

追儺における呪文の名称と 方相氏の役割の変化について

アレクサンドル グラ
Alexandre GRAS

キーワード 追儺、呪文、祭文、宣命、ケガレ

平安時代の疫鬼追放式、追儺^{ついな}¹については先行論文²がいくつもある。それらの論文を基にし、追儺の儀式名称変化、追儺における呪文³の名称変化、方相氏の役割変化、という三つの点の対応関係について考察したい。まず、追儺がケガレ追放を中心として構成されていることに関わる根拠を挙げて述べた後で、儀式名称が大儺から追儺へ変わったのはなぜか、また、同じ呪文にもかかわらず、〈呪文〉・〈祭文〉・〈宣命〉と違った呼び方で呼ばれるようになったのはなぜかということについて、考察を加えたい。さらに、それらの変化と方相氏の変化がどのように関わるのかということについても、考察したい。

一 ケガレ追放を中心に構成された儀式

方相氏は、大儺で疫鬼を追う以外に、『令集解』（833年成立）によると親王と大臣の葬送儀礼の場でも活躍していたようである。中国にその根源があると考えられる。⁴日本では、方相が葬列を先導し、邪的なモノを駆逐する神として、葬送と関わって八世紀以前から使われていたと考えられる。喪葬令の規定以外では、『続日本紀』に、聖武天皇（756年）と光仁天皇（781年）と桓武天皇（806年）の葬儀に際しての葬司⁵の一つに「作方相司」という官人を任命することが見える。そして、清和天皇崩御（880年）以降には、葬送に方相氏が加わることが確認できない。⁶以上のことを考慮すると、葬送式に参加する方相氏の記録が見えなくなったことは、追儺の方相氏の変化と関わりがあるのではないだろうか。

ケガレへの禁忌意識は八世紀末から九世紀の律令貴族層の間で急速に広まっていったことはよく知られている。⁷たとえば、九世紀の律令より時代が下がるが、平安時代の史料の中には、ケガレ⁸に関する不安と恐れの例が多く見える。そこで、まず、方相氏の変化とケガレとの関わりについて、三宅和朗氏

の研究を基として述べたい。「(前略) 平安初期における触穢思想 (シヨクエ=忌避すべきなんらかの汚れに触れること——引用者注) の強化は葬送の場での方相氏の役割を終焉せしめ、ほぼ同時期にかかる死穢との結び付きの強い方相氏が追儼の場で鬼として忌避されていたのではあるまいか (しかし、筆者は、方相氏が最初から鬼ではなく、まずはケガレたモノとして忌避されていたのではないかと考えている——引用者注)。そして、そのうち、後者の関係をさらにはっきりさせていえば、追儼における方相氏とは単なる鬼にみなされ追い払われたというよりも「穢久悪伎疫鬼」として、すなわち、ケガレとして追放されるようになったと思うのである。(後略)」⁹これから、大儼という宮廷祭祀がケガレ追放を中心に構成されていることの根拠を示し、儀式名称の変化についても考察したい。

まず、『続日本紀』(797年成立)に見える大儼の初見記録¹⁰の中に、大儼が慶雲三(706)年の疫病の流行にともなう措置であったことと共に、翌年二月には諸国に使を派遣して大祓を行っているということが記述されている。さらに、三宅和朗氏は、慶雲三年は年条にみえる「土牛」¹¹も大祓と関係が深く、「土牛」も疫鬼追放の祓の手段として導入されていたと述べている。『続日本紀』には疫病流行によって大祓と大儼と土牛がほぼ同時期に実施されたことが記述されている。完全に同じ目的の儀式が同時期に実施されるとは考えにくく、大儼と大祓の間には何らかの違いがあるのが自然である。このように考えると、全ての罪とケガレを除去する大祓に対して、大儼儀は疫病のケガレのみを除去するという特別な目的を持つ儀式として実施されるようになったのではないかと推測できる。また、このように仮定すると、ケガレのみを除去するといった儀式が実施されるようになった理由の一つとして、八世紀末から九世紀の律令貴族層の間でケガレへの禁忌意識と触穢思想が急速に広まったことが考えられるだろう。

もう一つのケガレを中心に構成されていることの根拠は、追儼の呪文に見える「疫鬼」が「穢悪」^{けがら}と記されていることである。¹²この点は中国の大儼に見える疫鬼追放の呪文には見えない。¹³そして、平安末から鎌倉時代初期の古写本である九条家本『延喜式』(927年成立)大舎人寮の「儼」に「ハラヒ」という古訓が振られていることも挙げられる。¹⁴同書には、「仮子」に「コオニ」という振り仮名が見える。また、十二世紀中頃成立の『伊呂波字類抄』の中で「方相氏」に「ハウサウシ 鬼名也」という記述があり、十五世紀前半成立の『公事根源』にも「鬼といふは方相氏の事なり」という記述もある。以上の記述から、方相氏も仮子と同じく鬼のように見なされていたということが分かる。

最後に、ケガレを中心に構成されているもう一つの根拠として、平安時代後

期の政治家・学者である大江匡房の『江家次第』（1100年成立）に描かれている追儼の様子を見ておきたい。「(前略)方相、先ニ儼声ヲ作ッテ、以ッテ矛ヲ楯ニ三箇度叩ク。群臣相承ニ和呼シテ之ヲ追フ。方相明義・仙華門ヲ経テ北廊戸カラ出ヅ。上卿以下、方相氏ノ後ニ随ヒテ御前ヲ度ル。瀧口戸ヨリ出テ、殿上人、長橋ノ内ニ於イテ方相ニ射ル。主上、南殿カラ密カニ覽テ、還御之時ニハ扈從人方相ニ行き逢フサヘ忌ム。(後略)」つまり、十二世紀初期の方相氏は殿上人たちによって、長橋から射られる役割、すなわち疫病鬼の役割を演じている。また、天皇還御の時には、扈從人にとって行き逢うことさえ忌まれる¹⁵存在になっており、明らかに方相氏が非常に賤視される存在になっていることが分かる。そして、『雲図抄』（1115年成立）にも、同様のことが見える。「(前略)儼王、仮子ヲ率ヒテ、仙華門ヨリ入ル。東庭ヲ経テ、瀧口ノ戸ヲ出ヅ。侍臣、孫庇之ヲ射ル。〈女官、葦弓箭ヲ献ル〉逐電ス。格子ヲ下リ、之ヲ儼フ(後略)」つまり、仮子を率いた儼王すなわち方相氏が侍臣から射られる。また、後醍醐天皇が『建武年中行事』（十四世紀前半成立）という故実書を残しているが、そこにも追儼に関する記述が見える。「ツイナ、大舎人寮、鬼ヲツトム。陰陽寮ノ祭文モチテ南殿ノ辺ニツキテ読ム、上卿以下コレヲ追フ。殿上人ドモ、御殿ノ方ニ立チテ、桃ノ弓、葦ノ矢ニテ射ル。仙華門ヨリ入りテ東庭ヲヘテ瀧口ノ戸ニイツ。」という記録である。¹⁶これらにより、方相氏自体が追い払われるようになっていことが分かる。このことから、方相氏がケガレたモノのように見られていたということが推測できる。

上述した三点から、日本の大儼が疫鬼の追い払いという形を取るようになっていことがケガレと関係があるということが分かる。一方、中国の大儼、また朝鮮の高麗・李朝の大儼には、日本の大儼のようにケガレを中心にしたものがない。¹⁷したがって、この儀式に関しては日本が独自の様式を持つようになったといってもいいのではないだろうか。

二 儀式の名称変化と方相氏の役割変化

次に、日本において大儼から追儼へと儀式の名称が変化したのは鬼としての方相氏の追放を意識してのことだったのではないかということについて考察したい。この問題に答える前に、次のことから考えはじめたい。日本では、大儼の儀式は『続日本紀』慶雲三年十二月大晦日の条に見えるのが初見であり、あまりにも当時の記録が不足しているため、この時代初めて行なうことになった儀式が、大陸の儀式そのままだったかどうかは言い切ることができない。

そして、六国史には、大儺儀の記録があるが、貞観年間（859～876年）までは中国渡来の漢語である〈大儺〉という語が使用されていたようである。しかし、貞観以降になると、和製漢語である〈追儺〉という語に改訂される。すなわち、〈大儺〉という儀式名称は、859～869年・872～875年・878年の記録に見えるのに対し、〈追儺〉という儀式名称は、870～871年・876～877年・879年以降の記録に見える。平安末期成立の『類聚名義抄』には追儺に「オニヤラヒ」という訓があったが、八～九世紀にかけての〈大儺〉がどう読まれていたか、また貞観年間の頃から現れた〈追儺〉が最初から「オニヤラヒ」と読まれていたかについては史料不足でよく分からない。¹⁸しかしながら、方相氏の役割変化とそれに関わる儀式の内容変化から考えると、〈大儺〉という名称が〈追儺〉という名称へと代わったのは、大儺の訓、つまり儀式名称の言い方とその意味が当時の人々にとってあまり適切でないと思われたからではないだろうか。つまり、現実に行なわれていた儀式の内容がケガレ追放を中心に構成されていたため、この点に合わせ、儀式名称も〈追儺〉に変えたのではないだろうか。

まず、〈大儺〉と〈追儺〉共に使われていた時期があるので、その理由について考察したい。『文徳天皇実録』（879年成立）天安二（858）年四月二十四日の条には、「追儺ノ方相ノ装束」が保管されていた大舎人寮で夜に火事があった、その「方相ノ装束」が一時に「滅却」したと記されている。¹⁹つまり、ここからは〈追儺〉という儀式名称がはじめて史料に表れる貞観十二（870）年より12年も前にこの名称がすでに使用されていたことが分かる。これは興味深い史料である。ここで、天安二年に〈大儺〉と〈追儺〉とが共に記載されている理由について分析するために、この疫鬼追放式の内容を考える必要がある。まず、大陸渡来の儀式と完全に違った儀式、すなわち当時の律令貴族層が恐れていたケガレを祓うことを中心に構成された疫鬼追放式になったために、儀式名称が変化したのではないか、ということが指摘できる。つまり、完全に日本独自の儀式にするために、儀式の名称も変えたと考えられるのである。ただ、九世紀後半からの記録の中には大儺または追儺という呼び方が同時に出てくるものもあるので、その平安朝の疫鬼追放式をどう呼ぶか決め兼ねていた時期があったのではないだろうか。

また、次のような推論も成り立つ。『延喜式』に見える追儺の記録を基にすると、追儺は≪祭（『延喜式』大舎人寮には「儺祭」と記されている。）≫と≪ケガレの祓い（＝追儺）≫という二つの段階で出来ているということが分かる。特に、『延喜陰陽式』を見ると、その≪祭≫の段階は、陰陽師が〈儺祭料^{なのまつり}〉という供え物を準備した後、〈儺祭詞〉という呪文を読み上げるものである。その後、疫病のケガレを祓う段階へと移る。そこで、疫病のケガレを内包した疫鬼

が内裏、つまり宮から外に追い払われる。²⁰『内裏式』（821年成立）と『延喜式』には、方相氏を内裏で《祓い》（筆者の解釈）の先頭とする段階が見える。このような点から考えると、前述した「追儺ノ方相」とは、大晦日の夜に行なわれた〈大儺〉の《ケガレの祓い》の段階だけを表す名称であったとも考えられるのではないだろうか。そして、『三代実録』貞観十二（870年）の条から初めて〈追儺〉（38頁を参照）は、《ケガレの祓い》のことだけを示すのではなく、儀式全体の名称になったのではないだろうか。つまり《ケガレの祓い》という段階が、儀式進行の中で一番大切な段階になったため、〈大儺〉に代わって〈追儺〉が儀式の総称を表わすようになったのではないかと考えられる。

〈追儺〉という名称は、〈追儺〉が大陸の儀式と完全に別のものになったことを示しているということ述べたが、次に、〈追儺〉がどのような意味を持つのかということを考えたい。まず、『大漢和辞典』は儺には「ハラヒ」という古訓があり、中国で本来悪鬼を追うことを意味するという。儺の意味をこのように考えると、〈大儺〉＝大きな儺、つまり悪鬼を祓う儀式ということである。『内裏式』と『貞観儀式』（871年成立）には「儺人」という言葉が見える。これは、方相氏と仮子を指すものだろう。『内裏式』の「(前略) 陰陽師齋部ヲ率イテ奠祭²¹ヲス。(中略) 訖テ方相先ニ儺声ヲ作、即チ戈ヲ以テ楯を撃ツ、此如ク三遍ス。群臣相承シ和シテ。呼び以テ悪鬼ヲ逐フ」という部分に対し、『貞観儀式』には「儺長大舎人、方相ノ面・緋衣・皂裳ヲ著テ、楯・槍ヲ持チテ、小儺今良、紺布衣・緋末額ヲ着、桃弓・葦矢・桃杖・碎瓦・碎瓦ヲ持ツ。儺長、儺ト称フ。小儺、及ビ分配人等随ヒテ、即チ同ク称へ、遍ク宮中ヲ駈ス」という部分が見える。上述した記録から、『貞観儀式』では「儺」は儺人自身を指すようになっていたことが分かる。また、「儺長」「大儺公」「小儺」「小儺公」などという言葉は、方相氏と仮子の別称と推測できる。²²いつから追儺は「オニ（＝儺）ヤラヒ」と訓まれていたかは、また、「追儺」がどのような意味で使われていたかは、文献上ははっきり出てはいないが、後代の史料からも追儺の意味を推測するのは可能である。たとえば、『蜻蛉日記』（974年成立）には「儺やらふ儺やらふ」という記録がある。また『河海抄』四（1362～1368年成立）には「除夜に儺を追事也鬼やらいという追の字をやらふとよむ也又儺の一字をも鬼やらいと読也」という記録がある。つまり、「追」に「やらふ」の意味があり、また「追い出す・追放する」意味があったようである。²³

さらに、「追儺」という文字から考えると、追儺の内容変化に関わる根拠がもう一つあるのではないだろうか。『後漢書』礼儀志中などには、悪鬼を逐うという表現が見え、『内裏式』にも同じ表現が見える。むろん『内裏式』の大儺儀は大陸の儀式書の影響を受けて同じ表現を使うことにしたと考えられるが、『延

喜式』以降の史料から考えると、「逐」の字が使われなくなり、「追」の字が使われるようになった。さらに、儀式名称でも「追」の字が使われるようになった。『字通』と『字統』には、「(前略) 獣をおうことを逐といい、軍をおうことを追うという。(後略)」また「(前略) 追とは軍を派遣して追撃することという。逐は田獣に用い、獣を逐う意である。(後略)」という説明がある。それによると、悪鬼を逐うというのは逐疫つまり疫払いのことであり、目に見えない恐ろしい悪鬼をおうという意味ではないかと考えられる。すなわち、これは中国の考え方そのままである。それに対して、『延喜式』以降の史料に見える「追」の字は、疫病のケガレが憑いた目に見えるモノ、目に見える鬼を追撃して追いはらうという意味で使うようになったのではないだろうか。疫病のケガレを内包するモノが、目に見えないモノから、目に見えるモノへ、目に見える鬼へと変化したのは、非常に興味深い。疫病を内包するモノが目に見えるモノとして現れたのは、儀式の成功を目に見える形で表すことで、追い払いをより完成されたものにするということと関係があると考えられる。²⁴つまり、目に見えるモノに変わることで、はっきりとその追い払われた状態が人々の目に示されるからである。よく知られているように、平安時代の間に、人々の不安は増大していった。ケガレへの恐れが強まるにつれて、人々が安心できるよういろいろな方法が考えられるようになったのではないだろうか。²⁵その上、方相氏は、異様な仮面と衣装のほかに巨大な体格とをあわせて異形性を表現し、疫鬼さらに人間にも脅威を与え、追うことが期待されていた。その結果、人間にも脅威を与える方相氏が、それまで葬礼と関わっていたこともあり、次第にケガレた疫鬼のように見なされるようになったのであろう。

以上のことから考えると、「追」の字を使うようになった儀式書と日記は、儀式の内容変化を反映しているのではないだろうか。日本において「大儺」から「追儺」へと儀式の名称が変化したのは、現存の史料からは貞観末期からだと確認できる。「追儺」という名称への変化は、儀式自体の内容に起きた変化と関係があると考えられる。そして、「追儺」すなわち「儺を追う」とは、ケガレを内包した鬼として見なされていた方相氏を追うことだと推測できる。つまり、儀式の名称変化は、方相氏が鬼として追放されるという変化を意識してのものであったのではないかと考えられるのである。

三 呪文の名称変化と方相氏の役割変化

平安時代の追儺では、疫鬼を追う役割の方相氏が逆に疫鬼として追われるよ

うになった。それに伴って、当然、方相氏の存在に対する見方がだんだん変化していく。その一例として、前章で述べたように、『内裏式』に見える方相氏は、目に見えない悪鬼を祓う（「悪鬼ヲ逐フ」）役割を果たしていたようである。それに対して、『貞観儀式』（871年成立）に見える方相氏は「大儺公」「儺長」と呼ばれており、悪鬼を追い払うという部分が見えない。それ以外にも儀式には変化が見られる。『貞観儀式』（871年成立）と『清涼記』（946年成立。『政事要略』引用）では、天皇が出御した上で、方相氏や仮子や参加者などが中庭に参入するという点では『内裏式』と共通しているが、その後に来る部分は異なる。『貞観儀式』と『延喜式』（927年成立）では、幣物（＝供え物）を奉った後、陰陽師が進んで〈祭文〉を読むとなっている。それに対して、『内裏式』と『清涼記』では、陰陽師が〈呪文〉・〈咒文〉を読むと記され、また『内裏式』に「今案ズルニ、立チテ之ヲ読ム。」とあり、また『清涼記』にも「古^{いにしよ}詠イテ読ム。今立チテ読ム。」と注記される。それに、その後『清涼記』では「方相先ヅ儺声ヲ作ル、即チ戈ヲ以テ楯ヲ撃ツ、此如ク三遍ス。群臣相承シ和ス。呼ビ之ヲ追フ」となっている。²⁶これらの記録に見える陰陽師の態度からも、儀式に変化があったということが分かる。この変化が、呪文の名称変化に影響を与えたのではないだろうか。

『内裏式』では、〈呪文〉と呼び、それに対して『貞観儀式』と『延喜式』では〈祭文〉と呼ぶ。一般的に、〈呪文〉は、「祈禱・呪いなどに唱える。呪力のこもった文句。陰陽道・修験道などで呪いを唱える文句。」であり、〈祭文〉は「祭の時に神に告げることば。さいふん。祝詞。祭詞。仏家でもいう」ものだと言われている。²⁷筆者は、史料に使われている言葉とそれに当てられている漢字が特定の意味を持つという立場から、追儺の呪文の名称が変わったことと方相氏の役割の変化には関係があるのではないかと考えている。

まず、『内裏式』の〈呪文〉は、大陸の大儺（『後漢書』・『大唐開元礼』）の呪文のように、目に見えない悪鬼に対する呪力の強い詞として使われていたため〈呪文〉と呼ばれていたのではないだろうか。この時点では、方相氏の役割にはまだ変化が少なかったのではないかと考えられる。

一方、〈祭文〉は、どんなことを示す名称だろうか。まず、前章で、『貞観儀式』では「儺」は新しい意味、すなわち方相氏という意味を持つようになったのではないかと述べた。その点から〈儺祭詞〉と〈祭文〉という名称を考えると、『延喜式』に見える〈儺祭〉という言葉は疫鬼、つまり疫鬼とイコールだとみなされている方相氏に祈る祭という意味を持ち、したがって、史料に出てくる〈祭文〉という名称は、陰陽師が《儺祭で祭られている鬼》、すなわち疫病のケガレを内包する鬼の前で奏上する儺の祭の詞という意味で使われていると

考えられるのではないだろうか。

さらに、追儺の〈祭文〉という呪文名称をもっと理解するために、道饗祭に現れた変化についても簡単に触れておきたい。この点に関して、大日方克己氏は次のように述べている。「道饗祭は、『令義解』では疫神に対して饗を供えて退去を願うとする。ところが、『延喜式』の道饗祭の祝詞では、疫神を防禦する三神への饗に転化している。」²⁸追儺からその点を考えると、『西宮記』（962年初稿成立、1012年元行文成立）には、陰陽寮下部八人が南殿の前庭に方相氏に饗を給わるという記録がある。²⁹したがって、道饗祭と同様に、追儺の幣物も、目が見えない疫鬼に対する幣物から、（もともと疫鬼を追放していた）鬼になった方相氏に対する幣物に転化したと考えられるのである。さらに、その饗に関しては、三宅和朗氏は「もともと鬼追放の手段であった饗が方相氏に向けられているということは方相氏が鬼とみなされたということを示すものであろう」と述べている。この饗の変化が文献上で見られるのは『西宮記』からであるが、「儺」という言葉の変化が見られるのが『貞観儀式』と『延喜式』であることから考えても、『貞観儀式』と『延喜式』の頃からすでに方相氏の変化が始まっている可能性があるだろう。このように考えてくると、『貞観儀式』と『延喜式』では呪文が〈祭文〉という名称で呼ばれるようになったことも、この方相氏の変化と関係があるのではないだろうか。そして、さらに進んで十世紀後半に入ると、新たな展開が見られる。『西宮記』と以前に成立した儀式書とを比較すると、二つの異なった点があることが分かる。それは、まず、方相氏と仮子が参入して版位（へんい）の三丈ほど後に立つことが記されている。これは、陰陽師が方相と仮子から距離を置いていることを示す。このことから、方相氏がケガレを内包する存在のようにみなされていたため、距離を置くようになったのではないかと推測できる。そして、『西宮記』の陰陽寮による〈儺祭〉の段階には、「陰陽下部八人許。安福殿ヨリ自ラ出ヅ。饗ヲ方相ニ給フ。次ニ同寮官人越リテ方相ノ前ニ越立チテ、宣命ス。其ノ詞ハ陰陽寮式ニ見ユ」と記されている。つまり、陰陽師が読み上げる〈宣命〉が『延喜陰陽式』に見える呪文と同一のものだと分かる。この〈宣命〉は、今まで他の史料では〈呪文〉或いは〈祭文〉と呼ばれていたものである。

〈宣命〉へと名称が変わるとともに、陰陽師の姿勢もまた変わっている。『内裏式』の記述では、昔は陰陽師が跪いて〈呪文〉を読むことになっており、『貞観儀式』と『延喜式』では陰陽師が進んで〈祭文〉を読むことになっているが、『西宮記』では方相氏の前に立って〈宣命〉を読むことになっている。その点に関して、大日方克己氏は「この形式の差は、目にみえない疫鬼に対してへりくだって退去を願う姿勢をみせることから、眼前の方相氏を疫鬼そのもの

とみなして退去を命ずる高姿勢への変化とみなすことができる」と述べている。³⁰つまり、その姿勢を取る理由は、方相氏がケガれた存在になったからである。

それでは、『西宮記』に見える方相氏に対する姿勢の変化と、呪文の名称変化との関係を詳細に分析してみよう。まず、一般的に、〈宣命〉は「天皇のこトばを宣布する文書。宣命書きと呼ばれる和文体で書かれている。(中略)奈良時代は、元日朝賀・即位・改元・立后などに用い、平安時代からは、神社・山陵の告文、任大臣・贈位などの儀式だけに用いた。なお、漢文で記された勅令は「詔勅」といった。」と言われている。³¹『西宮記』の〈宣命〉はどんな意味で使用されているかははっきりしない。ただ、『西宮記』を撰した源高明(914-982)が、〈儺祭詞〉を聞いて〈宣命〉と感じたか、或いは〈儺祭詞〉を読んで宣命のような書き方をしている呪文だと判断したかについてははっきりしない。いずれにしても宣命が天皇と関係が深いものであることには変わりがない。そこで、『西宮記』に見える〈宣命〉という呪文名称が天皇の参加と関係があるのではないかという点から考えてみたい。

天皇の参加については、大日方克己氏は、貞観年間には、天皇は出御するが御帳台に着座しないという作法が成立していたと述べている。³²そして、『小右記』(994年成立)永観二(984)年十二月三十日の条に「亥ノ刻追儺ス。是ヨリ先ヅ節折ノ事有リ。儺ノ事了リテ退出ス。主上密々ニ南殿ニ出御シ、儺ノ儀ヲ覽ズ」とあるように、十世紀後半には天皇の出御が公式になくなり、³³天皇は密かに見ているものとされた。ただし、『内裏式』には紫宸殿の南庭で追儺を行なう許可を天皇から得るのが必要だったという記述が見える。また、『三代実録』(902年成立)元慶八(884)年十二月三十一日の条には、「朱雀門前大萩、公卿行事、夜天皇御紫宸殿、追儺如旧儀」という記録がある。ここからは、天皇が紫宸殿に出御するのは旧儀の作法だったことが分かる。一方、『北山抄』(1022年成立)や『江家次第』などからは、天皇が直接に追儺に参加しなくなっていくことが分かる。このように儀式での参加の形が変化したのはなぜだろうか。方相氏=鬼になったと考えれば、ケガれた方相氏から距離を置くために天皇は直接に参加しなくなると考えられるだろう。このように、天皇が直接に参加しなくなったため、儀式の中で天皇の命令を表す〈宣命〉を読み上げる形を取ることにになり、〈宣命〉と呼ばれるようになったという解釈ができるのではないだろうか。

『西宮記』にみえる〈祓い〉の段階から考察すると、方相氏を疫鬼として追うようになったことが分かる。つまり、〈ケガレの祓い〉の段階を行なう時に、方相氏は天皇の常の御座所である清涼殿の庭を渡って北門から出る。それは、

方相氏は支配者の命令を受け入れて、疫病のケガレを内包して逃げている証拠となるだろう。今まで上述した史料に基づけば、現実化させた疫鬼を追い払う形は、『西宮記』の原形が成立する十世紀中ごろ以前にまでは確実にさかのぼることができる。

まとめ

むしろ以上のことは推測に負うところが多く、言い切ることが難しいことであるが、方相氏の変化と儀式と呪文の名称の変化が対応している部分が多かったため、本論で触れることにした。

以上考えてきたところをまとめると次のようである。追讎の内容が変化していくと共に、呪文名称も〈呪文〉、〈祭文〉、〈宣命〉と年代順に変化していったことが分かった。すなわち、『内裏式』と『貞観儀式』と『延喜式』と『西宮記』を見ると、段階的に呪文名称が変化していくことが示されている。また、〈讎祭詞〉という語は、『延喜陰陽式』だけに見える。しかし、それ以降のものになると別の名称もみられる。『江家次第』では〈咒〉、『内裏式』、『清凉記（『政事要略』所収）』、『北山抄』、『年中行事』（1059年成立）では、〈呪文〉、『羽林秘抄』（1209年成立）では〈呪文〉、『貞観儀式』、『延喜陰陽式』、『政事要略』では〈祭文〉、『西宮記』では〈宣命〉が使われている。また、平安朝の貴族の日記によると、『左経記』（1025年の条）と『中右記』（1107年の条）には〈宣命〉がみえ、『永昌記』（1106の条）には〈呪〉がみえる。つまり、『西宮記』以外の私撰集と貴族の日記を見ると、史料によって追讎の呪文名称は混乱している。その理由は、まず、記主が、前に撰された資料をどのように参考にしたか、当時の変化に合わせて情報を得て書でまとめたか、私撰する行事に本当に参加していたかなど、ということによる。また、貴族の日記の場合は、ほとんどの貴族が年中行事に対して、無論追讎も残念ながら例外ではなく、関心を持っていなかったようなので、儀式の名称しか記述していない日記が多い。だから、貴族は当時の追讎に関する情報を調べて書いていなかった可能性がある。そして、南北朝時代の『建武年中行事』には〈祭文〉がみえる。また、室町時代の『公事根源』は昔のものを引用してまとめたものであるため、「陰陽祭文」という記述もあり、また『江家次第』の「咒」という記述も見られる。

そして、中国から大讎を導入した時に、日本では、ケガレ追放を中心に大讎を再構成して宮廷祭祀に変えたということが分かった。大陸の儀式は、日本古代の貴族層に継受されたため、追讎は、日本古代の貴族層の思想などを基にし

て構成されていると考えられる。それによって、平安初期には、方相氏がケガレ、おそらく死穢、特に疫病のケガレと関連付けられて、変化し始めたのではないだろうか。

注

- 1 旧暦大晦日の夜に行なわれた当日、天皇は南殿に出御した上で、公卿が参入したあと、陰陽師が天皇の住む紫宸殿の中庭で追儺の呪文を読み上げる。そして、方相氏（ハウソウシ）と倭子（シンシ）を先頭に疫鬼（エノカミ）を内裏四門と宮城十二門から追い払ったあと、さらに京職官人が京師外まで追い払う儀式であった。
- 2 大日方克己「大晦日の大儺」『古代国家と年中行事』、吉川弘文館、1993年、184～220頁。三宅和朗「日本古代の大儺儀の変質」『古代国家の神祀と祭祀』吉川弘文館、1995年、228～273頁。榎松寛之「「儺の祭」についての基礎的考察」『文化史論叢』上、創元社、1987年、1018～1020頁。神野清一「方相と小儺今朗」『歴史評論392』1982年、2～21頁。山口建治「オニ（於爾）の由来と「儺」」『文学』岩波書店、2001年11-12月、71～84頁。拙著「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』、名古屋大学大学院国際言語文化研究科、2002年3月、281～299頁。拙著「儺祭詞にみえる疫鬼に対する呪的作用について（そのⅡ）」『言葉と文化』名古屋大学大学院 大学院国際言語文化研究科 日本言語文化専攻、2003年3月、第三号、161～170頁。
- 3 本稿では、一般的な意味で使われている呪文という言葉については〈〉という記号を付けず表した。この呪文は詞章、つまり読み上げる祈りの言葉という意味で使われているものである。
- 4 たとえば、『周礼』八（夏官・司馬）には、方相氏の葬送における役割が記されている。ここには、方相氏が柩の先導役を墓の中まで果たしているということが記録されている。また、柩の先導役については、『後漢書』礼儀誌にも見えるのである。この儀式書には、方相氏は葬送にあたって四頭立ての馬車に立乗して葬列を先導し、墓穴では邪鬼を駆逐する役割をもっていたと記されている。

中国の方相氏と葬送についての詳しい研究は次にある研究を参照。小林太市朗「葬送の方相」「方相の土偶」『漢唐古俗と明器土偶』條書房、1947年、183～198頁。上田早苗「方相氏の諸相」『橿原考古学研究所論集』吉

- 川弘文館、1988年、345～377頁。瀧川正次郎「今の喪制と方相氏」『日本上古史研究』日本上古史研究会、第四巻第一號、1～12頁。窪添慶文「中国の喪葬儀礼」編集『東アジア世界における日本古代史講座9—東アジアにおける儀礼と国家』学生社、1981年、77～107頁。和田萃「飛鳥・奈良時代の喪葬儀礼」編集『東アジア世界における日本古代史講座9—東アジアにおける儀礼と国家』学生社、1981年、143～178頁。
- 5 葬司については、虎尾達哉「上代監喪使考」(『史林』68-6、1985年)参照。
 - 6 野田幸三朗「陰陽道の一側面」『歴史地理』86-1、1955年、52頁。
 - 7 その点に関しては、詳しい分析を参照。Bernard Frank, *Kata-imi et Kata-tagae Etude sur les interdits de direction de l'époque Heian*, Paris, Collège de France, IHEJ, réed.1998。
 - 8 『名義抄』は「穢」を「ケガレ・ケガス・ケガラハシ・ケキタナシ」と読む。「江戸時代の学者である谷川士清は、彼の著者である『和訓栞』の中で、「触穢をいふ氣枯の義成べし。」と記し、穢については「けがらわし、けがらひ」と訓を付けている。同様に、桜井徳太郎氏は「ケガレ」が「ケ・枯レ」の意味であり、「ケ」が生命エネルギーつまり米作りを中心とする生産活動や農饒性を指し、それが枯れた状態が「ケガレ」であることとした。つまり、「祭り」はこのような生命の枯渴(「ケガレ」)を復元させる意味を持つのである。彼はつまり、「ハレ(祭り、神聖さ)」を「ケガレ」との連続性において捉えている。「ケガレ」と「ハレ」の関連について、波平恵美子氏は桜井氏とは異なり、『記紀神話』における「ケガレ」の状態を重視し、「ケガレ」観念と対立するものとして「ハレ」観念を説いている。波平氏は、「ケガレ」は「ハレ」と対立するもので、「ハレ」は「ケガレ」の連続性ではなく、「ケガレ」を排除することで「ハレ」が成立すると述べている。確かに『記紀神話』では、<キタナシ>は、汚穢、穢、垢、濁、悪、<クラシ>は、黒、「アシ」は、悪邪、区、「アラシ」は、荒、疎、匱、凶、「マガ」は、禍、悪、禍害、枉、凶などの字が用いられて、汚穢の状態や心情、生理的嫌悪の状態を示しているように見える。またその正反対の言葉として、明、赤、丹、清明、正、善などが使用されている。」(伊藤信博『ケガレと結界に関する一考察—『ケガレ』と『ケ』』『言語文化論集』名古屋大学言語文化部 国際言語言語文化研究科、第XXIV巻、第1号、2002年、3～4頁。)
 - 9 大饗儀の変質が始まる時期と、方相氏が葬送儀礼から姿を消した年代はおおむね九世紀後半ではないかと考えられる。このように考えると、大饗の

変質と方相氏が葬送儀礼から姿を消すこととの間には対応関係があると考えてもいいだろう。つまり、ケガレを内包する方相氏は葬送儀礼に参加できなくなってきたということではないだろうか。(三宅和朗、前掲書、262頁。)

- 10 この条には、全国に疫病があり、人民が多数死亡したので初めて土牛を作って、大儺を行なったと記されている。
- 11 「土牛」を諸門に立てる風習も中国に起源があり、中国では寒気をおわらせる厲鬼を禳うための行事であった(『礼記』月令、鄭玄注)のが、後漢以後は立春に農耕の開始を告げる勸農儀礼へ転化していった。しかし、日本の「土牛」は前者のみ受容され、勸農儀礼として受け入れられた形跡はない。(三宅和朗、前掲書、246頁。)
- 12 「(前略)『令義解』(九世紀前半成立)には「謂。穢惡者。不汚之物。鬼神所惡也。」と記されている。(後略)」(伊藤信博「御霊會に関する一考察(御霊信仰の関係について)」『言語文化論集』名古屋大学言語文化部 国際言語言語文化研究科、第XXIV巻、第2号、2001年、15頁。)
- 13 『後漢書』に見える呪文の内容は、悪鬼に対し、すぐに立ち去らないと十二神獣が食い殺してしまうと脅迫する内容で、十二神獣のそれぞれが食い殺す悪鬼を一つずつあげている。呪文の構成は、「食」字の後に十二獣に食べられる鬼の名前が記されるという構成になっている。そして、読み終わってから、方相氏と十二獣の舞が行なわれ、関(トキ)の大声をあげて禁中を廻り歩く。これを三度繰り返した後、炬火(カガリ=松明)を持った者が疫鬼を送って追い出す。(中国の呪文を分析している重要な研究は次のものが挙げられる。Marcel Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Paris, PUF, réed.1994、298~320頁。伊藤清司『中国の神獣・悪鬼たち 山海経の世界』東京、東方書房、1986年。黄強『中国の祭祀儀礼と信仰 下巻』第一書房、1998年、151~158頁。)
- 14 虎尾俊哉『延喜式』吉川弘文館、1964年、225頁。
- 15 「(前略) 朝廷内の陰陽道の発達と共に、触穢の觀念が、貴族社会に独特に発達し、忌む行為が特に望まれるようになってきたことと関連しているように思われる。元々、<イム>という言葉が、清浄なものを特別扱いして、隔離する意味の<斎>は、神事に際して、積極的に慎むこととなる。それに対して、<忌>は、消極的な神事・公事を退避する意味の服忌となった。このことから、ケガレた場所やケガレに関する儀礼は、陰陽師が行なうようになったと思われる。」(伊藤信弘『古代呪術とその分析』名古屋大学言語文化部 大学院国際言語言語文化研究科修士論文、32頁。)

- 16 「建武年中行事」『増訂故実叢書6』吉川弘文館、1928年、74～75頁。
- 17 朝鮮の高麗や季朝では、日本の国家儀礼とは違って、『大唐開元礼』の大儺を比較的忠実に模倣した儺礼を執行しつつ、独自の儺戯を発達させていた（『高麗史』礼志、『季朝実録』）。この中国式の大儺が朝鮮半島に受容された時期は明確ではないが、新羅末期ころではないかともいわれている。一方で群邪のための仮面は朝鮮半島では古くから知られている。たとえば、六世紀前半の新羅王族の古墳とされる慶州の壺杆塚で発掘された鬼面型の木心漆面は、方相仮面ではないかと言われている。朝鮮の儺礼についての詳しい研究は次にある研究を参照。李杜鉉「朝鮮の儺礼」『朝鮮芸能史』東京大学出版会、1990年、25～45頁・66～70頁・80～92頁・96～106頁。鈴木正崇・野村伸一「韓国仮面戯と儺礼の関連様相」（田耕旭）『仮面と巫俗の研究—日本と韓国—』第一書房、1999年、97～125頁。田耕旭「韓国の儺戯」『自然と文化—[特集]東アジアの追儺「鬼やらい」』第52、1996年3月、22～29頁。三宅和朗、前掲書、236～240頁。大日方克己『古代国家と年中行事』吉川弘文館、1993年、185頁。
- 18 「オニの由来と儺」について山口建治氏の研究（注2）を参照。
- 19 『文徳天皇実録』天安二年四月の火事のため追儺の装束がなくなったか明らかではない。しかし、同年晦日の夜に追儺が行なわれた。また、『延喜式』大舍人寮によると、方相の装束は大舍人寮に保管され、損傷した場合は内匠寮が修理したということが分かる。
- 20 拙著「儺祭詞にみえる疫鬼に対する呪的作用について（そのⅠ）」、前掲書、282～283頁。
- 21 <奠祭>は供え物をあげること。庭中に陳列された祭物は、五色薄施（アシギヌ）と飯と酒と脯と醢と鰻（アワビ）と堅魚と海藻と塩と柏と食薦と匏と缶と陶鉢である。
- 22 榎松寛之、前掲書、1018～1019頁。大日方克己、前掲書、211頁。
- 23 「（前略）本来追放の意味があった以降の文献には、<追放>に近い意味の「やらふ」が登場する。たとえば、『日本霊異記』（143頁）には次の文章である。「吾を擯（ヤ）ヒて家より出し遣る故に桶（ウラシ）シミ惻（ネタ）ミ厭（イト）ひす」この場合、家から「遣」られるのは、前引『万葉集』に歌われたように、他の場所へ行くことを目的としたものではない。まさに追い出されるのである。それ故に「桶シミ惻ミ厭」うているのである。刑事的制裁としての<追放>であり、『古事記』の「やらふ」の意味確定の参考史料とすることには、極力慎重でなければならない。加えて、そもそも、「擯」は「やらふ」と訓まれていなかったのではないかと思われる。今の

訓は後世のもので、本来の訓を示すものではない。「擯」の字は、『日本靈異記』の他の箇所では全て、「おふ」と読まれているのであり（同上215頁、271頁、427頁）、前に引用した箇所も、本来は「おふ」だったのではなからうかと思われるのである。引用文の「擯」のすぐ後に「遣る」が来るので、「擯」を「やらふ」と訓むと、同一の言葉が重なった不事前だという問題もある。ここは、本来、「擯（オ）ヒて家より出し遣（ヤ）る」と訓稀他ではなからうか。以上の推論が妥当するならば、「擯」の訓は、後年「おふ」から「やらふ」へと変化したのであるが、このことと、これまでの「やらふ」の考察を総合するならば、「やらふ」という言葉の意味にも、時の流れとともに変化があったということにならう。すなわち、「やらふ」の意味は、〈遣わす〉から〈追放する〉に変化したのである。先に『古事記』の「やらふ」の語義確定のために、後代の文献を使用することには慎重を要することをのべた。しかし、右のことは、さらにそれ以上のことを我々に要請することにならう。『古事記』の「やらふ」は、後代の文献の「やらふ」をもちこんで理解してはならないのである。ちなみに、先の「おひ、いだし、やる」は、「遣（ヤ）る」に〈追放〉の意味が加わってくるひとつの経路をも示しているのではなからうか。すなわち、「遣（ヤ）る」という一語にも乗り移っていくという道筋である。後代の文献で、「やらふ」に〈追放〉的意味をもたせてしている事例として、今ひとつ、九世紀後半期以降の追儼をあげることができる。（後略）」（水林彪『記紀神話と王権の祭り』岩波書店、1991年、440頁）

- 24 中国の場合は、儀礼が軍隊の編成にたとえられ、神兵を駆使する方術が重視される。日本の場合にも、似たような軍隊が追い払いの段階に使われている。たとえば、『貞観儀式』の中には、目に見えない「ところどころに隠れている数多く」の疫鬼を駆使する方術も重視されている。また、追儼の参加者が軍隊の振りをするので、目に見えない恐ろしい敵である疫鬼に対して安心感を得ようとしていたのではないだろうか。集団心理の一例ともいえるだろう。
- 25 他の年中行事と同様に追儼も形骸化したり、個人的にも行なわれるようになったりしたため、だんだん貴族が天皇の前で行なう追儼に参加しなくなっていったのだろう。つまり、自分と自分の家族を個人的に守る傾向が強まったと考えられる。たとえば、『中右記』永久五年（1117年）年十二月三十日の条によれば、「宮中上下衆人、追儼ヲ常ノ如シ。京中人家、相追ヒテ、之ノ声遠ク及ブ。」と京内の各家でも追儼が行なわれていて、その声が遠く聞こえてきたということが記されている。しかし、『殿暦』同日の条に

は、関白藤原忠実が新造の鴨院第で追儼を行なっていると書かれている。また、祖父である師実承暦年間（1077～1080年）に堀河院に転居したときに追儼をして以来、「人々忌マズ追儼有り」という記録が見える。このことから通常は院でも追儼が行なわれていたことが窺えるだろう。

- 26 「呼ビ之ヲ追フ」とは、呼び出したモノを追うという解釈ができるのではないだろうか。それに対して、大日方克己氏（前掲書、210頁）は、之＝方相氏ということから方相氏を追うという解釈をしている。だが、現在『清涼記』（946年成立）が『政事要略』（1002年成立）からの引用だという点から考えると、疑問がある。それよりは、『西宮記』巻六裏書には次のような記録がある。延喜七（907）年十二月二十九日、病気で方相氏を務められなくなった大舎人広高の代わりに、京職が進上した高田夏吉を方相氏とした。ところが彼の身長は普通の人と変わりがなかった。翌年京中に愁咳が流行したのは疫鬼を追わなかったところもあったからだとして人々は噂にしたという。その中には、方相氏の身長が常人と同じだったために、追儼の効果がなかったという意味も含まれているのだろう。

以上のことから、十世紀の初めには、まだ方相氏が疫鬼を追う役割を果たすものとして考えられていたのではないだろうか。したがって「呼ビ之ヲ追フ」とは、中国の「儼（ダ）＝見たよ」という呼び声と同じようなことであり、目に見えない鬼を見つけてそれを追い払うのではないだろうか。

- 27 『岩波古語辞典』『角川古語大辞典』などを参照。
- 28 大日方克己、前掲書、219～220頁。
- 29 饗については、『権記』寛弘八（1011）年十二月二十九日の条がある。その記録から、分配人とされた権大納言藤原公任や参議藤原正光だけでなく、弁・少納言まで不参加で、中納言藤原行成一人で追儼を行なっている。行事そのものは、陰陽寮が方相氏に饗を給したあと、方相が楯を三回打ち、方相を先頭に御前をへて瀧口戸より出て退出している。そして、『北山抄』巻二「年中要抄」に「近例、分配ニ依ラズ、皆御前ヲ度リテ、退出ス。」と記するように、四門への分配は形式だけとなって、実際には分配によらず、参列した諸臣全員が方相氏を追って御前を通ったあと退出する、というように追儼が簡略化されてしまった。つまり、天皇が出御した前で、親王以下諸臣が参列して、皆で疫鬼を四方に追うという平安初期の構造が、十一世紀までには大きく転換したのである。方相に対する饗も『権記』寛弘八（1011）年十二月二十九日の条には記録があるのに対して、『北山抄』（治安二〔1022〕年）には饗の記述が全く見えず、『江家次第』には「件ノ饗近

代見へズ」と記される。無論、史料が少ないため、『北山抄』が成立された時に饗を給されていなかったと言い切ることはできないかもしれないが、饗がなくなった可能性は高いだろう。(大日方克己、前掲書)

- 30 大日方克己氏、前掲書、210頁。
- 31 注27を参照。
- 32 追儺の実施の変化も見える。『年中行事秘抄』寛徳元(1044)年十二月三十日の条には、決定された時間を待たず、追儺を早く行なうということになった。また、参議三人の臨場を基準とする『延喜式』に対して、『中右記』の長治元(1104)年十二月三十日に「ナホ暁更ニ及(イタ)リテ、人々参ラズ、寅時許二家政僅カニ参入ス。宰相一人行ク。天曆ノ時カラー人行クト云々。」とある。そして、『日本紀略』の長和五(1160)年十二月三十日に「追儺也、両京追儺ノ事ナシ」が見える。また、『雲凶抄』に見える「寛徳(1045年)、去夜ハ二条ヲ以ッテ南ノホウヘ追ハズ、以ッテ北ノホウニ少々、奇怪也」という記録から、儀式書に見える描写より、平安京中の追儺の範囲・模様に関して、もう少し詳細を知ることができるだろう。そして、十世紀後半の天皇出御の後退と同様に、王卿の参加も変容するようである。上述したことから、方相氏の性質に関する変化と同時に、天皇の参加と官人の参加、また追儺の様子に変化があったということが分かる。
- 33 『小右記』永観二(984)年十二月三十日の条に対応する部分は、『北山抄』巻九では、「近代出御ナシ」また「近代出御ノ例ナシ。仍テ奏事ナシ、但シ密々ニ御南殿ニ御シテ覽ズ。其ノ例ナキニアラズ。」とある。また、『江家次第』では「渡御有リトイヘドモ、御帳台ノ内ニ著カズ、近代殊ニ出御セズ」とあり、また「主上南殿ニオイテ密覽ス」と記される。

史料・文献

1. 史料

- 「永昌記」『増補史料大成』臨川書店、1976年。
「延喜式」『国史大系』経済雑誌社、1906年。
「雲凶抄」『群書類従第』経済雑誌、1899年。
「公事根源」『増訂故実叢書』吉川弘文館、1928年。
「建武年中行事」『増訂故実叢書』吉川弘文館、1928年。
『後漢書』中華書局第11、1980年。

- 「江家次第」『神道大系』精興社、神道大系編纂会、1992年。
「西宮記」『神道大系』精興社、神道大系編纂会、1980年。
「左経記」『増補史料大成』臨川書店、1976年。
「三代実録」『新訂増補国史大系』吉川弘分文館、1982年。
「政事要略」『新訂増補国史大系』吉川弘分文館、1982年。
「春記」『増補史料大成』臨川書店、1975年。
「続日本紀」『新訂増補國史大系』吉川弘文館、1955年。
「貞観儀式」『神道大系』精興社、神道大系編纂会、1980年。
「小右記」『増補史料大成』臨川書店、1976年。
「内裏式」『群書類従』経済雑誌社、1899年。
「文徳天皇実録」『新訂増補国史大系』吉川弘文館、1953年。
「令集解」『新訂増補国史大系』吉川弘文館、1977年。

2. 文献

- 伊藤清司『中国の神獣・悪鬼たち 山海経の世界』東京、東方書房、1986年。
伊藤信博『古代呪術とその分析』名古屋大学言語文化部 大学院国際言語言語文化研究科修士論文。
伊藤信博「ケガレと結界に関する一考察—『ケガレ』と『ケ』」『言語文化論集』名古屋大学言語文化部 国際言語言語文化研究科、第XXIV巻、第1号、2002年、3～22頁。
伊藤信博「御霊会に関する一考察（御霊信仰の関係について）」『言語文化論集』名古屋大学言語文化部 国際言語言語文化研究科、第XXIV巻、第2号、2001年、3～17頁。
『岩波古語辞典』岩波書店、1990年。
大日方克己『古代国家と年中行事』吉川弘文館、1993年。
『角川古語大辞典』角川書店、1994年。
神野清一「方相と小儺今朗」『歴史評論392』1982年。
黄強『中国の祭祀儀礼と信仰 下巻』第一書房、1998年、151～158頁。
白川静『字通』平凡社、1987年。
白川静『字統』平凡社、1984年。
『大漢和辞典』大修館書店、1969年。
虎尾俊哉『延喜式』吉川弘文館、1964年。
野田幸三朗「陰陽道の一側面」『歴史地理』86-1、1955年。
松木裕美「二種類の元興寺縁起」『日本歴史』315号、1975年。
三宅和朗「古代大儺儀の史的考察」『古代国家の神祇と祭祀』、東京、吉川弘文

館、1995年。

山口建治「オニ（於爾）の由来と「儺」」『文学』岩波書店、2001年11-12月、71～84頁。

Bernard Frank, *Kata-imi et Kata-tagae Etude sur les interdits de direction de l'époque Heian*, Paris, Collège de France, IHEJ, réed.1998。

Marcel Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Paris, PUF, réed.1994。

拙著「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』名古屋大学大学院 大学院国際言語文化研究科 日本語文化専攻、2002年3月、第三号、281～299頁。

拙著「儺祭詞にみえる疫鬼に対する呪的作用について（そのⅡ）」『言葉と文化』名古屋大学大学院 大学院国際言語文化研究科 日本語文化専攻、2003年3月、第三号、161～170頁。