

民間信仰と正当性の所在

— 粥占という事例から —

中 西 裕 二

はじめに

年中行事論は、ある意味で日本民俗学という学の「核」をなす領域である。日本民俗学の祖、柳田国男は「常民」の文化研究としてこの学を規定したが、常民という概念、そして常民の生業形態と民間信仰のあり方といった日本民俗学の基本的視座が交錯する場として、年中行事は常にこの学を中心にあり続けている。

この、ある意味でイデオロギー的とも言える視座について、本論で柳田に対するテキスト批判を行う余裕はない。しかし日本民俗学の論文や、その入門書を概観するだけで、上記の視座は極めて明瞭な形で現れてくる。例えばその一つとして、日本民俗学の諸論文、あるいは入門書における「主語」の不在が指摘できよう。研究対象とする領域が、本論で扱う民間信仰であれ、また生業や衣食住といったテーマであれ、日本民俗学者の「民俗」の記述にはたいてい主語が省略されている。この、例えば「この村では正月行事として〜が行われる」「この祭りのときには〜を食べてはいけないとされる」といった日本民俗学の記述方法は、記述の前提として、これらの文章の主語＝行為主体としての調査対象地域の人々＝常民、という存在が自明視される限りにおいて可能となる。

だが、この独特な記述方法は、民俗や常民といった概念から歴史過程を捨象する方向性へ直線的に進む危険性を常に内包している。民俗という行為や意味体系は歴史的に伝承されて来たのであり、その主体が常民であるという図式は我々にとって確かにわかり易い。なぜならば、この民俗／常民の関係性は近代国民国家／国民のそれと隠喩的であり、それゆえ、好むと好まざるとに関わらず近代国民国家を生きねばならない我々にはこの論法は実にわかり易いのである。しかし、民俗文化自体は同時に歴史過程の産物ではないか、という誰もが否定できない素朴な問いに対し、実は、日本民俗学は明確な回答を持ち合わせていない。現在「民俗文化」として観察可能な現象は、どの時代においても「民俗文化」であったらうし、だからこそ現在においても「民俗文化」なのである、という堂々巡りの論法しかそこにはないのである。従って日本民俗学には、他の学問領域、例えば歴史学や文化人類学といった隣接領域における、とくにポストモダンの研究との結節点がしばしば見いだせない傾向を生んでしまう。この点は、日本民俗学と極めて近い位置にある文化人類学と対比すると、より明瞭になる。「民族」「民族文化」といった文化人類学が研究対象としてきた諸概念自体が、近代的制度、概念の産物であったという反省から、近現代という時代性抜きにこれらを語

ること、つまり歴史過程を無視して民族誌を作成することが、文化人類学においては既に不可能な状況になりつつある（これは、独自の文字文化を発達させた東アジア地域において顕著と言える）。しかしながら日本民俗学には、上述した素朴な歴史的枠組みを再考しようとする動きがほとんど見あたらない。あくまで、民俗文化は政治史や経済史といった変数とは関係ない、独自の変数として一つの文化史をなす領域だという立場を崩してはならないようである。これは、ある意味で近代国民国家と前近代の連続性と接合というイデオロギー的言説の、「在野」からの裏返しの支持表明であるとも言える。公的には「歴史」がそれを担う訳だが、日本民俗学は「在野」からこの近代性に、自ら積極的に寄りかかっていった。この捻れは、自ら「在野」の学と称しながら、近代の権威にめっぽう弱いように（？）私の目に映る日本民俗学者の属性の起源なのかもしれない。近代国民国家のイデオロギーがなくしては、日本民俗学は成立しないからである。

さて、本論の主題に戻ろう。本論が問題としたいのは、上記の点、すなわち現在我々が目にする「民俗文化」がかつても同じような「民俗文化」たり得たのか、という素朴な問いである。これは私にとって、北部九州の民俗文化の調査研究を進める過程で、素通りできなくなってしまった主題であった。文化人類学のメソッドを学び、文化人類学的手法で日本研究を進めている私自身、日本民俗学の学的成果を否定、あるいは過小評価している訳ではない。日本民俗学者が20世紀に収拾した膨大な民俗資料は、その価値が低くなるどころか今後益々その輝きを増すことになるだろう。しかし日本民俗学という学は、この膨大な資料を近代国民国家の枠組みに当てはめながら「常民文化＝民俗文化＝日本文化」という図式（というより近代イデオロギーそのもの）を、あるいはその「民俗文化」の偏在性と自明性という言説を再生産し（あるいはトレヴァー＝ローパー [1992] に従って、捏造と言うべきか）、それを学の基盤としてきた。このモデル、すなわち日本民俗学が再構成した「民俗文化」と、その担い手としての民衆＝常民が、どの地域でも、そしてどの時代にも（これは言い過ぎかもしれない。だいたい中世以降を想定しているようであるが）遍在していただろう、という仮説からデータの再構成を図る手法自体が、文化解釈の誤謬を引き起こしているのではないか、という点を指摘することが、本論へと私を導いた動機と言える。もちろん、このささやかな報告程度で上記のような根本的批判を試みるのが可能だとは思えないが、私自身の立ち位置である文化人類学という経験科学の特徴を鑑みれば、ささやかなフィールドデータから大きな物語に向かうのは、常軌を逸した手法という訳でもないであろう。かつて黒田俊雄 [1963] が、戦後の日本民俗学者を代表する一人、桜井徳太郎を痛烈に批判したのは¹、まさにこの点であった。黒田は、日本民俗学が研究対象とする、いままさにそこにある事象ですら歴史過程の中で生成されたものであり、それを論じることなしに通時的な遍在性を前提にすることがいかに誤り導くか、という点を指摘したのである。

本稿は上記の問題点に関し、北部九州の宗教民俗文化を具体的事例として新しい視座への端緒を模索する試みである。その視座を取って最初に述べるなら、黒田俊雄（1926-1993）が概念化した

¹ この情報は、神戸女学院大学の川森博司教授にご教示いただいた。

「寺社勢力」における宗教イデオロギーや儀礼が民俗宗教、民間信仰のあり方を決定的に方向付けたのではないか、という仮説である。そして中世社会の崩壊＝寺社勢力の衰退に伴い、寺社勢力の宗教イデオロギーと儀礼は主体を喪失したが、民衆は主体抜きを形式を「民間信仰」という「型」で継続させてきたのではないか、という考えである。これを、本号所収の白川論文に従い「寺社勢力仮説」と呼んでおこう。

寺社勢力とは、黒田が真に中世的な仏教と呼んだ、神仏習合を旨とし加持祈祷といった「力」により個人から国家までを鎮護、守護する顕密主義に基づく仏教の、具体的な組織のあり方とあって良いだろう²。顕密仏教のもとでは寺社は常に一体であり、その基本理念は極めて密教的な、現世利益的な力の観念に基づいている。しかしながら黒田は、顕密仏教が日本の民俗文化の基礎をなしたことを示唆しつつも、本格的にこの方向への研究に向かわなかった。黒田の顕密仏教、及び寺社勢力の理念と儀礼が民俗文化形成の契機となった可能性に直接言及した研究は、白川 [2006] による豊前神楽の分析が日本で初めてであったと思われる。寺社勢力仮説を民俗文化の解釈に適用する方法の是非については、まだ研究がスタートしたばかりであるため、本仮説が日本の全ての地域の、全ての宗教民俗、あるいは民俗文化に適用可能かどうかについては、もちろん検討の余地がある。だが、寺社勢力とは分析概念であると同時に確固とした実体概念でもある。黒田が様々な場で述べているように、祈祷という目的のもと一体化した寺社という組織のあり方を示す概念が近代の宗教史あるいは宗教学に単に用意されてないだけであり、黒田はそのカテゴリーを寺社勢力という用語で示したに過ぎない。そのためこの用語は、単なる抽象的概念ではない点に留意されたい。しかしなぜか日本民俗学においては、この寺社勢力という発想は分析の埒外に置かれたままで、むしろ古代の宗教観とか、日本人の民俗文化の本質としての穀霊とか、民俗文化の普遍的連続性とか、極めて歴史的根拠の薄弱な仮説の上で論を進めてきた。それと比較すれば、寺社勢力は歴史的に実在した宗教＝権力体制なのであり、民俗文化との関連性を検討する妥当性が十分にあることが理解できるであろう。この方向性に添いながら、以下ではある民俗儀礼を例に「寺社勢力仮説」の適用可能性について考察を進めてみたい。

1. 粥占とは何か

日本民俗学では、稲作農耕を生業の基盤とする常民の1年の時間サイクルは、稲作に関する農事暦とそれに伴う儀礼体系に基礎づけられるとしている。従って、年中行事として範疇化される諸行事には、農耕儀礼的な要素が多分に見られることになる。この点について、私は何の異論もない。

例えば、正月から3月までの冬期には、当然その年の稲作は始められてないものの、多くの年中

² 寺社勢力に関しては黒田 [1995] を参照のこと。ただし黒田は、顕密仏教、寺社勢力といった用語の厳密な定義を行っている訳ではない。これが、彼の論の主旨を見えにくくしているとも言える。本来なら、ここで黒田の寺社勢力、顕密仏教と民俗文化に関して多くの紙幅を要して解説すべきであろうが、それを試みる余裕は現在ない。いずれ別稿において試みるつもりではある。

行事、とりわけその年の稲の豊作を祈る儀礼が行われる。豊作を「予め」「祝う」これらの行事は、日本民俗学では文字通り「予祝」行事と範疇化されている。年頭に、その年の農耕の作柄を占う年占（としうら）も、この予祝行事の一つとして位置づけられている。本稿で考察してみたいのは、この年占、中でも粥占と呼ばれる年占の一形態である。

年占とは、作物の作柄とそれに係わる天候等の事柄を予測することを目的とした行事で、年初の小正月（1月15日）に行われることが多い。年占には、豆を年の月の数だけ囲炉裏に並べ、その焼け具合によって天候や作柄を占う豆占（まめうら）、米粒の上に餅を置いて臼などで伏せ、翌日起こして餅についた米粒で占う白伏せ、カラスに餅・米などを食べさせて占うからす呼び（「とりばみ」）、若水に粉を落としてその浮沈で占う水だめし、弓射の適否で占うものなど、その形式は実に多様である。その中でも、全国的に分布している年占の一つが、本稿で取り上げる粥占という儀礼である。

一般的に粥占は、その年の月の数だけ細い竹管、葦管などを粥に入れ、その管の中に入った粥や小豆の分量でその年の豊凶を占ったり、あるいは粥棒と呼ばれる柳やヌルデの棒に割り目を付け、粥の中に入れ附着する量の多少で豊凶を判断する形式で知られており、管粥祭・筒粥神事などとも呼ばれている [以上、福田他編 1999:416]。だが、とくに福岡県、佐賀県、熊本県北部、大分県北部といった北部九州で報告される粥占は、上記の形式（これを取りあえずここでは「管粥形式」と呼ぶ）も散見されるものの、粥または飯を半月～1ヶ月あまり神前にて放置させ、それについてカビの生え具合、色具合によりその年の豊凶や天候を占うという、全国的にあまり例を見ない方法で行われる。全国的な分布状況から見て、この形式の粥占（とりあえずここでは「カビ形式」と呼ぶ）は北部九州～中国地方西部に特徴的な方法と言える。

福岡県内では、福岡市の背振山麓北側の旧農村地帯（早良区、城南区）、筑紫野市、筑後川下流域、甘木・朝倉地方の農村でカビ形式の粥占が散見される。福岡市内では、福岡市城南区東油山の正覚寺、正覚寺内の海神社、福岡市西区飯盛の飯盛神社、福岡市早良区野芥の野芥櫛田神社で行われており、かつては早良区脇山周辺の農村でも行われていたらしい（現状に関しては未確認。廃絶か？）。大宰府周辺では筑紫野市の筑紫神社でのみ現在も行われているが、既に廃絶した粥占に関しては未調査である。甘木・朝倉地方も広く粥占は行われていたようであり、朝倉郡浮羽町田籠の諏訪神社の粥占は天明二年（1782）からの占いの記録が残されており、その記録文書は現在福岡県より民俗文化財指定を受けている。また未調査ではあるが、福岡県、佐賀県にまたがる筑後川下流域は、おそらく北部九州でカビ形式の粥占が最も濃密に分布すると思われ、今後の調査研究の進展が期待される地域と言える³。

ここで、私が現地調査を行った粥占について、福岡市西区の飯盛神社、及び甘木・朝倉地方の事例について概略を示してみたい。

³ カビ形式の粥占は、福岡県には意外なほど多く分布しているようである。そのデータのまとめと分析に関しては、現在福岡大学大学院人文科学研究科修士課程に所属する亀崎敦司が継続的に調査研究を進めており、その成果が待たれるところである。

① 福岡市西区飯盛・飯盛神社

近世期、筑前國早良郡の惣社〔青柳 1993b:209〕⁴として知られた飯盛神社は、この地方を代表する社の一つである。飯盛神社粥占の名称は、粥を作り神前に収める日（以下、この日を仮に「粥炊き」として記述する）が「粥占貝嘗祭」（かゆうらかいなめさい）、粥のカビを判断する日（以下、この日を仮に「粥開き」とする）が「稲作吉凶お粥お例し」と呼ばれているが、この双方の儀礼を総体として「お粥だめし」「お粥おためし」と呼ぶのが一般的なようである。現在でも2月14日の夕刻から翌15日早朝にかけ粥炊きが、3月1日の未明に粥開きが行われる。これは、以前行われていた1月15日の粥炊き、2月1日の粥開きの日程を新暦に変えたため元々の日程より1ヶ月ずれた形になっている。

飯盛神社で行われる粥占の特徴はその秘儀性と言える。粥占に関わるのは、飯盛神社宮司と粥本⁵と称される四軒の家の戸主・跡継ぎ（ともに男性）だけであり、他の村人は粥占に全く関与することなく、その結果を知らされるのみである。また、かつては女性が粥占儀礼に参加することも厳禁であった。粥炊きも粥開きも夕刻から未明という時間帯に行われ、現在でも宮司と粥本以外の出席者はいない。この秘儀性のみをもって、本行事を粥占の古型と判断することは性急かもしれないが、古社での粥占では、儀礼に参加する者がある程度限定する傾向があるようである。例えば佐賀県三養基郡北茂安町千栗の千栗八幡宮で3月15日に行われる粥だめしでは、かつては三大宮司と十社家と呼ばれる家の者のみが儀礼に参加し、粥の判断を行っていたと言われ⁶、また後述する福岡県朝倉郡朝倉町山田の恵蘇八幡宮では、ジंगा（あるいは新ジंगा）と呼ばれる家筋の者がこれを行っている。この粥本、十社家、ジंगाらは粥占儀礼で同一の役割を担うことができ、さらに占いという性格から、この儀礼に主体的に参加する者はある名称のもと何らかの閉鎖的な社会範疇を形成し、そして特定の宗教的役割を担っていたというのが妥当な判断だと思われる。

この粥本には、粥占に用いる粥作り、粥に生えたカビの判断といった、粥占儀礼に関わる一切が委ねられている。これは、非常に興味深い。実際の儀礼においても、神社の宮司は儀礼執行のための形式的行為（祝詞の奏上⁷など）を行うものの、粥に関することは全てこの粥本が行っている。

粥本の家は、飯盛地区の旧家であり、かつ飯盛神社の宮座では宮司に次ぐ高い地位であったとい

4 以下多く引用する青柳種信（1766-1835）とは、江戸後期の国学者で、また筑前國の地誌「筑前國續風土記拾遺」の作者として知られる。本書の編纂は青柳の晩年に行われており、江戸末の筑前國の地誌として歴史学者、民俗学者から郷土史家に至るまで多くの領域の研究者に引用されている。広渡正利〔1993〕を参照のこと。

5 「粥もと」の「もと」の字に関し、筆者は以前の論考〔中西 2003〕において「元」の字を当てたが、青柳〔1993:211〕の記述によれば「本」の字が用いられている。飯盛神社のある飯盛は青柳種信の出身地でもあるため、本稿では青柳に従い「本」の字に直してある。

6 これは、福岡大学人文科学研究科修士課程の亀崎敦司の調査による情報である。

7 飯盛神社における祝詞奏上には太鼓の伴奏がつけられていた。私自身は、これまでの調査でこのような光景を見たことがなかったため、非常に印象深く残っている。しかしながら太鼓の伴奏のある祝詞奏上は、北部九州ではそう珍しいものではなかった。本号に収録されている白川論文で取り上げられている二丈町でも、例えば二丈町福井の福井白山宮もこの形式であったし、また神楽調査でもよく見かけた。基本的にこれは、明治以降祝詞に変更された神前読経のうち、太鼓の伴奏のみが変化せず残ったものではないかと思われる。白川琢磨が現地調査した、福岡県行橋市箕島の百手祭では、現在でも神主の太鼓伴奏で神前読経が行われており、これが太鼓による祝詞奏上の前段階であったように思われる。本論とは直接関係しないものの、この点は今後注意深く観察を続ける必要がある。

う。飯盛神社宮司が代替わりすると、福岡市東区志賀島の志賀海神社に挨拶に行き、その際、鮑の貝殻を受け取るのがしきたりだと聞いたが、この貝殻は粥炊きの日に行われる貝嘗祭（粥炊きが行われる前に神前にて宮司、粥本が杯を交わす儀礼）で杯として用いられる。この、志賀海神社への訪問にも粥本は宮司に同行するという。

また粥本の長老によると、粥占は現在飯盛神社本殿とその横の調仕所で行われるが、以前は、場所の詳細は不明であるが、飯盛山の中腹にある洞窟のような場所で行っていたため「ドウノクチ祭」と呼ばれていた、という話を聞いたことがあると語っていた。

この飯盛神社粥占の儀礼形態や祭祀主体の問題は、極めて示唆的である。粥占自体が極めて秘儀的な儀礼であり、神社の宮司ではなく粥本がこの儀礼の実質的な執行者、占いの解釈者である点は、粥本の家自体が元々何らかの宗教的な役割を担っていた点を暗示していると言えないだろうか。前述の通り、他地域でも同様な傾向も見られるのである。しかしながら日本民俗学者はおそらく、この事例から民俗文化の担い手である常民＝民衆の代表である粥本、そしてその常民の文化としての粥占と議論を進展させるだろう。だが、ここにも素朴な疑問が生じてしまう。果たして、宗教的に「素人」である一般の村人が、占いの判断を行うなどということが本当にあったのだろうか。近代を生きる我々の常識からすれば、占いとは専門家が行うものであり、素人が行うとしても専門家の知識なしには不可能に見える。この形式自体が特殊近代的な状況であり、かつては違っていたのであろうか。この問題は後に詳述するが、むしろ、粥占の執行者の先祖を、呪術宗教的な色彩を帯びながらも社会的状況から帰農した人々と見なした方が、占いというこの儀礼の本来的な機能がより明確になるように思える。

私見の限りではあるが、若干の歴史史料からこの点について考えてみよう。飯盛神社は貞観元年（858）に祭祀が始まったと伝えられるが、山頂から永久二年（1114）の銘をもつ瓦経が出土していること〔福岡市教育委員会編 1981:9, 63〕、また明治の神仏分離前の祭神が、伊弉册尊^{いざなみのみこと}、寶満神、八幡大神であり三所権現という極めて神仏習合的な特色をもつこと〔青柳 1993b:209〕、神宮寺もかつては存在した（現在は跡のみで、文殊堂のみが残る）ことを考え合わせると、飯盛神社は神仏習合色の非常に強い寺社勢力であったことは間違いない。福岡市教育委員会の整理した中世文書〔1991〕の中でも、「牛尾文書」中にある大永六年（1526）の「飯盛宮御神領坪付写」には「大般若田」「彼岸田」「供僧給」「みやうふ」（命婦）という文字が見られる。

また、史料の再検討は必要なものの〔福岡市教育委員会編 1981:12〕、青柳種信が江戸後期に整理した中世文書（以下「青柳文書」）の中には極めて興味深い記述がある。彼は飯盛神社の神事は「年中神事二十六度也」〔青柳 1993b:209〕と記しているが、「青柳文書」中の「正月元三之次第事書写」（文永八年（1271））には「……十四日ニほたれ之御供有、十四日夜とう之口あけ、酒壹斗六舛なうらい有、一番殿口明ケ有、十五日之朝かゆあり、同鈴開之酒壹斗六舛宮舛也」という記述が見られる〔ibid:42-44〕。本文書は青柳による書写であるため、どの程度の信憑性を持つものかは定かではないが、「十五日之朝かゆあり」という記述はおそらく現在の粥占と何らかの関係があるだろう。

青柳文書の信憑性の問題を考慮したとしても、彼の記述にある「二十六度」とされた神事の一つが、現在粥占として飯盛神社に残されたものだと考えることが可能である。青柳自身も「村内粥本という田字有。此田の米をもちて粥を炊く事、今にしかり。此田を作る者昔より家筋有」〔青柳 1993 b:211〕と記している。飯盛神社関係の中世文書には「粥田」「粥本」という記述はないが、「飯盛宮御神領坪付写」などの土地所有に関する文書を見る限り、年中行事の役割に応じて田地が割り当てられており、また史料の信憑性に問題が残るものの、青柳が整理した「飯盛宮社領坪付」（文永八年（1271）には「正月三日同七日十五日 三段 権大宮司」という記述が見られる〔福岡市教育員会編 1981:35-39〕。これらの情報を整理してみると、現在行われている粥占とは、飯盛山内の寺社勢力の枠内で行われてきた寺社行事の一つであったと見ることが可能であり、それが寺社勢力の崩壊とともに土着化、あるいはその担い手の民俗化をへて現在に至ったと仮定することはできないだろうか。

② 甘木市下浦・下浦王子宮粥占

下浦王子宮は正暦元年（990）に久留米の高良山より勧請し、後に当地へと移転したものであるという。昔は1年間に十二度の大祭があったという。当宮での粥占は、この大祭の一つだったのではと思われる。

当宮での粥占行事の名称は「粥占い」、1月15日に行われる粥炊きは「お粥炊き」、2月19日に行われる粥開きは「お粥開き」と呼ばれる。粥占の起源伝承はなく、また文字史料もないため、起源や歴史については全くの不明である。現在、粥炊きは下浦王子宮宮司が行い、このお祭りに関係する地区の人々は、2月19日に行われる「お粥開き」に参加する。参加者は宮司のほか、宮総代2名、区長1名、隣組長8名の計12名である。この参加者は、同神社で10月に行われる宮座行事「尻かかえくんち」（10月19日の大祭の別称。宮座行事が終了後、座の参加者が宮司を胴上げする）での座元（宮座の構成員）と必ずしも同じにならない。宮座が粥占行事を兼ねるということではないという。

お粥の作り方は以下の通りである。前年の12月28日に宮司宅で鏡餅を作り、その鏡餅の上に1合半の米が入った「年玉」と呼ばれる袋を乗せる（これをオカガミと言う）。これを1月15日まで飾るが、この日にオカガミを片づけた後、この「年玉」の米を使って「お粥炊き」を行う。米は八分粥の堅さで炊き上げ、それを碗に盛り、碗の縁には方位の目印として東西南北という字が書かれた紙が四方につけられる。そしてその東西南北の方位に合わせて神前に供えられる。粥占に使用する碗（金属製）は1つである。

「お粥開き」は午前10時頃に始まり、神事終了後、碗が入った箱を神前から下げ中から粥を取り出す。参加者みなぎが粥を取り囲みカビの付き具合を見るが、豊凶や気候の判断は宮総代が行う。赤カビは火に注意、青カビは災難、白カビは平穏無事、豊作、緑・黄・茶・黒などのカビは不吉の前兆を意味するという。儀礼は昼前には終了する。粥占の粥は「お粥開き」終了後、一週間以内に川に落としてくる。

下浦王子宮の粥占は不明な点が多く、この情報だけでは何とも論じることができないが、この宮が高良山から勧請された点は示唆的である。本稿では取り上げることができないが、高良山の大学稲荷社では粥占が現在でも行われているし、久留米より南の筑後川下流域はカビ形式の粥占が濃密に分布する地域である。高良山自体が高良宮を中心とした中世的な寺社勢力であったことから、前述の飯盛神社同様、中世的な寺社勢力との関係が想定可能と言えるだろう。

③ 朝倉町山田・恵蘇八幡宮粥占、朝倉町古毛・老松神社粥占

行事は一般的に「粥占い」「お粥開き」と呼ばれる。「粥だめし」という呼び方もある。恵蘇八幡宮、老松神社の粥占はともに同じ日（2月15日と3月初卯の日）に行われる。老松神社は専従の神主がいなため、恵蘇八幡宮宮司が儀礼の式次第を行っている。

両粥占に関する起源伝承はないが、恵蘇八幡宮の粥占に使用される碗（金属製）に「天保九年吉日」（1830）の銘があるため、その頃には既に粥占が行われていた点は確かであろう。朝倉町史編さん委員会編 [1986:268] によると、老松神社では慶長二年（1597）頃に粥占が始まり、その後の中断を経て文政四年（1821）年に再開されたことが記録に残されていると記されている（しかし出典は不明）。現在、老松神社粥占はかなり形骸化しており、得られた情報も数少ないことから、以下では恵蘇八幡宮の粥占を主として報告を進める。

前述の青柳 [1993a:59] による恵蘇八幡宮の概略を抜粋してみよう。「郡中の惣社也。所祭應神天皇、齋明天皇、天智天皇也。社傳に初齋明天皇の御祈願によりて八幡大神を勧請し給ふ。……（中略）……社の後の山上に齋明天皇の御陵とて有。元禄八年八幡宮の社僧快心方一間の石柵を囲み表石を建殯歟の地なるへし。其銘甚拙陋也。神山二千五百七十坪有。社僧の寺を朝倉山安長寺一音院と云。天台宗にして福岡源光院の末也。……」と記されている⁸。八幡神祭祀と関係ある社であるので、社僧が当宮を管轄していた点は容易に想像できよう。

恵蘇八幡宮では、粥炊きの日は以前より2月15日に固定されていたようで、粥開きは毎年3月初卯の日に行われる。粥占に使用される容器は青銅製の井大で、3つ用意される。神前に備えられる位置により東が秋作と夏作、中が豊前・豊後・筑前・筑後、西が早苗、中田、晩田の豊凶を占う（図1参照）。老松神社粥占に用いられる碗は木製で、八角形の木箱に入れられ、その木箱の回りに注連が張られ神前に供えられる。八角形の木箱の外側には、東西南北、筑前、筑後、豊前、豊後の文字が墨で書かれている（図2参照）。

恵蘇八幡宮粥占を執り行う人々は「神課」（ジンカ）と呼ばれる。ジンカとは、この地方に限らず北部九州ではしばしば宮座の成員を表す民俗語彙として登場する。表記方法は神課、神家、神和、人和など一定しないようである [秀村 1996]。現在、粥占の神課の構成員は朝倉町大字山田内から

⁸ この引用中の「其銘甚拙陋也」という表現は興味深い。青柳をはじめ、貝原益軒、加藤一純といった近世の筑前の国学者、国学的思想家はいわゆる一連の「續風土記」編纂に携わるが、その中にはしばしば上記の引用文の如く僧侶や行者を見下す表現が多々見られる。これを彼らの教養の高さと見るか、それとも神事を多く司る社僧たちへの反発と見るか、意見の分かれるところかもしれない。取りあえず私は後者の見方を取りたい。



図1 恵蘇八幡宮粥占区切り図
[朝倉町史編さん委員会編 1986:831]

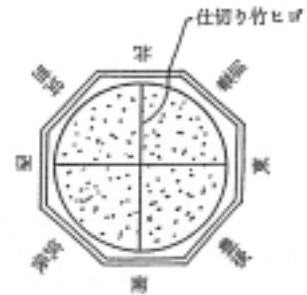


図2 老松神社粥占区切り図
[朝倉町史編さん委員会編 1986:267]

毎年交代で出ている。大字山田には、もともと御輿等の一切の神事に係わる「旧神課」と呼ばれる人々がおり、粥占は旧神課の構成員とは異なる「新神課」のメンバーで行われていた。新神課に係わるのは粥占のみだったらしい。新神課設立の理由は不明であるが、おそらく旧神課の人々だけでは人手が足りなくなったのではないかと、とのことであった。当地での粥占がこの新神課設立を契機として始められたのか、それともそれ以前は神課（旧神課）が宮座と粥占の儀礼的役割を兼ねていたのか、その点については全くの不明である。旧神課は戦後に解散し、新神課もその後解散、そして粥占は神社総代が中心となり交代制で役員を選出し、儀礼を執行するに至っている。そのため、粥占に参加する人々のことを今でも神課と呼んでいるわけである。

粥にできたカビの判断はこの神課が行う。赤カビは日照り干魃、黒・黄（普通は黄は良）のカビは虫害、青カビは水害、白カビは良いがカビに水滴があると冷（水）害で雨が多くなる。緑のカビは色合いで判断される。カビの色判断は基本的に老松神社粥占と同じようであるが、恵蘇八幡宮ではカビの深さで深刻さの度合や影響の程度をも併せてみる。だいたい色はつかないほど良いようで、汚いカビは不作、きれいなカビは豊作とされるようである。恵蘇八幡宮では、粥は儀礼終了後、向かいの井堰に投じられる。

恵蘇八幡宮と老松神社の粥占は、この儀礼とは何かを考える上で非常に示唆の富んだ事例であると言える。神課が主体となった儀礼の執行もさることながら、この占いが北部九州一帯（筑前、筑後、豊前、豊後）に関する占いになっている点が見られるからである。福岡市の飯盛神社の粥占でも、かつてはこの地域区分による占いがなされていたらしいという話もあり、また後述の甘木市美奈宜神社の文書（本論集に史料として収録）からもこの点が伺え、北部九州一帯の粥占では普通のスタイルだったことが推察される。ここから、粥占は単に常民が自ら耕作する田畑の作柄を占う行事と言うより、広く北部九州一帯の作柄を占う行事という特色をもつことになる。

これは極めて奇妙に見える。なぜなら占いという行為においては、クライアントは自らの問題を占い師の判断に委ねることが常だからである。しかし、頼まれもしないのにこの地の人々はなぜ北部九州一帯の作柄の占いをしているのであろうか。この点については、終章においてさらに論を進めてみたい。

④ 浮羽町田籠・諏訪神社粥占

浮羽町の田籠は、筑後川の南岸に連なる耳納山地にある山深い山村である。当地の諏訪神社では、1月15日に粥炊きが、2月の卯の日（現在は3月30日）に粥開きが行われている。この粥占の結果は天明二年（1782）から記録として残されており、その古文書、及び粥占に使用される御粥箱は福岡県指定文化財となっている。また昭和三七年（1962）～昭和三九年（1964）に文化庁が企画して行った民俗資料緊急調査でも田籠が調査対象地とされ、その報告書である文化庁編 [1971b:532-533] には以下のような記述が見られる。

おかゆ占い。諏訪神社では古くからおかゆ占いが行われ、その記録も天明二年から保存されている。毎年正月十五日宮司みずから三合三勺のかゆをたき、それを直径七寸くらいの陶製の皿に盛り、その表面を筑前・筑後・豊前・豊後の四カ国に区分し、お粥箱に入れて神殿に納めておく。それを昔は旧二月の卯の日、現在は三月三十日に開いて、かびの生え方、色・水滴などによってその年の農作物（稲作・麦作など）の豊凶や天災地変などの有無、人の吉凶を占う。その御粥面図は墨書きされたものや粉色されたものなどいろいろであるが、現在保存されているのは、天明二年以降のものである。（以下略）

この報告書には、白黒写真ではあるが、御粥面絵図三枚、カビの生えた粥、御粥面を見て占いあう氏子、の五枚の写真が収められている。『日本民俗地図』のシリーズの中で、写真が5枚も収められている行事は数少ない。これは、カビから判断する粥占という形式の珍しさ、関心の高さを物語っていると見えよう。

諏訪神社及び粥占の歴史に関しては、上記の絵図が唯一の記録であり、神社本体の資料もほとんどないようであったので、若干の聞き書きによる情報を補足してみよう。粥占の名称として「おかゆさま」という呼び方もある。粥占への参加者であるが、かつてのことは不詳であるが、現在は田籠地区の各集落から出る宮総代、その総代会長により行われている。粥占には宮司が呼ばれ神事が執り行われるが、実際にカビの判断を行うのは総代会長である。

最後に、文化庁編 [1971b:532-533] の記述に関し注目すべき点を指摘しておきたい。田籠における1月15日の行事の記述に、粥占と並んで「だんだらがゆ」（管めし）が記述されている。だんだらがゆは前述の管粥形式の粥占のことで、北部九州でもダンダラガユの習俗は広く分布している [天野編 2000a、2000b]。そうすると、田籠では二種類の粥占が行われていたことになる。この点をどう考えるべきか、今後の課題と言える。

⑤ 甘木市林田・美奈宜神社、杷木町志波・志波宝満宮

この両社ともに現在粥占は廃絶してしまっているが、その状況は若干異なっている。式内社としてこの地方を代表する古社、甘木市林田の美奈宜神社では粥占が行われたという伝承はない。しかし近年、粥占の結果を記した『美奈宜神社御粥』という文書が美奈宜神社から発見された。この文

書は表紙に「慶應三年」（1867）の年号があり、明治初期までに行われた数回の粥占の結果が記され、カビの生え具合に関する色つきの粥面絵図7枚と未完成絵図1枚が描かれている。この資料から、美奈宜神社において幕末～明治初年にかけて粥占が行われていたことは確かである（本文書は本論集に史料として収録）。その記述内容は、現在この地方で行われている粥占と大きな違いはない。しかし筑前国の各地に関して、例えば「夜須郡内火事相見江申候」「三笠郡之内何事か相見江申候」「同郡之内祝事相見江申候」（慶應三年の文書より）といったように、かなり詳細に近隣の出来事を予想している。これは、粥占が単なる農作物の豊凶のみを占うものでない点を物語っており、それは後述の志波宝満宮粥占の記述とも共通してくる。

本史料は粥占を行った主体に関する記述がある点で非常に興味深い。本史料は慶應三年、慶應四年（明治元年）、明治二年、明治三年、明治七年、明治二三年に行われた粥占の記録であるが、粥占を執行した者として「下座郡林田大宮司 内藤主殿」「南筑恵利村 粥見師 篠原伊織」（慶應三年）の二人の名が見られる。続けて明治二年のものでも「内藤若狭」「恵利村神主 篠原伊豫」「徳淵村見習 弥七」と三人の名があり、明治四年の文書でもおそらくこの3名と同一人物と見られる人間が登場してくる。ここで登場する「粥見師」「粥見習」とは一体どんな役割を持つのであろうか。この点は全くわからない。しかし明治二三年の文書では、連記された名前の筆頭者が美奈宜神社宮司の内藤氏から、以前粥見師と記述されていた篠原氏に移っている。これは、粥占という行事が神社主体で行われたものと言うより、神社は単に儀礼執行の「場」に過ぎず、その神社の宮司・神主自体は単なる見届け人程度に過ぎなかったことを意味するのではないだろうか。粥占はある特定の間人、あるいは家筋の者により執行される儀礼という傾向が強い、現存する近隣の粥占儀礼のあり方を考える上で、この粥見師の存在は興味深い。これまで出てきた粥本、三大宮司と十社家、神課といった人々とは異なり、より占いに専門化した存在がこの粥見師なのかもしれない。

志波宝満宮の粥占は、平成に入り断絶してしまった。昭和六三年（1988）に宮司家が断絶し、その後は志波内の各地区から出される氏子総代が粥占の儀礼を引き継いだようであるが、その人々が他界したことで粥占も途絶えてしまった。志波宝満宮の粥占の記述は杷木町史編さん委員会編〔1981:481-482〕に見られるので、その記述と聞き取り調査からこの儀礼を再構成してみよう。

志波宝満宮の粥占は「お粥だめし」、1月15日の粥炊きは「御粥入祭」、2月の初午の日の粥開は「御粥開祭」と呼ばれた。文書にこの粥占が登場するのは文政二年（1819）年で、この記録に載っている奉仕者の一族20人ほどが粥占を行っていたという（具体的にこの「一族」がどのような人々を指すのかは不明）。

志波宝満宮の粥占の特徴は、粥面を20に区分し、その面に日、雨、風、世の中、水、早稲、中稲、晩稲、早粟、中粟、晩粟、裸麦、小麦、甘藷、蚕、煙草、果樹、夏豆、秋豆、小豆を割り当て、そこに生えたカビにより豊凶と吉凶を占う形になっている点である。このように細分化された形式は、志波宝満宮のみに見られる特徴である。またこの細目も、昭和五年に綿が蚕に、昭和二三年に大麦が甘藷に、昭和二四年にそばが果樹に変更されている。

カビの種類と豊凶、吉凶の関係は、白・黄は上、白・赤は中、黒は下、日の区分では白が凶、赤

が吉凶、黄が吉、黒・赤が凶、日照、雨の区分では白が吉、赤・白が凶、黄が吉、黒・赤、白まじりの色は雨降り、となっている。

志波宝満宮の粥占では、粥面が20に区分され占いが行われた訳だが、その中に「世の中」という項目があるのは興味深い。なお、当宮の粥占も絵図面の記録がとられていたが、その文書は現在流出してしまっている。

2. 占いと関係する他の諸儀礼

以上、私が調査を行った粥占について簡単にまとめてみたが、福岡県内の年中行事を詳しく見ると、意外にも占いの要素が多いことに気がつく。例えば、奇祭として名高い杷木町大山・大山祇神社のおしろい祭り（12月2日）、杷木町穂坂・阿蘇神社の泥打ち祭り（3月28日）にも占いの要素がある。おしろい祭りでは、顔に塗られたしとぎが多いほど豊作、泥打ち祭りの場合は、宮座から選出され、白装束に身をまとった代宮司（だいぐうじ）に子供たちが泥を投げつけるが、代宮司についた泥が多ければ多いほどその年の作柄は良いと言われる。

また、福岡県内の多くの神社で行われている宮座行事にも占いの要素はよく出てくる。古式を残していると言われ、福岡県無形民俗文化財にも指定されている甘木市黒川の高木神社宮座行事（10月29日）はその典型例であろう。本宮座行事を調査した福岡県を代表する民俗学者、佐々木哲也（1988:37）は、この宮座儀礼を穀霊の継承を象徴的に演じる「穀霊つなぎ」の儀礼と位置づけた。新穀の米粒（これを「おほし」と呼ぶ）が入れられた稲藁（おほし包み）をこの日に作り神社脇の樹上に置き、次年の祭礼日にそれを取り込み、新たな「おほし包み」をまた樹上に供えること、そしてこの「おほし」の象徴的な神役として「みとう」（御当）あるいは「みとご」（御当子）と呼ばれる子供が選ばれ、宮座の日にその年の「みとご」と翌年の「みとご」が交代する儀礼（みとう渡し）を行うことが、この宮座行事の軸となるからである。

その際、占いと係わる場面が二つ現れる。一つは、儀礼当日まで神社脇の木の樹上に置かれていた「おほし包み」から「おほし」を取り出し、神課と呼ばれる宮座の構成員にそれを検分してもらう「おほし改め」である。「おほし」に異常があれば凶、異常がなければ吉となる。もう一つは、この「おほし改め」の後に行われる「とりみくま」（取り御供米）の行事で、各神課が用意された御供米を一つまみ取り扇の上ののせ、それが偶数なら吉、奇数なら凶とする儀礼で、偶数が出るまで何度も繰り返し行われる。以前、どうしても偶数が出ないときは、その神課は禊ぎをしなければならなかったらしい。

このように黒川の高木神社の宮座行事では、神課と呼ばれる宮座の成員は、神饌の準備とその備え付けを除くと、彼らは「おほし改め」と「とりみくま」という占いの要素を含んだ儀礼に関与する役割を付与されていると言える。むしろ、宮座儀礼における彼らの役割は、それのみと言ってもいいかもしれない。神課はしばしば「見とどけ神課」とも称されるが、彼らが見届けなければならぬことは、前年に外に吊された「おほし」の中味を検分することのみだからである。これは神課

の性格を考える上で注目すべき点であろう。役割の機能で言えば、高木神社の神課は、粥占においてカビから豊凶や吉凶を判断する人々と同じと言えるからである。神課は、現在は地区内で輪番で選出されるが、黒川の高木神社の宮座行事に参加する地区の一つ、疣目では、かつては3軒の家が神課という屋号を持っていたという。隣村の佐田でも、明治三三年まで7軒の家が「センドウ」として宮座の構成員を務めていた〔佐々木 1988:24〕。従って神課も、元来は特定の家筋が勤めていたと考えるのが妥当であろう。

そして最後に、福岡市の西隣、前原市の白糸地区の熊野神社で毎年12月18日深夜に行われる「寒みそぎ」も、表向きには占いの要素は見られないものの、れっきとした占いの行事と言える。儀礼の次第は以下の通りである。12月18日午前0時、締込み姿の男性の若者たちが熊野神社に集まり、提灯とたいまつを先頭に一斗桶をかつぐ年男2人が続き、50～60人が一団となり「みそぎ場」に至る。一斗桶の中には旧暦で12月ある年は一升二合、13月の年は一升三合の米を入れみそぎ場のやや上手で米をとぐ。その間、他の若者たちは川に腰まで浸かり水をかけ合う。本祭礼は、テレビのローカルニュースや新聞記事で紹介されることが多く、冬の真夜中に川で水を掛け合う姿を写真や映像でよく目にするが、この行為は本儀礼の主ではなく従の部分である。米をとき終わると若者たちは熊野神社に戻り、年男によってとがれた米を境内の露天釜で炊き、飯を高く細くつまあげて熊野神社の祭神三神に一盛ずつ、そして観音様にやや小ぶりのご飯十二盛を供え、数日後、熊野神社に納められた飯の傾き方によって年の豊凶を占う（前原市のHP <http://www.city.maebaru.fukuoka.jp/cnet/nagaito/contents/kanmisogi.html> を参照のこと）。この占いこそが本儀礼の目的である。

本儀礼の位置づけに関しては、本論集に収録されている白川論文を参照されたいが、この熊野神社と横の観音堂は中世に存在したと言われる怡土七ヶ寺の一つ、小蔵寺の跡だと言われ、この儀礼に宮司として参加する宇美八幡宮も、明治の神仏分離までは長嶽山神宮寺寶蔵坊という真言宗の僧侶として神事を司っていた（本論集所収の史料参照）。

この前原市宇美八幡宮は、神仏分離以降もある意味かつての習合的性格の全否定を行わなかった点で興味深い。寒みそぎにおいても、米をとぐ年男の若者の後で、禪一つになった宇美八幡宮宮司は印を組むような仕草をする。いま詳述する余裕はないが、怡土七ヶ寺は中世期に背振山系北側の、現在の前原市～二丈町にかけて存在していた寺社勢力と言える〔中西 2005:714-715〕。従って、白糸の熊野神社の横には今でも観音堂が残されており、宇美八幡宮は近世末まで神宮寺として機能していた。

粥占を含め、今まで挙げた占いに関わる諸儀礼の起源として寺社勢力仮説から検討することにそれほど無理ないことと思われる。占いに関わる端々に、祈禱的な寺社勢力の残存が垣間見られるからである。さらにもう一つ、上記の諸儀礼が占いなのである、という点に再度注目したい。なぜならば、この寺社勢力を仮説的にでも設定しなければ、上記の諸儀礼を占いと見るには論理的に矛盾が多すぎるのである。その点について次章で簡単に触れてみたい。

3. 粥占という「奇妙な」占い —まとめに代えて—

1章の冒頭で述べた、日本民俗学でいう粥占=予祝という説明に対し私は初めから若干の違和感を抱いていた。なぜなら、この儀礼は古いのだが、私たちが常識的に考える「占い」と対比するとあまりに奇妙だったからである。

占いを成立させる要素として、ここで取りあえず3点のみ挙げてみよう。第1点は、占いを成立させる知識体系へ従属するための権力性の問題である。占いには、その結果を正当化する何らかの体系的知識が必ず存在し、それに従うということは権力的な意味での「力」の概念と不可分であると言える。かつて小田〔1986〕が行った、文化人類学における災因論の再考に関する論考は、この問題を考察する上で極めて示唆的である。小田は、災因の超自然性を強調しそれをコスモロジー研究の枠内に限定することは、災いに対する言説や対処行動の政治性、法的性格を看過してしまうと述べ〔ibid:169〕、妖術・ト占における権威の問題の再考を促している。例えば、妖術告発に見られる複数の災因解釈の間の調停という現象においても、いずれに正当性を与えるかは常に権威の承認の問題となる〔ibid:173〕。そして浜本〔1983〕が分析したト占のメカニズムにおいても、政治力学が働く余地が十分にあることも述べつつ、災因解釈やト占が正当性を持つプロセスに、それらの誰の言説でもない非人称性による発話とする必要性を説いている。そしてこの問題は、権力のあらゆる「正当化」は常に「外部」を要請する、という点につながると小田は述べている。

この小田の論を考慮すると、粥占がもつ第一の奇妙さが浮かび上がる。北部九州で私が見た粥占は、占い行事と言いながらも、粥（飯）という非人称化され、物象化され、外部化された存在の「変形」の解釈に正当性を与えるイデオロギーと権力性自体が欠落しているのである。だが日本民俗学は、そもそもその種の権力性を学の中に想定していない。日本民俗学において、民俗文化とは脱権力化された領域と考えられており、政治（あるいは経済的）権力から独立し相互に干渉しない変数をもつ領域と設定されている。私自身、日本民俗学者が繰り返し述べる「米の霊力」や「米の神聖性」を否定している訳ではない。東アジア地域の民族誌的成果を見る限り、生業となる穀物が霊力や神聖性をもつ点は明らかに見いだせるからである。ただ、その霊力や神聖性を保障するイデオロギーは、それ自体には存在しない。あくまでその外部にあるのである。「米の霊力」や「米の神聖性」を正当化するイデオロギー、あるいは権力性は何か、といった問題がそもそも問われるべきなのである。そうしないと、粥占は「占い」として機能などしないはずである。

粥占行事の背景として、この種の宗教的権力を想定することはむしろ当然かもしれない。上記の諸儀礼とその宗教的背景を見る限り、その宗教的権力とは黒田の言う寺社勢力であったと見るのは、仮説的にそう無理なことではないだろう⁹。寺社勢力は歴史的に約600～700年間、日本中世を席卷した実在の宗教勢力=政治勢力であり、権力機構であった訳で、民俗文化の背景にこの存在を仮説的にでも措定することは、古代の宗教的観念を仮定するよりはるかに説得力を持つ。

粥占に関する第2の奇妙さとは、占う側の不在である。興味深いことに、粥占はほとんどが神社で執行されるのに対し、神社にいる専業宗教者はほとんどその埒外となっている。占いの主体はた

いてい村人となるが、何らの宗教的イデオロギー性や正当性を持たない村人が、そもそも占いの主体となることなど果たして可能なのであろうか。もちろん、文字で書かれたテキストがあればそれも可能だろう。我々も、タロットカードでも筮竹でも道具は簡単に手に入れることができるが、しかし、実際に占いをするには書かれたテキストが必要になる。しかし、そのようなテキストはどこにも存在しないのである。

更にこの問題の奇妙さは、同時に第3の奇妙さ、つまりクライアントの不在という点につながってくる。現在の粥占を見る限りにおいては、占う側とクライアントは一致しており、その境界は極めて不鮮明である。だがそれ以上に奇妙なのは、恵蘇八幡宮の粥占や美奈宜神社の粥占文書が示している通り、粥占ではなぜ北部九州一带という広範な地域が占いの対象になるのであろうか。普通、占いのクライアントは自らの運勢を尋ねに占い師のもとを訪れる。そうでない場合でも、友人や家族といった身近な存在の問題を尋ねるのであろう。だが甘木的美奈宜神社の粥見師は、なぜ自らの生活とは何ら関係のない他郡の出来事を詳細に占っているのだろうか。粥占から導かれた結果とは、いったい誰にとっての情報なのだろうか。ここから導かれるクライアント像は、素朴な民俗社会を生きる民衆像と重なっては来ない。

この奇妙さを解消する一つの方法が、粥占を日本民俗学が考える常民の年中行事という文脈ではなく、寺社勢力という歴史的な文脈を指定して解釈することだと私は考えている。この論を進めるには、粥占の分布域や、粥占が執行されている神社の性格に関するより一層の調査研究が必要だろう。ただ、これを単に空想的な作業仮説とするには、日本民俗学は歴史的な文脈をあまりに考察から排除してきた、あるいは近代国民国家イデオロギーに適合的な歴史のみを自らの枠組みに含めるのみであったと言える。

黒田の述べる寺社勢力は、戦国期の戦乱により政治勢力としての力を失った。しかしその時、その枠内で儀礼を行っていた人々は、儀礼そのものを中止するという決断に至ったのだろうか。それまで継続してきた儀礼を止める、という判断ですら、そこには別のイデオロギーが働かねばならない。近代に民俗文化の多くが消失したのは、日本人の知的能力が進んだからでも、実証的思考が深まった訳でもない。単に、近代イデオロギーのもつ正当性が民俗文化の連続性を遮断する強力なイデオロギーとして作用したに過ぎない。

⁹ 最近の日本民俗学では、民衆に最も近い宗教的権力として修験道を取り上げることが盛んであるように見える。既成宗教から差別的な扱いを受け、また明治政府の宗教政策において厳しい弾圧（とくに明治五年の修験道廃止令など）を受けた修験道こそ、民衆の側の宗教的主体であったのだ、という論法がそれである。この点について、ここで論を進める紙幅はないが、次の点のみ指摘しておきたい。民俗文化と修験道を接合させ、例えば宗教民俗という現象を解釈する試みは、近代の民俗、宗教といった概念を脱構築するポストモダンのベクトルとは言えず、逆に近代的な枠組みと軋轢を生み出さず、それを部分的に修正する言説に過ぎないと私は考える。従って、民俗文化の理解に修験道を持ち出す解釈は、全てとは言わないまでも、この北部九州の民俗文化に関する限りにおいては大きな意味を持たないと断言して良いだろう。なぜなら、修験道自体は黒田の述べる寺社勢力を構成する一部に過ぎず、修験道自体も修験道の存在を正当化するイデオロギーを実は持ち合わせることはなく、あくまで寺社勢力という文脈の中でのみ修験道的な宗教行為は正当化されるからである。この点については、白山を分析した黒田（1995: 242-310）の論が示唆的であろう。修験道研究者と日本民俗学者が惹かれ合うのも、両者のもつ脱権力的志向性（あるいはロマンティズム）の類似によるものかもしれない。

従って中世寺社勢力の崩壊とは、儀礼の意味を担っていたであろう主体の消失であり、主体抜きでの儀礼の回復を目指したのが私たちが目にする民俗宗教、民間信仰なのではないだろうか。儀礼の意味も権力側の所有物であるなら、おそらく民衆は呆然とそこに取り残されるのみだっただろう。不在の意味の中、単に儀礼「行為」のみを形式として存続させてきた、その一つが粥占なのではないだろうか。そう考えない限り、粥占のもつ奇妙さを払拭することは不可能のように思われる。

参考文献

青柳種信編著、福岡古文書を読む会校訂

1993a『筑前國續風土記拾遺』（中巻）文献出版。

1993b『筑前國續風土記拾遺』（下巻）文献出版。

朝倉町史編さん委員会編

1986『朝倉町史』朝倉町史刊行委員会。

甘木市教育委員会編

1988『黒川高木神社の宮座（甘木市文化財調査報告書第二十一集）』甘木市教育委員会。

天野武監修

2000a『都道府県別 日本の民俗分布地図集成 第十二巻—九州地方の民俗地図1 福岡・佐賀・長崎—』東洋書林。

2000b『都道府県別 日本の民俗分布地図集成 第十三巻—九州地方の民俗地図2 熊本・大分・宮崎・鹿児島・沖縄—』東洋書林。

小田亮

1986「災因論と法・占い・モノ語り」『社会人類学年報』12:169-184。

黒田俊雄

1963「書評 桜井徳太郎『講集団成立過程の研究』」『歴史学研究』278:58-64。

1995『黒田俊雄著作集第三巻 顕密仏教と寺社勢力』法藏館。

佐々木哲也

1988「黒川高木神社の宮座」『黒川高木神社の宮座（甘木市文化財調査報告書第二十一集）』（甘木市教育委員会編）pp. 24-38、甘木市教育委員会。

白川琢磨

2006（予定）「〈落差〉を解く—豊前神楽を例として—」『国立歴史民俗博物館研究報告』一三二集。

トレヴァー＝ローパー，ヒュー

1992 [1983]「伝統の捏造—スコットランド高地の伝統—」『創られた伝統』（エリック・ホブズボウム、テレンス・レンジャー編、前川啓治、梶原景昭他訳）pp. 29-72、紀伊國屋書店。

中西裕二

2003「甘木朝倉の占い神事」『温故』(甘木歴史資料館だより) 38:1-11。

2005「民俗」『二丈町誌 平成版』(二丈町誌編纂委員会編) pp. 643-716、二丈町。

杷木町史編さん委員会編

1981『杷木町史』杷木町史刊行委員会。

浜本満

1983「ト占(divination)と解釈」『儀礼と象徴—文化人類学的考察—』九州大学出版会。

秀村選三

1996「近世中期における筑後国山北村の神和(宮座)—村落史の準備的考察として—」『久留米大学比較文化年報』第五輯。

広渡正利

1993「筑前国続風土記拾遺解説」『筑前國續風土記拾遺』(上巻) pp. 5-167、文献出版。

福岡市教育委員会編

1981『飯盛神社関係資料集』福岡市教育委員会。

福田アジオ他編

1999『日本民俗大辞典 上巻』吉川弘文館。

文化庁編

1971a『日本民俗地図Ⅱ(年中行事2)』(財)国土地理協会。

1971b『日本民俗地図Ⅱ(年中行事2) 解説書』(財)国土地理協会。