

ISSN 0386-6270

奈良県立
民俗博物館研究紀要

第 17 号

2000.3

奈良県立民俗博物館

奈良県立
民俗博物館研究紀要

第 17 号

目 次

村落社会に残るオコナイ（修正会）行事の研究(1)

－江戸時代のオコナイ記録から試みた郷村的オコナイ行事の復元－

浦西 勉 (1)

禁制・禁令史料が語る

徘徊する民間宗教者の社会的影響

－古代から近代までの民間宗教者の存在形態の素描によせて－

奥野 義雄 (11)

村落社会に残るオコナイ(修正会)行事の研究(1)

－江戸時代のオコナイ記録から試みた郷村的オコナイ行事の復元－

浦 西 勉

記録にみる奈良県内のオコナイ資料

－江戸時代のオコナイ記録から郷村的オコナイ行事の検討－

(1)

奈良県下の民俗行事の内、オコナイ行事はきわめて重要な民俗文化であるという認識を持って、県下で現存するオコナイ行事をとりあげ、その文化形態の分析と定義を試みたことがあった。正月に行なわれている別々と思われた村落共同体の正月行事が、このオコナイ行事に含めて考えても良いことに気が付いた。つまり、奈良県下の村落において、ある程度普遍的で、共通的な正月行事であったと考えたのである。^{註①}

そのことを、再度、その後知り得た奈良県内のオコナイ資料を念頭におき、先の論文で行なった定義の実証の不足分を補う意味で、この論文を書いていこうと思う。

過去に、このオコナイ行事を研究し、定義をなされたものに次のものがある。

一つは、『宮座の研究』(肥後和男氏)である。「宮座の行事を調査して行くと、全く修正会としての行事を行っているのがあり、そうした名を持たないまでも「行ひ」という名称を以て広く行はるゝものは恐らくこの修正会に源流を帰すべきものであると思ふ」^{註②}

「これは(仏教の民族化は)具体的には民俗的要素が次第に仏教的行事の中に入って行ったことであり、そうすることによって仏教が民族と深く結び得たのであった。それは種々の點に於いて見得るが、当面の問題たる祈年祭、又は祭田の問題についても、仏教がそれと結ぶものあるに至ったとすべきである。それは公にいへば修正会であろう。」^{註③}

また「この修正会の民俗的意味は、先づ五穀成就消災除厄ということにあったのであり、それを表現するものは、その供物であった。それは行ひの餅とある如く餅を以てその代表的なものとした。」^{註④}と示されている。ここでは、村落に残るオコナイをたどってみると、修正会が源流にあると示されており、また、修正会と民俗的要素の習合したものという指摘はすぐれて評価すべきであると考えている。今日残る奈良県下のオコナイ行事も、肥後氏の指摘するところにゆきつくような予測を持っている。肥後氏は、また、このオコナイ行事の特色は五穀成就を願ったことや、神仏への供え物に餅が強調される点に特徴があったと指摘している。ここで注意しておきたいことは、肥後氏の指摘する寺院の正月行事である修正会の内容が明確にされていないので、単に、寺院で修せられる正月行事と解してしまうと、今日残るオコナイ行事の起源についても不明確なままになってしまうということである。つまり、個別寺院の修正会の村落への浸透化(肥後氏の言う「仏教の民族化」)の研究の部分が大きな課題として残されていることになる。肥後氏の不備を述べているのではなく、寺院の修正会の法会内容の歴史的な分析の実証的研究は、肥後氏の『宮座の研究』段階では、まだ、そこまでゆかなかつたように、今日でもきわめて困難な課題であるよう

に思われる。しかし、実際、村落に残るオコナイ行事の研究は、寺院ごとの修正会の法会の内容を復元して村落とのかかわりを通時的に分析してみなければならぬのである。

奈良県のオコナイについて、池田源太先生は、「村の鎮守の杜、ないし寺に参詣し、花餅を奉り、花餅帳をよみ上げてもらひ、祈祷をし牛玉杖を授かって帰りこれを苗代に立てて虫よけのまじない」^{註⑤}をする行事であるとし、また「乱声」という論文には、「 1. らんじょうがある 2. 花餅を奉り 3. 寺では花餅帳をよみ 4. 牛玉のゴフを授け 5. 神名帳をよむ」^{註⑥}と定義づけられ、より具体的な行事内容の分析がなされている。池田先生の分析は、今日残るオコナイ行事の文化形態の内容を提出してみせたもので一歩進んだものとしてきわめて示唆に富んでいる。このように先学の研究により、少しづつオコナイ行事が解明されつゝある。

私も、この研究を深めようと考え、かつて、今日残るオコナイ行事を分析して、次のように定義したことがあった。

僧侶が導師となり、経典・神名帳が読まれ、牛玉札の祈祷をする行事で、寺院（堂）あるいは神社（鎮守）で行なう事が多い（寺院〔堂〕と神社〔鎮守〕とは同一の境内の、いわゆる神仏習合となっている場所）。また、村人（宮座の人）が参加して行事に必要な準備をする。行事内容にランジョウ・カンジョナワ・ユミウチ・供え物の餅などの準備を行なうなどがある。また、上記の定義をもう少し整理して、

- A) 僧侶が導師になり、経典・神名帳を読み、牛玉札の祈祷をする。そのため、寺院（堂）で営むことが多い。
- B) 村人が参加して、行事に必要な準備や任務を勤める。その勤めは、次の5つに整理できる。
- ア ランジョウをする。
- イ カンジョナワを作る。
- ウ ユミウチをする。
- エ 供え物（花餅が多い）を作る。
- オ 牛玉札（ゴウオウフダ、単にゴオーさんと呼ぶ）を作り、もらって帰る。

一応、この行事内容を見て、僧侶と村人の役割を整理して、オコナイ行事の構成要素をみたのである。^{註⑦}

オコナイ行事は、僧侶が導師となり、経典・神名帳を読むことがあげられること。また、牛玉札を祈祷し、同時に村人に牛玉札を発行する。一方、この行事に関係する村人は宮座の人々である。この人々はオコナイ行事に必要とする準備やお供え物（餅が多い）やカンジョウナワ、ユミウチの用具、牛玉札などの製作を担当することになる。ゆえに、僧侶と村人（宮座の人々）との関係によって成り立っているのがオコナイ行事なのである。どちらか一方が欠けるとオコナイ行事は成り立たない。だから、上のように、A) 僧侶 B) 村人（宮座の構成員）に分類したわけである。A) の僧侶は仏教文化の保持者であり、B) の村人は村落共同体の祭祀組織として存在する宮座を構成する人々である。

今日まで残存するオコナイ行事から、私は以上の定義を試みたのである。

(2)

今回、私は村落に残されたオコナイ行事の記録を56例、確認することができたことを踏

まえ、今日残るオコナイ行事からの定義を再度確かめてみようと思うのである。^{註⑥}

さて、オコナイの記録56例のうち今回考えようとするオコナイの記録資料は、江戸時代のものである。

私は、オコナイ行事の記録を眺めてみて、これからの記録をすべて同一にならべるのではなく、次のようにオコナイ行事の姿を読み取ろうと思う。その一つは、中世的村落内の郷村的オコナイ行事の姿が読み取れる資料と、もう一つは、近世的村落のオコナイ行事としてみるものとである。そして、前者の郷村的オコナイ行事という文化形態を重要と考えている。それは、まず、前者が歴史的にも古く、また、村落社会におけるオコナイ行事という文化形態がもっとも完成していた古風な形態であると考えからである。後者は、郷村的オコナイ行事が近世的村落に分化して近世的意味づけがなされて近世村落に残存した。近世の村落社会における信仰面に重要な機能が生じて存在したオコナイ行事とみるのである。しかし、注意しておきたいことは郷村的オコナイ行事の発端は、肥後氏が指摘したとおり、やはり、寺院の修正会であろうという点である。寺院の修正会内でオコナイ行事が発生・成立したのが第一期とすれば、次に、この寺院の修正会と村落の人々の文化とが習合してゆく時代、それがここにいう郷村的オコナイなのである。これを文化形態として第二期のオコナイ行事と考える。それが、行事内容や組織の意義が変容しながら、第三期、近世村落ごとに営まれるオコナイ行事となる。今日、これらの文化は残存という形で第四期のオコナイ行事の段階へ変容しようとしているのである。地域によっては、根強く残る所もあるし、芸能化している所も、オコナイの一部の要素だけ残ったり、全く消滅してしまっただころもある。

民俗的に考察しようとするのは、郷村社会—近世的村落がいくつか集合した広い地域—において営まれていたであろうオコナイ行事であって、もっとも完成した文化形態であり、それを基本として考察するという視野を持たねばならない。郷村的オコナイ行事には、寺院の修正会を発端としても、なぜ、様々な形態の綱掛け（カンジョカケ・カンジョ吊り）のような風習がオコナイ行事の内に存在しているのか。乱声という大声をあげ、床を打ち鳴らす行為は、仏教儀礼の「乱声」と村人のこの「ランジョー」とは、どのような関係なのかなどを厳密に考察する必要があるのである。郷村的オコナイ行事にはその土地の人々が持ち伝えた民俗的宗教儀礼が再構成されて組込まれているのではないかと考えるのである。

私は、オコナイ行事は、日本民俗文化の特色として神仏習合（仏教とその土地に住む人々が持つ文化との習合をここでは意味する。肥後氏の言う「仏教の民族化」）という現象により在地の民衆が生み出した文化形態であると認識して、考察しないといけないのではないかと考えている。寺院と民衆との関係の発生は古いのであるが、文化形態としての神仏習合は12世紀後半からで、その最盛期は13世紀後半から16世紀にかけてまでであろうと考えている。オコナイ行事は仏教文化をまさに神仏習合理論による現象によって在地の人々が日本化したものであると思うのである。

郷村的オコナイ行事を検討する必要を述べながら、今回取り上げる二つの記録は江戸時代の中期頃のもので少し場違いな気もしないでもない。しかし、これらの記録は、郷村的オコナイの姿を復元しようとしたときに、重要な意味が存在していることに気が付いた。

今回とりあげる、2例の記録の残る村落では、今日、全くオコナイ行事らしいものは残っ

ていない。つまり、オコナイ行事は全く消滅してしまったのである。しかし、1つの記録は、享和2年(1802)に書かれた生駒市高山の「高山村八幡宮并郷中年中座会略記」のもので、そこには、オコナイ行事が克明に記されている。また、もう1例は田原本町法貴寺、寛文12年(1672)の年号を持つ「法起寺舊例寺役之事」でオコナイ行事の中味が明確に記されているように見うけられる。指摘しておきたいことは、この二つの記録の一つは村人側(宮座の人々)の持っていたオコナイ行事の記録である点、もう一つは寺院側(僧侶)が持っていた記録である点に注意しておきたい。

(3)

生駒市高山『高山村八幡宮并郷中年中座会略記』享和二年(奥書文化八年写) 註⑩

の記録からみてみようと思う。

この記録は、半分以上、正月の「行ひ」についての記事である。

ここに記載されるオコナイ行事の内容を整理してゆくと、次のようになる(記録原文の抜粋について表1参照)。

日	内 容
大晦日	一 大晦日米香斗香升五合、宮米之内年行事座を受取、此米正月二日田楽寺と四日西光寺行ひ向座酒肴料香斗香升と又香升五合は八日薬師堂寺備出之 一 同米香斗五升宮米の内いほ座を受取之、正月十日言はしめ酒肴用膳料と二月十八日同断酒香升はいでん遺し又香升尾合遺す 一 同日正月修正会之儀上之坊より指図可有之候使者尾合のもの上之坊参り指図を以御寺中其外も相廻可申候事
元日	毎年正月元日より修正会規式如左 一 正月元日明六ツ時八幡宮行ひ御寺中五ヶ寺と十座神主惣之市権之市等立会八幡宮行ひ終て薬師堂行ひ御供は年行事牛玉持参御供いたす也 一 同日八幡宮神酒 次寺僧香酒三升用膳六合式品年行事香酒用せんさかな外に酒香升と用膳其尾合遺す 一 右いづれも中ノ坊り出る 一 牛玉杖八百本同紙八百枚中之坊より出せ行ひ相濟候而郷中家別配之年行事役なり但牛おひ牛玉は五ヶ寺と村役人可配之
二日	一 正月二日朝五ツ時田楽寺行ひ終て薬師堂諸事前日に同じ寺僧用膳八せん出之酒肴牛壳大豆塩煮大根切入用膳山茶しき中老番盃は茶碗三ツ四ツ也式ツ宛膳行年行事は籠箱而酒肴廻し酒酒当座西ノ年行事一座り出之牛玉牛玉紙年行事持寄配方五ヶ寺と田楽寺村役人座頭配之
三日	一 正月三日妙法寺行ひ、諸事前日に同じ但酒当座東座より出之牛玉紙両庄屋より出せ、年行事座受取牛玉串は拾人割合持寄り村中家別に配之、朔日同じ但今日村中家別包米年行事取之
四日	一 正月四日西光寺行ひ、諸事前々におなじ酒当座西座り出之、牛玉杖持寄配り方二日田楽寺之通なり、今日薬師堂行無之候
五日	一 正月五日勸請なつり、神酒少々香酒と用膳香せん散米三升三合、包紙之内七拾五枚右ノ通中之坊り出之、年行事用膳酒肴果ノ年行事座り出之、米わら八把づ、拾人持寄。三日妙法寺包米持寄集々今日十日くわたはねの米宮山あいたし置也
七日	一 正月七日莊嚴当十座にも其座々々上る七人年行事と香日ふるまひ、明八日そなへもの、支度成之たたく式杖但米五升を式つに取都合一重となす、花餅供がい香本但紙は赤白黄小仏供之品用意成之くわ、かき、かや、かうじ、たちばな、あをのり、米たはらもち、とろろ、みかん、だい
八日	正月八日法楽寺本堂行ひ昼時の頃 一 西東八日当座よりそなへ物香人前とくがい香本、だんぐ式杖、けひやう式拾四五枚香包、小仏供半盃、一盃を式座くみ合也、僧膳米香升、右香人前なり、八人も同時芝座は花餅代銭包出之古例、新座当座之分はだんぐ式杖と花ひやうと徳膳米香升と外に寺僧香酒五合、都合香升出之供がいと小仏供もは無之、座も内座薬師無之 八日莊嚴當座方次第 北ノ第一だんぐ式杖計 西新座 同 第二供がいだんぐ共 前田座 同 第三 池田座 同 第四 大北座 同 第五 中谷座 同 第六 榊木座 同 第七 芝座 同 第八 宮形座 同 第九 大東座 同 第十 だんぐ式杖計 東新座 北方第一 第一 小仏供 (前田座) 組合也 第二 香盆 (大北座) 組合也 第三 香盆 (中谷座) 組合也 第四 香盆 (榊木座) 組合也 第五 香盆 (芝座) 組合也 第六 香盆 (宮形座) 組合也 第七 香盆 (大東座) 組合也
十日	右は八日薬師宝前そなへ方なり 一 正月十日定宿、前日はたはねいたす、年行事拾人持寄出来次第中之坊、神主同道、薬師堂、行くわ加持中之坊香人、勸之、酒肴用せん等はいほ座より出之 一 同日的場、弓いそめ有之、中之坊勸之、的いほ座より出之、弓矢は前田座より出之古例なり、宮本殿之事尤弓矢之寸法之儀は前田之座記録に委細有之事ゆへ此所不記候、右相濟次第年行事村中家別くわ配之

一日 八幡宮行ひ (薬師堂行ひ) 二日 円楽寺行ひ 三日 妙法寺行ひ
 四日 西光寺行ひ 五日 勧請なわつり 七日 莊嚴当
 八日 法楽寺本堂行ひ 十日 的場にて弓いぞめ

上に整理したことと記録抜粋の(表1)について、少し説明を加えねばならない。この記録は、宮座の構成員が持っていたものだから、村人の関心のある立場が強調されている。そのため、当屋の役割とか、供え物などが詳しく記載がなされているという性格を持つ。オコナイ行事は1日から10日まで存在し、行事の大きな山場は1日と8日に認めることができる。1日が、主に八幡宮の宮オコナイ(神社に対しては行なわれる行事をここではこう呼ぶ)的性格を持ち、8日は法楽寺の寺オコナイ(寺の本堂で行なわれているのでこう呼ぶ)的性格を持つと考えられる。そして、1日から10日までの間に、2日の円楽寺、3日の妙法寺、4日の西光寺は高山村の垣内のオコナイ(近世的村落のオコナイ行事)とみることができる行事が存在している。

1日と8日について、もう少しみてゆこう。

1日に、元旦六ツ時(午前6時頃)、高山村内の寺院5ヶ寺(円楽寺・法楽寺[上之坊・中之坊]・妙法寺・西光寺)と10組の宮座の代表(長老)と神主(ここでは、中之坊が神主役を勤めている。当年は中之坊覚真法印が神主役である。)、そして、惣之市・権之市(宮座の当番か。当年は宮形村三右衛門が当たっている)参加。オコナイ行事ののち酒。牛玉杖800本、紙800枚、村(垣内)役人に配る。ここで指摘したいのは、寺院5ヶ寺の「寺僧」は修正会の法則にのっとり営むのであり宮座の人々は、牛玉杖準備や配分する役割であること。神主や惣之市・権之市はどのような役割であったのか具体的に知り得ないが大切な儀礼を行なったのである。

8日は、法楽寺の本堂のオコナイ行事。ここでは、供え物のことが詳しく示されている。その準備をする当屋が西・東、2組あり、莊嚴当という。端的にこの記録は宮座の莊嚴当を意識して記録されている。行事内容は全く不明である。

5日が「勧請なわつり」、10日が「弓いぞめ(弓打ち)」が行なわれている。右のようにみてゆくと、1月1日から10日までの期間のオコナイ行事とみることができ、「カンジョナワ」「ユミウチ」も同じ一環の行事と考えることができる。

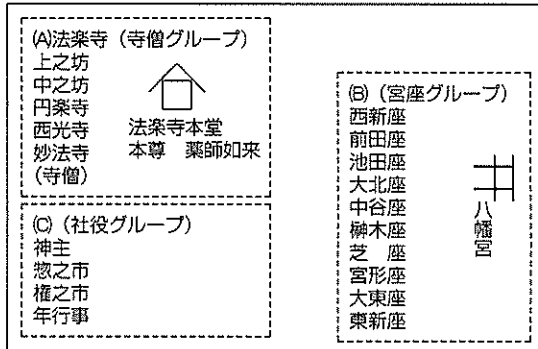
少しこの地域のことを語っておこう。今日生駒市高山には、高山八幡宮の傍らに法楽寺が存在している。高山八幡宮と法楽寺の位置などからみて、これが歴史的に神仏習合の関係として存在したことは想像しやすい。注意したいことは五つの寺院の僧侶、つまり、円楽寺・妙法寺・上之坊・中之坊・西光寺が存在しているが法楽寺の僧侶は出てこない。

8日の記事の「神主中之坊」とは、何を意味するのか。ここには、神社境内近くに中之坊が存在したのであって、この中之坊が神主の勤めを担っていたように見受けられる。

また、「修正会之儀上之坊より指図」とあり、この上之坊が中心に修正会が指示されている。このことから、法楽寺は一山を総称する寺号で、本堂薬師堂を中心とし中之坊・上之坊が神社の近くにあり、西光寺・妙法寺・円楽寺は、それぞれの少しはなれた垣内に存在している。^{註⑩}高山八幡宮についての祭礼組織である宮座が存在し、それが10座のグループとなっていた。このような状況は、十分理解しておく必要がある。

郷村的オコナイ行事とは、どのようなことを言おうとしているのか。それは次のグループがそれぞれの役割を1日から10日まで共に勤める行事という認識なのである。このオコ

法楽寺・八幡宮境内概念図（図1）



ナイ行事の構成員のグループを、法楽寺・八幡宮境内概念図（図1）で示した。そこに関する、

- A) 寺院の僧侶（「寺僧」）のグループ
[寺僧グループ]
- B) 村人で宮座を構成するグループ
[宮座グループ]
- C) 惣之市・権之市・神主・年行事などのグループ
[社役衆グループ]

などの、役割を持つグループを把握することができる。A)の寺院は、法楽寺本堂を中心とした塔頭寺院の僧侶のグループと考えられる。

『大和志』に「高山属邑八其一日前田ト」^{註⑩}と記載されている。ここに高山に属する8ヶ村とは高山村の垣内のことで、これが江戸時代になると村落として分離することがある。しかし、ここ高山では、郷村的村落のまま今日まで続いている。この、8ヶ村内に、宮座が10組結成されていたのである。江戸時代元禄郷帳には、「高山村千四百三十石九斗三升」^{註⑪}とある。

高山では第二期の郷村的オコナイ行事が江戸時代中期まで、ほぼ続けて行なわれており、この記録はその実態をうかがい知りえるのである。宮座の構成員と寺院の僧侶達とが、1日から10日まで共に営んでいた行事なのである。では、第一期のオコナイ行事の発生した法楽寺という寺院の修正会は、どのようなものであろうか。法楽寺について、今のところ、多く知りえないが、その創立は奈良・平安時代までさかのぼり、鷹山（高山）庄の中心的存在の寺院であったと想定する。記録でみた高山のオコナイ行事は、この法楽寺の修正会から源を發し、村人の持つ文化と習合したと考えるのである。この法楽寺の修正会の法会については、今後の研究を待たねばならない。

(4)

もう一例みておきたいと思うのは、田原本町法貴寺村のオコナイの記録である。

今日、この法貴寺村の法貴寺（千万院）は無住であり、正月にもさしたる行事らしいものは見当たらない（大晦日にミソカのトンドが行なわれているのはオコナイ行事の残存か）。オコナイという名も、村人には伝わっていない。ここに『大和志料』（中）^{註⑫}に紹介される「法起（貴）寺舊例寺役之事」（寛文12年（1672））の記録には、はっきりオコナイ（修正会）行事が認められるのである。次に、その記録を整理した「法起（貴）寺舊例寺役之事」（表2）を示しておく。

ここでは、1日から8日未明までがオコナイ（修正会）行事であった。

次ページの（表2）にある「願主人」「氏人」^{註⑬}あるいは「神主」は、おそらく宮座の構成員（B）と考えられる。禰宜及び承仕なども、宮座の人からの出仕か、または社役衆を構成する人々（C）と考えられる。

一方、オコナイ行事の導師、別当、衆僧とあるから、法貴寺の僧達の組織（A）によるものである。行事内容は1日から3日までは、初夜・半夜・後夜の三夜勤行で3日から4日が一つの大きな行事が集中している。主に天満宮で行なわれており、宮のオコナイといっ

○法起（貴）寺舊例寺役之事（表2）

寛文十二年（『大和志料（中）』一九四四年刊所収五〇七頁）

法貴寺修正会（七日三夜〔七日間・初夜・半夜・後夜〕勤行を修す）

日	午後七時～十時 初夜	十時～十一時 半夜	十一時～十二時 後夜	備考
一	・初夜開白	・半夜勤行	・後夜勤行	
二	・初夜勤行	・半夜勤行	・後夜勤行	
三	・初夜勤行	・半夜勤行	・後夜勤行	・巳刻（午前十時）開白 大般若（五日マデ）←
三	天満宮御供（オコナイ） ①神主が御供・祝詞・惚之市・八乙女が神楽。称宣が諸社に神酒を供。 ②導師・別当・衆僧が一同に心経・錫杖経・普門品 ③願主人が神社に参り御酒を頂戴。年始の祝儀を互に相申。世話人は承仕二人 ④「至同公オン通り」と大声で言うと終り退出する。			宮オコナイ
四	天満宮牛玉加持作法を拜殿において行う ①別当より牛玉紙出 ②年預が書く ③神主が柳杖を出す ④先に本堂の牛玉加持をおえて ⑤申の刻（午後四時）に拜殿 ⑥花餅帳を神主が読む			←
五	本堂と諸堂（御供）（オコナイ） ①本堂と諸堂に前年に作った賑餅・花びら餅を供える ②大御饅餅を供える ③初夜に続いて別当・年預・承仕・三日間、本堂にて、後夜導師 ④錫杖経・理趣経を行いつとめる ⑤後夜鐘を持ちそれを聞いて衆僧が本堂に出仕してつとめる			← 寺オコナイ
六	・初夜勤行	・半夜勤行	・後夜勤行	
七	①大竹に五色の幡、御幣・銭形をつけて祓をする散米次第それを取って 巡る ②心経・錫杖経・導師大声で誦えてばちを打つ ③役神退治を祈願する、大竹は諸人が引勝取る			←
八	・七日の後夜（八日の零時）修正会結願 ①別当坊において飯有・賑餅を配当するのは承仕役			

てもよいのではないか。それに対して、5日から7日は厄除的な行事で、本堂と諸堂で営まれる、寺のオコナイに当たる。左の表（表2）のようにまとめてみて、オコナイ行事の内容が具体的に知りえる。しかし、私は3日の行事で「至同公オン通り」という時の「至同公」や、「賑餅」とはどんな

餅なのか。7日の大竹に五色の幡・御幣・銭形をつけお抜をするとはどのようなことか、はなはだ不明確であることを認めざるをえない。

ここに、注意したいことは、このオコナイ行事は天満宮と法貴寺の関係で成り立っている行事であるということである。おそらく天満宮は、法貴寺と同一境内地で神仏習合の状態であった。『大和志料』によれば、天満宮は「当社古来法貴寺ノ鎮守タリシヲ以テ舊記ハ社家ニ傳ハラズシテ彼ノ寺ニ存セリ。左ノ舊記及ビ古図ハ舊法貴寺実相院ノ所蔵」^{註⑤}とある。

また、『和州寺社記』^{註⑥}によれば、次のごとく示されている。

式下郡

十六 法貴寺 寺領十七石五斗 奈良ヨリ南ノ方西里

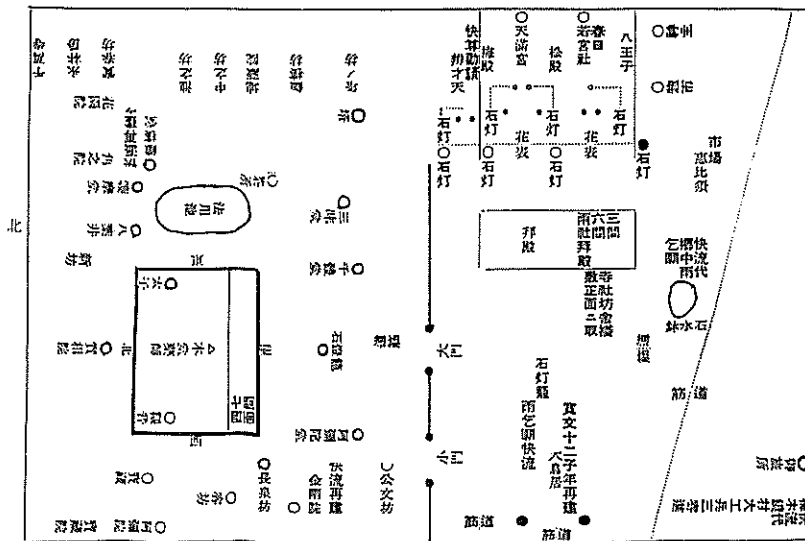
法貴寺實相院は聖徳太子の御影、右へは七堂伽藍所なりしが、いつの此よりか衰破して今は本堂一字残り。本尊は百濟國より渡りし薬師如来を安置し給ふ。靈寶には唐繪の十六羅漢有側に天皇の社あり、所の民氏神と崇めたてまつる。

『大和志料』（中）^{註⑦}に、その境内図が示されているので示す。

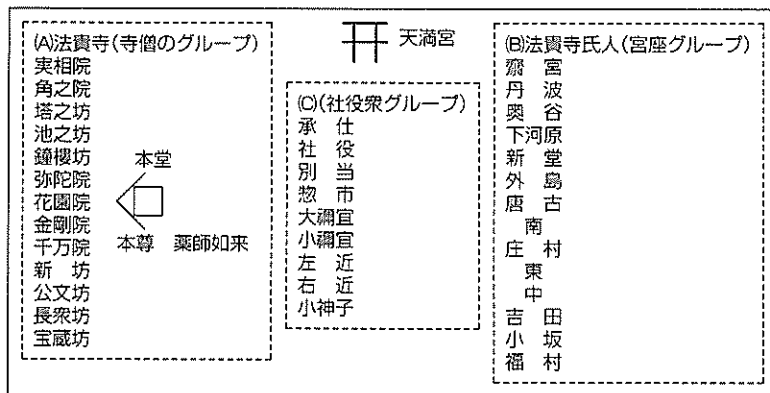
これなどをみると、確かに法貴寺の境内に鎮守天満宮が存在しているように見受けられる。注意したいのが、このオコナイ行事を勤めるのが（A）法貴寺の坊舎の寺僧のグループと、（B）法貴寺氏人である宮座のグループが存在する点である。この記録は、江戸時代初期の法貴寺の正月行事、修正会の実態をよく残したものと考えられるのである。その修正会を営む役割をグループ別に概念図にまとめたのが法貴寺・天満宮境内概念図（図2）である。

法貴寺とは、どのような寺院なのか。境内図及び、その中にある坊舎塔頭寺院がかなり

法貴寺・天満宮境内図



法貴寺天満宮境内概念図 (図2)



の規模でまとまっている。また、本尊の薬師如来は室町時代の作と推定されている。その他、木造十一面観音立像・不動明王（現法貴寺千万院）なども室町時代のものであり、その頃かなり充実した寺院形態をしていたと思われる。

先の高山との共通点として、共に法樂寺及び法貴寺の寺院の内部の組織がほぼまとまっていたものと考えられる。郷村的オコナイ行事は寺院の(A)僧侶グループが塔頭寺院から推定して5人から10人程の存在が必要と思われる。また(B)宮座グループの構成員も、かなり的人数が必要であったと推定する。(C)の社役衆グループは全体像が不明であるがかなり儀礼面が強いように思われる。こ

こでも、法貴寺の第一期のオコナイ行事（修正会）はどのような寺院の法則によったのかは不十分でわかりにくいので、その検討は、今後の課題として残しておく。

また、法貴寺村は元禄郷帳をみると、1377石の規模であるので、ほぼ同じ高山村の石高から大和の郷村的な規模が想像される。

それらのオコナイ行事（修正会）の営み方の共通点をもう少し整理してみると、次のようなことが理解されよう。そこには、寺院と神社が必ず存在すること、そして寺院にはいくつかの塔頭寺院が存在、もしくは数ヶ寺院が存在していること。神社には村人の祭祀組織、宮座が強く認められること。そのような状態の中で、この行事は1月1日から7日間または14日間、神社及び寺院で営まれる行事であること。行事内容としてショウゴン（莊嚴）という名称で供え物が重要視され、牛玉宝印が刷られ祈祷され、カンジョナワが作られて吊られ、ユミウチ（ケイチン）が行なわれる。行事の儀礼は僧侶及び社役衆の人々が行なうなど。

(5)

ここで、少し戻って説明しなければならないのは、これらの記録はそれぞれ江戸時代の寛文12年（1672）・享和2年（1802）の記録である点に注意したい。この時期の神社及び

その脇の寺院との関係に重要な変革期がやってきている時期であると、私は考えている。つまり、高山八幡は式内社でないために、また法貴寺村の天満宮は式内社であっても法貴寺という寺院の力が強く存在していたために、江戸時代中期～後期まで中世的遺風の郷村的オコナイを営むことができた。しかし、当時の神社は、吉田家及び白川家との結びつきを強め、中世からの寺院と神社の関係が大きく変貌していったのである。であるから、私は、江戸時代中期は、中世の郷村的オコナイ行事がもっとも衰微し、近世のオコナイとして変貌が完了してゆく過程という位置づけをする。^{註⑩}

記録が作成された理由は、この頃、すでに、郷村的オコナイ行事が消滅しかけていたことが考えられる。それは、行事を行なう組織の変質か崩壊が背景と考えているのである。今回、例にあげた(1)高山村、(2)法貴寺村は、オコナイの残存をみることできぬのは、そのためである。

以上の記録から、郷村的オコナイ行事を読みとって、言えることは、明らかに寺院がこの行事の主導的役割を担っていることである。それは肥後氏が指摘した通り、寺院の修正会が村落共同体のオコナイ行事として成立したとみることができる。

繰り返すようになるが、郷村的オコナイ行事を復元すると、

〔組 織〕

- 1) まとまりのある寺院が存在し、僧侶達がオコナイ行事の法会を営む。
- 2) 村人達の祭祀にかかわる人々(宮座という組織)がオコナイ行事を営む。
- 3) オコナイ行事の法会には、神主・巫女などの役割を持つ人々が存在する。
- 4) オコナイ行事の導師は、神仏習合形態の宮と寺との同一境内の、寺の複数僧侶が営む。

また、行事の世話(牛玉の札・お供え物)や、手伝いなどは宮座の人が行なう。

〔行事内容〕

- 1) 正月に、2回のオコナイがあった。それは、宮のオコナイと寺(堂)のオコナイである。この宮と寺とは、同一境内の神仏習合の形態である。
- 2) 行事内容は、宮のオコナイも寺のオコナイも、牛玉加持をするのが主たる目的である。寺のオコナイには、カンジョナワを作る例がみられる。
- 3) ショウゴンという言葉は、オコナイ行事の供えものをする事、あるいは人と考えられ、オコナイ行事と同じと考えてよい。
- 4) 供えものには様々な餅が供えられる。
- 5) ユミウチ(ケイチン)、カンジョカケなども、オコナイ行事の一環と考えても良い。

上のように把握して眺めてみると、最初に現在残っているオコナイ行事からの定義を試みたことの意味や内容がよく理解できると考えている。郷村的オコナイ行事は、今日残るオコナイ行事の完成した姿とみることができるのである。そこから考えられることは、村人のオコナイ行事が、肥後氏の指摘した寺院の修正会から源を発して郷村的オコナイ行事を経て今日残存するオコナイ行事となっているという歴史的流れである。問題の一つに今日までこのような行事が村落社会の民俗事象として継続的に保持している点である。村人が仏教文化とどのように融合させたのかなど、オコナイ行事の通時的な文化形態を想定して論じようと試みたい。

今日、奈良県内のオコナイ行事は、衰微した行事で、全体像がなかなかつかめないが、これらの記録から一つの定義により眺めみた時、オコナイ行事でないと思っていたものが、

実はそうであったことが、かなり理解できると考えているのである。

註① 村落社会に残る「オコナイ」行事の定義について論じたことがある。

「大和の「オコナイ」についての覚書」(『奈良県立民俗博物館研究紀要』第3号、1979年)

「地方における修正会(おこない)考—特に『莊嚴』ということばを中心に—」(『奈良県立民俗博物館研究紀要』第4号、1980年)

「地方に残る修正会「オコナイ」の構造」(『奈良県立民俗博物館研究紀要』第6号、1982年)

「桜井市上ノ郷の神社成立の過程と祭礼」(『奈良県立民俗博物館研究紀要』第9号、1985年)

滋賀県・京都府のオコナイ行事に関する重要な研究がある。私としては今回、奈良県のオコナイ行事について論じているので近府県のことについて別の機会に述べたい。

註② 肥後和男『宮座の研究』(初版1941年[本稿では1970年復刊本を使用])420ページ

註③ 同上 414ページ

註④ 同上 421ページ

註⑤ 池田源太「神名帳と修正」(『神道学』第25号所収・1960年)

註⑥ 同上「乱声」(『大和文化研究』第8巻4号所収・1963年)

註⑦ 註①の拙稿「大和の「オコナイ」についての覚書」にて述べた定義に少し手を加えた。

註⑧ 奈良県下の村落社会の「オコナイ」行事に関する記録を56例、今のところ確認できた。このことは別稿で詳しく述べるつもりである。今日残存するオコナイ行事とあわせて検討してみたい。

註⑨ 原田敏明監修『日本祭礼行事集成 第5巻』(1992年)175ページ

註⑩ 法楽寺が一山の総称で上之坊・中之坊以下すべて塔頭寺院と考えている。

註⑪ 並河永『大和志』享保21年(1736)刊(『影印本』(1987年)97ページ)

註⑫ 奈良県教育会刊『大和志料 上』(1944年)503ページ

註⑬ 同上『大和志料 中』(1944年)507ページ

註⑭ 同上 513ページ。この記録末尾に「法貴寺氏人」という表記による。

註⑮ 同上 506ページ

註⑯ 同書は大和国史会発行『大和志』第3巻第9号(1936年)41ページ所収の翻刻による。

註⑰ 註⑬に同じ 511ページ

註⑱ 拙稿「村落社会における神社と宮寺の研究」(本阿弥書店編『フォークロア』3号～5号所収1994年)及び「江戸時代中期の一神道家の活動に関する覚書」(宗政五十緒編『日本近世文学研究の新領域』1998年所収)で検討した。

[註記] ①本来「牛王」という表記が正しいのかもしれないが民俗語彙としての表記は「牛玉」とし、読みは「ごうおう」と読む。

②本文中の記載で「オコナイ」と「オコナイ行事」との区別を厳密にしているのではない。「オコナイ」という場合この行事の一部を意識した時、「オコナイ行事」という場合この行事の全体像を意識した時に用いた。

禁制・禁令史料が語る 徘徊する民間宗教者の社会的影響

— 古代から近代までの民間宗教者の存在形態の素描によせて —

奥野義雄

はじめに

今日、町や村を徘徊する祈祷師や修験者の姿は見かけなくなってきた。また、狐降り（狐下げ）、まじない師、占い師なども、ほとんど見るができなくなってきたようである。

ただ、徘徊しないが、街路で家相・人相・手相などをおこなういわゆる〈売卜〉や墨色占・星占などの〈占い師〉の姿を見かける。

さらに、〈占い師〉は、マスメディアに入り込んで女性層に人気をばかしている。

徘徊していた数多くの〈民間宗教者〉とでも呼ぶべき人々は、いかなる要因によって消え去っていったのか、あるいは極めて少なくなってきたのか、という点に興味を覚えて欲しい。

併せて、いわゆる〈民間宗教者〉が民衆に与えた多くの信仰習俗は、今日まで伝承され続けてきたと想定できるのではないのか、ということにも関心事があった。

ここでは、徘徊する〈民間宗教者〉の宗教活動が巷でその姿を消していったのかということと、伝承されてきた信仰習俗は〈民間宗教者〉を媒体にして醸成されてきたのではないかということを考えていくことにしたい。

そこで、〈民間宗教者〉を排除し続けてきた各時代の為政者側の禁制・禁令の史料から民衆に与えた〈民間宗教者〉の信仰的効力がいかなるものかを探っていくことにしよう。

第一 古代から近世までの徘徊する民間宗教者の情況

〈民間宗教者〉の禁令あるいは禁制を窺っていこうとすると、古代の巫覡の禁断史料は忘れるべきではないであろう。すなわち、大同二（807）年九月廿八日付の太政官符の「応禁断両京巫覡事」がそれである。

右被右大臣宜稱。奉勅。巫覡之徒好託禍福。庶民之愚仰信妖言。淫祀斯繁。厭呪亦多。

（中略）宜自今已後一切禁断。若深崇此術猶不懲革。事覺之日移配遠国。（下略）

と記述されているように、巫覡の徒によって庶民が愚信することや巫覡による厭呪の多数あることを一切禁断したのである^{註①}。

また、大同二年以前にも、すでに無知な百姓が、京中街路での巫覡による淫祀を妄崇して祭祀することを禁断していたことが、宝亀十一（780）年十二月十四日付の「禁断京中街路祭祀事」から窺える^{註②}。

古代においては、〈巫覡〉によって淫祀がおこなわれること、また符書類によって求福愚信がなされることが禁止されていた。

言い換えると、京中（都城内）で〈巫覡〉＝女性と男性の予言師（まじない師）による淫祀と符呪が禁じられるほど流布していたのである。そして、古代において、すでに〈民間宗教者〉である〈巫覡〉が巷、とくに京中を徘徊していたことは、二つの「禁断」から

知り得るであろう。

では、中世における〈民間宗教者〉の徘徊とその布教に対する禁止の状況はどのようなものであろうか。

中世における〈民間宗教者〉に対する宗教活動を禁止する史料およびその集成は、現段階で見出しがたい。

むしろ、中世においては、陰陽師を主体とする〈占い〉と副次的な〈まじない〉は、陰陽家（あるいは陰陽寮）によって統治されていたといえよう。その二例を挙げると、弘安九（1286）年十二月十一日付の「安倍有弘風記」にみえる「可被行呪咀御祭日」という文言は、権天文博士安倍有弘による泰山府君祭の執行の日取りと、祭りにともなう〈呪咀〉のことを明示したものである^{註③}。また、時期が少し遡るが、仁治二（1241）年六月廿七日付の「陰陽寮占文」にみる「春日社言上恠異吉凶」「占、三月十八日、丙午、時加辰、天岡臨死為用、將白虎」云々という記載とともに「天文博士安倍朝臣家氏」「陰陽博士賀茂朝臣在盛」らが連署していることから^{註④}、陰陽家（陰陽寮）が中心に〈呪咀〉〈占（文）〉をおこなっていたことを知る（〈暦〉についても同様である。『鎌倉遺文』第八巻の第5651号文書、第5653号～第5657号文書などから、このことが窺える）。

〈呪咀〉〈占（文）〉〈暦〉などは、陰陽家（陰陽寮）主体におこなわれてきたが、かならずしも“陰陽家・陰陽師”の独占的なものとは限らないことが、元仁二（1225）年三月日付の「田中宗清願文」からわかる。すなわち、「兼又虚誕事、以真恵法印奉呪咀 殿下之由軟」という文言がそれであり^{註⑤}、僧侶による〈呪咀〉の存在が窺える。

このことから、陰陽師や僧侶以外の〈民間宗教者〉による〈呪咀〉も存在していたと想定できるかもしれない。ただ、現時点では、中世における“聖（遊行僧）”“山伏（修験者）”“梓巫子”などとともなう〈呪咀〉をおこなう〈まじない師〉の存在を示す史料は検出しがたい。

次に近世の徘徊する〈民間宗教者〉に対する禁令について〈御触書〉から窺ってみることにしよう。

まず、享和二（1802）年の「町触」をみると、「富士講と号し、講仲間を立、俗之身分ニて行衣を着し、鈴珠数等を持」った姿で、

家々之門ニ立、祭文を唱、又は病人之加持祈禱致し、護符等出し、其外不埒之所業いたし候者有之由相聞候ニ付、以来右体之儀堅く致間敷、若於相背は、急度可申付旨、去ル卯年触置処、近頃又候講仲間を立。（下略）

という所業をおこなっていたことが窺える^{註⑥}。

世俗の身分の者が、「富士講」と称して、門戸に立って祭文を唱え、あるいは病人（の治癒のため）に加持祈禱を施し、さらに護符などを出して授与していたのである。

呼称された「富士講」の講員であったか、否かは明確にしがたいが、家々の門戸を徘徊しながら、祭文を唱え、加持祈禱をおこない、さらに護符を授与していた〈民間宗教者〉であったことは間違いないであろう。

また、天保十三（1842）年五月の御触書には、「俗ニ而山伏体ニ紛敷致候〔義〕并大造成梵天ヲ拵、大勢ニ而町々ヲ持歩行、家々之門ニ幣ヲさし初禱ヲ乞」うという記載があり、山伏の風体で、梵天像を造って徘徊する〈民間宗教者〉に対する禁制がおこなわれていたことが窺える^{註⑦}。

二つの御触書から、富士講衆と山伏の姿で町々家々を徘徊する〈民間宗教者〉の存在が窺える。また、嘉永二（1849）年九月の御触書の「富士講之儀」から、数人で加持祈禱をおこなっていたことがわかる^{註⑥}。

このように近世においても富士講衆・山伏と自称する〈民間宗教者〉が徘徊しながら、おそらく招福のための祭文や治病の祈禱をおこなうことは禁じられていたのである（これ以外にも自称木魚講、念仏講、題目講などもあった〔『幕末御触書集成』第5巻の第4621号文書・第4616号文書〕）。

徘徊していたか、否かは明らかではないが、陰陽師について寛政三（1791）年四月の御触書には、「陰陽道職業いたし候輩」は「土御門家より免許を受、支配下知堅相守」るべきことが記述されている^{註⑦}。

この陰陽師にかかわる御触書は、土御門家からの免許を受けずに、陰陽道を執行する者がいたことを想定させてくれる。そして、徘徊する陰陽師の状況も考えていくべきかもしれない。

このことはともかく、近世において徘徊する〈民間宗教者〉が存在し、禁制に掲げられる行為をおこなっていたことは確かである。また、禁制に示された〈御法度〉に触れる行為は、民衆に祈禱をおこない、かつ護符を授与することであったが、この行為には民衆の精神的な依りどころになっていたことは充分考えられるであろう。

では、近世末期以降における徘徊する〈民間宗教者〉の状況はどのようなものであったのであろう。

次に、明治維新後の徘徊する〈民間宗教者〉の存否と、彼らにかかわる禁令について窺っていくことにしよう。

註①～②、「類聚三代格」後篇（『舊国史大系』〈普及版〉所収）

註③、『鎌倉遺文』第21巻、第16069号文書

註④、『鎌倉遺文』第8巻、第59000号文書

註⑤、『鎌倉遺文』第5巻、第3361号文書

室町時代には、陰陽師が関与した將軍（義満）の憑物祈禱事件がある。この事件は陰陽師の憑物祈禱の関与という事象の理解にとどまらず、陰陽師が〈占〉以外に〈呪咀〉〈祈禱〉をおこなうことであり、宗教活動の拡大化がわかる。

註⑥、高柳真二・石井良助編『御触書天保集成』下、第554号文書

註⑦、『幕末御触書集成』第5巻、第4595号文書

註⑧、『幕末御触書集成』第5巻、第4614号文書

註⑨、『御触書天保集成』下、第5525号文書

第二 近代の徘徊する民間宗教者の諸相

明治維新後、政府によって宗教統制がおこなわれた。そして、さまざまな既存の風俗・習慣＝習俗に対しても統制がなされてきたのである。

この習俗統制にかかわる徘徊する〈民間宗教者〉に対する禁令（禁制）は、明治政府によっていくつも発布されていた。『府県史料』の「禁令」史料は、さまざまな〈民間宗教者〉の徘徊状況と何故に禁じられたのかということ語りかけてくれる^{註⑩}。

まず、「山形県史」の禁令から窺ってみることにしよう。明治六（1873）年一月廿五日付の禁令に、

売卜家相方位等ノ義ニ付テハ去ル十月中相違候向モ有之候処尚又今般梓巫市子并ニ憑祈禱狐下ケ杯ト相唱ヒ玉占口寄等ノ所業ヲ以テ人民ヲ眩惑セシメ候儀禁止ノ旨教部省ヨリ

御達有之候（下略）

とあり、〈売卜〉〈家相〉〈方位〉〈梓巫〉〈市子〉〈憑祈禱〉〈狐下げ〉などの〈民間宗教者〉の存在がわかる。〈民間宗教者〉による「玉占」「口寄」などの行為によって「人民ヲ眩惑セシメ」られることに対する禁令が通達されたのである。

同様な状況を禁止する通達は、「愛知県（史）」の禁令にもみられる。すなわち、明治六年一月付で、

売卜 家相 人相 墨色 手筋 巫者 方位 神託夢想 寄祈禱ノ類

右之活業ハ妄誕奇説ヲ主張シ愚民ヲ蠱惑イタシ糊口相立候者ニ有之候（中略）御政体ニ反シ以テ外之事ニ付（中略）若違背スル者有之ヲイテハ叱度可及沙汰事と記載されているのがそれである^{註②}。

「妄誕奇説ヲ主張シ愚民ヲ蠱惑」させる〈売卜〉以下の〈民間宗教者〉に対する禁令と違背者への警告が明示されていたのである。

愛知県では、明治八（1875）年五月にも「禁厭祈禳等之儀」云々と述べられ、「妄誕奇説ヲ以テ愚民ヲ眩惑シ病者ヲシテ医薬ヲ断シメ至重ノ人命ニ関スル等」の所業がみられると明言されている。そして、禁令の通達は明治六年一月と三月、明治七年四月と六月に発布されていたことが、この明治八年の第六十八号の通達に明示されていた^{註③}。明治六年から八年にかけて布達された禁令にもかかわらず〈民間宗教者〉が廃絶されなかった要件には、「人民」「愚民」と称されていた往時の人びとが、さまざまな〈民間宗教者〉に現世利益を求め、かつ招福への祈り願う深い〈信仰心（明治政府からすれば“妄信”“愚信”となる）〉が存在したといえよう。

なぜなら、「三重県史稿」の禁令で、明治五（1872）年八月十三日付に、「家相人相卜筮墨色」云々に続いて、「神仏夢想へ託シ人生之吉凶及と疾病治不治医薬等ノ可否ヲ示シ」と記述されている文言によって^{註④}、人びとの現世利益と招福祈願が窺える。

〈売卜〉〈家相〉〈人相〉〈方位〉〈梓巫〉〈市子〉〈憑祈禱〉〈狐下げ〉などの〈民間宗教者〉の中には「図讖呪咀」をおこなう類もみられるが、これについては後述したい。

また、「高知県（史）」の明治八年七月十九日付の禁令にみえる

当県下陰陽師ノ儀其身一代營業免有之ニ付従来祭ル処ノ神靈ヲ崇敬シ自宅内ニ神床ヲ設ケ諸人ノ求ニ応シ祈禱等相授候儀（中略）今後右等不心得ノ儀無之様可致此旨布達候事という記載の「陰陽師」は、「諸人ノ家ニ招カレ祈禱靈祭等取営或ハ配札施行シ自然神官ニ混淆候者」として禁止されていたのである^{註⑤}。

さらに、興味深い〈民間宗教者〉の例が、「福岡県（史）」の明治七（1874）年五月廿四日付の禁令にみえる。すなわち、

悪魔^撰払ト唱へ多人数群集鍾馗ノ木像等持歩クノ儀ヲ更ニ禁止セリ

という文言がそれであり、この記載とともに〔本県達（福岡県通達のこと）〕にも、

従来悪魔^撰払ト唱へ多人数群集鍾馗ノ木像持歩行候儀堅ク令禁止候（中略）今後鍾馗ハ勿論右ニ類シ候疫病除ク杯ト唱へ不動ノ木像或ハ木獅子等持歩行候儀モ無謂事ニ付是又嚴ニ令禁止候（下略）

という記述がある^{註⑥}。

この「本県達」の記述から、木製の鍾馗像・不動明王像・獅子（頭）を持ち歩いて、悪魔や疫病除けが、〈民間宗教者〉によっておこなわれていたことを知る。そして、木像を

持ち歩いて徘徊する〈民間宗教者〉の記載によって、〈売卜〉〈家相〉〈人相〉〈方位〉〈梓巫〉〈市子〉〈憑祈禱〉〈狐下ゲ〉〈禁厭祈禱〉などをおこなうさまざまな〈民間宗教者〉も禁令の文言には明示されていないが、町や村あるいは家々を徘徊していたと考えられる。

さまざまな〈民間宗教者〉が徘徊することは、「多人数群集」が宗教者の「奇説」などを信じるにいたり、各地で同類の伝承が生まれていく基盤をつくりだしたと想定し得る。

このことは、すでに〈狐をめぐる伝承とその媒体者〉について行論した事例からも充分考えられるであろう^{註⑦}。

言い換えると、〈狐下ゲ〉祈禱師が徘徊し、群集の前で奇説を解く姿が消え去った段階以降、次第に〈狐をめぐる伝承〉が消えていった事象は、〈民間宗教者〉としての〈狐下ゲ〉＝祈禱師＝オガミヤの影響を物語ってくれるであろう。さらに、〈狐下ゲ〉にとどまらず、他の〈民間宗教者〉においても同様な事象が存在していたと考えるべきかもしれない。

このことはともかく、次に〈禁厭祈禱〉についてもう少し窺うことにしよう。

註①～③、「府県史料」（『日本庶民生活史料集成』第21巻〈三一書房刊〉所収）

註④、「府県史料」（『日本庶民生活史料集成』第21巻〈三一書房刊〉所収）

同様な人々の意図を示す禁令は、「京都府（史）」の明治五年五月二十九日付にもみえる。すなわち、「人ノ吉凶禍福ヲ判スルヲ禁シ」とある。

京都府の事例以外にも、「大阪府（史）」の明治五年七月二十七日付の禁令にも「人之禍福吉凶天命無常」云々とみえるが、他県史にも同様な記載がある。

註⑤、「府県史料」（『日本庶民生活史料集』第21巻〈三一書房刊〉所収）

註⑥、「府県史料」（『日本庶民生活史料集成』第21巻〈三一書房刊〉所収）

同じ五月廿四日付の〔本県達〕に、「水田村農家所持ノ鍾馗木像ハ取揚申付候事」と併せて記載されている。

註⑦、奥野義雄「狐をめぐる習俗とその介在者」（『奈良県立民俗博物館研究紀要』第15号所収）

第三 民間宗教者・まじない師の近代

さきにみた〈禁厭祈禱〉とともに、〈民間宗教者〉に「図讖呪咀」をおこなう者がいた。「府県史料」にある「京都府（史）」の明治五（1872）年五月廿九日付の禁令の告諭に、奇異妖怪の説を信じ図讖呪咀を以て吉凶禍福を變転すへしと思ひ却て職業を妨げられ勉強を欠き困窮に陥る者あり（中略）依て向後図讖呪咀星運売卜家相人相方位劍相鏡相墨色の占等都て停止せり速に愚昧の惑を脱して文明の域に進み正しき人道を守て弥勉強各職業を盛大に致すへき事

とみえ^{註⑧}、「図讖呪咀」によって吉凶禍福が變転するものと思ひ違ひをすることへの懸念が窺える。

また、同年月日付でも「管内ニ告諭シ図讖符呪及ヒ星卜方相等凡ソ不經ノ言語文字ヲ以テ人ノ吉凶禍福ヲ判スルヲ禁シ以テ民間ノ迷朦ヲ破ル」と言及している。この言及にみえる「図讖符呪」とさきの「図讖呪咀」という文言から、符呪すなわち呪咀であったことが理解し得る。

言い換えると、「呪咀」という用語には、本來的な〈人を呪うまじない〉から変化して、「符呪」＝〈まじない札・呪符〉を用いる〈まじない師〉が内在していると考えられる。

ゆえに、符呪＝呪符に書き込まれた「不經ノ言語文字」とは、呪文や呪図（符録）と呼ばれるものであるといえよう。この「言語文字」によって、人びとの吉凶禍福を“まじなう”のであった。

「京都府（史）」の禁令に見える「符呪」「呪咀」をおこなう〈まじない師〉は、「大阪

府（史）」の明治五年七月二十七日付の禁令にも明示されている。すなわち、

呪詛等ニテ吉凶禍福ヲ知り或ハ是ヲ変転スル事ヲ得ハ豈ニ一人トシテ災難ニ罹ルモノアラヤ（中略）人心ヲ惑ハス奇異妖怪ノ所業ニ付向後総テ禁止セシムル（下略）とあり^{註②}、「呪咀」によって誰一人として事物（の認識・考察など）を誤る者がいないことと、また誰一人として災難に罹る者がいなかったことを強調し、「人心ヲ惑ハス」所業が禁令されたのである。

さらに、広島県「国史稿本」の明治五年十一月十五日付の禁令にも、
従来星運呪咀人相家相墨色占売卜者或ハ口寄巫杯ト唱ヘ猥リニ吉凶禍福ノ識ヲ解キ無益ノ事ヲ以民心ヲ蠱惑シ活計イタシ候者有之（中略）良民ノ智見ヲ開クヘも障碍不少候付自今断然令禁止候（下略）とあり^{註③}、京都府と同様の状況が窺える。「吉凶禍福ノ識」を説くことによって、「民心ヲ蠱惑」して「良民ノ智見」の障碍となる「呪咀」などをおこなう〈民間宗教者〉の妄説を禁止したのである。

〈呪咀〉〈符呪〉をおこなう〈民間宗教者〉に対する宗教活動の禁令（現実には〈売卜〉なども明記されているが）は、明治五年に集中している。この禁令の集中が、いかなる状況下で発布されたのかは興味深い課題である。この課題解決の糸口は、明治五年以前の社会状況と〈民間宗教者〉とのかかわり—明治維新の政府の社会下で〈民間宗教者〉が民衆に与えた影響と明治維新の政府の展開過程での効用、否という関連—の検討にあるかもしれない。

このことはともかく、さきに触れた〈禁厭祈禱〉と〈凶識呪咀〉をおこなう〈民間宗教者〉について少し触れていくことにしたい。

愛知県の明治八（1875）年五月の禁令に明示されていた「禁厭祈禱等之儀」云々という「禁厭」の文言は、その用語からみて「（病気や災難を防ぐ）まじない」の意であり、「凶識呪咀」の〈呪咀〉は、「まじない、のろい」を意味し、禁厭＝呪咀〔呪詛〕＝符呪（まじない札）となる。

したがって、愛知県においても〈まじない師〉が存在し、〈まじない祈禱〉をおこなっていたことになる^{註④}。さらに、京都府、大阪府、そして愛知県の禁令に明示された〈まじない師〉の存在は、この三府県にとどまらないであろう^{註⑤}。

言い換えると、三府県以外にも禁令には明示されない〈まじない師〉が禁令の圏外で、〈呪咀〉〈禁厭〉の類の宗教活動をおこなっていたであろうことは、充分想定し得る。

このように多数の〈民間宗教者〉とともに〈まじない師〉が、明治維新後の社会で「奇説」「妄説」と断言されながらも、民衆の精神的依りどころとして息づいていたのである。

註①～④、「府県史料」（『日本庶民生活史料集成』第21巻〈三一書房版〉所収）

註⑤、京都府、大阪府、そして愛知県以外にも〈まじない師〉は、神奈川県にも存在していたと考えられる。「神奈川県（史）」の明治七年七月十五日付の禁令に、「禁厭祈禱等儀ハ神道諸宗共人民ノ請求ニ応シ執行候」云々とみえ、「神道諸宗共」にこの「禁厭祈禱」をおこなっていたことがわかる。そして、〈禁厭〉によって、「貴重ノ人命ニ関シ衆民ノ方向ヲモ誤ラセ候様ノ所業有之候」という状況が生じたゆえに、取締るに至ったことが記載されている（『日本庶民生活史料集成』第21巻〈三一書房刊〉所収）。

これと良く似た状況を呈しているのが〈陰陽師〉の宗教活動に対する人民への警告であろう。「三重県（史）」の明治五年十月七日付の「陰陽師廃止ノ事」と併せて同年月二十二日付の「曆中歳徳金神明ノ方等無稽ノ説ニ惑フヘカラサル事」として、「旧来陰陽家ノ弊習歳徳金神鬼門明ノ方サイ

ワヒワウハン等種々無稽ノ妄説ヲ張り（中略）決シテ明ノ方鬼門杯ト申方位ノ吉凶日柄之善悪等妄誕痴驗ノ説ニ惑ヒ候義不可有之條」というのがそれである（前掲書所収）。

結びにかえて—いわゆる〈民間宗教者〉が民衆に与えたものとは—

古代以来、巷で流布しつづけてきた〈呪咀〉〈禁厭〉〈符呪〉をはじめ、〈占文（占告）〉〈卜占〉〈祈禱〉〈家相・方位〉〈憑祈禱＝狐下ゲ〉などの類は、時代が降るにしたがって〈民間宗教者〉によって普及していった。そして、この普及によって、民間では一つの信仰習俗—それが俗信・迷信であろうが—として定着し、さらに後世に伝承され続けていったことは大過ないであろう。

さらに、〈まじない師〉〈占師〉〈売卜〉〈方位・家相〉〈梓巫〉〈市子〉〈憑祈禱〉〈狐下ゲ〉などの〈民間宗教者〉が、古代国家以来、幕府、政府などの禁制・禁令によって迫害されてきたことも事実である。

そこには、それぞれの為政者による禁制・禁令の公布による〈民間宗教者〉の排除の要件として、すでに述べたとおり、民衆を眩惑・蠱惑させるという考え方があったからである。

だが、現実には、〈民間宗教者〉による俗信的かつ迷信的な宗教活動は絶えることなく、古代以来存続し、近代社会の中で息きづいている。

そこには、〈符呪〉〈呪咀〉などを例に挙げるならば、「吉凶禍福を変転すへし」と思い迷う民衆の精神的一面が表現されていたといえよう。

同様な事象は、〈符呪〉〈呪咀〉以外の〈売卜〉〈人相〉〈墨色〉などにおいても、「吉凶を変転」させられると考える民衆の思惟から窺える。

言い換えると、民衆の立場から〈民間宗教者〉による宗教活動—国家・幕府・政府からみれば、蠱惑・狂惑させる邪信であろうとも—は、民衆にとって精神生活の一原動力であったと考えられなくはない。

ゆえに、〈民間宗教者〉による奇説・妄説の宗教活動は、民衆にとって効用をもたらすものであったと想定し得る。

しかしながら、現代社会では、数多くの〈民間宗教者〉が民衆に植えつけてきた〈迷信〉〈俗信〉と呼ばれながらも生き続けてきた信仰習俗は消滅の一途を辿っている。

そこには、現代社会でこの信仰習俗の必要性が否定されつつあるが、〈民間宗教者〉の存続し得る以前とは違った状況が存在しているのかもしれない。

ただ、古代以来、生き続けてきた〈民間宗教者〉の宗教活動を抜きにして、民衆の信仰習俗—否、信仰習俗に関連する芸能や文学なども含めて—とその伝承を語ることはできないであろう。

(2000年2月15日 稿了)

—奈良県立民俗博物館研究紀要 第17号—

発行日 平成 12 年 3 月 30 日

発行所 奈良県立民俗博物館
大和郡山市矢田町545 (大和民俗公園内)

印刷所 (株) 中西文山堂

