

儺祭詞にみえる 疫病鬼に対する呪的作用について（そのⅡ）

疫病鬼と領域決定

アレクサンドル グラ
Alexandre GRAS

キーワード 領域決定、境界、疫病、追儺、緩衝地帯

平安朝においては、疫病を起こすモノだけではなく、疫病鬼または疫鬼が恐れられていた。その活動を鎮めるために、または止めさせるために疫病鬼追放式がいろいろ行なわれていた。その一つが追儺である。¹

追儺とその祭文には、目に見えない外敵（＝疫病鬼）は疫病を内包するモノなので、その疫病のケガレから<天皇の支配している領域（支配領域）>を防護するために疫病鬼を外へ追放しようとする目的があることが分かる。本稿では、<儺祭詞>では、疫病鬼に対する呪的作用のもとでどのように領域決定がされているかについて考察したい。平安時代の朝廷では、人間と疫病鬼との関係がどのように考えられていたか、また、それに関わる<支配領域>と<非支配領域>の決定はどのようにされていたか、さらに、それに対応する呪的作用についても考察したい。

A—<儺祭詞>に現れる疫病に対する考え方

まず、当時疫病がどのように考えられていたかを、<儺祭詞>から分析していきたい。

近代の日本でも、疫病の流行という災害の際には、村の境に注連縄を張り、大ワラジを吊して、疫病神の侵入から防護するという呪術を行なうと共に、疫病神を祭り、被害を最小限に抑えようとしていた。また、四方に柱を立てた後に祭を行なう場所を定めるのは日本の行事によく見えることである。そして、道祖神は塞の神とも言い、一般に村の外れ・境界にあって外部から村に悪い邪魔なモノが侵入するのを防いでいた。その神の像は日本の村の外や交差している道でよく見かける。²同様に、追儺にも決定した領域を守ろうとする意図が見られる。

追儺では、疫病鬼が人間の場所に住み着こうとしていることが問題となっている。どこかで疫病が発生するというは、姿を見せない目に見えない（＝隠れた）疫病鬼が人間の〈支配領域〉に居り、そこに住んでいることだと考えられていた。この点に関しては、〈儺祭詞〉は、『倭名抄』（931～938年成立）に見える当時の疫病神への信仰を反映しているようである。『倭名抄』では、疫病鬼＝瘧鬼を衣也美乃加美という万葉仮名で記し、鬼は隠れて形を顕わさないモノだと書かれている。その〈鬼〉観³と同様の考え方が〈儺祭詞〉後半文にもみられる。疫病を横行させるモノ（疫病鬼）は、隠れて形を顕わさず、密かに悪い行動を行なうので恐れられている。疫病鬼は隠れて、「村々所々」に居る。したがって、地方風土病の意識が早くからあったのではないだろうか。

『続日本紀』（797年成立）には、災害が外から来るという記述と、疫病鬼が人民の家に入ろうとする記述が二つ見える。ここで、その記述を『続日本紀（全現代語訳：宇治谷孟）』から、引用しておく。

1. 『続日本紀』天平宝字二年八月丁巳。《十八》勅。大史奏云。案九宮經。來年己亥。當會三合。其經云。三合之歲。有水旱疾疫之災。如聞。摩訶般若波羅密多者。是諸佛之母也。四句偈等受持讀誦。得福德聚不可思量。是以。天子念。則兵革災害不入國裏。庶人念。則疾疫癘鬼不入家中。斷惡獲祥莫過於此。宜告天下諸國。莫論男女老少。起坐行歩口閑。皆盡念誦摩訶般若波羅密。其文武百官人等。向朝赴司。道路之上。每日常念。勿空往來。庶使風雨隨時。咸無水旱之厄。寒温調氣。悉免疾疫之災。普告遐邇。知朕意焉。

天平宝字二（758）年八月十八日。天皇が次ぎのように勅した。大史局（陰陽寮）が奏上しているのは、『九宮經（古い古い書）』をしらべてみると、來年の己亥^{みことり}の年は三合（陰陽道でいう厄年の一つ。大歳・太陰・客氣の三神が一年の中に合しこれを大区とする）に当たります。『九宮經』に三合の年は洪水・日照り・疫病の災害が起こると言っております。聞くところでは、『摩訶般若波羅密多經』は諸仏の母であるとされています。四句の偈（仏をたたえる詩）などを覚えて読誦すれば、福德が集まってきて、その功德は考えられない程である。そこで天子がこれを念ずる時は、兵乱や災害は国内に入らず、庶民が念じたならば、病氣や疫病鬼は家の中に入らず、悪を断ち幸福を得るにはこれ以上のものではありません」と。そこで、天下の諸国に布告して、男女老若となく行住座臥、口にひまがあえば、みな『摩訶般若波羅密多經』を念誦させるようにせよ。文武百官の人たちも、

朝廷に出仕して官庁に赴く時、途中の道路上においても毎日常に念じて、往來の時間を無駄にすることがないようにせよ。願うところは風雨が時節どおりで、洪水や日照りの災害が全くなく、寒暖が順調で、悉く疫病の災害をのがれるようにということである。広く遠近の諸方に告知して、朕の意向を知らせるようにせよ。

2. 『続日本紀』宝亀五年夏四月己卯。《己巳朔十一》勅曰。如聞。天下諸國疾疫者衆。雖加醫療。猶未平復。朕君臨宇宙。子育黎元。興言念此。寤寐爲勞。其摩訶般若波羅蜜者。諸佛之母也。天子念之。則兵革災害不入國中。庶人念之。則疾疫癘鬼不入家内。思欲憑此慈悲。救彼短折。宜告天下諸國。
[中略]

宝亀五(774)年夏四月十一日。天皇が次ぎのように勅した。天下の諸國に悪性の流行病の者が多くて、医療をほどこしてもまだ回復しないと聞く。朕は宇宙に君臨して人民を子として育てている。このことを思って寝て覚めても心を労している。さて『摩訶般若波羅蜜經』は諸仏の母である。天子がこれを念ずる時は、兵乱や災害は国内に入らず、一般の人が念ずる時は流行病や流行病の神は家内に入らない。この慈悲によって短命を救わんと思う。天下の諸國に告げて [中略]。

この二つの例から、八世紀後半以降、疫病が内から発生するのではなく、疫病鬼が外から家の中に入ろうとして起こるという意識があったのではないかと考えられる。「兵乱や災害は国内に入らず」という部分から考えると、「国内」つまり、天皇の非支配領域から疫病が来ているという考え方もあったと解釈できる。

また、『日本後記』(840成立)には次のような記述が見える。それは、弘仁十四(823)年十二月四日の条によると、「この頃、陰陽の調和が崩れているため、⁴日照りが起こり、更に疫病が侵入しており [中略] (陰陽錯謬、早疫更侵)」という記述である。したがって、平安時代前期にも、疫病が<支配領域>の外から<支配領域>の内に入ろうとするという考え方があったのだろう。⁵

以上のことから、当時の人々の意識の中に、疫病が外からやってくるものであり、外へ追い払うべきモノだと考えられていたことが分かる。だから、<儼祭詞>では、呪的作用のもとで疫病鬼を<支配領域>の外への追い払おうとしているのも当然のことである。

祭文後半文には、そのモノが所々また村々に多くなれば多くなるほど、疫病の流行も広がっていると考えられていたことがみえる。モノの一つである疫病鬼がいなければ、疫病もない状態だと考えられていたのだろう。天皇が支配している領域に入って占領している疫病鬼は、〈支配領域〉に住む人々に寄生する。もし疫病鬼が〈支配領域〉に入れば、〈支配領域〉に住む人々は病気になる、つまりケガレに憑かれる恐れがあるので、疫病鬼には離れた場所を住居と定めてほしいと思う。だから、〈儺祭詞〉では、疫病鬼との交渉を行ない、それが成功しなかった時には、疫病鬼との戦いという段階が現れるのだろう。

〈儺祭詞〉の中の二つの段階、つまり交渉の段階と、脅迫的な追放の段階は、当時の疫病神への信仰の様子を反映しているのではないだろうか。⁶〈儺祭詞〉で、脅迫的な追放の段階より交渉の段階が長く記述され、交渉に焦点が当てられている理由は、当時の朝廷の人々が、病気を横行させるモノに恐れを抱いていたからだろう。つまり、疫病を起すモノに対する畏敬の念が、さらには疫病を起すモノの一つである疫病鬼に対する畏敬の念も起すようになったと考えられる。だから、まず、交渉がうまく行くように全力を尽すのだろう。

また、当時の貴族と官人は人間が全ての疫病鬼を殲滅できるほどの力を持っていないことを認識していたに違いない。だから、〈儺祭詞〉後半文のように、疫病鬼と戦うのではなく、人間が疫病鬼と共存し、そこに領域を決定して〈棲み分け〉を行なおうとする祭文が生まれてきたのではないだろうか。ただし、交渉といっても、人間が自分の領分を決定した後、それを公に現すという一方的なものである。ここで疫病鬼は、発言権を持っていない。しかし、もし発言権を持っていたとしても人間の決定した〈棲み分け〉を認めるしかない。⁷その〈棲み分け〉を疫病鬼に告げるため、祭文の中で距離や具体的な地名が長い部分で渡って記述されている。領域決定によって境界を作りあげようとしていることが分かる。この境界については、あとで詳しく論じる。

追い払うことから始めず、まず交渉を行なう理由は次の二つである。一つは、疫病鬼は危ないモノであり穢れを内包するモノなので、そのモノの怨みを受けないように用心しているからである。そして、二つ目は、既に述べたことであるが、人間はすべての疫病鬼を殲滅できるほどの戦力を持っていないと考えられていたためである。

しかし、疫病鬼が境界を越え、その状態を続けるときには、人間は疫病鬼が境界を二度と越えないように、また、人間の領分に入って調和と自然均衡を崩さないように、疫病鬼が自分の領分に戻るよう告げる。境界を越えたまま、人間の領域に居ようとする疫病鬼に対しては、人間社会に干渉させないように

方相氏などが疫病鬼を滅ぼすと告げる。このような状態になったときには、疫病鬼を敵として見なしていると解釈できるだろう。敵と見なせば、戦力で追放すべきモノへと変わるのであろう。

＜儺祭詞＞後半文では、疫病鬼との交渉は大事な部分だと言える。その交渉の段階を通して、領域がどのように形成され、決定されているか、支配者の権力を及ぼす対象は何かという問題が出て来る。また、その二つの問題点から、どのように呪力が働くかについてこれから論じたい。

B－＜儺祭詞＞に見える＜支配領域＞

B 1－領域決定のステップ

＜儺祭詞＞後半文から、当時の朝廷の人々が、疫病が生命を脅かすモノだと感じていたことが分かる。また、疫病神に対する信仰もうかがい知ることができる。グラ（2001）で、追儺の目的は、疫病のケガレを内包する神の活動を鎮め、それを払おうとすることであると述べた。祭文の後半部文には、疫病鬼に対しての交渉の段階がある。その段階には、領域の決定、つまり、＜支配領域＞と＜非支配領域＞を詳しく描写している部分がある。「日本の村々に蔵り隠れている穢れた疫病鬼たち」が、日本から千里以上離れた所、つまり日本の境界の四至一東方にある陸奥より、西方にある遠値嘉より、南方にある土佐より、北方にある佐渡より一離れた場所を住居と定めてほしい。また、そこを住居とした以上、そこに留まるようにしてほしい」という記述がある。この記述から、ケガレを＜非支配領域＞の方へ追放して攘却しようとするのが儀式的目的だということは明らかである。＜儺祭詞＞にみえる領域決定の様子をまとめると、以下の図のようになる。この図1で示したように、境界の四至が特別な役割を果たしている。地名である四至については、【C 1－領域決定と四至】で詳しく述べる。

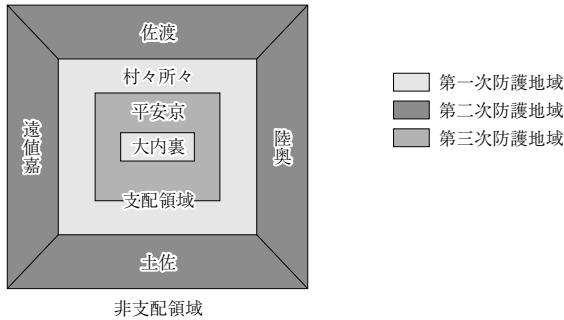


図1：〈能祭詞〉後半文による領域決定

祭文後半文を元に考えると、三つの段階で構成されている防護地域が見える。段階的に働き、拡大していく防護は次のようである。まず、グラ（2001）で述べたように、〈能祭詞〉前半文には、大内裏を聖なる場所とし、疫病のケガレをその外へ追い払おうという目的がみえる。⁸まず、ここに防護地域が作られるのは、支配者が自分自身が疫病にかからないように、被害を受けないように、ケガレを祓って自分を守りながら、聖なる地域を作ろうとしていると考えられる。つまり、まずは自分たち（支配者）に近いところ、すなわち住んでいる大内裏から病気を遠ざけようとするのである。ここが、第一次防護地域である。その後、大内裏も含め京師まで聖なる領域を作ろうとする。ここが、第二次防護地域である。そして、残る〈支配領域〉（村々所々）は第三次防護地域である。まず、自分たちから先に守ろうとするのは勝手なことであるが、天皇を中心とする支配者たちが自分たちのため調和状態を作ろうとするのは当然である。したがって、祭文後半文の三段階の防護地域という考え方からは、支配者の自己保身が伺えるともいえるだろう。また、それとともに、三つの防護地域を作ること、もっと守りを強固にしているともいえるだろう。しかし、別の見方をすれば、支配者を守ることは〈支配領域〉全体を守ることに、つながっているといえるだろう。つまり、天皇を中心とする支配者は〈支配領域〉を代表するものであり、もし支配者が倒れたら、〈支配領域〉もまた存在しなくなってしまうからである。

また、〈能祭詞〉後半文では、支配者は自分だけではなく、支配している人民とその領域、すなわち、もっと広い範囲を守ろうとしていることが見える。第三次防護地域を作った後で、次の段階として、支配している領域の縁まで防護地域を作ろうとする。それは、人民を疫病から守るための防護地域であり、また中央の大内裏に住んでいる天皇を守るための第三次防護地域ともなる。

祭文にみえる段階的に動く領域決定は、明確な役割を果たしている。領域を決定することで、そこを疫病鬼にケガされていない場所に、陰陽の調和を取り戻すのである。そして、そのことを祭文で述べれば、期待した通りの効果が現れるようになると考えられていた。

B 2 一支配者の権力を及ぼす対象

ここで、支配者は権力を及ぼす対象である人民を政策的にどのように扱っていたかをみておく。支配者はまずは自分たちが直接被害を受ける恐れがあるところから、次に、権力を及ぼす対象、すなわち、人民へ被害が及ばないように、儀式を行なっていると考えられる。そのような政治的な意図は『六国史』によく見えることである。例えば、『続日本紀』には、七世紀末から人民の生活上の苦しみを解消するための勅令が多く見える。それらの勅令から、支配者が人民の苦しみを解消しようとしていたことが分かる。例えば、台風や長雨や旱魃や疫病などの被害の程度に対応じて、租税などの減免措置を講じる準備をしている例が多く見える。⁹また、状態が悪化すると、義倉にある穀物を供与し、さらに正倉に備蓄してある正税しょうぜいという税穀まで放出してその地域を助けようとした。これからの資料の詳しい分析は今後の課題とし、ここではその典型的な一例をあげるにとどめたい。

『続日本紀』大宝元年八月辛酉。《廿一》參河。遠江。相模。近江。信濃。越前。佐渡。但馬。伯耆。出雲。備前。安藝。周防。長門。紀伊。讃岐。伊豫十七國蝗。大風壞百姓廬舍損秋稼。[中略]
九月戊寅。《庚午朔九》遣使諸國。巡省産業。賑恤百姓。

大宝元（701）年八月二十一日。^{みかわ}參河・^{とおとうみ}遠江・相模・近江・信濃・越前・佐渡・但馬・伯耆・出雲・備前・安芸・周防・長門・紀伊・讃岐・伊予の十七ヶ国に蝗の発生があり、大風が吹き人民の家屋が損壊し、秋の収穫に被害が出た。[中略]

同年九月九日。使いを諸国に派遣して産業を巡察させ、人民に物を施して救済した。

支配者、すなわち朝廷の貴族やその官人などが一番望んでいたのは、収穫物が滞りなく徴収できることだったと考えられる。以上記述されている救済法（使いを遣わすこと及び薬を給すること）から考えると、人民が長生きできるように、しっかり活動できるようにするのは、まず収穫物を滞りなく収めさせるた

めである。また、人民が多く死亡したり、支配する人民が減ったりすることは、支配者としての権力が衰退することにつながるからだろう。だから、人民を救うことには政治的な意味があり、支配者の利益に関わる問題だと言える。¹⁰

天災が起きた後で国諸々の状況が記述されていることから考えると、自然が起こす災害は大問題だったと分かる。災害の記述の中には、疫病伝播の条が七世紀末から多く見える。¹¹ 朝廷の人々または当時の人民には、調和を崩す疫病は、病巢の在処も疫病伝播も共に、当然その時代の大恐怖の一つだったのだろう。支配者である朝廷の人は、人民の多くが死亡することに困っていた。次の三つの例からそれが分かる。

1. 『日本後紀』大同三年正月乙未《十三》乙未。[中略] 勅。頃者、疫癘方熾、死亡稍多。[中略] 宜令諸大寺及畿内七道諸国、奉誦大般若經。[中略]

大同三（808）年正月十三日。[中略] 天皇が勅した。この頃は、疫病が猛威を振るい、死亡者がしだいに多くなっている。[中略] 天皇が宜令した。諸の大寺または畿内と七道の諸国で『大般若經』を読誦させるようにせよ。
[中略]

2. 『日本後紀』弘仁十四年二月是月是月。天下大疫、死亡不少。[中略]

弘仁十四（823）年二月是月。天下には疫病が非常に流行しており、死亡者は少くなくない。[中略]

3. 『日本後紀』天長七年四月己巳《廿六》己巳。大宰管内及陸奥出羽等国、疫癘流行、夭死稍多。令五畿内七道諸国、簡精進僧廿已上、各於国分寺、三個日転誦金剛般若經、以除不祥。[中略]

天長七（830）年四月二十六日。大宰府の管内及び陸奥の出羽などの国では疫病が流行し、災いと死者がしだいに多くなる。天皇が令した。五畿内と七道の諸国で、精進している僧廿已上をえらび、各の国分寺において、三日間『金剛般若經』を読誦すれば、不祥を除くだろう。[中略]

以上の三例から考えると、当時の支配者が仏教や神道や陰陽道などによる多様な手段を使えば、被害を与える地方風土病から防護できるだろうと考えていたのではないだろうか。このような支配者の人民に対する考え方からすると、

追儺で、人民のために第三次防護地域を作る理由も同様のものではあったことは明らかであろう。追儺の祭文では、領域決定は拡大的に広がる段階（第一次防護地域～境界）でできている。

次に、現れてくる大きい問題点として、〈支配領域〉はどこまでか、境界はどこにあるかということがある。次章で、問題を掘り下げて考えていく。

C—領域決定と四至：境界か緩衝地帯か

C 1—領域決定と四至

国家儀礼の追儺では、疫病鬼を日本の国家領域外に追い払うという際に追放先が現れている。グラ（2001）で述べたように、この四つの地名の列挙は先行研究において「京より遠方たる国の戦乱、またそれに関わる俘囚のこと」、「京よりコントロールしにくい遠方たる国・島のこと」、「国家領域の境界に対する意識の変化」、「〈儺祭詞〉にみえる地名は国家の領域内における東西南北四方の果て」などと解釈されている。四つの地名は当時の支配者にとって、支配したいが支配しにくい領域を示している。¹²この地名と当時の政治的な状況とのつながりについては今後の課題とする。

その四つの地名の一番外側にある場所は、疫病鬼と共存する場所と考えられていたのではないだろうか。図2は〈儺祭詞〉後半文に基づく領域決定をまとめたものである。陸奥と遠値嘉と土佐と佐渡の内側は完全な〈支配領域〉であり、陸奥と遠値嘉と土佐と佐渡の外側は〈非支配領域〉である。ただし、陸奥と遠値嘉と土佐と佐渡自体は、どちらもいいがたい場所であると考えられるだろう。祭文の中では陸奥と遠値嘉と土佐と佐渡の外側と内側のどちらが境界であるかということは明記されておらず、四方より離れた位置につくだけ記述されている。この地名は境界の目標としてのみ言及されているのである。

この四つの地名が祭文の中に記述されている理由は、この四つの地が支配者には十分離れた場所を示すからであり、支配している中で最も遠い地であるからであろう。しかし、この地域は完全に支配している地域でなく、非常に微妙な地域であったのではないだろうか。したがって、この四つの地名は境界を示す地名というよりは、二つの世界（〈支配領域〉と〈非支配領域〉）の間にある境界地帯、つまり緩衝地帯のような役割を果たす地名と考えられる。

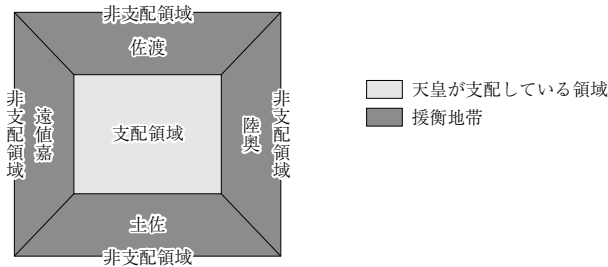


図2：〈儺祭詞〉後半文による領域決定

〈儺祭詞〉後半文では、疫病鬼に対して、日本から千里以上離れた所、つまり日本の境界の四至一東方にある陸奥より、西方にある遠値嘉えんちかより、南方にある土佐より、北方にある佐渡より一離れた場所を住居と定めてほしいということが見える。それらの地名より離れた場所というのは、そのその四つの地名の曖昧さを反映しているのではないだろうか。また、その決定した地を祭文で述べることで、自分が支配したいと考えている〈支配領域〉を明らかにする政治的な意図もあるといえるだろう。さらに、その決定した地を祭文で述べることで、天皇の〈支配領域〉を呪力で現実化しようとする意図もあったのであろう。

C 2 境界か緩衝地帯か

〈支配領域〉と〈非支配領域〉の間に境界を作ろうとする理由は何だろうか。境界とは、二つ以上の領域を創り出すために設定された標である。平安時代の疫病追放式である追儺は、境界線というよりは境界地域を創り出しているといえる。また、境界を設定するのは、外側に居るべきモノと内側に居るべきモノがあるという当時の考え方を反映しているだろう。平安時代には、人間の居る世界（〈支配領域〉）と、疫病が横行できる領域（天災を起こすモノが居られる〈非支配領域〉）をはっきり分けようとしていたといえる。

図1と図2を検討すると、次のようなことが分かる。追儺が持つ呪的ハタラクイのもとで、支配者がまず自分のために、段階的に「聖域」を作ろうとしている。祭文の段階的に領域を決定するという考え方から、中央（支配者）と四方という対立する観念のペアが見えてくる。つまり、〈支配領域〉においては両者の調和的な関係が形成されなければならないと見なされている。また、〈支配領域〉と〈非支配領域〉の間にも調和的な関係が形成されなければならない。特に興味深いこととして、当時の朝廷によって書かれた『貞観儀式』（872年成立）に始めてみえる〈儺祭詞〉のなかで、中央（大内裏・京師）と周辺

（村と所・諸国）、または大（支配者）と小（支配されている人民）、または上（神祇官で祭られている神・天皇）と下（疫病神・人民）という観念で当時の民族・国家と文明についての観念を表現し、またある焦慮と不安を表現しているといえるだろう。言い換えれば、〈儺祭詞〉には、当時の天皇の支配領域であった〈日本〉の見取り図が描かれている。その内容からは、当然、秩序の象徴、つまり自然による陰陽の調和と、支配者が権力を及ぼす対象が見えてくるのである。

おわりに

追儺の祭文のことだけではなく、四至、つまり四つの〈緩衝地帯〉に祭場を選んで村・都市・国の安寧を保つのは、日本古代においてしばしば見られる社会意識だと言えるだろう。追儺または道饗祭などのような儀式から分かる疫病に対する人々の恐れは、当時疫病が猛威をふるっていたためであろう。またそこから、当時、劣悪な衛生状態であったこと、つまり家・村・都市・国・諸国の問題をかいまみることができる。〈儺祭詞〉の内容から考えると、朝廷の人々にも人民にも疫病が関心の深い問題になっていた当時の状況を示すだろう。したがって、支配者の自己保身が伺えるが、当時の秩序の象徴、つまり自然による陰陽の調和と、支配者が権力を及ぼす対象という二つのことがある。〈支配領域〉の領分を防護しようとすることには、天皇の支配している領分を防護しようというもっと積極的な政治的な目的もあるだろう。

注

- 1 前半文一段は、守護する自然神に、各々位置を定めてその位置につけと呼びかける部分である。その結果、自然神は天皇が治めている国を守るようになる。そして、第二に、神祇官の宮主が宮中で祭られている諸神にはそのまま待つようにと言う。最後は、疫病の鬼に対して、早く国外へ出ろ、国内に留まるなら武器を持ち追殺するぞ、と告げる。（拙論「儺祭詞にみえる疫鬼に対する呪的作用について（そのⅠ）」『言葉と文化』、名古屋大学国際言語文化研究科紀要、2001年3月、282～3頁。）
- 2 この神は天宇受売神・猿田彦神と結び付けられていない場合でもしばしば男神神であるようで（伊邪那崎神・伊邪那美神という説もある）、そのいわ

れは、男女の仲の良い神様が守っていてくれると、そこを通り抜けようとしたモノは「邪魔するな」とばかりに突き飛ばされるからだとされている。また男女神であるが故に、道祖神はまた安産と子供の守り神ともされた。ここから道祖神と地蔵との混合も生じている。また、道祖神は男女神なので、しばしば神社には立派な陰陽石が祀られていることがある。(Laurence Berthier-Caillet, *Fêtes et rites des quatre saisons au Japon*, Paris, POF, 1981。)

- 3 中国の鬼は死霊を意味していたが、日本の鬼は「隠れる」という意味の「オン(隠)」という言葉から変化して「オニ」になったといわれている。「オニ」は姿を隠して見えないものとされていたのだろう。そして、これはもともと「鬼」という漢字が入る以前から「オニ」というものの観念が存在していたことを意味する。昔、「鬼」という字は「カミ」「モノ」「シコ」などと読まれていたらしい。例えば、『日本書記』には「鬼神(アシキガミ)」「邪鬼(アシキモノ)」「姦鬼(カシマシキオニ)」などという言葉がみられ、『斉明紀』では、大笠を被った鬼が、朝倉山から御大葬を拝見していたとある。また日本の鬼は、時代によってかなり変化していく。奈良時代には、まだ鬼は死霊だと考えられていたようだが、この頃から鬼は人間を喰う恐ろしい妖怪だという話しが広まっていったようだ。例えば『日本霊異記』には、人を喰う鬼の話しが残されている。また、奈良時代には、仏教の影響をうけて餓鬼、疫鬼なども現われる。平安時代には、やはり『伊勢物語』に女を喰う鬼の話しが記されており、鎌倉時代になると、『今昔物語』や『宇治拾遺物語』に地獄の鬼などの昔話にあるような鬼、渡辺綱に腕を切られた羅生門の鬼などが登場する。このように、やがて「オニ」は中国的な鬼や、仏教の羅刹や夜叉と混同されたり、陰陽道と習合し、次第に牛の角と虎の牙を持ち、虎皮の腰蓑をまとい、恐ろしい形相で怪力の人の形をした鬼が生まれ、徐々に現在の形に変化して行く。(知切光歳『鬼の研究』東京、大陸書房、1978年。小松和彦「鬼」『怪異の民俗学4』東京、河出書房新社、2001年。小松和彦・内藤正敏『鬼がつくった国・日本』東京、光文社、1991年。松岡心平『鬼と芸能』東京、森話社、2000年。)
- 4 「淮南子」による説は、宇宙の源初唯一絶対の存在カオスから生まれ、澄んで清く、明るく軽い《陽》の気が昇り、「天」となり、重く濁って、暗い《陰》の気が下降し「地」になったという。つまり、大元から陰陽の二気に別れ、天と地になり、両者の性質は、相反するものとしても、もともとカオスから生じた一つのものであり、お互いに交換、交合しあい、往来しあうのである。(伊藤信博『境界神と飛礫の呪術』「言葉と文化」第2号、

名古屋大学 国際言語文化研究科、2001年3月、注17、12頁）。

5 『続日本紀』では、次のような勅令が見える。

天平七年八月十二日乙未。《十二》勅曰。如聞。比日大宰府疫死者多。思欲救療疫氣以濟民命。是以。奉幣彼部神祇。爲民禱祈焉。又府大寺及別國諸寺。讀金剛般若經。仍遣使賑給疫民。并加湯藥。又其長門以還諸國守若介。專齋戒道饗祭祀。

天平七（735）年八月二十二日。聞くところによると、この頃大宰府（ダザイフ）管内で、疫病のため死亡する者が多い。疫病を治療し民の命を救いたいと思う。このため奉幣（ミテグラ）を大宰府管内の神祇に捧げて、人民のために祈禱をさせる。また大宰府の大寺（観世音寺）と別の国の諸寺に金剛般若経を誦通させ、さらに使者を遣わして、疫病に苦しむ人に米などを恵み与えると共に、煎じ薬を給付せよ。また長門国（ナガトノクニ）よりこちらの山陰道諸国の、国守（クニノカミ）もしくは介は、ひたすら齋戒し、道饗をして防げ。

つまり、この奈良時代の記述は、疫病が遠く離れた国（大宰府）から京師または他の国の方へ伝播する恐れがあることを示している。そのため、防御対策としてお経の誦通や奉幣や道饗祭が行なわれた。道饗祭（ミチアヘノマツリ）は、六月十二月の両度、京城の四隅に八衢比古、八衢比売、久那斗の三神を祀って鬼魅の外より来る者を京城外に駆逐させる祭である。京城の四隅にて疫神を祭るのを四角祭といい、国の四境にて疫神を祭るのを四境祭と言う。共に鬼魅を駆逐する所にして、陰陽道の祭である。後世鎮火を四角、道饗を四境とし、混同して言う人もいるがこれではない。鎌倉幕府でもまたこの祭が行なわれていたらしい。

天平七年の条からは、当時の朝廷の人々が仏教と神道と陰陽道による多様な手段を使えば、被害を与える地方風土病から防護でき、その流行を止めることができると考えていたことが推測できる。この条例に、道饗祭は、まず大宰府で流行している疫病を自国に入らないために行なわれたものである。《第一次防護地域》は、大宰府とまだ病気が及んでいない諸国の間に作る。病巣が大宰府内にあると考え、大宰府内で疫病流行を治めようとしているからである。

そして、同年には外来病の記述もある。天平七年三月十日に遣唐大使多治比真人広成（タジヒヒノマヒロナリ）らが帰国し、節刀を返上する（三月丙寅。《丁巳朔十》入唐大使從四位上多治比真人廣成等。自唐國至進口刀）。同年三月二十五日に遣唐使一行が天皇に拝謁したと記される（辛巳。《廿五》

朝拜)。唐から天然痘のウイルスも一緒に持ち帰ってしまったので、大宰府で疫死者が多かった、という解釈ができるだろう。そして同年の年末条例には、この年は凶作となり、豌豆瘡（エンドウソウ一俗に裳瘡モガサという）が流行したので、夏から冬にかけて死者が多数となったと記される。それに対して祈祷が行なわれた。つまり、大宰府は、外来の病気は最初に流行する土地として意識されていた。

- 6 疫病の信仰については次の研究論文を参考。伊藤信博『古代呪術とその分析』名古屋大学言語文化研究科修士論文。
- 7 疫病鬼と人間の〈棲み分け〉、すなわち領域の決定という点では、共棲できない例が多い。『今昔物語』には、鬼と人間の〈棲み分け〉または〈領域決定〉を反映する話が多く見える。例えば、『今昔物語』巻第27の第15「産女、南山科二行キ、鬼二値ヒテ逃グル話」がある。夫の知れない子を宿してしまった女が、恥ずかしさのあまり人知れず出産しようと、南山科の山中に迷い込み、一人暮らしの老女の家に行き着いた。やがて、無事お産を済ませると、老女は「どうぞ物忌みの七日間（*律令に規定されている産褥の忌は七日間）はここでお過ごしなさい」と言ってくれる。感謝して滞在し、女が昼寝をしていると、そばに寝ていた子を見ていた老女の「穴甘気、只一口」（なんとうまそうな、ただ一口じゃ）と言う声がかすかに聞こえた。女は恐ろしさのあまり、隙を見てこっそり逃げ出したという。この話に登場する「老女」は、「山中に住む鬼女」であり、「山姥」とみなすことができるだろう。「然ル旧キ所ニハ必ズ物ノ住ムニゾ有リケル」（廃屋は鬼の住処）と考えられていた。山奥・橋などすなわち人間が支配していない場所は、鬼または恐れたモノがよく姿を見せる場所である。人間の世界とそれでない世界の〈棲み分け〉の例なのである。
- 8 注1。
- 9 例えば、『続日本紀』にみえる疫病に関する記述を見てみよう。『続日本紀』では疫病に関する記述は81件である。それらの中で、違った対策を反映している四つのグループが分類できた。以下のようにそれらのグループを見てみよう。

グループ1：物質的な対策。

- ある国で疫病の流行が報告された後、医師と薬品を送り救済したこと。23/81件。
- 疫病が流行っているので、人民が苦しんでいる。薬と物を送り恵み与えたこと。22/81件。
- 疫病の流行りと飢饉で、医師と薬品を送ること。4/81件。

- 疫病の流行りと飢饉で、使いを遣わして物を恵み与えること。1/81件。
- 疫病の流行りと早魃のことで詔して端午の節句の宴（ウアゲ）を中止した。1/81件。

結果：物質的な対策は全て52/81件であり、疫病に関する記述の64.19%である。以上の記述では、病気にかかっている人民を救おうという記述が多く書いているのである。

グループ2：宗教的な対策。

- 疫病の伝播を止めさせるため、お経を通読させること。7/81件。
- 疫神を祭ること。6/81件。
- 疫病が流行っており、苗が枯れている。まず、山川の神に祈ったが、効果がなかった。天皇の不徳と関係がある。大赫を行なうこと。5/81件。
- 疫病の伝播を止めさせるため、神祇に祈ること。4/81件。
- 疫病の伝播を止めさせるため、追儼を行なったこと。1/81件。
- 疫病の伝播を止めさせるため、大祓を行なったこと。1/81件。
- 陰陽師の占いで来年度の疫病と災害のこと。1/81件。

結果：宗教的な対策を記載する記事は全て25/81件である。疫病に関する記述の30.86%である。

グループ3：税金などを免状する対策。

- 疫病の流行りと飢饉で、人民を救おうとするので、田租という税金が免除されたこと。6/81件。
- 飢えて疫病にかかった人が多かった。無利息貸付を行なったこと。1/81件。
- 朝廷の官人は多く病気なので、仕事を中止させること。1/81件。
- 西山道の苦勞者・病気など。1/81件。

結果：病気にかかった人民の苦勞については、税金などを免状する対策は全9/81件である。疫病に関する記述の11.1%である。

グループ4：禍は天皇の不徳と関係があること。

- 疫病が流行っており、苗が枯れている。天皇の不徳と関係があること。2/81件。

結果：禍は天皇の不徳と関係があることについての記事は全て2/81件である。疫病に関する記述の2.46%である。

- 10 それだけではなく、「浮逃を断（ヤ）む」ための政治も見える。農民は支配者に立ち向かえるような高度な武器を持たず、支配を覆（クツガエ）す闘

いなどできるはずがない。これに対して、逃亡はいわば「肉を折らせて骨を断つ」戦法だった。古代では足並みをそろえ連携して決起するのに必要な情報網がなく、地域連帯はできなかつた。それぞれが孤独し、せまい家族の中で身の処し方を考えなければならない。そして、気負って家を捨てて身を潜める者も、生活の苦勞にたまらず逐電する家族もでた。見つければ連れ戻されて処罰されるから、人里離れたところにじっとしている。もちろん、明日・明後日の食糧にこと欠き、天風をしのぐこともできない。

11 注9。

12 東北地方に居住した蝦夷と中央政府との抗争は、七世紀半ばごろから長い歴史を持つ。九世紀前半の桓武天皇の時代まで実施された健児(コンダイ)制という新軍事制度により、帰順しない蝦夷を平定できた。例えば、北方の支配について熊田亮介氏の論文を参考。熊田亮介「蝦夷と蝦狭—古代の北方問題についての覚書—」『東北古代史の研究』吉川弘文館、1986年。

資料・文献

1—資料

「延喜式」『国史大系』東京、経済雑誌社、1906年。

「古事記 祝詞」『日本古典文学大系1』東京、岩波書店、1987年。

「貞観儀式」『神道大系』精興社、神道大系編纂会、1980年。

「続日本紀」『新訂増補国史大系』東京、吉川弘文館、1955年。

『続日本紀(上・中・下)』(全現代語訳：宇治谷孟)東京、講談社学術文庫、1995年。

「日本後記」『新訂増補国史大系』東京、吉川弘文館、1955年。

2—文献

伊藤信博『古代呪術とその分析』名古屋大学言語文化研究科修士論文。

上田早苗「方相氏の諸相」『橿原考古学研究所論集 第十』東京、吉川弘文館、1988年、345～377頁。

角田文衛編者『平安の都』東京、朝日選書515、1994年。

小松和彦(編者)「境界」『怪異の民俗学8』東京、河出書房新社、2001年。

小松和彦(編者)「鬼」『怪異の民俗学4』東京、河出書房新社、2001年。

小松和彦・内藤正敏『鬼がつくった国・日本』東京、光文社、1991年。

熊田亮介「蝦夷と蝦狭—古代の北方問題についての覚書—」『東北古代史の研究』

吉川弘文館、1986年。

西郷信綱『古代人と死 大地・葬り・魂・王権』平凡社選書186、1999年。

知切光歳『鬼の研究』東京、大陸書房、1978年。

ベルナル・フランク（訳 仏蘭久淳子）『風流と鬼 平安の光と闇』平凡社、1998年。

松岡心平『鬼と芸能』東京、森話社、2000年。

山中裕『平安朝の年中行事』塙書房、1972年。

吉野裕子『日本古代呪術』、東京、大和書房、1997年。

Laurence Berthier-Caillet, *Fêtes et rites des quatre saisons au Japon, Paris*, POF, 1981。

Alexandre GRAS 「儺祭詞にみえる疫病鬼に対する呪的作用について（そのⅠ）」『言葉と文化』第3号、名古屋大学 国際言語文化研究科紀要、2001年3月、281～300頁。

Alexandre GRAS 「*De poursuivant à poursuivi — L'évolution du hōsōshi pendant l'époque de Heian*（追跡する役から追放される役へ—平安時代に於ける方相氏の変化について）」、『*Cipango*』, Inalcoフランス国立東洋言語文化研究院, パリ、2003年出版予定、22頁。

