり、中国南宋時代の『容齋隨筆』の記述を引用して犯土禁忌を説明した。そして、犯土による「動土病」は民間だけでなく、両班の階層でもよく知られていたようである。李退溪が「答李棐彦問目」という書簡で

如今療動土病時。用墓石以禦鬼之說。有鎮之之義。故云鎮石<sup>39</sup>

と述べ、墓の石を用いて鬼を鎮めることで動土病を治療するという。ちなみに、それも動土病が土の鬼によってもたらされたものという観念を示した。伊藤亜人によると、全羅南道珍島において、現代でも「動土が罹った」とされて読経儀礼が行われた場合、「招かれた読経師はその地面や壁に「動土符」という朱書きの符籍を貼り、その前に膳を供えて、「動土経」と併せて「地神経」や「道場経」「烏鵲経」などの経文を順に読む」<sup>40</sup>ことがある。

また、このような犯土観念は習俗などに因習したところが多いが、曆注も重要な役割を果たしたと思われる。犯土観念は陰陽五行説に基づいて曆注として曆に記され、民衆の日常生活に影響を与えた。『双柏堂遺稿抄詩』に「戲題新曆」という漢詩があり、

青臺新曆到荒村。日月灾祥細入論。動土誰家看月德。裁衣何處待天恩。築牆曾鑿將軍脉。樹屋頻驚太歳魂。身健無病過六十。鬼神亦亦恕吾僭<sup>41</sup>。

と、曆における月徳をみて、誰の家が犯土したのをわかると書いた。この詩から朝鮮も曆注に書かれた年神などの神煞禁忌によって日常生活の吉凶を判断することが窺える。一方、十五世紀の南孝温が儒学の鬼神論で曆などにおける犯土関係のことをつよく批判した。

曰。曆家列為四方之鬼目。有動於土。則鬼禍於人。信乎。曰。斯則不可信也。夫

---

<sup>39</sup> 韓国古典総合 (한국고전종합) データベース

(<http://db.itkc.or.kr/itkcd/mainIndexIframe.jsp>) を利用した。

<sup>40</sup> 伊藤亜人「韓国の民間信仰における道教の伝統」(『朝鮮文化研究』第1号、1994年、東京大学文学部朝鮮文化研究室刊) 185頁。同氏の「韓国の民間読経師」(『週刊朝日百科 日本の歴史』中世Ⅰ—5、1986年)をも参考。

<sup>41</sup> 同上。

土神主生万物。故不以動土為怒也。摠名曰土神足矣。何有名字有如大將軍、博士等類乎。曰。不以動土為怒。何以知之。曰。乾健而動。坤柔而動。故坤之取象曰。牝馬之貞。取其動也。故春耕夏耘。五行相克。以生五穀。五穀成而社土以祭。土神固不以動土為怒也。若不鋤耨起土。鉄齒治土。則五穀不得以生。而社土不得以祭矣。然則土之不動。何益於土神哉。今人深信妄術。至有家傾垣敗。而畏不得修。多致覆壓之禍。惜哉。<sup>42</sup>

ここで、朝鮮の犯土観念は、曆に記された曆注に由来するもので、それは単に土神への禁忌だけでなく、大將軍や博士などの神々も犯土の対象だと窺える。南孝温は、五穀が豊作して初めて社を祭ることができるので土神としての社は動土によって怒られるはずがないと民間の犯土信仰を批判した。それは、確かに儒者らしい合理的な納得できる判断であるが、「今人は妄術を深く信じる。家が傾いて垣が敗れたが、畏れて修理できないことさえある。多くは覆壓の禍になってしまう。惜しい哉」の記述から、当時の朝鮮で、犯土の観念がかなり盛行していたことが窺える。

以上のように、土公信仰は早くから朝鮮に伝わったはずである。また、後世において土公の名は知られなくなったが、犯土の観念は依然として残っている。それは、近代民俗における地神信仰からも土公信仰の形跡がある程度窺える。

宅地の主宰神、五方地神中の中央神であって、他の四方神を統括し、宅地の安全保護を司る。土主大監、基主、後土主任、堡主、地神などとも呼ぶ。神体は小壺の中に白米又は粃、きび等の穀物を入れ、藁を以て覆ひたるもので、後庭又は醬瓮置場の隅に安置するのが普通である。<sup>43</sup>

つまり、朝鮮の家宅土地神である土主は五方地神の中央神とされている。宅地の主宰神とされるのは、いうまでもなく中霤神の性格を表している。ところが、土公神も家宅の中央にある土神であろう。朝鮮民俗においても、中国明清時代のように、すべての土地神を「土主」と呼んで統一した可能性が高い。実は、「後土主任、堡主」という土主の異称はそもそ

<sup>42</sup> 『秋江先生文集』「鬼神論」（『韓国歴代文集叢書』景仁文化社、1999年）、444～445頁。

<sup>43</sup> 村山智順『釈奠・祈雨・安宅』、昭和四十七年（1972）、国書刊行会、271頁。

も「后土主任」・「 塵」の誤字であろう。かつての文人たちの文集を紐解けば、祭土地文や開基祝文あるいは祀后土文などの祭文・祝文はよく見られるものである。家宅土地神の観念は少なくとも両班を主体とする文人階層でよく意識されていた。后土は、古代の中霤神と思われ、また葬儀の時に祭られた神である<sup>44</sup>。つまり、中央の中霤神であれ、墓地の後土であれ、同じような土地の神と思われた。そして、近代の民俗において地神は女神で主婦の守護神とされた<sup>45</sup>。ムードンを主体とする巫俗文化の発達によって、后土や土公などの鬼神観念がさらに衰退して主婦の守護神である土主になったと考えられる。

ちなみに、前述の巫経は全部「仏説」の経で、土公信仰は特に仏教と関わるように見えるが、実は巫経の中にも土公を書いた『玉枢経』という道教の経典もある。『玉枢経』は唐末五代頃の杜光庭が撰したものとされ、朝鮮では経巫の巫経として最もよく読んでいる経典の一つである。『玉枢経』の「禳土皇神殺禁忌第六章」は次のような内容である。

天尊言、土皇九壘、其司千二百神、土侯土伯、土公土母、土子土孫、土家眷属、若太歳、若將軍、若鶴神若太伯、若九良、若劔鋒、若雌雄、若金神、若火血、若身黄、若撞命、若三殺、若七煞、若黄幡、若豹尾、若飛廉刀砧、如是等土家神殺、若人興修卜筮、一或犯之、即致病患、以迄喪亡、纔誦此經、則万神皆起、天無忌、地無忌、陰陽無忌、百無禁忌。<sup>46</sup>

この呪文は『道蔵』洞真部に収められた「九天応元雷声普化天尊玉枢宝経」<sup>47</sup>と同じものである。『玉枢経』は道士などによって公家の礼典で読まれただけでなく、寧辺郡妙香山普賢寺の刊行によって民間で広く流布しているようであり<sup>48</sup>、近代まで巫覡とくに盲僧の間で広く読まれたようである。ちなみに、李王朝には道観や醮所の性格を持つ昭格殿（後に昭格

<sup>44</sup> 『四礼便覧』（『韓国礼学叢書』40、2008、図書出版、民俗文化）に「扨日開塋域祠后土」とあり、また「問后土之祭。朱子曰。極而言之。似僭。然此 即古人中霤之祭。只以小者言之。非如天子所祭皇天后土之大者也」と記されている。

<sup>45</sup> 『朝鮮巫俗の現地調査』養徳社、1940年、75頁。

<sup>46</sup> 村山智順『朝鮮の巫俗』「付録 祈祷経文集」（前掲）57～58頁。

<sup>47</sup> 『正統道蔵』第2冊、芸文出版社、1978年、1139頁。

<sup>48</sup> 李能和『朝鮮道教史』普成文化社、1977年、464頁。原文の下通りである。

一 公家流通 経国大典（成宗初年頒行）礼典取才条 有道流誦玉枢経之文

二 民間流通 寧辺郡妙香山普賢寺開刊玉枢経首 絵刻四十四神像 経文有海瓊白真人注 祖天師張真君義 五雷使者張天君积純陽孚佑帝君讚 経末附有各種符篆 最終書有雍正十一年癸丑孟夏 寧辺妙香山普賢寺開刊 云云等記録

署になった) という政府機関があった。その他に、「李朝時代には官立による盲僧の制度「盲庁」があつて、それはおそらく高麗の制度を踏襲したもので、明通寺を本拠として、国内が旱害に見舞われた時にはここに所属した盲僧を用いて雨乞いを行い、また病気の祈禳や読経による祈祷も行った」<sup>49</sup>としている。したがって、道教や盲僧は朝鮮時代でそれなりの影響力を持っていたといえよう。土公信仰は、普通の庶民には知られなかったが、昭格殿の官僚や盲僧に知られたものと考えられる。とはいえ、仏教や道教の勢力が衰えた朝鮮時代においては、土公の神名は余儀なく社会から忘れられ、消えていったのである。

---

<sup>49</sup> 伊藤丑人「韓国の民間信仰における道教の伝統」(前掲) 181 頁。そのほかに、増尾伸一郎「朝鮮本『天地八陽神呪経』とその流伝」と永井彰子の『日韓盲僧の社会史』(葦書房有限会社、2002 年) 第二部「韓国の盲僧集団」をも併せて参照。



## 下部 日本における土公信仰の受容と変容

## 第六章 奈良・平安時代の土公信仰とその由来

日本においては、建築などを建立する際に、よく神職や僧侶を依頼して、立柱式や上棟式などの建築儀礼が行われる。それは本来、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>1</sup>。このような土地の神を鎮める儀礼は上部で考察したように、日本だけでなくベトナム・韓国や中国などの東アジア諸国でも行われている。日本の建築儀礼において土公などの地霊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。ところが、現在のような神職や大工によって行われたのは、江戸時代以降からのことであり、中世以前は、地鎮に関する儀礼は、主に密教僧や陰陽師が担当して地鎮・鎮壇を行った<sup>2</sup>。つまり、土公などの鬼神は中世以前に主に密教僧や陰陽師によって祀られていた。ところが、土公は最初としてどのように日本で受容され、いかなる変遷を経たのかは実にまだ明らかにされていない。したがって、本章は、平安時代の貴族社会における土公信仰を考察し、その伝来や受容を考察してみたい。

### 第一節 貴族社会と土公信仰

#### 1 平安貴族と土公

周知のように、平安時代は絢爛たる「国風文化」が咲き乱れた文化的に華やかな時期であった。奈良時代から始まった遣唐使を代表とする唐文化の直接移植によってもたらされた仏教や公文を代表とする漢文化が依然として主流を占めていたにもかかわらず、894年に菅原道真の遣唐使廃止提案を契機として、それまでの中華文化を鵜呑みにするのみの行動を脱して、吸収された文化を消化して内面化する時期に入り、『源氏物語』や『枕草子』のような日本独特の仮名文学が勢いよく成長してきた。一方、死刑さえほとんどない穏やかな平安京において高雅風流で華やかな文化にふけたためか、貴族たちは、気質的に弱くて盛んだった怨霊信仰に追いかけるだけでなく、陰陽道を代表とする各種の繁雑な禁

<sup>1</sup>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。

<sup>2</sup>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。

忌にも日常生活の行動を縛られていた<sup>3</sup>。藤原師輔が子孫たちへの遺誡の中で「先ず起きて属星の名号を称ふること七遍。次に鏡を取りて面を見よ。次に暦を見て、日の吉凶を知れ」<sup>4</sup>と述べ、陰陽道の信仰は平安貴族の日常生活の中に浸透していたことが窺える。土公もそのような禁忌信仰における鬼神であり、土忌として平安貴族社会で広く忌避されていた。

土忌とは建築活動や動土などの行為で土公の居場所を犯すと恐ろしい祟りを齎すという観念である。そのため、貴族たちは陰陽師に日時勘申を依頼して方忌・方違えで凶方を避けるように努力する<sup>5</sup>。また、建築活動などの場合は、必ず土公祭を行って解謝する。土公祭に関する最初の記録はおそらく『小右記』正暦1年(990)12月14日条の記事である。

乙卯、召使両度来りて云く、今夕、皇太后宮に入るべき、御内裏に扈従ふべき者、令故障を申さしみて了わる、てへり。是の先に、今日陣頭有可き。参可きの由を定む。左府(源雅信)の命有り。早く障の由を了わらしむ。今夜陳泰朝臣を以て土公を祭ら令む<sup>6</sup>。

今夜、藤原陳泰朝臣が内裏の陣で土公祭を行うので、早く祭場の準備を整えさせるという。それは、その前の11月27日から小野宮東家等が犯土して寝殿を造り、12月8日にすでに「柱巳時立、未時上棟」したので、新居に移る前に土公祭を行ったものと見られる。また、同書長和2年(1013)2月12日の記事に「土公に依りて出ず、深く掘らしめず」<sup>7</sup>と述べたように、犯土による土公の祟る可能性があるので、外に出ずに籠っているという。

土忌は早い時代から女流日記にも記録が見られる。『蜻蛉日記』天禄3年(972)9月27日に「土犯すとて、ほかなる夜しも、めづらしきことありけるを、人つけにきたるも、なにごともおぼえねば、「う」とてやみぬ」<sup>8</sup>と書いてあり、夫の藤原兼家が土忌のために来

<sup>3</sup> これについて、家永三郎は『日本文化史』(岩波書店、2010年、84～85頁)において「この時代の貴族が、一面きわめて傲慢でありながら、他面きわめて意気地のない無力感に満たされ、陰陽道・宿曜道などの迷信的思想を奉じ、禁忌・方違え・物忌みなどの消極的な厄徐けに汲々としてくらししているのは、芸術的才能の異常な成熟とはあまりにもくいちがった科学的地域の欠乏と、またそのために原始社会以来の呪術への依存がいよいよ深まった結果でもあるが」と述べた。

<sup>4</sup> 『九条殿遺誡』『新校群書類従』(内外書籍、1940年)第二十一巻、4頁上段および序・2頁を参考。

<sup>5</sup> 平安貴族の方忌などについて加納重文「方違考」(『中古文学』24号、1979年)。ベルナール・フランク著・斎藤広信訳『方忌みと方違え』(岩波書店、1989年)などを参考。

<sup>6</sup> 藤原実資『小右記』巻一(大日本古記録・東京大学史料編纂所。岩波書店、1959年)242頁。

<sup>7</sup> 同上、巻三、82頁。

<sup>8</sup> 『日本古典文学大系』20、岩波書店、1976年、285頁。

られないことを珍しく伝言してきたが、藤原道綱母がただ憂鬱に過ごしていたとある。『更級日記』に「土忌にひとのもとに渡りたるに」という土忌関係の記載がある<sup>9</sup>。ただし、土忌は実際には土公のみに対しての禁忌に限らない。そもそも、犯土造作の禁忌について、

陰陽道では平安中期より犯土造作が方忌の一つとして忌まれるようになり、大將軍・王相・金神などの方角神が所在する領域や八卦方忌の方角などにおいて犯土造作を行うと害が生じると考えられていた<sup>10</sup>。

とのべられたように、大將軍や王相などの神々も土忌を科す。しかし、これらの神々は太歳と同じく年神であり、そもそも太歳信仰から敷衍された神煞と思われる。方忌は別として、犯土造作は土公と不可欠な関係を持ち、土地の霊を犯した観念に由来するだろう<sup>11</sup>。『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、崇りの主体を氏神か「土の氣」とされた。氣は「け」と読み、「もののけ」のように、中国陰陽五行説の抽象的な氣の思想というよりは、むしろ何かの霊・精霊に近いものであろう。その氣は人の体に憑いたら病気を齎すので、平安中期から、「邪氣」は特に験者によって調伏される恐ろしいモノとして認識されているようである<sup>12</sup>。藤原行成が『権記』において「病者は甚覚えぬの中に邪霊の氣があり、即ち左府に詣で、観修僧都を奉迎し、身を護らしむと奉ってほしい」と書き、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という。そして、その病因は「邪霊の氣」とする。また、長徳4年(998)2月26日に「属雖え平癒の聞があるといっても、余氣が有って不出仕を称す間」と記し、

---

<sup>9</sup> 同上、494頁。

<sup>10</sup> 詫間直樹「平安後期の犯土造作について」(『建築史学』25、1995年)2頁。

<sup>11</sup> 第一章で考察したように、太歳信仰における犯土禁忌はそもそも民間の犯土信仰を吸収したものであった。大將軍などの神々は犯土禁忌を科すといっても、崇り神の主体はやはり土公などの土神であろう。

<sup>12</sup> 邪氣について、繁田信一・山下克明らの論説があり、最近のものとしておそらく上野勝之の「摂関期の王権と邪氣・モノノケ観念——藤原道長を例として——」(『古代文化』59巻4号、2008年)が挙げられる。ところが、邪氣は、そもそも「邪霊の氣」からきた語で、「氣」はやはり医学的、陰陽的な意味であろう。

病気が完全に治していないのは「余氣」があるからである<sup>13</sup>という。したがって、「土の氣」は土の霊で、すなわち土公であろう<sup>14</sup>。

また、貴族社会における土公信仰の盛行によって土公の恐ろしさを描いた文学作品も出てきた。『狭衣物語』に「さらぬだに子を生むには、土公と言ふもの、必ず出でて、かく、大塞がりの方にさへあるよ」といい、土公が孕んだ赤ちゃんを殺すものと述べた<sup>15</sup>。さらに、『今昔物語』には「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>16</sup>というシーンが描かれ、陰陽師の慈岳川人が皇陵相地の時に犯土したため、千万の地神に追い殺されるという<sup>17</sup>。それは、あたかも『洞真太極北帝紫微神呪妙経』に記された「天下に千万の土公鬼が有り（略）其の瘟毒を行し、悉く皆殺人す」という場面に匹敵する恐ろしいものといえよう。

ただし、土公は陰陽道関係の記事にだけでなく、神祇官関係の記録にも見られた。康和5年(1004)6月10日に中臣輔清が奏した「神祇官謹奏」に、

天皇我御体御トニ。率ト部 天。太兆仁ト供奉留狀奏…又至来冬季。可有土公祟。逮季初。祭治大宮四隅。

とあり、土公は天皇健康検査のために行われた御体御トにおける鬼神の一つである。同じ御体御トの記事として、承暦4年(1080)6月10日の「神祇官謹奏」にも「可有土公之祟、氣鬼祟」とある<sup>18</sup>。

さらに、仏教関係の記事にも土公が登場する。『御堂関白記』長和5(1016)年8月19日の記事に造作が起こった時に、三僧が土公のために夜で金光明経を講読することが書い

<sup>13</sup> 藤原行成『権記』（臨川書店、昭和四十八年(1973)発行）。

<sup>14</sup> 増尾伸一郎によると、室町時代書写の富岡家旧蔵の二本では、この部分は「御身の神たり、とくうのけにやと申て」とはっきり土公を書いている。「氏神・土の氣・竈神とその鉉脈―陰陽師の<占病崇法>と地霊への眼差し―」（『叢書 想像する平安文学』第7巻、勉誠出版、2001年）、82頁。

<sup>15</sup> ただし、深澤瞳の考察によれば、それは当時社会における土公信仰の事実でなく、物語の中で主人公をだますために作られたことであるという「『狭衣物語』の土忌」（倉田実編『王朝人の婚姻と信仰』、森話社、2010年）を参考のこと。

<sup>16</sup> 慈岳川人被迫地神語第十三『今昔物語集』四（日本古典文学大系25、岩波書店、1975年）295頁。

<sup>17</sup> 増尾伸一郎はここの地神が土公神であることを述べた。「鬼を見る者」（『ケガレの文化史』服藤早苗〔ほか〕編、2005年）を参考。

<sup>18</sup> 新訂増補国史大系第29巻上『朝野群載』吉川弘文館、1999年、137～139頁。

ている。それより早く永延2年(988)6月15日にも源信が「横川首楞嚴院二十五三昧式」を撰し、その中で土公のことにも触れている。

仍兼占勝地、建一率都婆。名称安養廟。永為吾黨墓所。但請大法師占其地方。所以印契分地以真言鎮處。然後方神縱雖塞、土公猶在。借仏徳分地以神威。豈崇哉。  
仍一結死人不過三日則不論日善惡。於此廟葬之。<sup>19</sup>

つまり、安養廟という率都婆を建てるに、「大法師」が場所を占い、印契で地を分けて真言で地を鎮める。さらに方角神や土公を仏徳の神意によってその崇りを鎮めるという。すなわち、身・口・意の三密で邪霊を鎮めるとある。ただし、その2年前の寛和二年(986)には、25人の僧が結集して比叡山内横川にあった首楞嚴院で、念仏結社を結成した時に慶(滋)保胤が「横川首楞嚴院二十五三昧起請」を撰し、花台廟という念仏をする墓処を建てることになったという、よく似た事例が存在する。

我党須占墳墓於西山之脚。不煩葬斂於此郊之辺。先就陰陽之家、令致鎮謝之法。  
其処建一基率都婆。其内置多種陀羅尼。結衆下世者不扞日時之吉凶。不避方隅之忌。三日之内必葬於此矣。<sup>20</sup>

この起請文において「陰陽之家」と書かれたように、明らかに陰陽師によって鎮祭などの祭儀が行われた。その区別は、おそらく慶(滋)保胤の陰陽道家の出身に由来するかもしれない。それはともかくとして、平安時代においては土公の崇りを鎮めるのは、陰陽師だけでなく、密教の僧侶も可能であることが明らかである。

以上のように、平安時代に土公は陰陽道・神祇官・密教において説かれた鬼神であり、貴族社会で土忌として広く忌避されていた。ただし、貴族社会の土公信仰に直接に関与したのは、主に陰陽師であるので、次に、その土公観念について考察する。

## 2 陰陽師と土公

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、本来は

---

<sup>19</sup> 『大正新修大蔵経』84巻、大正新修大蔵経刊行会、1963年、876頁。

<sup>20</sup> 同上、879頁。

又問。占為勅問歟。為当広為諸司公事問歟。答。為公事。占筮相地、皆是本司実録耳。為私人者非也。<sup>21</sup>

と記されたように公事の卜占だけに従事していた。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>22</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」という汎称は陰陽道的な宗教活動、特に呪術活動に従事する人を指すものになった<sup>23</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る。相地はよく地形の吉凶を占うために、禁忌として容易に犯していけない地神を意識するものである。前掲の『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もこのことから作られたものであろう。ところが、陰陽師自身は土公をどのように理解しているのか。

陰陽師が理解した土公の観念は主に『尚書暦』や『董仲舒書』などの中国から伝わってきた書物に基づいたものである。『小右記』治安三年（1023）九月二日条の記事に次の記録がある。

天曆六年六月十日前近江権少掾賀茂忠行勘申、北方被造立新門可有忌事、尚書暦曰、夏三月土公治門不可触犯、凶。<sup>24</sup>

すなわち、天曆六（952）年に、近江権少掾賀茂忠行は夏の三か月に土公が門に在るという『尚書暦』の記載に基づいて、北方に新しく門を建てることを忌むべきと勘申した。これが、実は陰陽師が土公禁忌を説く最初の記録である。ところで土公に関する観念は、陰陽師にとって一般の貴族たちと異なるはずである。前述のように、貴族たちにとって、土公は「土の気」で、日本古来の精霊などの「け」観念に密接するものである。ところが、陰陽五行説を専門とする陰陽師にとって、世界を構成する基本元素で、陰気・陽気に分けられ、天地万物もこの陰陽二気からなるという抽象的な気の観念がその理解の基礎にある<sup>25</sup>。

<sup>21</sup> 『令集解』考課令。

<sup>22</sup> 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）。

<sup>23</sup> 山下克明の「陰陽師再考」（『平安時代の宗教文化と陰陽道』岩田書院、1996年）を参考。

<sup>24</sup> 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。

<sup>25</sup> 鈴木一馨は陰陽寮をそもそも「気」を取り扱う機関とし、「延喜式制における陰陽寮というのは「気」の状態を探りながら天意のあるところを読み取るということの他に、「鬼」をはじめと

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>26</sup>には占病崇法があり、占いの原理について

謂、占崇之大体、以日辰陰陽中凶将、言之、神吉将凶、為有崇神、神凶将吉、為有崇鬼、各、以神将分別吉凶、  
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。つまり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・将、俱木、主社神、用・将、俱火、主竈神、用・将、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。つまり、陰陽師によって、土公は確かに五行における土という属性を持つ気である。

そして、土公は五行説における土の神として占われたので、崇りやすい神になる。ここでは『占事略決』の占病法の占い方を見てみる。この占病法は六壬式によって行われるもので、天盤・地盤に配した十二月将・十二天将を組み合わせて、その五行属性を判定して崇りの主体を判定する。月将・天将がそれぞれの鬼神に対応する。この十二月将・十二天将一覧表は次の通りである<sup>27</sup>。

十二月将	十二天将
正月 徴明 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・悪鬼
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・厨膳	前五 青龍 社神・風病・宿食物誤
六月 勝先 竈神	天一 貴人

する靈的存在に対する操作の術を導入したことにより、神祇官の職掌を侵すような形で祭祀官司としての性格を強めたものといえる」（「平安時代における陰陽寮の役割について―陰陽道成立期に見られるその変化」、『駒沢史学』61号、2003年、90頁）と指摘したが、興味深い。そのほか、同氏の著『陰陽道：呪術と鬼神世界』（講談社、2002年）にも気に関わる論説が展開されている。

<sup>26</sup> 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。

<sup>27</sup> 山下克明の表に基づいて若干修正したものである。「陰陽道の典拠」（前掲）51頁。



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『黄帝金匱経』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>28</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もよくあるもので<sup>29</sup>、それは六朝時代の鬼神観を伝えているのか、唐代の鬼神観を伝えているのか、容易には断言できない。

もちろん、陰陽師にとっては、土公などの鬼神をすべて気によって解釈し、必ず抽象的な気の思想で鬼神を認識するというわけでもない。ところが、神祇官や密教僧も活躍していた平安時代において、陰陽師達は生存のためにも、自分の独自性を強調しなければならなかった。そこで、陰陽師にとって神祇や仏教などと対抗できるのは、陰陽五行思想という理論体系であった。陰陽師の知識構成については、『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・晋天文志、三色薄讃、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・晋律曆志、大衍曆議、九章、六章、周髀、定天論。亦応任用、被任之後所給公廩、一年之分、必応令送本受業師。<sup>30</sup>

と記しており、『周易』や『新撰陰陽書』・『五行大義』などの陰陽五行書は陰陽師の教科書である。したがって、貴族社会における土公の「土の気」に関する観念は、いうまでもなく、陰陽師達が陰陽五行説の理論に基づいて解釈したものであろう。

<sup>28</sup> 小坂真二『安倍晴明撰『占事略決』と陰陽道』（汲古書院、2004 年）148 頁。

<sup>29</sup> 例えば、敦煌文献 P. 3402 に「西时病者男差女剧……犯家中土公、凶」とある。第二章第四節を参照。

<sup>30</sup> 黒板勝美編著『新訂増補国史大系第二巻 続日本紀』、吉川弘文館、2000 年、243 頁。

## 第二節 土公関係の漢籍の受容

土公信仰は陰陽師によって平安時代の貴族社会に導入されたが、陰陽師は主に陰陽道書から土公の知識を習得した。陰陽道書は大体中国から伝来した漢籍である。山下克明は土公関係の記載が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<sup>31</sup>、平安時代における土公信仰の典拠書をほぼ明らかにした。ただし、それは主に土公を方角禁忌の鬼神として考察したものであり、星神や疫鬼としての土公の性格に注意しなかったようである。そして、他の東アジア諸国における土公信仰を考察したことからも分かるように、土公は陰陽道などの術数信仰だけでなく、仏教や道教などの経典（偽経）でも現れているものである。したがって、より広い視野で改めて詳細に考察する必要があると思われる。

### ・『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、而遊行之方、如有可造作事随遊行、可有方違、但自以前、有連造作無其憚。又云、土公入日数之間、仮令、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。「春は竈に在り、夏は門に在り、秋は井に在り、冬は庭に在り」という土公の四季遊行周期は、敦煌文献にも記されている<sup>32</sup>ので、古代中国から伝わってきたものに違いない、

ただし、『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）頃完成したもののなので、『尚書曆』はその前にすでに日本に伝わったものと考えられる。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』の記述に

<sup>31</sup> 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・竈神とその鉉脈」（『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。

<sup>32</sup> 第二章第四節を参考。

基づいて、三代頃の古暦を復元するもので、『尚書暦』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、『東方朔暦』・『太史公万歳暦』・『易暦』などのように「暦」と名付けられたのはほぼ十分の一を占めている。『尚書暦』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。

#### ・『新撰陰陽書』

この本は陰陽寮諸学生の任用に習得すべき典籍の一つである。『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 璿新撰陰陽書三卷」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る<sup>33</sup>。つまり、日本に伝わったのは『大唐陰陽書』である。黄正建が「日本で保存した『大唐陰陽書』と敦煌『陰陽書』残巻及び『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近い（文字が完全に同じであるところもある）といえるので、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>34</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』

『暦林問答集』釈土公遊行土府所在第五十五に「或問う、土公土府は何なり。答えて曰わく、群忌隆集、土公土府は地神なりと云う。」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。

#### ・『百忌暦』

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』に記された唐代呂才の『広済陰陽百忌暦』を抄写したものである可能性が高い<sup>35</sup>。ちなみに、五代の筆記に『百忌暦』の禁忌を慎んで守ることが記され、唐代から宋代まで民間で盛んに

<sup>33</sup> 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。

<sup>34</sup> 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。

<sup>35</sup> 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。

使われていたことが窺える。

陰陽道でよく使われる土公関係書物では、その他に『董仲舒書』が挙げられる。『倭名類聚抄』に（二 神霊）土公条に「董仲舒書云う、土公は驚空<sup>どくう</sup>二反。春三月竈にあり、夏三月門にあり、秋三月井にあり、冬三月庭にあり」と書いた<sup>36</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、天人感応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、及上疎条教、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可能性が高い。ところが、この書は、偽経であつたとしても、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、

遣從五位下、行備後権介藤原朝臣山陰。外從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。<sup>37</sup>

とあり、陰陽権助兼陰陽博士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。滋岳川人はすなわち前掲の『今昔物語』における陵墓の勘測で恐ろしい地神に追われた物語の主人公である。『董仲舒書』は前掲の陰陽寮教科書で挙げられていないが、平安時代の陰陽道にとって重要な参考書であつたと考えられる。『朝野群載』卷二十一、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。故防解天下之疾癘。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。

<sup>36</sup> 源順『倭名類聚鈔』（風間書房、1977）。

<sup>37</sup> 『日本紀略・百鑑抄』（国史大系刊行会、1929年）、406頁。

とあり、『董仲舒書』が「鬼気祭」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。余の月また同じ。董仲舒祭書曰わく。火災を防ぎ解す法があり」及び「代厄御祭事。余の月また同じ。同書曰わく。腸母法云々。此祭歟。また小衰解祭法があり。大厄小厄同じくすべきや」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た<sup>38</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。

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、陰陽寮と関係はあるが、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。違者徒一年。私習亦同緯候及論語讖、不在禁内。<sup>39</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流行していた祥瑞災異の讖緯思想は、これらの緯書の受容により広まったものであろう。土公を記した『論語讖』は早くから日本に伝わり、流通した可能性がある。

また、陰陽寮諸学生が習得すべき書物の中に天文関係の『三色薄讃』がある。『三色薄讃』は『三家薄讃』であろう。『三家薄讃』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「甘氏曰わく、土公二星は東壁の南にあり」とあるからである。また、『大日本古文書』天平二十年（748）『写章疎目録』に

<sup>38</sup> 『日本後紀 続日本後記 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。

<sup>39</sup> 黒板勝美編『律・令義解』（吉川弘文館、2000年）39頁。

天文用集歳星占 一卷、石氏星官簿賛 一卷。<sup>40</sup>

とあり、『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、識緯書としての『天地瑞祥志』に

土功吏、甘徳曰、二星在宮室西南、司屏廁設儲也。土功、甘徳曰、二星在東壁南、主豫、主司過度。<sup>41</sup>

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」の誤写であろう<sup>42</sup>。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高い。

以上、陰陽関係の土公を記した漢籍を考察した。これより中国の術数文化における土公に関する知識が日本に伝わったことが明らかである。ただし、星神としての土公は受容されなかったようである。

また、土公は最初としてかならずしも陰陽寮の役人によって知られたとは限らない。九世紀までの日本国における漢籍の書目を収集して記した『日本国見在書目録』農書には「斉民要術十卷 丹陽賈思勰撰」とある。『斉民要術』は中国北魏の賈思勰が著した農書であったが、その中に農業関係の宗教儀礼のことも結構記され、酒を醸造する際に行われた土公を祭神とする儀礼及び祭文も収録されている<sup>43</sup>。『隋書・経籍録』には「斉民要術十卷 賈思勰撰」と書かれたので、『日本国見在書目録』が『経籍録』をそのまま抄写したものでないかぎり、日本に伝わった『斉民要術』は足本と言えるであろう。ただし、『斉民要術』が日本に伝わったとしても、平安時代までの文献からはその影響がほとんど見えないので、受容されていない可能性が高い。

そのほかに、『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。孫思邈は『千金方』の他に『千金翼方』をも撰し、その中に土公などの鬼神を注鬼として呪禁法

<sup>40</sup> 『大日本古文書』三、東京大学出版会、90 頁。

<sup>41</sup> 水口幹記の『日本古代漢籍の史的研究』（汲古書院、2005 年）に翻刻されたものに基づいた。

<sup>42</sup> 『開元占経』に「甘氏曰土公二星在東壁南」と書いている。本稿の第二章第四節を参考。

<sup>43</sup> 第二章を参考。

によって治療を行うことが記されている。

### 第三節 土公信仰の伝来と受容

平安時代に、土公信仰は陰陽師によって社会に広げられたし、土公関係の書物もほとんど陰陽道書である。ところが、密教の鎮祭や神祇官の御体御卜にも土公の存在が確認できた。そのためか土公が本来神祇官が司った宗教体系における鬼神だと主張した説もある。ところが、朝鮮半島での事例を参考とするならば、土公が仏教と深い関係を有していたことが判明する。そして、日本の陰陽道の知識は、最も早くは推古天皇 10 年（602）に百済の僧侶観勒によって伝来されたもの<sup>44</sup>であり、土公信仰の受容の時点ですでに仏教と密接な関係をもつと考えられる。特に仏教における『安宅神呪経』は、遅くとも六朝時代にすでに中国で現れており、土公などの宅神信仰と関係が深く、早くから日本に伝えられた。次に、『安宅神呪経』の伝来と受容及び土公と神祇官との関係を検討してみる。

#### 1 『安宅神呪経』の伝来と受容

六世紀ごろ、仏教は朝鮮半島を経由して日本に伝わり、記録によればその受け入れを巡っては当初蘇我氏と物部氏の争いなどがあったが、時代を経るにつれて受容されていった。それにつれて仏教における数多くの宗教儀礼も日本にもたらされた。地鎮の観念もその一つである。日本の地鎮に関する最も古い記録は、『日本書紀』孝徳天皇白雉二年（651）十二月の記事が挙げられる。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、天皇徙於大郡、遷居新宮。号曰難波長柄豊碕宮<sup>45</sup>。

この新宮（難波長柄豊碕宮）に遷居する前に、天皇は僧尼を請じて一切経を読ませ、また二千七百余燈の灯をとも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

<sup>44</sup> 『日本書紀』によれば「百済の僧観勒来けり。仍りて暦の本及び天文地理の書、併せて遁甲方術の書を貢る。是の時に、書生三四人を選びて、観勒に学び習はしむ。陽胡史の祖玉陳、暦法を習ふ。大友村主高聡、天文遁甲を学ぶ。山背臣日立、方術を学ぶ。皆学びて業を成しつ」である。

<sup>45</sup> 坂本太郎・家永三郎ら校注、『日本書紀』岩波書店、1965 年、317 頁。

晦に「天下の僧尼を内裏に請いて、齋を設けて燃灯を大捨す」ることにした。とすると、孝徳天皇は宮がまだ完成していないうちに、すでに入居した。水野正好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>46</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主張する。確かに、孝徳天皇が二千一百余僧尼を請じ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」であるとも考えられる。ところが、十二月晦とは一年の最後の日であり、その日に行事を行うのは新年に対しての祈願が含まれているので、それを直接地鎮に結びつけるのは難しい。ちなみに、燃灯は仏教の儀礼としてよく行われ、敦煌文献にも燃灯行事関係の文書がある。ただ天皇の遷居新宮に直接に関係するのは安宅・土側等の経を読むのみ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・鎮宅の觀念がすでに存在しただけでなく、ある程度その内容が理解されていたことを示すものであろう。

安宅・土側とは『安宅神呪経』と『土側経』を指すであろう。それ以後、これらの經典を読む記録があまり見られないが、『大日本古文書』に幾つかの記録を残っている。『安宅神呪経』は後漢時代の訳経とされたが、実に中国の地鎮祭や土公信仰と深く関わっている<sup>47</sup>。したがって、日本における『安宅神呪経』の受容は、少なくとも土公信仰を受容する土台を築くことができるだろう。つぎに、『大日本古文書』における『安宅神呪経』の関係記録

<sup>46</sup> 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。

<sup>47</sup> 第二章を参考。



を以下の表に示す<sup>48</sup>。

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
宝亀二年(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」とあり、また同六年五月に「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、宮地のために地鎮が行われたことが記されている。さらに有名であるのは和銅元(708)年二月元明天皇が遷都の詔を頒布し、「宮室之基を起こし、世をトし土を相し…方に今、平城の地、四禽図に叶い、三山镇を作し、亀筮並び従い、宜しく都邑を建つべし」と宣言したものである。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だけでなく、実際の遷都に応用されていたことがわかる。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』は最も早くは『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」に見られ、広く流通していたようである<sup>49</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。

<sup>48</sup> 増尾伸一郎「日本古代における『天地八陽神呪経』の受容」(道教文化研究会編『道教文化への展望』、1994年、平河出版社)と村山修一「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)をも参考。

<sup>49</sup> 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。

従って、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、仏教の雑密という伝来の経路の可能性をも提示した。そして、さらにいうと、それは後に盛んになった土公信仰を受容する考え方の下地を築いたのでないかとも思われる。

## 2 鎮土公祭と土公

土公は最初に仏教に伴って日本に伝えられたのか、それについては史料の欠如によって断言できない。ところが、前述の神祇官の御体御卜における土公と呼応するように、日本古代社会における土公信仰の最古の記録は実に『延喜式』臨時祭に記された鎮土公祭である。

絹一丈。五色薄絶各四尺。倭文四尺。木綿一斤。麻一斤。鍬二口。布一端。庸布二段。米五升。酒五升。鰯。堅魚各三斤。海藻三斤。腊二斤。鹽二升。瓮一口。坏四口。匏一柄。櫛十把。食薦一枚。<sup>50</sup>

また、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碕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。村山修一は『延喜式』における鎮新宮地祭について「陰陽道的色彩が看取される」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<sup>51</sup>、神祇官の祭祀か陰陽道の祭祀かを明言していない。ところが、地鎮祭が陰陽道と関係が深いことは明らかである。実は、元慶元年（877）正月29日に、陽成天皇が東宮より仁寿殿に移った時の記録に、すでに土公関係の信仰が見られる。

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。<sup>52</sup>

<sup>50</sup> 『弘仁式延喜式交替式』（黒板勝美『國史大系』第二十六卷、吉川弘文館、1972年）、51頁。

<sup>51</sup> 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）110頁。

<sup>52</sup> 『日本紀略・百鍊抄』（国史大系刊行会、1929年）479頁。

それは天皇の転居の際に、童女四人で、一人は燎火を持ち、一人は盥手器を持ち、二人は黄牛を引いて陰陽家の鎮新居法を行われたという。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、その神は土公などの鬼神であろう。ところが、この「陰陽家鎮新居之法」でさえ、陰陽師によって行われたと明記されていないので、陰陽道祭祀かどうかは断言しがたい。

次に、土公をめぐる陰陽道と神祇官の交渉を詳しく考察した小坂真二の論考を検証しながら平安時代以前の土公信仰を検討してみる。

神祇官の宮主は六月と十二月の天皇や東宮の平安を検査するために、御体御トというト占神事を行う。御体御トの作法・次第を記した『宮主秘事口伝』は日本南北朝時代の康安2年（1362）の成立とされたが、古来の作法を多く保留したものと思われる。そのト占方法の中で『隋書』で記された五兆トのようなものがあり、「地相ト」「天相ト」「神相ト」「人相ト」「兆相ト」の五兆に分けて、土公・水神・行幸・御膳過・竈神・北辰・鬼気・御身過・神崇・霊気という十つの崇る正体をトするのである。そのため、安江和宣は「鎮土公祭を行って、土公の神の崇りを鎮めるのである」<sup>53</sup>と指摘したが、妥当であろう。つまり、『延喜式』臨時祭の鎮土公祭はいうまでもなく天皇の御体御トで発見した土公のたたりを鎮めるために行われたものである。また、小坂真二によると、「御体御トは孝徳天皇の白雉4年（654）に始まるとされているが、当時や奈良時代の実態は不明」<sup>54</sup>である。ちなみに、五兆トは明らかに五行説に基づいたト占法である。そこで、小坂真二は陰陽道と神祇官の關係に触れて、

毎年二季に行われる神祇官の御体御トでは、神・鬼気・霊気・土公などの崇をト兆し、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。<sup>55</sup>

と土公を神祇官の御体御トで取り扱う神と見なし、かつ土公祭などの解謝措置が五行家的な宗教体系と述べた。また『占事略決』占病崇法を検討して、「亀トの五兆トの占病崇法もこれに近いもので」、『新撰亀相記』にも「竈神・土公・犯土、鬼・人身・霊、行事過・食

<sup>53</sup> 安江和宣「御体御トに関する一考察」（『神道祭祀論考』神道史学会、1979年）173頁。

<sup>54</sup> 小坂真二「御体御トと陰陽道」（『東洋研究』178、2010年）7頁。

<sup>55</sup> 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。

物誤・呪詛など、占病崇法の内容を伝えるとみられる兆辞もみえ」、土公などの鬼神は本来ト部の五兆トにもあった趣旨を述べた。さらに、土公の祟りについて、「陰陽道の犯土・方角禁忌勘文で確認されるのは十世紀後半以降のことで確実なことはいえないが、奈良時代からあったとみてよい陰陽道の八卦勘文の方角神説も反映されていないので、陰陽道は、この部分に直接は関与していなさそうである」<sup>56</sup>と論じた。しかし、そこで使われた陰陽道という言葉はやや難解である。同氏は文末の注で「本稿は、陰陽道は日本で成立したものであるという時の陰陽道の概念を厳格に貫徹する方向で叙述を進めている」と書いたように、ここの陰陽道は平安時代中期ごろに日本で成立したものの概念として使われている。そうすると、奈良時代には陰陽道がそもそも成立していなかったもので、陰陽道という言葉は奈良時代に適用できないだろう。

さらに『宮主秘事口伝』は南北朝時代のものであるし、日本最古のト書たる『新撰龜相記』もほぼ逸失したので、ト部のト法はどこまで遡れるのか、疑わしい<sup>57</sup>。つまり、神祇官ト部の土公に関係する最古の記録は今のところ『延喜式』しかない。しかし、『延喜式』でさえそ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。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。したがって、神祇官が最初に土公などの鬼神を含む宗教体系を持ったことを証明する確かな根拠はないわけである。

とはいえ、神祇官のト部が五行説的宗教体系を持っていたことは概ね間違いないと思われる。ただし、それは神祇官の職掌だけでない。日本の律令はそもそも唐朝を真似たもので、神祇官のト部と陰陽寮は唐の太卜署と太史局の職能から継承して成立したものであろう。『唐六典』によれば、太史局は天文暦法関係のト占を司り、太常寺・太卜署はそれ以外のト占を司るようである。太卜署の構成について、

太卜署。令一人、正八品下。丞二人、正九品下。卜正二人、從九品下。卜師二十

<sup>56</sup> 小坂真二「御体御トと陰陽道」（『東洋研究』178、2010年）、23頁。

<sup>57</sup> 現存の『新撰龜相記』はごく部分的なものであり、そしてその中で土公や竈神などの神名が見られる。土公の神名が現れたのは、『龜ト抄』である。ところが、工藤浩によると、『龜ト抄』はそもそも『新撰龜相記』と異なったもので、後に加えられに過ぎない。（工藤浩『新撰龜相記の基礎的研究』（日本エディタースクール出版部、2005年）を参考）

人。巫師十五人。卜博士二人、從九品下。助教二人。卜筮生四十五人。太卜令掌  
卜筮法、以占邦家動用之事。丞為之貳。一曰龜、二曰兆、三曰易、四曰式。<sup>58</sup>

と書いている。卜は基本的に象・兆から予測することで、筮は蓍などの道具を利用して数  
で推理することを指すので、唐においては卜筮生は両方とも使用して卜占する。龜は龜卜  
で、兆は五兆卜<sup>59</sup>で、易は易占で、式は三式である。ところが、日本に於いて、卜占は神祇  
官の卜部が司り、筮占は陰陽寮が司ることとなった。しかし、両者は中国において本来同  
一部門にあり、そして五兆や三式は特に五行説に基づいたものである。仮に、陰陽寮の人  
員が宗教祭祀に直接に関与しなくても、占い自体は鬼神信仰を含むものなので、陰陽寮は  
土公に関与したものと言えよう。

そして、神祇官の卜占は本来は鹿骨卜という古法でとう中臣氏の所掌であり、対馬・老  
岐国を主な出身とする卜部が職掌するようになったのは、概ね平安時代初期からのこと  
である。つまり、中国の五行説的宗教体系もその頃からはじめて神祇官の分野に入った。律  
令制度は、基本的に各寮の職能をはっきり分けているわけである。それから、

八世紀末から九世紀初頭にかけ、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>60</sup>

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、さらに

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

<sup>58</sup> 李林甫等撰、陳仲夫点校『唐六典』、中華書局、1992年、412頁。

<sup>59</sup> ただし、王祥偉によると、五兆卜は実は『周易』に真似て作られた筮占であり、敦煌文書の  
五兆卜記録から分かるように唐・五代で普遍的に使われたが、宋代から漸次消えてしまった（氏  
の「五兆卜法考略」（『敦煌学輯刊』2009年2期）を参考）。ところが、日本の五兆卜は敦煌文献  
のそれより古い形態を残っているようである。

<sup>60</sup> 大江篤『日本古代の神と霊』、臨川書店、2007年、108頁。

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>61</sup>

と指摘されたように、八世紀末からの社会的な呪力の需要に応じたものといえよう。「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が<sup>62</sup>、祟り観念が盛んになった八世紀末から呪術的な分野に進出した。ただし、実際は陰陽師はより早期からすでに祭祀などに参与していたわけである。増尾伸一郎が指摘したように『日本古文書』によれば天平宝字五年（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>63</sup>。ここで挙げられた鎮祭は寺や石山院を建築する時に行われるもので、土地の神を鎮めるために使われたものであろう。だから、その時には、陰陽師がすでに土公を意識している可能性が高い。したがって、陰陽寮が自ら呪術的な宗教分野に参与する前に、陰陽師は祟りの正体を占い、神祇官はそれを祭祀で祓うという分業であったと考えられるので、神祇官はそれで陰陽師から土公の知識を受容した可能性もある。あるいは、神祇官も九世紀から五兆卜の導入によって土公などの鬼神を扱うようになったかもしれない。

### 3 土公と道教

日本における土公信仰の受容を、陰陽道・神祇官及び密教の面から考察してきたが、さらに無視できないのが道教の影響である。中国に於いて、土公は主に道士の謝土儀礼で鎮められる神であったが、日本における土公は道教とどのような関係をもっているか。

昭和 55 年 5 月 12 日に着手し、昭和 56 年 3 月 31 日に事業を終わした高槻市嶋上郡衙跡発掘調査において、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。

<sup>61</sup> 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）、37 頁。

<sup>62</sup> 『律・令義解』（吉川弘文館、2000 年）、36 頁。

<sup>63</sup> 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）



A 皿



B 皿

A皿は周りに十二の「封」字が書いており、中は左から「中央土公水神王」「西方土公水神王」「東方土公水神王」「南方土公水神王」「北方土公水神王」という順で書いて、その中の南方土公水神王は天地を転じ逆書している。B皿は真ん中に「天罡大神」と書いて、その左側に十二神を書いている。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>64</sup>。さらに、水野正好は、天罡を天罡星・北斗とし、

七世紀後半にはすでに天罡をめぐる呪符の成立していることが知られる上、四天王寺蔵の丙子椒林の銘を持つ七星剣、星座と北斗を描く飛鳥高松塚古墳の存在など先行する天罡の諸例がしられるのである。天罡大神王に十二神王を配したこの皿は陰陽師が井戸の鎮めに当たり謹請すべき諸神を記したものと考えていよいよであろう。<sup>65</sup>

と指摘した<sup>66</sup>が、大体その通りであろう。ただし、五方土公水神王の由来について、さらに考を重ねる余地があると思われる。奈良・藤原京跡右京九条四坊で出土したものに「七里内送々打々急々律令」や「東方木神王、南方火神王、中央土神王」及び「年卅五 遊年在乾 絶命在離忌 禍害在巽忌 生氣在兌宜 占者 甚吉」<sup>67</sup>などとした木簡がある。この

<sup>64</sup> 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。

<sup>65</sup> 水野正好「鎮井祭の周辺」(『奈良大学紀要』第10号、1981年)88頁。

<sup>66</sup> 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、407頁)で「墨書皿で土王水神王と土公と水神が合したような神格となっているのは、掘井の際、犯土を伴うからであろう」と補完した。

<sup>67</sup> 橋本義則「奈良・藤原京跡右京九条四坊」(『木簡研究』16、1994年)42頁。

遺跡は7世紀末～8世紀初頭とされている。おそらく当時の陰陽師は基本的に私的ト占を行わないと考えられ、これらの木簡は陰陽師によって作られたものでないと思われる。六七世紀末期から、長屋王を中心とする貴族において、道教文化に積極的に関わろうとする動きがあった。この木簡も道教関係の人によって作られたかもしれない。そして木神王・火神王などには「土公水神王」と通じる構成が見られる。もちろん、土公皿は平安中期のもので何百年の隔たりがあるので牽強を免れないが、

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っりの日の供物であった可能性がつよいのである。<sup>68</sup>

と指摘されたように、桃核や櫛などはそもそも道教的な辟邪物であり、天罡も道教でよく説かれた神である。また、神祇官も道教の呪術を受容した可能性がある。周知のように、『延喜式』祝詞に東文忌寸部の全く道教的な呪文が収録しており、かつ『亀卜抄』にも「ト崇作物土公水神」という土公と水神を連用した文が見られる。いずれにしても、この土公皿には道教的な要素がかなり潜んでいる。

実は道教における土公について、呪禁師によって日本に伝えられた可能性もある。呪禁師は律令制度における典藥寮の役人であり、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>69</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という記録がある<sup>70</sup>。つまり、呪禁師は早くから治療師として活躍した。ここで孫思邈の『千金翼方』における土公などの注

<sup>68</sup> 水野正好「鎮井祭の周辺」（『奈良大学紀要』第10号、1981年）90頁。

<sup>69</sup> 『律・令義解』（前掲書）283頁。

<sup>70</sup> 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。



を呪禁する禁経を想起したい。土公も呪禁師によって呪禁される鬼神である。もちろん、『日本国見在書目録』においては『千金翼方』が見えず、『千金方』しかないので、『千金翼方』における土公関係の呪禁文が日本に伝えられたかどうか、断言できない<sup>71</sup>。ところが、『千金翼方』は呪禁師の呪禁文を収録したものであったので、『千金翼方』がなくても呪禁師が土公を知らないわけでもないと考えられる。しかし一方で呪禁師は奈良時代から漸次歴史から姿を消しつつあった。それは、呪禁師の職能が神祇官に取り代わられたためであろう。したがって、もし奈良時代に神祇官の御体御卜において土公関係の観念があれば、それはむしろ呪禁師の鬼神観念から直接に踏襲したものではあるまいか。

以上のように、奈良・平安時代における土公信仰の受容について多岐に亘って考察した。土公の最初の受容時期と経路を確定できないが、平安時代に盛んであった土公信仰は基本的に陰陽関係の漢籍によって日本社会に伝えられたことから、その主な担い手は陰陽師であることは明らかであろう。そして、土公伝来初期は神祇官や陰陽寮と交渉があり、特に道教的な影響が見られる。ただし、平安時代以降、密教儀礼の整えに伴って、陰陽道における土公祭は密教からの影響がかなり多くなったと想定される。ちなみに、前掲土公皿に「南方土公水神王」だけが逆書されたことに対して、水野正好が南方を「五行では火に当る。火は水に剋されるものであり、鎮井の呪儀に当っては当然これを逆書することとなるのである」<sup>72</sup>と解釈したが、後世の密教土公供支度文に南方の土公を「北向根本土公神」と見なされたように、そもそも鎮井の水と関係ないかもしれない。

---

<sup>71</sup> ただし、大形徹（「二条大路木簡の呪文」（『木簡研究』18、1996年））や和田萃「南山の九頭龍」（大山喬平教授退官記念会編『古代国家の史的特質 古代・中世』、思文閣出版、1997）が平城京の二条大路南濠状遺構 SD から出土した木簡における呪文が『千金翼方』の禁経呪文と酷似することから、『千金翼方』が日本で受容され、特に禁経が呪術に大きく影響を与えたと力説した。

<sup>72</sup> 水野正好「鎮井祭の周辺」（『奈良大学紀要』第10号、1981年）89頁。ちなみに、十二の封字について、同氏は「この十二の封字が圏線一境経てに連なることは境の圏線から内なるもの、五方五神王を守護しようとする意図に出るものであることは論ずまでもないところであろう」と判断したが、実は平安時代の土公信仰を概観すれば、土公は基本的に祟りをする悪鬼で、鎮められる対象である。したがって、十二の封字は五方五神王を守護するのではなく、それを鎮めて外を護持するためであると思われる。

## 第七章 日本における土公信仰の変容と展開

### —土公祭を中心として—

#### 第一節 日本における土公変容をめぐる問題点

平安時代に盛んであった土公信仰は、後世に於いて民間社会で広く信仰され、変容を蒙ってきた。その典型的な例として、中国地方の民間神楽祭祀である五行祭がある。ここでは、土公神祭文が読まれ、王子舞が行われる。すなわち五龍王とされる五土公神王子の四季管轄をめぐる争いに関する縁起を物語るのである。また、民間信仰において土公は竈に祀られ、三宝荒神と見做された。それらの土公信仰は明らかに平安時代の土公信仰と異なったものである。

日本における土公信仰の変遷・変容を最も精緻に検討したのは中国地方神楽祭祀の研究者・岩田勝である。現在の五行祭は主に大夫が主導する土公神を祀る神事になり、かつ演劇性を重んじて芸能化してきたが、岩田勝の考察に依れば、それは本来土公を悪霊として鎮めることを中心とする祭祀であって、近世頃からはじめて土公神として崇め祀られる神になった。土公から土公神への変遷は、五龍王の王子化と密接にかかわっているという。五龍王は本来祈雨の祭祀などで祀られた水神であったが、日本で「密教儀軌によってあらたな霊格を付与」されて地霊の五龍王となり、「蛇形の地霊である五龍王」はやがて「鎮められることが度重なるにつれて、人形から、さらには人体をとる五人の王子とされ」「五人の王子という人形に形象化される頃から、漸次守護霊に変身させられてきた」のである。それで、土公も地霊なので、「文明年間の五龍王祭文を経ながら、五龍王は地霊の土公と習合され、中世後期に至って大土公神祭文として変貌した姿を現す」<sup>1</sup>という。要するに、土公は本来鎮められる地霊であったが、中世後期に守護霊になった五龍王と習合することで、守護霊の土公神になって崇め祀られるようになった。そして、三宝荒神と土公の習合については、「三神三毒の荒神は、祀りしずめによって三宝荒神と崇められるようになるという両義性のある存在だとするのが一般的な理解であったようである。そのような荒神が中世後期には竈神としても祀られるようになるのである。地神盲僧がもっとも力を致したのは、竈の神として現じる三宝荒神を琵琶の地神経を誦んで祀りしずめることであった」ので、

---

<sup>1</sup> 岩田勝『神楽源流考』名著出版社、1983年。

「竈の神とされることを媒介として、三宝荒神と土公神（土公）の霊格が重なりあってくるようになる」<sup>2</sup>のである。

以上のように、岩田勝は五龍王や三宝荒神などの歴史変遷と照合して、土公神の変遷・変容を論述してきた。その根底に置かれたのは、中世から発展してきた日本独特な地霊になった五龍王をめぐる信仰の変容であった。そして、その担い手は、各地を回って地神経を読んでいる盲僧に負うところが多い。しかし、地神経は日本で作られたものでなく、朝鮮半島から伝来してきたもののようである。朝鮮の『仏説地心陀羅尼經』と日本の地神経との関係について、荒木博之が両者の異同を比較して「こういった説話部分のディテールの差異にもかかわらず、仏説地神陀羅尼經の全体構造および普遍部分の一致および可変部分の対応関係から、これらの日韓の同名の民間經典が過去におけるきわめて密接なるかわりあいを予想せしめる決めてとなっている」<sup>3</sup>と指摘し、さらに日向盲僧の百済伝來說を参照して、「盲僧行複合は百済により近い北九州に上陸したのではなく、日向に一気に渡海伝来したと思われる」と述べた<sup>4</sup>。つまり、日本の『仏説地神陀羅尼經』は百済の盲僧が日向に渡海して伝来したものである。しかも、地霊としての五龍王は、早くも中国ですでに現れたもので、日本で独自に変容してきたものとは到底言えないだろう。したがって、日本における土公と五龍王との関係を再考する必要がある。

一方、斎藤英喜は陰陽道と仏教との習合を注意し、『土公神祭文』を中心として土公神の変遷を考察した。特に、「土公とともに大地と暦の禁忌に関わる神格であることがわかるのだが、「伏龍」がもつ龍神という神話的なイメージは、陰陽道神たる土公が「五帝龍王」の物語を引き寄せてくるときの重要な要素となっていることが考えられよう」<sup>5</sup>と述べ、陰陽道における伏龍が土公と五帝龍王の習合する引き金と指摘した。それは興味深い見解である。実は、伏龍はそもそも中国に於いて仏教の影響を受けて作られた神と思われる。伏龍は、敦煌文献でよくみられ、唐代ごろによく信仰されていた神である。伏龍の記載は最も古くは『安宅神呪經』に現れ、おそらく土公と同じ土地の神煞として挙げられたものである。それは、民間の地霊とする蛇信仰にも関連があるが、基本として土公の神格を真似て作られた神である。余欣が「伏龍は概ね古代人が地震や地基が平穩でなくて家屋を倒させた現象を精確に解釈できないことから想像してきた神祇であり、その原型はおそらく蛇で

<sup>2</sup> 岩田勝『中国地方神楽祭文集』三弥井書店、1990年、252頁。

<sup>3</sup> 荒木博之「盲僧の伝承文芸」（五来重編『講座 日本の民俗宗教』7、弘文堂、1979年）169頁。

<sup>4</sup> 荒木博之「序説」（荒木博之・西岡陽子編『地神盲僧史料集』三弥井書店、1997年）14頁。

<sup>5</sup> 斎藤英喜「祭文・祝詞―「土公神祭文」をめぐる―」（上杉和彦『経世の信仰・呪術』竹林舎、2012年）51頁。

ある」<sup>6</sup>と述べたが、文献における土公と伏龍の類似性からみれば、仏教は中国従来の土公という地霊観念に対応するために、伏龍の存在を唱えたのであろう。それはともかく、中国唐代から、龍神はすでに土地守護神としてひろく信仰され、土公と五方龍の習合する要素はその時にすでに備えたといえよう。

ちなみに、土公神の五王子物語は、五龍王伝説に源流を求められてきた。その根拠は、主に鎌倉中期以前の成立とされた「五帝龍王根源」ではないかと考えられる。

昔シ世ノ初二、南閩洲鳥ノ卵ノ如有シ時ニ、寒古王ト申神出世ニ、左ノ眼ヲ以テ、日ト為シ、右眼ヲ以テ、月ト為シ、ニノ手ヲ以テ、東西ノ山ト為シ、牙齒ヲ以テ、南北ノ岡ト為シ、頂ヲ以テ、須尔山ト為シ、腹ヲ以テ、海ト為シ、足ヲ以テ金剛輪際ト為シ、吸気ヲ以テ雲風ト為ス。五ノ色有リ。青色ヲ以テ、仏種ト為シ、白色ヲ以テ、法種ト為シ、赤色ヲ以テ、人ノ種ト為シ、黒色ヲ以テ、六畜ノ種ト為シ、黄色ヲ以テ、大地万物ノ種ト為ス。余ノ時キ尸棄梵王ヲ父ト為シ、光明天女ヲ母ト為シ、豊葦原ノ水穗ノ国ニシテ五人王子ヲ生ミ給ヘリ、第一王子ヲハ善遠ト名ツケ、第二王子ヲハ恵遠ト名ツケ、第三王子ヲ寶遠ト名ツケ、第四王子ヲハ、目遠ト名ツケ、第五王子ヲハ勝遠ト名ツケ、又第一王子ヲハ木王ト申、亦東方大頭頼吒天王ト名ツク、第二王子ヲハ火王ト申、亦南方毗留勒刃天王ト名ツク、第三王子ヲハ金王ト申、亦北方毗樓博刃天王ト名ツク、第四王子ヲハ、水王ト申、亦毗沙門天王ト名ツク、第五王子ヲハ土王ト申、亦地藏菩薩垂跡ト名ツク也、尸棄梵王大日如来垂跡也、光明天女盧舍那仏分身也、五帝地神之本地、大略如此<sup>7</sup>

この中で、五龍王は確かに五王子と見做され、そして「寒古王」は後世の土公神祭文において五王子の父親で「盤古王」として登場しており、それは後世の土公神五王子物語の源流ともいえる。しかし、土公神祭文は主に四季や土用をめぐる物語であり、それは仏教に由来した伝説というよりは、五行説から敷衍したものと思われる。諏訪春雄がすでに指摘したように、中国山西省にも「坐后土」という芸能祭祀があり、「女神の誕生日に祝いに、女神の命令を受けた使臣王成の迎えで参上した太郎、次郎、三郎、四郎の四人の子は、春夏秋冬と東西南北の支配をまかされるが、参上しなかった第五子の五郎は、四季から十八

<sup>6</sup> 余欣『神道人心』中華書局、2006年、204頁。

<sup>7</sup> 近藤喜博編『神道集』角川書店、1959年、412頁。

日ずつを抜き出した七十二日の土用日と、中央の支配をゆだねられるという筋」<sup>8</sup>で、日本の土公神祭文と基本的に一致している。さらに、雲南省の白族にも似ている民間物語があり、ただ四季の上に節気をも分けただけの違いである<sup>9</sup>。そして、興味深いのは、雲南省の白族にも土公を祭る習俗があり、五人が土公・土母を扮装して踊って一家の福を祈るものである<sup>10</sup>。もちろん、白族と日本の五行祭との直接の交渉関係が確認できないので、日本の五行祭は白族から直接に影響を受けたと言えないが、その類似性はすくなくともその発生の基盤の共通性を示すものだろう。そして、その基盤はいうまでもなく仏教でなく、陰陽五行説及びそれに関わる術数文化であろう。日本の場合、文献的に五龍王が最初に五王子と結び付いたが、歴史的にそれがすべてであるとは断言しきれない。大地の神と変容された土公神には、みずから四季・土用と結びつく要素が潜んでいると言わざるを得ない。

とはいえ、日本における土公信仰は、日本独特の歴史文脈で展開したことについては異議はないと考えられる。ただし、東アジア諸国の土公信仰の展開は、すくなくとも日本における土公信仰を考察する上で、参照すべきものである。日本の神楽祭祀における土公神祭文は陰陽道や密教などの土公観念から敷衍してきたものなので、次に歴史における陰陽道と密教における土公信仰の変遷を考察してみる。

## 第二節 中世初期の土公信仰

中世とは一般的に院政期から織豊政権までの時期を指す歴史概念とされるが、民間信仰の変遷は歴史のように事件によって精確に区切られ難い特性があるので、本章における中世は12世紀から16世紀までの大体の時期を指す。日本は、12世紀ごろから武士が台頭し、従来の貴族文化に変化を促した。特に、鎌倉幕府の成立によって文化は将軍を代表とする武士文化を中心となり、かつ浄土宗や日蓮宗などの鎌倉新宗教が伴って成立し、日本文化の転換期といえる。ところが、鎌倉末期までも、社会で主導的な地位を占めていたのはやはり貴族趣味や天台宗などの旧仏教であろう。したがって、ここでの中世初期は主に旧文化と新文化の中間形態にある時期を指している。

---

<sup>8</sup> 諏訪春雄「日本の神楽と中国の民間祭祀」(『日中比較芸能史』吉川弘文館、1994年、144頁。

<sup>9</sup> 「五弟兄分二十四節気」(『雲南各族民間故事選』、人民文学出版社、1963年)、118～119頁。その他に、土皇が四兄弟と四季を分ける物語もある。「土皇公公管四季」(<http://www.nongli.com/Doc/0411/29111742.htm>)

<sup>10</sup> 第三章第三節を参考。

平安時代における犯土造作の禁忌を中心とすると土公信仰は院政期に入ると「妊婦の家を造作しない禁忌が始め」<sup>11</sup>た。承徳二年（1098）には女御藤原苺子の懷妊により、内裏の造作を停止されたことがあり、それは貴族社会における土公信仰の深化を示したものともいえよう<sup>12</sup>。12世紀から13世紀中葉までの公家古記録における土公関係の記載を抜き刷りにして次の通りである<sup>13</sup>。

西暦年	旧暦	内容	典拠	作者
1107	嘉承2年5月25日	庚戌。天陰、午後雨降、寅剋許自内人告云、主上自去夕御気云々、仍辰剋許 忿参、猶不快御、申時許余参院、依召参御前、余[申云]主上御心地御占於院被行能候敷、仰有何事哉、仍為隆並陰陽師泰長等遣召、於院行御卜、土公御邪気等云々、其由還参奏事由、頃之退出、女房不例、仍以良祐阿闍梨令誦之、布施、	『殿暦』	藤原忠実
1180	治承4年2月12日	在門、百日犯之凶、夏三月之間土公在門、犯之凶、仍件月坏立門	『山槐記』	中山忠親
1188	文治4年12月4日	於六条…被始御祈、大土公御祭二座、大舍人頭業俊	『仙洞御移徙部類記』	宮内庁書陵部編
1188	文治4年12月10日	大膳権大夫季弘朝臣勤之、大土公御祭<御所南壺>、縫殿頭宣平	『仙洞御移徙部類記』	同上
1205	元久2年8月13日	男著簿色奴袴也、兼日御祈<大土公火災>	『仙洞御移徙部類記』	同上
1209	承元3年7月16日	此夜行幸於七条院(藤原殖子)三条第、依御方違也、朱雀門自当時皇居依当正方西、来廿一日棟上料被違土公遊行方也、	『猪隈関白記』	近衛家実

<sup>11</sup> 村山修一『日本陰陽道史総説』（塙書房刊、1981年）254頁。

<sup>12</sup> 詫間直樹「平安後期の犯土造作について」（『建築史学』25、1995年）18頁。ただし、詫間氏が「白河天皇が始めた犯土造作の新たな禁忌は、『群忌隆集』に示された本来の禁忌内容を踏まえながらも、それを拡大した形で取り入れることにより成立したものと論じただけで、土公信仰に直接に触れていない。しかし、『群忌隆集』の本文は「家有妊身婦、不治門・戸・井等、皆禁之」と書いたように、ここで指摘したいのは門・戸・井のいずれも土公の居場所であり、そもそも土公禁忌に由来したものである。

<sup>13</sup> 東京大学史料編纂所の古記録データベースを利用した。

西曆年	旧曆	内容	典拠	作者
1213	建保1年2月27日	今度御祈去十九日被行謝土公祭<在宣朝臣勤之,>自昨日	『仙洞御移徙部類記』	宮内庁書陵部編
1213	建保1年3月2日	人無沙汰, 犯土御祈事, 建仁有謝土公御祭, 又有仁王講一座, 今度	『仙洞御移徙部類記』	同上
1214	建保2年12月7日	賀茂朝臣同御祭<南方>, 大土公御祭, 井靈御祭, 国道(安倍)	『仙洞御移徙部類記』	同上
1228	安貞2年11月18日	夜以陰陽頭泰忠(安倍)朝臣行土公祭, 以主計	『猪隈関白記』	近衛家実
1228	安貞2年11月20日	臣令行鬼氣祭, 以宣俊朝臣令行土公祭也, 以覺朝僧正令始行不動供	『猪隈関白記』	同上
1228	安貞2年11月22日	人, 諸大夫等也今夜泰忠朝臣行土公祭, 宣俊朝臣行鬼氣祭	『猪隈関白記』	同上
1231	寛喜3年3月	候…今日御奏聞可…謝土公祭被遂行之由承候事 事期見参候	『民経記』	広橋経光
1231	寛喜3年3月	祈事, 三鎮, 防解火災, 大謝土公, 井靈等御祭可令勤行之由	『民経記』	同上
1243	寛元1年月日未詳	道御祈, 御産御祈事, 寛元元年大土公御祭一座, 御産所御渡時被行之	『御産部類記』	宮内庁書陵部編
1244	寛元4年2月18日	神頗違乱, 今日於堀河新所, 祭土公火災祭, 在清(賀茂)朝臣行之	『岡屋関白記』	藤原兼経
1253	建長5年12月18日	申之, 依無煩所宿寺邊也, 今日在潮朝臣奉仕土公火災祭, 一座分用途造国司沙汰	『経俊卿記』	藤原経俊
1254	建長6年7月7日	一字金輪法, 泰山府君祭三座/土公祭等被行之, 御灸之後猶無御減	『経俊卿記』	藤原経俊
1255	建長7年10月27日	扨申之, 内内儀也, 定御祈日土公御祭, 河臨御祓,	『仙洞御移徙部類記』	宮内庁書陵部編
1261	弘長1年10月1日	十月小建(土府在辰土公在庭)亥月徳在甲	『深心院関白記』	藤原基平

鎌倉末期までも宮廷の公家たちは依然として従来の土公禁忌に注意しており、宮廷の陰陽師たちによって祓いを行っていたと考えられる。

一方、東国における鎌倉幕府の創立をきっかけとして、本来京都で仕えた宮廷の陰陽師は分流して鎌倉に赴いた人が多かった。そのため宮廷の土公禁忌も幕府にもたらされ、將軍のために土公祭を行われた。たとえば、『吾妻鏡』の建暦2年（1212）4月18日に次の記録がある。

為將軍家御願。大倉郷ト一勝地。令經始一寺給。今日午尅立柱上棟也。是為被報君恩父徳云云。……戊尅於此所被行水神并七座土公祭、橘三藏人奉行之<sup>14</sup>

將軍は寺を建て立柱上棟したので、陰陽師に土公祭を行わせた。それは平安時代からの旧例を踏襲したものであろう。実は、『吾妻鏡』における祭祀関係記事を検索すれば、最も頻繁に行われた陰陽道祭は泰山府君祭であったが、土公祭も四十回以上の記録が見られ、土公信仰の盛行が窺える。

ところが、鎌倉における土公祭の特徴も看過できない。前掲の例で、土公祭は七座がある。また土公祭はよく夜間で行われ、七日間で七人の陰陽師が相替って勤めるのである。『延喜式』の鎮土公祭は木綿や麻などを供えて行われたものだが、それは神祇官の卜部が務めたものである。陰陽道において土公を祭る記録は早くも990年にすでに見られたが、土公祭の祭儀が記録されていないので、具体的にどのような作法であったかは明らかでない。ところが、京都府立総合資料館に所蔵の旧若杉家史料の『文肝抄』には陰陽道における大土公祭と小土公祭の祭儀が記されている。

大土公（牛一頭、然者造作、移徙、病事、産事時祭之）

魚味 撫物（元）

神座五座

小土公（一名）謝土公

魚味 撫物

神座五座

犯土、造作、病事、産事時祭之<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> 黒板勝美編『吾妻鏡』前篇、吉川弘文館、2000年、663頁。



土公祭は主に規模によって大土公祭と小土公祭に分けられるが、神座は共に五座である。ただし、移徙の時は大土公祭が行われ、また牛一頭が使われるのに対して、犯土の時は小土公祭が行われる。造作、病事、産事時の場合だけは両方とも使われる。それらは『吾妻鏡』の記録からほぼ裏付けられる。牛一頭を使うのは、元慶元年（877）に陽成天皇が転居の時に行われた陰陽家の鎮新居法にも見られ、おそらくその伝統を踏まえたものであろう。正嘉元年（1257）9月18日に勝長寿院を建てた時も、大土公祭が行われ、牛一頭を引いた<sup>16</sup>。『文肝抄』は鎌倉後期に官人陰陽師の賀茂在材が編纂したとされる賀茂家陰陽道祭祀の次第書である<sup>17</sup>。この資料によって、鎌倉時代における土公祭の祭事目的と供え物が大体判明する。ところが、『吾妻鏡』の記録と比較すると、大きな違いとしては、『文肝抄』では土公祭の神座を五座としたが、『吾妻鏡』によれば七座で行われたとすることが多い。平安時代の安倍晴明と賀茂保憲が陰陽道の天文と暦法を掌ってから日本の陰陽道は概ね賀茂・安倍両家によって独占されており、競争関係を有している。そして、鎌倉時代になると、安倍家は東国の鎌倉に行って活躍したが、賀茂家は京都に残っていた<sup>18</sup>。したがって、『吾妻鏡』と『文肝抄』における土公祭の違いは、安倍家と賀茂家の土公祭儀の違いに由来するとも推測できる。ところが、その違いはより深層の原因が潜んでおり、すなわち密教の祭儀と深く関わると思われる。

陰陽師の所業は本来ト占のことが中心で、偶に呪術的な行為として呪詛なども行うが、基本として祭祀や祈祷などの宗教行為に参与しない。貴族が病気になった時、医師の治療が主であるが、そのほかにまた陰陽師に病因を占わせ、僧侶に加持や調伏させるように、医師・陰陽道・僧侶のそれぞれの役割は基本的に分けられている。平安時代中期から、陰陽師は神祇官の分野に進出し、祭祀活動をも行うようになったが、その祭祀祭儀はまだ初期なので整っていなかっただろう。

実は、平安末期から鎌倉初期にかけて陰陽道の祭祀は泰山府君をはじめとして、呪詛祭・天地災変祭・属星祭などの祭儀が多く案出された。同時に、密教に由来する宿曜道には、北斗護摩・十壇閻魔天供・尊星供などの修法も現れてきた。それで、鎌倉の将軍が不例・

---

<sup>15</sup> 村山修一『陰陽道基礎史料集成』、東京美術、1987年。

<sup>16</sup> 『吾妻鏡』（黒板勝美編『吾妻鏡』後篇、吉川弘文館、2000年、649頁）正嘉元年正嘉元年九月十八日条に「勝長寿院造営事始。……戊剋。於勝長寿院行大土公祭。〈被引牛一頭。如例〉晴茂朝臣奉仕之」と記されている。

<sup>17</sup> 室田辰雄『『文肝抄』所収荒神祓についての一考察』（『仏教大学大学院紀要』35、2007年）。

<sup>18</sup> 赤澤春彦『鎌倉官人陰陽師の研究』（吉川弘文館、2011年）を参考。

不豫の時に、陰陽師と御持僧が共に祭祀祈祷を行うようになった。そして、陰陽道の作法は、ほとんど七人の陰陽師が務め、七日間で七座の神座で行われていた。七の数字観念は、基本として仏教的なものであり、七曜と深く関わっている<sup>19</sup>。もっとも、中国の陰陽家は陰陽五行説に基づいて、主に五を祭儀の吉数字としている。陰陽家の知識に基づいて展開した日本の陰陽道も、五の数字を吉数字とするはずなのに、鎌倉の陰陽師は祭儀施行者・祭祀時間・祭壇数などを全部七としていた。そのことから、陰陽道祭儀がどのように密教・宿曜道から影響されたのかを窺えるだろう。それは、鎌倉時代に陰陽道の土公祭の祭儀はまだ定着していないので、よく密教の祭儀と合わせて行われたことを示しただろう。

ちなみに、鎌倉時代の土公祭は造作・移徙・病事・産事・犯土などの他に、密教の鎮法と合わせて外典として大土公と小土公は同時に行われたこともある。たとえば、嘉禎三年六月二十二日に、新丈六堂の供養があり、魔障を除するために五壇法が行われ、同時に外典として太歳八神祭・堂鎮・大土公・大將軍・王相・小土公の陰陽道祭も行われた<sup>20</sup>。平安時代にすでに土公祭の記録が見られたが、鎌倉時代に入ってから、陰陽道は密教と交渉しながら、自分の祭儀を完備しつつあったと考えられよう。

### 第三節 土公信仰と密教の交渉

鎌倉時代における陰陽道の土公祭について密教と関連して考察したが、土公は密教でどのように展開されたかは、明らかにされていない。鎌倉初期の『覚禅抄』に土公供の祭儀があり、その祭儀次第について現在高野山大学所蔵の『中院流星供及土公供集』に多く収載されている。その土公供は、「祭文のはじめに五帝龍王を謹請しており、ここに陰陽道の祭文の影響が認められる」という記載を根拠の一つとして挙げ、陰陽家の土公祭に影響されて平安時代末期に成立した説がある<sup>21</sup>が、五帝龍王は陰陽道だけに由来するものでないで、それによって陰陽道影響説は成立にならないと思われる。実は中世からの土公信仰はおおよそ密教との交渉に於いて成り立ったと考えられる。

<sup>19</sup> 七の数字については、確かに北斗七星の七でもあり、道教・術数とも関連がある。早くも『尚書』にすでに「在璇璣玉衡以齊七政」という記録がある。ただし、孔穎達がそれを日月五星と解釈したように、七政は少なくとも唐代において五行・五星によってその構成が理解された。後世道教における北斗信仰及びその関連の宗教儀礼はおそらくインド伝来の七曜信仰と習合したものであろう。

<sup>20</sup> 黒板勝美編『吾妻鏡』後篇、吉川弘文館、2000年、195～196頁。

<sup>21</sup> 木下密運・兼康保明「地鎮めの祭りー特に東密の土公供作法についてー」（『柴田実先生古稀記念 日本文化史論叢』柴田実先生古稀記念会、1976年）338～347頁。

密教は奈良時代以前からすでに『安宅神呪経』などの雑密經典によって多少もたらされたが、独立の教義や儀法が整ったのは平安初期の最澄と空海が将来してきた天台密教と真言密教の成立以後である。そして、その密教は普通の人間に死や苦から解脱させる救済宗教というより、国家鎮護を祈念する護国宗教である。天災、疫病及び御霊信仰が流行っていた平安京で、密教は鎮護の呪術機能によって速やかに発展して他の宗教を凌いだ。応和元年（961）十月廿四日の夜に行われたのは、すなわちそういった時代背景で始まった記録上最初の安鎮家国不動法である。台密の作法儀礼を収録した『阿婆縛抄』によると、安鎮法は七日間の修法で、その中の地鎮は七日目の夜に行われたのである。たとえば長和四年（1015）五月廿五日に仁寿殿に行われた安鎮家国法を例として地鎮の作法を見てみる。

第七夜に、まず布を敷いて壇を作り、その中央に折櫃を置く。次に、八方にも折櫃を置く。次に、帛銭をそれぞれ折櫃に立つ。次に、八色幡をも折櫃毎に置く。次に、闍伽・灯明・飲食を折櫃の前の壇に敷く。次は、祭文師が祭文を読む。次は、雅楽寮が出て、歌舞をする。楽人が退出した後、階前の中心に五穀・五宝・闍伽仏供などを埋める。それから、八方を回って埋める。最後、大阿闍梨が壇所に入り、鎮祭を終わる<sup>22</sup>。

鎮祭は八方に向けて行われたものであり、五行・五方を対象とする陰陽道の祭儀に異なっている。実は、安鎮家国法における地鎮はそもそも陰陽道とあまり関係がないようである。たとえば、承保三年（1076）十二月に六条内裏に修めされた安鎮家国法の記事において、「第四日に土用に成って了る。此の間はもし世情に順って犯土べからず。土事者、強いてこれを避けぬなり（中略）よりて雖え土用の間でもこれを鎮める」<sup>23</sup>とあり、また嘉保二年（1095）六月廿六日に遷居で鎮宅のために行われた不動安鎮法に「六月六日、御修法を始められる。明日より土用に入るなり。世俗法に任せるのは、猶これを避けるべき」<sup>24</sup>と記され、土用という犯土の禁忌に従うかどうかは、修法の僧侶によって異なっているようである。つまり、土用などの陰陽道による犯土禁忌は世俗法のもので、それに従うかどうかはただ仏教の方便にすぎない。七日間を亘って行われた安鎮法は、おそらく『陀羅尼集経』などの密教祭

---

<sup>22</sup> 『阿婆縛抄』巻百二十、有精堂出版部、1932年、144頁。

<sup>23</sup> 同上、163頁。

<sup>24</sup> 同上、173頁。

儀に記された儀軌に則って行われたものであろう<sup>25</sup>。そして、前節で考察した七日間で行われた陰陽道の土公祭はこの台密の安鎮法から影響を受けたところが多いのではないかとと思われる。

一方、真言密教では、世俗で忌まれた土公を地天として土公供を行った。地天とは、本来インドにおける土地の神に対しての呼称である。『覚禪抄』には、

最勝王經玄枢云。字曰堅牢○能持大地。令不傾毀。故言堅牢。此是女神也。受三  
帰故名善女。西域敬神。皆名為天女。長阿含四大神。皆名善女。<sup>26</sup>

と記されているように地天は「堅牢」といい、「善女」あるいは「天女」という女神である。『金光明最勝王經』にも、堅牢地神を守護神として崇めている。『覚禪抄』の地天法には、地天供作法と土公供法があるが、地天供作法の最後に「已上土公供作法。貞観寺僧正御伝」と書いているので、土公と地天が同一視されているのが明らかである。ただし、土公は最初として地天によって鎮められる対象のはずであった。保元（1156～1158）年間、観修寺法印雅宝は大法房実任の瘡病・眼疾の為に堅牢地天供を修し、次のような都状文を読んだ<sup>27</sup>。

伏惟レハ弟子有宿善余慶。自少年ノ昔至テ長大ノ今。住三密靈地。懋成レリー  
寺ノ官長ト。○近日ノ遇瘡鬼ヌ之厄。発ス両眼之疾。日中迷黒闇之影。夜台失フ  
満月之光ヲ。訪フ陰陽宅。云土公ノ崇リナリト。依之飭リ秘密壇場ヲ。以香花等  
ノ礼奠ヲ。奉供堅牢地天ヲ。香花燈明開地天ノ慧眼ヲ。精米抄飯増土公ノ色力ヲ。  
念スレハ一字真言ヲ。天忽悟リ四種法身ヲ。誦レハ一巻ノ般若ヲ。五帝龍王諸眷  
属。捨三熱毒ノ身ヲ。随喜悦与之砌リ。退ケテ惡鬼土公之害ヲ。保チ百年寿算ヲ。  
法楽莊嚴之庭ニハ。誇無病自在之果ヲ。得三明之通ヲ○抑堅牢地天ハ大日ノ化身。  
諸仏ノ導師也。昔釋尊驚発シ地神ヲ。降伏ス天魔ヲ。今末弟依テ真言教門ヲ。儲  
雲海供養ヲ。盡去天地之反ヲ。仰五智教王ヲ。養三密衆僧ヲ。更不好犯土ヲ。然  
者退土神之厄ヲ。削天魔之跡ヲ。寺内安穩。五穀豐饒。偏可仰地天也。設ヒ雖宿  
病ト。早ク除愈ス之ヲ。設雖鬼業ト。速催滅ス之ヲ。

<sup>25</sup> 『陀羅尼集經』卷十二に「我今欲立七日七夜都大道場法壇之会」と書かれたように、七日七夜の儀軌が記されている。

<sup>26</sup> 『覚禪抄』、『大日本仏教全書』、有精堂出版部、1932年、219頁。

<sup>27</sup> 同上、226頁。

藥叉羅刹吐毒。此天之掌中天魔波旬成害。此神之眼前也。是ヲ以テ須臾モ帰レハ之ニ。七難天外去リ。殺那モ敬ハ之ヲ。七福地上ニ涌ク矣。願ハ周遍法界堅牢地神。山海大地各各眷属。更ニ以般若ヲ飭頂ヲ。莫忘ル醍醐之味ヲ。兼以山海ヲ為心。勿レ恠ム涓塵之志ヲ。尚饗。

ここで「悪鬼土公」と称されるように、土公は明らかに鎮められた悪霊である。そして、「陰陽宅を訪ねて、土公の崇りと云う」は、すなわち陰陽師が土公の崇りであると占ったのであろう。そこで、陰陽師が眼疾の病因が土公の崇りと占い、法印雅宝が地天供を行ったわけである。村山修一はこの都状を陰陽道の泰山府君の都状をまねたものと見做した<sup>28</sup>が、具体的な根拠を示していない。ところが、都状の内容を見れば『覚禅抄』の地天法で記された土公供法・土神祭<sup>29</sup>と関連するところがあり、特に五方龍王があるので土神祭と相通じる。土神祭は平安時代末期の真言僧・心覚による説とされ、祭祀次第は次の五つのステップからなる。一、25 つの円石を五色で染めてそれぞれ五方に埋めて、壇を建立する。二、五龍王を祀る。三、十八字の真言を読んでヒリチヒ曳を勧請する。四、祈地略の支度。五、天地八陽神呪経を読む。五龍王を重視する地鎮作法として、後世に空海の作とされた鎮土法がある。鎮土法は大土公供ともいわれ、最も中心的なのは五帝龍王に関する祭文であり、その中に五龍王を五智如来とし、さらに文撰博士のことをも書いているので、後世民間神楽における土公神祭文の祖型の一つともいえる。五方龍王については、陰陽道における五龍祭があるので、五方龍王関係の祭祀もよく陰陽道由来のものと見做されたけれども、陰陽道の五龍祭は祈雨の祭祀で、その龍王は水神で土神でない。そして、祈雨としても、空海は 824 年に平安京大内裏の神泉苑で龍神に祈雨して成功したことがある。陰陽道の五龍祭は漢代董仲舒の『春秋繁露』で記載した五龍祭を真似たと考えられるが、そこで祀られる龍神は後世における仏教から影響を受けて変容した五方龍王と異なっている<sup>30</sup>。したがって、東密の土公供における五龍王観念の由来は陰陽道と関係深いだけでなく、仏教的な

<sup>28</sup> 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」（同氏『修験・陰陽道と社寺史料』、法蔵館、2003 年）、123 頁。

<sup>29</sup> 『覚禅抄』、『大日本仏教全書』、有精堂出版部、1932 年、233 頁。

<sup>30</sup> 平安時代の五方龍王について、門田誠一が出土文字資料を調べて「平安京で陰陽道祭祀の五龍祭や仏典にもとづく祈雨法が盛行する以前に、東北地方では中国古典に由来する五行思想に基づく五方龍神に関する思想が認知されており、それによって五方龍に関係する祭祀の一端が、木簡や漆紙文書に語句として記されたと考えられる」と指摘したが、本論で検討する地霊としての五龍王を補佐する観点ともいえよう。（詳細は氏の「日本古代における五方龍関係出土文字資料の史的背景」（『仏教大学宗教文化ミュージアム研究紀要』8、5～27 頁、2011 年）を参考）。

地鎮関係の儀法や観念とも密接な関係がある。そして、東アジアの視野から見れば、それは朝鮮半島の『仏説地心陀羅尼經』のような經典に淵源を遡ることができる可能性がある。

鎌倉時代に武士文化の台頭だけでなく、民間文化と貴族文化との接触・交渉はより重視すべきな現象であろう。岩田勝が「盲僧たちが活躍し始めた鎌倉期に入ってから、村落共同体の関心は、祈雨よりも悪霊攘却にあった。この頃から、地神經を誦む地神盲僧の姿が明らかになってくる。現在もみられる地神經には、『仏説地神大陀羅尼經』のほか、『天地開闢地神大陀羅尼經』『仏説地神大陀羅尼王子經』上下がある。…五龍王は、ここでは水の神から地靈となって神通を表す」<sup>31</sup>と指摘したが、ほぼその通りであろう。ただし、五龍王の水神から地靈への変身は、村落共同体の関心が変わったためでなく、盲僧たちが活躍し始めたためである。そして、かれらの活躍は庶民社会だけでなく、上の武士や貴族社会にも影響を与えたと思われる。平安時代中後期の定深が著した『東山往来』六の「地心經不用狀」には次のような興味深い記録がある。

上啓 案内事

右所上啓者。日来怪異頻示。内外如浮。占人云已多。或云地之祟。或云靈之強也云云。勸云。三七日許。奉轉誦地心經者。尤是吉方術也云云。望貴房來座被轉誦乎如何。隨仰可課他侶耳。仍先奉驚。謹言。

請 仰事

右地心經轉誦之由承之。但於弟子。所不受申也。何者。夫有學大之小。有敬上之下。何捨真就偽哉。公家朝廷。何處有地心經御誦經哉。仁王般若。轉禍為福之方。金光明經。為除災與樂之術。尤可依斯者也。抑地心經者。日域凶人。為嗔佛教。為求利養。自偽作也。是故多有和言。非三藏聖文。有多相違。一者。說處相違。所以大小乘經皆云。如來焚身。在俱尸那。而地心經云。仏棺置須弥北墓。地神不受故。更從棺起說此經。為地神於鹿野園。一日一夜。說涅槃經云云。二者。同聞衆相違。所以舍利弗以昔因緣。先於仏滅自入無余。而地心經云。告舍利弗以昔因緣。先於仏滅。自入無余。而地心經云。告舍利弗云云。三者。說教相違。謂仏最上無等無過。而地心經云。仏捧幣帛。無南五帝龍王。卅六禽。廿八宿等云云。其可可笑事。不可勝計。又聖教不獨渡海。必由人伝。而地心經。全無將來人。況乎一切真偽經錄中無此經。先年法耶聖人。擬入唐時。弟子誂曰。聖人若到唐者。可

<sup>31</sup> 岩田勝『神樂源流考』名著出版社、1983年、135～136頁。

尋地心經之有無。爰聖人歸朝語言。彼土無此經云云。当知。若讀此經。為謗佞因。

必為天魔被得便欺。仍所不受申也。謹言<sup>32</sup>

この記事から地心經が公家朝庭の記録で見られない由来不明のものであること、偽經であること、日本化されたこと、広く流行っていたこと、朝鮮の『地心陀羅尼經』と内容的に一致すること、当時の中国でおそらく知られなかったことなどの事情を窺うことができよう。したがって、さらに推測すれば、『地心經』は天台宗などの仏經に伴って公的に伝来したのでなく、朝鮮の盲僧を通して民間で日本に伝わったのであろう<sup>33</sup>。平安時代から鎌倉時代へ移っていったのは、単なる統制者の代わりだけでなく、下層文化の上昇でもある。

さて、前述の土神祭で『仏説天地八陽神呪經』を合わせて読むことは、日本だけでなく、朝鮮半島や中国、さらに西北アジアの諸国における地鎮・鎮宅祭で共通していたようである。日本における地神經の読誦、龍神を地靈とした觀念は当時の東アジアの情勢からみれば一定の連動関係がある。実は都状における「五帝龍王諸眷属。捨三熱毒ノ身ヲ。随喜悅与之砌り。退ケテ惡鬼土公之害ヲ。保チ百年寿算ヲ」や「莫忘ル醍醐之味ヲ」などの表現は、『仏説地心陀羅尼經』の「即令惡心、五帝土公眷属神鬼等、各得菩提果」と極めて似ているので、後者からの影響が考えられよう。そして、都状より早く永久5年(1117)にすでに『地心經』における鬼神とほぼ同じような祭文が現れており<sup>34</sup>、その時に、『地心經』は平安時代の上層階級に流伝されたことが推測できる。ちなみに、土公は五帝龍王の眷属

<sup>32</sup> 『東山往来』続群書類従卷第三百五十九、続群書類従完成会、1959年、1075～1076頁

<sup>33</sup> 日本における地心經と朝鮮の関係について、荒木博之の「盲僧の伝承文芸」(前掲)と増尾伸一郎の『『地神經』変奏—地神盲僧と朝鮮の琵琶居士・經巫とのあいだ』(『国文学 解釈と教材の研究』46(10)、65-72、2001年)を合わせてご参照ください。

<sup>34</sup> 『朝野群載』卷三にその祭文が掲載されている。内容は「維永久五年歲次丁酉八月丙辰朔十二日丁卯、南胆部州大日本国関白從一位藤原朝臣(忠実)歸命稽首敬白理智不二、清淨法身、摩訶毘盧遮那如来、三世十万、一切諸仏、一切頂輪王菩薩、地前地上、諸大菩薩、声聞緣覺、諸賢聖衆、別本尊海会、一字金輪仏法護持、多聞天王、堅牢地神、部類眷属、五帝龍王、十二月將、諸天曜宿、冥官冥類、日遊月飾、將軍大歲黄幡豹尾王土地神、青龍白虎朱雀玄武、六甲禁忌諸神、王城鎮官守諸大明神、行疫流行一切鬼神等言、夫巢居穴处之初、雖伝乾坤之覆載、上棟下宇之後、雖忘土木之营造、勞逸之理自古而爰東三条第者累代之勝地也、便占其東隣聊排此黄閣程巧致功、雖有烏雀之相賀推石布土、猶恐黎民之所苦、何況經始之間、自犯忌禁、棲息之处、猶畏妖怪、仍凝精誠聊設壇場、就秘密之軌儀、備香花之供具、天不勝德、邪不侵正、衆流遂朝海水、万法悉歸仏乘、衆有鬼魅之鬼靈、忽散邪心於惠解之風、衆有凡夫之過怠、還成擁護於祠謝之、今依此雍穆之德、心垂彼景德之報、肥過於余地、昌榮伝於一門、長契松柏之遐齡、鎮期子孫之富有、至惡夢物怪、邪氣怨靈、鬭諍病患、水火盜賊、兵毒仗害、厭味呪咀、如此諸難永以消除、願仰護持於三宝之上衆、將払妖孽於千里之外辺、下順事黨、悉皆周備、止宥上下、快以口遊、是以殊忝曜宿寄備供物、財旋法施、頂載恭敬、唯願地天与諸眷属随順大白大教、金輪不捨本誓、降臨壇場、精祈之至、請垂冥感、尚饗」である。

神とされるので、その三毒を除いたら善神の守護神になるという。善悪両義性という信仰論理によって、土公は地天と見做される素地を与えられた。

それで、鎌倉時代以降、土公信仰の広がりに伴って、土公は地天と同一視されるようになった。鎌倉時代末期に著された『溪嵐拾葉集』卷第三十七・弁財天縁起末の「関東寿福寺埋沙金事」に地神が土公に形変することが書いている。

物語云。寿福寺仏殿後山三鉢形山。近来炎上アリシ時。為造営山クツシ地ヒク。其時彼三鉢形山クスシケル時。人夫等或病悩。或物狂成。或死ケリ。彼長老ハカリ神僧ナリケレハ不用シテ。弥山クヅシケリ。其后彼三鉢形山中古牛形金掘出。彼何物疑処。葉上僧正伝記見ケレハ。唐瓶子中沙金入満被埋ケリ。此辨財天秘事也。其地神成土公形変ケリ。様々タタリケル間。如本令埋ケリ。根本上人如此建立タル事。相構不可令動事也（云々）。如此取動シテ以后。寺中種々不吉事共出来ケリ（云々）。<sup>35</sup>

三鉢形はそもそも東密独特の道具である。この物語で、沙金の入った瓶が地神であり、それを動いたら、よく祟りを起こす土公に変化したことを語った。それは、東密の地鎮作法で瓶を埋める儀法があり、その瓶については「瓶変成堅牢地天」と説かれたように、そもそも地神と見なされている。それは元海の略本とされた「土公供作法」における「賢瓶変成地天、五土神等眷属圍繞其前後」や、さらに元海の詳本とされた「土公供作法」における「瓶変成地天土公神等」<sup>36</sup>と同じであろう。

鎌倉時代の密教で地天と同一視された土公は、室町時代の陰陽道書とされた『簠簋内伝』においても龍王や堅牢地神と同一視された。

春三月者、在竈、龍臥、南北、東西、  
夏三月者、在門、龍臥、北南、西東、  
秋三月者、在井、龍臥、東西、南北、  
冬三月者、在庭、龍臥、西東、南北

<sup>35</sup> 光宗『溪嵐拾葉集』『大正新脩大藏經』76 続諸宗部 7、大正新脩大藏經刊行会、1968 年、637～638 頁。

<sup>36</sup> 高岡隆心編『中院流星供及土公供集』高野山八葉学会、1920 年。高野山出版社編『中院流聖教 18 安鎮法』金剛峰寺、1994 年。



右今案者、土公四時變化也。爾土公三千大千世界主堅牢大地神也。所謂土公之變作者、当季安座舎也。此故不犯安座也。将又龍臥變化者、腹背頭足之四威儀也。柱立尤一二三四之相承有之肝要也。<sup>37</sup>

『簠簋内伝』は基本的に暦注にある神々の禁忌を神話的な物語でその縁起を唱えた、牛頭天王を中心とする暦注書であるが、その中で陰陽道と密教における土公の観念は完全に習合していることは明らかである。このような経緯で、土公はいよいよ五方龍王と習合し、さらに神格も高くなった。つぎに、京都醍醐寺所蔵する明応三年（1494）の「土公祭文」を掲げてみる。

#### 土公祭文

居跪袈裟威儀□□□幣□□□

維明応三年歲次甲寅□□□

主人沐浴潔斎シテ奉種種礼賛跪令啓白

謹請再拝再拝散供之散供ヲ一方ニ三度宛五度供之

謹請東方青帝土公神

謹請南方赤帝土公神

謹請西方白帝土公神

謹請北方黒帝土公神

供物ヲ令納受給ヘ再散位之惣ヘ一度

昔世始ノ之時斑古王ト申王在以テ左眼ヲ為目ト

（中略）

南無陀羅尼神南無蓮花上紅道ソワカ

念珠ヲ摺テ祈念ス

再拝再拝袈裟ノ威儀ヲ返シテ中幣ヲ取テ再拝二度□シテ又幣ヲ置テ袈裟を直ス

私ニ持香台□新絹帛ヲ敷テ台紙メハ礼以後以外五古印ヲ

五字明順逆ニ三度結界此結界ハ新造ノ時ノ事也

此紙ヲハ速□□<sup>38</sup>

<sup>37</sup> 中村璋八『日本陰陽道書の研究』、汲古書院、2000年、289頁。

<sup>38</sup> 村山修一の翻刻に拠る（「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、139～144頁）。

この祭文では、はじめから五帝土公神を謹請し、それから五龍王・五王子が四季土用を司る縁起物語が記されている。五王子に関する四季土用を司る縁起物語は、おそらく中世以後興起した盲僧説話などの民間芸能に由来したものだが、それは日本における土公信仰の独特な展開とも言えよう<sup>39</sup>。そして、この時から土公はすでに「土公神」とされるようになった。

#### 第四節 近世の土公信仰

戦国時代は戦乱の時代で、陰陽師なども軍事に巻き込まれて占いの術を以て活躍した<sup>40</sup>。ただし、従来の陰陽道宗家の賀茂・安倍両家は後継者がいないために、次第に没落してきた。一方、唱門師・陰陽師・万歳師・盲僧などの民間宗教者が活躍し、庶民を主流とする近世の宗教文化が展開してきた<sup>41</sup>。前述の密教で展開した土公供の土公観念は民間でさらに展開しただけでなく、宮廷の陰陽道における土公神祭文にも影響を及ぼした。

地方の土公神祭文として安芸国山県郡の天文十四年（1545）の年号を持つ土公神祭文が挙げられる。

謹請土公王土子孫皆来著座、急急如律令

維天文十四年八月吉日良辰撰定（某申）、沐浴潔斎申、平聞食、散供再拝上酒、抑諸五帝地神眷属諸神等言、五帝龍王申、諸本化身一法界之太土也、其故何者、娑婆世界三有之有情之迷苦、本ヨリ深重ニシテ、煩惱迷無明暗不信仏法ノ名字、何況有弁因果道哉、

（中略）

然則、東方降三世明王、薬師如来、為化度一切衆生、現東方青龍王土公神、春三月九十日内七十二日領給、木王土公神化身也、

（中略）

---

<sup>39</sup> これについて増尾伸一郎も『『地神経』と〈五郎王子譚〉の伝播—地神盲僧の語り物と土公神祭文・五行神楽の古層—』（『日本文学』7、日本文学協会、1998年）において詳しい考察があり、併せて参考。

<sup>40</sup> 小和田哲男『呪術と占星の戦国史』、新潮社、1998年。

<sup>41</sup> 堀一郎『我国民間信仰史の研究』、創元社、1953年。

再拝拝拝、散供上酒、謹テ重ズ、十二土公之返化身、  
子ノ地ニマシマス水神、黒龍王ハ釋迦如来ノ化身也、丑ノ地ニマシマス土神、黄色龍王ハ金剛仏ノ化身也、(中略)戌ノ地ニマシマス十二土公神、仰願者信心ノ大施主ヲハ、病患消除、寿命長久遠、息災延命、福寿増長之サカヘヲサツケ給ヘト申ス所ヲ而モ聞食、散供、再拝拝拝、上酒  
隱形摩利支天印真言唵摩利支曳  
ソハカ百反三古形印唵阿梨野摩利支天  
神守護地守護  
地神真言唵梅陀陀里耶ソハカ

この祭文は前掲の京都醍醐寺所蔵する明応三年の土公神祭文とほぼ同様な性格を持ち、すなわち土公神は五帝龍王・地神であり、五智如来の化身と結び付けられている。ただし、明応三年の土公神祭文は盤古・五王子の神話と習合して近世民間神楽で唱えた土公神祭文とほぼ同じような内容を備えたのに対して、天文十四年の祭文は後出のものであったにも関わらず、修験道的な性格をもち、より古形を保っていると考えられる。特に十二土公神については、斎藤英喜が「土公神を十二支に配当し、それぞれ釈迦如来、金剛仏、普賢菩薩といった仏尊の「化身」と仏教化していくところは、本地垂迹説を含みこむ『簠簋内伝』をベースとしたものといえよう」<sup>42</sup>と述べ、日本国内の土公信仰の史的な展開において新しく現れたものと主張したが、朝鮮の『仏説竈王經』において土公はすでに十二土公とされ、また『地心陀羅尼經』においても地神は十二地神と言われ、早くからあった観念であった<sup>43</sup>。もちろん、この祭文は直接に朝鮮の土公信仰から影響を受けたかどうか実証しがたい。ところが、少なくとも地神經から影響を受けて作成されたことは明らかである。

五方龍王と土公神の対応観念は陰陽道宗家の安倍家の祭文にも反映された。安倍家の祭儀次第を記した『祭文部類』に弘治二年（1556）の地鎮祭文がある。

維日本国弘治二年歳次丙辰三月吉日良辰

沐浴潔齋奉設礼奠

謹請五方五龍王、東南西北中央、青赤白黒黄帝土公將軍五土諸神、土府官属等、

<sup>42</sup> 斎藤英喜「祭文・祝詞―「土公神祭文」をめぐって」(上杉和彦『経世の信仰・呪術』竹林舎、2012年) 67頁。

<sup>43</sup> 本稿第五章第二節を参考。

主人、謹請牢堅地神眷属部類諸神等所献、尚饗、再拝、  
謹啓降臨五軀五龍牢堅地神十二神将尊神等主人稟陰陽之氣（中略）  
伏願所当諸神享此礼奠、削除天災地天不祥、寿命保於万歳、物恠恐抔千里之外、  
内外安寧<sup>44</sup>

五方五龍王をはじめとする五方土公将軍・五土諸神などの地神を謹請するのは、『地心陀羅尼經』の記載とほぼ同じである。内容が似ているものは、江戸時代寛永年間（1624～1643）に後水尾上皇のために読まれた祭文<sup>45</sup>にも見られる。盲僧の読んでいる地神經の内容は宮廷の陰陽道にも取り入れられた。ただし、『祭文部類』には特別的なものとして天文九年（1581）の土公祭文が収録されている<sup>46</sup>。

維日本国天文九年次庚子二月七日庚午

吉日良辰 主人

斎誠沐浴謹遣有司奉設礼奠

謹請東方青帝土公神

謹請南方赤帝土公神

謹請西方白帝土公神

謹請北方黒帝土公神

謹請中央黄帝土公神

謹請五土将軍、五土諸神、土姥土家子孫、土府官属、某、謹以吉日斎潔、奉設清  
壇、百和名香、五綵線絹、黍稷、淳醴、菹脯、菓羞豊潔、至誠奉請、惟垂降臨所  
献尚饗 再拝

謹啓五方土公五土将軍五土諸神 主人 領掌此

當作。而間惑工近喧嘩、斤斧動作、

（中略）

又当五星之月。犯五星之方。又当禁忌之日。犯禁忌之方。或犯歳破所在。或犯歳  
刑、厭吞所在。若犯渠溝壁落之土。若犯井竈干湿之地。又犯土府、伏龍、地脈、

<sup>44</sup> 村山修一『陰陽道基礎史料集成』、東京美術、1987年。

<sup>45</sup> 村山修一『陰陽道基本史料集成』（前掲）、306～307頁。村山修一はこの祭文を「土公祭都状」と名付けたが、その内容からみれば地鎮祭文と呼んだほうがいいと思われる。

<sup>46</sup> 同上。

水恩之官。又犯大小道路諸神遊行之处。或犯金神七煞之方。

(中略)

重啓五方土公五土將軍 主人 謹設微礼、謝過祈恩。已蒙嘉悦、拭散災咎。庶事荷恩。永保寿福。但以日景西移、五更漸闌。三爵礼遍、願嚴車駕、各還本宮。今日以後。早掃災患、永蒙慶泰。謹啓。再拝。

天正九年八月吉日安倍朝正二位？春正本也

この祭文は今まで見てきた土公祭文と異なり、仏教的な要素が一切含まれず、あたかも真正銘の陰陽道の祭文のように見える。坂出祥伸もこの祭文を中国ですら見られない、全くといっていいほど道教的な願文であると述べた<sup>47</sup>。しかし、前掲の弘治二年の地鎮祭文と比較すればわかるように、それはただ地鎮祭文における仏教的な用語を取り除き、祭祀対象を五方龍神から土公神へ変更し、さらに陰陽家の神煞観念で内容を充実したものであり、祭文の内容構造はほぼ同じである。

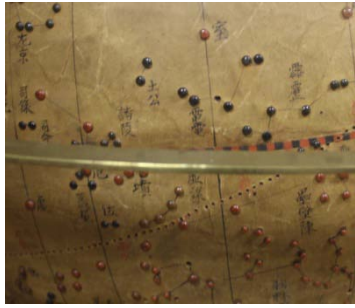
江戸時代に入ると、戦国時代に没落した陰陽道は土御門久脩が徳川康成に重用されることによって復興され、さらに天和二年（1682）に土御門福が陰陽頭に就任し、「翌年には土御門家に陰陽師支配を認めるという霊元天皇の綸旨、さらに將軍綱吉の朱印状が、土御門家にされるにいた」った<sup>48</sup>。全国の陰陽師が土御門家に統制されているので、民間の陰陽道関係の活動は幕府の官人陰陽師と異なりながら制度的に繋がっている。一方、江戸幕府は鎖国政策をとったが、長崎を対外の門戸として中国と頻繁に貿易を行い、特に中国の書籍も商品として大量に日本に販売され、その中に術数書も江戸時代の知識人や土御門家に重視して研究された<sup>49</sup>。朝鮮半島やベトナム及び古代の日本でおそらく受容されなかった星としての土公もこの時代に天文暦学者たる渋川春海（1639～1725）が作った天球儀（図一）<sup>50</sup>に記されるようになった。このような歴史背景で、土公信仰は多様な経路で社会で広がっていった。

<sup>47</sup> 坂出祥伸「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）224頁。

<sup>48</sup> 林淳『近世陰陽道の研究』、吉川弘文館、2005年、62～63頁。

<sup>49</sup> 水野杏紀「江戸時代における清の「術数書」受容の特徴——『八宅明鏡』・『元経』を中心として」（『東方宗教』120号、2012年）を参考。

<sup>50</sup> 本写真は京都大將軍八神社で所蔵されている天球儀を撮影したものである。



天球儀局部（図一）



天文図局部<sup>51</sup>

まずは、盲僧などの民間宗教者は家々を回って、竈に対して地神経を読んで荒神や土公神の功德を説く<sup>52</sup>。そのほか、万歳師の花祭りや五王子とされる土公神祭文を読む神楽、または現在愛知県にまだ現存するいざなぎ流の法師などは、近世で大きく活躍して発展してきた。その中で、土公神は三宝荒神・竈神・荒神・五方龍神と混淆され、今でも穢れを忌む竈の神と見做されている。その他に、地鎮祭は民間でも神職か僧侶によって行われるようになった。2009年9月17日に千手院本堂改築工事のために行われた土公供次第<sup>53</sup>を見れば、それは鎌倉時代以来の真言宗土公供と同様なものと分かる。

土公信仰はまた大雑暦などの暦注書によって広げられた。造暦は本来賀茂家の特権であったが、宮廷陰陽道の没落によって民間で暦を造る風潮が起こり、江戸時代に土御門家が不法の造暦を取り締まろうと思ったが、効果があまりなかった。それは、民間における暦書の需要性を示唆するものと思われる。そして、このような暦書には土公神の方位などが詳しく書かれている。たとえば、『三世相安政雑書万暦大成』の土公神に

此方は土をまもる神います方ゆへ、井をほる又はみぞをさらへるなどすべて土を  
うごかすべからず 春はかまどにあり 夏は門にあり 秋はいどにあり 冬はに  
わにあり。<sup>54</sup>

<sup>51</sup> 京都大將軍八神社で撮影したもので、「黄裳天文図」と傍の名札で書かれたが由来は不明である。

<sup>52</sup> 高見寛孝『荒神信仰と地神盲僧——柳田国男を超えて——』岩田書院、2006年。

<sup>53</sup> 相模国千手院住職・川上修詮編『土公供私次第』（<http://www.shusen.com/study/study008.pdf>）。

<sup>54</sup> 近代デジタルライブラリーで公開した写真資料（<http://kindai.ndl.go.jp/info:ndl.jp/pid/760370>）。また平田篤胤も『玉櫛』八之巻（『新修平田篤胤全集』第6巻、1977年、440頁）において暦における土公の記載について「其元は漢籍に出たる説には有れど。其理なき事に非ざれば。此御教へに従ひて。随分に犯しなく。其屋地の御守りを。祈白すべき事にこそ」と述べ、土公禁忌を守るべきの旨を示した。

と土公の居場所の犯土を忌むことを書いている。また慶応三年（1867）発行の『万暦雑書大成』に土公神の方位や在位が詳しく記し、特に土公の四季遊行について

一説に土公の事は春は木なるが故に相生する所木生火にして、春は火に相生の陽徳あり、故に竈を動かすことを禁ず。されば冬は竈を新たにし清くして春相生の陽気を迎へなば福德かならず来るべし。夏は火にして火生土と相生し、土に陽徳とどまれば門口の土を動かすべからず猥りに穿ち騒がせば陽気散乱して幸福変じ災来るといふ。秋は金なれば金生水にて陽徳水にあり、故に七月の節に入ざる前に井水をかへ清くありためて陽徳を迎ふべし。<sup>55</sup>

五行相生説で土公の遊行方位を説明している。それは、今まで見なかった説明文で、その「一説」は中国から輸入した術数書で書いたものの可能性もある。この説明文の後に相生説によって大阪の七月七日に井戸で水をかう風習の原因を説明しようとしたが、結局「実しかならんか」と述べ、まだ疑問を残しているようである。前掲の土公は従来の陰陽道で説かれた土公とほぼ性格が同じものであったが、近世の変容された土公神のことを書いている雑書もある。『永代大雑書万暦大成』卅一の土公神の解に

暦に土公（春ハかま 夏ハまど 秋ハ井 冬ハにハ）と記せり、是を堅牢地神にて大地を戴き諸の不浄を身に受三熱の苦ミ有ゆゑ心猛く、瞋恚を抱き形容恐しく咎多しといへる説あり、奇恠の妄説なり、信ずべからず、抑も土公神ハ神土を守る神なれば是を敬ひ祭る也、家内にとりて竈を土公神と祭り土の徳を崇む、是を竈神とも荒神とも申せり、何ぞ猛悪の神にてましますと申すべき、五穀百菓、土の徳によらずして生ずる謂なし、人間の生を保つも、ひとへに土の賜なれば敬せずんば有べからず、さればこそ、暦の初に右のことく記されたり、年中青松神を立、かに清穢浄め、朝暮燈明を捧て家内安全、家業繁昌を祈るべきもの也、仮にも刃物を近づけ不浄の物を置べからず。<sup>56</sup>

<sup>55</sup> 暁晴翁著、三都書林、1867年。

<sup>56</sup> 遠藤克己『近世陰陽道史の研究』1994年、新人物往来社、526頁。

ここで批判された土公を三宝荒神とした説や、同意された土公を竈神や荒神とした説は、近世土公信仰の内容や性格を反映したものであろう。ただし、このような暦書は毎年変わるもので保留されないため、江戸末期のものしか例として挙げられないが、今の暦書にも同様の様な内容が書いているように、江戸初期からほぼあまり変わらなかったと推察される。



## 第八章 日本土公信仰の現状

土公信仰は陰陽師の活躍によって平安時代の貴族社会で広がり、さらに鎌倉時代以来、陰陽師や密教僧・修験者・盲僧らの呪術宗教者の民間社会における活躍や暦の流布などを通して、土公は「土公神」となってより広く崇め祀られるようになってきた。その中で、陰陽道の土公は仏教の地天と同一視されるようになり、また五方龍王や三宝荒神などの神々と習合するようになった。では、現在の日本社会で土公信仰はどのように認識されているか。本章は中国伝来の土公が現在の日本社会でどのようなありさまでとどまっているのか、土公関係の習俗や神像を通して検討してみたい。

### 第一節 竈神の土公神

日本における土公信仰の歴史から見れば、民俗生活と最も密接な関係を持っていたのは、暦における方忌の土公神、地鎮祭の土公神、竈に祀られる土公神、それから民間神楽の王子舞や家祭りの弓神楽であろう。ところが、近代以来、西洋文明の導入とその絶大な影響を受けて、日本人の民俗景観が著しく変わってきた。まず、千年以上使われた旧暦が廃止され、西洋の暦が使われるようになった。それで、祝日も西洋の暦に従って行われるだけでなく、大雑暦を代表とする各種の吉凶択日などを記した禁忌も庶民の生活から離れていった。さらに暦に記された土公神の禁忌も当然ながら知られなくなってきた<sup>1</sup>。それから、万歳師・唱門師や民間陰陽師などの各地を流浪して芸能祭祀や吉凶を唱えた差別民の民間宗教者は、近代以来漸次普通民として社会で定着するようになった。五王子土公神の物語を説いた三奥河の花祭りや中国地方の民間神楽祭祀もそれで滅亡の運命を瀕しつつある。陰陽師や密教僧によって行われた地鎮祭は、儀式として主に神職によって行われるようになり、儀式の対象とする土公の名称が知られなくなってきた。したがって、古来の土公信

---

<sup>1</sup> 陰陽道系の各種の神煞を記した暦が完全に消えたわけではない。有名なのは高島本暦は今でも発行されている。たとえば、2009年の『平成二十一年高島本暦』（高島大鳳著、神栄館、4頁）において土公神の項目があり、「土公神は土を守護する神なれば犯さぬよう注意して慎むべし。春は竈にあり。竈の改築は凶。夏は門戸にあり。門戸の改築には凶なり。秋は井戸にあり。井戸掘りや井戸浚いは凶なり。冬は庭にあり。故に庭の普請は凶なり」と書いている。ただし、このような暦は現在の日本人社会であまり重要視されていないだろう。

仰において民俗生活で存続しているのは、おそらく民家の竈に祀られる土公神しかないだろう。

土公は本来土に関係する神であったが、西日本では、竈に祀られた荒神と習合して竈神と見做された。ただし、荒神を竈神とするのは、主に西日本なので、竈神とされる土公神も主に西日本にあり、現在の民俗調査によれば主に岡山県に残っている。『岡山県史』によれば、「火所の神は、便宜的にカマド神と総称されているが、これにもっとも近いオカマさんという言葉は、真庭郡新庄村と新見市の北辺で知られているにすぎず、そのほかでは、オドクウ・ドックウ・オロックウ・オドック・ロックウ・ロックジンなどと呼ばれるのが県下全域にわたって一般的であ」<sup>2</sup>る。次に、地方誌によって竈神の土公神信仰のありさまを概観してみる。

土公神は基本的に固定の場所で祀られている。『長船町史』民俗篇に「県中北部ではロックウさんとよばれている。県南でも金光町辺りでは少しアクセントが違いオドックウさんである（中略）オドクウ様は十八軒の家でみることができるが、祀る場所はニワの奥が一番多い。かつてはクドの近くに祀ってあったものが、クドがなくなってもそのままそこに残っている場合と、新しく作った流し台の近くに祀りなおしている場合とあるが、前者の方が多」<sup>3</sup>と述べられたように、土公神は昔から竈の神としてクドという場所の近くに祀られている。ただし、地域によって、土公神の神棚場所がすこし異なっている。基本的には、ニワ（土間）の奥にあるクド（火所・竈）の上の柱に棚を設けて小宮を置いて祀られるが、ニワ奥の天井や梁から吊り下げた南向きの箱で祀られるところもある（写真A）<sup>4</sup>。その他に、岡山県苫田郡上斎原村の場合は、囲炉裏の間に神棚を作り、また囲炉裏その自体を土公神の居場所としているが、囲炉裏がなくなった今では祀られなくなっている<sup>5</sup>。この土公神は火の神、竈の神、家の神、牛馬の神、作物の神、土地の神などの多様な神格と見做されているが、農業生活と関係深い神と言える。だから、金光町に秋の社日に初穂を土公神に供えて豊作を感謝する事例と報告されている<sup>6</sup>。また、地方によって土公神の祭日や祭祀執行者も異なっている。たとえば、北房町の能宮（写真B）では「昔は旧六月と十月の二回、部落の小宮やロック様に宮司を頼んで幣を切ってもら」<sup>7</sup>った。鏡野町では「正月に

<sup>2</sup>『岡山県史』第十五巻・民俗Ⅰ、山陽新聞社、1983年、494頁。

<sup>3</sup>『長船町史』民俗篇、長船町、1995年、116～117頁。

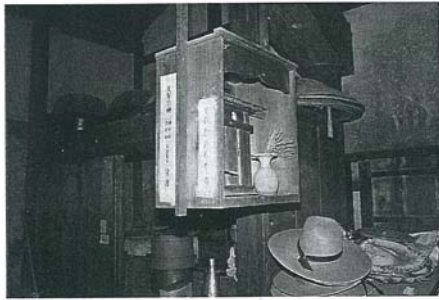
<sup>4</sup>『金光町史』民俗篇、金光町、1998年、102頁。

<sup>5</sup>『上斎原村史』民俗篇、上斎原村、1994年、983頁。

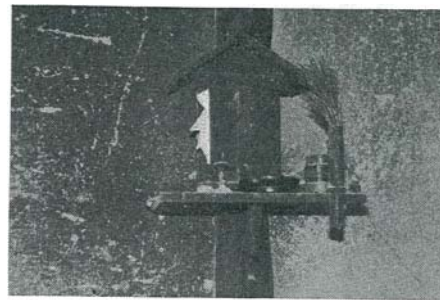
<sup>6</sup>『金光町史』民俗篇、金光町、1998年、532頁。

<sup>7</sup>『北房町史』民俗篇、北房町、1983年、360～361頁。

神主を招いて白米一升を供え火除け・家内安全を祈願す」<sup>8</sup>る。一方、金光町のように「年末にオドクウさんを拝みにくる坊さんが角大師の札も降るので、それをニワンクチの板壁やオドクウさんの近くに貼り付けて魔除けとする」<sup>9</sup>ところもある。ただし、仏教系で土公神を普賢様と称している。つまり、土公神は民間信仰の神として仏教か神道の神と特定されていない。そして、土公神は神格がかならず明確に知られて祀られたのではなく、むかしから竈の近くで祀られるので、風俗の因習踏襲でそれを祀っただけの場合が多い。



写真A 南向きに吊り下げられたオドクウさん



写真B 北房町のロックウ様

もちろん、岡山県において土公神を火の神か竈神とした地域もある。小野重朗が、九州南島の火の神について「時にドッドン（土公殿、土公神）ともよび、これは火の神といった抽象化したものではない」<sup>10</sup>と述べた。日本民俗における竈神信仰を詳細に考察した郷田洋文は

兵庫県佐用郡西庄村で竈の上に祀るオドクジンサンンは、田を見廻っておられる神といい、ワサウエの日には歳桶の米で作った五目飯を供えて特別のお祭をし、サナボリの日には、苗をお供えするという。また美作国ではDとR音の混同でロックサンというが、これは作神様で作物をぐるぐる見廻っておられると伝える。先の白石島では、十二月一日の師走入りには百姓が家々の土公神を祭るが、本当の祭は亥子に行なっていて、壱岐の荒神祭と同じ習俗を伝えており、土公神が火の

<sup>8</sup>『鏡野町史』民俗篇、鏡野町、1993年、86頁。また、三村宜敬の調査によると、近くの2010年に鏡野町真経地区で依然として正月にタユウさんを招いて台所の小祠（神棚）における土公神を祀る習俗がある（三村宜敬「岡山県のオドクウ様に関する調査・研究―岡山市東区上道北方・鏡野町真経の事例を中心に―」（『年報非文字資料研究』、神奈川大学日本常民文化研究所非文字資料研究センター、2010年3月）187頁）。

<sup>9</sup>『金光町史』民俗篇、金光町、1998年、102頁。

<sup>10</sup> 小野重朗『民俗神の系譜―南九州を中心に―』法政大学出版局、1981年、120頁。

神としての竈の神と、農作神との複合性を持っていることを示している。(中略)  
京都四周の農村や、美濃国に至るまで竈をロクダイといっているのは、土公神の  
影響と思われるが、これは土公神を祀る祭壇という意に解されている。<sup>11</sup>

と述べ、中国地方・兵庫県・美作国・美濃国などのより広い地域における土公神信仰の存在や土公呼称の訛り方を述べた。

しかし、民俗で信仰された土公神は、すでに陰陽道で説かれた四季に遊行をする方角禁忌の神と異なり、農業神や土地神などの性格を有している。つまり、民俗に於いて土公神はその正体がすでに不明確であり、ただ習俗として伝承してきた。そして、信仰の主な抛り所は竈という固定の祭祀の場所であったと思われる。ところが、近代化の生活様式に入ってから、伝統の竈はガスなどに取って代わられて無くなってきた。したがって、竈に祀られる土公神もいつの間にか生活の場から消えていったと考えられる。

ちなみに、土公神と荒神の習合は、共に竈神と見做されるということだけでなく、発音による混淆も見られる。日本の荒神信仰の由来は頗る複雑で、記紀神話にすでに荒魂の記載があり、その他に中国の仏經典籍にも荒神の名が見られる<sup>12</sup>。それはともかく、中世以降、日本では独特な荒神信仰が盛んになってきた。それで、『地神経琵琶之釈』で「土荒神」について

土荒神も。ふして。まします。所は。春は釜。夏は。門。秋は。井戸。冬は。庭に。こそ。こそ。土荒神も。ふして。まします。<sup>13</sup>

と記した。その記載からみれば、土荒神は明らかに土公神のことを指している。両者ともに、「どこうじん」と発音されるので、混淆が起こりやすかったと考えられる。

---

<sup>11</sup> 郷田洋文「竈神考」(『日本民俗学』第二巻第四号、日本民俗学会編) 1955年、21～33頁。

<sup>12</sup> 荒神や三宝荒神について、早くも江戸時代末期の国学者で神道学者の平田篤胤がすでに『玉櫛』八之巻・拝竈神等詞において論じたことがあり、また中国宋代に編纂された『三宝感應要略』に『常愍遊天竺記』の内容を引用してその中で「荒神が乱れて障難を起し、大神に帰しべく」の記録がある。

<sup>13</sup> 荒木博之、西岡陽子『地神盲僧資料集』三彌井書店、平成9年、260頁。

## 第二節 石神における土公神・天下土公

竈といういつの間にか消失していく場所と異なり、土公神は神名を石というより堅牢なところに刻まれて崇め祀られることがある。三重県の椿大神社は、猿田彦の総本社と称され、その境内に土公神陵がある。そして、そのホームページ<sup>14</sup>では「大神はその廣大無辺の御神徳に因んで亦の御名を「大行事権現」「衢の神」「土公神」「佐田彦大神」「千勝大神」「精大明神」「塞神」「岐神」「大地主神」「白髭大明神」「供進の神」「山の神、庚神様」「道別大明神」「椿大明神」と称え奉られております」と記され、土公神陵はすなわち猿田彦の墓陵という。その当否はさておき、石神における土公神の神格に複雑な習合関係が潜んでいるのは事実である。実は早くも百年前に柳田国男がすでに『石神問答』で石神をめぐって大將軍・土祖神・猿田彦・庚申などの習合関係について問題提起をした。

稲荷志料と申す現代の書には、諸種の材料を引証して土祖神の猿田彦神なることを論じ候、此説は平田氏もすでに唱へられ候にや、神道五部書などを見れば二神同じとはみえず候へども、土祖と云ひ土公と云ひ又地主と云ふ語は、共に此等の書にて盛に説き立てしと覺しく、道教の感化の下に起りし神号なることは争ふべからず候。<sup>15</sup>

つまり、神道五部書などの書籍に於いて、土祖・猿田彦神・土公・地主などの神名が盛んに挙げられ、その中で相互に習合した可能性があるという。ただし、神道五部書をよく検索すれば、土祖や猿田彦などの神々は確かによく現れているが、土公の神名はどこにも見られない。それはともなく、土公は稲荷神社や猿田彦及び土祖などと深く関わるのは確かである。次に土公神と稲荷神社及び猿田彦との関係を検討していく。



椿大神社の土公神陵

<sup>14</sup> 椿大神社トップページ>由緒>猿田彦大神の御神徳 <http://www.tsubaki.or.jp/yuisyo/>

<sup>15</sup> 柳田国男『石神問答』創元社、1941年、215頁。

石神の土公神は椿大神社の他に東京にも二ヶ所があり、多摩市の白山神社と江東区東砂の陶首稲荷神社に祀られている。白山の土公神は神社の後ろの平地で立てられ、紹介の文字がない。陶首稲荷神社は小さな神社であり、小祠の右に土公神の板碑が立てている。



白山神社の土公神



陶首稲荷神社の土公神

ちなみに、陶首土公神の板碑の右に、また「青面金剛」と道祖神の板碑がある。神社の前面にある石板に社記が刻まれている。

元ノ尊像ハ寛永三年ノ安口係者也。然ルニ安政三年ノ大海嘯、明治四十三年ノ大洪水、大正六年の風水害、同十二年ノ大震災等、幾多ノ地変ニ遭遇シ、大破スルニ至ナリ、依テ今回町有志浄財ノ寄進ニ依リ再建スル者也

昭和八年六月吉辰 氏子中

昭和二十〇年三月十日大東亜戦争ニ依リ当神社焼失シ、昭和二十六年九月之〇再建ス

当社の稲荷神の神像はそもそも寛永三年（1626）のものだったが、いろいろな遭遇があり、昭和26年（1951）に再建されたものという。土公神の板碑もそれほど古いものでなさそうである。板碑の背面に

〇和二十八年十一〇〇〇〇〇

丸山儀八郎建之

の文字が刻まれている。おそらく、昭和28年（1953）に建てられたことをいっているのだろう。ところが、それらの記録だけで、土公神がなぜここで立てられるのかは分からない。



しかし、はるかに離れている秋田県北秋田市の旧阿仁村に、「天下土公」との文字が刻まれた板碑が残っている。旧阿仁村は、大変辺鄙な山村であり、なぜ「天下土公」の板碑があるのか、不思議であろう。実は、地元の人に聞いてもその神の正体を知らないようである。興味深いのは、「天下土公」板碑の傍にも青面金剛の像が立てられ、陶首稻荷神社とほぼ同じ構造をしている。ちなみに、ここで今や役所と異人館の間にある廃置の地として幾つかの神々の板碑しか残っていないが、かつては金毘羅の神祠であったようである。神仏習合が濃かった場所と言えよう。それに立てられている青面金剛は庚申様とも言われ、また猿田彦とも見做される<sup>16</sup>。また、注意すべきなのは陶首稻荷神社の青面金剛の右にまた道祖神の板碑があり、道祖神はよく土祖及び猿田彦と見做されている。したがって、土公神や天下土公は何かの理由で神道の猿田彦などの神々と習合したことが想定される。



北秋田市阿仁村の「天下土公」

土公と猿田彦との交渉は平安時代にすでにあつたかもしれない。猿田彦は記紀神話で天孫ホノニギが降臨の時に天之八衢に立って迎えや道案内の役割を果たした神であり、天孫一行を日向の高千穂に案内してから、天鈿女と夫婦にして一緒に伊勢に行って鎮座した。そして、天鈿女を奉仕するのは『古事記』の編者稗田阿礼の祖とも言われた猿女であるように、猿田彦を奉仕するのも大和朝廷と何か関係のある宇治土公氏である。『小右記』には「初叙玉串大内人宇治土公、内宮十一人・外宮十一人」との記載があり<sup>17</sup>、宇治土公の名は少なくとも平安中期にすでに現れたとわかる。ここですぐ気が付いたのはいうまでもなく

<sup>16</sup> 庚申と青面金剛及び猿田彦との習合についていろいろな説がある。大体として、庚申はそもそも古代中国道教における三尸であり、人の体内に生きて死を促すものであり、仏教の青面金剛ともされたことがある。三尸は庚申の日にであるので、庚申で三尸を指すようになり、また「申」は猿であるためか、日本で三尸は三の猿とされている。猿田彦は名称にも「猿」が付いているように、猿と深く関わっている。こように、庚申・青面金剛と猿田彦が習合された。

<sup>17</sup> 「初叙玉串大内人宇治土公、内宮十一人・外宮十一人」（藤原実資『小右記』巻四、225頁（『大日本古記録』東京大学史料編纂所編纂、岩波書店、1959年））。

宇治土公の名字にある土公であろう。この土公はただ偶然に当てられたものか、今のところにすでに証明できない。ところが、土公信仰が盛行していた平安時代において、土地に鎮座している猿田彦を奉仕する氏族にとって、社会における土公の観念は猿田彦の神格にふさわしくてそれによって触発されて土公を土地神として自分の名前にしても可能であろう。古代の名字は実際の意味を持つのが多く、「宇治土公」もそもそも「氏・土公」で、すなわち土地神の氏族とされる可能性もあるだろう。それはともかく、旧阿仁村の「天下土公」はおそらくこの土公及び猿田彦と深く関わっていると思われる。猿田彦は、衢神と呼ばれたようにそもそも道路神で境界神である<sup>18</sup>。境界神の神格から、土地神として変容されてきたと思われる。伊勢神道において重要な経典とされた『神道五部書』において、猿田彦は明らかに地主、土祖とされている。たとえば、『伊勢二所皇太神御鎮座伝記』に「以前、大田命<宇治土公玉串大内人祖神也>、皇太神御鎮座之時参相、狭長田ノ御刀田奉テ、即地主ト為テ奉仕」<sup>19</sup>と記し、大田命は即ち猿田彦で、地主である。したがって、猿田彦は土地神の土公神とされても差し支えないだろう。ただし、「天下土公」は神格が一層高まったようである。『伊勢二所皇太神御鎮座伝記』の初頭に、根源神としての国底立神について、

吾是天下之土君也。故号国底立神也。吾是応時従機、化生出現之故、号気神…<sup>20</sup>

との神宣を書いている。土公は「つちぎみ」と読まれることもあるので、「土君」と通じるだろう。国底立神は天下の土地の神で、根源的な神である。そして、その神宣は猿田彦神が下したものとされている。猿田彦神は中世から神格が上昇し、よく尊崇されてきた。特に近世における山崎闇斎の垂加神道において猿田彦神は天照大神と共に尊崇されていた<sup>21</sup>。したがって、猿田彦神は「天下之土君」として「土公神」と習合する可能性が高いと考えられる。

以上のように、石神における土公神・天下土公はまず土地神の神格を持ち、そして猿田彦と関係がある。ただし、このような土公神は陰陽道における土公神とすでに異なり、完

<sup>18</sup> 柴田実「猿田彦考」（『日本庶民信仰史』、法蔵館、1984年、128～142頁）を参考。ちなみに、拙著「境界神としてのサルタヒコ」（『東アジア文化交渉研究』5、103～113頁）をも参照。

<sup>19</sup> 『神道体系 論説編五 伊勢神道（上）』精興社、1993年、25頁。

<sup>20</sup> 同上、12頁。

<sup>21</sup> 山崎闇斎は『風水草』上において神道の地鎮祭などを述べる時に「如大土公神祭儀」と述べており、土公神のことをよく知っていた。また、『神代記垂加翁講義』神代巻記録二に「国常立尊・天照太神・猿田彦太神、御三神ハ、ツント御徳義御一体ゾ」と述べ、『垂加翁神説』に「庚申ノ伝ハ猿田彦太神ヲ祭ル事ナリ」と記している。『神道体系 論説編十二 垂加神道』（精興社、1984年）を参考。



全に土着化したものといえよう。

### 第三節 長崎旧唐人屋敷の土神と土公神

神社で祀られる土公神と異なり、長崎の旧唐人屋敷においては墓地に祀られる土公神がある。それは、日本のほかの地域で見られない独特な現象であり、しかも他の東アジア諸国でも聞いたことがない。ただし、長崎の大部分の墓では「土公神」でなく、「土神」の文字が刻まれている。したがって、次は土神と土公神の関係から検討してみる。

土公神と土神の関係について、土神堂の相関記載から窺える。土神堂は長崎の市指定史跡として旧唐人屋敷内に保存されている。『長崎市史年表』によると、1689（元禄2）に「唐人某、夢中に土公神をみる。その像を唐土で刻ませ、舶載したものを唐人屋敷内の石祠に祭る。即ち土神堂である」<sup>22</sup>という。そうすると、土神堂は土公神を祀るために建てられたものなので、土神はすなわち土公神であろう。ところが、土神堂で祀られた神は明らかに土地神で、神台の下で書かれた文字も「福德正神」である。小田直次郎も『瓊浦雜綴』において、文化二年（1805）2月2日の唐館見戯について

乙丑二月二日唐館に戯場ありとききて行て見る。この門の中に戯台一座を設く。

福德正神の廟の前庭なり。<sup>23</sup>

と記録している。二月二日は土地公（福德正神）の誕生日で、中国民間においてその日を社日として祝うのである。長崎の唐人屋敷もその風習があるようである。

唐人踊は毎年春二月の初頃、唐人屋敷内の土（后）神祠（土地神）の祭の際に行われる。大体二月二日を祭祀の日として、前後二、三日の間はこの祭礼で賑わった。昔は秋にも祭があったといわれる。祭祀の日は祠廟に香燭、供え物などを飾り並べて土地神を祭り、廟の前には高大な戯（舞）台を設け、在館の唐人中の戯劇に堪能な者たちが様々の扮装をして、笛、銅羅、拍板、囉叭、提琴、三絃など

---

<sup>22</sup> 『長崎市年表』、長崎市役所、1981年、43頁。

<sup>23</sup> 『長崎市史・風俗編』上、長崎市役所、1925年、446頁。

の楽器の演奏につれて、舞台の上に出て歌舞をするのであった。<sup>24</sup>

したがって、土神堂の土神は明らかに中国の土地信仰における土地公（福德正神）である。しかし、中国に於いて、土公神は主に犯土に関わる土神で、土地公と微妙に異なっている。少なくとも、中国・朝鮮半島やベトナムなどでは、墓地で土公神を土地神として祀った事例がない。



土神堂



墓地の土神

そして、長崎の墓地を概観すれば、数えられないほど多い墓地の中で、「土公神」と書かれた石碑は極めて稀少であり、ほとんどは「土神」である。地元の人によると、それは「どじん」、「うじがみ」、「つちがみ」などと読まれ、墓地の土地を管轄する神である。墓地の土地神を祀る儀礼は、朱子『家礼』にも記録があり、今でも中国の多くの地方で残っている。その墓地土地神は一般的に「后土」と呼ばれ、東南アジアの華僑は墓の後ろで后土の石碑を建てる人が多いようである<sup>25</sup>。ただし、后土でなく土神と刻んで祀られることもあり、広東省徐聞県五里関三園村の清・道光 8 年（1828）に修された「観海亭」という墓の左側に「土神」と書かれた祭壇がある<sup>26</sup>。



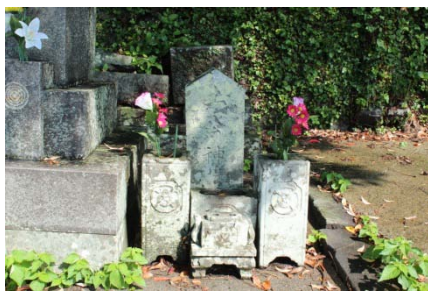
観海亭墓の土神

<sup>24</sup> 山本紀綱『長崎唐人屋敷』謙光社、1983 年、283 頁。

<sup>25</sup> 王琛発「南洋華人墓園的後土崇拜」(<http://www.xiao-en.org/cultural/magazine.asp?cat=34&loc=zh-cn&id=2078>)

<sup>26</sup> 「徐聞古墓探秘之二：観海亭」(<http://zjphoto.yinsha.com/file/200505/2005052817181554.htm>)

中国では、葬儀や墓参りの時に后土などの墓地土地神を祀る習俗があるが、墓地で土地神の石碑を建てるのは、おおよそ風水龍脈が弱いところに土地神に鎮座させるという風水思想に基づいたものである<sup>27</sup>。ところが、中国の風水思想は陽宅風水としての家相はある程度受容されたが、陰宅としての墓地風水は沖縄を除いて、日本でほとんど受容されていない<sup>28</sup>。しかし、長崎の事例からみれば、唐人屋敷は江戸時代の唐人商人などの住居地として、中国の風水観念をもそのままもたらしたとわかる。長崎に移民したのは、福建や広東省の人が多かった。土神堂のほかに、関帝廟・観音廟・天妃廟などがあり、いずれも中国明清時代ごろから盛んになった民間信仰であり、しかも中国の東南沿海地域特に福建と深く関わっている。現在の福建や広東省にも、風水思想に基づいて墓で「土地之神」あるいは「后土」や「土神」が建てられる習俗があるようである。したがって、長崎の墓地土神の風習は間違いなく、福建などの地域から伝来したものである。



聖福寺の墓地土公神



興福寺の墓地土公神

そのため、長崎で見られた墓地土公神は、中国の墓地土神観念に対して、日本化した土公神の観念で受容したものだと言えよう。実は、今の長崎において、墓地で土神を建てるのは昔からの中国人の後裔だけでなく、一般の日本人もそうになっている。そして、面白いのは、「土公神」と刻まれた墓を建てたのはそもそも長崎の出身でなく、熊本県から転居してきた人である。聖福寺の後山墓地で発見された土公神の墓に、次のような墓誌が書いている。

(正面) 熊本江藤 家之墓

<sup>27</sup>陳進国が福建省の恵安県山霞鎮と張坂鎮で当地の風水師に聞き取り調査して、「金水墓」という型の墓の前庭部分が、「墓碑、墓耳、供 桌、文筆柱、印斗柱、青龍柱、角龍、磬、埴池、池坪」などの部分からなり、墓の後案は「墓龜、墓圈、后土神座」などからなると紹介した。同氏の『信仰・儀式与郷土社会——風水的歴史人類学探索』（中国社会学出版社、2005 年）の第二章「境騰地龍：風水流派及其在地化的文化表述」を参考。

<sup>28</sup> 日本近世の風水の受容について、主に宮内貴久の『家相の民俗学』（吉川弘文館、2006 年）が挙げられる。

(側面) 故陸軍兵長熊本正、昭和十九年三月三十日□□戦死

実は、その石碑の形状を見ても、周りの「土神」石神とはっきり異なっている。おそらく、この外地から来た人の親族にとって、土神というより、土公神のほうがよく馴染みのある土地神であるので、わざと「土公神」と刻んだと憶測する。

以上のように、日本現在の土公信仰を概観してきた。簡単にまとめれば、本来の陰陽道的な土公信仰はほぼ無くなった、あるいは消滅しつつある。わずかに岡山県の村落でまだ土公神を祀る民俗が残っている。一方、石神として存続している土公神は、神道の猿田彦と習合の関係があり、そして土地神と見做されている。長崎における墓地の土公神は、この日本の土公神観念で新しく伝来した土神観念を受容したものである。

## 終章

### —結論と今後の展望—

これまで、東アジアにおける土公信仰を全般的に考察してきた。日本の土公信仰は東アジア諸国と同じ起源を持ちながら、異なる受容と変容の過程を経たことが確認された。本章は前八章を踏まえて東アジア諸国における土公信仰を比較しながら、その異同の歴史原因を確認して結論をまとめたい。それから、土公信仰に関する文化交渉の研究によって窺えた東アジア宗教文化の共通基盤を指摘し、今後の研究の展望を述べて終わりたい。

### 第一節 東アジア諸国における土公信仰の異同

中国古代の土公信仰は六朝時代にすでに多様な神格を展開してきたが、それらの神格は東アジア諸国でそのままの形で全部受容されたわけではい。それどころか、中国と異なった神格を生み出したこともある。

#### 1 土地神

土地神は土地を司る神で、よく農業神と関連づけて信仰される。土公は起源的に土地神と深く関わるので、土地神の神格を持っている。

中国では、土公が五行思想の関連で家宅土地神として中霤神と類似する性格が見られる。両者共に一家屋の土地を司る土神である。ただし、中霤神は儒教の五祀における神で、正統的な地位を有しているのに対して、土公はそもそも巫覡が唱えたものであり、公に家宅土地神として祀られない。一方、巫覡などの民間宗教者らが作った魏晋時代の買地券において土公は地下世界の土地神と見做されたことがあった。ところが、豊作などを祈る対象たる土地神として展開してきたのは概ね明清時代からのことであり、土公は民間の土地公（福德正神）と習合するようになった。ところが、それは土公が土地公信仰の中で解消して衰退した原因の一つでもある。

ベトナムでは、早くから中国の土公信仰を受容して、土地神として見做されてきた。ただし、中国のそれと異なり、土公は中室における先祖神位の傍に供えられ、中霤神とほぼ同じように祀られている。そして、土公は農業と関係する土地神より、墓地土地神の后土と対照して、家宅の守護神という抽象的な性格が強い。

朝鮮半島では、土公を土地神と見做した直接的な史料が見られない。民俗信仰における土

主は家宅における四方の土地神を管轄する地神であり、中霤神の性格と極めて類似し土公とも共通性が見られるが、それを土公の土地神性格と直接結びつけるのは難しい。

日本では、土公が記紀神話に由来した猿田彦神と習合する中で土地神と見做された。ただし、それは一般的な土地境界神の性格が強く、石板に神名を刻まれて神社で祀られたものであり、一家屋の土地神・守護神とあまり関係がない。一方、近世以来の民俗信仰に於いて、土公神は家宅神において土地神と見做されたこともある。たとえば、収穫の時期に土公神の神棚に初穂を供えたことがある。ただし、それは中国の中霤神や土地神と全く関係がなく、一般的な土地信仰に由来したものである。また、長崎に於いて土公神は墓地の土地神と見做されたことがある。それは、中国の墓地土地神信仰と関係があるが、魏晋時代の買地券で見られた地下世界における土地神としての土公と関係がなく、日本化した土地神としての土公神観念で近世から伝来した中国の後土信仰を変容した産物である。

## 2 犯土神（動土神）

土地を犯していけないという観念は世界中で一般的に存在している大地崇拝の一種と言えよう。土公は犯土神としての性格も広義的にこの大地崇拝に含まれている。ところが、土公の特殊性は原始的な地霊・悪霊に対しての素朴的な観念でなく、陰陽五行思想によってある程度抽象化されたことにある。

中国では、後漢時代に現れた土公はそもそも戦国時代における天文信仰や陰陽五行思想と深く関わった土忌観念の流れを汲んだものであり、規律的に遊行するという性格を持つ犯土神である。六朝時代から、犯土神の祟り神という神格を踏まえて犯土と関係なく、疫病を伝播する疫神とも見做されてきた。この犯土神の性格は中国土公信仰の基調的な性格であり、現在まで続いてきた。それは中国に於いて土公と一般の土地神とはっきり区別する特徴でもある。

ベトナムでは、正月の行事として「クカイと元のクカイが太鼓と鉦を交互に敲く」<sup>29</sup>という動土の礼がある。ただし、それはおそらく犯土神としての土公と直接関係がなく、つまり土神を犯す観念でなく、土を動かして農作を始めるという観念であろう。ところが、上梁や供土などの祭儀において、「五方土公尊神」の神名が見られるので、犯土神としての土公はベトナムに伝わったと言えよう。そして、五方土公の「五方」は明らかに五行思想に基づいたものである。ただし、民俗信仰に於いて、土公は中国のように犯土神の性格が強い。

---

<sup>29</sup> 末成道男『ベトナムの祖先祭祀』風響社、1998年、220頁。

朝鮮半島では、土公は主に巫経の中で見られ、そして基本として犯土神として見做された。『仏説地心陀羅尼経』や『仏説太歳経』において、土公は基本として太歳などの神煞と同じく、犯土と直接関わる神である。そして、民間に於いて「動土病」という専用の病名があるように、犯土の観念はかなり流行っていたように見える。近世以来、土公の神名が忘れられてきたが、犯土の観念だけは強く残してきた。ただし、中国土公信仰における疫神のように見做されなかった。

日本では、平安時代の貴族社会に於いて土公信仰が盛んであり、主に犯土神として見做されていた。そして、土公は犯土と関係なく、病気をもたらす祟り神の一種として見做されたこともある。ただし、疫神としての土公信仰は民間社会で広く広がらず、主に方忌・土忌の犯土神として暦を通して認識されてきた。犯土神の神格は現在民俗の土公信仰に薄くみられ、主に地鎮祭において単なる祭儀として残っている。

### 3 星神と眷属神

土公の犯土神たる神格はそもそも天文暦法と深く関わり、土公自身は東壁南にある双子星の名前でもある。星神としての土公は主に天文占において現れ、地上の農作や造営を司るとされている。ところが、実際は、土公は天文占であまり重要視されなかったためか、史料でほとんど確認できない。またベトナムや朝鮮半島においても星神としての土公に関する史料はほぼ見られなかった。日本の場合は、星神たる土公は早くから漢籍を通して伝来したが、受容されなかったようである。江戸時代に、渋川春海が作った天球儀に土公の名も見られたが、それはあくまでも文献資料に基づいて表記したもので、実際に観察したものではない。それは、おそらくベトナム・朝鮮及び日本の天文観察技術とも関係がある。

また、中国の土公信仰は隋唐時代から土公・土母という眷属神の性格が現れ、特に明清時代から主に夫婦眷属神として認識されてきた。土公・土母の神名は『玉枢経』などの道教の経典を通して朝鮮半島に伝わったことがあったが、広く認識されたわけではなかった。ベトナムでは、版画などにおいて土公・土母の神像がたまに見られるが、文字資料でやはり「五方土公尊神」のほうが主流である。日本では、土公・土母という眷属神の観念はおそらく全く受容されなかった。

### 4 竈神

一方、中国の土公信仰にない竈神としての神格は日本やベトナムでその信仰を展開してきた。

中国では、竈神が古くから信仰されてきており、特に六朝時代から天帝に人間の善悪を

報告する司命神として広く認識されてきた。土公は竈神と同じく家宅神で、また共に人間の善悪を監視する職能を持っているが、類型化した司命神としての竈神ほど広く知られないためか、両者は混淆したことがない。

朝鮮半島では、『仏説竈王経』において、「十二土公八部神」の神名をも挙げられたが、それはやはり地神で、竈王と区別している。

ところが、ベトナムでは、現在の民俗信仰において、竈神は土公と呼ばれたことがある。民間伝説にも、土公は厨房のことを司る范郎という人が死んでなった竈神と見做された。ただし、その祭祀からみれば、本質は依然として家宅土地神である。それは、家宅守護神と抽象化した土公信仰は、近世特に近代の中国移民によってもたらされてきた竈神信仰から影響を受けて、表層的に竈神と見做されたためである。

一方、日本の中国地方を中心とする地域の民俗信仰においても、土公はよく竈神と見做されたことがある。ただし、それはベトナムと異なり、中国の竈神信仰と関係なく、日本の信仰の中で変容した結果である。つまり、犯土禁忌において竈はよく犯土を忌まれたところであり、また鎌倉時代から活躍してきた盲僧などの民間宗教者は主に竈に対して土公の神名を唱えた『地神経』を読経したもので、土公は早くから竈という場所と緊密に結びつけられた。土公は竈というところで祀られたことによって竈神と見做されたと思われるが、その背景には日本に於いて竈神はそもそも中国の竈神のように明確した神格を発展しなかったためであろう。

## 第二節 異同の原因における異なる文化交渉類型

東アジア諸国における土公信仰の比較研究によって、相互の異同が明らかになった。そして、その異同の原因は言うまでもなく、諸国・地域の在来の信仰に基づいて独自に変容した結果である。ただし、ここでは、異なる文化交渉の類型による異同の深層原因を検討してみたい。

現在の土公信仰を見れば、基本的にベトナムと日本だけは土公信仰が残り、そして共に竈神と変容されたことがある。しかし、前述の分析から分かるように、ベトナムの土公信仰は日本のそれと表面的に類似しているが、本質的に異なっている。つまり、ベトナムの土公信仰は本質的に中国の土公信仰と同じように家屋の土地神として見做されてきて、中雷神信仰と極めて類似している。そして、土公・土母という眷属神の観念はベトナムと朝



鮮半島に伝わったが、日本に伝わっていない。つまり、明清時代以後に中国で主流となった土公信仰はベトナムや朝鮮半島に伝わったが、日本には伝わっていない。一方、日本はベトナムや朝鮮半島より中国古代の土公の神格を受容した。特に、犯土神としての遊行周期や居場所などは陰陽道によって正確に受容された。そして、星神としての土公は日本で正確に天球儀に記された。つまり、日本における土公信仰はベトナムや朝鮮半島における土公信仰の受容・変容と対照的である。

そこで、その結果を生み出した背景として、文化伝播の媒介の異同が考えられる。日本の場合には奈良時代以前の朝鮮半島を経由した受容にしても、それ以後の遣隋使・遣唐使が主導した受容にしても、いずれも漢籍を主な媒介としたものである。平安時代以降、宋日貿易や勘合貿易なども、やはり主に漢籍などの文物を通して中国文化を吸収したものであった。まして、土公というような陰陽道的な鬼神信仰は、そもそも中国伝来の陰陽書に基づいてその遊行周期や居場所をとうものであった。土公信仰はそもそも中国に於いて地域性をも持っていたと思われる「小伝統」である。ところが、文化は文字として書籍に記されたら、一定の基準となり、いわゆる「大伝統」文化として伝承される条件を備えることとなってしまう。したがって、日本古代の土公信仰は最も忠実に中国古代の土公信仰を受容したものであり、またそれを貴族社会から民間社会へ伝播する力を持っていた。ところが、書籍に記された文化は遅延性と抽象性を持っている。土公はそもそも道士や民間宗教者が唱えた鬼神で、実践的な謝土などの宗教儀礼で取り扱われたものである。ところが、それらの宗教者は基本的に日本に伝えられず、実際の謝土儀礼も伝来しなかったので、日本における土公祭は仏教的な地鎮儀礼に基づいて漸次変容してきた程度の変化である。ある意味で、日本の文化受容は相対的にある程度の独自性を獲得した。

一方、紀元前 111 年から紀元後 938 年にかかる千年の長い歴史に於いて中国の領土とされたベトナムでは書籍だけでなく、漢民族の移民や民間宗教者によって鬼神信仰が直接に伝えられた。したがって、ベトナムに於いて『赤松子章曆』に記された「河伯土公遊」と同じような「地有土公、河有河伯」の観念は現在でも民間で存在している。そして、ベトナムは中国南方と隣接し、文化的にも近い。現在、ベトナムの家々で飾られていた「五方五土龍神」の神牌はすなわち中国福建や広東の辺りの風俗をそのまま輸入したものである。ベトナムの土公信仰の変容もまた近代の中国人移民の竈神信仰と深く関わった。また、朝鮮の前近代における土公信仰を見れば、中国からの直接的な影響が明らかである。特に道教における『玉枢経』は経巫の必備書として広く使われ、日本より中国文化と密接にかかわ

っている。ベトナムや朝鮮半島に於いて道観や道士の存在は、日本と本質的に異なったところであろう。ただし、朝鮮半島はまた朱子学の国教化や巫俗文化の盛行など特別の自国状況があり、また近世から漢民族の大量移入がなかったようで、土公信仰はベトナムと異なって衰えた。

したがって、同じ東アジア漢字文化圏における国と言っても、文化受容の方式の異同によって、異なった展開をしていった。日本とベトナムの土公信仰をみれば、それぞれ漢籍伝播による文化受容と人群移動による文化受容という二種類の交渉類型に分けられよう。

### 第三節 示唆と展望

文化交渉の類型によって異なった展開を遂げた土公信仰を検討したが、各国における土公信仰の土着化した後に現れた類似性をも見逃せない。次に、土公信仰の類似性から窺えた東アジア宗教文化の共通的基盤を検討してみる。

ベトナムと日本における土公神が共に竈神と見做されたのは、果たして単なる偶然現象なのか。また、日本の神楽における五王子土公神に関する物語や祭祀儀礼は、中国の雲南省のそれと類似するのも偶然なのか。実は、その類似性は偶然なる表象の裏で、東アジア宗教文化の独特で統一的な基盤が存在していることを示しているのではあるまいか。

つまり、東アジアにおける土公信仰の伝播や類似性は、陰陽五行説を基礎とする呪術信仰体系が存在していたことを仄めかしている。陰陽五行説は呪術・風水だけでなく、儒教・道教の理論基礎ともなり、さらに密教にも頗る影響を与えた。この説は儒教や道教及び密教などの宗教文化と伴って東アジア諸国に伝えられるだけでなく、律令制度における太史局のような律用制度における政府機関を通して各国で先進知識として専門的に受容されたわけである。したがって、早くから陰陽五行説と密接にかかわっている土公信仰は、異なる国で異なる変容を展開してきたが、その理論的な基礎はやはり同じ陰陽五行説であった。したがって、日本の民間神楽における五王子土公神や土公祭・地鎮祭における五壇の設置、ベトナムの五方土公尊神、中国雲南省における五方神煞を射る土公・土母あるいは五方に鎮座される土公・土母は全部同じく五方を対象とする。近世以来土公信仰が消えてきた朝鮮半島においても、家宅の土地神とされる土主・土神が五方地神の中央神とされている。

だから、陰陽五行説を基盤とする呪術信仰は東アジア宗教文化の特質といえよう。その特質は土公信仰だけに反映するのではなく、朝鮮の五方大將軍やベトナムの五行神あるいは

日本の五角の形に作られた地神柱などは、いずれもこの陰陽五行説に基づいて作られた神であろう。さらに、陰陽五行説は天干地支と組み合わせて天文暦法に使われ、星辰の運行に則って遊行する神々をも作られた。それらの神々は、最初として天文暦法とともに受容されたかもしれないが、遂に天文暦法と関係なく、独自に展開してきた。土公もこのような鬼神である。東アジア宗教文化の共通基盤たる特質は歴史における各国の文化交渉の産物と言えよう。

また、東アジアの視野から鳥瞰すると、土公信仰もある程度の共時性を持っている。中国では、古代に神煞や疫鬼とされた土公は、近世の明清時代から土地公信仰と習合して、土公神として崇め祀られてきた傾向がある。日本も大体近世頃から土王信仰は悪鬼の土公から土公神になった。朝鮮半島やベトナムにおける土公信仰の変遷を歴史的に精確に追跡するのが難しいが、大体同じである。朝鮮の場合、土公神の神名がよく登場した『伝説太歳経』が明らかに朝鮮で作られ、近世的なもののように見える。ベトナムにおいても、土公は「五方土公尊神」として崇められてきた。土公信仰の変遷は土公観念が庶民生活で広く広げられ、世俗化した結果であろう。さらにいうと、それは近世東アジア諸国における庶民文化の止揚と連動して浮かび上がった現象ともいえよう。

このように、東アジアにおける土公信仰を考察してきて、それをめぐる錯綜的な受容や変容の構造がほぼ明らかになったと思われる。ただし、前述で提示した東アジアの基盤とされる陰陽五行説およびそれを基礎とする独特の呪術信仰において、土公以外にまだ多くの神々が存在している。それぞれは東アジアで異なって受容されてきた。そして、東アジア宗教文化の共通基盤としては、いうまでもなく仏教と儒教が看過できない絶対的な存在である。したがって、より多くの角度からその歴史の中で作られた共通基盤を解明すべきと思われるが、今後の研究課題にしたい。

## 参考文献

### 論著・論文

#### 論著：

- 村山修一『日本陰陽道史総説』塙書房、1997年
- 村山修一『修験・陰陽道と社寺史料』法蔵館、1997年
- 安江和宣『神道祭祀論考』神道史学会、1979年
- 二階堂善弘『アジアの民間信仰と文化交渉』関西大学出版部、2012年
- 二階堂善弘『明清期における武神と神仙の発展』関西大学出版部、2009年
- マックス・ウェーバー著、武藤一雄等訳『宗教社会学』創文社、1982年
- ROBERT REDFIELD. *PEASANT SOCIETY AND CULTURE*. University of Chicago Press. 1956年
- 斎藤英喜『陰陽道の神々』増補版、思文閣出版、2012年
- 金指正三『我が国における星の信仰』森北書店、1943年
- 金指正三『星占い星祭り』青蛙房、1974年
- ベルナール・フランック『方忌みと方違え』岩波書店、1989年
- 窪徳忠『奄美のカマド神信仰』第一書房、2000年
- 窪徳忠『東アジアにおける宗教文化の伝来と受容』第一書房、1998年
- 西嶋定生『東アジア世界と日本』岩波書店、2002年
- 小坂真二『安倍晴明撰『占事略決』と陰陽道』汲古書院、2004年
- 牛尾三千夫『神楽と神がかり』名著出版、1985年
- 田中重雄『備後神楽—甲奴郡・世羅郡を中心に—』八幡神社、2000年
- 鈴木正崇『神と仏の民俗』吉川弘文館、2001年
- 三村泰臣『中国地方民間神楽祭祀の研究』岩田書院、2010年
- 岩田勝『神楽源流考』名著出版社、1983年
- 岩田勝『中国地方神楽祭文集』三弥井書店、1990年
- 武井正弘編『奥三河花祭り祭文集』岩田書院、2010年
- 諏訪春雄『日中比較芸能史』吉川弘文館、1994年
- 柳田国男『石神問答』創元社、1943年
- 丁山『中国古代宗教与神話考』上海書店出版社、2011年
- エリアーデ著、久米博訳『天空と太陽神』せりか書房、1974年
- エリアーデ著、久米博訳『聖なる時間と空間』せりか書房、1974年
- エリアーデ著、久米博訳『豊饒と再生』せりか書房、1974年
- エリアーデ著、堀一郎訳『永遠回帰の神話：祖型と反復』未来社、1963年
- 池田末利『中国古代宗教史研究』東海大学、1981年

廖海波『世俗与神聖的對話——民間竈神信仰与伝説研究』華東師範大学. 2003 年博士学位論文  
 吳小強『秦簡日書集釈』岳麓書社、2000 年  
 朱青生『將軍門神起源研究』北京大学出版社、1998 年  
 胡新生『中国古代巫術』山東人民出版社、2006 年  
 北京大学中文系・湖北省文物考古研究所編『望山楚簡』中華書局、1995 年  
 晏昌貴『巫鬼与淫祀—楚簡所見方術宗教』武漢大学出版社、2010 年  
 湖北省荊沙鐵路考古隊『包山楚簡』文物出版社、1991 年  
 北京大学中文系編『九店楚簡』中華書局、1999 年  
 大久保隆郎『王充思想の諸相』汲古書院、2010 年  
 黄景春『早期買地券、鎮墓文整理与研究』華東師範大学 2004 年博論  
 張伝璽『中国歴代契約会編考釈』（上・下）北京大学出版、1995 年  
 張勳燎、白彬『中国道教考古』線装書局、2006 年  
 林富士『中国中古時期的宗教与医療』中華書局、2012 年  
 孫占宇『放馬灘秦簡日書整理与研究』西北師範大学 2008 年博士論文  
 睡虎地秦墓竹簡整理小組『睡虎地秦墓竹簡』文物出版社、1990 年  
 牧田諦亮『偽經研究』京都大学人文科学研究所、1976 年  
 呂建福『中国密教史』中国社会科学出版社、1995 年  
 安居香山『緯書と中国の神秘思想』平河出版社、1988 年  
 余欣『神道人心—唐宋之際敦煌民生宗教社会史研究』中華書局、2006 年  
 余欣『中古異相』上海古籍出版社、2011 年  
 李零『中国方術考』人民中国出版社、1993 年  
 李零『中国方術統考』東方出版社、2000 年  
 菊地章太『神呪経研究：六朝道教における救済思想の形成』研文出版、2009 年  
 杜正乾『中国古代土地信仰研究』（四川大学博士学位論文、2005 年）  
 車錫倫『中国宝卷総目』中央研究院中国文哲研究所籌備処、1998 年  
 川野明正『【神像呪符「甲馬子」集成】中国雲南省漢族・白族民間信仰誌』東方出版社、2005 年  
 呂鍾寬『安龍謝土』行政院文化建設委員會文化資產總管理処籌備処、2009 年 12 月  
 羅長山『越南伝統文化与民間文学』雲南人民出版社、2004 年  
 末成道男『ベトナムの祖先祭祀—潮曲の社会生活』風響社、1998 年  
 王小盾・劉春銀・陳義『越南漢喃文獻目錄提要』中央研究院中国文哲研究所、2002 年  
 王小盾・劉春銀・陳義『越南漢喃文獻目錄提要補遺』上・下、中央研究院中国文哲研究所、2004 年  
 『華僑志——越南』（華僑志編纂委員會編印）  
 楊福泉『竈与竈神』学苑出版社、1994 年  
 丁乃通『竈与竈神』中国民間文芸出版社、1986 年  
 韓永主編『仏造像卷』北京出版社、2001 年～2004 年  
 村山智順『朝鮮の鬼神』朝鮮総督府編、国書刊行会、1929 年

村山智順『朝鮮の巫覡』朝鮮総督府編、国書刊行会、1932 年  
 村山智順『秋奠・祈雨・安宅』国書刊行会、1972 年  
 村山智順『朝鮮の風水』朝鮮総督府編、国書刊行会、1931 年  
 村山智順『朝鮮のト占と予言』朝鮮総督府編、国書刊行会、1933 年  
 任東権『朝鮮の民俗』岩崎美術館、1969 年  
 任東権『大將軍信仰の研究』第一書房、2001 年  
 秋葉隆『朝鮮巫俗の現地研究』養徳社、1940 年  
 赤松智城・秋葉隆共編『朝鮮巫俗の研究』大阪屋号書店、1938 年  
 李能和『朝鮮道教史』普成文化社、1977 年  
 永井彰子『日韓盲僧の社会史』葦書房有限会社、2002 年  
 斉藤国治『日本・中国・朝鮮 古代の時刻制度』雄山閣、1995 年  
 家永三郎『日本文化史』岩波書店、2010 年  
 津田左右吉『文学に現はれたる我が国民思想の研究』岩波書店、1977 年  
 黄正建『敦煌占ト文書与唐代占ト研究』学苑出版社、2001 年  
 水口幹記『日本古代漢籍の史的研究』汲古書院、2005 年  
 工藤浩『新撰亀相記の基礎的研究』日本エディタースクール出版部、2005 年  
 大江篤『日本古代の神と霊』臨川書店、2007 年  
 高槻市教育委員会『高槻市文化財調査概要 島上郡衙跡発掘調査概要・5』、1981 年  
 『陰陽道叢書』4 特論、名著出版、1993 年  
 下出積与『日本古代の神祇と道教』吉川弘文館、1962 年  
 下出積与『日本古代の道教・陰陽道と神祇』吉川弘文館、1997 年  
 平田篤胤『新修平田篤胤全集』第 6 卷、名著出版、1977 年  
 赤沢春彦『鎌倉官人陰陽師の研究』吉川弘文館、2011 年  
 中村璋八『日本陰陽道書の研究』汲古書院、2000 年  
 小和田哲男『呪術と占星の戦国史』新潮社、1998 年  
 堀一郎『我國民間信仰史の研究』創元社、1953 年  
 堀一郎著、joseph M. Kitagawa 編『*Folk religion in japan*』University of Chicago Press、1968 年  
 林淳『近世陰陽道の研究』、吉川弘文館、2005 年  
 高見寛孝『荒神信仰と地神盲僧——柳田国男を超えて——』岩田書院、2006 年  
 遠藤克己『近世陰陽道史の研究』新人物往来社、1994 年  
 小野重朗『民俗神の系譜—南九州を中心に—』法政大学出版局、1981 年  
 『長崎市年表』長崎市役所、1981 年  
 『長崎市史・風俗編』上、長崎市役所、1925 年  
 山本紀綱『長崎唐人屋敷』謙光社、1983 年  
 陳進国『信仰・儀式与郷土社会——風水の歴史人類学探索』上下、中国社会学出版社、2005 年  
 宮内貴久『家相の民俗学』吉川弘文館、2006 年

論文：

- 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)
- 小坂真二「御体御トと陰陽道」(『東洋研究』198、2010年)
- 木下琢啓「平安時代の陰陽道と陰陽師—九世紀から十一世紀における陰陽師と「陰陽師道成立論」について」
- 田中重雄「備後の弓神楽」(岩田勝編『神楽』歴史民俗学論集、名著出版、1990年)
- 武井正弘「奥三河の説話と伝承—神楽祭文の世界—」(『演劇学』第25号、1984年)
- 室田辰雄「『文肝抄』所収荒神祓についての一考察」(『仏教大学大学院紀要』35、2007年)
- 三村宜敬「岡山県のオドクウ様に関する調査・研究—岡山市東区上道北方・鏡野町真経の事例を中心に—」(『年報非文字資料研究』、神奈川大学日本常民文化研究所非文字資料研究センター、2010年3月)
- 鈴木正崇「弓神楽と土公祭文—備後の荒神祭祀を中心として (『*Studies on folkloric performing arts*』、1986年05月)」
- 鈴木正崇「荒神神楽にみる自然と人間」(『日本民俗学』125号、1979年)
- 岩田勝「家祈祷と土公祭文」(『まつりと芸能の研究』I集、1982年)
- 小松和彦「近世土佐の槇山郷における天の神祭祀—いざなぎ流の関連の中で」(『日本研究』35号、2007年) 311~340頁
- 梅野光興「いざなぎ流 祭文と呪術テキスト」(安倍泰郎編『日本における宗教テキストの諸位相と統辞法：「テキスト布置の解釈学的研究と教育」第4回国際研究集会報告書』、2008年)
- 斎藤英喜「祭文・祝詞—「土公神祭文」をめぐる」(上杉和彦『経世の信仰・呪術』竹林舎、2012年)
- 斎藤英喜「「招魂祭」をめぐる言説と儀礼—陰陽道祭祀研究のために—」(『鷹陵史学』37号、2011年)
- 三浦秀宥「岡山県の荒神」(『日本民俗学』第二巻第四号、日本民俗学会編、1955年)
- 三浦秀宥「岡山県の荒神竈りと荒神講」(『日本民俗学』、第三巻第二号、1955年)
- 郷田洋文「竈神考」(『日本民俗学』第二巻第四号、日本民俗学会編) 1955年
- 藤田高夫「東アジア文化交渉学の構築にむけて」(『東アジア文化交渉研究』創刊号、2008年)
- 楊民「白族民間木刻版画——甲馬紙」(『美術研究』、1985年3期)
- 荒木博之「盲僧の伝承文芸」(五来重編『講座 日本の民俗宗教』7、弘文堂、1979年)
- 荒木博之「序説」(荒木博之・西岡陽子編『地神盲僧史料集』、三弥井書店、1997年)
- 増尾伸一郎「朝鮮における道仏二教と巫俗の交渉—付、朝鮮本『仏説広本太歳経』影印—」(『東京成徳大学研究紀要』第5号、1998年)
- 増尾伸一郎「日本古代における『天地八陽神呪経』の受容」(道教文化研究会編『道教文化への展望』、平河出版社、1994年)
- 増尾伸一郎「朝鮮本『天地八陽神呪経』とその流伝」(『東京成徳大学研究紀要』第4号、1997年)
- 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)
- 増尾伸一郎「氏神・土の気・竈神とその鉾脈—陰陽師の<占病崇法>と地霊への眼差し—」(『叢書 想像する平安文学』第7巻、勉誠出版、2001年)

- 増尾伸一郎『地神經』変奏—地神盲僧と朝鮮の琵琶居士・経巫とのあいだ』（『国文学 解釈と教材の研究』46(10), 65-72, 2001 年）
- 増尾伸一郎『地神経』と〈五郎王子譚〉の伝播—地神盲僧の語り物と土公神祭文・五行神楽の古層—（『日本文学』7、日本文学協会、1998 年）
- 小田淑子「文化交渉学の方法論に関する考察—宗教学を参考して」（『東アジア文化交渉研究』創刊号、2008 年）
- 蕭登福「后土与地母—試論土地諸神及地母信仰」（『世界宗教学刊』2004 年）
- 于成龍「戦国楚卜筮祈禱簡中的「五祀」」（『故宫博物院院刊』2009 年 02 期）
- 大野裕司「術数の歴史的変遷に関する考察—新出土資料・敦煌遺書・伝世文献を用いて—」（2013 年 7 月の京都大学に開催された術数学国際シンポジウム「術数学と宗教文化」で発表した）
- 大野裕司「睡虎地秦簡『日書』における神霊と時の禁忌」（『中国出土資料研究』第 9 号、2005 年）
- 劉増貴「睡虎地秦簡『日書』〈土忌〉篇術数考釈」（『中央研究院歴史語言研究所集刊』第七十八本第四分、2007 年）
- 鄭傑文「墨家“鬼察鬼罰説”与道教“除算減年説”」（『宗教学研究』、2008 年 3 期）
- 小南一郎「*RITUALS FOR THE EARTH*」（John Lagerwey and Marc Kalinowski 『*Early chinese Religion*』、LEIDEN・BOSTON）
- 原田正己「民俗資料としての墓券」（『フィロソフィア』(45)、1963 年）
- 黄景春「地下神仙張堅固、李定度考述」（『世界宗教研究』2003 年 1 期）
- 池田温「中国歴代墓券略考」（『東洋文化研究所紀要』(86)、1981 年 11 月）
- 凍国棟「跋武昌閔馬場五代吳墓所出之買地券」（『魏晉南北朝隋唐史史料』第 21 輯、武漢大学、2004 年）
- 方益昉、江曉原「通天免酒祭神忙」（『上海交通大学學報』2009 年第 5 期）
- 李生春「『齊民要術』在中国酒文化史上的意義」（『甘肅經紡科技』、1994 年第 3 期）
- kristofer schipper. *The Inner World of the Lao-tzu chung-ching* (Chun-chieh Huang and Erik Zürcher. *Time and Space in Chinese Culture*. 1995 年、114~131 頁)
- 劉増貴「睡虎地秦簡『日書』〈土忌〉篇術数考釈」（『中央研究院歴史語言研究所集刊』第七十八本第四分、2007 年）
- 金良年「雲夢秦簡『日書』「壻」篇研究」、『中華文史論叢』第 51 輯、上海古籍出版社、1993 年、159~166 頁
- 吳怡潔「行病之災——唐宋之際的行病鬼王信仰」（『唐研究』第十二卷、北京大学出版社、2006 年）
- 張齊明「『仏説安宅神呪經』所見安宅觀念及其影響」（『宗教学研究』2011 年第三期）
- 陳耀庭「道教科儀和易理」（陳鼓應『道家文化研究』第十一輯、新知三聯書店、1997 年）
- 劉永明「敦煌道教的世俗化之路」（『敦煌學輯刊』2006 年 01 期）
- 王健「明清以来江南民間信仰中的廟界——以蘇・松為中心」（『史林』、2008 年 6 月）
- 末成道男「北部ベトナムの〈土地神〉—華南漢族との比較」（『ベトナムの社会と文化』第 2 号、風響社、2000 年 12 月 30 日）
- 濮文起「民間宝卷前言」（周燮藩主編『中国宗教歴史文献集成. 101、民間宝卷』、黄山書社、2005 年）



- 秦宝琦「清代青蓮教源流考」(『清史研究』1999年11月)
- 松海「雲南紙馬」(『今日民族』1999年4月3日)
- 高金龍「雲南紙馬民俗資料彙輯」(『雲南民俗学院學報』1993・1)
- 高金龍「簡論雲南紙馬」(『民族藝術研究』、1988年第4期)
- 楊松海「雲南紙馬的源流及其民俗寓意」(『文化遺產』2009年第4期)
- 羅明輝「劍川白族道教「奠土」儀式与音楽」(『宗教学研究』1999年第3期)
- 楊永俊・羅陸英「対民間補土醮独尊土地龍神的文化内涵解析——以贛西万載県株潭鎮棗木村田氏補土醮為例」(『井岡山学院學報』、2006年11月)
- 阮氏芳「漢語比喻式成語及其与越語成語文化内涵之比較」、<http://www.doc88.com/p-782442920174.html>
- 羅長山「越南人的城隍崇拜与土公信仰」(『民俗藝術』、1995年)
- 徐方宇「漢族、越族民間竈神信仰之比較研究」(『東南亞研究』2006年第3期)
- 大西和彦「ベトナムの道観・道士と唐宋道教」(遊左昇・野崎充彦・増尾伸一郎、『アジア諸地域と道教』、雄山閣、2001年)
- 島尾稔「ベトナムにおける家礼の受容と改変——祝文を中心に」(吾妻重二・朴元在 編『朱子家礼と東アジアの文化交渉』汲古書院、2012年)
- 徐大錫「経巫考」(『韓国文化人類学』第一輯、1966年)
- 野崎充彦「パンス試論—朝鮮盲僧の占ト・呪詛・祈雨について」(『人文研究』第52巻、第4分冊、2000年12月)
- 末成道男「北部ベトナムのく土地神—華南漢族との比較」(『ベトナムの社会と文化』第2号、風響社、2000年)
- 末成道男「中部ベトナムにおける草の根レベルの仏教—清福村の事例を中心に」(西村昌也 [ほか] 編『フエ地域の歴史と文化—周辺集落と外からの視点』周縁の文化交渉学シリーズ7、関西大学文化交渉学教育研究拠点 (ICIS)、2012年)
- 植野弘子「台湾漢民族の死霊と土地—謝土儀礼と地基主をめぐって—」(『国立歴史民族博物館研究報告』第41集、1992年3月)
- 大西和彦「ベトナム道教研究史小論」(『ベトナムの社会と文化』4号、風響社、2003年3月、14頁)
- フィン・ディン・ケット「フエの神格祭祀について」(『ベトナムの社会と文化』5/6号、風響社、2005年3月)
- 武内房司「「宝山奇香」考——中国的メシアにズムとベトナム南部民衆宗教世界」(『越境する近代東アジアの民衆宗教——中国・台湾・香港・ベトナム、そして日本』明石書店、2011年)
- 朱旭強「越南竈神信仰伝統的文献学考察」(『域外漢籍研究集刊』第八輯、中華書局、2013年1月)
- 鄭志明「客家社会大伯公信仰在東南亞的發展」(『華僑大學學報』2004年第1期)
- 王健「明清以来江南民間信仰中的廟界——以蘇・松為中心」(『史林』、2008年6月)
- 김남경「『불설광본대세경(仏説広本太歳經)』의 서지와 한자음에 대하여」(『民族文化論叢』第51輯、2012年)
- 小田寿典「偽経本「天地八陽神呪經」の伝播とテキスト」(『Bulletin of Toyohashi Junior College』

1986 年、61～74 頁)

姜友邦「韓国古代の舍利供養具・地鎮具・鎮壇具」(『仏教芸術』(209)、1993 年 7 月)

李宇泰「韓国の買地券」(『都市文化研究』(14)、2012 年 3 月)

伊藤亜人「韓国の民間信仰における道教の伝統」(『朝鮮文化研究』第 1 号、1994 年、東京大学文学部朝鮮文化研究室刊)

伊藤亜人「韓国の民間読経師」(『週刊朝日百科 日本の歴史』中世 I—5、1986 年)

韓泰植「韓半島で作られた疑偽経について」(『印度学仏教学研究』第 45 巻第 1 号、1996 年)

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)

加納重文「方違考」(『中古文学』24 号、1979 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)

上野勝之「摂関期の王権と邪気・モノノケ観念——藤原道長を例として——」(『古代文化』59 巻 4 号、2008 年)

鈴木一馨「平安時代における陰陽寮の役割について—陰陽道成立期に見られるその変化」、『駒沢史学』61 号、2003 年

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

水野正好「鎮井祭の周辺」(『奈良大学紀要』第 10 号、1981 年)

王祥偉「五兆ト法考略」(『敦煌学輯刊』2009 年 2 期)

大形徹「二条大路木簡の呪文」(『木簡研究』18、1996 年)

和田萃「南山の九頭龍」(大山喬平教授退官記念会編『古代国家の史的特質 古代・中世』思文閣出版、1997)

橋本義則「奈良・藤原京跡右京九条四坊」(『木簡研究』16、1994 年)

木下密運・兼康保明「地鎮めの祭り—特に東密の土公供作法について—」(『柴田実先生古稀記念 日本文化史論叢』柴田実先生古稀記念会、1976 年)

門田誠一「日本古代における五方龍関係出土文字資料の史的背景」(『仏教大学宗教文化ミュージアム研究紀要』8、5～27 頁、2011 年)

坂出祥伸「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)

水野杏纪「江戸時代における清の「術数書」受容の特徴——『八宅明鏡』・『元経』を中心として」(『东方宗教』120 号、2012 年)

柴田実「猿田彦考」(『日本庶民信仰史』法蔵館、1984 年、128～142 頁)

## 史料文献

陳立撰『白虎通疎証』中華書局、2007 年

鄭玄注、孔穎達疏『周礼正義』『十三經注疏』、大化書局、1984 年

楊伯峻編著『春秋左伝注』中華書局、1981 年

秦蕙田『五礼通考』聖環図書、1994 年  
 段成式『酉陽雜俎』続集卷二、商務印書館、1948 年  
 王明編『太平經合校』中華書局、1997 年  
 『管子』岳麓書社、1996 年  
 何寧『淮南子集解』中華書局、1998 年  
 竹内照夫『新釈漢文大系第 27 卷 礼記（上）』明治書院、1998 年  
 王充『論衡』商務印書館、1937 年  
 『周礼注疏』『十三經注疏付校勘記』、大化書局  
 范曄撰 李賢等注『後漢書』中華書局、1965 年  
 王符『潜夫論』（『新編諸子集成 二』、世界書局、1978 年  
 『太平御覽』卷三十七（商務印書館、1936）  
 朱熹撰『楚辭集注』中華書局、1991 年  
 賈思勰『齊民要術』（任繼愈主編『中国科学技術典籍通匯 農書』河南教育出版社、1993 年）  
 『正統道藏』、芸文印書館、1978 年  
 『老子中經』（蔣力生等校注『雲笈七籤』、華夏出版社、1996 年）  
 韓鄂『四時纂要』卷三（任繼愈主編『中国科学技術典籍通匯 農書』河南教育出版社、1993 年）  
 李延寿『南史』（中華書局、1975 年）  
 班固撰、顏師古注『漢書』（中華書局、1962 年）  
 千金翼方（下）、禁經、東洋医学善本叢書 14、1989 年、（大阪）オリエント出版社  
 『法国国家図書館藏敦煌西域文獻』（上海古籍出版社・法国国家図書館編、1～34 冊、1994 年）  
 『英藏敦煌文獻』（中国社会科学院歷史研究所編、四川人民出版社、1992 年）  
 『俄羅斯科学院東方研究所聖彼得堡分所藏敦煌文獻』上海古籍出版社、1992 年  
 范成大『石湖詩集』、石湖居士詩集卷二十七、四部叢刊景清愛汝堂本  
 黃征・吳偉編『敦煌願文集』岳麓書社、1995 年  
 班固撰、顏師古注『漢書』（中華書局、1962 年）  
 庾季才『靈台秘苑』卷三（『欽定四庫全書』子部術數類占候之屬、驚江出版社、2004 年。）  
 宋濂『元史』中華書局、1976 年  
 『居家必用事類全集』北京圖書館古籍珍本叢刊 61、書目文獻出版社、1988 年  
 『明會典』国学基本叢書四百種、台灣商務印書館、1968 年  
 柳洪泉『精校三元總論』上海廣益書局印行、2000 年  
 朱彝尊『明詩綜』卷七十一、世界書局、1962 年  
 翟灝『通俗編』卷十九、清乾隆十六年翟氏無不宜齋刻本  
 顧祿撰、王邁校点『清嘉錄』、江蘇古籍出版社、1999 年  
 唐仲冕『陶山文錄』卷七碑記、清道光二年刻本  
 『大越史記全書』、東京大学東洋文化研究所附属東洋学文獻センター刊行委員会、1984  
 『牟子理惑論』（『和刻本諸子大成』第十二輯、汲古書院、1976 年）

孫遜、鄭克孟、陳益源主編、『域外漢文小說大系越南漢文小說集成』、上海古籍出版社，2010 年  
 宋版『家礼』校勘本（吾妻重二著、吳震訳『朱熹『家礼』実証研究』華東師範大学出版社、2012 年）  
 謝肇淛『五雜俎』、前川原七郎等 6 肆，文政 5（1822）年  
 趙翼『陔余叢考』河北人民出版社、2006 年  
 晁説之『嵩山文集』卷二十、商務印刷館、涵芬樓影印旧抄本、1934 年  
 陳寿『三国志』中華書局、1982 年  
 沈約『宋書』中華書局、1983 年  
 魏徵『隋書』中華書局、1982 年  
 『原本三国史記・三国遺事』大提閣、1987 年  
 『韓國科学古典叢書Ⅱ 書家曆象集・天文類抄』誠信女子大学校、1983 年  
 南孝温『秋江先生文集』『韓國歴代文集叢書』景仁文化社、1999 年  
 李緯『四礼便覧』『韓國礼学叢書』40、図書出版、民俗文化、2008 年  
 李奎報『東国李相国集』、『韓國歴代文集叢書』景仁文化社、1999 年  
 藤原実資『小右記』『大日本古記録』東京大学史料編纂所、岩波書店、1959 年  
 藤原行成『権記』臨川書店、昭和四十八年（1973）  
 『大正新修大藏經』84 卷、大正新修大藏經刊行会、1963 年  
 藤原師輔『九条殿遺誡』『新校群書類従』内外書籍、1940 年  
 『日本古典文学大系』岩波書店、1976 年  
 源順『倭名類聚鈔』風間書房、1977 年  
 李林甫等撰・陳仲夫点校『唐六典』中華書局、1992 年  
 『日本紀略・百鍊抄』国史大系刊行会、1929 年  
 新訂増補国史大系第 29 卷上『朝野群載』吉川弘文館、1999 年  
 黑板勝美編著『新訂増補国史大系第二卷 続日本紀』吉川弘文館、2000 年  
 『日本後紀 続日本後記 日本文徳天皇実録』（新訂増補国史大系第三卷）吉川弘文館、2000 年  
 黑板勝美編『律・令義解』吉川弘文館、2000 年  
 『大日本古文書』三、東京帝国大学、1903 年  
 『弘仁式 延喜式 交替式』黑板勝美編『国史大系』第二十六卷、吉川弘文館、1972 年  
 近藤喜博編『神道集』角川書店、1959 年、412 頁  
 『雲南各族民間故事選』人民文学出版社、1963 年  
 黑板勝美編『吾妻鏡』吉川弘文館、2000 年  
 小川承澄『阿婆縛抄』卷百二十、有精堂出版部、1932 年  
 覺禪『覺禪抄』、『大日本仏教全書』有精堂出版部、1932 年  
 光宗『溪嵐拾葉集』『大正新脩大藏經』76 続諸宗部 7、大正新脩大藏經刊行会  
 高岡隆心編『中院流星供及土公供集』高野山八葉学会、1920 年  
 高野山出版社編『中院流聖教 18 安鎮法』金剛峰寺、1994 年  
 国正利明『土公神祭文集』世羅郡教育会発行、2003 年

村山修一『陰陽道基礎史料集成』東京美術、1987年  
『平成二十一年高島本暦』高島大鳳著、神栄館  
荒木博之、西岡陽子『地神盲僧資料集』三弥井書店、平成9年  
『神道体系 論説編五 伊勢神道（上）』精興者、1993年  
五重来『民間芸能』日本庶民生活史料集成第17巻、三一書房、1972年  
芸能史研究会『神楽・舞楽』日本庶民文化史料集成第1巻、三一書房、1974年  
『岡山県史』第十五巻・民俗Ⅰ、山陽新聞社、1983年  
『長船町史』民俗篇、長船町、1995年  
『金光町史』民俗篇、金光町、1998年  
『上斎原村史』民俗篇、上斎原村、1994年  
『金光町史』民俗篇、金光町、1998年  
『北房町史』民俗篇、北房町、1983年  
『鏡野町史』民俗篇、鏡野町、1993年

基本データベース：

関西大学の六国史・道蔵、四庫全書、中国基本古籍データベース

東京大学史料編纂所 <http://wwwap.hi.u-tokyo.ac.jp/ships/db.html>

早稲田大学古典籍総合データベース <http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/index.html>

韓国古典総合 <http://db.itkc.or.kr/itkcdb/mainIndexIframe.jsp>

電子仏典協会 [http://www.cbeta.org/index\\_list.htm](http://www.cbeta.org/index_list.htm)