

近世修験の歴史民俗学的研究

中
村
琢

近世修験の歴史民俗学的研究

目次

序章

一	はじめに	4
二	修験研究のおこり	5
三	修験研究の転換と歴史学の影響	9
四	近世修験の位置づけ	13
五	おわりに―本稿の課題―	16

第一章

江戸時代後期における唐津の英彦山派山伏集団について

一	はじめに	21
二	法頭と法務方	25
三	色衣と法印官について	40
四	唐津藩における英彦山派	49
五	おわりに	53

第二章

唐津の里修験―英彦山派を事例に―

一	はじめに	62
二	山伏の存在形態	64

第五章 等覚寺の松柱について

六	五	四	三	二	一	第四章
おわりに	等覚寺の松会の近代	近世等覚寺の松会の独自性	等覚寺の組織と年中行事	近世等覚寺の成立	はじめに	近世の等覚寺の松会とその近代的变化
1	1	1	1	1	1	
6	5	4	4	3	3	
2	5	9	0	3	1	

五	四	三	二	一	第三章	六	五	四	三
おわりに	唐津における英彦山派末派山伏の葬祭	末派山伏への「無常導師作法」の伝法	英彦山派の葬祭	はじめに	近世後期修験の葬祭 英彦山派を事例に	おわりに	山伏の縁組	他派・他教派との関係	祈禱の対象
1	1	1	1	1					
2	1	1	0	0		9	8	8	7
1	7	1	5	3		2	7	2	5

三	二	一	終章	六	五	四	三	二	一	第六章	五	四	三、	二	一
結語	歪められた近世の山伏像	本稿を振り返って		おわりに	変化のメカニズム	近年における松会の変化	近代以降の松会の変化	近世の松会	はじめに	「伝統」をつなぐこと―等覚寺の松 <small>まつ</small> 会 <small>え</small> の伝承についての考察―	おわりに	松柱づくり	等覚寺の松柱の変遷	松柱の比較	はじめに
・	・	・		・	・	・	・	・	・	・	・	・	・	・	・
・	・	・		・	・	・	・	・	・	・	・	・	・	・	・
・	・	・		・	・	・	・	・	・	・	・	・	・	・	・
・	・	・		・	・	・	・	・	・	・	・	・	・	・	・
・	・	・		・	・	・	・	・	・	・	・	・	・	・	・
・	・	・		・	・	・	・	・	・	・	・	・	・	・	・
・	・	・		・	・	・	・	・	・	・	・	・	・	・	・
・	・	・		・	・	・	・	・	・	・	・	・	・	・	・
・	・	・		・	・	・	・	・	・	・	・	・	・	・	・
・	・	・		・	・	・	・	・	・	・	・	・	・	・	・
・	・	・		・	・	・	・	・	・	・	・	・	・	・	・
・	・	・		・	・	・	・	・	・	・	・	・	・	・	・
・	・	・		・	・	・	・	・	・	・	・	・	・	・	・
・	・	・		・	・	・	・	・	・	・	・	・	・	・	・
・	・	・		・	・	・	・	・	・	・	・	・	・	・	・
・	・	・		・	・	・	・	・	・	・	・	・	・	・	・
・	・	・		・	・	・	・	・	・	・	・	・	・	・	・
・	・	・		・	・	・	・	・	・	・	・	・	・	・	・
2	2	2		2	2	2	2	2	2	2	2	1	1	1	1
7	6	5		5	4	4	3	3	2	1	9	8	7	7	7
0	6	9		4	7	1	8	0	7	9	6	5	6	5	5

序章

一 はじめに

近世の山伏については、庶民性が強調され下級の宗教者としての扱いを受けてきた。また、江戸時代は山伏は、教派に編成され村々に定着していたため、山伏本来の苦行性といったものが失われた衰微の時代とも見なされている。ところが、これは逆に見れば、山伏がその地位をたしかなものにし、村々においても定着することでその社会的立場を明確にした時代ということになる。

一方で、こうした山伏の対極におかれ、その社会的立場もたしかなものとして扱われるいわゆる葬式仏教といわれた江戸時代の他の諸宗派はどうか。そもそも、日本仏教は、日本において庶民信仰化・民俗文化することで定着したとされる。また、江戸時代においては幕府の統制や庇護のもとで、都市や村落のなかで寺院数を増やし、葬式ばかりではなく教育・娯楽から精神的なケアなどを含んで、仏教を人々の生活の隅々にまで行き渡らせたというⁱ。江戸時代はまさに僧侶が民間宗教家としてはたらいた時代といえよう。そうとなれば、庶民性ということについては山伏に限ったことではないことになる。それでは、なぜ山伏の庶民性が強調されるようになったのか見ていこう。

なお、本稿における修験、山伏の語の使い分けについては、基本的に史料の表記に従って、教派的なまとまりを示す場合には修験の語を、上記の担い手たる宗教者を示す場合には山伏の語を用いることにする。ただし、出典などによって適宜使い分けたり、あるいは、修験の語にかえて修験道の語を用いたりする場合がある。

二 修験研究のおこり

1 修験研究の萌芽

それでは、これまでの修験研究の研究史を概観してみよう。

修験の本格的な研究は、戦時中に萌芽した。このときに刊行された、歴史学者の和歌森太郎の『修験道史研究』と、宗教学者の村上俊雄の『修験道の発達』は現在においても知られている。²一方の和歌森は、修験道史の叙述を通して日本民族文化史の一相を明らかにしようとする。もう一方の村上は、宗教学な観点から宗教史的に修験道史をまとめ、修験道の教義や行法、服装や法具などについても紹介する。これらの研究は、山岳における苦行をことさらに重視している点に特徴がある。さらに和歌森においては山岳の移動性・行動性の特質が、こうした中世武家社会に適合的であったとみなす。一方で、両者ともに、修験が教派を形成し、そのうえに徳川幕府などの政治権力の統制がなされることによって山伏たちが定着化し、苦行を軽んじる近世になると修験が衰退するとした。和歌森は、この近世の修験について「修験道の本領を失わざるを得ず、修験道が修験道らしくなくなりそれ自身としての独自性をなくしてきた³」と評し、近世の修験を修験として研究するに値しないと見なしてもいる。

以上のように、和歌森と村上は、山伏の山岳修行から苦行と武の側面を見出し、山伏の理想の姿として評価する。こうした見方は、戦時中という時代の、武が求められ、個人では抗いようのない国家の政策や戦況により人々に苦が強要される時代の状況を反映しているとみられる。このように、その後の修験研究に大きな影響を与える基盤は、戦時下という特殊な時代に生み出され、その特殊な時代の影響を強く受けている。そして、この点を認識しておくことは、修験に関わる

研究を引き受けるうえで重要なことであろうと思われる。

2 修験研究の開花

戦後の和歌森の修験に対する眼差しは、『山伏―入峰・修行・呪法―』⁴に見える。ここでは、定着した山伏を、山間の修行によって自己の力を向上しようとする意欲の乏しい、自分の立場を強めるために峰入りするという、「本来の山伏から見れば本末転倒した態度で生きる」⁵「存在としながらも、雨乞い、悪病よけ、虫除けなど村人の生業や生活に関わる祈禱を担い、村人に頼りにされるばかりではなく、村人に知識を与えたり芸能を伝えたりするなど、村の指導者として活躍したとみている。これによって、近世以降の山伏を、民俗文化を牽引する民間に生きる宗教者として研究の俎上に載せ得るものとし、主に民俗学の対象とした。これを引き受けて本格的にこの定着した山伏に取り組んだのが、民俗学者の宮本袈裟雄である」⁶。宮本は、修験・山伏を山籠り・山岳抖擻型修験、廻国・聖型修験、御師型修験、里型修験の四つのタイプに分類し、里型修験を里修験と称し近世の修験のかたちとする。そして里修験を、山岳修験などを稀薄化させたかわりに、里に定住して村を中心にした地域社会で加持祈禱を中心に行ないながら、村人の現世利益的な要求に応え、そしてこれらの活動を通して民間信仰に影響を与えた存在として注目する。

宮本の里修験は、近世修験の典型として、近年の民俗学や歴史学の修験研究にも大きな影響を及ぼしている。このように近世修験の研究といえば宮本の里修験という状況であるが、宮本自身はその研究に歴史性を持たせる意図はなかったようで、明治初年の神仏分離令や修験道廃止令以後の修験について、還俗・復飾・天台真言両宗への帰入の処置を受けた歴史事実を認めながらも、

「近世期における宗教活動の多くの部分を継承してきた」とその影響を限定的にとらえている。これによって、『里修験研究』の対象とする近世以降の里修験の実態についての理解は、近世史料に依るのではなく近代以後のかたちに基づいている。そのため、政治権力と途絶され、民間にのみ生きる場を求めざるを得なくなった、近代以降の「里修験」のすがたをそのまま近世の里修験に当てはめることになってしまふ。また、宮本のもともとの関心においても、あくまで庶民信仰・民間信仰で、対象となる里修験についても、里修験全体ではなく、庶民信仰・民間信仰に関わる下級の山伏と、対象とする里修験のクラスを限定している。従って、宮本の里修験理解は近世修験そのものを映し出しているわけではない。ここから近世修験についてを理解しようとするとき、その姿を歪めてしまい、その理解に偏りが生じる。このように、宮本の里修験理解は、権力から切り離された近代以降の里修験の理解に基いており、また対象においても、下級修験に限定されていることに注意しておかなければならない。

和歌森が示した、民俗学的視点による修験道研究の可能性は、以上のような直接的に引き受けた民俗学者の宮本以外にも、例えば修験道を民間宗教に位置づけた宗教学者の堀一郎や、仏教民俗学を提唱し仏教の庶民間の信仰の実態を解き明かそうとした民俗学者の五来重らの興味を引き付けた。このなかで堀は、修験道のおこりを、民衆とは縁遠い官府の正統仏教に対し、民間にその呪力を期待され形成されたものとする⁷⁾。五来は、山伏も一般民衆も本質的な相違がなく、修験道は庶民信仰と庶民文化を内容としているとし、山伏を一般民衆と同質と見なした⁸⁾。このように、戦後の和歌森の見方を引き継いで、修験―民間信仰、山伏―民間宗教者という見方が定着していった。

3 地方修験の「発見」

修験の研究への関心は、研究者ばかりではなく一般においても高まった。こうしたなかで、より多くの人々の関心を修験に引き付けた『山岳宗教史研究叢書』シリーズが編集された。このなかには、さまざまな分野の研究者による各地の霊山に関する考察が学際的に集められた。シリーズは大きく二期に分かれ、第一期は山岳宗教の一般的な中心地である比叡山・高野山、修験道の中心地である熊野・大峰・出羽三山などの論考、第二期は地方の霊山に関する論集で、山岳信仰のあるところに、修験が「発見」された。九州については、当時宇佐八幡宮の研究で知られる宗教学者の中野幡能を中心に各所の霊山の報告をしている。当時の九州には、重松敏美（求菩提山）、佐々木哲哉、長野覚（英彦山）、森弘子（宝満山）らの各山を専門とする研究者が活躍していて、今なおその影響は強い。ちなみに、英彦山の調査・研究は、当時の研究の反省を踏まえた継承が、今日も世代を超え、文化人類学、民俗学、宗教学、歴史学、考古学といった様々な観点から続けられている⁹⁰。

これによって、全国的な拡がりのなかで修験Ⅱ山岳信仰Ⅱ民間信仰という理解が根付いた。ただし、こうした見方には、とくに民俗学や宗教学の分野が陥りがちな大きな欠点があった。研究が、歴史性を軽視し、概念を曖昧にしたまま進められてしまうことが少なくないのである。この欠点ゆえに、取り上げられている事象、例えば一山組織のようなものが、修験とイコール関係にあるものなのか、あるいは、修験の外の社会との関係がどのようになっていたのか不明瞭な場合が少なからずあった。そのため、挙げられている問題が、霊山の問題なのか、修験の問題なのかといったように対象がかえって不明瞭になってしまった⁹¹。

三 修験研究の転換と歴史学の影響

1 修験研究の転換

修験研究の歴史を振り返ると、武が叫ばれる戦時中に萌芽し、民主主義が叫ばれる戦後に開花した。描き出された修験の像においても、戦時中の研究においては苦行や武士との関係が強調され、戦後においては庶民信仰・民間信仰といわれて開花した。このように、その実態というよりも時代背景、あるいは時代の求めに応じて形成されてきた点を見逃すことはできない。

こうした経緯をもって修験研究の成果が蓄積されてくると、当然ながら困難な課題も生じる。初期の修験研究に民俗学の立場から関わってきた宮本袈裟雄は、当時の修験研究の課題とその解決の難しさについて次のように述べる。まず、修験の全貌、なかでも周辺部・輪郭を明確にすることは至難のわざで、「そのため庶民信仰史や庶民生活史を解明する際に、修験道との結びつき、修験道の影響を説くことで事足りたとする安易な傾向が認められ¹⁾」、こうした見方が修験自体の把握を困難にしたとする。一方で、この修験の把握については、修験は、山に結びついた宗教的職能者の総体が修験を形づくっているが、これらの宗教者が修験・山伏に完全に一致しているわけではないとする。また、修験を理解するためには、「修験道組織や山岳信仰なども考慮しなければならぬ²⁾」ともしており、その対象の捉え難さや絞り難さを示している。実際に初期の修験研究では、超歴史的な捉え方がなされ、修験の成立以前と以後の区別があいまいであった。そして二つ目は、概念において曖昧で、例えば山の宗教と修験、あるいはその他の民間宗教家と山伏といった区別が明確になされていないことが多く、対象が見え難くなっていた。

宮家準は、こうした捉え難く絞り難い修験道というテーマに正面から挑んだ。宮家は概念を曖

昧にしたまま民間信仰即修験道ととらえる傾向を批判し、修験道そのものを捉えようとした。そのうえで、修験道を仏教やキリスト教に同様の成立宗教^{*13}と主張し、修験道が最も活動的であった中世期に照準を当て修験道についてのモデルをつくり、修験道の成立・発展・地域差が説明されなければならないとする課題を提示した^{*14}。

このように、修験道を一つの成立宗教としてみる宮家は、修験道を日本人が生活の必要から生み出した民俗宗教^{*15}として、『修験道儀礼の研究』、『修験道思想の研究』、『修験道組織の研究』の三つの大著によって修験道の枠組みを示した^{*16}。ところが、これらの著作では、修験に関わってはいるものの修験ではない要素や、修験の周囲にある宗教事象のすべてを修験道に包摂するという問題点を抱えてしまった。これによって、かえって修験の全体像の把握が困難になってしまった。

以上のように、従来の問題点を克服できなかったものの、概念や歴史性において曖昧になりがちであったそれまでの修験研究を批判し、修験道の枠組みを示した宮家の研究は、その後の研究に大きく影響を与えた。

2 歴史学による修験研究

主に民俗学的テーマとして修験研究が盛んになされていたころ、歴史学においても、少しずつではあるが、修験を歴史的に位置づける成果の蓄積がなされていた。ここでは、まず、熊野系の修験の教団形成および支配権確立に関する歴史学的研究があげられる。これについては、鈴木昭英が熊野信仰に関わる修験の教団形成について歴史学的に研究した^{*17}。鈴木は、従来の修験研究の方法を引き継いで、修験の教団成立以前から書き出すが、明らかに熊野信仰に関わる教団形

成とは区別して描き出した。熊野先達（熊野山伏）を、熊野別当や熊野在庁ではなく熊野三山検校が管轄・支配したとしたのである。それに対し、新城美恵子は、熊野三山の権威失墜によって諸国の熊野山伏に対する支配権が、熊野別当から聖護院―熊野三山検校へ移り変わったことを明らかにして、聖護院系教派修験道の成立を示した^{*18}。その後、聖護院による熊野山伏の支配権の確立過程についての議論が活発化するとともに、在処や支配を受ける諸国の先達の実態が示された^{*19}。

3 歴史学による修験研究批判

中世史家の黒田俊雄によると、中世後期に顕密諸宗のなかで、「講」的組織を特色とする修験道が盛んになり、これらが園城寺聖護院系の本山派と醍醐寺三宝院系の当山派に組織されたという^{*20}。この黒田の寺社勢力論からの指摘によって、修験が顕密諸宗の寺社から派生したものと見られるようになる。これ以降、とくに中世史研究において中世の修験道の教団の成立以前から書き出す必要がなくなった。

その後、黒田自身は修験道そのものには本格的に取り組まなかったものの、黒田の弟子の長谷川賢二が引き受け、修験道を歴史的存在として、中世以後の宗教とした。これによって中世史における歴史的な修験研究がさらに活性化し、長谷川や徳永誓子が、「修験」概念を文献史料にもとづいて明らかにし、それまで、民俗学や宗教学の研究で超歴史的にとらえられがちであった修験や山伏を歴史的な存在としてとらえ直していった^{*21}。

4 在地山伏の研究

これまで、中央を中心にした研究を振り返ってきたが、はたして地方における在地山伏についての研究はどのようになされてきたのであろうか。これについては、真野純子^{*22}、森毅^{*23}、藤田定興^{*24}、近年では菅野洋介^{*25}が、東日本における、主に中近世移行期の本山派が、教団形成に関わって国郡単位で在地山伏を囲い込んでいく領域的支配の形成期に注目した。

この本山派の領域的支配の形成においては、本山派と他派の山伏や社家、僧侶との軋轢が生じたため、ここから互いの宗教者同士の秩序の形成や、諸宗教者と幕藩との関係や関係の構築についての分析が可能になった。また、これらの争論の記事を逆照射的に検討することで、宗教行為やそのほかの活動を炙り出すことで、山伏の実態が描き出された。

ところが、こうした東日本の本山派の研究ばかりが進むことは、山伏への見方に偏りを生じさせた。そもそも、本山派は東日本において早い段階に領域的支配をある程度成功させたこともあって規模は大きい。後にその反動で、江戸時代に当山派や後発の社家や陰陽師、あるいは仏教の諸宗派に脅かされる存在になっていった。一方で、早い段階の領域的支配の形成は東日本に限った現象とみられる。西日本では、すでにその地方の修験を掌握していた座主を筆頭にする統轄組織をもつ修験一山が残っており、近世以降もそれをそのまま認め包摂することになった^{*26}。そのため、一山組織型のかたちをそのまま残す末派組織が複数存在していた。このように、東日本における本山派のかたちはあくまで特異なものであり、それがあたかもこのころの山伏の典型かのように見なされるようになったのである。

以上のように、顕密体制論を唱えた黒田俊雄以降、修験も歴史的な存在として捉え得るようになり、中世史を中心に研究が進んだ。ところが、これらは、前の鈴木昭英や徳永誓子^{*27}、関口真規子^{*28}の当山派の研究もみられるものの、本山派の研究を軸に進められ、偏りを生んでしま

った。このことによつて、近世の山伏の実態について、「種々の民間宗教者が、霞という枠組みによつて修験者へと追い込まれていった可能性^{*29}」があるとも言われている。こうした見方は、ともすると江戸時代を通して、山伏が社会の周縁におかれていたという認識を強めかねない。少なくとも、修験理解を偏りのないものにするために、西日本など他地域や他派の修験の理解を進めることが求められる。

四 近世修験の位置づけ

1 近年の民俗学における里修験研究

近世の修験の研究は、歴史学と民俗学によつて進められている。これらの研究は、宮本袈裟雄の里修験研究の影響を大きく受けている。従つて、宮本の研究の抱える問題点、山伏に対する明治時代の神仏分離令や修験宗廃止令による大きな影響への軽視や、対象を下級の山伏に限定した点から生じる近世の山伏への偏った視点をそのままに受け継いでいる。そのため、山伏の民間での活動や庶民性という部分が過度に強調される傾向にある。ただし、近年の民俗学における里修験研究は、宮本の時代とは異なつて、歴史学との協調が進み、歴史性が盛り込まれるようになってきている^{*30}。

一方で、近世の山伏の、こうした民間信仰への関与や庶民性の側面を過度に強調する見方に対し疑義が呈されてもいる。江戸時代における村の中での山伏の立場や、祭礼への関わり方といったことの実態解明から、民衆的宗教の枠組に収まらない、民衆とは距離を置いた存在だったのではないかとの指摘もなされるようになってきている^{*31}。

2 近世史の修験の見方

近世宗教史は、江戸時代の山伏の身分や社会階層に言及した。まず圭室諦成が、修験を治病を中心とする宗教と規定しながら^{*3.2}、一五世紀から一七世紀にかけておびただしい数の山伏が農村に移住し、神社を拠点として、そこに別当寺を創建したものの、江戸時代に「葬祭を中心とする寺檀関係がつよまると、かれらの管理する別当寺の経営は困難」になったとした。そして、「葬式仏教を媒介とする寺檀関係を、確立しえない修験道は、あたらしい郷村の宗教としての条件を欠いで^{*3.3}」おり、「天台宗、真言宗などに改宗するか、または神主となって吉田神道の支配下に入り、産土神を生活の拠点とするか、あるいは低俗な迷信を宣伝し、その呪術者として底辺の生活に甘んじるか、三つのなかの一つをえらばねばならなかった^{*3.4}」と評した。その後、近世宗教史の研究を引き継いだ圭室文雄は、幕府体制の宗教政策が、寺請制度の枠内にとどまって民衆の葬祭を行う葬祭寺院を理想とし、山伏を含む祈祷寺院を否定したとの見方を示した^{*3.5}。そのうえで、とりわけ山伏については、「山伏・行人・祈祷坊主などは、江戸時代においては、村落内の最も低い身分におかれていた^{*3.6}。」と、山伏の身分に言及し、山伏が底辺の生活に甘んじていたとする圭室諦成の見方を継承している。

3 葬祭重視の見直し

江戸時代における山伏の葬祭関与については、こうした圭室諦成の影響もあって、とくに近世史においては長らく山伏が葬祭に関与しないということが常識とされた^{*3.7}。しかしながら、たとえば前の宮本袈裟雄が、すでに里修験が葬祭への関与を指摘しているように、その後の研究に

おいてはとくに、山伏の葬祭関与についての指摘がなされている³⁸。これについては、筆者も
行なっており、英彦山派の末派山伏の葬祭に關する事例を本文で述べる。

ちなみに、近年でも江戸時代における修験の葬祭関与についての指摘は意外に多くなされてお
り、それらの研究では、葬祭関与の実現を、宗教者としての社会的地位の確立と位置付けている。
たとえば、近年においても林淳や松野聡子が、江戸時代中後期の修験葬・一派引導の執行を、山
伏の葬祭寺院のヘゲモニーからの脱却と評価している³⁹。今なお山伏の葬祭の実現こそが、低
い社会的階層に押し込められた山伏自身の意識を改めることと、そこからの脱却につながって
ると見なされているのである。

このように、現状においては、葬祭から遠ざけられ祈祷に専従する山伏は、村落の最も低い身
分にあり、葬祭を行い得るようになってはじめて葬祭寺院のヘゲモニーを脱し、宗教者としての
社会的地位を確立したと考えられている。ところが、近世史の中には、近世社会のなかでの祈祷
の位置づけを見直そうという見方も見られる。江戸時代の朝幕関係や門跡について詳しい高埜利
彦は、祈祷宗教者が行う国家権力を構成する幕府・大名・朝廷のための祈祷にも注目し、「権力
のための祈祷は、誰が、誰の命令で、誰が主体になって国家安全等の祈願をするのか⁴⁰。」とい
うことが重要な問題をはらんでいると指摘する。東北地方の藩政史に詳しい長谷川成一の研究は、
こうした高埜の要求に沿う。藩によって寺領が宛行われた寺社についての言及に限られてはいる
が、祈祷仏教系の寺院と神社には、国家安泰祈祷が役務として設定されていたという。宮本の里
修験の研究に立ち返ってみると、宮本の注目した下級の山伏や、山伏の関与した民間信仰を見る
だけでは、こうした広く活動する近世の里修験について十分に明らかにすることができそうにな
い。どうも、民間の次元を超える山伏の幕府や藩でのはたらきや、それに関わる修験の立場を解

き、修験・山伏の全体像を明らかにする必要があるそうだ。

本研究においては、こうした課題に応えるために、歴史学と民俗学の手法を使い江戸時代の山伏の実態を明らかにする。そのうえで、近代以降に、近世修験の伝統を受け継いだ旧山伏集落の儀礼を紹介する。

五 おわりに―本稿の課題―

第一章から第三章においては、唐津の英彦山派末派山伏（ここでの末派は、本山である英彦山に対し末派ということ）をとおして、近世の修験のかたちを明らかにする。唐津は、修験地帯とあってよいほどに、いわゆる里修験のかたちをとる山伏の多い地域で、江戸時代をとおして、英彦山派だけで四十坊を超えて存在する。また、この地域には本山派が存在せず、天台宗系山伏はすべて英彦山派になるのも特徴である。他教派との関係においては、当山派が英彦山派より少ないながらも存在し、英彦山派と協働して祈祷などを行っている。また社家との協働もみられる。こうした里修験のすがたを明らかにしながら、従来の特異な東日本の本山派に偏重した研究状況によって歪められてしまった近世修験の像をただす。あわせて西日本の里修験のかたちを明らかにする。方法としては主に、本山にあたる英彦山と、唐津のかつての山伏の家に残る記録、山伏の存在する村の記録などを用いて文献史的に考察する。唐津のかつての山伏の家に残る記録においては、筆者が紹介するまで明らかにしていなかった家文書をも用いる。

第四章から第六章においては、一九九八年一月一六日に国の重要無形民俗文化財（風俗慣習）に指定され、民俗学の課題になっている等覚寺の松会について検討する。福岡県京都郡苅田町の

等覚寺地区の氏神社、白山多賀神社では、等覚寺の松会が行われている。松会は、重要無形民俗文化財への指定においては、「わが国の民間信仰に大きな影響を与えた修験の伝統をよく伝えており、特色ある行事として貴重である」と評価されている。ここから、「修験の伝統」を伝えていくことへの評価が、文化財指定に際し決め手となっていることがわかるが、今まで述べてきたように修験そのものの理解は、今なお十分に成されていない。

等覚寺地区は、地名のとおり、江戸時代まで寺があった。歴史は古く、一世紀末以前に遡るが、本論で紹介するように戦国時代の戦乱で壊滅的な被害を受けており、江戸時代の初頭には二坊だけになってしまっている。ところが、そのあとで小倉藩の外護により再興し、江戸時代の最盛期には五十坊を数える坊集落を形成する。ところが、明治維新の神仏分離政策に伴って還俗し、近代以後は一般の集落になり現在に至る。現在の松会も、このような明治時代に還俗した山伏の末裔たちによって担われている。こうした江戸時代の等覚寺坊集落と松会の再興の経緯から、等覚寺の松会は、江戸時代にはじまる近世修験の儀礼と見るべきであろう。

本論においては、まず文献史的に、等覚寺地区に残る史料に依りながら近世（江戸時代）の松会を再現する。次にそれが、近代以降にどのように変化していくのか、民俗学的方法によって明らかにする。以上のように、第四章から第六章では、文献史料に基く歴史学的方法とフィールドワークによる民俗学的方法の双方を駆使し、江戸時代に等覚寺の松会が行なわれるようになった契機と、そこから現在までの変化について明らかにする。

本論では、以上の考察を通して、近世修験が江戸時代においてどのような立場にあったのか、そして彼らが近代になってどうなり、外部からどう評価され、その評価が再帰的に彼らにどう影響していくのか実態を通して明らかにする。

* 1 末木二〇一〇、三九頁。

* 2 和歌森太郎の『修験道史研究』は一九四二年に河出書房から、村上俊雄の『修験道の発達』は一九四三年に畝傍書房から出版された。なお、『修験道史研究』については、一九七二年の平凡社のもを使用した。

* 3 和歌森一九七二、二九二頁

* 4 一九六四年に中央公論社より出版された。

* 5 和歌森一九六四、一三頁。

* 6 一九八四年に吉川弘文館から出版された『里修験の研究』と、二〇一〇年に岩田書院から出版された『里修験の研究』続、が知られる。

* 7 堀一九五三、五九頁。

* 8 五来一九七五、一〇四四頁。

* 9 近年でも、一山に焦点を当てた研究は続けられており、例えば二〇〇九年には、西村敏也が主に近世の三峰山（武蔵国）に焦点をあてた研究をまとめた。この研究は、文献史学的方法と民俗的方法によって三峰山や三峰山と地域社会の関りを分析しており大変興味深い。また、九州においては、二〇一七年に複数の研究者による多分野の視点からみた英彦山についての論文が収められた、白川琢磨編の『英彦山の宗教民俗と文化資源』が木星舎から出版されている。

* 10 もつとも、長野覚が歴史的に江戸時代の英彦山の山内組織を明らかにしたように、歴史性が問われる今日の水準においても、十分に参照に耐えうる貴重な研究もみられる（長野一九八七）。

* 1 1 宮本一九八九、一一頁。

* 1 2 宮本一九八九、一三頁

* 1 3 宗教成立の基本要素は、教祖・教理・教会とみられている（堀二〇〇五、五頁）。

* 1 4 宮家一九八〇、四七三〜四八二頁。

* 1 5 宮家一九八五、六頁。

* 1 6 『修験道儀礼の研究』（一九七一年）、『修験道思想の研究』（一九八五年）、『修験道組織の研究』（一九九九年）。いずれも春秋社から出版されている。本稿では、『修験道儀礼の研究』（一九七一年）、『修験道思想の研究』と『修験道組織の研究』については、一九九九年に出版された増補決定版を用いた。

* 1 7 「修験道当山派の結成について」（一九六四年）、「当山派の教団組織と入峰」（一九六五年）、「松尾寺と修験道」（一九七七年）、「熊野御師と熊野先達と熊野三山検校―修験道本山派の形成に關連して」（一九九〇年）。いずれも、『修験教団の形成と展開』に所収されている。

* 1 8 新城一九八〇、一九九四、一九九九。

* 1 9 長谷川賢二一九九四。

* 2 0 黒田一九九〇、三二二頁。

* 2 1 長谷川賢二一九九一、徳永二〇〇一、徳永二〇〇二。

* 2 2 眞野一九八六。

* 2 3 森一九八九。

* 2 4 藤田一九九六。

* 2 5 菅野二〇一一。

- * 2 6 宮家 c 一九九九。
- * 2 7 徳永一九九八。
- * 2 8 関口二〇〇九。
- * 2 9 久保二〇一五、二〇四頁。
- * 3 0 小池二〇〇八。
- * 3 1 時枝一九九七、時枝二〇〇一。
- * 3 2 圭室諦成一九三五、一〇三五〜一〇四七頁。
- * 3 3 圭室諦成一九六三、二一〇頁。
- * 3 4 圭室諦成一九六三、二四一頁。
- * 3 5 圭室文雄一九七一、二二〇〜二二九頁。
- * 3 6 圭室文雄一九七七、一五頁。
- * 3 7 たとえば高埜利彦は、小沢正弘の研究（小沢一九八二、三三〜五四頁）にもとづいて、江戸幕府が、山伏の葬儀法要の場への介入を禁じたとする（高埜一九八九、八五頁）。
- * 3 8 山伏の葬祭への関与については、宮本袈裟雄をはじめ、宇高良哲（宇高二〇〇二、五五八〜五七四頁）、林淳（林二〇〇五、二九五〜二九九頁）、菅野洋介（菅野二〇一一、七五〜一〇〇頁）、松野聡子（松野二〇一一、一〜三六頁）が修験の葬祭について取り上げる。
- * 3 9 林淳二〇〇五、二九五〜二九九、松野聡子二〇一一、一〜三六頁。
- * 4 0 高埜一九八九、二七八頁。
- * 4 1 文化庁一九九八、十七頁。

第一章 江戸時代後期における唐津の英彦山派山伏集団について

一 はじめに

近世英彦山派末派山伏については、次にあげる諸氏がその存在について触れている。長野寛は、英彦山派の末派山伏が、豊前では福智山・蔵持山・松尾山・桧原山、豊後は九重山、肥前は唐津城下、壱岐、対馬と北部九州に広く存在しているとす。そして各地域には、英彦山座主の任命を受けた、修験総代たる世襲の法頭がおかれています。末派山伏集団が組織化されていることをうかがわせる¹⁾。近年では、さらに宮家準を中心とした調査によって、寛政元年（一七八九）の「豊前国田川郡英彦山坊中并諸国末山人別帳写」をもとに、さらに詳しく唐津を含む江戸時代の英彦山派末派山伏について明らかにされている²⁾。

これらの研究によって、江戸時代中期における英彦山派の末派山伏の、肥後・日向・薩摩・大隅を除く、九州各地への展開や分布が明らかになっていく。しかしながら、これはあくまで末派山伏の分布といった概況的な理解にとどまり、今なおその内情を理解するに至っていない。本章では、こうした末派山伏の内情を理解するために、唐津を事例に検討する。

江戸時代の末派山伏の組織（末派組織）の一端を示す史料に次のものがある。

明治元年（一八六八）になると、周知のように神仏分離令が出される。その中で従来の神仏習合による神祇の祭祀や僧形にての神勤が禁止され、復飾（還俗）が命じられる。英彦山派の末派山伏もこの対象で、衣服や姓名を改めて復飾し神職になる。ここで紹介する史料は、こうした改変の過渡期における英彦山の指示を示すもので、神祇官の指示があるまで、従来の組織の形態を維持しながら、衣装や呼称を改めるとする。

撰社称号之事

右者は迄之諸国末山取扱方向且国之格式之振、明細ニ書載致、神祇官江伺出候、■以来末山之称号被廢止撰社ト相改候様被 仰出候、神務向之処ハ此返之形ヲ以被 仰付候、政体向者総而
其府藩縣三ツ為附属旨附紙ヲ以被 仰付候事、

社務 法頭之變号 萌黄ノ狩衣紫差貫

元色衣 赤色之狩衣淺黄差貫

元法印官 水色之狩衣淺黄差貫

法務方者社吏ト相改候事、

右當分於當山取極置、追々 神祇官御沙汰次第可申通候、併差支之筋有之候得共、社務江殊示候上、混雜無之様相定可申候事、

(後略) * 3

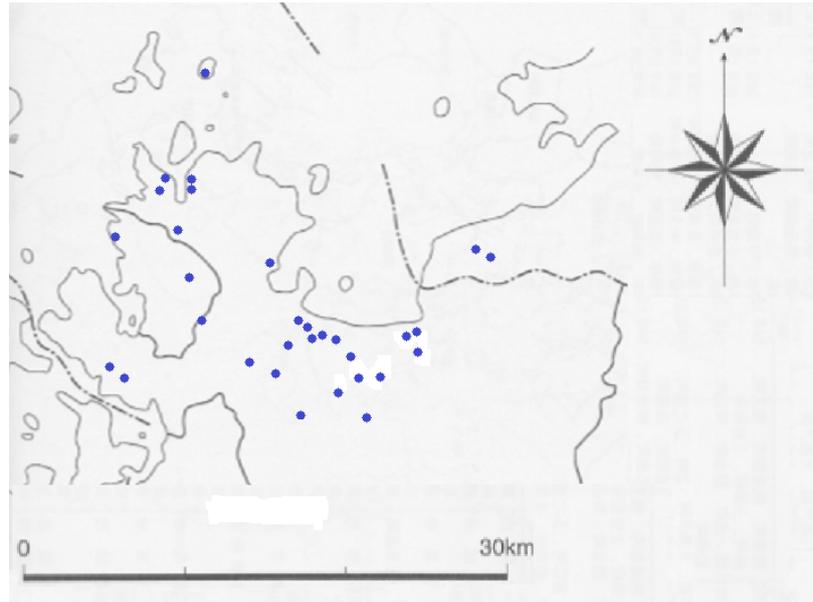
まず、神祇官に指示により、今までの末山（本章では末派山伏とする）の称号を改めて撰社とする。政体については府藩県の指示に従うようにとする。そして、山伏のころの法頭・色衣・法印官・法務方について、神祇官の指示があるまで、英彦山が次のように取り決め改めるとする。その取り決めによると、法頭の装束が、他の神職と異なる萌黄の狩衣と紫の指貫に、役職の名称が「社務」へと変わる。色衣と法印官についてはとくに呼称の変更はなされず装束の色の指定がなされる。最後の法務方は、装束の色の指定がなく、役職名の変更のみの指示で「社吏」とされる。ちなみに、社務とは一般的に神職の長を指す。唐津の旧英彦山派山伏の神職を統べるといふことであろう。

このように、神仏分離に関わる改変の過渡期の史料から、末派山伏集団における特定の山伏の位置付けを示す法頭・法務方・色衣・法印官を見出すことができる。本章では、これらが江戸時代後期にどのように機能していたのかということ足掛かりに、英彦山派末派山伏の検討をすすめる。

それでは、検討に入る前に、本章にて取り上げる唐津の末派山伏の分布と規模を概観しておこう。貞享二年（一六八五）の「末山付」によると、唐津の末派山伏について「右両人触内四十坊餘有之」と見え、法頭の龍清坊と藤崎坊の触内に四十坊の山伏が存在したとする⁴。江戸時代中・後期の規模は、「豊前国田川郡英彦山坊中并諸国末山人別帳写」（以下「人別帳写」）や「彦山末山中」（以下「末山中」）より後住や弟子、隠居を含む人数は六十八人で、坊数は四十四坊を数える⁵。この規模は、貞享二年の「末山付」に見える「四十坊餘有之」とも一致する。幕末においても無住を含むが四十五坊存在し⁶、江戸時代初期から幕末までほぼ一定の規模を維持したといえる⁷。

唐津藩内の件の英彦山派と当山派を併せた山伏全体については、「唐津拾風土記抄」に所収されている「山伏両派名寄」にみえる。年号は未詳であるが、英彦山派の法頭が一条坊になっていることから天明五（一七八五）〜文化九（一八一二）に書かれたものと考えられる。ここには九十五の英彦山派山伏が書き上げられているが、坊号や院号のない者もあり、おそらく弟子などを含む人別であると思われる。「山伏両派名寄」には、唐津藩内の山伏・僧侶・神官の格式、御目見得以上と御目見得以下とを分けて書き上げられている。そして、英彦山派と当山派山伏の規模の比較が可能で、当山派の山伏は三十三人で、英彦山派の三分の一程度である。御目見山伏についても英彦山派の二十二人对し当山派は七人と圧倒的に少ない。

ここで、本章にて主に使う史料を紹介しておこう。英彦山の史料については主に年番日記を主に使用する^{*)}。年番日記は、次に説明する英彦山の年番によって書かれた。年番については長野覚の論考に詳しい。それにより、まず江戸時代の英彦山の自治組織の核について説明しよう。江戸時代の英彦山には、「役僧」と総称される執当・年番・四奉行・作事奉行・山奉行・町奉行がそれぞれおり、英彦山の内政・外交のすべてを執行する。彼らは、一般的には座主の血脈^{*)}を受けた世襲



唐津の英彦山派末派山伏の分布
(「末山中」より^{*7)})

の坊である扱坊、もしくはは年中行事の主要な祭主を務めた坊から選ばれた。ちなみに、政所坊・亀石坊・立石坊・門坊・増了坊・成圓坊・福泉坊・両界坊・中坊・岡坊・寂円坊・橋本坊の十二坊が扱坊にあたる。年番はこうした役僧が就任する役職の一つで、一年を任期に四奉行の中の一人が就く。年番は祭礼・儀式の采配、貢租の徴収、詞堂銀・関銭の管理を行い、山内の諸事である訴訟・成敗・冠婚葬祭・家督相続・檀那株の権利移動の承認・山内物価の調整といったことを吟味する。これらは年番の吟味の後、執当と仲間（奉行）中に取り次がれ、重要事項は役僧が協議する¹⁰。本章で取り上げる末派山伏に関する諸事も、この山内の諸事と同様に年番で吟味し、執当と仲間中に取り次がれる。

末派山伏については、呼子村の龍泉坊の記録、「龍泉坊豊城院記録」、浦村の黒崎坊の記録、「龍山黒崎坊一家録」を使用する。「龍泉坊豊城院記録」は、龍泉坊豊城院盛圓（林観）から瑞雲院盛音にかけて書き継がれた、天明七年三月から文化八年十二月（一七八七〜一八一一年）の龍泉坊の記録であり、もう一方の「龍宝山黒崎坊一家録」は、黒崎坊最勝院歎敬から圓照院歎亮へ、天保二年から幕末（一八三一〜一八六九年）まで書き継がれた黒崎坊の記録である¹¹。

二 法頭と法務方

本節では、「撰社称号之事」に見える法頭と法務方に注目し、唐津の末派山伏集団の組織について検討する。

1、法頭の継承

長野によつて、世襲で継承されるとされた法頭について、唐津を事例に実際にどのようなように継承されてきたのか見てみよう。まず、貞享二年（一六八五）の「末山付」には龍清坊と藤崎坊が見える。それ以後は次のようになる。

彦山流法頭職往古之儀八年曆世代等詳細ニ相分不申候得共、中古元初年龍清坊・藤崎坊両法頭ニ而相勤申候処、享保十三年藤崎坊之儀本山より子細有之候而、石本御坊召被仰付、受儘龍清坊・石本坊両法頭ニ而相勤罷在候処、龍清坊儀享保十九年休役仕候而、石本坊一役ニ而相勤申候処、是亦天明五年ニ休役仕候、後役一条坊法頭被仰付相勤罷在候処、文化九年一条坊休役被仰付、俊成坊へ法頭代役被仰付在勤罷在候処、同曆十二年龍清坊へ法頭被仰付當春迄相勤罷来候、在役中八年已前後住心花院へ法頭代役被仰付候、
右之通相違無御座候、此段書附ヲ以申上候以上、

藤崎坊

觀龍院

俊成坊

南(東カ)琳坊

濱田院

一条坊

龍清坊

右城下坊中連印

弘化三年（一八四六）や元治二年（一八六五）の年番日記によると、はじめの法頭を龍清坊と藤崎坊とする。これは貞享二年（一六八五）の「末山付」に見える法頭藤崎坊と龍清坊に一致する。享保十三年（一七二八）になると、藤崎坊が「本山より子細有之候」として休役になり、石本坊が替わりに就く。それにより法頭は龍清坊と石本坊になり、この二坊が享保十九年まで務めている。享保十九年になると今度は龍清坊が休役となり石本坊の一坊となる。ここから法頭が一坊になる。この石本坊も天明五年には休役となり一条坊に代わる。法頭一条坊については、「龍泉坊豊城院記録」や年番日記にて確認ができる^{*13}。この一条坊も文化九年（一八一二）には法頭を休役になり、一時、法頭代役（法頭代勤、以下法頭代勤とする）として俊成坊が務め、再び文化十二年に龍清坊が法頭になる。龍清坊の法頭は弘化三年まで続く。弘化三年以降は觀龍院という山伏が法頭代勤を務め^{*14}、元治二年（一八六五）になってようやく龍清坊心華院が法頭に任命され^{*15}、幕末まで務める^{*16}。以上をまとめると次の表のようになる。

↓ 龍清坊となっており、唐津の末派組織の場合、法頭は世襲ではなかった。

龍清坊・藤崎坊↓龍清坊↓石本坊↓石本坊↓一条坊↓俊成坊（代勤）↓龍清坊↓觀龍院（代勤）

から法頭を務めてきた龍清坊興雲は、「唐津法頭龍清坊病氣相重、去月廿四日死去仕ニ付、法頭後

それでは、唐津の末派組織の法頭がいかに継承されるのかみてみよう。文化十二年（一八一五）

唐津英彦山派末派組織の法頭		
～享保13(1728)年	龍清坊	藤崎坊
享保13～享保19年	龍清坊	石本坊
享保19～天明5(1785)年		石本坊
天明5～文化9(1812)年		一条坊
文化9～文化12年		俊成坊(法頭代勤)
文化12～弘化3(1846)年 [天保10年(1839)～弘化3年]	龍清坊	[心華院(龍清坊後住)が法頭代勤]
弘化3年(1846)～		觀龍院(法頭代勤)
元治2(1865)年～		龍清坊(心華院)
弘化3年(1846)8月8日条「年番日誌」(英彦山神社文書) 元治2年(1865)3月11日条「当番日誌」(英彦山神社文書)		

*
1
7

役御鑑を以早々被仰付たく旨、真瀧坊心華院書状到来被差出^{*18}。」と、法頭龍清坊の代行をしてきた龍清坊後住の心華院が、法頭の当住が弘化三年三月二十四日に死去したため、適切な者に命じてほしいと願い上げている^{*19}。ここから、末派組織の法頭は、英彦山が任命することがわかる。ここで心華院は、法頭の見立てにおいても英彦山に依頼しているように見えるが、それは、次の口上書の傍線部に見るように「此度御本山願之儀ニ付数度出会仕候へ共、評儀取究り兼申候」状態で、「数度御本山へも以惣代願書差上奉懸御苦勞候之通之混乱」と、末派山伏集団の代表たる惣代が数度英彦山へ願書を提出する事態に陥っていたからである。ところが、実際には次の口上書の前半に見るように末派山伏集団の側が適当な人物を見立てる。

それでは、次に法頭任命に至るまでの過程を見てみよう。

口上覚

一、今般龍清坊法頭隱居仕度存心ニ付、唐津御役所江被願上候処、尤之願ニ候得共、跡役相立双方一時ニ願出候様被仰渡候ニ付、一派中出会仕候得共、跡役見立取究り不申候ニ付、當時城下坊中ニ而年番ニ仕度儀、内々役所へ相窺申候処、一派帰伏仕候ハ者願出可申候、帰伏不仕儀者、御本山より申来候儀ニ而も當御役所へ御受不申候間、一派一流帰伏ニ相成候ハ者、以連印願出可申候、尤法頭之儀者當役所ニ而相定申儀者無之候段被仰渡候、就而者此度御本山願之儀ニ付数度出会仕候へ共、評儀取究り兼申候処、漸く一派和熟ニ付御本山へ願出申候、右之子細者近年一派混乱之儀御座候ニ付、数度御本山へも以惣代願書差上奉懸御苦勞候之通之混乱御座候（後略）^{*20}、

これは末派山伏集団が英彦山に出した口上書^{*21}の一部である^{*22}。これによると龍清坊が長病につき唐津藩に隠居願を出したところ、唐津藩に跡役願を一緒に出すよう求められている。そこで、末派山伏が出会い議論する。このときは跡役を決めかね、今の城下坊中で年番で務めたいと内々で申し出ている。ところが、唐津藩は、この城下坊中で法頭（代勤）を務めたいとする内々の申し出に對し、「一派帰伏仕候ハ者、願出可申候、帰伏不仕儀者、御本山より申来候儀ニ而も當御役所へ御受不申候」と、藩は山伏たちが帰伏することを条件にしている。これがなされない場合は、英彦山の命であつても唐津藩の寺社方役所が受け付けない旨を言い渡している。そこで、一派が連印した願書を提出し、合意のもとで願書を出す。この願書の写しが年番日記に見られるので次にあげる。

以書附奉願候事

一、龍清坊長病二付、隠居願出に相成候、依之一派一流相談之上、城下坊中ニ而法頭代勤之儀、年番相勤申度奉願候、右願之通被仰付可被下置候様、此段以連印奉願候以上、

龍清坊	一条坊	藤崎坊	東琳坊	觀龍院	濱田院	俊成坊	黒崎坊	妙泉坊	龍泉坊
宝泉坊	福藏坊	小松坊	俊覚坊	如珍坊	覚善坊	阿光坊	妙善坊	覚密坊	觀音坊
甘木坊	中嶋坊	真行坊	大和坊	行光坊	宗音坊	大野坊	大善坊	石本坊	密乗坊
宝性坊	蓮乗坊	宝藏坊	金剛院	学琳坊	清實坊	清永坊	照明院		

英彦山

御奉行所

右前書之通一派中連印ヲ以願申上候処、相違無御座候、依之奥印仕候以上、

唐津法頭代

城下坊中で年番で法頭代勤を務めたいと願い出て、末派山伏が連印している。そして、このときの法頭代勤の龍清坊後住が奥書をしている。

このように、法頭の人事については末派山伏が協議し決める。そのうえで唐津藩の了承を得る。これまで見てきた法頭の継承一件において、唐津藩が、了承の条件として英彦山や特定の者による専断を拒否し、敢えて山伏たちの連印によって示される帰伏を求めていることは、末派山伏集団の山伏たちの同意を重視していることを示している。さらにこうしたことは、法頭の権限を相対的なものに止めよう。

ちなみに、これ以降の法頭については、英彦山においても何度が議論が行われた末に、弘化三年の九月十八に法頭代勤ということで観龍院に決まっている^{*24}。

英彦山は、このように末派山伏集団の、城下坊中で法頭代勤を担いたいとの願いは受け入れるが、「年番相勤申度」との願いについては、「當時八年番ニ而御用方相勤候共、往々者如前々無御座候而者諸般差支可申ニ付^{*25}」と、今は年番で勤めているが、やがては前々の通りしなければ諸般差支えるとして年番で回すことに難色を示す。こうしたこともあつてか、法頭代勤の観龍院は年番ではなく、その後七年以上法頭代勤を務めている。

2、法頭の役割

呼子村の龍泉坊は、文化五年（一八〇八）十一月一日に当時の住職、豊城院盛圓が死去したために、後住が龍泉坊を継ぐ必要が生じた。法頭の役割を検討するにあたって、このときの龍泉坊の住

職願を見てもよう。

以書附奉願候事

一、呼子村龍泉坊無住ニ付、新發意瑞雲院へ住職為仕度奉願候、願之通被仰付可被下候様ニ以書附奉願候已上

文化六己巳年

法頭

正月十三日

一条坊

寺社方

御役所^{*26}

この願書は法頭一条坊が唐津藩に願い上げているもので、無住になっている呼子村の龍泉坊の住職に、新發意の瑞雲院盛音という山伏を就かせたいとする。

この盛音については盛圓が、もともと生前の寛政六年（一七九四）六月に、呼子村海士分の庄屋谷左衛門より三男与之助を養子として迎え龍泉坊の後住としていた者で、英彦山で入峰を行うなど山伏として成長しており、いつでも龍泉坊を相続できるようになっていた^{*27}。それにも関わらず、この住職願いから住職の相続においては一度無住とし、法頭が唐津藩に住職願を差し出さなければならぬということになる。

この住職願のほか、法頭は末派山伏のために、養子縁組、婚姻、祭礼日の変更、各種届や補任に関わる英彦山登山のための旅行の許可、通行手形願、自坊修理許可願といった寺社方役所と宗旨方役所の許認可が必要な願書のすべてにおいて、奥印や奥書をしている^{*28}。このように、法頭は、末

派山伏の生活や坊の経営に関わる手続きにおいて奥印や奥書を行い、ときに直接願書などを作成し、保証人のようなはたらきをなす。

次に、本山である英彦山に対する願書を見てみよう。

一、當地有喜村宗音坊當住行嚴院儀脱官之後長俊と相改候、右之者六年已前已六月、対州領濱崎村において不法之儀有之、地頭御役所ハ勿論、御本山迄奉懸御苦勞候段奉恐入候、依之御宗法之通、官位御取上脱衣被 仰付奉畏、以併御咎蒙候、後者弥先非ヲ悔ミ断酒等仕、急度相慎、罷在候様子、一派も近々見詰申候、然処親宗音坊事次第ニ老衰仕、殊ニ近年病身ニ御座候而、担用法用難相務、就而者、坊内之者共日々萬方も行届兼甚難渋仕候段、一派中へ度々願出申候ニ付、奉恐入候儀ニハ御座候得共、此度別段之御慈悲ヲ以、右長俊無官之儘法衣着用為仕候儀、御赦免被成下置候者、一派中生々世々難有仕合奉存候、何卒以御憐憫、右願之通被 仰付被下置候様、一派一同御願申上候、以上、

文政九年戊二月

唐津一派惣代

宝泉坊 印判

濱田院 印判

大野坊 印判

龍泉坊 印判

右前書之通一派中熟談仕候所、相違無御座候、依之格別之御慈悲ヲ以、一同願之通御許容被成下置候様、以奥印奉願候、以上、

法頭

龍清坊 印

英彦山

御奉行所 *29

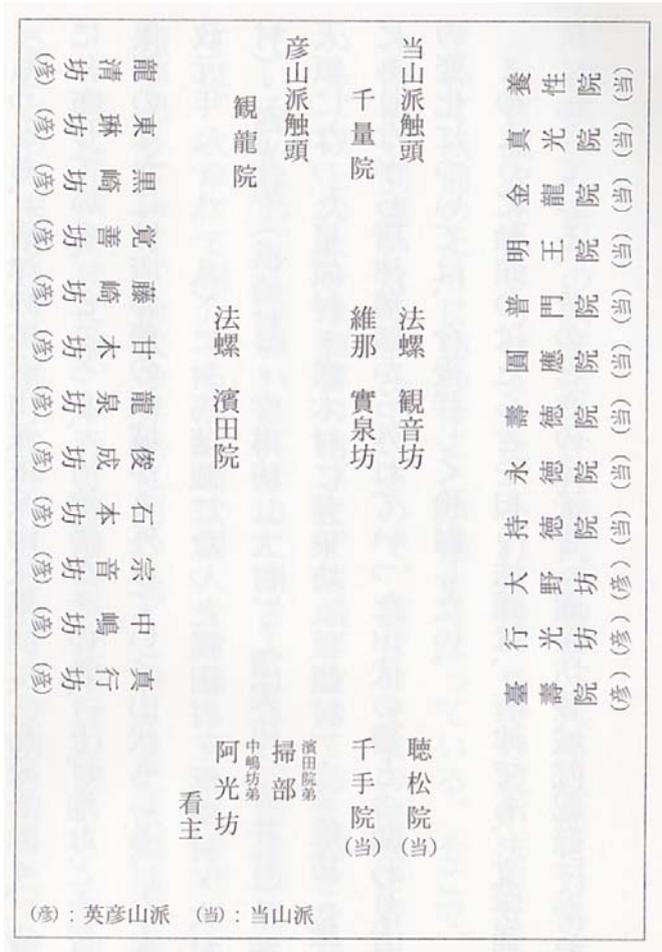
唐津の有喜村の宗音坊当住行厳院長俊が、六年以前に対馬藩領浜崎村で不法をはたらいたため、英彦山より脱官脱衣を命じられていた。それ以後、長俊の親が法用などを務めてきたが老衰で、近年では病をも患っていて以前のように務めることが難しくなっている。そこで、長俊に対して、不法をはたらいたことを悔やみ断酒し間違ひなく慎んでいるので、無官のままの法衣の着用を許してほしいと、末派山伏集団が願いあげている。以上のような願書の結びに、法頭が改めて添え書きをして、さらにこのときは、この他に添状も認めている。なお、この願いは英彦山に聞き入れられ、長俊の無官のままの法衣着用が許される。この他においては、次節にて紹介するが、山伏個人を対象とするもので、末派山伏の「転衣証文」という色衣の願書を法頭が記していて、山伏の昇進に関わる。このように法頭は末派山伏の保証人としての役割を担う。

一般に江戸時代には、本寺と幕藩の寺社奉行の窓口として触頭が設置され、触頭は末寺への命令を伝達すると共に末寺と寺社奉行の仲介者としての役割を担った。触頭は、江戸幕府が本寺に幕命を伝え、逆に本寺や宗派の意向を幕府に伝えるために設置されたが、各藩でもこれにならってこうした触頭の制度を採用した^{*30}。葉貫一樹は、触頭の末寺と江戸幕府を取次ぐ際の具体的な方法は添状の発行で、保証人的な役回りをしている^{*31}。唐津の英彦山派の法頭も、末派山伏が唐津藩や英彦山へ願書を出す際の、添書や添状を書き、あるいは奥印を捺し、保証人的な役回りを担って

おり、触頭のようなはたらきをなしているといえよう。

法頭が触頭と見られていたことを示す史料については、次のものもある。

まず一つ目は、植村平八郎が紹介した弘化三年以降に法頭代勤を務めた観龍院観達の活動に関する史料である。この中に天保五年（一八三四）二月の唐津藩寺社奉行から、僧侶や神官、山伏に発せられた「御定書」が含まれている。そこに「寺院社人移転、或は致隠居、其外公事出入、不寄何事願之儀有之候はゞ、夫々之本寺触頭奥印之願書可差出候事」と見える。この末派山伏の願書の奥印については先ほど確認したとおりで、法頭は藩から触頭^{*32}と見なされている。そして、嘉永五年六月二日から四日、六月五日から七日に、唐津藩の命令で行われた雨乞い祈祷では、当山派とともに祈禱を執行しており、英彦山派と当山派ともに触頭が見える。ここでも英彦山派の触頭は法頭（このときは法頭代勤観龍院）になっている^{*33}。やはりこのように法頭は触頭に位置付けられている^{*34}。



嘉永五年雨乞い祈祷の配置図

35

このように触頭に位置付けられていた法頭は、唐津でも、文字通りの触頭として触の廻し、藩の命令を末派山伏に伝えている。そのときの様子を「龍泉坊豊城院記録」から見てみよう。

寛政十一巳未年六月十四日夜八ツ過頃、妙泉坊より廻状参、一条坊より之廻状ニ而、御代官役所より御添書附赤紙付之添書、村々大庄屋へ村方ニ而少し茂無遅滞継合候様之御添書也、直ニ當五方へ参り、照明院へ為継申候也、於作札嶽雨乞御祈祷三日三夜被仰付候³⁶、

これは、寛政十一年（一七九九）六月十七日早天より二十日の朝まで行われた唐津藩の依頼による雨乞い祈祷の際の招集の様子である。緊急につき遅れないよう大庄屋へ注意を促した赤紙が付けられた廻状が、法頭一条坊より発せられ、それを龍泉坊は六月十四日に妙泉坊より受け取った。廻状には次のように記される。

一、明十三日より於西浜に雨乞御祈祷被仰付候ニ付、此回文持達次第ニ出勤可有之候、尤法衣

之義者、修験衣并直綴等両様共ニ御用意ニ而可然候、尚亦勤経之義者出会之上可申話詰以上、

巳六月十二日 一条坊

同 十三日 ^{*37}

これは、文化六年の六月十三日から十五日にかけて行われた雨乞い祈禱のものであるが、一条坊から発せられ、時と場所、目的を記し出勤するように達している。そして、出勤する際の衣装や、場合によっては使用する経典、修法についても予め指示を行う。このように、法頭は末派組織で合同で行う祈祷の招集をかける廻状を発している。

もつとも、唐津の英彦山派末派山伏集団は、島原を除く寺沢時代の唐津藩の領域に分布している。ところが、唐津藩がその後上げ地などを行い領域を縮小しているので、唐津の末派山伏集団のなかには唐津藩の領域から外れていく山伏もいる。たとえば、宝暦十二年（一七六二）に天領に、文政元年（一八一八）に対馬藩領になった横田村・浜崎村・大村・吉井村に宝蔵坊（横田村）・金剛院（浜崎村）・西光坊（浜崎村）・学琳坊（大村）・清実坊（吉井村）・清永坊（吉井村）、文化十四年（一八一七）に天領になった星領村・巖木村に蓮乗坊（星領村）・宝性坊（巖木村）がいる。従っ

て、この時期の英彦山派末派山伏集団には、彼らのような唐津藩に属さない山伏も含むことになる。以上のように、唐津における英彦山派の法頭は、一般的にいうところの触頭の役割を担っている。

3、法頭の立場

次に、法頭の立場について見てみよう。

弘化三年の年番日記に見える「口上覚」の写によると、龍清坊の隠居願は長病のためとする。ところが、実はこの隠居願は単なる長病のためというよりは、末派山伏の反発が要因であることをおわせている。末派山伏たちが混乱したとし、次のように述べているのである。「龍清坊法頭一存ニ而、町在ニ法務方勝手ニ被相立候へ共、而後者一派相談之上見立御本山江御願申上候」、「色房、螺之緒、法務方、或者法頭代勤、法頭次席等被相立候、而後者法印官より色衣迄、其外一階ニ而も御立被下間敷奉存、」と、法頭が、色房、螺之緒、法務方、法頭代勤、法頭次席等について一存にて取決めようとしている。これによって混乱し、「先法頭一条坊在役之通ニ相成候得者、混乱之儀無御座候、龍清坊代色々新規被相立候ニ付、一派混乱仕候」と、先の法頭一条坊の在役のとおりであれば混乱はないが、龍清坊の代においてはいろいろ新規を立てたので混乱したとしている。このように、法頭龍清坊の長病のための隠居願というよりは、法頭が一存で新しいことを決めるという今までの法頭になかったような権力的なはたらきに対し、末派山伏たちは反発し、実質的には法頭龍清坊を辞めさせようと訴えている。

それでは、法頭は末派山伏たちにとってどのような存在なのであろうか。植村平八郎の「江戸末期に於ける唐津領内の宗教及び宗教政策の一斑について」をもとに検討しよう。嘉永四年七月に、浜崎通札偽造事件が起きる。ここでは、末派山伏の俊成坊・真鏡坊・宗音坊・行光坊・大和坊が、

唐津藩に隣接する対馬藩の飛び地、浜崎村への通札の偽造に関わっており、取り調べを受けている。その結果、大和坊のみが八月五日から十月七日まで揚屋入になった。その際に、法頭代勤観龍院が、英彦山の沙汰があるまで袈裟の着用を遠慮するように命じながらも、蚊帳などを差し入れるといった世話をしている。この事件についてはこれだけでは収まらず、さらにこの間に偽札引替問題が生じている。本件の偽造事件にて取り調べを受けていた英彦山派の宗音坊が、その後、さらに幾四郎と茂平という俗人とともに大和坊に残札を引替える旨を内談していたことが発覚したのである。これに対し大和坊は返事を渋ったが、観龍院がこの内談について気付き、偽札引き替えを持ちかけた宗音坊を咎める。宗音坊はこのことについて、嘉永四年（一八五一）八月三日に観龍院に対し謝罪する運びとなる。また、法頭代勤は、飲酒に因り失態を演じた山伏に対して次のように関わっている。偽札事件に登場した宗音坊だが、今度は十人町という場所で酩酊して打擲を受ける。この際に観龍院は、宗音坊を叱責し、禁酒身持慎む旨の一札を入れさせる³³⁸。

このように、揚屋入りの山伏に対し直接に生活用品の差し入れをするなど、親身になって世話をしたり、飲酒による事件を起こした山伏を叱責し生活についての指導を行うなど、一般の山伏に対し隔絶されたような権力的な存在ではなく、身近な存在として振舞っている。

4、法務方について

「撰社称号之事」にて見える法務方は、弘化三年の年番日記に「東琳坊、黒崎坊、御免大野坊、新御沙汰甘木坊、観音坊³³⁹。」とあり、三坊から四坊が存在していたことがわかる。

法務方目附役の任命については、黒崎坊の天保七年の記録に、「於本山、法務方目附役相勤候様

被仰渡^{*40}」とあるように、山伏本人が直接英彦山に登山することで補任される。補任までの過程においては、末派山伏集団が、法頭龍清坊の一存にて法務方が決めたことに抗議し、「一派相談之上見立御本山江御願申上候」と、一派が相談して見立て、そのうえで英彦山にお願い申し上げると訴える。法頭と同様に末派組織の側が適当な者を見立て、その者を英彦山に任命するかたちがとられてきたとみられる。

これら法務方目附役においては、「無常導師之作法東西郷方、法務目附へ伝法被仰付候事」と見え、葬祭の作法の伝法を受けている。たとえば呼子村の英彦山派山伏は、宗旨証文に見える宗旨を、「豊州英彦山靈仙末寺肥州唐津領呼子村天台宗修験^{*41}」としており、唐津の末派山伏は、自葬祭を行っていると考えられる。法務方目附役を中心とした「無常導師作法」を持つ山伏が葬祭を執行するのである^{*42}。この「無常導師作法」については、英彦山から末派山伏へ達せられた「修験中ニ申渡覚」の中で「無常導師者当道面授之秘法候条、已後弥於本山伝授可有之候、若無其儀相努候ハバ勿論、越三昧耶候条、令伝授候輩遷化之節者、従法頭無常分之印信、本山教授方江返納可有之候事^{*43}」と、無常導師作法が英彦山の秘法で、英彦山から伝授を受けなければならず、伝授を受けずに葬祭を執行した場合、伝授を受けずに他に秘法を伝える「越三昧耶」にあたりとする。そして、伝授された山伏が遷化した場合は、法頭より印信を英彦山に返すようにとも命じている。こうしたことから、厳重に管理すべき印信であることが分かる。

三 色衣と法印官について

本節では、「撰社称号之事」に見える色衣と法印官について見ていこう。

1、色衣の免許

まず、呼子村の龍泉坊盛圓を事例に、色衣の免許を見ていこう。

龍泉坊盛圓は、寛政十二年（一八〇〇）八月一日に呼子村の自坊を発ち、五日後の六日に英彦山に着く。色衣の免許は、二日後の八日に「八日ニ御免有之御目見等被仰付、難有事ニ御坐候^{*44}」とお目見えが命じられ行われている。この龍泉坊の登山については、龍泉坊の支配する藤津山八幡宮の祭礼日変更の報告を兼ねてのものであるが^{*45}、色衣の免許は本人が英彦山に登山することでなされている^{*46}。

それでは、色衣の免許のための願書を見てみよう。

一、 転衣証文

肥前国唐津唐津村

藤崎坊快雲

此度夏衣襲色衣奉願候、為御法流觀光^{*47}、願之通御許容可被為下候、為其証文仍而如件、

同国唐津法頭代熊野原山

弘化三年午五月十一日

心華院

英彦山

御奉行所^{*48}

願書は正式には「転衣証文」という。内容は、藤崎坊快雲の願いの通りに色衣の免許がなされる

ようにとする。奥付は、故障のある法頭を代行する法頭代勤になっている。ここから、願書は免許を希望する山伏本人が書くのではなく、法頭が書いていることが分かる。ここから、末派山伏は勝手に英彦山に願い出るのでなく、法頭の承認を得て願い出ていたことがわかる。願書の提出に際し、どのような手順でなされたのであろうか。藤崎坊が登山したときの年番日記の記述を見てみよう。

唐津藤崎坊登山、色衣并座主様御婚礼御祝儀献、坊格として家督御礼、無常導師伝法之儀ニ付登山、門坊より申出、尤宿坊者立石坊ニ候処、当時代坊門坊被勤候ニ付也^{*49}、

藤崎坊が色衣、座主の婚礼祝いと「家督」の礼、無常導師の伝法を受けるために登山していることを、このときに藤崎坊の宿坊を代行した門坊という英彦山の山伏が年番に申し出ている。このように末派山伏が宿坊に到着すると、その旨を宿坊が年番に取り次ぐ。

色衣の免許が決まると証文提出から二日ほど後にお目見えが命じられ、そこで色衣の免許がなされる。次に色衣免許状を見てみよう。

黒崎坊

今般御馳走金速令献納段、御満足被 思召上候、依之色衣御免許被 仰付候、尤於本山者着用可為遠慮候、

天保十一年

子十一月（判）^{*50}

これは、天保十一年（一八四〇）に黒崎坊に対して出された色衣免許状である。色衣の免許においては、馳走金を献納したことによるとある。色衣免許の際の献納金は、弘化三年の藤崎坊を見てみると、色衣料三両のほか昆布料百疋、筆料百二十文などを要した。なお、末派山伏に免許された色衣は、本山においては通用しなかったようで、免許状にて本山での着用を禁じている。

2、色衣の形

それでは、色衣の形を見てみよう。

前に確認した弘化三年の年番日記に、藤崎坊の色衣免許の際の記事に「此度夏衣襲色衣奉願候」と見える^{*5.1}。ここから、色衣が、夏衣・襲という法衣であることが分かる。この法衣は、現在では東大寺の修二会の際に練行衆が着用している。これは重衣ともいって、形は僧綱襟、身丈は等身、単の麻地に白麻の下襲を着ける。僧綱襟とは、細く折らないで立てて付ける襟。襟を立てて付けるので、襟立衣ともいわれる。また、襟頸のところ背後から見ると三角になって見えるので、方立襟ともいっている^{*5.2}。



東大寺の練行衆の襲

(『法衣史』)

次に、英彦山における夏衣・襲の位置付けを見てみよう。これについては、文化十二年（一八一五）に英彦山座主有宣が写した「大講堂僧綱職之事」の「夏衣襲衣ノ事」に、「夏衣ハ忍辱法師ニ始ルト云傳フ（中略）用明二年忍辱召シテ参内ノ時、此衣ヲ着スル乎、忍辱本朝僧ノ始ナレハ聖徳太子此衣ヲ模シテ衣ヲ製シ南都ノ諸寺天王寺等ニ用ヒ玉イシト思ハル⁵³」と由緒が示される。忍辱法師が、用明天皇に召され参内した折に夏衣を着ていた。この忍辱法師は日本における最初の僧侶なので、聖徳太子が忍辱法師が着ていた夏衣を模して衣を作り南都の諸寺、天王寺などの法衣として用いたと伝える。この忍辱法師とは、英彦山の縁起である元龜三年（一五七二）の「鎮西彦山縁起」によると、魏より渡来した英彦山の開山僧善正の弟子とされる⁵⁴。

このように夏衣においては、単に夏衣のみの由緒ばかりではなく、これに関わって日本仏教における英彦山の正統性をも主張している。ここから、この法衣が、英彦山にとつてとりわけ大切なものであることがわかる。

3、末派組織における色衣の位置づけ

寛政十二年（一八〇〇）八月八日に龍泉坊盛圓は色衣を免許される⁵⁵⁵。このときに、龍泉坊の宿坊⁵⁵⁶であり、年番および執当を務めていた亀石坊が、龍泉坊に対し、「此節色衣ニ相成候ニ付法頭次席ニ可申付筈ニ候得共、龍清坊義ハ先年法頭次席ニ被仰付候ニ付黒衣たり共上席也、其次ニ座席申作也や、黒衣之下ニハ不相成之由御申旨御坐候、尤一条坊へも此段可申渡ス候旨被仰出候」と述べる。龍泉坊はこの節に色衣を免許されたので、法頭次席にも免許されるはずであるが、すでに龍清坊が黒衣にも関わらず法頭次席になっており上席になっている。もともと、黒衣の下に色衣の者の座を設けることはないが、黒衣の龍清坊の下座に今回色衣を免許された龍泉坊が着すことになるので、その旨を法頭の一条坊にも申し渡すと述べている。ここから、本来であれば今回の龍泉坊の色衣の免許は、法頭次席の補任とともになされることになっていたことがわかる。

弘化三年には、次のような座次争論が起きた。

一、龍清坊席者黒衣たり共極官、色衣等之上席と相心得有之候ニ付、混乱仕候ニ付、此度先規之通法頭休役之後者、先官順席一派同様ニ相定度奉存候、

龍清坊が黒衣であるにも関わらず色衣の上席であると心得ていたために混乱が生じてしまってい

る。このときに、法頭であった龍清坊が長病のために隠居を申し出ており、法頭を休役した際に、先官順席に戻そうと末派組織の中で申し合わせている。この件についての別の口上書に、「龍清坊黒衣多り共法頭次席与申儀ニ御座候得共、く（中略）く色衣等之上席に相成法式相立不申、猶又他宗派之見聞茂趣不宜、末々歎ケ敷奉存候^{*57}」と見える。黒衣の者が色衣の者の上席にすることを、「他宗派之見聞茂趣不宜、末々歎ケ敷奉存候」と、他宗派のからの英彦山派への見聞もよろしくなく、「末々歎ケ敷」として拒否しようとしている。

法頭次席の役割については今もって明らかにし得ないが、触頭たる法頭の次席とする名称から、法頭の補佐的役割を担ったと考えられる。前に挙げた、座次の混乱に陥った弘化三年の事例において黒衣のまま法頭次席になった山伏は、「龍清坊黒衣多り共法頭次席与申儀ニ御座候」とあるように、法頭龍清坊興雲の後住の大雲とみられる。法頭次席が法頭の補佐的役割を担ったとすると、実務的に見た場合に法頭と気心の知れた者が就くのが適当であったということであろう。これに対しその他の山伏たちは、他宗派の見聞を引き合いに出しこれを拒否しているのである。

4、法印官について

はじめに紹介した「撰社称号之事」に見た法印官とは何であろうか。これを解く鍵が、文政九年の年番日記に見える。それは、「大和坊登山御入峰之節、法眼官拝領」との、唐津の末派山伏、山田村の大和坊についての記事で、大和坊が入峰修行をした折に法眼官を拝領したとしている。この法眼官は法眼を指していて、法印官の法印と同じように法印大和尚位、法眼和尚位という僧綱（僧位僧官）における僧位の一つである。この僧綱は、僧侶や山伏の身分を確保する上で最も基本的な

補任^{*58}の一つで、江戸時代の英彦山には英彦山の定めるものがある。

さて、この英彦山の僧綱は、英彦山座主保有（一六八五—一七四三、座主職を継いだのは宝永三年（一七〇六））が勅許を得て再興した^{*59}。もともとの由緒は「彦山靈仙寺奉行職並座主院由緒之坊^{*60}」に、「従往古旧彦山靈仙寺僧綱職之事、嵯峨天皇御宇弘仁年中、法蓮座主参内院御加持之節、蒙補任永宣旨以来、一山総衆中諸国雖為末派、官位補任所儀者、大講堂別当奉行ヨリ旧僧官位補任状差出之来」とある。嵯峨天皇の治世の弘仁年中（九世紀はじめ）に、彦山を中興開山した僧侶、法蓮座主が参内して御加持を行った際に永宣旨を受けたと主張する^{*61}。それ以降、一山の総衆から末派に至るまで、大講堂別当奉行より補任されるようになったという。この英彦山の僧綱は、大法師位・法橋上人位・権律師・法眼和尚位・権少僧都・権大僧都・法印大和尚位の三官四位にて構成される^{*62}。

それでは、実際に末派山伏が受けた補任状を見てみよう。

補任

靈仙寺

大講堂僧綱職之事

大法師春教

宜叙法橋上人位

右、以勅^{（宣カ）}撰^{（宣カ）}之旨、令補与処也、

宜被承知者、執啓如件、

享保十五年庚戌年五月日

彦山大講堂別当職

真瀧坊法印幸範（花押）

*63

これは、唐津の呼子村の山伏龍泉坊春教が、享保十五年に大講堂僧綱職として大法師から法橋上人に昇進した際の補任状である。「勅宣之旨令補与之处也」とあり、朝廷の永宣旨を法蓮が受けたとする由緒を示している。春教は、このほかにも享保十五年（一七三〇）に大法師から法橋に、その一年後の享保十六年に法橋で権律師に、さらに三年後の享保十九年には権少僧都から権大僧都に昇進している。補任状が残っていないが、享保十六年から十九年の間に権律師で法眼和尚に、さらに法眼和尚で権少僧都への昇進が考えられるので、およそ一年ごとに昇進していることがわかる。龍泉坊春教は権大僧都までの補任を受けたようだが、法印も同じような補任状にて補任を受ける。次に、龍清坊興雲が文化十年（一八一三）に受けた法印の補任状を紹介しよう。

補任

靈仙寺

大講堂僧綱職之事

権大僧都興雲

宜叙法印大和尚位

右、以勅宣之旨、令補与处也、

宜被承知者、執啓如件、

文化十年巳閏十一月

補任所

法印権大僧都正応坊浄源（花押）
*64

以上のように、末派山伏は、やはり三官四位の大法師・法橋上人・権律師・法眼・権少僧都・権大僧都、法印の順に補任される。ただし、英彦山内の山伏の場合、入峰九度以上で大先達とし、これを権大僧都とするなど、入峰の回数に伴って昇進した。また行者方とは別の惣方や衆徒方という山内の組織においては、山内の儀礼の当役を務めるなど、山内の儀礼に関わって昇進する*65。ところが、末派山伏においては、法印官になった者でも入峰修行を頻繁に行った記録は見えず、英彦山内の儀礼の当役を務めることもない。従って末派山伏に与えられた僧綱は山内の山伏のものは異なる系統のものと考えられる。

四 唐津藩における英彦山派

ここまで、「撰社称号之事」にみえる、英彦山によって定められる法頭と法務方、色衣と法印官を中心に見てきたが、本節では、視点をかえて、英彦山派末派山伏の、唐津藩における役割と、唐津藩によって定められるの序列について検討する。

1、唐津藩による祈祷

まず、ここで史料を一つ紹介しよう。

天明八戌申年六月

一、當国之城主水野左近將監忠鼎公より御武運長久国家安全并五穀成就之御祈祷、於西濱三日
三夜六月十七日より十九日迄御修行仕候、尤十六日ニ担場莊り置十七日朝六つ時より出勤仕
廿日明ヶ六ツ時引取候、大衆方左之通

法頭 一条坊 俊成坊 龍清坊

濱田院 龍泉坊 妙泉坊

宝泉坊 黒崎坊 藤崎坊

觀音坊 甘木坊 中島坊

宝性坊 宗音坊 大和坊

真鏡坊 大野坊 大善坊

行光坊 蓮乗坊 善光院

右廿一坊ニ而勤也

一、御祈祷所并休所一軒ニして四間八間ばり、惣道具新敷品ニて造ル也、御上より

一、當山派茂此節相勤ル也、尤別道場、

一、彦山派ノ(法脱カ)秘(カ)、法務方、護摩、牛玉さいへ、仁王經、三日三夜之間温座持齋之格式也、食

事賄等之儀ハ銘々より仕出ス、

出勤之諸土方

十七日 家老 拝郷典膳殿

水野平馬殿

同日 寺社奉行 劍持嘉兵衛殿

岸嶺勘ヶ由殿

志賀図書殿

同日 御代官 二人替り

十八日 家老 二本松右京殿

山田多膳殿

同日 明ヶ六ツ時御名代として

野田次郎左衛門殿参詣

同日 寺社奉行 三人

十九日 家老 野田次郎門殿

大道寺舎人殿

同日 寺社奉行 三人

右之外代官衆ハ昼夜三時替り兩人宛、足輕衆領内大小庄屋昼夜相詰、

此節 御上へ大木札式枚其外諸役所へ、木札 紙札等拙僧相認也、

金子 貳百匹 御布施

百文 参銭也 配分^{*66}

これは、「龍泉坊豊城院記録」に見える天明八年（一七八八）六月に行われた祈禱の記録である。当時の唐津藩主、水野左近将監忠鼎に命じられ、武運長久国家安全と五穀成就の祈禱が、唐津の西の浜にて行われている。期間は十六日に準備をし、十七日から十九日にかけて、英彦山派二十一坊と別の場所では当山派の山伏が集められ為された。出勤の諸士を見ると、家老や寺社奉行と唐津藩の主要な藩士が出勤し、代官は三交代で、村役人については昼夜詰めている。

龍泉坊盛圓は、この祈禱について「古今無双之祈禱」の祈禱と評価しているが、藩の命令による祈禱はこればかりではない。「龍泉坊豊城院記録」には、この祈禱の前の天明七年三月に、唐津藩の命令で英彦山派十坊にて正行が三月二十三日から二十六日までの三日三夜の祈禱を行っており、「若殿様」が参詣している。その他にも、しばしば藩の命令により一条坊から廻達され、山伏が集められ雨乞い祈禱を行い、龍泉坊の別の記録には嘉永五年六月二日から四日にかけて、天明八年の祈禱と同じように家老などが出勤する規模の大きな祈禱を、今度は当山派と合同で行っている。

2、唐津藩内の格式

藩の命令で行う祈禱を、長谷川成一は国家に対する奉仕ないし義務の性格を持つ「役^{*67}」に位置

付け、「各藩領では法事執行、藩主家の繁栄と延長祈禱を基調とするものであった。しかし次第に藩体制の安定と維持を主眼とする祈禱へと移行し⁶⁸」たとする。本節で見えてきたように、唐津藩の藩主水野忠鼎は、藩主家の延長祈禱と藩体制の維持のための祈禱の双方を、英彦山派と当山派の双方の山伏に命じていたことになる（嘉永五年の雨乞い祈禱のときの藩主は小笠原長国）。藩の祈禱を担うことに直接関わるか否か明らかにし得ていないが、唐津藩では、藩内の社寺において、御目見得以上と以下の格式を設けて秩序付けを図っている⁶⁹。この御目見得以上と以下については、龍泉坊の明治時代の史料に、「旧領主待遇旧領内社寺ニ、御目見得以上以下ノ格別アリ、當八幡家ニ於テハ御目見得以上ノ家格ニテ、年甫慶事等ニハ、伺候拜謁を賜ハル家柄ナリ」と見える。八幡家（龍泉坊）は、明治時代に御目見得以上の家格で、年甫慶事等の際に藩主の拜謁を賜ったという。このように、旧山伏の家においては、明治時代以降に御目見得以上にあつたことを家格ととらえている。

五 おわりに

明治維新の神仏分離において、英彦山派山伏は他の社僧と同様に還俗のうえ神勤を続けることが求められた。その過渡期の対応として従来の組織の形態を維持しながら装束や呼称が改められた。本章では、そのときの様子を記した史料、「撰社称号之事」に見える法頭・法務方・色衣・法印官を中心に検討してきた。それによって、次のことが理解できた。

まず、法頭は世襲とされてきたが、唐津ではそうではなく、唐津の末派山伏集団が見立て、それを唐津藩が承認し英彦山が任命していた。このことによって、その権限は相対的なものに止まらざ

るを得なかった。法頭の一存で末派山伏の人事を改めたり、秩序についての認識を変えようとした場合には、末派山伏たちによって抗議され隠居願を出された。こうした法頭は、唐津藩では触頭に位置付けられ、末派山伏と唐津藩や英彦山との仲介をするような役割を担っていた。その中で、末派山伏の唐津藩への住職願、英彦山への袈裟補任の願書を記したり、その他山伏の人生に関わる願書の奥印、奥書、あるいは添書をしたりと、末派山伏の保証人としての役割を担っていた。

法務方については、英彦山が任命した。そしてその任命までの過程では、通常は末派山伏集團の側が見立て、それを法頭が承認し英彦山に任命を求めたとみられる。役割については、英彦山派の秘法とされ厳重に管理された印信、「無常導師作法」の伝法がなされ、葬祭に関わった。唐津の英彦山派末派山伏の集團は、こうした法頭や法務方を軸に組織されていた。

色衣については、末派山伏においては、英彦山に登り法頭が記した証文の提出と補任料の支払いを行うことでなされた。色衣のかたちは襲衣で、この襲衣は英彦山において重要な法衣と見なされていた。色衣が許されると、通常は法頭次席になり末派山伏集團の中で上席に着した。色衣は、唐津の末派山伏集團の秩序の保持において重要な要素になっていて、色衣―上席が揺らぐと、座次を巡って混乱が生じた。

法印官は法印大和尚位（法印）のことで、僧侶や山伏の身分を確保する上で最も基本となる補任の一つ、僧綱の最高位にあたるものであった。英彦山派には、宝永三年（一七〇六）に彦山座主に就任する保有が再興させた独自の僧綱があり、最高位の法印のほか法師・法橋上人・権律師・法眼・権少僧都・権大僧都の三官四位から成っていた。

末派山伏の色衣は、色衣料などを支払うことで免許され、「於本山者着用可為遠慮候」とされ、

本山での着用を遠慮するようにとされた。また僧綱においても、末派山伏の場合は、入峰修行を積むことや諸祭礼の当役を担って昇進する英彦山山内の山伏の僧綱とは異なった系統にあったとみられる。

唐津藩では、山伏が藩主家の延長と藩体制の維持のための藩にとって重要な祈禱を担っていた。こうしたことと直接関りがあるか否かは不明だが、唐津の山伏を含む宗教者には、唐津藩によって定められる御目見得以上と御目見得以下の格式があった。

本章において検討したものの他に、末派山伏は、英彦山から金欄地結袈裟・螺緒・色房を補任されている。これらについては、直接に末派山伏集団の組織や秩序に関わるものではないと考えられるので本章においては割愛したが、今後さらに検討していきたい。

* 1 長野一九八七、図二三。

* 2 宮家二〇〇六、五四〜五六頁。

* 3 「唐津社務より来紙他」〔守静坊文書一六一（福岡県立図書館所蔵マイクロフィルム）〕。

* 4 貞享二年（一六八五）「末山付」（増了坊文書〔福岡県立図書館所蔵コピー本〕）。

* 5 「英彦山末山中（名簿）」〔守静坊文書七六（福岡県立図書館所蔵マイクロフィルム）〕、「豊前国田川郡英彦山坊中并諸国末山人別帳写」寛政元年（一七八九）（『小笠原文庫』福岡県立図書館所蔵マイクロフィルム）。

寛政元年（一七八九）の「人別帳写」と「末山中」は、個々の山伏の年齢といった個人情報についてはほぼ共通しているものの、記述の仕方において次のような違いがある。寛政元年（一七八九）の

「人別帳写」は、幕府に提出した人別帳の写しであり、素性のはっきりした公文書的性格を有する史料といえようが、その名の通り人別帳であり、当時の末派山伏とその出身地、居所が列挙されているのみである。また、無住の坊が省かれている。一方で「末山中」には、たとえば唐津であれば「水野左近将監領分肥前国上松浦郡大石山」以下に唐津藩の山伏が列挙されるなど藩ごとの区分がなされている。また、唐津の末派山伏集団には、唐津藩ではない筑前国の怡土郡吉井村の山伏（「御料筑前国怡土郡」）も含まれるが、これらが別の筑前国の末山山伏とは別に唐津の次に記される。藩と末派山伏集団の双方が見通せる史料になっている。そして、「人別帳写」では省かれている無住の坊が見えるため、坊数の把握が可能になっている。

*6 幕末については、「慶応四年日誌下」慶応四年（一八六八）九月十九日条（高千穂「上」家文書一五）による。幕末において「末山中」より一坊増えたのは、「末山中」で龍清坊の弟子であった文山が、のちに大泉坊として独立したため。

*7 無住については「末山中」に八坊、文化四年（一八〇七）三月十二日条「年番日誌」（英彦山神社文書）に四坊見える。幕末には三十五坊が見えるが、ここから八坊程度の無住があってもおかしくないもので、ここに見えない八坊は無住であったと考えられる（「日誌下」慶應四年八月二十六日条（高千穂家）、無住については「末山中」）。

*8 年番日記は、実際には「日録」・「日帳」・「日次」・「日記」・「日誌」と、記録によってそれぞれ名称が異なるが、本稿においては年番日記で統一する。なお、年番日記については、その一部が、広渡正利ほかによって、その他の近世彦山（英彦山）の史料と併せて刊行されている（広渡正利ほか校訂一九九四『英彦山年番日記』文献出版、広渡正利編校訂二〇〇三『彦山編年史料近世編』文献出版）。

* 9 師資の法門を相承すること。

* 10 長野一九八七、二二九〜二四〇頁。

* 11 史料引用については常用漢字も使用した。

* 12 弘化三年（一八四六）八月八日条「日録」（英彦山神宮文書三二）。弘化三年に、法頭の継承に混乱が生じ、城下坊中が寺社方役所に歴代の法頭を書き上げた口上書を提出した。今回使用した史料は、その写で英彦山の年番日記に見えるもの。

* 13 「龍泉坊豊城院記録」（八幡家文書）、文化四（一八〇七）年三月十二日条「日記」（英彦山神宮文書）。

* 14 弘化三年九月十八日条「日録」（英彦山神社「宮」文書三二）。

* 15 元治二年（一八六五）三月十一日条「當番日帳」（英彦山神宮文書三八）。

* 16 慶應四年八月二十六日条「日誌」（高千穂家「上」文書一一五）。

* 17 年号未詳だが、この他に真藏院と浜田院が法頭を勤めた時期があるとする史料もある（年号未詳「彦山諸覚書」（小林健三一九四四『稿本英彦山神社誌』、英彦山神社二七二〜二七三頁））。

* 18 弘化三年四月十九日条「日録」（英彦山神社「宮」文書）

* 19 心華院は、法頭龍清坊の後住である。

* 20 弘化三年四月二十三日条「日録」（英彦山神社「宮」文書）。

* 21 弘化三年四月二十三日条「日録」（英彦山神社「宮」文書）。

* 22 法頭とは別に、末派山伏集団の意思を代表する一派惣代が立てられる。一派惣代は、人数は一人〜二人で、事案ごとに立てられる者が異なる。英彦山に登り、その事案について訴えたり交渉したりする。

- * 2 3 弘化三年四月二十三日条「日録」(英彦山神社「宮」文書)。
- * 2 4 弘化三年九月十八日条「日録」(英彦山神社「宮」文書)。
- * 2 5 弘化三年五月十八日条「日録」(英彦山神社「宮」文書)。
- * 2 6 「龍泉坊豊城院記録」(八幡家文書)。同様のものを宗旨方役所にも提出する。
- * 2 7 盛音は、享和三年(一八〇三)の英彦山の春峰にて初発度の入峰を行った。
- * 2 8 「龍泉坊豊城院記録」(八幡家文書)による。
- * 2 9 文政九年(一八二六)二月十六日条「日録」(英彦山神社「宮」文書)。
- * 3 0 宮家c、五八七〜五八八頁。
- * 3 1 葉貫一九九四、六六〜七七頁。
- * 3 2 江戸時代においては、寛文五年(一六六五)をもって概ね確立した本末制度があり、本山・本寺から末寺への命令伝達の組織が存在するが、本末関係は法流の師資相承に基づくことが多いので、一地域に限定されず数か国にわたることも多い。一国一地域を区画する大名領国、あるいは幕藩体制下ではそうした組織形態は相容れず、一国あるいは一地方を限る同宗派寺院の統制組織である触頭制度が成立した(宇高一九八三、五九〜六〇頁)。唐津の英彦山派の場合は、法頭が触頭の機能を果たしている。
- * 3 3 嘉永五年(一八五二)「雨乞い祈祷記録」(八幡家文書)
- * 3 4 観龍院の史料については所在不明のため、植村一九三九、一五〜三七頁、に依った。
- * 3 5 嘉永五年(一八五二)「雨乞い祈祷記録」をもとに、作成した。このときの雨乞いでは、「嘉永五壬子年六月二日より四日迄、御上より於西ノ浜両派江雨乞御祈祷被仰付、」と見え、唐津藩より唐津藩内の英彦山派と当山派の両派に対し雨乞祈祷の執行が命じられ、西浜で合同で執行した。

* 3 6 「龍泉坊豊城院記録」(八幡家文書)。

* 3 7 「龍泉坊豊城院記録」(八幡家文書)。

* 3 8 植村一九三九、一五〇三七頁。

* 3 9 弘化三年九月十八日条「日録」(英彦山神宮文書三二)。

* 4 0 天保七年「英彦山道中記」(山邊家文書)。

* 4 1 「院内宗旨證文扣」(八幡家文書)、龍泉坊の場合は、女性を真言宗西之坊(唐津城下の西寺町にあつた寺)の檀那とし、男性を天台宗修験の自坊を檀那とする男女別の複檀家になっている。

* 4 2 英彦山派の葬祭については、本稿の三章にて詳しく論じている。

* 4 3 安政六年「修験中へ申渡覚」(久田家文書)。

* 4 4 「龍泉坊豊城院記録」(八幡家文書)。

* 4 5 藤津山八幡宮の祭礼は、前年の寛政十一年に、それまで九月十六日に行われていたが、九日に変更された。

* 4 6 ただし、病を患っているなど本人に故障があるときには代人を立てることもあった。

* 4 7 この場合の「観光」は、威徳を示すといった意であろう。

* 4 8 弘化三年五月十六日条「日録」(英彦山神宮文書)。

* 4 9 弘化三(一八四六)年五月十六日条「日録」(英彦山神社文書三二)。

* 5 0 天保十一年(一八四〇)「色衣補任状」(山邊家文書)。

* 5 1 弘化三年四月十六日条「日録」(英彦山神宮文書三二)。ここで挙げた色衣についての記述は、藤崎坊の色衣補任のための、法頭代勤の転衣証文の一部である。この転衣証文については、のちに詳しく取り上げ説明する。

* 5 2 井筒一九九三、一〇〇、一三八頁。

* 5 3 文化十二年（一八一五）「大講堂僧綱職之事」（蒲池文書八〇）。

* 5 4 廣渡一九九四、八〇一〇頁。

* 5 5 「龍泉坊豊城院記録」（八幡家文書）。寛政十一年に八幡宮の祭礼の日次が九月十六日から九月九日に変更がなされた旨の報告のついでに、色衣の補任を受ける。

* 5 6 宿坊は英彦山の各坊家が担っており、末派山伏にとっては、英彦山による末派山伏支配のための窓口にもなっていた。一方で宿坊は、こうした末派山伏のみに対応するのではなく、英彦山参詣を行く檀那の宿泊所になったり、檀那の宿坊から山上の彦山権現への登拝を手引きを行ったりもした。

* 5 7 弘化三年四月二十三日条「日録」（英彦山神宮文書）。

* 5 8 高埜一九八九、八七頁。

* 5 9 長野一九九四、四二六〇四二七頁。

* 6 0 「彦山靈仙寺奉行職並座主院由緒之坊」（『彦山編年史料古代中世篇』名著出版）四九六〇五〇六頁。

* 6 1 永宣旨とは、ある特権を永久に許可する宣旨のこと。宣旨とは、古代・中世の古文書学の文書の様式で、本来は上級者の口頭による命令を下級者が部内用書きとどめた覚書であったが、十一世紀の中ごろ以降に命令書そのものとして受命当事者に交付されるようになる。

* 6 2 長野一九九四、三八七〇四八九頁。

* 6 3 享保十五年「龍泉坊春教法橋補任状」（八幡家文書）。

* 6 4 文化十年「龍清坊興雲法印補任状」（久田家文書）。

* 6 5 長野一九九四、四二二〇四二八頁。

* 6 6 「龍泉坊豊城院記録」（八幡家文書）。なお、人名は史料表記による。

* 6 7 尾藤一九八一、一〇一二頁。

* 6 8 長谷川成一一九八四、三一八頁。ちなみに津輕藩では、寺社財政の救済を契機に、寺社軒数・員数改めを行い領内寺社の徹底的な掌握を実施した。その際に、領内の寺社に対して、藩国家の安泰と藩主家の繁栄、五穀成就の祈禱が、領内寺社に賦課された国家的な役務であり。領内寺社はそれを励行すべき責務を負っているということを再認識させた（長谷川一九九四、一三三）。

* 6 9 「唐津拾風土記抄」（『松浦叢書』二）には、御目見得以上・以下は、社家と山伏にしか見えな
いが、植村平八郎は、寺にもあつたとする（植村一九三九、一七頁）。

第二章 唐津の里修験―英彦山派を事例に―

一 はじめに

江戸時代は、江戸幕府の政治的統制などにより、山伏の定住化が進み、活動も現世利益的実利主義に立脚した加持祈祷が活発化した。これがゆえに修験の衰退の時期と目されて注目されなかった。こうした状況のなかで、民俗学者の宮本袈裟雄は江戸時代以降にみられる定着した山伏に注目し、彼らを「里修験」とした¹⁾。これによつて、それ以降「里修験」という用語とともに、江戸時代以降の山伏＝民間宗教者とするイメージが定着した。ところが、宮本の「里修験」研究には次の点で問題がある。宮本は、そもそも民間信仰への関心から「里修験」の研究を行っており、対象も民間信仰に関わる下級の山伏に限っている。そのため、そこから江戸時代の山伏全体の姿を読み取ろうとするとは偏ったものになってしまう。

近世宗教史においては、圭室諦成が近世仏教の特質を葬式仏教と位置付けた。山伏については、江戸幕府が山伏を含む寺院外居住僧侶の葬式への関与を寺請制度によつて禁止したので、祈祷のなかでもとりわけ病気の祈祷に活路を見いだした²⁾とした。立場においても、「天台宗、真言宗などに改宗するか、または神主となって吉田神道の支配下に入り、産土神を生活の拠点とするか、あるいは低俗な迷信を宣伝し、その呪術者として底辺の生活に甘んじるか、三つの中の一つをえらばねばならなかった³⁾」と、ともすると改宗を迫られるような不安定な立場にいる下級の宗教者に位置づけた。後に近世宗教史をリードした圭室文雄も葬祭寺院重視の見方を引き継ぎ、幕藩体制において理想とされた寺院の姿は、寺請制度のわく内にとどまって民衆の葬祭をとり行う葬祭寺院で、山伏を含む祈祷寺院は締め出されていったとした⁴⁾。とくに

山伏の立場については、村落内の最も低い身分ともみた⁵⁶。一方で、圭室諦成とはちがつて、修験を含む祈禱寺院について、寺院の檀家庄迫のなかで祈禱檀家となる者が増え興隆したとし、あくまで寺請制度のなかで捉えながらも、葬祭寺院へ反発する民衆の受け皿としての立場を見出してはいた⁵⁷。

他方、歴史学の近世修験の研究については、幕藩体制下における宗教者の秩序形成期に研究が集中する。そのため、修験と同じような活動を行なう他教派の宗教者との縄張り争いに焦点が当てられ、あたかも江戸時代の山伏が曖昧かつ流動的な立場に置かれていたかのような印象を与えている⁵⁷。

このように、従来の研究では江戸時代の山伏は、主に幕府や藩の政策によって影の部分に追いやられた民間宗教者であり、その立場も曖昧且つ流動的立場におかれていたとみられている。ところが藩政史の分野においては、長谷川成一が、幕藩制の成立期から幕府は主に神社と祈禱仏教系寺院に国家安泰の祈禱を命じ、慶長七年以降、寛文期にかけての時期に制度的な確定をみたとする。そして、藩においても、奥羽地方を事例にしながら、領主が檀家支配の権利承認と引き換えに、修験を含む寺社に対して、法事（神事・仏事）と自家の安泰及び子孫の繁祈禱の執行を期待したとしていて、幕藩体制の成立期から、幕藩領主にとって祈禱の位置づけが低いものではないことを示唆している⁵⁸。九州においても同様で、高野信治は、肥前佐賀藩の地方知行を担う給人領主の日記から、山伏を含む祈禱宗教者による担う雨乞・虫除・風除の祈願のような宗教・祭祀儀礼が知行地支配にとって重要な意味を有していたと指摘する⁵⁹。以上のように、各地の藩に注目する近世史の研究には、民俗学や宗教史の見解とは反対に、山伏を含む祈禱宗教者が重用されているとする指摘が見られる。

従来の江戸時代以降の山伏についての研究、いわゆる「里修験」研究は、その一側面を明らかにし得たものの、その他の側面を取りこぼしてしまっているのではなからうか。本論文では江戸時代後期の唐津のいわゆる里修験の、英彦山派の在地山伏に焦点を当て、その活動、縁組、英彦山派あるいは山伏以外の宗教者との関係について明らかにしていく。そのうえで、江戸時代以降の山伏の実態に迫る。

二 山伏の存在形態

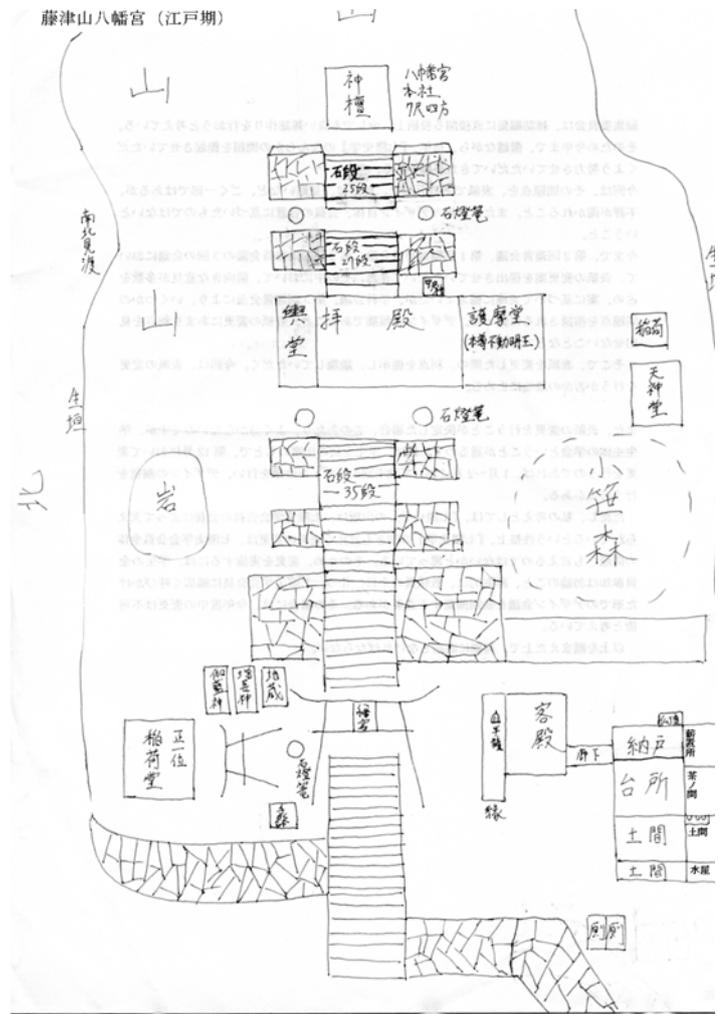
1、藤津山八幡宮について

まず、龍泉坊を事例に、唐津における山伏の存在形態を明らかにしよう。

龍泉坊は、唐津呼子村の天台宗別本山英彦山靈仙寺の末寺、英彦山派の在地山伏で、呼子村の藤津山八幡宮を拠点に活動している。

文化年中（一八〇四〜一八一八）の唐津藩内の各村の石高、人数・戸数・神社について記す「唐津領惣寄高¹⁰」によると、唐津の神社は、およそ一村につき一〜八か所の神社があつて、それらを「支配」する宗教者「宮守」が見られる。その数は社家・社人、英彦山派山伏、当山派山伏の順で、わずかに真言宗や曹洞宗、浄土宗の寺院もみられる。ここでとりあげる龍泉坊は、藤津山八幡宮の「宮守」にあたる。ちなみに、「唐津領惣寄高」では、呼子村の「宮守」の山伏は、龍泉坊と同じ英彦山派の妙泉坊の三所権現のみが見える¹¹。龍泉坊は、切木村に「氏神 権現 掛り呼子 龍泉坊」とあつて、あたかも切木村に本拠があつて、藤津山八幡宮を兼帯しているかのように書かれている。

それでは、龍泉坊が「宮守」を務める藤津山八幡宮がどのような神社なのか見てみよう。江戸時代の藤津山八幡宮の境内を、上から下りながら順にみていくと、まず最上段に七尺四方の八幡宮本社、すなわち神殿が見える。石段を下ると、神殿に向かって右側に中央神という二尺四方ほどの祠がある。神殿から下りると、神殿を拝むための拝殿が設けられている。神殿と拝殿のある造りは、現在の神社に共通する。次に拝殿から神殿に向かって拝殿の右側を見ると、縦二間・横三間半の護摩堂が併設され、修験の重視する信仰対象の不動明王が祀られている。これは密教の修法で祈祷を行う山伏ならではの施設といえ、今日の神社ではまず見られない^{*12}。拝殿の左を見ると、奥堂があつて神輿が納められている。拝殿から下ると末社があつて、神殿に向かつて右側に天満宮があり、その隣には稲荷の小社がある。下には神殿に向かつて左から正一位稲荷堂、伽藍を守護する神の伽藍神、仏教民俗的な祭神である三宝荒神の塔、地藏がそれぞれ祀られる。そのほかに龍神や増長神の塔が見られる時期もある。出入口には、現在の神社にもみられる石鳥居や手水鉢もある。そして、石鳥居から神殿に向かつて右側を見ると、龍泉坊の住坊が設けられている。このように住坊と神社が一体になっている。以上の伽藍の配置を図に示すと次のようになる。



2、「宮守」について

次に「宮守」がどういった存在なのか、龍泉坊の事例から具体的に見ていこう。

明和四年（一七六七）に藤津山八幡宮が大破し修復している。このときの寄進者を記した「拝殿奉加帳」に、「宮守」の龍泉坊林盛を宮司としている^{*13}。一方で、寛政六年（一七九四）に小我佐兵衛なる人物が、氏神の八幡宮（藤津山八幡宮）と藤津山不動尊に寄進を行ったときの誓願文をみると、龍泉坊を「法主」ともしている^{*14}。法主とは法会を主宰する者のことで、龍

泉坊は藤津山八幡宮の宗教儀礼を主宰する立場にあることが分かる。以上から、「宮守」は、神社を運営しながら祭を主宰したり、人々に対して祈祷を行なったりする存在であることが分かる。こうしたことから、龍泉坊のように「宮守」が山伏の場合、現在の神社の宮司と祈祷寺院の住職を足したような存在と理解するのが良かろう。

次に、村の祭りの運営における龍泉坊の立場を見てみよう。藤津山八幡宮では、呼子村の釣分と浦分の境の空き地まで神幸を行っている。この祭礼は、寛政十一年（一七九九）に日程の変更を行っている。「龍泉坊豊城院記録」によると、「今年迄二十九年九月十六日ニ仕来り候処、三ヶ村氏子中村役人不残一統及熟談候而、今月九日ニ相替度由当院へ相談致候。」と、寛政十一年の二十九年（一七七〇）ごろから九月十六日に祭礼を行うようになったが、氏子中の村役人のすべてが熟談に及び、龍泉坊に相談の上、祭礼の日程を九日に変える。その後、この日程の変更について龍泉坊が唐津藩に届け出て、さらに翌寛政十二年に龍泉坊が英彦山に登山した際に、英彦山にも報告している。このように、村で相談し合って日程の変更を決め、それを龍泉坊が受け容れ諸方に報告している。つまり、龍泉坊は、藤津山八幡宮で行われる村の祭りに対し決定権を持つが、実質的に祭りを左右しているのは村であることが分かる。ちなみに、龍泉坊がこのように祭日変更について、英彦山に登山し報告していることから、英彦山も自派の山伏が管理する神社について関心を持っていることが窺える。

以上のように、「宮守」は、神社そのものを管理し、氏子の意向に左右されながらも祭りについて決定権をもち、そして当日にはそれを執行する。これが、「宮守」の山伏の神社支配のかたちである。

3、「宮守」に就くこと

本節では、山伏がどのよう「宮守」に就くのか、その一例を見てみよう。

龍泉坊は、呼子村の藤津山八幡宮の他にいくつかの神社の「宮守」を管理している。次に、文政二年（一八一九）当時のそれらを紹介しよう。

掛持

無家 無住

南坊

切木村

一、大権現本社

八尺四方

板橋三尺

一、拝殿

桁行二間半

二間梁

一、稲荷小社

二尺五寸四方

呼子村海士分

龍神石小社

一尺弐尺

蛭子堂

萱葺二尺四方

同村釣分

大権現本社

瓜ヶ坂村

千々賀村

甘木坊

呼子村

龍泉坊

多坊相持二御坐候

・ 拜殿

右之通御坐候以上

文政二年

卯十月

呼子村

龍泉坊判

寺社方

御役所¹⁶

これによると、龍泉坊は、呼子村の藤津山八幡宮以外に、切木組の切木村に大権現本社（以下切木権現とする）、同じく切木組の瓜ヶ坂村に、龍泉坊と同じ英彦山派の甘木坊（千々賀村に居住）とともに管理する大権現本社（以下瓜ヶ坂権現とする）がある。切木村の権現においては、前に「唐津領惣寄高」で龍泉坊が呼子村と兼帯しているのを確認した。その他に、呼子村（赤木組）には、藤津山八幡宮とは別に海士分と釣分の稲荷小社と龍神石小社、蛭子堂を管理している。

ところで、この龍泉坊が兼帯している切木村に、「無住無家 南坊」とみえる。この南坊とは一体いかなる坊であろうか。次の龍泉坊盛州の、天保十一年（一八四〇）に村役所に届け出した書状の写しからみてみよう。

御上江

当役場より書出し写

英彦山派天台修験

藤津山

龍泉坊

右者南坊坊跡ニ而藤津山八幡宮境内ニ住居仕候ニ付、往古より御年貢不仕候由代々申傳而巳ニ而御検地有無相分り不申候、持地高五石壺斗六升三合御年貢仕候、龍泉坊者先年切木村より引移り南坊坊跡江住居仕、南坊者当時無住無家ニ龍泉院(坊カ)兼帶仕候、開基年号且龍泉院切木村より引移年号其外委敷儀、宝永年中火災ニ而旧記焼失仕相分り不申候、

右者当村役場より之書出し拙僧写置

天保十一子年

盛洲法印

代 * 17

これによると、呼子村の藤津山八幡宮境内の天保十一年当時の龍泉坊（後期龍泉坊）は、南坊の跡であるという。もともと龍泉坊は切木村に居住していたが、その呼子村の南坊の跡に転居し今（当時）に至るとする。南坊については、無住無家だったので龍泉坊が兼帶していたという。このように、呼子村の龍泉坊は、切木村の龍泉坊が南坊の坊跡に転居したもので、南坊は呼子村のもとの坊としている。少なくとも、ここから、龍泉坊は、南坊という坊を兼帶して、龍泉坊は実質的に龍泉坊兼南坊であることがわかる。従って、文政二年の史料に見えた切木村の南坊は、龍泉坊の兼ねている坊と理解してよい。

それでは、南坊、龍泉坊双方ともに有住のころの史料から、実質的に切木権現、瓜ヶ坂権現

の「宮守」を兼ねるようになった経緯と、このときの南坊と龍泉坊の異動についてみてみよう。

A
瓜ヶ坂村

一、権現一社、旦那三十一か所之

御願

相済申候ハバ、

右主新銀五拾目ニ永代買取申候、其時者錢ハ八十文錢御座候、米売買ハ壹石ニ付百三拾匁仕候、

一、切木村権現一社并同所氏子中四拾六軒、銀六拾七匁ニ買取申候、一錢ハ八拾文にて御座候、米売買ハ一石ニ付百三十目仕候也、

享十七年

子十二月

曲川村賣主

光明院判

受人切木村大庄屋

倉竹文左衛門判

同村名頭

庄八判

同 千六判

同
少七判
□(同)
行蔵判^{*18}

史料Aによると、享保十七年（一七三二）十二月に光明院なる者が、瓜ヶ坂村の権現とその氏子と檀家三十一軒、切木村の権現と氏子四十六軒を売却している。このように、「宮守」の管理する神社や氏子が売買の対象になっている。またそのときに、切木村の村役人たちが保証人になっている。

次に、この売り主の光明院について見てみよう。

B 賣渡證文之事

一、瓜ヶ坂村権現一社氏子中旦那廿四軒、上倉村七軒、三拾壱軒共相濟永代賣渡申、不実無御座候、此■其時お米ハ壱石ニ付百三拾目仕候、此末ニ如何様之義外より申者御座候共、拙僧急度何分非申談可仕候、右候ハ者少も手前構無御座候、右賣渡「
曲川村「^(山伏)

曲川村「^(山伏)

龍泉坊判

同村庄や

彦八判

瓜坂庄や

□平八判

同村名頭

金右衛門判

切木村大庄屋

倉竹分左衛門文判

同

石本坊判^{*19}

史料Bによると、それまで瓜ヶ坂権現を管理し、売却しようとしている山伏に曲川村の龍泉坊と見える。つまり、ここから史料Aに見えた瓜ヶ坂権現などの売り主の曲川村の光明院が、このときに龍泉坊（前期龍泉坊とする）を名乗っていることが分かる。ちなみに曲川村（萬賀里川村）は切木組に属する^{*20}。

それでは、これら瓜ヶ坂村の権現と、その氏子と檀家、切木村の権現とその氏子を買取ったのは誰であろうか。次の史料Cから見よう。

C 曲川村龍泉坊買取

證文之事

呼子村山伏

南之坊

同村庄や

佐卯蔵

中里村大庄屋

秦八弥

法頭

石本坊^{*21}

ここから分かるように、曲川村の前期龍泉坊から買い取ったのは、呼子村の山伏で南（之）坊と見える。天保十一年の「龍泉坊書状」に戻ると、呼子村の山伏がもともと南坊であったとする後期龍泉坊盛洲の認識は正しい。しかしながら、切木村（実際には切木組）の龍泉坊が呼子村に転居したのではなく、もともとの龍泉坊は切木組の曲川村にいた別の山伏の坊号で、南坊が龍泉坊盛洲に繋がるのである。後に龍泉坊になる南坊が、前期龍泉坊から瓜ヶ坂村の権現と、その氏子と檀家、切木村の権現とその氏子を買収したのである。龍泉坊を名乗るようになるのは、詳細は不明だが、「曲川村龍泉坊買取」と見えることから、前期龍泉坊自体を買い取って、自らは南坊から龍泉坊へ改号したのである（後期龍泉坊の誕生）。代わりに坊のなかった切木権現に無住無家の南坊を置いたとみられる。ちなみに、後期龍泉坊の「過去帳」においても、貞享四年（一六八七）に遷化する八代目の南光院林春海から呼子の墓所、君塚に葬られている。これは、盛洲への系譜を持つ坊は既に貞享四年以前から呼子に居住していることを示している。ここからもやはり呼子村にもともと居住していた南坊が、龍泉坊に改号したと見るべきであろう。

いずれにしても、史料A・B・Cから、山伏の管理する神社や氏子、檀那は売買の対象になっている。こうしたことから、山伏の「宮守」になる一つの手段は、神社とその氏子の買収があげられる。そして、ここで売買の対象とされる神社とその氏子は、檀那（祈禱檀那）と同様にとらえられていることから、さらなる神社とその氏子の買得は、祈禱などを施し布施を得るための権利の拡大を意味していると考えられる。

一方で、この売買一件は、村における山伏の立場をほのめかす。曲川村の前期龍泉坊の売渡し証文を見ると、奥書きに瓜ヶ坂村の庄屋や切木村の庄屋（切木組の大庄屋を兼ねているとみられる）、名頭といった村役人がみえる。このように、山伏の神社や氏子、檀那の売買は、山伏同士や個人のクライアントにとどまるものではなく村政の位相に及んでいる。これは、当時の山伏の社会的影響の大きさを暗示するように思われる。

三 祈禱の対象

本節では、龍泉坊が各所に施している祈禱について具体的に確認し、そのうえで山伏の立場について考える。

1、民間の祈禱

安政六年（一八五九）の「諸雑書書附覚帳」には、この年に龍泉坊が行った祈禱行為が記録されている²²。この「諸雑書書附覚帳」を中心に、龍泉坊が行なった祈禱を見ていこう。

龍泉坊の居住する呼子村は、玄界灘に面し、江戸時代には沿岸廻船などの船泊地や、後の述

べる中尾氏のはじめた捕鯨の基地として栄えた。龍泉坊の祈禱の対象においても、こうした土地ならではのものが見られ、呼子附船中の吉十、伊勢治、政吉、市治、達治に対し「鯨御祈禱」とされる大漁祈願が二夜三日に渡ってなされている。この大漁祈願においては、大小二種の札が出され、「(キリーク) 藤津山正八幡宮御祈禱二夜三日大漁満足守護攸」(大木札)、「(メエカ) 奉講誦龍王神經三十三部大漁満足守護攸」(小木札)とされている。大木札は藤津山八幡宮のもの、小木札は龍王神のものとなっている。龍王神については、江戸時代の藤津山八幡宮の境内に龍神が祀られていて、これに当たるとであろう。この大漁祈願については、呼子附船中になされていることから、氏子を対象にしているとみられる。一方で、氏子でも檀那でもない者も祈禱の対象になっている。船泊地としての呼子村は、風待ちの港にもなっているように、龍泉坊の藤津山八幡宮は順風祈願の利益のある神社としても知られているようだ。順風祈願においては、安政六年二月十日から十三日の三日にわたって、芸州の大崎というところの船に対し祈禱を行っている。また、時期を遡るが嘉永五年には、十二月二十二日より呼子に宿泊している対馬藩主の宗対馬守義和に対しても行っている。このように、山伏に祈禱を依頼する者は、庶民に限らない。このときの祈禱においては、宗氏は十二月二十七日の夕方に祈禱を依頼し、龍泉坊は早速その夜から翌日の二十八日の七つにかけて祈禱を行っている。祈禱が済むと、宗氏は「(キリーク) 奉修正八幡宮秘軌風波順時海上御無難祈攸」とする御守札を受け取り、翌年正月八日に出帆している²³。このように、順風祈願を中心に、遠方の船乗りから他藩の藩主に至るまで、風待ちをする人たちの順風祈願の祈禱を行うなど参詣者に対する祈禱も行っている。

江戸時代の山伏については、圭室諦成によって、病気の祈禱を主とする宗教者として知られるところになっているが²⁴、龍泉坊においても病気の祈禱を行っている。安政六年には、小友

村の作之助宅に出向いて、五夜五日の火生三昧の修法を行っている。ちなみに火生三昧とは、山伏にとつて重要な信仰対象で、藤津山八幡宮の護摩堂の本尊にもなっている不動明王に因む修法である。また、伊勢治なる人物には、年違御守を出している。伊勢治は呼子附船中に同名の人物がみられることから同一の人物で藤津山八幡宮の氏子であろう。年違御守の詳細は不明だが、一般に同一地域内に死者が出た場合、その地域の死者の同年者が死の災厄からのがれる呪法として「年違」が知られていて、この年違御守もこのような意味があると考えられる。ちなみに伊勢治は三十九歳としていたので、呼子村において三十九歳の死者がでたとみられる。このように、龍泉坊は、氏子や近隣の檀那や、順風祈願を望む参詣者の祈祷の要求に対しては、適宜応じている。

山伏は、治病においては、実際に投薬を行って治療にあたることが知られる²⁵。龍泉坊においても、「諸雑書書附覚帳」の巻末に菓の煎じ方を記録していて、投薬による治療を行っているものともみられる。

龍泉坊は、龍泉坊の居住する呼子村から離れた遠方の氏子や檀那を抱えている。こうした遠方の檀那らの祈祷の要求に対してはどのように応えているのであろうか。加唐島を例に見てみよう。龍泉坊は、安政六年に、玄界灘に浮かぶ離島、名護屋組に属す加唐島に檀那を持っている。ここに春廻りと称し檀那への祈祷に出かけている。まず、二月十三日に加唐島に渡海し、十五日には、詳細は不明だが村役人より願われ祭を主宰している。十六、十七日には家祈祷（春祈祷）のために九軒の檀那を回り、さらに八名には年違御守を配布している²⁶。このように、遠方においては、山伏がその村を回る機会が決まっています、檀那はこの機会を利用して祭を頼んだり御守を受け取ったりする。

2、村の祈祷

次に、山伏が行う村や組、藩の祈祷を見ていこう。村や組における祈祷は、主に雨乞や流行病を対象にするもので、緊急性が高い。この場合においては、自分の檀那を超えて祈祷を行うこともある。例えば、龍泉坊が文化三年十一月から文化四年四月にかけて行った、呼子村の痘瘡の祈祷においては、その対象に、龍泉坊と同じ呼子村の山伏の檀那、「妙泉坊旦那」が含まれている。また、場所によっては龍泉坊と件の妙泉坊と共に祈祷を行っている^{*27}。このように、村の祈祷では、別の山伏の檀那に対し祈祷を行ったり、複数の山伏が協働して祈祷を行ったりする場合がある。

それでは、村で行う雨乞いの祈祷がどのようになされているのか、浦村の英彦山派山伏黒崎坊が行っているものを見てみよう。ちなみに黒崎坊は、龍寶山大権現（黒崎権現）の「宮守」になっている。

天保三辰歳、大ニ旱トス、依而

七月三日ヨリ

於龍寶山二夜三日請雨、結願村中斷食^{*28}、

村役中詰

天保三年に酷い干ばつに見舞われているため、七月三日より二夜三日にわたって、黒崎坊が「宮守」を務める龍寶山大権現にて、黒崎坊が雨乞を行っている。ここでは、村役人が詰め、結願においては村の人たちが断食して臨んでいる。このように村で行う雨乞いでは、村役人が詰め

る。そして、複数の村を束ねる組で行う雨乞いの場合には、組を担当する大庄屋と組内の村々の庄屋が詰める。雨乞いの修法については、龍王たる水天を供養する水天供を行い、それに仁王経や孔雀明王経などの読誦を組み合わせているものがみられる²⁹⁾。次に、嘉永元年（一八四八）流行病の祈祷を見てみよう。

嘉永元 戊申 三月中旬 ヨリ 唐房村 流行病

三月 四月 二度ニ 仕切^ル 利七 悴一人死

治作 一人死

仕切 武七

三度ニ^(住カ)而住連明 七右エ門

小助

同弟

其外 十五軒 仕切無シ、家祓計ニ而相濟

尤病 輕シ 死亡ナシ

五月 十五日 村中 惣波羅伊、法印 歛敬 執事

金三 歩謝礼 村役中

右病ニ付 唐房 観音堂ニ而二夜三日 御祈祷、仁王 講読、神水 加持、結願 火立 輪潜り、

流行病 其尽

黒崎坊

鎮ル

大衆

観龍院

覺密坊

嘉永元年には、唐房村で、三月中旬より流行病が流行っている。はじめに仕切りという修法をとっている。仕切りの詳細は不明だが、注連明に対応するもので、注連縄を張り結界を設け、象徴的に流行病をもたらす魔を封じ込めるのであろう。それに対し、注連明では、注連縄を外し結界を解いたとみられる。この流行病においては、利七の悴と治作が犠牲になっており、一大事になっている。一度の仕切りでは収まらなかったであろう。二度にわたって仕切りを行っている。五月十五日になると黒崎坊が惣祓いを行っている。これらの一連の流行病の祈禱においては、村役から謝礼が支払われていて、村の祈禱であることが分かる。このような、個人に対して祈禱を行い、最後にまとめて惣祓い・惣送りを行うかたちは、前にあげた龍泉坊の痘瘡の祈禱においても共通していて、村の流行病の祈禱の共通の形式とみてよかろう。

なお、この嘉永元年の流行病に対しては、唐房村の観音堂で、黒崎坊を含む五人の英彦山派山伏³⁰が集まって、二夜三日の祈禱を行なっている。

3、藩の祈禱

藩の祈禱においては、村や組の祈禱同様に雨乞いの祈禱がなされる。この場合、村や組の祈禱で改善がなされない場合に行われていて、極めて緊急性が高いと言える。ここでは、嘉永五年になされた藩の雨乞い祈禱を紹介しよう。

嘉永五年においては、春以来の旱魃で、五月六日に雨が降るも少雨に止まった。村々で行な

う、そここの山伏や社人といった祈禱宗教者の雨乞いは全くもって功を奏さず、村から組へとその規模を拡大していった。五月二十一日には大騒ぎになり、僧侶たちが旗を立て鳴り物を鳴らし、村々の船が沖ノ瀬というところまで出たという。恐らく村々の人たちがご神体などを船に乗せ、降雨を願ったのであろう。黒崎坊においては、五月二十五日から二十七日までの二夜三日にわたって雨乞いを行っている。このときは社家も出勤している。これらが功を奏さず、ついに藩主が立願し、六月二日に藩による祈禱がなされる。法頭からの廻状が回り、黒崎坊や龍泉坊をはじめ、唐津の山伏たちに招集がかかる。このときに、代官役所から、諸所の大庄屋に対して「少し茂無遅滞継合候様」との指示が赤紙の添え書きでなされる^{*3.1}。この廻状においては、雨乞い祈禱を行う日にち、場所、着用すべき装束、修法について記されている^{*3.2}。藩の雨乞い祈禱は、唐津城下の西浜^{*3.3}で行なうことが多いが、嘉永五年の祈禱においても西浜で行っている。期間は、六月二日から二夜三日で、家老や御用人、寺社奉行といった藩の重役をはじめ、郡代や横目、代官、寺社下役といった藩士らが詰める中で祈禱が行われる。祈禱を行う山伏については、英彦山派の山伏のほか、当山派の山伏も参加している。

以上の嘉永五年の祈禱は、雨乞いのものだが、ほかにも藩の緊急時における祈禱として、異国船の知らせが入ったときにも、敵国降伏の祈禱として、祈禱がなされている^{*3.4}。

実は、唐津藩の祈禱は雨乞いや敵国降伏のほかに、藩主の意向や定期的なもので、藩主の武運長久・国家安全・五穀成就の祈禱がなされる^{*3.5}。

四 他派・他教派との関係

1、他派・他教派との協働

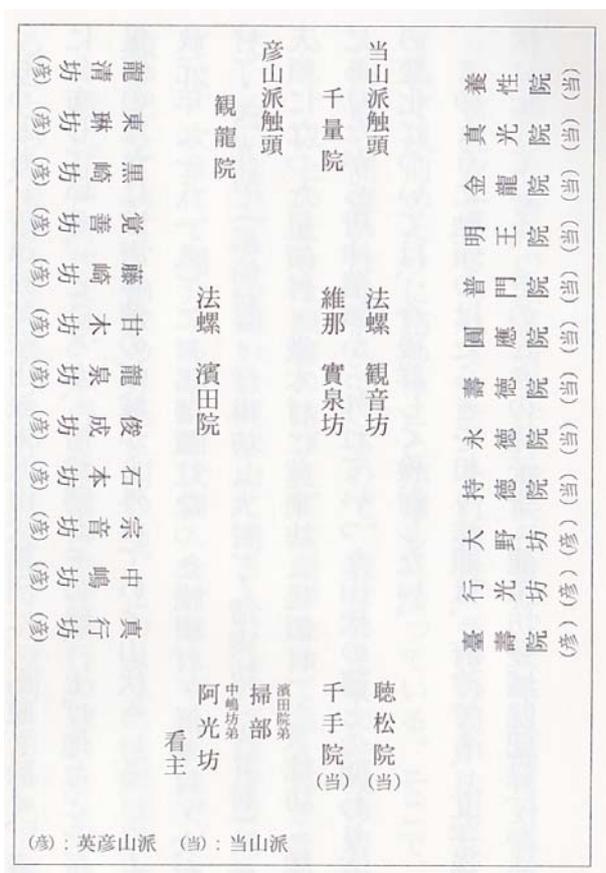
江戸時代の山伏は、江戸幕府の宗教政策や宗教組織（教団）の論理によって流動的であったり、場合によっては押し込められている存在であるため、他派の山伏、他宗派の僧侶、社家、陰陽師といった周囲の宗教者と軋轢を生むことが多いとの理解がなされている³⁶。こうした見解については、従来の「里修験」研究のような近世修験研究が、本山派を主に取り扱ってきたことによるのではないかとも考えられる。本山派は、中世末期には国・郡に霞支配者たる先達や年行事を配置し、末派の山伏たちを町村単位で一円支配することを企図し進めていた³⁷。これによって、本山派の勢力の強い地域では、本山派が、他派に対し悉く自派の配下になることを強要し、役儀徴集を迫るなどの行為をとるために確執に繋がっていったとみられる。

一方で唐津においては、英彦山派は本山派と同じく天台宗修験ではあるが、元禄九年（一六九六）に江戸幕府に認められ別山になっている。末派の支配においても本山派とは異なり、一円支配は行っておらず、英彦山派の多い唐津藩内にも当山派が存在する。他派との協業は、こうした本山派のいない状況における山伏の活動の特色といえるのではなからうか。

まず、唐津藩の祈禱を振り返ってみよう。前の嘉永五年の雨乞いの祈禱では、まず英彦山派の黒崎坊が行った組の祈禱では社家が出動していた。そして藩の祈禱では、英彦山派十八人、当山派十二人の山伏が同じ場所に集まって合同で行っていた。

こうした合同のかたちにおいては、たとえば、天明八年六月に、水野忠鼎の武運長久・国家安全并五穀成就の祈禱においても「當山流茂此節相勤ル也、尤別道場³⁸」とみられ、「別道場」

ながら敢えて記している。このことから、決して少なくないかたちであることが窺える。
 次節では、藩の祈祷以外にみられる他派との協働を見てみよう。



嘉永五年雨乞い祈祷の配置図

* 39

2、中尾組における他派・他教派との協業
 中尾組は、小川島を漁場として捕鯨を行う鯨組で、呼子浦に本拠をおいている。組主は中尾家とあって、その身分は、村役人層農民にあたりとされている*40。とは言え、民間と一括りにして考えることはできない。なぜならば、鯨組は、藩の殖産興業政策によって保護されているからである。組主の中尾家は特権御用商人のような位置付けにあって、唐津藩主水野家時代に

は三十五人扶持を与えられ、小笠原氏が藩主となる幕末においては、「御手組」といって、藩が直接に経営に乗り出すこともあった⁴¹。こうした鯨組は、その組織において漁を行う沖場と、獲った鯨を加工する工場である納屋場に分かれていて、藩内外から人を雇い、総勢で六百三十二人を擁する⁴²。経済力においては、当時の俗謡においても、「中尾様にはおよびもないが、せめてなりたや殿様に」と謡われているように、その強さが知られていた⁴³。実際に、大阪商人とも密接な関係を結んで全国規模の商売を行っている。製品については、鯨肉ばかりではなく、蝗害予防薬として使用される鯨油や肥料となる骨粕・皮粕と、鯨を原料に当時の農業において欠くことのできない必需品を生産している⁴⁴。

呼子村の山伏は、民間の祈祷にて、村人への「鯨御祈祷」を紹介したように、鯨組との関係は深いものがある。こうした状況にあつて、山伏は、中尾組に対しても祈祷や鯨供養の宗教活動を行っている。祈祷においては、正月に二夜三日かけて行う、御日待と川祭りとされるものがある。これは、納屋場の大納屋、骨納屋、道具納屋、網納屋などに各種の幣を立てて行うもので、呼子村の英彦山派山伏の龍泉坊と妙泉坊の二坊で行っている⁴⁵。捕鯨においても、龍泉坊と妙泉坊と考えられる「両修験」が、出漁（組仕出）のときの宴会に参加している。「両修験」は支配人や別当とともに上座で酒食に興じている。

中尾組における他派や他教派の宗教者同士の協業については、鯨が獲れた際に中尾組が近隣の各所の神社に供える鯨肉の供え物がそれを示唆する⁴⁶。内訳は、龍泉坊の藤津山八幡宮に二つ、妙泉坊支配の呼子山大権現と弁天宮、天満宮に大二つと小一つ、龍昌院の熊野宮と社人の栗野家が支配する田島大明神に大二つ、英彦山派の照明院が支配する小川島田嶋宮に大二つ、社人の山城家が支配する渡の蛭子宮に小一つ、加唐祇園宮に小一つになっている。

一方で、中尾組においては鯨鮓供養^{*47}という儀礼が行われる。鯨鮓供養は、漁が済んだあとの組あけで行なう鯨の供養の儀礼であるが^{*48}、そこで、多様な教派の宗教者を集めて次のように儀礼を行なっている。

鯨鮓供養は、中尾家の菩提寺である曹洞宗の龍昌院にて行う。導師は龍昌院の僧侶が務めている。その後ろに、浄土宗の西念寺（呼子村）、曹洞宗の長得寺（唐津城下西寺町）、同宗の観音寺（有浦村）、浄土真宗西本願寺派の願海寺（呼子村）の僧侶と、英彦山派の山伏龍泉坊が見える^{*49}。いずれにしても、様々な宗派の僧侶が龍昌院に集まり儀礼を執り行っている様子を探ることが出来る。参列者については、捕鯨のときに指導的役割を担う波座士や、中尾家の事務の責任者的存在とみられる別当が見える。

このように、中尾組においては、様々な宗教者たちが所属の宗派を超えて協働して祈禱や供養を行っている。

3、他教派との協業と争論

宗派や教派の異なる宗教者同士では互いに修法が異なり、円滑な儀礼の遂行は不可能に思える。果たして、修法の違う宗教者の協業による儀礼の遂行は可能なのであるか。また、先行研究で指摘されているような宗教者同士の軋轢は生じないのであるか、植村平八郎の報告から八龍神社を舞台になされている協業のかたちを見てみよう^{*50}。

鏡村矢作分の氏神、八龍神社は英彦山派山伏の眞鏡坊が「宮守」を務め支配している。ここでは、十一月に祭礼を行っていて、眞鏡坊が鏡神社の社人を雇い神楽を執行してきた。つまり、「宮守」たる眞鏡坊が祭礼を司りながら、一方で、神楽は、この日に限って神楽を舞うことの

できる社人を雇って神楽を行い、山伏と社人が互いに持ち味を活かし合って祭礼を催しているのである。ところが、眞鏡坊と鏡神社の社人は次のような争論を引き起こす⁵¹。

八龍神社は、前に示したように、英彦山派山伏の眞鏡坊が支配していたが、当住が死去したのであろう。後室を残すものの無住になってしまふ。そのため、八龍神社の管理が行き届かなかったために、同じ英彦山派の大和坊が兼務し管理を引き継ぐ。ところが大和坊は十分社務を見ず、眞鏡坊後室も女で行き届かない。そうこうしているうちに、鏡神社社人が神社に勤めてきたことを主張し、眞鏡坊の後住が相続することになっても後を譲らず拒否してしまふ。このようにして、眞鏡坊の後住と鏡神社社人が八龍神社の支配を巡って、ついに争論に発展する。

宗教者の氏神の支配においては、前期龍泉坊と南坊との神社とその氏子の売買に見たように、氏子の意向も大きく反映する。八龍神社においては、眞鏡坊が無住になり、同派とはいえ氏子たちに馴染の薄い大和坊の兼務のもと、神社が荒廃していく状況を氏子たちは目の当たりにすることになったと推測される。こうしたなかで、恐らく眞鏡坊が支配しているときに、眞鏡坊に雇われ神楽執行をしたりと氏子に馴染のある鏡神社社家を頼るようになっていったのではないだろうか。いずれにしても、この英彦山派と社家の争論は、教派同士の根本的な対立ではなく、もともと互いに協業してきたが故に起った争論といえる。

このように、唐津の英彦山派山伏は、社家とも協業している。一方で争論も生じてはいるが、これは、もともと協業する間柄にあるが故といえる。

五 山伏の縁組

1、山伏の社会階層

龍泉坊の唐津藩との関りにおいては藩の祈禱について前に確認したが、そればかりではなく唐津藩内の英彦山派・当山派の両派の山伏は、御目見得以上と以下に分けられており、藩主に謁見できる格式の者がいた。

この御目見得以上については、龍泉坊の史料に以下のように見える。御目見得以上について、「旧領内社寺ニ、御目見得以上以下ノ格別アリ、當八幡家ニ於テハ、御目見得以上ノ家格ニテ、年甫慶事等ニハ伺候拝謁を賜ハル家柄ナリ^{*52}」とする。唐津藩内の寺社には御目見得以上と以下の格別があり、龍泉坊（八幡家）は御目見の家格にあり、年始と慶事においては藩主に拝謁を賜る家柄であったとしている。

『唐津拾風土記抜粹』^{*53}によると、山伏の御目見得以上と以下の人数は以下のようになっている。

英彦山派・・・御目見得以上二二人

御目見得以下七三人

当山派・・・御目見得以上七人

御目見得以下二六人^{*54}

なお、上記は当住だけではなく、同じ坊に居住する後住や弟子といった山伏も含むとみられる。ちなみに英彦山派に限っては英彦山の史料から、江戸時代を通して四十坊前後と分かる^{*55}。

御目見得以上と以下について唐津の郷土史家の植村平八郎によると、年始の御礼では、すべ

ての僧侶や山伏、社家は、正月八日に唐津城で年始御礼を行ったという。そこで、御目見得上と御目見得以下において次のような違いがある。御目見得以上については朝五つ時に唐津城に登城し、御目見得以下は四つ時より九つ時までには役所へ手札を持って出頭する⁵⁶。このように、藩主の謁見のために時間が定められ登城する御目見得以上と、役所に手札を提出して礼とする御目見得以下で、年始御礼の仕方に明らかな違いがあったとする。

このように、山伏のなかにも藩主への謁見の許される者が多数おり、龍泉坊もそのうちに含まれている。一方で、山伏は明治時代に士族の族籍になるとみられる⁵⁷。こうしたことから、さらなる考察が必要だが、身分のうえにおいても武士並みと見られていたのではないかと考えられる。ちなみに、黒崎坊は幕末を迎えた当住の黒崎坊圓照院歆亮が還俗して山邊浜雄（文化十五年「一八一八」→明治四三年「一九一〇」）に改名し、山邊家と名乗る。ちなみに、山邊浜雄は明治時代以降は神職になり納所に転勤もしている。かたわら教職、学務委員、村長（佐志村）、郡県議、農会長を併せて勤めている。そして、村内に学校や神社を建築し、耕地整理を行っている⁵⁸。その後、息子の山邊忠世（明治六年生まれ）は、産婦人科外科の山邊医院を開き、現在も黒崎医院に名称を改め、ご子孫が医師になり引き継いでいる⁵⁹。このように、山伏は、少なくとも社会階層のうえで武士並みと認識されていたと考えられる。このことについては、次にみる山伏の縁組もそれを裏付ける。

2、龍泉坊の縁組

江戸時代の婚姻においては、確たる法令はないが、婚姻する者同士の家柄や身分においてあまりに懸隔がないことを必要としている⁶⁰。武家と公家の婚姻のように、自己を権威付けよう

という目論見のもとで家柄のちがう者同士の婚姻もみられるが、このような場合においても、家格のちがう家同士の婚姻は、大きな経済的な負担につながるため避ける傾向にある^{*61}。つまり、江戸時代は、権威づけのために上昇婚が望まれることもあるが、その場合においても極端な不同位婚は望まれず、同位婚に落ち着く傾向のある社会といえよう。

一方で当時の山伏においては、僧侶とちがって教義のうえで妻帯すなわち婚姻が正当化されている。こうした教義の中には、妻帯の意義を、「在家ニ通入シテ化導方便シテ衆生ヲ利益シ修験ヲ行シテ厄災を祓フ」ためと、妻帯・縁組を、地縁的に定着化し、そこを基盤として宗教活動を広げるための手段と位置付けているものもある^{*62}。一方で、このような妻帯などの縁組の手段を通じ、法類寺院同士が縁組を行い、親類となることで、寺院経営における相互扶助関係を強めるようなこともみられる^{*63}。

まず、後期龍泉坊につながるの「當寺過去帳^{*64}」から御目見得以上の山伏龍泉坊の婚姻関係を見ていこう。歴代の龍泉坊で、相続関係がはっきりとするのは、過去帳に中興開山と見える十代目の傳性院林学以降である。これ以降、龍泉坊に養子縁組を含み縁組した者で、実家の分かる者は次のとおりである。

十代目林学―コゲン、十一代目林盛―スタ、十二代目盛圓の養子、与之助（十三代目盛音）、十三代目盛音―巾、十四代目盛州―茂登、十五代目盛雲（盛重）―利加

本節では、この中から十代目林学、十一代目林盛、十二代目盛圓（養子）、十四代目盛州十代目盛雲（盛重）を取り上げて、縁組の特徴について検討する。

過去帳に中興開山と見え、相続関係がはっきりするはじめにあたる十代目の林学は、本人が「唐津ヨリ来ル」と伝えられていて、「當寺」とは血縁を異にする可能性がある。その林学は、

コゲンという女性を妻とする。コゲンは、唐津藩家老^{*65}土井蔵之丞の家老、高澤清太夫なる人物の娘、コゲンと結婚している。

次に、十一代目の林盛を見てみよう。林盛は、藤松甚次郎の姉スタと結婚している。さらに、この藤松家については、十四代目の盛洲が藤松甚次郎の長女茂登と結婚している^{*66}。

十二代目の盛圓は実子に恵まれなかったのか、呼子海士分の庄屋谷左衛門の三男与之助を養子に迎える。与之助は、その後、盛音と名を改め、英彦山の峰入り修行を行ない龍泉坊を継ぐ^{*67}。

十五代目盛雲は、明治維新の時期に当主となっていて、八幡盛重と改め復飾神勤する山伏だが、利加と結婚する。この利加は、明治四年（一八七一）の記録において松浦郡士族の田中芳右衛門の娘と見える^{*68}。

唐津藩の山伏は、雨乞いばかりではなく、藩主の武運長久や藩の五穀豊穡の祈祷といったように、頻繁に藩の祈祷を行なっていることからみても、藩政に近い位置にいる。また、御目見得以上ともなれば、年始や慶事において藩主への謁見が許される。こうしたことから、藩内において高い身分的位置づけにあることを窺わせるが、こうした武士との縁組は、これもまた山伏の高い身分的位置づけを裏付ける。十二代目の養子縁組においては、農民ながら村役人層と縁組をしている。

一方で、十一代目と十四代目の二度藤松家と縁組をしていて、龍泉坊は藤松家と近い間柄にあったことを予感させる。それでは、つぎに、この藤松家について詳しく見てみよう。

3、藤松家との縁組と藤津山八幡宮の外護

明和四年（一七六七）の「拝殿奉加帳」に、藤津山八幡宮の氏子として中尾甚六、藤松甚治

郎（藤松甚次郎）、生嶋源右衛門（生島源右衛門）の名が見える^{*69}。彼らは、いずれも中尾鯨組の重役で、中尾甚六は組主、藤松甚次郎、生島源右衛門は支配人を務め、いずれも、この名を数代に渡って襲名をしている^{*70}。従って、龍泉坊と縁組を結んだ藤松家においては、十一代目の林盛の妻スタの弟の甚次郎と十四代目の盛州の妻茂登の父の甚次郎とは別人と考えられる。

藤松甚次郎は、十一代目の林盛の妻コゲンの兄とする。藤松家は呼子浦小倉町に住し、寛政三年（一七九一）まで中尾鯨組の支配人を務めながら酒造業を営んでいる。その後、支配人やめ酒造業に専念していたが、再び文化十四年（一八一七）ごろに組主の中尾甚六の頼みにより惣支配人になった。この鯨組の支配人とは、大納屋の大別当のことで、主人にかわって部下を指揮・采配・監督する現場の総責任者に当たる^{*71}。ちなみに、藤松家も中尾家同様に大きな経済力を擁していて、小笠原時代の唐津藩に貸付を行っている^{*72}。

中尾鯨組と龍泉坊との関係は密接で、前に見たように中尾鯨組において祈祷や供養を行っている。また、龍泉坊の成立における経済的な側面においても無視できないものがあって、少なくとも藤松家との縁組以後に、中尾組から次のような外護がなされる。例えば、藤津山八幡宮に対して明和二年（一七六五）に稻荷神社を再建し、天明六年（一七八六）に藤津山八幡宮の本殿を再建^{*73}、寛政四年（一七九二）には、大漁の願成就として中尾家の中尾甚十郎から不動明王と脇侍の寄進がなされる。ちなみに鯨組においては、たとえば平戸の生月島に本拠をおいた益富組では、組主の血縁関係のある同族団によって運営されていたとする^{*74}。中尾家と藤松家の血縁関係は不明だが、中尾家においても、生島家の生島仁左衛門は、三代目中尾甚六の娘婿になって支配人に抜擢されたといわれている。中尾組においても同族団による運営がなされているとすれば、龍泉坊も血縁のある者ということができ、中尾組における宗教儀礼や中尾家

の外護といったものが、単に地元の寺社という枠に収まるものではなく、中尾家附きの祈祷寺に位置づけられてなされたものとみなすこともできる。

もつとも、外護においては、宝暦五年（一七五五）に中尾家の菩提寺として龍昌院を建立⁷⁵するなど、龍泉坊に限らず他の呼子の寺社の再興にも関わっていることは考慮しておく必要がある。

こうした龍泉坊と鯨組の関係は、在地の山伏の地域における立場を考えるうえで重要な視座を与える。

六 おわりに

本章では、村々に居住する里修験の形態をとる唐津の英彦山派末派山伏をとりあげ、里修験の社会的位置づけについて検討した。これによって、江戸時代の唐津の里修験である英彦山派末派山伏が、民間宗教者の枠には収まり切らないことが明らかになった。

個々の山伏については、主に呼子村の龍泉坊を事例に検討したが、龍泉坊は、同派の英彦山派山伏から買収して、複数の神社の「宮守」に就いていた。この神社には、神社の氏子や売主の山伏の祈祷檀家が付随しており、それらを買収することが布施による収益の増加につながったと考えられる。また、こうした氏子や檀家の売買においては、山伏同士で止まるものではなく、証文の奥書きに村役人が見えたように、問題が村政の位相に及んでおり、民間宗教家の範疇に収まるものではなかった。

このように、江戸時代の山伏が、民間宗教家の範疇に収まらないことは、次の山伏の活動や

社会階層からも明らかにになった。唐津の末派山伏は、村や藩に依頼されて雨乞いや流行病の祈祷、異国降伏の祈祷を行っていた。これらは、いわば祈祷役のような活動で、山伏が村や藩に求められ行っていた。山伏たちは、その求めに応じ、当時の物理的な対応では如何ともしがたい藩主を含む人々に危害を与えかねない危機的状况から唐津藩の社会を守るはたらきをなしていた。一方で、社会階層に目を向けてみても、山伏のそれは決して低くないことが分かった。縁組においては士分の家や、村においては村役人クラスの家との縁組を結んでいた。藩との関係においても、藩主に謁見できる格式の山伏がいて、藩の山伏への対応においても決して軽くないものがあつた。ちなみに、唐津の山伏は、明治時代を迎えると神職になつて士族に編入されている。

従来においては、近世宗教史の葬祭寺院重視の見方もあつて、祈祷を中心に行う山伏の、江戸時代における社会的位置づけは低く見られがちであつた。これは、近年の里修験に関わる研究にも大きく影響を与えており、山伏の葬祭実現は葬祭寺院のヘゲモニーからの脱却を意味するといった見方がなされている。そしてさらに、このような山伏が社会的に低く位置付けられていたとする見方を、本山派を中心に積み重ねられてきた研究史が補強する。本山派は、修験教派のなかで最大規模を誇るものの、その形成が特異で、とくに東日本において、山伏を半ば強引に国郡単位で編成したため、他派の山伏や社家、僧侶などの争論が絶えなかつた。そのため、東日本の本山派の形成過程ばかりに注目すると、山伏の実態が、他の宗教者が強引に山伏のかたちに押し込められたように見えてしまう。ところが、唐津の里修験のおかれた状況を見ると、少なくとも近世宗教史の通説である、山伏たちを、村で最も低い身分に置かれていたとする見方は正しいとはいえない。

そもそも、呪術的な活動を行う里修験を含む修験を下層の民間宗教者に位置づけようとする見方は、どうもわたしたちの、近代以降の「宗教」に対する考え方に困むものとみられる。近代以降の「宗教」は、宗教学を中心とする近代以降の学知によって醸成されている。近年、この宗教学の根幹をなす「宗教」概念が、宗教状況を歪めてみる要因となつていとの衝撃的な指摘がなされるようになっていゝ。

宗教は、一般的に明確な教義のかたちをとるビリーフ（信仰）と非言語的な儀礼行為を主とするプラクティス（行）の要素とを併せ持つものと理解されている⁷⁶。「宗教」概念の問題としては、このプラクティスとビリーフにおいて、ビリーフが重視され、プラクティスはそれに従う副次的なものともみられてしまつてゐる点が指摘されている。こうした見方により、例えば祈禱行為のようなビリーフがなくプラクティスのみで成り立つ宗教的行為は抑圧されてきた。ビリーフを重視する宗教理解は、十八世紀啓蒙主義の時代のヨーロッパで、キリスト教以外の世界各地の宗教的に見える伝統に出会うことで起こる。ここでキリスト教しか存在せず、選ぶということがまずあり得なかつた宗教は、心の内部、内面において選択的に信ずるものとなり、プラクティスと実践・儀礼からビリーフと信仰を示すようになった。すなわち、ビリーフを優先させて宗教をとらえる考え方は、こうした世界各地の宗教に出会う経験があつてはじめて可能となり得るもので、ヨーロッパにおける特異な見方なのである⁷⁷。

日本におけるビリーフを重視するヨーロッパ型「宗教」概念の普及は、ヨーロッパの影響を大きく受ける明治時代以降に、民衆とは別のレベルで受け容れられることになる。そのため、今なお「宗教」概念に違和感があり日常的に宗教行為をしている者でも無宗教と観念する。当

然、このようなお仕着せの「宗教」概念では、日本の実際の宗教状況と言い得る一般の民衆レベルの宗教状況を理解することはできない。それゆえに民衆レベルの宗教状況は、宗教学ではなく民俗学を創始する柳田国男が引き受けることになる。宗教学も、「宗教」概念と実際の宗教状況のずれに気付かなかったわけではない。実際の宗教状況を理解することばとして、本道から逸れた位置に「民間信仰」を用意し対応しようとした⁷⁸。ここにおいて、宗教学の創始者である姉崎正治は、「民間信仰」に影響を与えた「組織的宗教」として天台宗、真言宗、修験道、曹洞宗をあげ、なかでもとりわけ修験道に注目している。それにも関わらず、戦前においては修験道が「宗教」研究のなかで中心的に扱われることはなかった。修験道が研究の俎上に載せられるのは、戦後に民間信仰研究が活発化するまで待たなくてはならなかったのである。ちなみに、この民間信仰研究は戦後に活発化し、民俗学を軸になされる。ここから、戦後においてもなお修験道が「宗教」の範疇に収まるものではなく、宗教学でまともに扱うことのできない「宗教」とは異質なものと理解され続けていることを示している。いずれにしても、修験道研究は、こうした民間信仰研究の範疇でなされるようになる。

このように宗教史の理解の現状においては、ヨーロッパ近代のビリーフ重視の「宗教」概念をよすがにして対象の時代を理解するほかに方法がなく、プラクティスが重視される状況の大部分が歪曲されることになる。つまり、現状においては近世以前の宗教状況を理解することは極めて困難といえる。

江戸時代の里修験の実態を理解するためには、近代以降に構築された既存の枠組みで理解するのではなく、本研究のように、里修験を江戸時代の社会に位置づけて理解していくことが必要になる。

- * 1 宮本一九八四、二〇六頁。
 - * 2 圭室諦成一九三五、一〇三五〇一〇四七頁。
 - * 3 圭室諦成一九六三、二四一頁。
 - * 4 圭室文雄一九七一、二二〇〇二二九頁。
 - * 5 圭室文雄一九七七、一五頁。
 - * 6 圭室文雄一九七一、二二〇〇二二八頁。
 - * 7 小沢一九八二、三三〇五四五頁、菅野二〇一一、七五〇九九頁、一七三〇三、二〇四〇二三八頁、林二〇〇五、一七六〇一九三頁、藤田一九九六、一九五〇二二二頁、真野一九八六、一〇五〇三一頁など。なお、菅野は、山伏と他寺社との社会関係を強調している。
 - * 8 長谷川一九八四、二九一〇三二二頁。
 - * 9 高野一九九七、二九七〇三二四頁。
 - * 10 「唐津領惣寄高」『松浦拾風土記』（吉村茂三郎編一九七四）『松浦叢書』一、三七七〇四六六頁）。
- * 11 龍泉坊は、呼子村の転居後、妙泉坊とともに雨乞いの祈祷を行ったり、文化四年二月の痘瘡人の祈祷を行ったりと共に祈祷を行なうことがあった（「龍泉坊豊城院記録」（八幡家文書）、「痘瘡人受納簿」（八幡家文書））。
- * 12 護摩は、崇拜対象の前に設えられた護摩壇で、所定の作法に従って唱えごとをいい、印を結び、檀上に井桁に組まれた護摩木をたき、火中に供物を投じて崇拜対象を供養し、願い事の達成を祈るな

どをする作法（福島一九八六、一三〇～一三一頁）。修験道では、密教の影響とみられる屋内で行なう護摩と、修験道独自の屋外で行う採燈護摩（当山系では柴燈護摩）がある。

* 13 明和四年（一七六七）「拝殿奉加帳」（八幡家文書）。

* 14 寛政六年（一七九四）「小我佐兵衛誓願文」（八幡家文書）。

誓願文

氏神
八幡宮江

藤津山
不動尊江御寄進之事

右之意趣者心望

成辯如意幸福

祈願如斯

寛政六寅四月上吉日
法主 龍泉坊

願主小我佐兵衛殿

* 15 寛政十一年（一七九九）九月三日条「龍泉坊豊城院記録」（八幡家文書）。

* 16 文政二年（一八一九）「掛持」（八幡家文書）。

* 17 天保十一年（一八四〇）「龍泉坊書状」（八幡家文書）。

* 18 享保十七年（一七三二）「瓜ヶ坂村権現檀那等売買の覚」（八幡家文書）①。

* 19 享保十七年（一七三二）「瓜ヶ坂村権現檀那等売買の覚」（八幡家文書）②。

* 20 奥判の石本坊は、当時の唐津の英彦山派の、いわゆる触頭にあたる法頭である。享保十三年（一七二八）から天明五年（一七八五）にかけて務めている。

- * 2 1 享保十七年（一七三二）「瓜ヶ坂村権現檀那等売買の覚」（八幡家文書）③。
- * 2 2 安政六年（一八五九）「諸雜書書附覚帳」（八幡家文書）。
- * 2 3 嘉永五年（一八五二）「宗対馬守様祈祷記録」（八幡家文書）。
- * 2 4 圭室諦成一九三五、一〇三五〜一〇四七頁。
- * 2 5 重松一九六九、二二〇〜二三八頁、根井浄一九七六、三七五〜三七八頁。
- * 2 6 安政六年（一八五九）「加唐島檀那簿」（八幡家文書）。
- * 2 7 「痘瘡人并受納簿」（八幡家文書）。
- * 2 8 「龍寶山黒崎坊一家録」（山邊家文書）。
- * 2 9 「龍泉坊豊城院記録」（八幡家文書）。
- * 3 0 天明八年（一七八八）カ「英彦山末山中」（福岡県立図書館所蔵マイクロフィルム七六）。
- * 3 1 「龍泉坊豊城院記録」（八幡家文書）寛政十一年七月五日条。
- * 3 2 「龍泉坊豊城院記録」（八幡家文書）文化六年六月二十一日条。
- * 3 3 西浜は、唐津くんちの御旅所にもなっている。
- * 3 4 植村一九三九、三一頁。
- * 3 5 定期的になされる祈禱については、植村平八郎によると、毎年三月十日から十二日にかけて行われたという（植村一九三九、三一頁）。
- * 3 6 久保二〇一五、一八九〜二〇四頁。
- * 3 7 森毅一九八九、一三四〜一三五頁。
- * 3 8 「龍泉坊豊城院記録」（八幡家文書）天明八年六月十九日条。
- * 3 9 嘉永五年（一八五二）「雨乞い祈祷記録」をもとに、作成した。このときの雨乞いでは、「嘉永

五壬子年六月二日より四日迄、御上より於西ノ浜両派江雨乞御祈祷被仰付、」と見え、唐津藩より唐津藩内の英彦山派と当山派の両派に対し雨乞祈祷の執行が命じられ、西浜で合同で執行した。

* 4 0 秀村一九五二、六七頁。

* 4 1 大林一九二七、五三〜一七五頁。

* 4 2 安政三年（一八五六）「小川鯨組一切記」（佐賀県立図書館蔵）。

* 4 3 牧川一九六八、八五〜一二五頁。

* 4 4 秀村一九五二、五七〜八五頁。

* 4 5 年号未詳「小川鯨方」（八幡家文書）。

* 4 6 「小川島鯨組一切記」。

* 4 7 「小川島鯨鯢合戦」は、天保十一年（一八四〇）に豊秋里遊・溪柳舎希楽なる人物によって著された。

* 4 8 「組あけには年々呼子龍昌禅寺におゐて数多の僧都を請待し、鯨鯢の供養を営、亡鯨の日を卒都婆に書していろいろと法号を記して是を唱へ、読経終つて備物一切海中え流し、念頃に弔ひあれば、龍神も感応し、〜（中略）〜殺せし波座士の人々も両手を合せ、殊勝に念仏を唱ふれば、死たる鯨も成仏すべし（「小川島鯨鯢合戦」）」。

* 4 9 この「龍泉坊」の記述は、曹洞宗の龍泉寺（名古屋村）の可能性がある。

* 5 0 植村平八郎一九三八「江戸末期に於ける唐津領内の宗教及び宗教政策の一斑について」（『松浦史料』第一輯、松浦史談会）、二六〜二八頁。

* 5 1 争論の発生時期は、観龍院が法頭代勤に就いた弘化三年（一八四六）〜元治二（一八六五）年。

* 5 2 年号未詳（明治時代初期）「八幡家記録」（八幡家文書）。

*53 『唐津拾風土記抜粹』（鍋島報効会所蔵写真本）、刊本は「山伏両派名寄」『唐津拾風土記抄』（吉村茂三郎編一九七四『松浦叢書』二、十八〜二二頁）。この名寄の作成時期については、一条坊が法頭になっていて、天明五年（一七八五）〜文化九年（一八一二）とみられる。

*54 社家も、山伏同様に御目見得以上と以下に分かれる。

*55 貞享二年（一六八五）「末山付」（増了坊文書（福岡県立図書館所蔵コピー本）、「英彦山末山中（名簿）」（守静坊文書七六（福岡県立図書館所蔵マイクロフィルム）、「豊前国田川郡英彦山坊中并諸国末山人別帳写」寛政元「一七八九」年（小笠原文庫五二七（福岡県立図書館所蔵マイクロフィルム））。

寛政元年（一七八九）の「人別帳写」と「末山中」は、個々の山伏の年齢といった個人情報についてはほぼ共通しているものの、記述の仕方において次のような違いがある。寛政元年（一七八九）の「人別帳写」は、幕府に提出した人別帳の写しであり、素性のはっきりした公文書的性格を有する史料といえようが、その名の通り人別帳であり、当時の末派山伏とその出身地、居所が列挙されているのみである。また、無住の坊が省かれている。一方で「末山中」には、たとえば唐津であれば「水野左近将監領分肥前国上松浦郡大石山」以下に唐津藩の山伏が列挙されるなど藩ごとの区分がなされている。また、唐津の末派山伏集団には、唐津藩ではない筑前国の怡土郡吉井村の山伏（「御料筑前国怡土郡」）も含まれるが、これらが別の筑前国の末山山伏とは別に唐津の次に記される。藩と末派山伏集団の双方が見通せる史料になっている。そして、「人別帳写」では省かれている無住の坊が見えるため、坊数の把握が可能になっている。

*56 植村一九三九、三二頁。

* 5 7 明治四年（一八七一）「改正御用諸記録」（八幡家文書）、生熊寛信「明治前期佐賀県小学校教員の学習歴（三）―松浦郡の教員履歴書によってみる―」『研究論文集（佐賀大学教育学部）』四二―二、一九九五年、一三九―一六〇頁。

* 5 8 唐津郷土先覚者顕彰会編一九八〇『郷土先覚者列伝』、唐津郷土先覚者顕彰会、六四頁。
昭和一四年（一九三九）「山邊家々系」（山邊家文書）。

* 5 9 医師会史編纂委員会編二〇〇九、七一―七二頁。

* 6 0 中田薫一九二六、四七三頁。

* 6 1 武家による公家との婚姻が、自己の権威づけのためになされたことはつとに指摘されている（松澤克行二〇一〇「公武の交流と上昇願望」堀新ら編『権威と上昇願望』吉川弘文館、一二五―一五六頁）。

* 6 2 佐藤一九九四、二六三―二六九頁。

* 6 3 佐藤一九九四、二六三―二六九頁、松野二〇一三、五九―八四頁。

* 6 4 「當寺過去帳」（八幡家文書）。

* 6 5 唐津市史編纂委員会一九六二、五八一頁。なお、土井蔵之丞は、土井利延が元文元年（一七三六）十二月十七日に藩主に就任した際一四歳であったため、実際の政治を預かったという（唐津市史編纂委員会一九六二、五八四―五八五頁）。こうしたことから、家老のなかでも筆頭の位置づけにあったと思われる。

* 6 6 明治四年（一八七一）「改正御用諸記録」（八幡家文書）。

* 6 7 「龍泉坊豊城院記録」（八幡家文書）。

* 6 8 明治四年（一八七一）「改正御用諸記録」（八幡家文書）。

- * 6 9 明和四年（一七六七）「拝殿奉加帳」（八幡家文書）。
 - * 7 0 牧川一九六八、八五〇～一二五頁。
 - * 7 1 佐藤常雄他編一九九五『松前産物大概鑑・関東鰯網由来記・能登国採魚図絵・安下浦年中行事・小川嶋鯨鯢合戦』日本農書全集五八、漁業一、農山漁村文化協会、三〇一頁。
 - * 7 2 牧川鷹之祐一九六九、六五〇～一〇四頁。
 - * 7 3 宮本雅明ほか編二〇〇九。
 - * 7 4 藤本一九七五、五四三～五五九頁、藤本一九七五、一二一～一三四頁。
 - * 7 5 牧川鷹之祐一九六九『鯨組方一件』の研究』『筑紫女学園短期大学紀要』四、六五〇～一〇四頁、
 - * 7 6 例えばエミール・デュルケームは、「宗教現象はまったく必然的に、信念と儀礼という、二つの根本的なカテゴリーに分けられる（デュルケーム二〇一四、七七頁）」とする。
 - * 7 7 タラル・アサド二〇〇四、関一敏二〇〇二、一五六～一五七頁。
 - * 7 8、たとえば姉崎一八九七、九九五～一〇二五頁、加藤一九二五。
- 姉崎正治は、旧仙台藩と南部藩の地域、中奥地域の「民間崇拜」と「説話（Folklore）」を拾い上げ民間信仰と命名している。これは明治維新から三十年たった明治三十年（一八九七）のことである。姉崎はここで「疾病平癒、災厄保護、福利祈祷」に当てはまる現世利益的な要素を数多くあげている（姉崎一八九七、九九五～一〇二五頁）。

第三章 近世後期修験の葬祭―英彦山派を事例に―

一 はじめに

近世における修験の葬祭については、一般的に、江戸時代初期に、江戸幕府が自身引導を含めて修験が葬祭へ関与することを禁じたために、修験は近世を通して葬祭に関わることができなかったとされる。一方で、宗教学を中心に、自葬を中心とした葬祭に修験が関与したことが指摘されている。

前者の主張は、民俗学や歴史学にみられる。ここでは、まず荻原龍夫が、江戸幕府が修験に対して、禱葬分離政策を打出したとした^{*1}。この指摘を引き継ぎ、近世を通して、修験が葬祭法要の場へ介入することが禁じられたとしてきたのである。民俗学では、宮本袈裟雄が、近世の初頭に修験の宗教活動領域が祈禱中心のものに規制され、以後の江戸幕府の宗教政策も葬祭・祈禱分離で貫かれたため、後になってあらためて葬祭に関する事柄が修験自身の主要な課題になったとした^{*2}。歴史学では、小沢正弘が真言宗系・天台宗系の修験と臨濟宗や曹洞宗といった禅宗との間の地取りや日取りをめぐる葬儀権の争いの中で、修験の組織力を恐れた徳川家康が、修験山伏の葬祭への関与を禁じたとした^{*3}。この小沢の成果を踏まえ、高埜利彦は、江戸幕府の宗教政策により、山伏は山伏自身の自葬を含め葬式法要の場から締め出され、檀那寺を持たされたとした^{*4}。

一方、修験道研究や仏教学では、近世史の見解とは反対に江戸時代にも修験が葬祭に関わったとする。修験道を山中他界信仰を軸に発展したととらえる五来重は、中世の修験道の山では納骨や供養がさかに行われており、修験が葬祭に関わってきたとした。また、近世になって

も、幕府により修験の葬祭が禁じられてはいたが、修験の葬祭を修験自身が行う「自身引導」が認められ、修験においては家族の引導まで認めさせようという運動があったとした。そして、葬祭に関する儀軌を明らかにしながら、葬送習俗に修験道作法が多く混入していることを指摘している^{*5}。同じく修験研究者の宮家準も、近世中期以降の修験は、葬祭仏教化はしなかったものの葬祭へ関与したとする^{*6}。仏教学では、宇高良哲が秩父地方の修験と修験の菩提寺の争論を中心に分析しながら自身引導に関する研究をさらに深めた。仏教史においては、既に辻善之助が、文政十年（一八二七）に修験自身やその家族を対象にした葬祭の存在していたことを指摘していたが^{*7}、例外として扱った。宇高はこの例外とした点を批判し、延享の初期頃からとくに本山派においては聖護院の指示により自身引導が原則になっていたことを明らかにした。さらに宇高は、文化元年（一八〇四）ごろから、こうした自葬の中に、対象を修験の家族にまで拡大したものが存在したことを明らかにした^{*8}。

本章においては、近世の英彦山派の葬祭のあり方について考察を加える。英彦山派においても葬祭が行われていたことは、印信（師が秘法を伝授した証拠として弟子に与えるもの）である「無常導師作法」の存在から知られる。英彦山派では、少なくとも江戸時代後期には英彦山独自の葬祭の方式が確立されていた。

本章では、こうした英彦山神社（英彦山神宮）文書や、唐津の末派山伏^{*9}の家に伝わる久田家文書、八幡家文書、山邊家文書を中心に用いて修験の葬祭について検討する。論は以下の通りに進める。第二節では「無常導師作法」を分析し、英彦山における近世の葬祭作法を明らかにする。第三節では英彦山における「無常導師作法」の末派山伏への伝法のプロセスを明らか

にする。第四節では末派山伏による葬祭の実態を考察する。

なお、本章における史料の引用においては、常用漢字を使用した。また、適宜返り点を打つた。

二 英彦山派の葬祭

英彦山には、「無常導師作法」(明和八年(一七七七))が存在し、修験による葬祭が行われていたことを示している。管見の限りでは、「無常導師作法」の初出は明和八年(一七七七)である。これは、近世中期の学僧である富松坊(瑞華院)広延(一七〇三〜一七七九)が大先達浄観に授与したものである^{*10}。この印信は「彦山修験最秘印信口決集^{*11}」に所収されており本章ではそれを使用した^{*12}。

本節では、この「無常導師作法」を分析し、英彦山における近世の葬祭作法を明らかにするとともに、その成立について検討する。

1、英彦山の葬祭作法

それでは、まず「無常導師作法」を見てみよう。

無常導師作法

- | | | | | | | | | | |
|----------|------|-------|-------|---------------------|------|------|---------------------|-------|---|
| ① 葬送行列次第 | ① 前火 | ② 大捧物 | ③ 笈形箱 | ④ 桧杖 | ⑤ 法螺 | ⑥ 幡 | ⑦ 行燈 _{左 右} | ⑧ 総先達 | |
| ⑨ 導師先達 | ⑩ 衆僧 | ⑪ 棺 | ⑫ 天蓋 | ⑬ 位牌 _{孝 子} | ⑭ 御幣 | ⑮ 点茶 | ⑯ 点湯 | ⑰ 御供 | ⑱ |

手續_東 ① 孝子弟子 ② 度衆眷屬等

① 葬送之道中可誦光明呪。到闍維所順行道終而後。導師到高卓前可成床堅觀。次結誦六大
本有印明_{常如}次靈供備_{授面}之次（阿）字門回向。

② 觀夫諸仏彼岸彰自身本源。衆生此岸依我性假相。淨穢不二凡聖一如也、着物假名衆生不着
本号諸仏。故演生死涅槃猶如昨夢。說其心清淨即其淨土矣。粵新円寂法名生緣既盡。大夢
頓醒。葬送肉身於_立字三昧智火。還歸脂體於_凡字一佛大地。尊靈生前成滿胎金両峯修歷

而上即身即仏真位_{若於未入峯或在俗者隨成滿已下文。並先達不可為在俗之導師也}自身全遮那分無能引師。己體即淨土別無所詣土。生是
不生之生。滅是不滅之滅。共一印覺躰也。本有五大舍那。生死風波不動。万德一心之月
輪。無明雲霧無陰。然則唯今尊靈不仮引級法爾入阿字門。不待回向自然歸法界宮。伏乞
三世十方佛陀等任本誓來臨證明。伽陀曰、

③ 六十餘年一刹那 十界真妄全是阿

滅與不滅咩二用 六大無礙常瑜伽

④ 次右手取二燈手續付火。以兩手心前捧。持誦伽陀。伽陀終。左手續吹滅。以右手續成一
円相投棺上。諸衆可始終。段讖法誦終而諸衆退散。以上無常導師作法終。

（中略） * 1 3

明和八年辛卯歲四月二十一日

授与華供大先達法印

正応坊兼法城坊淨觀

以上が「無常導師作法」である。ここから英彦山の葬祭について見てみると、まず①の闇維所（火葬場）への行列が見える。①前火、②大捧物、③笈形箱（葬祭に使う法具を納めていると考えられる）、④桧杖^{*14}、⑤法螺、⑥幟、⑦行灯、⑧総先達、⑨導師先達、⑩衆僧、⑪棺、⑫天蓋、⑬位牌、⑭御幣、⑮点茶、⑯点湯、⑰御供、⑱手續（下炬に用いられる）、⑲死者の息子や弟子、⑳下男たちや死者の親族らの順である（①）。行列の進行中は、光明真言が唱えられた。行列が闇維所^{*15}に着くと、導師が高卓に座し儀礼がはじまる。まず導師による床堅が行われる。床堅は行者自身の構成要素と大日如来の構成要素が同じであると観じる修験の作法である。次に導師によって六大の印が結ばれ真言が唱えられる。続いて霊前にお供えが行われる（㉑）。霊供が終わると回向に入り、回向文が唱えられる（㉒）。なお、この回向文については後に論じる。回向が終わると下炬が行われる。手續に火が点され伽陀が唱えられる（伽陀は㉓）。そして、手續の火が消され円相を描く所作が行われ、手續が棺の上に投げられる。こうして下炬の作法が終わり、諸衆が退散すると葬祭が終わる（㉔）。このように、「無常導師作法」に見える英彦山派の葬祭は、行列で闇維所に向かい、闇維所に到着すると導師による床堅作法、六大の印と真言（印明）、霊供（以上㉑）、回向（㉒）、下炬（㉓と㉔）、といったような流れになっていた。

次に回向文について見てみよう。概要のみの理解に止めるが回向文の内容を次に示す。現世

における衆生（アートマン）は仮の姿であり、本質的には仏（大日如来）であるとする。さらに仮の姿である衆生は、生死を演じるが本質的には変わりはないとし、回向の対象である死者は自力で成仏しており、わざわざ回向をせずとも大日如来の宮殿である法界宮に帰っていくとする。

ところで、この「無常導師作法」の回向文には注目すべき点がある。傍線部の割り注に、「もし未入峰あるいは在俗においては成満以下の文を除く」とある。つまり、「成満胎金両峯修歴而上即身即仏真位」、尊霊は生前に胎蔵界金剛界の両の峯の修行を成就しており、即身即仏になつていとす箇所を読むか否かで、修行し出家した者とそうでない者として唱え分けている。つまり、在俗の者に対する引導も行えるようにしていたとみられる。それでは、英彦山派のとりわけ末派山伏にとっての即身即仏とはどういうことであろうか。英彦山の口決を記した「入峯修行十界配当口決」¹⁶、『修験道章疏』¹⁷によると、「夫入峯修行者。十界一如觀門。即身即仏極位也」とあり、入峯修行が即身即仏となるための儀礼に位置づけられていた。末派山伏を例にこの即身即仏の実際を見てみよう。例えば、唐津の呼子村の龍泉坊においては、「龍泉坊豊城院記録」¹⁶に豊城院盛圓とその養子瑞雲院盛音の坊の継承に関する記事がみられる。豊城院盛圓は、文化五年（一八〇八）十一月に四十九歳で遷化するが、その五年前の享和三年（一八〇三）の二月十五日から四月十日にかけて行われた英彦山の春峰（順峰）修行に、盛音を参加させた¹⁷。住職を引き継ぐ前に入峰を行うことについては浦村の黒崎坊でも同様であった。最勝院歎敬は、天保二年（一八三一）に父の満證院歎説が唐津城下の觀龍院¹⁸へ転住したことにより黒崎坊を引き継ぐことになるが、その八年前の文政六年（一八二三）三月に十九歳で初

発度登山を行った^{*19}。このように、唐津の末派山伏においては、住職になる前に即身即仏になるとされた入峰修行を行うことが慣習となっていた。

明和八年（一七七七）の「無常導師作法」に見られる回向文は、十六世紀に見られた即伝の「阿字門回向事」とほぼ同じものであり、十六世紀には「無常導師作法」に繋がる葬祭作法が成立していたと考えられる。一方で「無常導師作法」においては、入峰修行を経た一人前の山伏と、未入峰の者や在俗の者を区別し唱え分けるようにとされており、この作法によって未入峰の者や在俗の者への葬祭をも行えるように改められていた。

2、「無常導師作法」の成立

次に、「無常導師作法」の成立を見ていこう。英彦山における葬祭の作法は、阿吸房即伝（生没年未詳、室町時代末期に活躍）がまとめた「修験修要秘決集^{*20}」に、「阿字門回向事」という名称にて既に見られる。阿吸房即伝は、下野国日光山出身の回峰修行者で、彦山（享保十四年（一七二九）に、名称が「英彦山」になる^{*21}）の華蔵院の客僧となり、正大先達承運に師事した。永正六年（一五〇九）には彦山伝燈正大先達位を授与された。そして終生彦山の華蔵院住客の称を貫き、彦山流修験道儀軌の整備に力を尽くした^{*22}。一方で彦山ばかりではなく各地の遍歴も行い、彦山以外の霊山にも影響を与えた^{*23}。「修験修要秘決集」は、大永年間（一五二一—一五二八）には成立していたとされるので、次に上げる「阿字門回向事」についても、そのころには既に成立していたとみることができる^{*24}。それでは、「阿字門回向事」から、十六世紀頃の彦山における葬祭の作法を見てみよう。

阿字門回向事

葬送行列次第。前火。法螺。酒水納水瓶。押位牌。行器。香炉。燭台。華瓶。茶湯。本尊。持經。左右手續。左右幟。衆僧。黑白小木。束。肩箱。肘比小打木納之。導師。先達。馬。捧物。左右行灯。棺。天蓋。笠。孝子。眷屬等。次火屋順行道終後。先達到高卓前。小打木二打精之。始五字明。諸衆同音誦之。次先達持肘比小打木到棺前折踞跪。堅。作床。次以小打木打棺。諸衆聞之息五字明。次先達置肘比小打木六大本宥印明。常如。次取二束小木投左右。次取肘比小打木還高卓前靈供備之。常如。次阿字門回向。

觀夫諸仏彼岸彰自身本源。衆生此岸依我性仮相。淨穢不二凡聖一如也、着物仮名衆生不着本号諸仏。故演生死涅槃猶如昨夢。或說其心清淨即其淨土矣。爰入其官名。爰年數也。大夢頓覺葬送肉親於卍字三昧智火。還歸損体於卍字一仏大地。自身全遮那分無能引師。己体即淨土別無所詣土。生是不生之生。滅是不滅之滅。生滅共一印覺体也。本有五大之舍那生死風波不動。万德一心月輪無明雲霧無陰。然則唯今尊靈不仮引級。法爾入卍字門。不待回向。自然歸法界宮。伏乞。三世十方仏陀任本誓來臨証明給。伽陀曰。

六十余年一刹那 十界真妄全是阿

滅與不滅昨二用 六大無礙常瑜伽

次白掌。以右手取二燈手續付火。以兩手心前捧持誦伽陀。伽陀終手續投左右。次小打木一打精之。

次脇先達可始般若心經。諸衆同音。次九条錫杖慈救呪小木文八句文次諸衆退散。

或伝曰。先達以右手取二燈手續付火。双持兩手誦小木文。以右手一円相振之伝二人孝子。孝子請取之一反取違之。二人共到棺所可如差火。此時可略伽陀也。但土葬時可略小木文。先達到棺前以金剛杖向棺垣土。

誦伽陀後乃可投金剛杖。先達還立本床。次脇先達可始般若心經。諸衆同音。次九条錫杖慈救呪八句文。次法螺。音三。次諸衆退散。

「無常導師作法」と比較すると、行列の中身や儀礼の内容の詳細は異なるものの、順番の上では「無常導師作法」と同様に、行列↓床堅↓六大の印明↓靈供↓回向↓下炬になっている。そして、回向文や伽陀についてはほぼ共通であり、「阿字門回向事」が「無常導師作法」に影響を与えたことを伺わせる。一方で「阿字門回向事」には、「無常導師作法」に見られる、山伏と未入峰の者や在俗の者を区別する文言が見られず、当時はこうした未入峰の者や在俗の者を対象にした葬祭については想定していなかったのではないかと考えられる。

三 末派山伏への「無常導師作法」の伝法

本節では、「無常導師作法」がどのように山伏に伝法されていたのか唐津の末派山伏を例に検討する。

1、伝法のプロセス

まず、近世の英彦山派について説明しよう。近世の英彦山派の本山たる英彦山は、元禄九年（一六九六）に聖護院と争つて天台宗別格本山と認められた。英彦山派の末派山伏については、貞享二年には既に相当数見られ、北西部九州を中心に展開していた。中でも肥前唐津藩は、江戸時代を通して英彦山派の末派山伏が最も多く分布している地域であり、天明八年（一七八八）の成立が想定される「英彦山末山中^{*25}」には三十八坊^{*26}の山伏が見える。これらの末派山伏は法頭（英彦山派末派組織の触頭のような存在で、末派組織の間で選ばれた者を英彦山が追認し任命した）を代表にした組織を形成していた^{*27}。なお、法頭に病気などの故障がある際には、法頭代勤がその役割を代行した。末派組織の役職には、こうした法頭や法頭代勤のほかにも、後に詳しく論じる法務目附（法務方目附役）があった。この法務目附についても、旧黒崎坊に伝わる天保七年（一八三六）の記録、「英彦山道中記^{*28}」に、「於本山、法務方目附役相勤候様被^レ仰渡候」と見えるように、本山である英彦山において法務目附を勤めるように仰せ渡された。唐津藩における山伏の身分はどのようなものであっただろうか。英彦山派末派の龍泉坊であった八幡家の記録に、「旧領主待遇旧領内社寺ニ、御目見得以上以下ノ格別アリ、當八幡家ニ於テハ御目見得以上ノ家格ニテ、年甫慶事等ニハ、伺候拝謁を賜ハル家柄ナリ」とある。唐津藩の山伏を含む社寺には御目見以上と以下の区別があり、御目見以上では年始や慶事などの際藩主への謁見が認められていたとする。つまり、山伏の中にも他の寺社同様に、藩主への謁見が許される高い格式を認められた者がいたのである。ちなみに、英彦山派の末派山伏の御目見以上は、「唐津拾風土記抄」に二十二坊も見える^{*29}。

では、こうした唐津の末派山伏と「無常導師作法」は、どのように関わっていたのであろう

か。次の法頭を務めたことがある旧龍清坊に伝わる「修験中へ申渡覚³⁰」から見てみよう。

修験中ニ申渡覚

- 一、祖師報恩講一派中兼而心掛丁寧相勤可申事
- 一、峯中深々之秘法対未修行之行者並他流之輩江聊不可有口外事
- 一、無常導師者当道面授之秘法候条、已後弥於本山伝授可有之候、若無其儀相努候ハバ勿論、越三昧耶候条、令伝授候輩遷化之節者、従法頭無常分之印信、本山教授方江返納可有之候事、

- 一、法衣之儀、近年為法流觀晃転衣等被仰付候得共、従古来方式之法衣者不混雜様一派中其心得可有之候事

- 一、依為修験法、令転修法、利己誑世之邪法濫行不律之輩者、法中之政禁可及沙汰候事
- 一、法式法会之節者、先官可為高座事

右之條々兼而被仰出置儀候得共、猶本度相改令沙汰候条、硬相守可被申候者也

安政六己未歳四月 英彦山長床中

(傍線は筆者による)

安政六年(一八五九)に、彦山の長床中から唐津の英彦山派山伏に達せられた条目である。役行者に礼拝する祖師報恩講³¹を手抜きなく勤めるように、ということからはじまり、英彦山から伝授された秘法や法衣の扱いや、日ごろの宗教活動において邪法を用いぬよう戒めてい

る。そうした中の一条（傍線部）に、英彦山派の秘法として無常導師があり、英彦山が末派山伏に伝法する。伝法を受けた山伏が死去した場合には、法頭より英彦山の教授方に返納するよう求めている。こうした記述から、唐津の末派山伏へ、伝法された山伏本人以外の使用がでないよう厳重に管理すべき秘法として「無常導師作法」が伝法されていたことがわかる。

それでは、英彦山から唐津の末派山伏への伝法について見ていこう。ここでは、彦山の弘化三年（一八四六）の年番日誌^{*32}に見える東琳坊への「無常導師作法」伝法の記事から、英彦山の「無常導師作法」伝法に関わる役割分担と伝法の手順について検討する。

弘化三年四月十九日条に「唐津東琳坊登山、亀石坊国式ニ付、法頭代勤心華院 y 願書同坊差出ニ而、無常導作法伝授御免被仰付様ニ付、即披露之上別条無之ニ付、大越家楞嚴院御坊伝授可有之申遣^{*33}」と見える。東琳坊は英彦山に登り、法頭代勤の心華院の願書を添えて英彦山側の窓口となつている亀石坊に提出している。亀石坊は提出された願書を、年番日誌の書き手である年番に回し、そこで東琳坊に伝法を行うに問題なしと判断されたとみられる。その上で「無常導師作法」の伝法を行う大越家楞嚴院に上げられている。

ここで、亀石坊のような英彦山側の末派山伏への窓口となる坊について見てみよう。唐津の末派山伏大和坊への「無常導師作法」伝法に関わる記述がそれを理解する手掛かりになる。「無常導師伝法之儀ニ付登山門坊より申出、尤宿坊者立石坊ニ候処、当時代坊門坊被勤候ニ付也、^{*34}」と、大和坊が「無常導師作法」伝法について登山したことを、記録の記述者である年番に、宿坊立石坊の代行門坊から申し出があったとしている。つまり、宿坊が英彦山の窓口となり年番との間の仲介を担っているのである。前の東琳坊の場合は窓口を亀石坊が担っており、亀石

坊が東琳坊の宿坊であったと考えられる。

ちなみに、宿坊の役割をさらに見てみると、末派山伏にとっての宿坊は、単にこうした年番との仲介に限らず、英彦山による末派山伏支配のための窓口にもなっていた^{*35}。例えば、唐津の末派山伏の龍泉坊が宮守を勤める八幡宮の祭礼の期日が、村民の願いにより寛政十一年に九月十六日から九月九日に変わっているが、このことについて「早々亀石坊へ申入候、先祭礼ノ日次改り候段相届候処、翌々日七日ニ承り届之由亀石坊より御アイサツ御坐候^{*36}」とあり、祭礼日程変更を行ったことを英彦山登山をした折に宿坊の亀石坊に伝えていたのである。このように末派山伏支配の窓口になっていた英彦山の宿坊は、英彦山の各坊家が担っており、末派山伏以外にも英彦山参詣を行う各坊家の檀那の宿泊所になったり、檀那の宿坊から山上の彦山権現への登拝を手引きを行ったりもしていた^{*37}。

次に、年番日誌の記述者であり、大越家に回す前に、「別条無之」と判断をした年番を見てみよう。年番については長野覚が研究を行った。これによると、年番は座主の血脈を受けた扱坊のなかから選ばれる執当・年番・四奉行・作事奉行・山奉行・町奉行といった要職のうちの四奉行の中の一人であるという。年番の任期は一年で年番所を会所として政務の中核を担った。なお、四奉行は、元禄年中に確立された一山の政務に干渉する執当の下に置かれ、神事・法会・財務・内政・渉外などあらゆる面の総監を行った^{*38}。

最後に、「無常導師作法」を伝法する大越家を見てみよう。英彦山に残る「大越家三字口決^{*39}」によると、大越家について「夫先達棟梁称大越家」と見え、また、「入峯修行度数超越諸家而大悲願令満足故名大越家也、次深秘説者於九度已満先達、不依修歴度数以心眼開悟得此号也」

ともされる。こうした記述から、大越家は誰よりも多くの入峰修行経験と「心眼開悟」する必要があり、英彦山のベテランの山伏の中でもとくに優れた者に与えられる職位とされていた^{*40}。以上が「無常導師作法」の伝法に関わる英彦山山内の役割分担である。これをふまえ、伝法の手続きの手順を見てみると、宿坊↓年番↓大越家になっていた。ただし、このプロセスがスムーズに進まない場合もあった。やはり末派山伏の「無常導師作法」伝法に関わることで、年番が、末派山伏の宿坊になっていた大本坊と立石坊の代僧である門坊に対し、「万事年番へ御差出書附其外書状ニ至迄御集議之上よらては差通難仕候旨申入至^{*41}」と、全てのことは年番の集議を経た上で大越家といった英彦山組織の上部に通すようにと指摘している。つまり、願書は年番所において役僧^{*42}の集議を経た上で大越家に上げられなければならず、この集議の次第によつては末派山伏の願いが通らないということもあり得たのである。

2、「無常導師作法」を伝法される末派山伏について

それでは、「無常導師作法」はどういった坊に伝法がなされていたのであろうか。このことについては、英彦山の年番日誌の弘化三年（一八四六）九月十八日条に見え、「無常導師之作法、東西郷方法務目附へ伝法被仰付候事、」とある。この記述から、「無常導師作法」は、法務目附（法務方目附役）に伝法されるようになっていたことが分かる。これによると、当時の法務目附は次のようになっていた。「一、法務方東琳坊、黒崎坊、御免大野坊、新御沙汰甘木坊、観音坊」とあり、東琳坊、黒崎坊、大野坊が御免となり、新たに甘木坊、観音坊の二坊が沙汰されている。この記述から東西郷方法務目附とは、この新たに沙汰された千々賀村の甘木坊と

神田村の観音坊の二坊とみられる。

ただし、「無常導師作法」が伝法された末派山伏の中には、法務目附ではなかった者もいた。前の法務目附の東琳坊、黒崎坊、大野坊に含まれていない藤崎坊である。弘化三年の年番日誌の五月十八日条に、「無常導師作法伝法之儀、く中略く之度藤崎坊へ者格別之御評議を以今般被差免候」と見える。つまり、法務目附ではなくても例外的に伝法される山伏もいた。

四 唐津における英彦山派山伏の葬祭

前節までに、英彦山派の「無常導師作法」が未入峰の者や在俗の者を対象にした葬祭に対応していることを確認した。こうしたことをふまえ、英彦山派の末派山伏の葬祭の実態を検討したい。

1、葬祭の方法

管見の限りでは、唐津における英彦山派末派山伏の葬祭そのものを示す史料を確認できていないので、宇高良哲が挙げた武蔵越生の本山派の先達山本坊支配下の在地修験の事例を参照しながら、末派山伏の葬祭の仕組みを検討したい。

次に挙げるのは、天保十年（一八三九）に武蔵越生の山本坊より、その支配下の山伏へ出された自身引導の規定である。

一、死滅の節、御届申上候者、御検僧御差越被下（く中略く）回向導師之義（儀）者、御検僧御出

之節、隣寺・法類之内、年臘帰依之者相願、葬式相済次第御届可申上候事^{*43}、

天保十年の規定が出る前の自身引導では、葬儀の際に、葬儀を上げる者が先達山本坊に届けて、院代からの焼香を請け葬儀を執行してもらうことになっていた。ところが、天保十年以降はこの規定に見られるように、先達山本坊からの院代をやめ、山本坊が検僧を派遣するにどめた。回向導師については、隣寺や法類之内から年臘帰依の者を選び、山本坊の検僧が来た際に依頼することになり、葬儀が済んだらすぐに山本坊に届け出ることになった。ここから、先達山本坊支配下の山伏組織においては、地域の山伏を支配する先達により権限が与えられた者が回向導師を担うという仕組みになっていたことが分かる。史料の制約により、現段階では江戸時代の英彦山派の末派山伏の葬祭の具体的な仕組みを明らかにし得ない。しかしながら、こうした武蔵越生の事例から推測するに、英彦山派の末派組織では、回向導師については、英彦山から権限を与えられた法務目附を中心に、「無常導師作法」の伝法を受けた山伏が担ったと考えられる。

2 英彦山派の葬祭の対象

ここでは、唐津の末派山伏の宗旨証文や宗門人別改帳を参照しながら、唐津の英彦山派山伏の葬祭の対象について検討する^{*44}。

それでは、安政三（一八五六）年の唐津藩の名古屋町の宗門人別改帳の控である「辰歳禪・浄土・真宗門人別御改帳正控^{*45}」に見える名古屋町の末派山伏、宝泉坊の寺壇関係を見てみよ

う。

一、人数六人
男 武人
女 四人

英彦山派

天台修験

山伏

宝泉坊

年四十七 宝泉坊

同四十四 女房 ちへ

同十八 「新発意」 倅 「智徳院」 満丸

同十六 娘 たか

同九ツ 娘 ちう

同四ツ 娘 ひろ

ここに見るように、宝泉坊は、一家を挙げて英彦山派の檀家になっていた。近年の研究において宗旨証文や宗門人別改帳にてみられる寺壇関係は、基本的に葬祭寺壇関係と一致していた^{*46}とされることがから、宝泉坊が家族を含む自葬祭を行っていた可能性がある。

次に、呼子村の龍泉坊の嘉永二年（一八四九）の宗旨証文の控である「院内宗旨証文扣^{*47}」を見てみよう。

宗旨証文之事

真言宗

一、西之坊	旦那	龍泉坊	母	年五十九	巾以
一、同寺	旦那	同坊	妹	同式十九	多喜
一、同寺	旦那	同坊	娘	同式才	きわ
一、同寺	旦那	同坊	娘	同七才	加免
一、同寺	旦那	同坊	娘	同九才	登茂
一、同寺	旦那	同坊	妻	同三十六	茂登

六人女

右拙寺旦那之者相改候処、御法度之邪宗門老人茂無御座候依而證文如件、

肥州杵島郡黒髮山大智院末寺
同州上松浦郡唐津領西寺町真言宗

西之坊

一、ヒヒヒヒヒ	龍泉坊	龍泉坊	同五才	東馬
一、天台宗修驗	同坊	新發意	同十七	盛雲
一、天台宗修驗	同坊	後住	同四十	盛洲

四人僧

右御法度之邪宗門老人茂無御座候、尤女人之儀者旦那寺判形取差上候処、少茂相違無御座候為、後日宗旨證文依而如件

豊州英彦山靈仙寺末寺

肥前上松浦郡唐津領呼子村天台宗修験

嘉永二年

龍泉坊 判

酉三月

盛州（花押）

牧野内記殿

ここでは、当住をはじめ男性が全て英彦山派の檀家、女性が真言宗の西之坊の壇家と男女別の複檀家になっている^{*48}。宇高良哲は、文化元年以降、本山派と当山派の両派において、修験による家族までの宗旨請合証文の発給と自身引導の執行が可能になったとしたが、町方・村方・菩提寺側に異論がなければ、という条件があり、葬式寺院の立場を優先する必要があったよう^{*49}。英彦山派においても、家族までの引導が可能になっていたと考えられるが、複檀家になっている龍泉坊の例に見るように、やはり葬式寺院の立場を優先する必要があったのではなからうか。

五 おわりに

英彦山では、既に十六世紀には葬祭作法の印信が存在していた。近世後期になると、より実践的な葬祭作法である「無常導師作法」が成立した。この「無常導師作法」は、地方に展開した英彦山派の末派山伏にも、伝法された山伏本人以外の使用ができないよう厳重に管理すべき秘法として伝法された。伝法については、英彦山山内での手続きを経て大越家からなされた。

唐津の英彦山派の末派組織には、英彦山から任じられた法務目附という役職が存在した。「無常導師作法」は、例外が見られるものの、基本的に法務目附に伝法されることになっており、葬祭の際には回向導師を担ったとみられる。

末派山伏の葬祭の対象については、宗門人別改帳控や宗旨証文控から、半檀家の例もあり、葬式寺院に配慮しながらということではあるが、家族を含めた自葬祭が行われていたことが考えられる。

このように、近世後期の英彦山派では、末派山伏にも葬祭作法を伝法し、さらに末派組織に法務目附を置き、葬祭作法の伝法に対応する仕組みを構築していた。また末派山伏においては、山伏やその家族の寺壇関係から、葬式寺院に遠慮しながらも家族を含めた自葬祭を行っていたことを想定することができた。

既に宇高良哲が本山派や当山派の自葬祭について指摘していたが、本論においては、英彦山派においても自葬祭が行われていた可能性を示した。このように、近世後期以降においては、修験も自葬祭を中心とした葬祭に介入していた可能性が考えられる。今後は、さらに調査を進め、末派組織の側の史料から山伏の葬祭の具体的な形を明らかにできたらと考えている。

* 1 萩原一九八〇、一五頁。

* 2 宮本一九八四、二五～二六頁。

* 3 小沢一九八一。

* 4 高埜一九八九、八五頁。

*5 五来二〇〇〇、八〇〃八三。

*6 宮家 a 一九九九、六一〇頁。

修験が行った葬祭は、「修験道慧印三昧耶引導法付得度法」「『修験道章疏』一」、「修験道引導之軌」「同」や、「修験道無常用集」「『修験道章疏』二」、「修験一派引導作法」「同」にすることができ。宮家準は、これらの葬祭の次第は、当山派に伝わる最勝恵印法流と他宗派の葬祭の方式をもとにつくられたものの二種類があるとした。まず前者においては「修験道慧印三昧耶引導法付得度法」と「修験道引導之軌」があり、「修験道慧印三昧耶引導法付得度法」は元杲（九一四―九九五）の撰とされている。しかしながら宮家は、奥書と内容を重視し、近世初頭の成立とした。「修験道引導之軌」は、「修験道慧印三昧耶引導法付得度法」と同様に元杲撰とされるが成立年代は不明とされる。内容は、「修験道慧印三昧耶引導法付得度法」にもとづいたものとされる。「修験道無常用集」は上下二巻の構成で、修験道の葬祭に関する次第として最もまとまったものと評価される。元禄年間「修験道葬送次第」という引導書が版行されたが、本書の先駆けであると考えられている。これは、上野国和田山の修験者鏝清により、延享二年（一七四五）に種々の伝承をもとに編集された。下巻には回向文の文例があげられ大永六年（一五二六）、享禄元年（一五二八）、天文十一年（一五四二）などの年号が見られる。ここから戦国時代から修験者が葬祭に関わってきたことがうかがわれる。本書は、入棺・葬列・火葬・土葬の式、靈供・塔婆・施餓鬼作法と死者を弔うのに必要な諸儀礼や諸道具に関する解説がまんべんなくおさめられている。本書は、本山派・当山派をとわず修験者一般に広く用いられた。「修験一派引導作法」は、より簡単なもので大分県蓮乗院に所蔵されていた当山派の引導書である。成立年代及び編者は不明であるが、「修験道無常用集」所収と同一名の

切紙名が見える。ただし内容は一致しない。民間の葬制に関係した作法が取り入れられている（宮家 a 一九九九、七六七～七七〇頁）。

* 7 辻一九五四、一一八頁。

* 8 宇高二〇〇二、五五八～五七四頁。

* 9 里山伏や里修験にあたる在地の修験。本論文では末派山伏で統一した。

* 10 由谷 b 一九八六、三一五頁。

* 11 「彦山修験最秘印信口決集」下「『修験道章疏』二」。ここには、富松坊広延が明和年間（一七六四～一七七二）に浄観に授与し、浄源・有邦・浄淵など彦山累代の正大先達が相承した印信など、六十二通の切紙が収録されている。広延は、彦山修験道の教義の整理を行った人物である「由谷 b、一九八六、三一五頁」。

* 12 「無常導師作法」については、別に大本坊永立が著した「無常導師作法」「楞嚴坊文書」（以下、史料 A とする）がある。史料 A には判が見られず史料の性格が不明なため、本稿では割愛した。もともと、史料 A は、本稿で取り上げた「彦山修験最秘印信口決集」に所収の「無常導師作法」（以下、史料 B とする）とは、内容や記述の上で相違がある。いくつか挙げてみると、行列が出る前に、不動明王、降三世明王を勧請する所作を行う。行列が坊を出る際に法螺貝を二音、茶毘所（閻維所）に着いたら一音吹く。茶毘所には発心門・菩提門・涅槃門・修行門の四門が設けられ、諸衆は菩提門（西）から入り涅槃門（北）から出て、棺は発心門（東）から入る。行列は茶毘所に入る際に、この四門を三回廻るといように、史料 B には見えない所作が見える。また、史料 A には、史料 B にて別の印信として区別されていた霊供の所作についての記述が見える。伽陀についても、楞嚴坊本には

「四大和合水 骨肉及手足 如薪尽火滅 皆供仏地」とあり、これらの点で異なっている。なお、史料 A 「無常導師作法」「楞嚴坊文書」については、添田町の報告書にて紹介されている（添田町一九九六、四七～四九頁）。

*13 「靈供作法」を省略した。「靈供作法」は、靈前にお供えをするための作法である。「無常導師作法」と「靈供作法」は共に伝法されたとみられる。なお、靈供は、「無常導師作法」の中に組み込まれている（本文史料では㊸）。

*14 檜杖は、碑杖ともいう。英彦山では大先達の職位の者が持つ（長野一九九四、四三一頁）。檜杖は智火を示す。智火によって六道輪廻の苦しみにあえぐ衆生を救う智杖とされている（宮家 b 一九九九、六四二～六四三頁）。

*15 火葬場の意。ただし、実際に火葬を行ったわけではなく、浄火で亡者の魂を昇華させる供養を形式的に行ったものとみられる（添田町一九九六、四八頁）。

*16 「龍泉坊豊城院記録」「八幡家文書」、龍泉坊豊城院盛圓（林観）と瑞雲院盛音による天明七年（一七八七）三月～文化八年（一八一）十二月の記録である。

*17 龍泉坊盛音は、享和三年に初発度入峰を行ったが、このことに関する「龍泉坊豊城院記録」の記述から、国山伏にとっての入峰修行の位置づけを垣間見ることができている。

当時、盛音はすでに二十二歳という立派な大人といえる年齢に達していた。それにも関わらず、入峰と出峰の際は、盛圓も送り迎えのために英彦山まで出向いている。また、盛音の修行中は「龍泉坊豊城院記録」中に、「入峯修行也不浄輩竝食禽獸肉者不許来入矣」と、不浄の者や肉食をした者を忌む文言が見える。このように、後住である新発意の初発度の入峰の際には、一家や関係者が協

力し合い、精進潔斎して二ヶ月近くに及ぶ養子の無事の満行を待った。山伏にとって、後住を一人前の山伏にする入峰は、坊家一家をあげての一大行事に位置づけられていたのであろう。

*18 観龍院は、弘化三年には法頭代勤にも任命された有力な坊の一つ。

*19 「龍宝山黒崎坊一家録」「山邊家文書」。

*20 即伝が、大永年間（一五二一〜二八年）に四十七通の切紙を整理編纂したもの（由谷 a 一九八六 一八六頁）。現存の「修験修要秘決集」は、元禄四（一六九一）年に不慧が最極分三通を略し、多少の字句の錯誤を校訂したもの。編者とされる阿吸房即伝については、本文中に署名はなく序文「修験道切紙発題」にみられる。なお、不慧は元禄五年に出版したが、京都の大火のときに版木等が焼失したため、寛政十（一七九八）年七月、薩摩般若院俊親が発起して、国中の修験者と協力して再版した（福井二〇〇〇、二二二頁）。

*21 「英彦山」の名称は、享保十四年（一七二九）の靈元法皇の勅額寄進の際の意向によるもの。それ以前は、「彦山」などとされていた。本稿では、主に「英彦山」とするが、享保十四年以前に限定されることについてや、史料上の表記によっては「彦山」としている。

*22 佐々木一九七七、三四〜六四頁、同一九八六、二二三頁。

*23 即伝の遊行については、長野覚が言及している「長野一九八七、七九〜八〇頁」。また、曾根原理は、大永四年（一五二四）初秋ごろ、即伝が戸隠山へ教学を伝え、以後、それが中世天台の教理や儀軌などを否定する戸隠山第五五代別当の乗因により発見され重視されるようになったことを指摘している（曾根原二〇〇三、二一〜三二頁）。

*24 佐々木哲哉も指摘しているように、「彦山修験秘訣印信口決集」「『修験道章疏』二」に、承運

から即傳に対し「五十箇通秘決等今悉以令印可」とある「佐々木一九七七、四九頁」。

*25 天明八年（一七八八）カ「英彦山末山中」「福岡県立図書館所蔵マイクロフィルム七六」、成立年号は記載された山伏の年齢より推定した。『唐津拾風土記抄』では、英彦山派山伏だけで一二八を数えるが、これは坊として独立していない弟子や隠居等を含むものと考えている。

*26 坊のみを抽出した。

*27 唐津の英彦山派の末派組織の詳細については別稿にて論じる。

*28 天保七年（一八三六）「英彦山道中記」「山邊家文書」。

*29 「唐津拾風土記抄」（『松浦叢書』二）、なお、「唐津拾風土記抄」では法頭を一条坊としている。英彦山の弘化三年の「年番日誌」八月八日条によると、法頭が一条坊であった時期は、天明五年（一七八五）〜文化九年（一八一二）とする。よって、「唐津拾風土記抄」の記録はこの頃のものであると考えられる。二十二坊は次の通りである。一条坊、龍清坊、妙善坊、浜田院、東琳坊、俊成坊、観龍院、小松坊、妙泉坊、覚密坊、黒崎坊、龍泉坊、大野坊、俊覚坊、宝蔵坊、金剛院、西光坊、阿光坊、覚林坊、大泉坊、観音坊、藤崎坊。

*30 安政六年「修験中へ申渡覚」「久田家文書」。

*31 宝暦十二年（一七六二）に、彦山修験道の教義の整理を行った学僧富松坊広延によって著された「塵壺集」「『福岡県郷土叢書』二」に、「彦山は役行者より師資相（マツ）紹」として断絶なく伝え来たと見え、役行者を英彦山派の祖師としていたことがわかる。

*32 弘化三年（一八四六）「年番日誌」「英彦山神社文書三二」。

*33 弘化三年（一八四六）四月十九日条「年番日誌」「英彦山神社文書三二」。

* 3 4 弘化三年五月十六日条「年番日誌」「英彦山神社文書三二」。

* 3 5 国山伏の願いなどへの宿坊の対応を、英彦山では「国式」と言っている。

* 3 6 寛政十二年（一八〇〇）七月二十九日条「龍泉坊豊城院記録」「八幡家文書」。

* 3 7 寛永十九年（一六四二）「定法度條々」により、国山伏による檀那の上宮への登拝の手引きが禁じられた（長野一九八七、三〇四頁）。

* 3 8 長野一九八七、二二九〜二四〇頁。

* 3 9 天保十年（一八三九）「大越家三字口決」「福岡県立図書館所蔵マイクロフィルム三二七」

* 4 0 大越家は、英彦山山内の、衆徒方（如法経組）・惣方（神事両輪組）・行者方（宣度長床組）の山伏三組のうちの行者方（宣度長床組）の棟梁的な職位。九度満願の入峰行を成就し、その間に大小五十余座の神祭を司祭し、成就日に転衣して大先達兼神官の職位に進み越家となる。三年勤めると長床衆の座に列せられる。その後も大先達の職位にあつて入峰三十六度を以て器量優れた者が、修験彦山流の秘法を授けられ、伝燈大先達の称号と棟梁的な地位が認められる。そのような山伏を大越家という（長野一九九四、四二五頁）。

* 4 1 弘化三年四月二十九日条「年番日誌」「英彦山神社文書三二」。

* 4 2 役僧とは、執当・年番・四奉行・作事奉行・山奉行・町奉行のこと。原則的に座主の血脈を受けたあつかいぼう暖坊や年中行事の主要な祭主を務めた坊から選ばれる「長野 一九八七 二二九〜二三〇」。会所においての集議は「寄合」といわれ、定例のものは毎月十日、十九日、緊急のものは随時行われた。集議の中では本論文で述べた印信の件の他に、山内の役職の任免、法階・法衣の免許について、山内居住者の懲罰、養子縁組、婚姻、相続等の許可、死亡届、壇方株の証認（裏判）、山内物価

の調整その外、諸藩との折衝、諸国末山からの諸願等の処理などについて話し合われた（広渡一九九四、九二頁）。

* 4 3 天保十年「山本坊焼香規定」「『武蔵越生山本坊文書』」。

* 4 4 寺請制度は、全ての人をどこかの寺に檀家として所属させ、檀那寺の僧侶に檀家に対してキリシタンや日蓮宗不授布施派といった禁教の邪宗門徒ではないこと、先祖から筋目正しき人であり、牢人や法度にそむく人ではないことを証明した宗旨証文を発給する制度である。江戸時代の寺壇関係は、こうした宗旨証文や、キリシタンや邪宗門徒摘発を目的になされた宗門改の際に作成された宗門人別改帳によって確認することができる。なお、近年の研究において宗旨証文や宗門人別改帳にてみられる寺壇関係は、基本的に葬祭寺壇関係と一致していたとされる（朴澤二〇〇四、二八七頁）。

* 4 5 安政三年（一八五六）「辰歳禪・浄土・真宗門人別御改帳正控」「九州文化史研究所所蔵七」。

* 4 6 朴澤二〇〇四、二八七頁。

* 4 7 「院内宗旨證文扣」「八幡家文書」に、弘化四年（一八四七）～元治元年（一八六四）の宗旨証文の控を載せている。

* 4 8 一般に複檀家は一家一寺制が確立するまでの過渡的な姿とされたが、竹田聴州は、複檀家の維持の理由は関係寺院の共存と寺院間の利害調節にあると複檀家の意義を主張し（竹田一九七九、一四五頁）、近年では朴澤直秀が、この複檀家を過渡的な姿とする通説の根拠となっている幕府や藩の法令を、寺壇関係整理の動きに伴う混乱や、寺壇論争・壇論の頻発などへの対処、宗門改の円滑化への方策として布達されたものと位置づけ、一家一寺制以外の寺壇制度の根絶を積極的に意図したものはなかったとした（朴澤二〇〇四、二九三～三三九頁）。

* 49 字高二〇〇二、五七二〜五七三頁。

第四章 近世の等覚寺の松会とその近代的変容

一 はじめに

一九九六年に国の重要無形民俗文化財に指定された等覚寺の松会は、神幸、獅子舞、長刀、田行事、幣切りといった複数の所作から成り立つ儀礼であり、福岡県京都郡荻田町大字山口の等覚寺地区の氏神社、白山多賀神社にて行われている。文化財への指定理由は、わが国の民間信仰に大きな影響を与えた修験の伝統をよく伝えており、特色ある行事として貴重である、ということであった。

この松会についての調査は、福岡県、とくに北九州を中心に活躍する調査者によって戦前からなされてきた。戦前においては、まず柳田国男らの民俗学的考察の影響を受けて行われた一九三三年の平井武夫の調査報告がある。平井は、松会を御田植行事として紹介した¹。次いで、郷土研究ブームの中で、北九州や豊前の郷土史家たちを中心とした小倉郷土会に所属する十三生や宮武省三による報告が行われた²。戦後になると、荻田町文化財調査委員の坪井（宮崎）亨が、一九七六年から一九七七年にかけて、等覚寺地区の民俗誌的な調査を行った³。

一九七〇年代には、地方修験研究への関心が高り、地方の修験についての網羅的な論文集である『山岳宗教史研究叢書』が刊行された。こうした中で九州における修験道研究においては、とくに英彦山に注目が集まり、縁起や史料の紹介がなされた。英彦山は、これらの縁起に基づいて、九州の諸霊山の枢軸に位置づけられ、とくに豊前地方の霊山を英彦山を中心に捉える「豊前修験道」や「英彦山修験道」、「英彦山六峰」といった概念が生み出され、求菩提山、蔵持山、等覚寺（普智山）、桧原山、福智山、松尾山がそれに位置づけられた。

松会の研究もかかる文脈の中でなされた。まず友石孝之が求菩提山、等覚寺、松尾山に松会の要素が伝承されていること、英彦山にかつての英彦山の松会の様子を知らうる史料が残されていることを明らかにした⁶。続いて佐々木哲哉が、友石の示した豊前地方の松会を、彦山⁷から英彦山六峰の山々に伝播したものであるとした。そして、これらの松会が英彦山のそれを基準に復元可能であると論じた⁸。これらの研究を承け、修験道を一つの宗教と捉えて体系化を図った宮家準は、等覚寺の松会について、「彦山修験」の面影を偲ばせる儀礼と評価するとともに、とくに祭柱の所作は、山伏が修行を通して獲得した効験の力をくらべあう修験道の儀礼「験競べ」と推定した⁹。こうした英彦山の松会を基準に捉えようとする松会研究の蓄積は、今なお文化財行政の現場において参照され、たとえば等覚寺地区がある荻田町の報告書では、豊前地方を山岳修験文化をはぐくんだ特異な地域であるとし、松会を修験の文化固有のものであるとしている¹⁰。

一九七〇〜八〇年代の研究は、「英彦山六峰」に修験が担う松会という特殊な儀礼が伝播し分布していたことを明らかにした。ここでは、各山の松会の個性は捨象され、英彦山の松会を基準にすえ、各山の松会を総合的に考察することによって豊前地方の松会の理解や復元が図られた。しかし近年、山口正博はかかる認識を揺るがす事実を提示した。すなわち英彦山と求菩提山で行われていた松会を分析し、英彦山から求菩提山に松会が伝播したことを認めつつも、双方では松会を担う山内組織や儀礼の位置づけが全く異なり、英彦山の松会は、「英彦山六峰」の松会の中でも特異に発達した一形態であるとした¹¹。

このように、従来基準とされてきた彦山の松会の特殊性が判明したため、各山の松会の個別性を無視することができなくなつた。また、この指摘にもとづけば、豊前の松会全体を理解するにも各松会の個別性を踏まえた考察が必要になってくる。そのために、本章では民俗調査を行うと

共に等覚寺地区に残る旧坊の文書の分析を行い、近世から現在までの松会の実態を、歴史的背景を配慮しながら段階的に提示する。

本章では次の手順で論を進める。まず第二節において、近世等覚寺の成立と松会のはじまりについて検討する。江戸時代に等覚寺は小倉藩領を代表する霊場の一つとなり、今日に続く松会はこの時代にはじめられた。第三節と第四節では、江戸時代の等覚寺の存在形態を示すとともに、年中行事や松会の様子を明らかにする。第五節では、神仏分離令が出され、等覚寺の坊集落の住人が還俗した後、どのように松会が伝承されてきたのかを明らかにする。そして最後に、以上を総括して等覚寺松会の通時的变化を概観した上で、より精確に豊前地方の松会を理解するための道筋を探っていきたい。

二 近世等覚寺の成立

等覚寺の松会の成立の時期は、従来の研究において平安時代^{1,2}、もしくは室町時代と推定されてきた³。しかし後述するように、現在の等覚寺の松会は、重松敏美が指摘しているように、寛永年間に福岡県豊前市にある求菩提山から伝えられたものである⁴。本節では、等覚寺の松会の成立の背景を知るために、等覚寺の歴史や成立当時の時代的・宗教的背景を考察する。

1、中世以前の等覚寺

等覚寺地区には、近世に成立した等覚寺の縁起が複数伝存している。「普智山等覚寺記」(『京都郡誌』、成立年次未詳)、「普智山等覚寺記」(秋山家文書、一七二一年成立。以下、「秋山家

本等覚寺記」とする)、「普智山等覚寺来由」(森下家文書、一七四五年成立)、「等覚寺由緒」(秋山家文書、一七四五年成立)である。四つの縁起には、多少の異同もみられるが、まずは、これらを整理して、古代・中世における等覚寺の沿革を示す。

等覚寺の開基については二説がある。まず、一つは、天平六年(七三四)に東大寺の恵空上人が開いたとする説(普智山等覚寺記・等覚寺由緒)、もう一つは、天長七年(八三〇)に涅槃上人が開いたとする説(秋山家本等覚寺記・普智山等覚寺来由)である。また、天曆八年(九五四)には、修験や鬼会、祭会などの儀礼が、谷之坊覚心によってはじめられたという。さらに降って、永和年間(一三七五―七九、北朝)には、堯賢なる人物が座主に就任し、三百坊の子院を抱ええたが、応永年間、天正年間の二度の戦乱に巻き込まれ衰亡することになった。

このように等覚寺の縁起には、八・九世紀から霊場であったことを窺わせる記述がみられる。残念ながら平安前期以前については、確実に信をおける史料は存在しないが、白山多賀神社や青龍窟の周囲では、平成五、七、九年に行われた等覚寺所在遺跡群の調査によって、六世紀前半の祭祀用土器と思われる須恵器、九世紀のもの¹⁵⁾と推測できる建造物跡が発見された¹⁶⁾。また平安中期頃であれば次のような史料がある。

① 豊前国京北郷^(京都郡)

願主日進賢供奉如法経筒

助成僧皇賢

寛治八年十月十三日¹⁶⁾

② 豊前国京都郡等覚寺奉供養法華筒

寛治八年十一月

願主僧 暹賢

助成僧 皇賢^{・17}

右の経筒の銘は、寛治八年（一〇九四）に暹賢（日進賢）・皇賢という二人の僧侶が末法の世の救いを求めて等覚寺に法華経を納めた経筒を埋納したことを伝える。すなわち、既にこの頃には等覚寺という寺が存在しており、霊場として人々の信仰を集めていたことがわかる。また、これとは別に白山多賀神社の境内から出土した鎌倉期のものと推定される経筒二口^{・18}が現存し、福岡県の有形文化財に指定されている。

元禄一〇年（一六九七）に天野義重が古記録を編集して成したとされる『応永戦覧』にて伝えられているように、中世には等覚寺も一勢力として戦に巻き込まれた^{・19}。永禄一年（一五六八）の毛利氏と大友氏の全面対決では、等覚寺の周辺にて、大友側についた規矩郡長野（北九州市小倉南区）を本拠とした長野氏を毛利氏が攻めた所謂「長野退治」が行われた^{・20}。このときの赤穴久清宛の毛利元就の感状を掲げる。

就三岳・等覚寺落去之儀、態示給候、祝着候、如仰彼両城之儀頓事行候、自他本望候、其表最善^{（マ）}已来之辛勞無申計候、遠路早々御懇之儀喜悅候、猶従是^レ可申述候、恐々謹言、

（永禄一年）九月十五日

元就御判

等覚寺城は等覚寺の城郭で、等覚寺衆は長野氏に合力したとみられる。長野氏の拠点三岳城と等覚寺城が落城し^{・2}、三岳城の長野兵部少輔は討死、等覚寺城の長野三河守助守は豊後国に逃亡した^{・3}。前に挙げた等覚寺所在遺跡群の調査において、中世の遺物と共に焼土層が発見されていることから、等覚寺が甚大な被害を被ったと考えられる。

さて、「普智山等覚寺来由」には、天正一四年（一五八六）に、「神社仏閣悉く焼失し、神幸已に中絶に及び、堂宇纔にして、如有如無」とあり、また、「普智山等覚寺記」は、「天正年中此州寺院多厄兵火、此山亦罹此災、神社佛閣寺院僧房悉為鳥有、社産僧田為民之所有、僧徒多逃去」とみえる。すなわち、天正年中に戦乱により等覚寺の神社や仏閣が焼かれて衰退し、僧徒の多くが逃げ去り、それらが有した財産や田地は庶民の持つものとなってしまったことを伝える。

2、近世における等覚寺の復興

古代からの存在を確認できる等覚寺は、戦国時代に滅亡した。そのためであろうか、「とかく寺村^{・4}」とあるものの、元和八年（一六二二）の『小倉藩人畜改帳』^{・5}には修験に限らず宗教者の姿は一人も見えない。しかし、元和一〇年には霊場としての復活の兆しが現れる。同年正月一九日の「京都郡惣庄屋稲光某申状案^{・6}」を掲げよう。

一、京都郡ノ内、^(等)登覚寺と申山ニ、^(権)護見御座候ニ付、山伏式人居申候、彼山伏申候ハ、石作

高三拾ほと御座候、此御役儀御ゆるし被_レ下候様ニ申上候、左御座候ハ、せかれとも山伏ニ仕立、彼^(等)登^(退)覺寺たいてん不仕様ニと、申上候事、

この申状は京都郡の惣庄屋から小倉藩に宛てられたもので、京都郡等覺寺という山に権現を守る山伏二人がおり、三十石の役儀の免除がかなえば、息子に跡を継がせ退転しないようにすると述べている（要請は藩に認可され等覺寺は免除を得た）。これが許されると早速、右の申状と同じ年の寛永元年（一六二四）に、小倉藩主細川忠興によって白山妙理権現の修復がなされ、「九尺四方の板葺」の神殿の改造と祭礼の「再興」が行われた²⁷。

さらに、翌寛永二年には祭会が「再興」された²⁸。これについては、求菩提山文書の「来歴²⁹」に次の記事がみえる。

寛永二年細川侯の命によって、又一山を重興^(再)し、祭会を行ふ、此時求菩提山より山の法式祭会の事を伝へて行はしむる所也、

すなわち、近世の等覺寺の法式や松会³⁰は、小倉藩の命令により求菩提山から伝えられ「再興」されたという。この求菩提山から等覺寺への松会の継承については、松会儀礼の中核をなす所作の共通性から事実と認めてよいであろう。

寛永九年（一六三二）に、細川氏は肥後国熊本に転封となる。替わって小倉には播磨国明石より小笠原氏が入封する。小笠原小倉藩の第二代小笠原忠雄が藩主に就任すると、神殿や儀礼

がさらに華やかなものになる。この小笠原忠雄の「再興」については、次の享保五年（一七二〇）の「白山大権現社並二天形星王宮事記^{・31}」に詳しい。

① 一寛文七丁未歳、小笠原右近将監忠雄公小倉藩主 □^(をカ) 襲封せらるるや、両宮を崇敬せられ、貞享元甲子正月、白山大権現社神殿を改造られたり、続て国家安全・五穀豊穰の法を行はしめられたり、

② 一宝永五戊子九月、藩主小笠原右近将監忠雄公、益信仰あらせられ、此度は天形星王宮の社殿を建立されたり

③ 一享保二年丁酉二月、太守小笠原右近将監忠雄公神輿三体を寄進せられ、毎年二月十九日を以て松会祭日として神幸を行ひ、旧例ニ依り松会を行ひ、郡祭として京都郡の新津手永、延永手永、黒田手永、久保手永、同手永の大庄屋、庄屋、小供役の者参勤し、当日は山奉行を代参せしめられ、右又御代替には国守参拝せらるるごとくなれり

まず、小笠原忠雄は、貞享元年（一六八四）に白山大権現社を改造し、国家安全・五穀豊穰の法を行うように命じた（①）。宝永五年（一七〇八）には、近世等覚寺の宗教施設の中核の一つであった天形星王宮^{・32}を建立した（②）。また享保二年（一七一七）、現在の松会に見られる形式に繋がる整備だったのでないかと考えられるが、神輿三体の寄進がなされ、神幸を伴う松会が「再興」された。また、このときに松会の期日（二月一九日）^{・33}が決まる。さらに、この松会を京都郡の郡祭とし、国守（藩主）の代替わりのときは国守が直接に参詣し、それ以外は代参

の山奉行が参詣した。他には、京都郡の延永手永、黒田手永、久保手永の大庄屋や庄屋、小供役といった村役人も参詣した(③)。なお、郡祭としての松会に関しては、京都郡延永手永黒添村と法正寺村の兼帯庄屋であった高瀬家の日記から、山奉行や大庄屋らの参詣を確認することができる^{*34}。

このように、一度衰亡に陥った等覚寺は、江戸時代に小倉藩の支援を受けながら、施設の改造や建立、諸儀礼の「再興」を相次いで行い、また松会は郡祭への昇格を果たした。こうして、「元禄十四年豊前図」では、等覚寺奥ノ院である青龍窟とともに「等覚寺山」が見られるように、霊場として再認知されるに至った^{*35}。また、小倉藩内の寺院の一覧である天明六年(一七八六)の「小倉領寺院聚録^{*36}」では、等覚寺は英彦山霊仙寺、求菩提山護国寺、蔵持山宝船寺、松尾山医王寺といった有力寺院とともに、他の一般寺院とは区別された「諸山」という項目の中に「普智山等覚寺」と記されてもいる。

三 等覚寺の組織と年中行事

等覚寺の松会の内容についての初出は、延享二年（一七四五）の史料Bと史料Cである。本節では、この時期の等覚寺の伽藍や坊集落、そして松会の背景となる本地や祭神の成立や年中行事を確認する。



図1 元禄十四年豊前図に見える等覚寺山と大綱を奉納する村
(傍線部)「元禄十四年豊前図」(『福岡県史資料』第五輯)

1、近世等覚寺の伽藍と坊集落

江戸時代の伽藍や坊集落については、延享二年（一七四五）成立の史料Bに詳しい。

一、普智山大権現者、白山妙理薩陲也、左之峰者小白山大行事、右之峰者老翁之宮、大巳貴神、
下宮天形星、戸取明神之社、奥之院青龍窟者豊玉姫之垂（迹カ）跡也、

延享二年の等覚寺は、山号を冠する普智山大権現を白山妙理薩陲（白山権現）とし、上宮としていた³⁷。また、左の峰を小白山大行事、右の峰を大巳貴神としている。このように等覚寺では、中心である上宮を白山権現とし、左の峰に小白山大行事、右の峰に大巳貴神を宛て、白山三所権現として信仰がなされてきたことが分かる³⁸。そして、この白山権現の上宮³⁹、天形星が祀られた下宮⁴⁰、豊玉姫が祀られた奥之院（青龍窟、鍾乳洞になっている）が普智山等覚寺の中核を構成した。

次に、さらに詳しく伽藍と坊集落について見てみよう。

一、当時上宮宮立九尺四方板葺也、本尊阿弥陀如来、拝殿者二間半二間茆葺、大講堂長六間に横四間茆葺、御本地十一面観音、脇立不動毘沙門鎮す、御供堂長三間横二間半、鐘楼堂九尺四方茆葺、下宮天形星長七尺横五尺板葺、拝殿長四間横二間半茆葺、其外は石体也、本谷北谷房舎廿坊余、

上宮は板葺で、阿弥陀如来が本尊、それに茅葺の拝殿が付設する。大講堂は茅葺で、十一面観

音と脇侍の不動明王、毘沙門天が祀られており、御供堂も見える。下宮は板葺で、天形星が祀られ、拝殿が付設する。その他に鐘楼堂やいくつかの石体があった。このように、上宮や下宮にはそれぞれ本地仏が祀られ、拝殿が設えられていた。そして講堂は一きわ大きく、本尊の十一面観音と脇侍の不動明王、毘沙門天の三体が祀られていた。また、当時は鐘楼も設けられており、その音は江戸時代から松会の際に等覚寺に大綱を奉納してきた山口村・谷村・稲光村をはじめ、京都郡に鳴り響いたであろう。以上が等覚寺の当時の伽藍である。次に坊集落を見てみよう。

坊集落は、延享二年には約二十坊程度の住坊が存在したが、万延元年（一八六〇）の最盛期には次のように見える。

一、竈数九拾九軒 山口村

内

一、四拾九軒 百姓

一、五拾軒 普智山修験

一、人数四百四拾八人

内

一、貳百五拾壺人 百姓

内百三拾貳人 男

同百拾九人 女

一、百九拾七人 修験

内百拾五人

男

同八拾式人

女^{・4}₁

このように、普智山修験は山口村にあつて五十坊が見える。当時の人数は一九七人で、男性が一一人、女性が八二人いる。彼らは、本谷と北谷の二か所に分かれて暮らしている。この二か所に分かれる集落の形態については、現在の等覚寺地区にも見られ、住人は本谷区と北谷区に別れて居住している。

江戸時代の等覚寺は、滅罪寺であつた東伝寺を除くと他の住人は山伏であり、彼らが諸儀礼を執り行つてきた。このように、元和一〇年（一六二四）には、ようやく二人の山伏が権現を守つていたといった状況であつたものが幕末には五〇坊に達する。

ところで、山伏が還俗するとき、それまでの坊名とその後の俗名を記した「普智山還俗名前附」に法頭が見える^{・4}₂。法頭は、これらの坊の筆頭にあたる。ちなみに、等覚寺地区の住人によると、この法頭は名主のようなものだということであつた。この法頭には、幕末に就いた西之坊のほか、谷之坊や林蔵坊が就いていた時期もあつたとされ、特定の坊が占めていたわけではない^{・4}₃。このように、等覚寺の目立つ役職は非世襲の法頭のみであり、五〇軒の坊集落は祭祀担当について平等であつた。このことは、後述する松会における中核的要素である盛一藤の任命方式にもうかがうことができる。

それでは、次節にて、延享二年に見える上宮・下宮・奥ノ院の本地と祭神の成立についてみてみよう。

2、近世等覚寺の本地と祭神の変化

近世等覚寺の祭神については、まず史料Bに「普智山大権現者、白山妙理薩陲也、」とあり、白山権現が等覚寺の中心的な祭神として祀られていたことが分かる。また、享保六年（一七二一）成立の史料Aには、「築祠、崇白山大権現、是為上宮、又構一草堂、安十一面観世音菩薩、為講堂、以表真俗二諦、」とあり、白山権現（白山大権現）が、講堂の十一面観音と一体の存在であるとされている。奥ノ院と下宮については、史料Aでは省略されており見られないが、史料Dに見ることができるとある⁴。史料Dは年号未詳であるが、史料Aで見た白山権現と十一面観世音菩薩を「真俗二諦」とする記述において一致しており同時期の成立と考えられる。史料Dは、奥ノ院の青龍窟の由来から記述がはじまる。これによると、景行天皇の時代に石窟に土蜘蛛が住み、天災の原因となっていた。そのため、国守がそのことを朝廷に訴えたところ、景行天皇自ら大軍を率いて下向し、土蜘蛛を殺めたという。その後、土蜘蛛が再犯せぬよう役人に石窟を盤石で塞ぐことを命じ、また国家安全五穀成就の祈願として権現社を建立したとある。次に、下宮の天形星王権現は、まず天形星戸取明神と記され、由来は次のようになっている。推古天皇の時代⁴⁵に、「歳星、本地虚空蔵」（史料D）とする歳星が、東方から青龍に乗り、末法の時代を生きる群生を救済するために現れた。その際に塞がれた石窟を開き、そこに青龍を住まわせ、歳星は天形星戸取明神として郷人より崇められたとある。

このように、奥ノ院は、もともと害悪をもたらす土蜘蛛の住処であったとされた。これを景行天皇が土蜘蛛を退治するとともに塞いだ後、虚空蔵を本地とする青龍に乗った歳星に開かれたものとされた。また石窟は青龍を住まわせたとある。天形星戸取明神は、このときの歳星が崇められるようになったものとしてしているのである。つまり、享保六年以前には、上宮は講堂と一体で白

山権現―十一面観音が、そして下宮には天形星―虚空蔵菩薩が、奥ノ院には青龍が祀られていたとみられる。これらの本地垂迹に変化が見られるのは、延享二年（一七四五）の記述からである。延享二年（一七四五）成立の史料Bの上宮の記述に、「当時上宮宮立九尺四方の板葺也、本尊阿彌陀如来、」と見えるようになる。また、同延享二年の史料Cにおいても、「上宮本地阿彌陀如来、白山妙理大権現」と見られる。従って、延享二年には、白山権現の本地は阿彌陀如来になっている。ただし、大講堂には本尊として十一面観音、脇侍として不動明王、毘沙門天が祀られており、上宮の本地ではなくなったが、等覚寺の本尊として祀られている⁴⁶。

奥ノ院や下宮はどうであろうか。延享二年以降の奥ノ院についての記述は史料Cに見られる。ここに「普智山奥院本地釋迦如来、生龍大権現者龍女豊玉姫垂迹也、」と、はじめて豊玉姫とされ、本地が釈迦如来となる。もっとも、すでに史料Aと史料Dの双方に、「安釋迦如来、文殊、普賢、十六羅漢石像、」とあり、青龍窟には古くから釈迦如来を本尊とする石仏が安置されていたとする。こうしたことから奥ノ院の本地が釈迦如来となったのである。下宮については、史料Dにて歳星の本地が虚空蔵菩薩であったものが、史料Cでは、「歳星、本地觀世音」に改められている。なお、史料Cでは、奥ノ院↓上宮↓下宮↓大講堂↓その他の順に記されていて、奥ノ院を重視する向きを看取できる。

以上より、等覚寺は、享保六年から延享二年の間に本地や祭神の変化が見られた。一方で、白山権現の本地から講堂への本尊へという変化はあったが、一貫して十一面観音が祀られており、観音の霊場として信仰を集めていたと考えられる。江戸時代には松会においても、前に確認したように二月十九日或は十八日に行われており、観音の縁日を意識した日程になっていたのである。

このようにして江戸時代中期に変化した祭神の配置や本地垂迹の関係は、次のように次のように慶応四年まで引き継がれる。

- 一、上宮白山妙理権現 本地阿彌陀如来
- 一、奥院青龍権現 本地釋迦如来
- 一、下宮天形星王権現 本地觀音菩薩
- 一、講堂 十一面觀世音菩薩
- 毘沙門天王
- 不動明王
- 一、鬼神社 本地不動明王
- 一、福松堂 女体権現
- 一、左峯小白山大行事垂迹南極星
- 一、右峯老翁宮垂迹大白星
- 一、行者堂本尊役行者
- 一、薬王寺薬師如来
- 一、本地三寶大荒神社
- 一、鐘楼堂 當時釣鐘無之候

*
4
7

3、近世等覚寺の年中行事

ここで、江戸時代の等覚寺の年中行事を見よう。なお、松会については後に詳しく検討するので本節では簡単に記す。

等覚寺の主な年中行事は、正月、二月、四月に行われる。正月には、元日に祝聖会、二日に修正会、三日に鬼会、吉祥会、鈴、香水が行われる。

まず、祝聖会は、天皇の長寿無窮を祈る儀礼であるが、等覚寺の場合においては今上天皇の「聖壽萬歳」とともに、国守の「御息災延命、御武運長久、御子孫繁盛」を祈願していた。この法会における修法は、普門品や般若心経、陀羅尼や真言の読誦をした。

次に、正月二日の修正会は、佛法、王法、僧法、御國法に対する七難即滅・七福即生を祈念するもので、修法に関しては、不動法⁴⁸を三三回行った（等覚寺由緒）。不動法は多くは除災・除病のために行う。とくに、修験においては祭祀、加持祈祷、諸供作法、護摩、諸尊法などの多くの修法の基礎に位置づけられる重要なものである⁴⁹。当時、天台宗修験に属していた等覚寺において、不動法を行っていた修正会は、最も重要な儀礼の一つに位置づけられていたと考えられる。なお、普智山等覚寺来由によると祝聖会と修正会は同様の儀礼であったという。

三日に行われた鬼会⁵⁰、吉祥会、鈴、香水は、「天下泰平・御国家安全、五穀成熟、風雨順和、万民豊樂」のため、當途王経⁵¹と三五〇卷の諸経を奉じたとある（等覚寺由緒）。この鬼会の所作については、貝原益軒が「扶桑記勝」にて次のように記録している。

鬼會、同國彦山求菩提⁵²山、等覺寺山、松尾山、倉持山、ひばら山にて、いづれも正月七日⁵²の晩行之。山伏共出相て、むかしより傳たるおそろしきめんを着、初は切合まねをす。後に一人をとらへ、手足をからめ置也。是難なるべし⁵³。

英彦山や求菩提山、等覚寺、松尾山、蔵持山、桧原山では、正月に山伏たちがおそろしき面を着け、はじめに切り合うまねをし、後に一人を捕らえ手足を絡め取ったとしている。こうした記録から、等覚寺にて行われていた鬼会は、大分県の国東半島にて現在に伝わる修正鬼会に類似するものであったと考えられる。国東では二人の僧侶が香水棒という棒を採り物に向き合って踊る香水、僧侶が男と女の面を被って鈴を用いて踊る鈴鬼、堂内を結界する際の刀を持った二人の僧侶が切り合うような所作が伝えられている。そしてクライマックスでは、激しい所作が特徴的な、恐ろしい面を着けた荒鬼や鎮鬼が登場し、最後には参詣者らと鬼や介錯が入り交じって鬼の目という餅を取り合った後に荒鬼や鎮鬼を取り押さえるといった鬼後咒という所作がなされる⁵⁴。

ちなみに、貝原が挙げていた桧原山では、正平寺において二月第一日曜日の節分鬼会の中で香水の所作が行われている。なお、これら祝聖会から香水までの正月の儀礼は、「右者金輪聖皇、天皇地久、国家太平、五穀成就、殊に者御太守公御武運御長久、御息災延命、御子孫繁昌、如意御満足之旨」を等覚寺の山徒が祈念する一連の儀礼として記述されている（普智山等覚寺来由）。

二月になると、松会が行われた。江戸時代の松会は、現在の松会と同様にさまざまな準備や儀礼がなされた後、毎年二月一九日（一八日）に行われた（松会は、次節にて詳述する）。

四月は誕生会を行っていた。誕生会は、「唱_二浴佛文_一次_二諷誦諸經_一」と記されており（等覚寺由緒）、釈迦の誕生を祝って諸經典などを唱誦した。また、「惣年中之勤行三十六座、尤五節句并極月十三日有_二大般若轉讀_一、其他勤修應_二其時_一也」と、三六回の勤行を行い、とくに五節句と一二月一三日には大般若經の転讀、他には時に応じてその他の勤修を行っていた（等覚寺由緒）。

以上のように、近世最末期の等覚寺の集落は、平等な五〇軒の坊によって構成されており、本

地が設定され、神体も仏像とされた権現を祭祀しながら、仏式にて年中行事を行ってきた。

四 近世等覚寺の松会の独自性

江戸時代の等覚寺は、天台宗修験（本山派）に属し、聖護院末の求菩提山と本末関係を結んでいた。求菩提山の末になる以前は、東大寺の末や聖護院直末の時期もあったようだが、元禄一三年（一七〇〇）に、求菩提山末に移った（等覚寺由緒）⁵⁵。なお、前述したように、寛永二年に求菩提山から等覚寺へ法式や松会を伝えたとの記述から、修法の上では本末関係を結ぶ前から関係があったと見られる（来歴）。本節では、まず江戸時代の等覚寺の松会の詳細を確認し、等覚寺に法式や松会を伝えた求菩提山の松会と等覚寺の松会との比較を通して等覚寺の松会の独自性を明らかにする。

1、江戸時代の等覚寺の松会

ここでは、主として「等覚寺由緒」に依拠して江戸時代の等覚寺の松会をみていく。

最初に、「盛一藤座役十座」なる儀礼が行われた。これについて、「御國守御代々任先例、種子蒔称⁵⁶初穂⁵⁷十郡廻在仕候」⁵⁸と、藩主が種子蒔の名目で、初穂を小倉藩内の各郡⁵⁹に配布した旨の記述があるだけで、具体的な儀礼の内容は分からない。日程が明らかでない最初の儀礼は、二月一三日⁶⁰の祭柱起である。この日に、祭柱を起し、山口、稲光、谷の三村から奉納される大綱を祭柱に架けた。そして、二月一六日には、塩会があり、行司浦（現在の行橋市行事付近であろう）という海岸まで出て行われた。現在の潮汲みに相当する儀礼であろう。二月一七日になる

と、神輿洗い、笠揃えや神事と、松会に使用する道具の準備がなされた。以上の諸準備を済ませ、二月一九（一八）日の祭会当日を迎えた。「等覚寺由緒」（A）・「普智山等覚寺来由」（B）は、松会の次第を次のように記す。

A 二月十八御輿行^①幸祭庭而、唱^②祭文、則騎馬者持^③弓矢須弥・四州・四季鎮^④四方、次昔年権現 從^⑤百濟國着岸之時應答有勤^⑥其式畢、奏^⑦戸羅波羅等六度万行福田樂令澄^⑧放神慮、而頭戴^⑨放花笠、表^⑩五地^⑪如来宝冠、以謠^⑫神歌、耕^⑬御田苗代、蒔^⑭種子、植^⑮田、納^⑯秋熟、八百萬神民教^⑰放農業給、修^⑱表相終而、盛^⑲一藹登^⑳祭柱、佛修放^㉑入涅槃^㉒真実相、山徒等懺法經秘密神咒信誠奉^㉓誦誦、右之志趣者天下泰平、國土安全、五穀成熟、十日雨、五日風、御代繁昌^㉔奉^㉕祈念、而神輿即還御、山徒悉滿散惣^㉖勤修十八品也、

B 一、同十八日御神御輿行幸有、御供幣帛勤行有、又盛一藹御田苗代を学び、神歌を謠ひて、農業の事はぎを執行、五穀成就を祈り、太平を護す、又祭柱に登り^㉗、釈迦仏涅槃の法会をなし、山徒各御懺法誦し、奉法樂有也、右祭会之供物は、種子蒔修行之初穂を以、
為^㉘供糧也、

祭会では、まず、神輿の行幸^㉙と、御供と幣帛の勤行が行われた（A①、B）。次に須弥山のまわりの四大洲に喩えられた松庭に、弓矢^㉚を持った騎馬が出て四方を鎮める所作を行った（A②）。ちなみに、この四大州に対する須弥山については、史料Cに「柱者三十三天之表相也」と見え、松柱を須弥山になぞらえていることが分かる。そして、かつて権現が百濟から漂着した際

の応答の際の所作を行ったとある（A③）。この所作の詳細は不明であるが、白山妙理大権現の縁起に次の記事がある^{・620}。

開山惠空上人江或夜天照太神告テ曰ク、「當國椿ヶ浦ニ神船着岸シ給ヘリ、即百済國帝王ノ乙姫ナリ、早ク迎ヘ奉ルヘシ」ト、依之大勢出テ迎ヘ奉ル、乙姫、上人江告テ曰ク「我元唐土太白山ニテハ妙理府君星ト号ス、今日本ノ衆生ヲ憐故ニ遠ク此土ニ来ルト云テ消失セ給ヒヌ、上人難有ク肝ニ銘シ感涙袖ヲ潤ホシ給フ、即此神靈ヲ祭りテ白山妙理大権現ト称シ奉ル

ここには、普智山等覚寺を開山した惠空上人が、天照大神より「豊前国椿ヶ浦に百済国の帝王の乙姫を乗せた神船が着岸するから早く迎えよ」とのお告げを受け、出迎えた惠空に乙姫が「私をはじめ唐土の太白山では妙理府君星であったが、今、日本の衆生を憐れんで来たのだ」と言つて消え失せたため、惠空が有難く思い白山大権現として祀るようになったという。つまり、この惠空が、天照大神のお告げに従つて迎えた、椿ヶ浦に漂着した百済国帝王の乙姫（・妹の姫）が白山妙理大権現となったという、この白山妙理権現の縁起を伝えた所作であったと考えられる。これは、「普智山等覚寺来由」に、「上宮の東に御船石と云あり、其昔権現出現来迎の御時、御船なりと伝て云り、」とあり、当時、上宮の東にあった御船石の由緒と重なる。

その後、煩惱を滅すための法螺貝などが奏される中、五智如来^{・63}の宝冠を表す花笠を被り、神慮に倣い田を耕すところから、収穫を行うまでの年間の田仕事の所作を行った（A④）。なお、現在では子どもたちが行う田行事であるがBによると、盛一藪が神歌を謡いながら行うことで、五穀豊穰を祈り太平を護つたとある（B）。そして最後にいよいよ祭柱の儀礼である。盛一藪が祭柱に登り、当時の等覚寺の住人である山徒が経や真言を唱え、懺法^{・64}を行う中、即身成仏の様を示した（A⑤）。また、「普智山等覚寺来由」では、これを釈迦仏涅槃の法会とした（B）^{・65}。

これらの全ての所作を終えると、神輿が還御した後、山徒たちは解散し、各々で十八品の經典を唱えたという。

以上のように、近世の松会では、經典や真言の読誦が行われ、釈迦如来を儀礼の中核、祭柱の所作に位置づけた仏教の儀礼であった⁶⁶。そして、これらの儀礼が、天下太平、国土安全、五穀成就や小倉藩主の御代繁盛の祈念を目的として行われていた。

2、近世等覚寺の盛一藤

等覚寺では、松会のクライマックスである祭柱の儀礼を盛一藤が担った。この点は、求菩提山においても同様で、やはり盛一藤が祭柱に登り幣切りを行った。これは求菩提山が等覚寺に松会を伝えたとする「来歴」の記述を裏付ける事実とみてよいが、両者には大きなちがひがある⁶⁷。

求菩提山の盛一藤は、求菩提山の山内組織と結びついた次のような特徴があった。求菩提山の山内組織は、藤次成功になっており、藤次の昇進が一山の決定権を持つ長床に入るための条件でもあった。松会の当役を務め、祭柱で幣を切る盛一藤は、こうした藤次昇進のための重要な役務の一つとなっていたのである⁶⁸。

一方、等覚寺の盛一藤は、昇進者といった意味を持つ求菩提山のそれとは大きく異なっていた。以下では、現在の松会における聞き取り調査の成果を参照しつつ、近世における等覚寺の盛一藤の実態に迫る。

まず、盛一藤の順番が回ってくると、その任を受け取ってから一年間、奥ノ院青龍窟の本地釈迦如来の垂迹神である豊玉姫（権現）の掛け軸を預かり自宅で祀らなければならぬ⁶⁹。そして、最後の務めとして、松会において最も重視されている祭柱に登って幣切りを行う。なお、盛

一藤は、禁忌が伝承されており、御座から次の幣切りまでは精進潔斎して務めなければならず、たとえば盛一藤を担う一年間は性交渉や葬儀への参列が禁止されている。近親者の他界などにより、やむを得ず葬儀に参列した場合には、次の順番の者にこの役務を譲る必要があった（以上は聞き取りによる^{7.0}）。こうした禁忌からも、その役務の重要性を窺うことが出来る。

次に、盛一藤の負担について述べよう。現在では、盛一藤の経済的負担は、ほぼ解消されてしまっているが、かつては赤水^{7.1}という地名の田の収益（初穂として五斗六升）、周辺村の庄屋（嘉永五年に代米として計四石）や等覚寺のある京都郡、田川郡、企救郡など平尾台周辺の住人からの寄進によって儀礼執行に必要な資金を捻出した^{7.2}。また、現在では等覚寺住人が総出で公民館^{7.3}にて松会当日の準備を行うが、かつては等覚寺地区の住人や住人の近親者を中心に盛一藤の自宅で行われていた。準備に必要な人夫も盛一藤が雇っていたと伝わる。現在、盛一藤が施主と言われる所以も、このように儀礼にかかる費用の一切を負担していたことに求められよう。

ところで、「盛一藤潤番帳^(順)」なる史料に、天保一二年（一八四一）から明治三一年（一八九八）にかけての盛一藤の担当者名を載せているが、そのうち慶應三年（一八六七）までのものを表一「江戸時代の盛一藤の順番」にまとめた^{7.4}。この記録から、等覚寺の坊が盛一藤を順番に担っていたことが分かる。現在でもこうしたやり方は踏襲されており、松会に先立って行われる御座にて参加した等覚寺の男性住人らでこの盛一藤潤番帳を参照し、順番の確認がなされ選定される。つまり、以上のように等覚寺では、盛一藤を輪番制で平等に回しており、求菩提山とは異なっていた。

表1	
江戸時代の盛一藤の順番	
天保12年	仲之坊
13年	林蔵坊
14年	西之坊
弘化元年	圓性坊
2年	鬼石坊
3年	岩野坊
4年	平石坊
嘉永元年	福蔵坊
2年	頼徳坊
3年	新之坊
4年	亀石坊
5年	律相坊
6年	東光坊
寛政元年	真龍坊
2年	宮本坊
3年	北之坊
4年	宝蔵坊
5年	谷之坊
6年	峯之坊
万延元年	本蔵坊
文久元年	正明坊
2年	守静坊
3年	南蔵坊
元治元年	玉泉坊
慶応元年	福寿坊
2年	藤本坊
3年	岩本坊

以上で述べてきたように、江戸時代の等覚寺の松会では、例えば松会を行う松庭は須弥山と大洲であり、盛一藤の花笠は五智如来の宝冠と解釈された。そして、儀礼の中核とも言える盛一藤の祭柱の所作は、近世においては「釈迦仏涅槃の法会」とし、現在においても盛一藤が自宅に奥の院の祭神豊玉姫を祀っていることから分かるように、豊玉姫の本地であった釈迦如来と結びつけられていたのである。これらの基本的な形式については、寛永二年に求菩提山から導入されておおり、このことの影響は、盛一藤自身が幣を切るといった幣切りの次第に見ることができる。しかしながら、先に述べたように等覚寺の祭神に対する儀礼に当てはめられているとともに、求菩提山の形式をそのままコピーしたものではなかった。等覚寺の盛一藤は、輪番制で回す松会の費用を負担し主催する施主という立場で、藤次階梯を有した求菩提山のような昇進や通過儀礼とは異なる位置づけにあったのである。⁷⁵⁰

五 等覚寺の松会の近代

明治時代に入ると、神仏習合の信仰対象を持つ寺社に対して、太政官布告により神仏分離令が出された。その法令は「仏像ヲ以神体ト致候神社ハ、以来相改可申候事、附、本地杯と唱へ、仏像ヲ社前ニ掛、或ハ鰐口、梵鐘、仏具等之類差置候分ハ、早々取除キ可申事、右之通被仰出候事⁷⁶。」というものであり、等覚寺のように、仏像を神体とする神社、鰐口や梵鐘や仏具を設置している神社は、早々に、それらの仏像・仏具を取り除くように命じられたのである。本節では、こうした状況の中で松会がどのように継承されてきたのか見ていく。

1、明治維新と等覚寺の変容

明治維新による等覚寺の大きな変化については、等覚寺の住人の還俗（復飾）があげられる。ここで、住人たちはかつての坊号を改め、一般的な名字に切り替えた⁷⁷。この状況について、大正一一年（一九二二）に書かれた「神社昇格願⁷⁸」には、次のように記している。

明治維新となるや六十餘戸の修験は廃せられ、一時旧神官の名を給はりしも、後また一戸の民籍を授けられて、農に帰し、神社は官命に依り、神佛混淆を改め、佛体を除きて白山多賀神社と改称し、明治六年白山神社は村社の格に列せられて、神職奉仕し、社殿祭祀の経営は、村民の負担なりし、

すなわち、一時、「旧神官」の名を給せられ復職神勤を行ったものの、後に一戸の民籍を与え

られ、帰農したという。これにより、等覚寺は、宗教的な特権性を失い、現在のようない般的な集落になったのである。

そして、等覚寺の主な宗教施設も大きく様変わりした。まず、上宮の白山妙理権現は白山神社（村社）と改称され、下宮の天形星王権現も多賀神社（無格社）に改称された。さらに「神社昇格願」によると、これらの二つの神社は、大正六〇七年（一九一七〇一八）に神職と等覚寺地区の住人が協議し、白山神社と多賀神社の合祀を決め、許可を得て合祀されたのである。祭神も、本地を阿弥陀如来とする白山妙理権現、観音菩薩を本地とする天形星王権現から、伊弉諾命、伊弉冉命に変更されている。

釈迦如来を本地とする青龍権現が祀られていた奥ノ院青龍窟は、さらに激しい神仏分離の様相を今に伝える。豊玉姫を祀るとされる祠の周囲に、痛々しいまでに破碎された石仏の残存が生々しい姿を晒している。

儀礼についても例外ではない。まず、前節で述べた普智山等覚寺年中行事の内、明確に、今日まで伝承されていると言える儀礼は松会のみである。その松会においても、釈迦仏涅槃の法会とされた祭柱の儀礼は、一時的に明治維新の際に中絶したのである。その後、しばらくして再開されるが、「神社昇格願」からその経緯が知られる箇所を引用しよう。

此柱を立つることを、明治維新の初廃せられしを、時の神職下崎村重村栄孝、これは諾冉二神の游能碁呂島⁷にて国中の心御柱を見立て給ひしに擬したるなりと、其筋に願ひて許可を得、再興せしものなると⁸。

明治時代初期に神職であった下崎村の重村栄孝が、江戸時代には釈迦仏涅槃の法会とされた祭柱の儀礼を、伊弉諾命と伊弉冉命が礮馭慮島^{おのころじま}を国中の柱と見立てたというエピソードを演じてい

るものであると再解釈したのである。こうして、近世の松会とは異なる近代の松会が誕生することになる。

周防灘

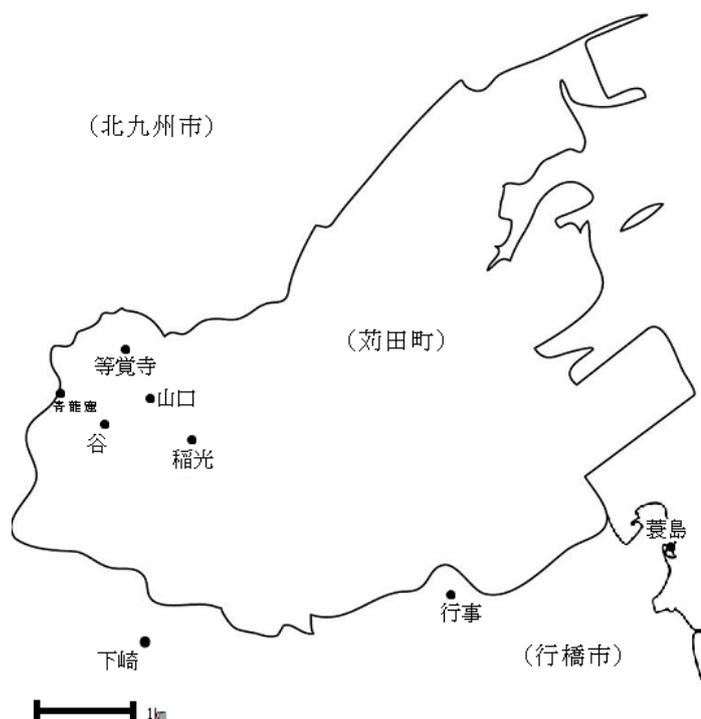


図2 等覚寺の松会関係地図

2、近代松会の儀礼体系

天台宗修験に属す坊集落であった普智山等覚寺は、明治維新の神仏分離により、組織、施設、そして儀礼の全てにおいて、改変を免れることはできなかつた。現在では、等覚寺の松会の特徴

とされる祭柱の儀礼も、一時は中絶し、後年に神職による記紀神話に位置づける解釈がなされることよって、ようやく復興が可能になった。

それでは、現在の松会はどうなっているのだろうか。

白山多賀神社の儀礼として伝承されている現在の松会では、もちろん釈迦仏涅槃の法会とする解釈は伝承されていない。また、下崎村の神職の、祭柱を記紀神話のエピソードに関連付ける解釈も伝承されていない。では、現在の松会は、担い手たちにどのように捉えられているのだろうか。平成一九年（二〇〇七）に行われた松会からそこに内在する論理を読み解いていきたい。

まず、四月第一日曜日に柱起しが行われ、祭柱が立てられる。そして、その週の土曜日に、大幣をつくる幣はぎ、シメ下し、その他に松会当日に使う幣や道具を調べ、盛一藪[・]が禊ぎをする川にも注連縄をはる。第二日曜日に、盛一藪が交代する御座が行われる。四月第二日曜日には、さらに綱かけや盛一藪の幣切りが行われる。綱かけでは、松庭に立てられた祭柱に、等覚寺地区の麓の集落であり、図1に見るように江戸時代には村であった山口、稲光、谷の三集落にて作られ、龍であると伝承されている三本の大綱を、持参したそれぞれの集落の人々と等覚寺地区の住人が協同で掛ける。これらの三本の大綱が架けられると、大幣を担いだ盛一藪が登場し、白山多賀神社の神殿に向いて幣切りが行われる。これは松会当日のリハーサルとも言われている。

松会の準備はその後続き、四月第二土曜日の行橋市の蓑島にての潮汲み、そして四月第三日曜日の松会当日へとという流れで行われている。さらに、当日の儀礼を詳細に示そう。

盛一藪は、松会の当日には、早朝に、第一土曜日に注連縄を張った、盛一藪の家の近くの川に一人で出かけ、禊を行う。昭和五八年（一九八三）までは、このときに次の盛一藪とともに、御座の日に行われた幣切りに使われた大幣と松会当日の幣切りに用いる大幣の取り替えるカエベ

という儀礼が行われていた^{※22}。なお、現在では、当日の昼頃に、施主が自宅から大幣を担いで神社に行く^{※23}。

松会自体は、午後一時頃に始まる。まず、白山多賀神社の社殿において神移しなどの神事があり、社殿から境内の松庭まで神輿行列にてお下りが行われる。神輿が松庭に置かれ、松庭の神事が終わると、所作に入る。まず、平成五年（一九九三）に新たに加えられた「流鏝馬」（二〇一年に廃止）^{※24}、そして「獅子舞」、昭和三三年（一九五八）に加えられた「鬼会」へと続く。次いで、盛一藤によって松庭に「種蒔き」が行われる。この「種蒔き」がすむと、田行事の所作に入る。田行事は、次の手順で実施される。まず、花笠を被った子どもによる「田打ち」が行われる。そして、「田打ち」の途中で割って入るように頬被りし滑稽な面（ヒョットコ）を付けた野良着姿の「おとんぼし」が入り、ここで田植えまでの準備が完了する。なお、この「田打ち」、「田植え」の所作は、等覚寺地区の成人男性の神歌に合わせて、子どもたちが田打ちや田植えの所作を行うといったものである。次に、模擬の稲を持つ孕女が登場し、それを受取った踊子らが「田植え」の所作を行う。この「田植え」が終わると、平成一四年（二〇〇二）に新たに加えられた、子どもたちがびんざさらを鳴らし笛を吹きながら松庭を回る「楽打ち」という所作が行われる。これら一連の田行事が終了すると、白装束の山伏らによる「長刀舞」や平成八年（一九九八）に加えられた「鉞舞」などが行われる。そして、最後に、いよいよ花笠を被った盛一藤が祭柱に上り、大幣の柄が切り落とされるのである^{※25}。なお、ここでの幣切りは神輿に向けて行われる。

このように、近年の松会から理解できることは、所作が増えたりなくなったりと内容が意外に頻繁に変化しているということである。一方、こうした中で変わらない要素がある。これこそが、

江戸時代の松会にも見られる中心的な論理である。それは、大幣によって結び付けられている。松会に用いられる大幣は、松会の中で、盛一藤に深く関連している。松会の中で大幣が登場する場面が三回ある。すなわち、青龍窟の祠の大幣、御座や綱かけが行われたあとで行われる幣切り⁸⁶、松会当日の幣切りである。これらのうち二つは盛一藤の祭柱の儀礼にて使用され、残り一つは、盛一藤の家の床の間と同様に豊玉姫が祀られるとされる青龍窟に祀られるのである。また、大幣は、青龍窟の祠に祀られるもの以外は全て一度、盛一藤の床の間の豊玉姫の掛け軸の前に奉納される。つまり一連の儀礼の中で、大幣は、豊玉姫が祀られている青龍窟、盛一藤の自宅に祀られている豊玉姫、祭柱というように、盛一藤、豊玉姫、祭柱の儀礼が相互に関連付けられているのである。

このように、今日の松会では、江戸時代のような「釈迦仏涅槃」に結びつけられることはない。また、明治時代の、神職が提示した解釈のような、伊弉諾尊と伊弉冉尊に纏わる儀礼でもない。それでは、どうして伊弉諾命と伊弉冉命の儀礼とする明治時代初期の神職の解釈が受け入れられなかったのだろうか。確かに、現在では伊弉諾尊と伊弉冉尊が白山多賀神社の祭神となっていない。しかし、この祭神名は江戸時代以前の史料には見られず、大正十一年（一九二二）に書かれた「神社昇格願」に、「神代帝都考ニ伊弉諾尊伊弉美尊ノ祭地ハ豊前国京都郡白川村大字山口不知山ノ半腹ニアリ」と記されている。つまり、もともと等覚寺に祀られていたわけではなく、『神代帝都考』という外部の文献を典拠に祭神としたからであろう⁸⁷。

一方で、豊玉姫は、伊弉諾命、伊弉冉命同様に、記紀神話に登場する神ではあるものの、これら二柱の神とは異なり、たとえば普智山等覚寺来由に「奥之院青涼^龍窟者豊玉姫之垂迹也」、秋山家本等覚寺由緒に「奥院本地釋迦如来、生^青龍大権現者龍女豊玉姫垂迹也」とあるように、江



写真 1

現在の盛一藪。

花笠を被り、祭柱の幣切りで用いる大幣を担いでいる。

[2007年4月15日撮影]

戸時代にはすでに、青龍窟の垂迹神となっていたのである。そして、この豊玉姫の本地こそが、江戸時代に盛一藪が行っていた儀礼の対象に設定されていたのである。今となっては、等覚寺地区において松会を「釈迦仏涅槃の法会」などの仏教に結びつける伝承を聞くことはできないが、青龍窟の祭神を、松会の際の最重要の信仰対象として結びつける論理は、伝承の中で取り戻され、維持され、現在に至るのである。

六 おわりに

本章では、等覚寺の松会を中心に、江戸時代から現代までの通時的変化とその背景を見てきた。等覚寺は、古代には既に存在していたことが確認できるが、中世末期に度重なる戦乱に巻き込まれ滅亡してしまっただけでなく、近世に入ると山伏二人が小倉藩から支援を引き出し、普智山等覚寺を再建し求菩提山をモデルに松会や法式の再興を行い再び霊場として復興させた。小倉藩の側では、等覚寺の松会を藩主の延長や藩体制維持のための祈禱に位置づけた。享保二年（一七一七）には、神輿三体が寄進され、現在のご神幸を伴うかたちを整えられた。祭の規模も、単なる村の祭にとどまるものではなく、郡祭といわれ、藩主の代替わりには藩主が、そのほかの時期には藩主の代参の、山奉行といった役人が参詣した。そして、京都郡の延永手永、黒田手永、久保手永からは大庄屋や庄屋、小供役といった村役人が参詣した。

求菩提山から伝えられた等覚寺の松会は、山内組織における昇進儀礼になっていた求菩提山の



写真2

青龍窟に祀られる大幣。
松会に先立って作られ、青龍窟に1年間祀られる。

[2010年4月10日撮影]

松会をそのまま真似るのではなく、松会のクライマックスである幣切りを担う盛一藪の役を、すべての坊で平等に回すかたちをとった。このように寺社組織や修験の組織に特有の昇進儀礼に結びつくことなく、平等な組織に合わせて導入されたことは、近代になり還俗し、さらには十戸ほどの規模になってしまった現在においてもなお祭柱の継承を可能にした大きな要因であるとも考えられる。

江戸時代の松会の実践に目を向けると、当初のかたちをそのまま継承していたわけではなかった。まず、松会に関わる等覚寺の祭神を見ると、延享二年（一七四五）の記述を境に、等覚寺の中心的な祭神である白山権現の本地が従一面観世音菩薩から阿弥陀如来に変わっていた。また、青龍窟については祭神として本地を釈迦如来とする豊玉姫が見えるようになる。

延享二年の等覚寺の松会は、享保二年に神輿が寄進されることによって現在と同様にお下りがなされるようになっており、白山権現の縁起に関する所作が冒頭に行なわれていたことから、松庭に白山権現がお下りしていたと考えられる。一方で、クライマックスの祭柱における盛一藪の所作については、「釈迦仏涅槃の法会」と解釈されており、釈迦如来を本地とした青龍窟の祭神、青龍大権現（＝豊玉姫）と関連づけられていた。このように盛一藪の実践の論理は、明治時代以降に仏教的な要素のほとんどが排除されてもなお現在まで継承されてきた。

等覚寺の松会は、幣切りが残っていることから、豊前地方の松会神事の復元のための資料に位置づけられてきた。しかし、等覚寺の松会は、松会が英彦山の松会とは異なる、盛一藪自身が幣を切る形式で行われていた求菩提山から、等覚寺の信仰形態や社会に合わせて導入され、時代に合わせて独自に生成・変化してきた儀礼であった。

現在においても、英彦山や求菩提山、松尾山、桧原山ではかつての松会の断片が伝えられてい

る。これらにおいても、起源や伝播以後に、等覚寺と同様にそれぞれの時代や各山・地域の社会に合わせて独自に生成・変化してきたものであると考えられる。今後これらの残っている部分を手がかりに民俗資料や文献史料を使用し、各松会の生成と変化を探求する必要がある。その上でそれらを統合し考察することにより、改めて豊前の松会の全体像を明らかにする必要がある。

★1 現在では、等覚寺は通称であり、大字山口の北谷と本谷の二地区を指す。なお、白山多賀神社は、この二地区の氏神社に当たる。

★2 平井一九八一、一二六～一二八頁。平井は、柱松を、年占の要素を持つ、神の依代の木で行う修験の儀礼であるとした（平井一九八一、一四一頁）。

★3 三十三一九三六、六三～六六頁、宮武一九三六、三四～三九頁。求菩提山における国立公園運動や、それに関わった郷土史家たちの動き、十生、宮武の等覚寺の松会に関する報告との関連については、山口正博が詳しく論じている（山口二〇一〇、一九四～二一三頁）。

★4 坪井一九七六、五～一七頁、同一九七七、三～一八頁。

★5 重松は、とくに大分県の国東半島における「国東修験」と区別するために「豊前修験道」という用語を用いた（重松一九七七、一～二頁）。

★6 友石、一九六九、四三七頁。友石孝之は、英彦山の過去の松会を知りうる史料として、「松会絵巻」と「官幣小社英彦山神社古来伝来之祭典旧儀並音楽神楽書上記」を挙げている。

★7 彦山が英彦山に改称されたのは、享保一四年（一七二九）である。佐々木が「豊前修験道」にお

ける松会の盛行を鎌倉・室町期と考えていることから、ここでの表記を「彦山」とした。

* 8 佐々木一九七七、八〇一五頁、同一九七九、四一七頁、同一九八一、四四六〇四四七頁。

* 9 宮家b一九九九、九二八〇九二九頁。

* 10 苅田町一九九三。

* 11 山口二〇〇四、九七〇一〇七頁。

* 12 友石一九六九、四三四〇四五八頁、同、一九七七、一五五〇一八五頁。

* 13 佐々木一九七七、五七〇七三頁。

* 14 重松一九六九、九〇頁。

* 15 苅田町教育委員会文化係一九九六。

* 16 「等覚寺経筒 太宰管内誌」(『行橋市史』資料編、中世二号)。

* 17 寛治八年「多賀神社(京都郡苅田町大字城山)境内出土経筒銘 京都郡誌」(『行橋市史』資料編 中世 三号)。

* 18 県指定有形文化財「銅製経筒 二口」(所有 苅田町 等覚寺区)昭和三四年三月三十一日指定。

* 19 陣山綏校注『応永戦覧』美夜古文化懇話会、一九七五年。

* 20 北九州市史一九九二、八一八頁。

* 21 永禄一一年九月一五日毛利元就感状写(『大日本史料』十編一、四三〇四四頁)。

* 22 永禄一一年九月二八日毛利元就感状写(『大日本史料』十編一、四四頁)より三岳城の落城が確認できる。

* 23 行橋市二〇〇八、一〇二頁。

* 24 元和一〇年正月一九日「京都郡惣庄屋稲光某申状案」(西日本文化協会編『福岡県史』近世史料編、細川小倉藩三、福岡県、二〇〇二年、二九〇頁)。

* 2 5 元和八年「小倉藩人畜改帳」二（『大日本近世史料』、二三三頁）。

* 2 6 元和一〇年正月一九日「京都郡惣庄屋稲光某申状案」（『福岡県史』近世資料編 細川小倉藩三、二九〇～二九一頁）。小倉藩は、この申し状に対し、役儀免除の裁決を下した。

* 2 7 享保五年「白山大権現社並ニ天形星王宮事記」（森下家文書）。

* 2 8 お下りを行う松会の形式は、期日が二月一九日に決する享保二年に成立する。

* 2 9 「来歴」天保四年（福岡県立図書館架蔵マイクロフィルム・求菩提山文書七八）。

* 3 0 当初は、松会を「祭会」としていたようだが、享保五年の「白山大権現社並ニ天形星王宮事記」に「松會」が見える。本稿では、表記を「松会」に統一する。

* 3 1 前掲註二七。

* 3 2 天形星王は、等覚寺地区においてテンギョウサマと言われることもあり、テンカン予防に効能のある筋切りの神であるとされる。天形星王は天刑星のことと考えらる。平安時代の辟邪絵（奈良国立博物館蔵）に描かれており、牛頭天王と深い関係がある。辟邪絵には牛頭天王を懲らしめる存在として描かれているが、のちに牛頭天王と同体で疫神を調伏するとする考え方が生じたようだ（小林、一九四六、二四五～二五八頁、宮島、一九八五、八五～九二頁）。天台宗修験に属していた等覚寺と関係のある天台宗では、「山王一実神道秘録」五（『神道体系』論説編 天台神道下 八三二～八七〇頁）に「天有^二天刑星^一下地曰^二牛頭天王^一」とあり、やはり牛頭天王と同体と捉えていたようだ。

* 3 3 「白山大権現社並ニ天形星王宮事記」（森下家文書）は、松会の期日を二月一九日としている。ところが、延享二年に成立した「普智山等覚寺来由」と「等覚寺由緒」では二月一八日としている。また、京都郡延永手永山口村、法正寺村の兼帯庄屋である高瀬善兵衛の『天明三卯歳御用日記』天明

三年二月一八日条（『かんだ古文書調査報告書』第七集）に、「等覚寺松会無故障相済申候」とあり、二月一八日に行われていたことを示している。この点について、「普智山等覚寺由緒来暦略縁起」（慶應四年）によると、「松會ハ先年ハ二月十八日ナリシヲ當時ハ二月十九日ニ勤ルナリ」とある。こうしたことから、二月一九日に期日が定められ、幕末においてもこの日に行っていたが、二月一八日に行っていた時期があることが分かる。

* 3 4 『子歳要用日記』明和五年二月一八日条（『かんだ古文書調査報告書』第十集）、『巳歳御用日記』安永二年二月一八日条（前掲書）、『天明六年二月一八日条』天明六年二月一八日条（『かんだ古文書調査報告書』第八集）。

* 3 5 「元禄十四年豊前図」や、英彦山神社の神職であった蒲池治磨によって書かれた明治四十三年（一九一〇）の「英彦山四十八箇所大行事神社由緒」（『修験道史料集（II）西日本編』山岳宗教史研究叢書一八、五〇七頁）では、等覚寺の記述について普智山という山号で記されず「等覚寺山」となっている。

* 3 6 天明六年「小倉領寺院聚録」一六（『福岡県史資料』第一輯）。

* 3 7 白山権現が上宮に祀られていることについては史料A、史料Cによる。

* 3 8 等覚寺のような、九州に分布する白山信仰については、中野幡能が朝鮮の太白山・小白山をめぐる檀君信仰の影響を受けたのではないかとの仮説を立てた（中野b一九七七、一八〜二四頁）。しかしながら、今なお白山信仰の伝播についてははっきりしない。

* 3 9 現在の白山多賀神社の位置。

* 4 0 現在の白山多賀神社より少し下がった位置にある。現在は跡地に石碑が建てられている。

* 4 1 万延元年（一八六〇）「京都郡竈数人数書上帳」（『行橋市史』資料編近世）。

★42 慶應四年（一八六八）の「普智山還俗名前附」（『京都郡誌』）

法頭	西	酒井伊織	汲泉	木下陣尾	新	安藤岩尾	龜石	龜本宮門
	池	赤木久米	行光	神崎男巴	鬼石	福田浪江	学頭	内山佐中
	北	松崎此面	林蔵	宮原式部	光明	小石中記	山本	山本益尾
	法蔵	横山右中	東光	照本丹宮	泉養	福与小膳	平石	森主計
	福寿	速山牧太	福蔵	福原右膳	静現	中野左門	岩屋	中川兵馬
	峯	丸山頼母	正明	内川熊勝	守静	絹川造酒	橋本	秋山数馬
	南蔵	吉田蓑於	真竜	嶋立因幡	威徳	仲村丹波	福善	前田丹後
	宮本	宮崎秀延	玉泉	宮崎志津野	南	宮崎軍記	円性	木村岩見
	慶満	宮崎左内	門	宮崎左素衛	竜蔵	村上数総	仲	森下靱負
	岩本	高山但馬	杉本	宮崎志摩田	谷	森下自然	桜本	桜田裕
	律相	齊藤善良	頼徳	齊藤嘉内	林光	谷口転	梅本	齊藤形夫
	海順	森山信濃	秀山	森谷源治	両順	仲山亘	林海	桜田門弥

右者此度還俗仕名前言上仕候、以上
慶応四年六月

ここから、幕末の法頭が西坊であったことが分かる。

★43 『京都郡誌』によると、元禄年中には林蔵坊が就いていたという。さらに、重松敏美が、求菩提山の史料である求菩提山旧記に「十二月等覚寺法頭谷之坊に申付」とあることを指摘していること

から、谷之坊も法頭になっていた可能性がある（重松一九六九、九〇頁）。

★44 享保六年（一七二一）の「秋山家本普智山等覚寺記」と「森下家本普智山等覚寺記」は、森下本で見られる奥ノ院や下宮についての縁起が秋山本では省略され、秋山本で見られる青龍窟内の描写が森下本で省略されるといったような相違が見られるが、記述内容が大筋で一致している。

★45 「森下家本普智山等覚寺記」には、「推古天皇定居三癸酉歳八月十三日」とある。

★46 「等覚寺由緒」では「大講堂（横四間長六間尤茆葺也）本尊十一面観世音菩薩」とあり、「普智山等覚寺来由」（森下家文書）には、「大講堂、長六間に横四間、茆葺、御本地十一面観音、脇立不動毘沙門鎮す、」とある。「普智山等覚寺来由」には「本地」が見えるが垂迹の設定は見られない。

★47 慶応四年「普智山等覚寺由緒来歴略縁起」（森下家文書）。

★48 不動明王法とも言うもので、密教の修法の一つである。多くは除災・除病のために行う。とくに、修験においては、不動法は、祭、加持祈祷、諸供作法、護摩、諸尊法などの多くの修法の基礎に位置づけられる重要なものであり、当時、天台宗修験に属していた等覚寺において、不動法を行っていた修正会は、最も重要な儀礼の一つに位置づけられていたと考えられる。修法の詳細は宮家準が述べている（宮家 a 一九九九、一四一〜一四六頁）。

★49 宮家一九九九、一四一頁。

★50 鬼会は、現在の白山多賀神社の儀礼である等覚寺の松会の中で行われているが、これは、近年まで民間の宗教者として修験を続けていた住人の知識をもとに、一九五八年に加えられたものである。

★51 「妙法蓮華経観世音菩薩普門品」二五。

★52 ただし、等覚寺の記録から等覚寺の鬼会は正月三日に行ったと考えられる。

★53 益軒会編『益軒全集』卷之七、四八八〜五二四頁。

*54 別に、大分県国東市の岩戸寺、成仏寺で、隔年交代で行われているが、天念寺の修正鬼会とは、形式の上で相違点が見られる。例えば、天念寺の鬼会では、鬼が地に足を付けてはならないとされ、堂外に出る際には必ず介錯に負ぶわれて出るが、成仏寺や岩戸寺では、鬼も堂外に足を付けて出て、介錯を伴って集落の家々を訪ね、加持して廻る。

*55 求菩提山との本末関係については、求菩提山側の文書である「来歴」、「求菩提山雜記」（『修験道資料集』Ⅱ西日本編、山岳宗教史研究叢書十八、五二〇〜五二三頁）からも確認することができる。

*56 なお、享保五年の「白山大権現社天形星王宮事記」（森下家文書）には、時期は不明であるが、「藩主御廻郡の節は、先天形星王宮より、次に白山大権現□□参詣あらせられて、青龍窟にて昼休せられたとあり、本記述の種籾は、こうした藩主の参詣の際に下賜されたものと考えられる。

*57 十郡とは、細川氏の時代の小倉藩領のことであろうと考えられる。当時の小倉藩は、規矩、田川、京都、築城、仲津、宇佐、上毛、下毛の豊前国の八郡、国東郡、速見郡の豊後国の二郡の、合わせて十郡を領有していた。

*58 「等覚寺由緒」は、二月三日とするが、近代初頭の等覚寺地区住人が作成した「等覚寺由緒」の写しに、「二月十三日」とある。一二日は誤記とみてよい。

*59 『京都郡誌』は盛一藹の柱松の儀礼について「柱松に光り」と翻刻するが、「柱松に登り」が正しい。

*60 経路については、現在と同じであれば、上宮から松庭までである。

*61 修験では、諸魔を降伏したりする際に、弓などの武具を用いることがあった（たとえば、弓を射ることによって憑きものを落とす「墓目の法」、弓で東西南北を射る「六字経法」など）〔宮家 a、

一九九九、四五三頁」。

★62 慶應四年「普智山等覺寺由緒來曆略縁起」（森下家文書）。年号不詳「普智山縁起」（『京都郡誌』）にも上宮白山妙理権現の縁起として同様の記述がある。

★63 密教で、五智をおのおの成就した五如来である大日如来・阿闍如来・宝生如来・阿弥陀如来・不空成就如来を指す。

★64 懺法とは、懺悔を行う法のことであるが、等覺寺が属していた天台宗では、「法華経」を讀誦する法華懺法の略称となっている。

★65 この幣切り解釈については大正時代にも伝承されていたようで、宮武省三が、大正十四年（一九二五）の等覺寺の松会にて、「釋迦の葬式をかたどるもの」とする老人の話を聞き取っている（宮武一九三六、三八頁）。

★66 阿部泰郎は、中世の宗教（仏教）テキストの分析にはなるが、その多くが舍利を中核に位置づけていると指摘している（阿部二〇一三、四七七頁）。このことについては、松会においても例外ではなく、長野覚や山口正博によると英彦山の松会では、御田祭や柱松神事が舍利と関連付けられていたとしている（長野一八八七、八五頁、山口二〇〇九、一六五〜一八八頁）。もともと山口は、英彦山の御田祭は、舍利信仰の衰微との連動による舍利講からの変更により成立したものである。なお、長野は、ここで舍利を米に例える考え方を修験道の教理としているが、天台宗の学僧であった慈遍が、「旧事本紀玄義」（『神道大系』論説編三）にて「古佛舍利變成如意宝珠、宝珠變成米」と舍利と米、如意宝珠を関連づけていることから、修験道に限らず広く知られていたとみられる。

★67 豊前六峰の松会の基準とされた英彦山では、色衆・刀衆といった複数のグループの協働によって松会が行われており、盛一藪は複数のグループにそれぞれにいた。幣切りは、これらの盛一藪が担

うのではなく、幣切り役が行った。ところが、求菩提山では盛一藤が一人で、盛一藤自身が幣切りを担っており、英彦山の松会とはやり方が異なっていた。

* 6 8 重松一九六九、一一八〜一二二頁。

* 6 9 現在では、松会の期間以外は、盗難防止のために豊玉姫の掛け軸を苅田町役場で保管しているため、施主盛一藤の家では、掛け軸の写真を床の間に飾り、代用している。

* 7 0 松会の禁忌については、二〇〇六年七月二七日に、当時の白山多賀神社総代および松会保存会会長であった等覚寺地区在住のT氏に対し聞き取りを行った際に最初に聞いた。

* 7 1 明治四十二年（一九〇九）の「盛一藤御座改正議決録」には、小野という地名も見える。

* 7 2 嘉永六年「永代盛一藤寄進米記」（等覚寺区有文書）。

* 7 3 等覚寺地区における通称は公民館であるが正式名称は等覚寺農業者研修集会所である。

* 7 4 「盛一藤潤番帳」（等覚寺地区区有文書）は、盛一藤によって保管されていたが、現在では盗難等を防止するために、幣切り用の刀、豊玉姫の掛け軸とともに苅田町役場に保管されている。

* 7 5 「盛一藤潤番帳」によると、同じ坊が連続して盛一藤を担うことはない。そのため、盛一藤と法頭が連続していたとしたら、五〇年経てば、等覚寺の全ての坊が法頭候補になってしまうことになるので、盛一藤と法頭の連関は考えにくい。なお、現在でも名主のような存在であったと伝承されている慶應四年（一八六八）に法頭を担った西坊は天保一四年（一八四三）以降、盛一藤を担っていない。なお、旧西坊である酒井家は近代以降も等覚寺に残っていたが、昭和期に転出した。

* 7 6 明治元年（慶應四年）「神祇事務局達」（『明治維新神仏分離史料』第一巻）。

* 7 7 現在でも、御座の施主盛一藤の交代では、坊号が用いられている。このため、今でも等覚寺の住人は自分の坊号を認識している。

★78 「神社昇格願」は、大正一一年に、白山多賀神社の社掌であった重村栄教と等覚寺の住人である総代が、白山多賀神社の村社から郷社への昇格を願い、京都郡役所を通し、当時の内務大臣水野練太郎に宛てに出した願書。

★79 礮馭慮島のこと。

★80 大正一一年「神社昇格願」（秋山家文書）。

★81 現在では、一般的に「施主盛一藤」或いは「施主」という。「施主」の史料上の初出は明治三十一年の「盛一藤御座^(願)潤番帳」である。

★82 昭和五八年「松会祭改正規約」（等覚寺地区区有文書）。なお、カエベイは、御座の幣切りの後に松柱に残された大幣と松会当日に使用する大幣とを取り替える儀礼である。施主（盛一藤）と次の年の施主が松会当日の早朝に行う。儀礼の次第は次の通りである。まず次施主が施主の家を訪ね、戸外から「かえべい、シユクへご案内申せ」と施主宅に向けて声を掛ける。すると施主宅から施主が「ホカケソウ」と返す。その後、施主宅で接待を受け、貝吹きを伴い施主と新しい幣を担いだ次施主が幣を取り替えに松柱に向かう。

★83 当日に参詣客の注目が集まる施主の姿を重視し、目立つ大幣を担ぐようにしたことである。

★84 この「流鏑馬」は、等覚寺に伝わっていたものではなく、平成五年から外部の有志が有償で行うようになったものである。当初から等覚寺地区の住人たちの間で馬の管理において危険性が指摘されていたが、平成二二年（二〇一〇）の落馬事故をきっかけに廃止された。

★85 近代以降の「復興」については、第六章にて述べた。

★86 現在では、松会当日のためのリハーサルと言われている。準備のときに作業などのために柱松

に登ることはあるが、幣切りは、「大綱を架けてから行わないと危険だ」と言われ、どんなに時間が遅くなっても、必ず三本の大綱が奉納されたあとに行われる。

★87 挾間畏三の『神代帝都考』全（狭間一八九九）は、明治三二年（一八九九）に、広瀬淡窓らに学んだ挾間畏三（京都郡小波瀬に住した）によって著された論考である。この論考は、挾間の豊前を中心とした豊の国を日本国創業の地とする説を、俗信や仏教の説を取り除き、史実を神道の奥に求めるといふ国学の影響の元に公にしたものである（友石一九七一）。

第五章 等覚寺の松柱について

一 はじめに

松会とは、かつて修験の靈山であった英彦山・求菩提山・蔵持山・等覚寺・桧原山・松尾山にて伝えられている、あるいは伝えられていた儀礼であり、神幸、獅子舞、長刀、田行事、そしてクライマックスの、特徴的な松柱で行う幣切りといった複数の要素によって成り立っている。従来の松会の研究においては、英彦山の松会を描いた「英彦山大権現松会之図」¹（以下、「彦山絵巻」）などの史料をもとに残っている松会の一部を一つに総合すると、旧観に近い松会が再現できるとされ、同一視されてきた²。等覚寺の松会においては、幣切りを残していることもあって、豊前の松会の原型にちかいかたちを残しているという理解がなされており³、近年に英彦山の史料にもとづいた復興がなされた。

ところが、のちにこれらの見方に対する批判がなされる。たとえば、求菩提山から伝えられた等覚寺の松会の内容も、求菩提山にて行われていたかたちとは異なって、等覚寺独自のかたちに変化していた⁴。松会という儀礼の形式が、英彦山の影響を受けた豊前に特有の形式と認めながらも、それぞれの山における独自の発展・継承のあり様を明らかにするのは、民俗学の課題なのではないだろうか。

本章では、まず各所の松柱を比較したうえで、等覚寺の松柱を構成する柱の部分と綱の部分が、過去においてどのようなように継承され、そして現在においてどのようなように作成されているのか見ていこう。

二 松柱の比較

1、松柱の構成

まず、ここでは、等覚寺の松会のみには伝えられている現在の松柱の構成を示そう。

松柱は柱の部分と綱の部分で成り立つ。柱の部分は、長さが三十三間といわれ、十一メートルある。これの構成は、真ん中に、軸となる十一メートルの芯棒がある。その周りに長さ七・五メートルほどの添え木といわれる棒三本を三十三本のカズラで巻きつける。芯棒の頂には、幣切りを行う盛一藪（施主）が幣を切る場所が設けられ、手すりが取り付けられる。この手すりは、長さ三十八センチメートルで径五センチメートルの棒十二本で、頂を、出入り口の部分を除いて囲むように取り付けられる。またこの棒も小さいものになるがカズラで固定する。このように、中心の大きな芯棒に、添え木三本をを三十三本のカズラで巻きつけ固定し、芯棒の頂上に手すりが取り付けられると、今度はそれを起こして八本ほどの木の棒で支え自立させる。

次に綱の部分について記そう。綱は、等覚寺の場合、三本と決まっている。これらは、等覚寺の麓の集落である、谷区・稲光区・山口区（八田山区）から毎年奉納される。いずれも稲ワラを打って作られた大綱で、龍と言われている。頭の部分と胴の部分に分かれていて、頭の部分を松柱に取りつける。胴の部分は綱の部分で、長さはいずれも三十メートルほどだが、各区の取りつける場所は決まっています、稲光区のもののが最も長さを要する。

ちなみに、これら三本の綱の奉納は、次に見るように、等覚寺の松会の詳細についての初出になる延享二年（一七四五）の「普智山等覚寺来由」に「松会祭礼者二月十八日、先十三日松柱之大綱三筋修行す、為吉礼山麓山口村、稲光村、谷村より毎歳神納有之。」と、現在の谷区・稲

光区・山口区（八田山区）にあたる谷村・稲光村・山口村から吉礼として毎年奉獻がなされている。



製作途中の松柱

2、他所の松柱

英彦山や求菩提山、等覚寺の松会には、「盛一藪」という用語がみられる。この「盛一藪」は、松会に関わる当役を示すが、各所でそのあり方が異なっている。英彦山での「盛一藪」は、山内組織における藪次に関わっており、段階を履んで藪次を重ねるという意味がある。ここでは、

松会に関わる当役を担うことが山内組織における昇進のための通過儀礼になっている。ちなみに英彦山では、仏事を担当する衆徒方たる如法経組、修験行事を担当する行者方たる宣度長床組、神事を担当する惣方の大きく三つのグループに分かれている。松会は、一山あげての行事になるが、そのなかの神事については惣方が担当する。惣方は、さらにその中に色衆・刀衆・御田衆というグループを抱えている。「盛一藤」は、このグループのそれぞれにいる。それに対して求菩提山においては、やはり松会に見える「盛一藤」はやはり松会の当役^ヲを指す。ところが、ここでも英彦山と同様に通過儀礼になっているもの、英彦山のような山内組織のグループ分けがなされていないこともあって「盛一藤」は一人である。クライマックスの幣切りは、「盛一藤」が複数いる英彦山では「盛一藤」とは別に幣切役が存在するが求菩提山では「盛一藤」が行う^ヲ。等覚寺でも、松会の当役を「盛一藤」とし、求菩提山と同様に幣切りを行なう。ところが、英彦山や求菩提山のような、山内組織における昇進のための通過儀礼として機能しておらず、また藤次も見えない。等覚寺では、求菩提山から松会が伝えられるときに、当役が一人で、その呼称を「盛一藤」とすることについては受け容れられているが、山内組織における昇進のための通過儀礼とすることについては受け容れなかつたものとみられる。

このように、各所の松会は当役の呼称を同じくするなど関連性を窺わせるが、それぞれ伝えられている内容が異なっている。こうしたことから、英彦山に原型を求めるところではなく、各所の松会の違いに注目し、伝わった経緯やその地に伝わる中での変遷や地域における儀礼の位置づけを明らかにしなければならない。

それではまず英彦山を見てみよう。英彦山の松柱については、「彦山絵巻」に「松興シ之図」として松柱を起こす様子が描かれる。ここでは僧形の神役奉行^ヲの四人が立ち会って、四人の先

山伏^{*i}が指揮し、俗形の人たちが大勢で松柱を立てる作業に当たっている。この松柱は絵巻の解説に「松柱長サ十三間、頂上ニ登リ幣ヲ切り、柱松倒シ二月十五日七ツ時迄ニ神事成就」とあって長さ十三間とする。大綱は二本で二大龍王を象徴するという^{*ii}。これら松柱や大綱の作り手については、解明が望まれるが現時点では不明である。頭の部分を見ると、そのまま大綱を松柱に結合するのではなく、頭のような部分を作ってそれを松柱に結合させている。あくまで絵巻なので、どこまで精密に再現されたものなのか確認のしようがないが、頭の部分は等覚寺の大綱が三角形なのに対し、英彦山の場合は丸い形をしている。また、等覚寺の大綱は、山口区・稲光区・谷区ともに頭の三角形の二辺から二筋、ヒゲから一筋の綱を出して、それらを三つ編みにするが、英彦山の場合は綱の先を輪にして束ねているように見受けられる。



松興し



幣切り

次に求菩提山を見てみよう。江戸時代の求菩提山の松柱については、天保四年（一八三三）に架かれた求菩提山の縁起、「来歴」に見える^{*12}。そこに、「同（二月）廿六日、盛一藁の坊に百数十人の衆徒を會し、佳例の松の軸を[■]大綱^{ズナ}を整又仁王妙典を講読し種々の古例を執行ふ」、「同（二月）二十七日、松會の座に拾三尋の柱を建、祭礼の道場を結構候、又今日権現に奉幣のことあり」と記されている。松會の当役たる盛一藁の坊に百人を超える山伏が集って、仁王妙典の講

読などの宗教儀礼を伴いながら大綱を整えたとあり、求菩提山の場合は大綱を山内の山伏たち自身で整えている。松柱の長さは十三尋とする。ついで求菩提山では松柱を立てる日に権現に奉幣もしており、これは等覚寺の、青龍窟のかつての青龍権現たる豊玉姫の祠に大幣を奉ることにも通ずるとみられる。

松尾山はどうであろうか。松尾山の松柱については、「中野旧記¹³」に次のように見える。

永享四壬子年ヨリ神叟盛ナル

松柱ニ添諸道具寄附村人名控

葛 寄附中川野間口本家藤左衛門貴朝毎歳寄ナリ

段葛二十五筋ハ 表二十五ノ菩薩

上入口葛十二筋ハ 表十二因縁

引葛十筋ハ 表十胎本有

合柱五筋ハ 表五如来

永享四合柱五ツ結ハ友枝杖ノ木ヨリ上ル、此ノ時ヨリ松柱ノ杖ヲ寄進有ル故ニ杖ノ木ト是ヨリ云ナリ

同年幣帛寄進中川底幣畑ヨリ寄附ニ也、依之幣畑ト云

松柱ニ引渡大綱ニ引ハ友枝渡瀬ヨリ寄附ナリ、引渡シノ綱上ル故ニ渡瀬ト此時ヨリ云ナリ

大旗幟二本、友枝大旗ヨリ寄進ナリ、大旗ヲ上ル故ニ大旗ト此時ヨリ云ナリ

これによると、大綱は二本で山外の友枝（西友枝カ）渡瀬から寄進されている。他にも松柱に用いるとみられるカズラ四十七本、突支棒^{*i4}五本、幣の紙、大旗幟はそれぞれ山外から寄進されていて、葛は中川底の野間口藤左衛門貴朝^{*i5}から、突支棒は友枝の杖ノ木から、幣の紙は中川底の幣畑から、大旗幟は友枝大旗より寄進されている。カズラは使用箇所を示すのであろうか、段葛、上入口葛、引葛の三つに区分され、五本の突支棒とともにそれぞれ仏教による意味づけがなされている。

3、江戸時代の等覚寺の松柱

最後に、江戸時代の等覚寺の松柱を見てみよう。江戸時代の等覚寺の大綱は三本あって、現在と同様に谷村・稲光村・山口村から奉獻がなされていたことは前に確認した。これらの江戸時代における意味については、延享二年の「等覚寺由緒^{*i6}」に詳しい。

一、祭柱起

二月三日也 柱者三十三天之表相也、大綱三筋者明過現来正道而、因往古為神領大綱三
従山口村谷村稲光村毎歳奉獻者也

これによると、大綱は過去、現在、未来の正道を明らかにするとある。このように、当時は仏教的な意味づけにおいて三世を示すものと理解されていたとみられる。

一方で松柱については、須弥山の頂上である三十三天を示すとする。このようにこちらも仏教的な意味づけがなされている。この松柱を三十三天とする見方については現在では口頭では伝えら



等覚寺の松柱

れていないが、現在の松柱の三十三間という長さや、松柱に巻き付ける三十三本の葛に見るよう
に、かたちや実践のうえで伝承されている¹⁷。

以上のように、ここでは江戸時代の英彦山・求菩提山・松尾山・等覚寺のそれぞれの松柱と大綱について見てきた。松柱については、長さが英彦山で十三間、求菩提山で十三尋とみられ、十三で共通している。十三は、「十三大会」に見られるように胎藏界曼荼羅に関わる数字であり、やはり仏教的意味づけがなされていることが考えられ興味深い。一方で、等覚寺では、江戸時代に柱が三十三天を象徴するとしており、松柱に仏教的な意味づけがなされている。このことについては、現在の松柱の長さが三十三間でカズラを三十三本巻くというように、かたちの上で伝承されている。松尾山の松柱においては、カズラや突支棒に至るまで山外から寄進されており、カズラは合計四十七本が用いられ、段葛二十五本、上入口葛十二本、引葛十本と分けられ、また、突支棒も五本とあり、それぞれに細かく仏教的な意味づけがなされている。

三、等覚寺の松柱の変遷

本節では、神仏分離の時期から現在にかけての松柱と大綱の変遷を示したい。

1、松柱の変遷

まず、松柱の変遷を示そう。

ここで、幕末の等覚寺の様子を示す史料を紹介する。

一、竈敷九拾九軒 山口村

内

一、四拾九軒 百姓

一、五拾軒 普智山修験

一、人数四百四拾八人

〽 (中略) 〽

一、百九拾七人 修験

内百拾五人 (男)

同八拾弐人 (女) ^{*18}

五十坊に一九七人の普智山修験が存在し、彼らは天台宗修験（本山派）に属している^{*19}。等
覚寺の信仰対象や彼らが執り行う儀礼の特徴は、次の史料に見える。

口上覚

當山上宮白山妙理大権現、下宮天形星王大権現、奥院青龍大権現是ヲ白山三所大権現ト申候、
何レモ皆御神体者佛像ニ而御坐候、鬼會松會ノ御祈祷者皆佛法ニ而相勤候、道具ハ皆佛具ニ而

御坐候 ^{*20}

ご神体がすべて仏像で、鬼会や本章で取り上げている松会の祈禱は仏法で勤め、用いる道具もみな仏具であるとしている。前に確認したように、江戸時代においては、松柱も架けられる大綱も、三十三天、三世といずれも仏教的に意味づけられていた。ちなみに当時（幕末）の等覚寺では、上宮に白山大権現、下宮に天形星王大権現、奥ノ院に青龍大権現を祀っていて、これらの本地に、阿弥陀如来、観世音菩薩、釈迦如来が当てられている。慶応四年の「口上覚」の記述から、それぞれの本地を表す仏像がそのままご神体になっていることが分かる^{*1}。

ところが、慶應三年（一八六七）十一月から明治元年（一八六八）閏四月にかけて、明治政府は神仏分離政策を敢行する。等覚寺に対してもこの政策の矛先が向けられ、慶応四年に、当時本山派修験に属していた当時の四十九坊の山伏が還俗している^{*2}。ちなみにこの慶応四年には、明治政府の神仏分離政策のなかでも、神仏判然令として知られる次の法令が出ている。

一、仏像ヲ以神体ト致候神社ハ、以来相改可申候事、附、本地抔と唱へ、仏像ヲ社前ニ掛、或ハ

鰐口・梵鐘・仏具等之類差置候分ハ、早々取除キ可申事、右之通被 仰出候事^{*3}。

仏像を神体とする神社が対象になっていて、仏像を本地などと唱えて祀ったり、鰐口や梵鐘ほか仏具などを神社に設けている場合は、これらを早々に取り除くよう指示が出ている。このように等覚寺の信仰形態や鬼会や松会といった儀礼のかたちを全否定するような法令が出ているのである。このような中、等覚寺の松会は大義を失い廃止される。このころの様子を「神社昇格願」から見てみよう。

此柱を立つることを、明治維新の初廃せられしを、時の神職下崎村重村栄孝、これは諾冉二神の游能基呂島^{*24}にて国中の心御柱を見立て給ひしに擬したるなりと、其筋に願ひて許可を得、再興せしものなる^{*25}。

期間は不明だが、松会は明治時代のはじめに廃され、しばらくして再開されたとする。ただし、ここで再開された松会は、もとの仏教儀礼ではなく神道の儀礼に生まれ変わっている。明治時代の初期の白山多賀神社の社掌の重村栄孝が、記紀神話の伊弉諾命と伊弉冉命による国生みの話を演じているとし、江戸時代には三十三天とされた松柱を、心御柱と再解釈している。

このように、松会は神道の儀礼になるとともに、いわば日本の国と国民が生まれるときのエピソードに再解釈されることによって、近代日本の創成期における国民教化のイデオロギーの役割をも担わされているかたちになっているが、民間にはさほど浸透していなかったかもしれない。というのは、大正十四年の等覚寺の松会を記録した宮武省三が、宮武の側で見物してた「老人」の話として次のように聞き取っているからである。それによると、松柱の幣切りの所作は、「釋迦の葬式をかたどるもの」で「釋迦が涅槃にいらせられたとき、之を茶毘に附せむとせしに『天神やかぬ、地神やかぬ』と天の神も地の神も此の如き大聖世尊を火葬することを好まぬので、やむなく松の木の上で火葬したといふことに象りたる^{*26}」ものという。延享二（一七四五）年の「普智山等覚寺来由」によると、江戸時代の松柱の所作を「釈迦仏涅槃の法会^{*27}」としており、この参詣者の「老人」の言との連続性がみられる。このように、明治時代を迎えても、参詣者た

ちのあいだでは、新しい神道の儀礼として松会を見ていたのではなく、江戸時代から変わらずに、旧来の松会を見ていた可能性がある^{*28}。現在では、松柱を三十三天とし、幣切りを釈迦仏涅槃の法会とする仏教の儀礼とする伝承、松柱を心の御柱として国生みをお演じるとする神道の儀礼とする伝承の双方ともに伝えていない。近年まで、三十三の神様を表すとして三十三天ということとを伝えている住人が存したが、現在では松柱の芯棒に添え木をカズラ三十三本で巻き付けるといふ松柱の作り方のうえで三十三の数を伝えている^{*29}。

2、大綱の変遷

次に、大綱の変遷を示そう。

前に延享二年の「等覚寺由緒^{*30}」で、当時大綱はすでに谷村・稲光村・山口村から奉獻がなされていて、過去、現在、未来の正道を明らかにするものとされていることを確認した。この谷村・稲光村・山口村が奉獻する由緒については、「等覚寺由緒」に「因往古為神領」と、その昔、この三村が神領であったためと伝えている。この奉獻そのものは、現在においても続いていて、等覚寺区においては、幣切を担う盛一藤（施主）は、三本の大綱が架かるまでは幣切りをする³¹ことができないと言われている。

これらの綱は、現在では三世を示す旨の伝承は聞かれず、等覚寺と谷区・稲光区・山口区では、大綱を龍を表すものと伝えている。そして、大綱の奉獻する各地区においては、奉獻する由緒として、現在となつては神領であったためとする認識はなく、等覚寺から水を貰っている地域が敬礼として奉納すると伝えていたり、近年ではあまり聞かないが、疫病が流行したときの疫病退散の願成就のお礼として各部落の人たちが綱を一本ずつ寄進すると誓つたと伝えたりしている^{*31}。

それでは、大綱を龍とする認識はどこからきたものであろうか。一つには、江戸時代の等覚寺は、奥ノ院を青龍権現で豊玉姫とし、本地を釈迦如来としていた。そのうえで、「普智山等覚寺来由」にみるように、松会の松柱の所作を釈迦仏涅槃の法会としており、等覚寺の山伏が所作によって本地の釈迦如来を示し、神領として等覚寺を支えた由緒をもつ麓の三村の衆生が、権現の姿を大綱で表して奉献したとするのは自然な理解として成り立ちうる。このように記録には一切見られないが、江戸時代においても龍を表すものとしていた可能性は捨てきれない。一方で、明治時代以降にも、こうした龍とする解釈をより印象付けたとみられる人物が等覚寺に存した。

ここで、大綱を龍とする解釈をより印象付けたとみられる人物について確認してみよう。等覚寺の修験は、前に見たように慶応四年に還俗している。ところが、近代以後になっても、一坊だけ谷之坊とあって、実質的に修験として活動を続けていたところがあつた。谷之坊は、明治時代以降も宗教的職能者としての活動を続けた家で、周辺の住人たちの求めに応じて祈祷や占いといった宗教活動を行った。戦前においては、個人を相手とするばかりではなく、別の地区に求められて雨乞いの祈祷を行ったこともある。それほど周囲に知られていた。

谷之坊に生まれたM・Sの修行については、自身が記録に書き残している。それによると、十三歳で発心し、十九歳で奥ノ院の青龍窟で一週間の断食行を、二十四歳になると英彦山の大南窟に、昭和十二年（一九三七）には四国の石鎚山にまで出向いて修行を行なったという。このときに、周辺の行場や寺々の各所で千巻の般若心経を唱えたり一万遍の光明真言を唱えたりと苦行をも行なっている³²。M・Sのこうした修行を見聞きした等覚寺区の住人たちは、彼は本来自分たちがやるべきことを続けているとし、修験時代の等覚寺を知っている、いわば等覚寺地区の知の権威として認めていた。

ここで知の権威としてのM・Sのはたらきを一つ紹介しておこう。M・Sは、昭和三十三年（一九五八）から松会のなかで行われるようになった「鬼会」という所作を考案した³³。管見の及ぶ限りでは、この鬼会はM・Sの創作とみられる。それでは、松会の鬼会について見てみよう。M・Sは、松会の中に再興した鬼会について次のように記録している。

鬼會行事を再興す 谷之坊信海

方法 (塗抹) 御供殿より出た鬼は二人は神輿の兩方ニ 後の鬼は鬼會のまく内に (塗抹) はいる、

一丈あまりのたいまつ（これは無明の暗を照す大燈明を意味したもの）このたいまつが出てから全部の鬼がたいまつの前に出る、この時悪摩(魔)の鬼は参 (塗抹) 詣人の中をとうつて出る）神に向つて一禮、親鬼は神に供へてある寶刀を取つて一人一人の鬼へ渡す（この時 刀はこれ文殊作らせくりからの不動悪摩(魔)を拂ふたらつめの劔といつて渡す）全部貰い受けたら先ず五方がため

東方もくたいもくしきもくえん行 悪まを拂ふたらつめのけんといつて九字を切る

南方かたいしやくしきなんさん行悪まを拂ふたらつめのけんといつて九字を切る

西方 百くたいひやくしきひやくえん行 悪摩(魔)を拂ふたらつ (め力) けのけんといつて九字を切る

北方 ほくたいほきしき北くえん行悪摩(魔)を拂ふたらつめのけんといつて九字を切る

中央 央たい央しき中四かく悪摩(魔)を拂ふたらつめのけんといつて九字をきる ^{*34}

ここには、鬼会の仕方や唱え事が書き留められている。今でも鬼会は次のように行われている。まず悪鬼一匹を含む七匹の鬼が登場し、神輿に向かって拜む。次に刀を持って、記録に見える「東



松会の「鬼会」

方」以下の唱え言を唱え、九字を切る五方固めを行う。次に、刀を榊に持ち替えて分散し、参詣客に向かつてお祓いをする。その間、悪鬼は六匹の鬼とは別に、参詣客の中に分け入ってコミカルな動きをしたりして身勝手に振る舞う。最後に六匹の鬼が、悪鬼を網で捕えて改心させる。これがおおよそその流れである。

ところが、実はこの鬼会は、江戸時代の鬼会とは全く異なるかたちになっている。というのも、江戸時代の鬼会は次のように行なわれていたからである。

一、同（正月） 三日 鬼会、吉祥会、鈴、香水、

江戸時代の所作の詳細は不明だが、鬼会の所作として書かれている鈴、香水は、現在の国東半島の天台宗の天念寺や岩戸寺、成仏寺にて行われている修正鬼会でみることができ。従って、江戸時代には天台宗系の修験に属していた等覚寺の鬼会も、同じようなかたちであったと考えられる。このかたちは、現在みられる松会の鬼会とは似ても似つかない。



香水棒を持って踊る僧侶（天念寺）



鈴鬼（天念寺）

時期や儀礼の性質においても、そもそも鬼会は、一般的に寺院の正月行事である修正会の結願として行うものであった。江戸時代の等覚寺でもそのようになされていて、二月十八日、あるいは十九日に行われた松会とは別の儀礼であった。

M・Sは、このように正月行事の結願でなすべき鬼会を、もともと別の儀礼であった松会の一所作として創作した。そのうえで、全く新しい所作の「鬼会」を、「往時の模様³⁵」として周囲を納得させていた。

それでは、龍とする大綱の解釈に話を戻そう。大綱の解釈については、「鬼会」を再興したM・Sが次のように書き留めている。

松庭に立てられた高さ十五米ぐらいの柱これを松柱と云ふ 葛で三十三所をくくりたるは三十三天の表示である 頂上は須弥山に例へ柱の中ほどに付けられたる大龍の形をしたる大綱は八大龍王の内難陀龍王、跋難陀龍王、娑伽羅龍王の三龍である この三龍は雨を降らして五穀を実らせると云ふ 柱の頂上は須弥山に例へたものである この須弥山は諸山の中で第一位にあるからである³⁶

大綱は、八大竜王のうち難陀龍王、跋難陀龍王、娑伽羅龍王の三龍で、雨を降らし五穀を稔らせる利益があるとする。これは、綱を龍とみる記述の初出で、ここには江戸時代の過現来の正道とする解釈はみられない。現在の等覚寺区や綱を奉獻する地区の伝承は、こうしたM・Sの知識によるところも大きいとみられる。もつとも、M・Sは、松柱の三十三ヶ所のカズラについて、十三天とする江戸時代の仏教的意味づけを継承しているが、これについては、前に触れたように、

近年まで、三十三の神様として三十三天を理解し松柱がそれを表すと伝える住人がいるにはいたが、現在においてはこうした伝承すら聞かれない。

ところで、M・Sは、近代以降のこの大綱奉献の継承の苦勞についても書き残している。それによると、その継承において、どうも途切れることなく現在までなされてきたわけではないらしい。

次にみるように、大綱の奉献は、実は近代になって一度中断している。

明治^五初年修験道廃せられしも松會の行事は續き來しも昭和十五年支那事變起り十八年大東亜戦とな^(七)□青壯の男子皆出征し其爲行事も中絶し大綱^{ツナ}谷・山口・稻^(光)□より〈年々〉奉納されたる大綱もここにをいて絶ゆ、二十四年ナリ又柱起^(七)□をはじめ大綱のかはりにしめなわをつくり之を用[■]ゆ[●]二十九年再び大綱を又谷、稻光、山口より奉納さる

※傍線部は追記（青字）

筆者の聞き書きにおいても、兵役に就いた当時の住人の話を聞くことが少なくない。そして、こうした人たちのなかには、若くして戦死した者もいるという。太平洋戦争の影響は、等覚寺にも例外なく及んでいたのである。太平洋戦争の戦時中においては、こうした状況もあって松会も続けられなくなり、昭和十八年（一九四三）から昭和二十四年にかけて中絶したという。このとき大綱の奉献も絶えて、昭和二十四年の松会再開から昭和二十九年までの五年間は、等覚寺地区で注連縄を作って代わりにしたという。実際に八十歳代で、当時この注連縄の松会を見た等覚寺区出身者もいる。

四 松柱づくり

本節では、現在^{*37}に行なわれている等覚寺の松会の松柱づくり、柱起しと綱打ちを紹介する。松柱の構成は次のようになっていいる。

松柱は、三十三間といわれる長さ十一メートルの芯棒に、長さ七・四メートルの添え木三本を三十三本のカズラで巻きつける。一方で芯棒の頂には、長さ三十八センチメートルで、径が五センチメートルの棒十二本を小さいカズラで固定し、幣切りのときの手すりとする。このようにカズラによって芯棒に添え木や手すりなどが取り付けられると、八本ほどの木の棒を支えにして立てられる。

現在では、松柱は四月の第一土曜日に立てられている。この一週間後の第二日曜日には、麓の谷区・稲光区・山口区あるいは八田山区から三本の綱の奉納がなされて、松会当日に見られる堂々たる松柱が完成する。

長さの三十三間やカズラの三十三本の三十三という数は、文献史料によると、天台宗修験の普智山等覚寺だった江戸時代には、松柱は「柱者三十三天之表相也^{*38}。」と須弥山の頂上たる三十三天とされていて仏教的意味づけがなされていたことは前に紹介した。現在では本数や長さで伝えていいるのみで、意味は分からなくなっているが、近年まで、等覚寺地区の住人で、で三十三方の神様とする人物もいた^{*39}。

それぞれの部品については、麓から奉納される三本の綱を除き、等覚寺区で準備する。カズラは等覚寺区の住人が三月下旬に採集する。毎年同じものを用いる芯棒と添え木、手すり、支えと

する木といった木の部品は白山多賀神社に保管している。

他方、等覚寺の松柱には、三本の大綱がかけられている。これらは、すでに述べたように、江戸時代から麓の山口村・谷村・稲光村によってなされていて、現在でもその村々にあたる山口区・八田山区・谷区・稲光区が奉獻している^{*40}。これら三本の大綱は、一見すると同じものに見えるが、よく見るとそれぞれかたちが違っている。それは、綱打ちを、一週間前に行なう山口区と八田山区を除いて同時期に行なうこともあって互いに綱打ちに関わって交流がなく、互いに制作方法が異なるということが大きな要因として挙げられる。本節では、これらの大綱の形状の違いにつながる作り方の違いを確認し、松会の伝承について民俗学的に検討する。

1、柱起し

i、柱起しの組織

次に柱起しに関わる人たちについてみてみよう。

かつては、等覚寺区の男性のみで作っていた。ところが、現在では過疎化が進んでいるために、等覚寺区、苅田町の旧白川村の地区の区長を中心に構成される白川の自然と文化を守る会、松会の支援や日頃から等覚寺区の白山多賀神社などの草刈りや清掃を行なったたり、ソバなどを植えて耕作の放棄された棚田の維持をしたりといったことを行う等覚寺区を支援する有志によって成る団体、等覚寺応援団の男性メンバー、その他個々人に繋がりのある人によってなされる。平成二十八年（二〇一六）は、全体で三十名の男性が参加した。柱起しは、等覚寺区の住人の松会保存会会長が統括し進められていく。

以上のように、柱起しの作業は男性によって担われるが、柱起しでは参加した人たちに、等覚寺区より昼食が振る舞われる。この昼食の準備は、等覚寺特産品加工場で等覚寺区の住人や出身の女性たちを中心に行なう。

作業は、力仕事が多いので全員が関わることで進められていくが、要所については普段から大工を生業としていたりして技術を持っていたり、松会に関わった経歴の長かったりする人が担う。例えばカズラを結ぶところでは、等覚寺区出身で谷区に在住の大工の人が、手すりの部分は等覚寺区の年輩の住人が、実際に柱を立てるときに高所の作業は、等覚寺区の住人や以前から松会に関わってきた経歴の長い人が行う。およそこうした要所については、毎年同じ人が担っている印象がある。

ii、作業の工程

それでは、次に時系列に沿って工程を示そう。

まず、三月の下旬（平成二十八年（二〇一六）三月二十七日）に、等覚寺区の住人がカズラ立てとあって、松柱を構成する部品を結びつけるためのカズラを採る。カズラを採る場所はとくに決まっておらず、等覚寺区の住人が普段の山仕事などで山林に入る際に適当なカズラが生えていそうな場所の見当をつけておく。カズラ立てでは、その場所でカズラを採集する。

四月第一土曜日の柱起しの作業は、八時ごろからはじまる。とくにはじまりの合図はなされず、二十五人ほどの人たちが集まって作業をはじめめる。

まず、松庭に芯棒や添え木、カズラ立てによって採集されたカズラなどを出してくる。

八時二十分を回ると、一本目の添え木を取り付ける作業がはじまる。細めのカズラ六本ほどで固定する。カズラを巻くときは、だいたい二重になるようにする。巻いたら、二重になっているカズラを、ひも状のカズラ一〜二本で結ぶ。止め方は男結びや俵結びなどといわれる結び方。一ヶ所二〜三人くらいで行い、しっかりと締まるよう力を入れて行う。このときに、二重になっているカズラが互いに交差してしまうと、芯棒や添え木にカズラが密着せず緩んでしまう。芯棒と添え木を、カズラが締まって固定できている状態を「利く」といい、緩んだ利いていない状態にならないよう注意しながら作業を進める。作業にあたって参加者は、各自の判断で分散する。一本目の添え木を取り付ける時点では、一箇所につき二〜四人掛かりで作業を行う。このように一本目の添え木を芯棒に固定すると、次に二本目の添え木を結びつける作業に入る。二本目は、芯棒と一本目の添え木に巻き付けるように固定する。



1 本目の添え木の取り付け作業



2 本目の添え木の取り付け作業

が、柱頭の手すりを取りつける作業にかかる。手すりは、十二本の棒をカズラで繋げて簾のよ
一方で、二本の添え木が取りつけられている間に、等覚寺区の住人や出身者で年輩の人二人



カズラの部分



手すりの作成（左）

うにする。それを、三本目がある程度固定されたときに柱頭にあたる部分に取りつける。



三本目の添え木の取り付け

二本目の添え木が固定されると、次に三本目の添え木を取り付ける作業に入る。三本目の添え木は、二本の添え木と一緒に固定する。三本目では、三十三本のうちの残りのすべてを巻ききる。ここでは、大きなカズラが用いられ、固定するという機能ばかりではなく、松柱の見栄えも考慮する。このカズラは大人の膝くらいの太さのものもあり、簡単には曲げられず、一ヶ所につき五く六人がかりで作業がなされ、ハンマーで叩いて柔らかくしたり鉋で切れ目を入れたりして、まさに力づくで曲げるような作業になる。



太いカズラを固定する紐状のカズラ

十時三十分を回ると、仕上げの作業に入る。罍本のカズラが上下にズレ動かないように、長い紐のようなカズラをチェーンのように結んで固定する。三本の添え木の間の三ヶ所にこれを設ける。

仕上げの作業が終わって十一時に近づくと、松柱が出来上がり立てられるのを待つばかりとなる。

十一時を過ぎると、松柱を立てるに先立って、等覚寺区住人によって安全の祈願がなされる。ここではまず祭壇が作られてお神酒と清めるための塩が供えられる。しばらくすると等覚寺区住人の松会保存会会長が祭壇の前に座り祝詞と般若心経を唱える。この間に等覚寺区区長が松柱に塩やお神酒をかけて清める。松会保存会会長は、祝詞と般若心経を唱え終わると祓い串といわれる小さな幣と塩を持って、松柱の周りを祓い清めながら一周する。これらが済むと、お神酒を参加者で酌み交わす。なお、お祓いに使った祓い串は、松柱の手すりに取り付けられる。ちなみに、現在ではこのように松会保存会会長によって唱え事がなされているが、かつては、近年他界された松会の田行事で歌う田打ち歌、田植え歌を伝承していた年輩の住人によってなされていた。このように神と仏の祝詞と般若心経を同時に用いる宗教的な行為を伝え、それを自分たちで行うところは等覚寺区ならではの、修験時代の名残といえるのではなからうか。

等覚寺区の住人により祓い清めがなされ、お神酒が酌み交わされると、いよいよ松柱を立てる作業に入る。かつては、五十人ほどで総当たりで先が又状になった長い木の棒を用いて松柱を立てたが、三十年ほど前から手動のウインチを用いるようになっていた。このウインチは、もともと苅田港で使用していたものを苅田町の住人によって寄贈されたものであるという。

作業は、松柱の元のところの大木に滑車を取り付けて、そこからワイヤーを垂らして松柱の柱頭に結び引き上げる。その際に、松柱の左右（海側と山側）にある大木に荒縄を結び付けて左右に倒れないようにする。作業は、およそ指示をする人、ウインチを巻く人、左右に結びつけられた荒縄を引きながら倒れないようにする人に分かれて慎重になされる。指示をする人が、



祓い清め



払い清め2



松柱を立てる作業



8本ほどの突支棒により自立する松柱

「海側（瀬戸内海方面）に倒れよーぞ」と言うと、山側（平尾台方面）の人が綱を引く。松柱が垂直に立つと、適当な突支棒八本ほどを当てる。松柱が自立すると、ウインチのワイヤーが外され松柱が自立する。



昼食の様子（2009年撮影）

写真ではすでに神輿の御旅所が組み上がっているが、二〇一六年は昼食後に組み立てた。十

十二時ごろに松柱が立てられると、神輿蔵として使われている山王権現の社殿で昼食を取る。平成二十八年（二〇一六）は作業が早く進んだために昼食前に松柱が立てたが、年によっては昼食後に松柱を立てることもある。また、昼食の場所についても年によって異なり、天候や気温、参加者の人数によっては、松庭で昼食を取ることもある。写真は二〇〇九年に松庭で昼食を取った時のものである。昼食は、等覚寺区の住人の女性たちによって準備される。

三時三十分にこれらのすべての作業が終わる。女性たちの昼食の後片付けは、十四時三十分ごろに終わったようだ。

2、綱打ち

i、谷区・稲光区・山口区・八田山区の綱打ちの流れ

それでは、綱打ちについて見ていこう。次の図一には、三地区に共通してみられる大まかな綱打ちの流れを示す。

まず、大綱の大まかな構成を記そう。ここでは、大綱の各部の呼称について、各区において異なるが、分かりやすくするために統一する。まず、大綱の松柱につながる三角形の部位を「頭」とする。そして、「頭」と綱の部分である「胴」をつなぐ8の字のようなかたちをした部位を「ヒゲ」とする。綱になっている部分は「胴」とする。この「胴」は、藁束を編み込んで作られる。ちなみに、これらの各部の名称は区ごとで異なる。例えば、胴に編みこんでいく藁束は、稲光区と山口区ではホテ、谷区ではヘノコと称し、例えば谷区でホテといっても通じない。

綱打ちにおいては、藁束から作られるはじめ、別の作業がはじまっても並行して行われる。ちなみにこの藁束作りは、女性や年輩の男性によって作られる。それは、「頭」や「胴」の制作においては、若手の男手が必要な力仕事になるためという。とくに谷区では、基本的に男女分業でなされている。従って、男性が「頭」や「胴」を作り、女性が藁束のヘノコを作るかたちになる。男性が少ないときには女性が頭や胴作りの加勢をすることもある、藁束が作られ始めると、次に「頭」が作られる。谷区では「頭」とほぼ同時に「ヒゲ」が、他の地区では「頭」

が作られて三〇分ほどしてから手の空いている人たちが「ヒゲ」と併行して作りはじめる。「頭」と「ヒゲ」ができると「胴」を作る。「胴」は、「頭」から二本、「ヒゲ」一本ずつ藁束を差し込み伸ばして行って、それらを三つ編みにする。

これらの作業終わり大綱が完成すると、谷区では区長がお神酒でお清めをする。他の区ではそのままトラックに乗せて白山多賀神社に運ばれ奉納される。白山多賀神社では御座を済ませた等覚寺区の人たちが待っていて、等覚寺区の人たちがお祓いを行う。お祓いが済むと松柱に大綱を取り付ける。

ii、それぞれの地区の綱打ちの日程と組織

ここでは、谷区・稲光区、山口区・八田山区の順に綱打ちの日程と組織を述べよう。谷区の綱打ちには、等覚寺の白山多賀神社に奉納する日である四月第二日曜日になされる。

谷区の綱打ちには、谷区の氏神社である稲荷神社でなされる。

現在の谷区は、六組に分かれている。綱打ちには、これら六組を、一・二・六組と三・四・五組の二つのグループに分けて年交代で行う。なお、近年では担える住人の数が減少していることもあって、担当になっていないグループからの加勢もなされる。例えば、三・四・五組が担当の年でも、一・二・六組から二人ずつ加勢するというようなかたちになっている。三十人ほどが参加する。

綱打ちには区の行事に位置づけられており、区長が全体統括をする。作り方においては、区長とは別に、頼りにされている詳しい人がいる。作業については、こうした詳しい人が指図によって進められる。谷区では、男性と女性の役割分担が比較的はっきりしていて、男性が拝殿で

綱打ちを行い、女性が外の広場でへノコを作る。ただし、どちらか一方に人数が少なく、たとえばへノコの数が足りないときは男性がへノコ作りに加勢し、男性の数が少ないときは、女性が綱打ちに加勢することもあるという。大綱が出来上がったあとの、等覚寺区の白山多賀神社への綱運びは男性八人で行う。これら八人については統括者である区長が選ぶ。

稲光区の綱打ちは、谷区と同様に、白山多賀神社に奉納する日である四月の第二日曜日の午前中に行う。平成二十八年（二〇一六）の綱打ちは、例年通りに稲光区の氏神者である国崎八幡神社にてなされた。この稲光八幡神社の造りは、社殿は奥から神殿、幣殿、拝殿と続く。拝殿の前には参道が続くが、その周りは広場のようになっている。綱打ちは、この拝殿と広場にて行われる。拝殿では頭とヒゲ作り、広場では藁束のホテと胴作りが行われる。

稲光区には四組あり、安添組、田渕組、上組、正路組という。綱打ちは、これらのうち田渕組と上組が一つになって、安添組、田渕組と上組、正路組と三グループに分けて一年交代で担う。

全体の指揮は区長が行い二十九人が参加した。内訳は男性十九人、女性十人の二十九人である。ちなみに区の役員は、担当区に関わりなく参加する。そして綱運び（稲光区では綱かきという）は十二人で行う。

山口区と八田山区は、同じ箇所を綱を打つ。綱打ちは、ともに確実に四月第二日曜日に等覚寺の白山多賀神社に奉納できるようにと四月第一日曜日になされてきた。

山口区については、山口区の氏神社の諏訪神社で行う。八田山区については、もともと山口区の一部として諏訪神社で行なってきたが、諏訪神社まで距離が離れていることもあって、八

田山区のお宮（稲荷神社）で綱打ちを行うことになったという。山口区には上、百園、宮園、田所の四組がある。この四組を東西に分けて綱打ちを担当する。従って、この箇所の綱打ちには、山口区の東↓西↓八田山区というかたちで年交代で担ってきた。

ちなみに平成二十八年（二〇一六）以降は山口区と八田山区ともに、過疎化に伴って継続することが困難となり、荻田町役場の呼びかけによるボランティアで行われている。場所も、平成二十八年には等覚寺区の公民館の前の広場で、平成二十九年には稲光区にある西部公民館で行なわれた。ボランティアについては、山口区や八田山区の住人の有志を指導者に、日産自動車やトヨタ自動車の社員、荻田町役場の職員、その他一般参加者を集めて行われた。

なお、四月の第一日曜日は、等覚寺の松柱を立てる柱起しの日と重なっている。そのため、第一日曜日に行なわれた平成二十九年においては等覚寺区側の参加者はいなかったが、平成二十八年は、第一土曜日に行われたため、本来であれば奉納をうける等覚寺区の住人や、もともと松会開催や、等覚寺区や白山多賀神社の清掃などの補助を担ってきた等覚寺応援団、自然と文化を守る会といったボランティア団体も参加した。

iii、大綱の違い

前に記した通り、谷区・稲光区・山口区・八田山区の綱打ち作業の大体の構成は共通しているが、詳細については異なっている。ここでは、その異なっている点を、かたち、各部の呼称、作り方の順に改めて紹介していく。



松柱と三地区の大綱

まず、かたちの上で大きく異なっているのは長さである。松柱に架ける際の各区の大綱の位置は決まっている。そのため、作る長さは毎年変わらない。上の写真でいうと、山口区と八田山区は右、谷区は左、稲光区は手前に伸びている。中でも稲光区の場合は、観客席を横切って松庭を縦断するようなかたちになるので最も長くなる。

次に、「頭」のかたちの違いを示そう。これは、頭の部分の構成や材料の、それぞれの違いに関わっている。

まず谷区の「頭」を見てみよう。前に紹介したように、等覚寺の松柱の大綱の頭は三角形をしている。この三辺の芯に、稲光区や山口区では竹を用いる。ところが谷区では松柱に結束させる一辺のみに竹を用いる。その他の二辺には、芯藁といって藁を荒縄で固く束ねる。そのため、谷区の大綱の頭の三角形は、他地区の頭とちがって少し丸く柔らかい印象のかたちになっている。

他方、稲光区においては、「頭」だけではなく、芯にカズラを用いるためにヒゲのかたちも少し固そうにみえる。

山口区では、頭の三辺に竹を用い、ヒゲは藁のみでつくる谷区と稲光区の中間的なかたちになっている。従来、この大綱は、山口区（二年）と八田山区（一年）が交代で担当する。そのため、作り方は後述するがほぼ同じである。ところが、頭の理想のかたちが少し異なっている。山口区では、頭のかたちを龍の頭らしくするために、二等辺三角形にし、正三角形にならないようにする。このときに、長さの等しい辺を長めにするようにするという。それに対して八田山区では、正三角形にするのが良いという。



谷区の「頭」



稲光区の「頭」

次に、三地区における各部の呼称のちがいを構成しよう。

本章においては、分かりやすくするためにいずれの区の綱においても、各部を「頭」、「ヒゲ」、「胴」に分けて説明してきたが、実は各区で呼称が異なっている。

まず、三地区ではいずれも大綱を龍とする。そして、綱の「胴」を胴とする認識は一致する。ところが、「頭」の部分に組み込む「ヒゲ」は、稲光区ではヒゲと伝え、山口区では目玉と言う。他方で、谷区では頭とヒゲの区別をしておらず、双方ともに角という。部品においても、綱の部分に組み込む藁束の呼称が各区で異なっている。この藁束については、およそのかたちは同じだが、稲光区と山口区ではホテと言って、谷区ではへノコという。

作り方においては、次に紹介するように各区で全く異なる。藁束（ホテ・へノコ）の作り方は、基本的に積んである藁から手で一つかみ取って、その先を数本の藁で束ねるということで共通している。ところが、この先に当たる部分を尖らせるか否かは各区で異なる。山口区の場合は、少なくとも今回の等覚寺区で通常の山口区の綱打ちの代わりに行なわれた綱打ちにボランティアで参加した山口区の住人のあいだでは、尖らせるのが望ましいくらいの印象であった。しかしながら、谷区においては、尖らせなければうまく組み込まず胴の綱が折れ曲がってしまうということ綺麗に尖らせるように作っていた。これは年輩の女性がいて、その人が若い人に指導するように作ることで伝えられる。一方で、等覚寺区でボランティアの人たちが束ねた藁束の余りが谷区にも寄せられたが、その藁束の尖り具合は谷区の要求水準に達しておらず、すべて解いてもう一度作り直していた。

これに対して稲光区では、先を尖らせる必要はなく、そろえて束ねている。

作り方においては、胴を作る工程において大きく異なる。まず、山口区と谷区では拝殿の内
部で作る。それに対して稲光区では拝殿の外に出して作る。
まず、山口区の胴体作りは特徴的である。社殿の梁に吊るして垂直に綱を打っていくのであ
る。この作り方は、今回の代替の等覚寺区におけるボランティアの綱打ちにおいても再現され
た。



稲光区のホテを差し込む様子



谷区の「洞」作り



稲光区の「洞」作り

谷区と稲光区では、水平に綱を打っていく。稲光区では一筋ごとに三方に大きく分かれて、それぞれ藁束を指しながら十一メートルほどまで伸ばし三つ編みにする。谷区では、これを五
く九メートルの感覚で三つ編みにする。

五 おわりに

豊前の松会は、英彦山の「彦山絵巻」のかたち
に収斂するといふ認識が、今なお根強く残って
いる。ところが、その特徴になる松柱一つをと
っても所々で大きく異なっていた。それぞれの松



山口区の「洞」作り



八田山区の「洞」作り

柱を比較しながらあげると、まず松柱の高さがあげられる。英彦山の松柱が十三間で、求菩提山は十三尋だった。等覚寺では、それらに対し三十三間とされていた。等覚寺の場合、この三十三という数は、江戸時代には三十三天を示し、松柱に巻くカズラの数でもそれを表していた。もつとも現在においては、この三十三の数をカズラの数としてのみ伝えるが、近年まで三十三の神様を示すと伝える人もいた。次に、松柱に架ける大綱をみると、まず等覚寺では、英彦山や松尾山が二本に対し三本である。これは、等覚寺の麓の地区から毎年奉獻されるもので、江戸時代から続いていた。綱の意味においても、それぞれ異なっていた。例えば、英彦山で二大龍王を示したといわれる綱は、等覚寺では、過去・現在・未来の正道を示すとされた。一方で、松尾山では、たとえば段葛の数を二十五の菩薩、合柱の数を五如来とするなど、綱ばかりではなく、それぞれの部品に対し、その数を細かく仏教的な意味にあてはめていた。

これらの意味は、時代状況に応じて変わっていった。明治時代ではの神仏分離政策によって、修験の神社としての等覚寺の存在意義を失わせ、等覚寺の住人は一家を除いて還俗した。こうした中で、松会は一時の中断の後、記紀神話の伊弉諾命と伊弉冉命による国生みの話を演じていると神道の祭りとして再解釈がなされ、松柱も心御柱とされた。ところが、この神道的な再解釈は、あくまで表向きで、等覚寺の住人や参詣者には共有されていなかったと考えられる。その理由としては、第一にこの神道的な解釈が、現在に伝承されていないこと。第二に大正時代の調査において、参詣者の言として「釋迦の葬式をかたどるもの」という仏教的な解釈がみられること。第三に近代以後も民間宗教者として山伏の活動を続けたM家があつて、修験の伝統を伝えていたことがあげられる。ただし、このMの伝え繫いだ修験の伝統も、江戸時代以前の等覚寺の在り方ややり方をそのまま伝えたのではなく、松会の所作としての鬼会の復興にみられるように、大きく

アレンジを加えたものであった。

最後に、実際の松柱づくり、柱起しと綱打ちをみた。柱起しでは、江戸時代に松柱を三十三天としたことの名残りといえる三十三本のカズラが、単なる飾りではなく重要な機能を持つものであることを確認した。作業にあたる人たちは、カズラを三十三本使うことを基準に松柱の三十三間（十一メートル）の芯棒に三本の添え木を固定した。このように、三十三という数が形式化されることによつて、修験の伝統であった三十三の数が換骨奪胎したかたちで現在に伝わっていた。

綱打ちに注目すると、麓の谷区・稲光区・山口区・八田山区のそれぞれで行ない奉納していた。この綱打ちでは、作り方がそれぞれの地区で特異に発展しており、一見同じに見える綱でも、その作り方を大きく違えていた。各部の部品の呼称においても、たとえば綱に編みこむ藁束を稲光区や山口区でホテと言っているのに対し、谷区ではへノコと言っていた。ただ、綱の意味については、大綱を龍と見なすことで、三地区ともに一致していた。綱を奉納する理由としては、等覚寺から水をもらっているためとするもの、飢饉が発生したときに等覚寺に願をかけたためとするもの、そしてかつて疫病が発生したときに願をかけたためとするものの三通りが聞かれる。

この意味においては、もともと江戸時代の等覚寺では、三本の綱で過去・現在・未来の正道を明らかにするとされていたが、近代以後も民間宗教者として修験を続けたM・Sは、自身の記録に、綱は八大龍王のうち難陀龍王、跋難陀龍王、娑伽羅龍王の三龍を表すとした。麓の集落の人たちの綱を奉獻する理由に関わる伝承は、これらのもたらす利益に重なる。ここでもM・Sが影響を与え続けたと考えられる。

このように、等覚寺の松会の伝承は、松柱一つをとつても英彦山の影響ということだけで理解しうるものではない。等覚寺では、明治維新を迎えて修験が還俗し、松会が一神社の祭礼になっ

た近代以降においても、修験の伝統が、かたちを変えながら民俗化して残った。民俗化においては、自然になされたというようなものではなく、ローカルの知の権威、民間宗教者Mの主導によってなされていた。

このように、各所の松会は、各所において独自の変化を遂げ、それぞれ特異なかたちになっている。この実態を考慮に入れると、各所の松会を集合させることにより「英彦山大権現松会之図」の松会を復元することは不可能であり無意味である。従ってそしてそれらは自然になされたのではなく、それぞれの箇所の事情に合わせて変化してきたはずである。この変化をとらえることこそ民俗学としての重要な課題といえよう。

*1 英彦山神宮所蔵のものと、松浦史料博物館所蔵（寛政四年（一七九二））のものが知られる。そのほかに、「宣度大先達春峯入絵巻」という異称をもつ長崎県諫早市の諫早市美術・歴史館が所蔵するものと和歌森太郎所蔵のものがある。

*2 友石孝之一九六九、四三七頁、佐々木哲哉一九八一、四四六～四四七頁など。

*3 英彦山の修験について研究を行った佐々木哲哉は、英彦山の松会の松柱についての説明のなかで、「現在この行事がほぼ原型に近い形で伝承されているのは京都郡荊田町等覚寺の柱松神事である（元興寺文化財研究所一九七八～一九二）」とした。

*4 中村二〇一五、一～三四頁。

*5 延享二年（一七四五）「普智山等覚寺来由」（森下家文書）。

*6 佐々木哲哉一九八一「彦山の松会と祭礼絵巻」（五来重編『修験道の美術・芸能・文学』Ⅱ）名

著出版、四四六〜四六九、四五六。

* 7 求菩提山では当務といっている（重松一九六九、一二〇）。

* 8 重松敏美一九六九『豊劔修験文化攷』豊前市教育委員会、山口正博二〇〇四「英彦山系修験霊山の松会」『国学院大学大学院紀要』文学研究科三六、八九〜一一三頁。

* 9 四奉行ともいわれ、英彦山の神事や法会のほか、財務・内政・渉外などあらゆる面を総監する。四奉行のうち一人は一年任期の年番になって英彦山の政務の中核を担う。

* 10 英彦山の重要な神事を担う惣方の山伏で、一年間の儀礼見習いたる当出仕を経た山伏のこと。この後、三藤・請取・当役と段階的に昇進しつつ、大小五十座の神祭を司祭する。

* 11 佐々木哲哉一九七八、二七三頁。

* 12 天保四年「来歴」（福岡県立図書館所蔵マイクロフィルム、求菩提文書七十八）。

* 13 年号未詳「中野旧記」（『大平村誌』七五一〜七六三頁）。

* 14 「杖」とあるため、突支棒と考えた。

* 15 「中野旧記」を読み進めると、同時期に「中川底庄屋野間口寛兵衛」が見え、当時の中川底村の庄屋に関わる家だったと考えられる。

* 16 延享二年（一七四五）「等覚寺由緒」（秋山家文書）。

* 17 二〇〇七年三月二十四日の松会準備会での等覚寺区住人故M・Iへの聞き書きによる。このとき故M・Iは、近代以後も二代にわたって等覚寺区で修験を続けたM家（谷之坊）の故M・Sより伝えられたと述べた。

* 18 万延元（一八六〇）年「京都郡竈数人数書上帳」（『行橋市史』資料編近世、一六頁）。

* 19 「白山神社記録」（『京都郡誌』一七〇〜一七一頁）。

*20 慶應四（一八六八）年「口上覚」（森下家文書）。

*21 慶応四年「普智山等覚寺由緒来歴略縁起」（森下家文書）。享保六年（一七二一）の「普智山等覚寺記」（秋山家文書）には、白山大権現の本地を十一面観音としている。年号未詳の同名「本普智山等覚寺記」（森下家文書）には、下宮と奥ノ院について記されていて、下宮の天形星王大権現の本地は虚空蔵菩薩で、等覚寺に青龍に乗って到来したとする。この青龍は、奥ノ院の青龍窟に祀るとする。ところが、延享二年（一七四五）になると、上宮の本地（本尊）を阿弥陀如来とし、十一面観音は「本地」とされながらも講堂の本尊として祀られるようになる（延享二年「普智山等覚寺来由」森下家文書）。このように、延享二年ころに祭神の変化が生じ、幕末のかたちになったとみられる。

*22 慶応四年（一八六八）「普智山坊中還俗名前附」（京都郡誌、一七一頁）。

*23 慶応四年（一八六八）「神祇事務局ヨリ諸社へ達」。

*24 碓敷慮島のこと。

*25 大正一一年「神社昇格願写」（秋山家文書）。これは、大正一一年（一九二二）に、白山多賀神社社掌と総代が、白山多賀神社の郷社昇格を願って内務省宛てに出された願書の写し。

*26 宮武省三「等覚寺権現の幣切と其由来に就て」『豊前』六、三四〜三九頁、三八頁

*27 延享二（一七四五）年「普智山等覚寺来由」（森下家文書）。「普智山等覚寺来由」では、当時の松会の内容を次のように記している。

一、同十八日御神御興行幸有、御供幣帛勤行有、又盛一藤御田苗代を学び、神歌を謡ひて、農業の事はぎを執行、五穀成就を祈り、太平を護す、又祭柱に光り、釈迦仏涅槃の法会をなし、山徒各御懺法誦し、奉法楽有也、右祭会之供物は、種子蒔修行之初穂を以、為供糧也

*28 一つの民俗事象に対し、時代や状況に応じて複数の解釈が生じることは取り立てて珍しいこと

ではない。

*29 大正時代生まれの年輩の住人が、唯一人三十三の神様を示しているとして「三十三天」を伝えていた。

*30 延享二年（一七四五）「等覚寺由緒」（秋山家文書）。

*31 坪井（宮崎）亨一九七六「普智山等覚寺の修験と民俗」『郷土誌かんだ』一、五〇一七頁、一七頁。

*32 「普智山ノ縁起ヲ綴ル」（森下家文書）。

*33 宮崎亨は昭和三十三年とするが（宮崎亨一九七七「等覚寺の松会」（等覚寺の松会保存会編『等覚寺の松会 無形民俗文化財記録調査報告書』）一六〇三三頁、十六頁）、M・Sは昭和三十四年としている（「普智山ノ縁起ヲ綴ル」）。

*34 「普智山ノ縁起ヲ綴ル」（森下家文書）。

*35 宮崎亨一九七七「等覚寺の松会」（等覚寺の松会保存会編『等覚寺の松会 無形民俗文化財記録調査報告書』）一六〇三三頁、十六頁。

*36 「普智山修験道」（森下家文書）。

*37 本章では、主に平成二十八年（二〇一六）に行なわれた松柱づくり（柱起しと綱打ち）について取り上げる。

*38 延享二（一七四五）年「等覚寺由緒」（秋山家文書）。

*39 二〇〇七年三月二十四日の松会準備会での等覚寺区住人故M・Iへの聞き書きによる。このとき故M・Iは、近代以後も二代にわたって等覚寺区で修験を続けたM家（谷之坊）の故M・Sより伝えられたと述べた。

*40二〇一六年から、過疎化によって山口区と八田山区の綱打ちができなくなっている。そこで、現在では荊田町役場がボランティアを募って、山口区や八田山区の有志の指導のもとで綱を打ち、代替するかたちをとっている。

第六章 「伝統」をつなぐこと―等覚寺の松会まつえの伝承についての一考察―

一 はじめに

一九九八年に国の重要無形民俗文化財に指定された等覚寺の松会¹は、福岡県京都郡苅田町の山口地区にある白山多賀神社で四月第一日曜日から四月第三日曜日にかけて行われている。主な担い手は、白山多賀神社の氏子である一三軒の等覚寺地区の住人である²。四月の第三日曜日には、柱松（三三尺、約一〇メートルと言われている）の上で、「施主」によって行われる幣切りを中心とした儀礼が行われている。

等覚寺地区は、天平六年（七三四）の東大寺の恵空上人に開かれた³とされている。そして、明治維新に地区住人四八戸が還俗するまでの近世の間は、等覚寺地区の住人たちは、天台宗修験の宗教者として、松会や鬼会といった宗教儀礼を担ってきた。

さて、本章では、近世から、重要無形民俗文化財となった現在にいたる等覚寺の松会の変遷をたどり、伝統行事を地域住民がどのように伝承⁴してきた―「伝統」をつないできた―のかについて考察する。そこで、まず、無形の民俗文化財の保護に関する言説から見てみておこう。

当初、文化財保護法において、無形の民俗文化財は「重要無形文化財に指定してそのままの形で保存する措置を講ずる必要があるものも多いのではあるが、無形の民俗資料については、そのものをそのままの形で保存するということは、自然的に発生し、消滅していく民俗資料の性質に反し、意味のないこと⁵。」とされ⁶、変化を前提に、保存の措置ではなく、記録作成等の措置に留める民俗資料とされていた。しかし、一九七五年の文化財保護法の改正において、民俗資料は民俗文化財に改められ、他の文化財同様に指定制度が導入された。つまり、民俗資料は、民俗文化

化財として、「そのままの姿で存続保存をはかるべき」⁷ものとされるようになった。すなわち変化を前提とした指定方針から、そのままの形を保存することを目的とした指定方針へと大きく変化したのである。

それでは、民俗学では、民俗事象の変化をどのように捉えてきたのであろうか。例えば、柳田國男の、「人間の聚落生活は変らずに居れないものである」⁸という指摘から一見すると民俗事象を変化するものとして捉えていたかに思われる。しかし、同時に「如何に新しくなった現在と雖も、捜査すれば随所に旧風遺習が見られる」⁹とも述べており、同じ類型に分類されうるそれぞれの民俗事象に見出される最も古い要素を比較することで、その民俗事象の変遷を理解することができると考えていたのである。つまり、民俗事象が変化するという事実を認めてはいても、変化する事象の中から変化しないものを求めようとする眼差しを持っていたということを伺うことができる。その後、こうした考え方は、無形の民俗文化財をそのままの形で保存するという文化財指定制度に繋がっていった。

一九五〇年から、文化財審議委員を務めるなど、戦後の国の文化財政策に深く関与した民俗学の研究者（民俗芸能研究者）である本田安次は、とくに芸能について述べながら、民俗事象が、「古来」の形をそのまま現在に伝えているとの認識を示している¹⁰。また、本田は、昭和五〇（一九七五）年三月四日第七十五回国会衆議院文教委員会文化財保護に関する委員会における議論の中で、民俗資料として扱われる「信仰」や「習俗」への指定制度導入の必要性を論じ、「重要な部分は、衣食住が時代とともに変化するようにには変化いたしませんし、少なくとも変化させない方が望ましいと思います¹¹」と述べている。このように、固定的に伝承されてきたとされる「古風」な要素の積極的な保護の必要性を強調していたのである。

また、近年の代表的な民俗芸能研究者である山路興造も、民俗芸能研究そのものが、戦前の運輸省および鉄道省に主導された観光資源の発見という文脈から始まったものと認識しており、観光資源化による民俗芸能のある程度の変化は容認している。とは言うものの、山路は、こうした変化していく民俗芸能にも変化をさせずに保護すべき部分があると強調している^{*12}。

以上のように無形の民俗文化財の指定制度の導入に関わり、また無形の民俗文化財の議論に積極的に関わってきた研究者が、民俗事象における変化を容認はするものの、その中から変化しない要素を維持・保存しようとしてきたことが理解できるのである。

一方で、近年になって、文化人類学や民俗学の立場からも、民俗事象の中から変化しないものを抽出しようとする見方に対し批判がなされるようになった。ある民俗事象における「もと」の要素を追及する姿勢は、当の民俗事象の担い手の側ではなく、研究者の側が求める要素を抽出する本質主義的な見方に陥ってしまうとして批判的な指摘も為されている^{*13}。こうした中で、俵木悟は、民俗芸能を伝承することについて、伝承者は、「本質的」な要素を見つけたし、それを次世代へそのまま引き渡すことではなく、民俗文化財指定といったことまでをも含めた伝承者を超えた広い関係性の中で伝承を構築していくと指摘している^{*14}。また、中西裕二は、民俗社会が、多様性を保持しながら時代に適応する創造性を保持してきた点を指摘している^{*15}。つまり、俵木や中西らは、民俗事象の伝承には必然的に変化が含まれているということを指摘しているのである。

ところで、今回取り上げる等覚寺の松会の「もと」の「古風」な要素はどこにあるのであろうか。それは、後述するように豊前地方に残る松会儀礼の古態とされた英彦山に残る「彦山大権現松会祭礼絵巻」（以下、彦山絵巻）に見える長刀舞と弊切りとされた^{*16}。つまり、等覚寺の松会

は英彦山型の松会の資料として捉えられ、英彦山の松会に見られたであろう「古風」を固定的に遺しているところに価値を見出されたのである。

ところが、後に詳しく説明するようになり、等覚寺の松会の史料の初出に見られる近世から現在に至までを比較すると、等覚寺ならではの变化をなしてきたことが分かる。本論文では、まず、こうした松会の变化を明らかにし、等覚寺の松会の個性に迫る。そして、近年における松会の变化を分析することで、伝承と变化の関係について考察する。

まず第二節、第三節では、等覚寺地区に残る史料や、近代以降に記された松会の記録を参照しながら、松会の近世から現代までの変遷を示す。第四節では、現在の等覚寺地区や、松会の関係者に対する聞き書き調査によって、再現が可能になった近年の变化の過程を見る。さらに第五節では、第二節、第四節の中で明らかになった变化に即して、宗教民俗の儀礼である等覚寺の松会の伝承のメカニズムを明らかにする。

二 近世の松会

本節では、近世の松会の姿を、等覚寺地区に残る史料から復元するが、まずはじめに、近世と現在の松会との違いを理解するために、現在の松会の詳細を提示する。

1、現在の松会

前に記したとおり、現在の等覚寺地区には、等覚寺という寺は現存しない。そのため、次に述べる現在の松会も、白山多賀神社の神社の儀礼として行われている。

現在の松会は、松柱を立てる四月第一日曜日の柱起しから、四月第一土曜日の弊はぎ、シメ下し、今年の弊を切る施主と来年の弊を切る施主とが交代する第二日曜日の御座、松柱に、等覚寺地区の麓の集落である山口^{・17}、稲光、谷の三集落にて作られた三本の大綱を掛ける綱かけ、四月第二土曜日の潮汲み、そして四月第三日曜日の松会当日へという流れで行われている。その中でも、当日の儀礼を詳細に記すと、以下のようになる。

祭り当日は、早朝に「施主」の禊、午前中に社殿で御座から神移し神事。午後一時頃から神が神輿に乗り、行列で松庭へと下る（お下り）。神輿が松庭に置かれると、一同が整列して榊を神に捧げる。まず、騎馬による「流鏝馬」^{・18}、そして「獅子舞」、かつては旧暦の正月に行われていた「鬼会」へと続く。次いで、「施主」によって松庭に「種蒔き」が行われる。この「種蒔き」がすむと、田行事の所作に入る。田行事は、次の手順で実施される。まず、踊子^{・19}による「田打ち」が行われる。そして、「田打ち」の途中で割って入るように「おとんぼし」が入り、ここで田植えのための準備が完了する。「おとんぼし」とは、農夫姿の成人男性が農作業の所作をしながら、声だけのおとんぼしとの掛け合いを滑稽に行う所作である。「おとんぼし」が終わると、農夫が子どもたちに色紙と竹とで作った「苗」を配り「田植え」の所作へと移る。これらの「田打ち」と「田植え」の所作は、子どもたちが、等覚寺地区の男性の住人の神歌に合わせ所作を行うといったものである。

次に、模擬の稲を持つ孕女が登場し、それを受取った踊子らが田植えを完了する。一連の田行事が終了すると、白装束の山伏らによる「長刀舞」や「鉞舞」などが行われる。以上で、「田行事」と「長刀舞」・「鉞舞」といった所作が完結すると、鳴りものによる所作が行われる。

最後に「施主」の登場となる。松庭にそびえ立つ柱松は三十三尺、それに大蔓が三十三ヶ所に



お下り (2017)



獅子舞 [2014]

巻きつけてある。柱松の上部に取り付けられた三本の大綱は、谷・稲光・山口の三地区の人々によつて奉納される。柱松の頂上には、柵が一ニヶ所に取り付けてある。

法螺貝が鳴り響く中、五色の幣で飾った花笠を被り、腰に大刀を差した「施主」盛一藤は身の丈程の大御幣を背中におぶつて柱松に登る。頂上で天地四方を祓い清めるような所作を行い、祈願文を読み、いよいよ「幣切り」となる。腰に刺した大刀を抜き、気合いと共に大幣の竹串を切る。



種蒔き [2015]



田行事（おとんぼし）〔2007〕



長刀舞〔2007〕



幣切り〔2011〕

2、近世の松会

年号が明らかな史料で、等覚寺の松会の次第が分る最も古いものは、延享二（一七四五）年に普智山谷之坊によって記述された「普智山等覚寺来由」（森下家文書）²⁰である。この「普智山等覚寺来由」に記述された松会は、まだ、等覚寺地区の住民が、一八六八年に還俗する以前のものである。これによると、等覚寺の松会は、天曆七年（九五三年）に、谷之坊覚心という修験者が創始したということである。等覚寺の松会が、一千年の伝統を紡ぐというキャッチコピーを用いて語られるのは、この記述による。

しかしながら、享保五（一七二〇）年の「白山大権現社並ニ天形星王宮事記」（森下家文書）によると、江戸時代の松会は、江戸時代中期頃に大きく改変されたと考えられる。

一、享保二年丁酉二月太守小笠原右近将監忠雄公神輿三体を寄進せられ、毎年二月十九日を以て松会祭日として神幸を行ひ、旧例ニ依り松会を行ひ、郡祭として京都郡の新津手永、延永手永、黒田手永、久保手永、同手永の大庄屋、庄屋、小供役の者参勤し、当日は山奉行を代参せしめられ、右又御代替には国守参拜せらるることくなれり

この史料は、享保五（一七二〇）年に等覚寺の坊であった谷之坊によって書かれた記録である。この記録によると松会は、享保二（一七一七）年に小倉藩主であった小笠原忠雄に神輿を寄進されたことをきっかけに、毎年二月十九日に郡祭として催行するようになったとある。なお、このときに小笠原忠雄により寄進された神輿の三体中の二体は、白山多賀神社に現存する。

さらに「普智山等覚寺来由」には、当時の松会の内容が詳しく記述されている。

一、松会祭礼者二月十八日、先十三日松柱之大繩三筋修行す、為吉礼山麓山口村、稻光村、谷村より毎歳神納有之、

一、同十六日塩会行司浜に出清め祓い有り、

一、同十七日神輿洗い、笠揃勤行、作法あり、

一、旧曆二月一日 御神御輿行幸有、又盛一臈御田苗代を学び、神歌を謡ひて、農業の事はざを執行、五穀豊穰を祈り太平を護す、又祭柱に(登)光り、釈迦仏涅槃の法会をなし、山徒各懺法誦し、奉法楽有也、右祭会之供物は、種子蒔修行之初穂を以、為供糧也

この記録によると、前もって山麓の山口、稻光、谷の三集落から奉納された大綱三本を架けた松柱を立て、儀礼を行うという現在の松会の基本形が、江戸時代には既に成立していたことが分かる。しかしながら、詳細は現在とは大きく異なっていた。松会当日に絞って見てみると、「盛一臈御田苗代を学び、神歌を謡ひて、農業の事はざを執行」とあり、五穀豊穰と太平を護るための祈願として、盛一臈（現在の「施主」）が、神歌を唱えながら農業の所作を行ったとある。また、現在の「弊切り」に相当すると考えられる祭柱の儀礼については、詳細は不明であるが釈迦仏涅槃の法会を行ったとある。そして、この盛一臈による釈迦仏涅槃の法会の他にも、「山徒」による懺法、法楽と、近代以降には全く見られなくなった仏教儀礼が行われていたと記録されている。ところで、この延享二年に記録された松会は、日程が二月一九日ではなく二月一日となっているが、享保二年にはじめられた当時の形式であると考えられる。

三 近代以降の松会の変化

近代以降の日程は、新曆に替わり。四月一九日に行われるようになった。ここでは、近代以降の松会の当日の順番のみを記す。小倉郷土会発行の雑誌には、大正一四（一九二五）年四月九日と昭和一一（一九三六）年四月一九日の報告が掲載されている。

大正一四年四月一九日

① 神移し ↓ ② お下り ↓ ③ 溜所から供物を便殿（神輿が置かれる神殿か）に運び、神職の献饌と祝詞 ↓ ④ 田植え・田打ち ↓ ⑤ 馬とばし ↓ ⑥ 薙刀舞 ↓ ⑦ 獅子舞 ↓ ⑧ 老人による法螺 ↓ ⑨ 幣切り ↓ ⑩ 神職の神輿の前にての祝詞 ↓ ⑪ ご神体還御

昭和一一年四月一九日

① 祭典 ↓ ② 神幸 ↓ ③ 流鏑馬 ↓ ④ 田打ち ↓ ⑤ 田植 ↓ ⑥ 種蒔 ↓ ⑦ 晝飯持 ↓ ⑧ 剣行事 ↓ ⑨ 幣切り（「とうぼうし（おとんぼし）」はなかった）

さらに、昭和八年（一九三三年）には、平井武夫によって報告がなされた。前に上げた昭和一年の報告によると、剣行事は長刀のみであったようであるが、この平井の報告では剣行事に長刀ばかりではなく、斧（鉞か）や大刀を用いた所作もあったと記録している。等覚寺地区の最長老（八〇歳代「二〇〇七年」）の住人であるM・Iによると、子どものころに大刀や鉞の舞があったと記憶しており、平井の記録とほぼ合致する。こうしたことから、当時は剣行事において鉞や大刀の所作も行っていたと考えられる。

昭和八年四月一日

① 祭典 ↓ ② 神輿 三体を松庭に臨む ↓ ③ 矢鏑（馬とばし） ↓ ④ 田打ち ↓ ⑤ 水止め草刈 ↓ ⑥ おと
んぼうし ↓ ⑦ 晝飯持 ↓ ⑧ 種蒔 ↓ ⑨ 田植 ↓ ⑩ 劔行事 ↓ ⑪ 幣切

以上は、一九二〇年と一九三六年の等覚寺の松会の様子である。ここから近世の松会と比較すると大きな違いが見られる。すなわち、ここでは、釈迦仏涅槃の法会・懺法・法楽といった法要が無くなっている。これは、恐らく、明治維新のころに、等覚寺地区の住人が一八六八年に還俗したことが原因と考えられる。

そして、今度はこれら三つの報告を互いに比較してみる。すると、いくつかの相違点が明らかになる。一九二〇年に報告されている獅子舞は、他の報告では見られない（一九七五年以降は再び見られる）。他の報告では、お下りの直後にある馬とばしが、一九二〇年では田行事の後に行われている。一九三六年の報告によると、とうぼうしがなかったということである。当時の事情を知ることにはできないが、これらの報告から、わずか一六年の間に、所作の次第や所作自体の細かな変更が頻繁に行われていたという実態を推測することができる。

次に、戦時中の松会を見てみる。太平洋戦争中の松会の詳細は不明であるが、昭和一九（一九四四）年の「御座改正ニ付キテノ規約」（等覚寺地区文書）等覚寺地区に以下のような記録がある。

御座改正ニ付キテノ規約

昭和十九年二月、戦局ノ進転ニ伴ヒ物資入手次第ニ困難トナリ、盛一臆ノ御座モ従来ノ

様式ニテ継続スルコトハ困難ヲ感ニ至リタルヲ以テ改正スルノ必要ヲ認め、次ノ如ク改正スルコトセリ

一、従来谷、稲光、山口ヨリ大綱ヲ貰ヒタルニ対シ、御座ニ招キ酒食ヲ提供セルモ、米・酒ノ入手困難ノ事情ニヨリ之を貰ハザルコト

(中略)

昭和二十年ニ至リ、森下信壽氏申出ヅニヨリ、大綱ヲ貰フコトトス、食ヲ出サズ、

一時、物資の入手が困難になり大綱の奉納者に対する酒食の提供が困難になったため、山口、稲光、谷から柱松に掛ける大綱の奉納が為されなくなつたとある²¹。この大綱の奉納は、一年後には再開されるが、食は提供しなかつたそうである。

さて、戦後暫くが経ち一九七七年になると、一九七五年に等覚寺の松会が文化庁から「記録作成等の措置を講ずべき無形の民俗文化財」として選択されたことに関連して作成された『等覚寺の松会——無形民俗文化財記録調査報告書』という報告書がまとめられた。ここに、荻田町の文化財調査委員であつた宮崎亨が、当時の等覚寺の松会を記録している。ここでは、簡単に順番のみを記しておく。

① 祭典 ↓ ② 鬼会 ↓ ③ 獅子舞 ↓ ④ 流鏑馬 ↓ ⑤ 種蒔き ↓ ⑥ 田打ち ↓ ⑦ おとんぼし ↓ ⑧ 田植 ↓ ⑨ はらみ女 ↓ ⑩ 薙刀（長刀） ↓ ⑪ 松役（幣切り）

以上をまとめると、まず、第二節で挙げた近世から、第三節で挙げた近代初頭にかけ、仏教的

な要素が除かれた。そして、一九七七年の記録では、新たに「鬼会」が見えるようになった。さらに、重要無形民俗文化財に指定された（一九九八年）あとの二〇〇七年の松会には、新たに「楽打ち」と「鉞舞」が見えるようになった。

次節以降では、伝承における変化のメカニズムを明らかにするために、「鬼会」が加えられた時期と、「鉞舞」などが加えられた、国の重要無形民俗文化財指定の前後の時期の変化を分析する。

四 近年における松会の変化

この節では、私が二〇〇六と二〇〇八年に行った調査をもとに、一九七〇年代に行われた「鬼会」の変化と言い換え可能な「復興」と、最近になって行われた変化として、記録には表れないが調査の過程で明らかになった「行板」という板が加わったこと、「鉞舞」の「復興」（＝変化）がどのように為されたのか示したい。

1、松会の「鬼会」

等覚寺では、近世にも、鬼会という儀式が行われていた。ただし、この儀式は、松会とは別の儀式として、正月に行われていた。現在、大分県の国東半島にある天念寺や成仏寺・岩戸寺、中津市にある桧原山の正平寺において鬼会という儀式を見ることができるとくに、国東半島の鬼会は修正鬼会と呼ばれている。これらは、年頭に当たって国家安穏と宗内安全を修する正月に行われる法会、修正会に該当する儀式である。

等覚寺で行われていた鬼会もやはり同様の儀式であった。以下は、「普智山等覚寺来由」に見られる延享二年の鬼会の様子である。この史料から、等覚寺でも、やはり、正月の修正会の儀式に関連する形で、国家安穩といったことを祈念するために修していたことが分かる。

- 一、正月元日 祝聖会勤行、普門品三百五十卷、般若心經一千卷、諸真言寺各令誦
- 一、全 二日 修正会勤行、右同断
- 一、全 三日 鬼会吉祥会鈴香水

右は金輪聖星、天長地久、国家太平、五穀成就、殊に者御太守公御武運御長久、御息災延命、御子孫繁昌、如意御満足、山徒各祈処也

しかしながら、「復興」された「鬼会」は、等覚寺で行われていたと考えられる鬼会とは全く異なったものであった。現在の「鬼会」は以下のようなものである。

悪鬼一匹を含む七匹の鬼が登場し、最初に五方固めという所作を行う。これは、刀を取って、以下のような唱え言とともに受け取った刀で九字を切るのである。

- 「東方、モクタイモクシキモクエンギヨ悪魔を払うたらつめのけん」
- 「南方、カタイシヤクシキナンザンギヨ悪魔を払うたらつめのけん」
- 「西方、ヒヤクタイヒヤクシキヒヤクエンギヨ悪魔を払うたらつめのけん」
- 「北方、ホクタツホクシキホクエンギヨ悪魔を払うたらつめのけん」
- 「中央、オウタイオウシキナカシカク悪魔を払うたらつめのけん」



鬼会（五祓固め）〔2007〕

これが終ると、それぞれの鬼が、刀から櫛につけた幣に持ち替え、観客席に向かって「本日参会の善男善女、家内安全、無病息災、払い給え、清め給え」と言ってお祓いの所作を行う。以上の所作の間、悪鬼は、観客席に入るなど、勝手且つコミカルな行動を行い、観客の笑いを誘っている。

最後は、こうした勝手な行動を採っていた悪鬼を、その他の鬼が取り押さえ網で縛り連れ出す。

このように、「松会」で行われるようになった「鬼会」は、近世のものとは全く異なる。修験の修法で九字を切って四方を祓い、そのうえで観客をお祓いするという、観客へのサービスを主眼におく所作になっている。

「昔のことやけん、よう覚えんけんど、何かあったんやろうね。」
2、「行板」、「鉞舞」について



鬼会（観客へのお祓い）〔2016〕



鬼会（悪鬼が捕まる場所）〔2016〕

これは、等覚寺の松会の行列に出てくる、かつて「行板」が存在したか否かについて、八〇歳代（二〇〇八年）の住人に質問したときの返答である。

「行板」とは、「刀衆 盛一藤」・「色衆 盛一藤」²²と書かれた木の板のことである。この「行板」の裏書きには、平成八年（一九九六）に作られたことが記されている。

この質問に至った経緯は、次のとおりである。二〇〇八年四月一二日の夜、等覚寺地区の公民館において松会保存会青年部の等覚寺の松会の所作の練習の後の打ち上げが行われた。この打ち上げにて、青年部の人たちが、冗談半分に述べていた話が、「行板」を持ってば、松会の辛さが分かるということであった。「行板」は、しつかりとした板材で作られており、腕が痺れるほどの重量がある。こうした話が、「行板」についての思い出話へと発展した。この話によると、現在の青年部の人たちが、子供だったころ、つまり、三〇年くらい前には、こうした「行板」は存在しなかったというのである。

ところで、やはり近年に追加された「鉞舞」については、昭和初期頃まで等覚寺地区にも伝承していたようで、M・Iが幼少期の記憶として留めているが、ほとんどの住人の記憶には残っていない。

現在行われている「鉞舞」が松会に加えられたのは、「行板」と同様に平成八（一九九六）年のことであった。この「鉞舞」と「行板」の「復興」がなされた時期が重なるのは偶然の一致ではない。実は、この時期に苅田町の文化財担当者の「復興」のための指導がなされていた。まず、当時の白山多賀神社の総代であったU、M・I、M・Eに江戸時代の英彦山の松会の様子を描いた英彦山修験道館に所蔵されている彦山絵巻を見せた。そして「鉞舞」の所作は、英彦山の神幸祭の「鉞舞」のビデオを見せ習得させた。こうしたことにより、かつての英彦山の松会に近い姿



行板〔2017〕



鉞舞〔2016〕

の松会がなされるようになったのである。
さらに、平成一四年（二〇〇二）には「樂打ち」が、大平村の松尾三社神社のお田植え祭で行われる鳴り物を参考に加えられた。
それでは、本節で見てきた松会の変化が、どのようにして定着していったのか。新たな所作が追加されていく経緯をさらに詳しく検討し、その上で変化のメカニズムに迫っていききたい。

五 変化のメカニズム

1、「鬼会」の追加

明治末頃まで行われていたという「鬼会」は、一九七七年に書かれた『等覚寺の松会』によると、「当時を知る故老達によって昭和三三年に復興された」²³とされるが、当時を知るM・Iによると、M・Sという等覚寺地区の住人の独断に近い形で加えられたという。筆者が調査したところ、M・Sの家には、「鬼会」を検討したときに書いたのであろう。電話機の横にある家庭用の雑記帳の上にまでも、産みの苦しみの形跡とも考えられる「鬼会」の所作を途中まで記したメモが散見された。「鬼会」がほぼM・Sの創作であることは、このような部分からもうかがい知ることができる。

ところで、M・Sとはどのような人物であったのか。先に述べたように、近世に天台宗修験に属す宗教者であった等覚寺地区の住人たちは、明治維新の時期に還俗した。しかしながら、一軒のみ、かつての山伏を思わせるような、クライアントに対し祈禱を施す宗教的職能者として活動を続けてきた家があった。その家がM・Sの生まれたM家であった。つまり、M・Sは、近年まで宗教的職能者として活動してきた人物だったのである。このM・Sの主な活動は、筋きりと言われる子ども用のテンカン予防と治療のための祈禱であった。この筋きりの祈禱の効果については、北九州、京筑地域一円に知られていたようである。M・Sが他界し、等覚寺地区に宗教的職能者が存在しなくなった現在でも、松会の時期になると、午前中を中心にお礼参りを行う人を見ることができる。また、M・Sは、こうした個人のクライアントに対応する祈禱ばかりではなく、地域からの依頼を受け、祈禱を行うこともあったようである。昭和九年（一九三四）には、海岸の

近くの集落である与原地地区の要請を受けて、雨乞い儀礼を行うことになった。白山多賀神社のご神体は、宮司によって神輿に神移しされ、与原（荻田町内）の海岸で儀礼が行われた。この時の神輿のかき手は、M・Sに雨乞いを頼んだ与原地地区の住民と等覚寺地区の住民であった。M・Sは与原地地区に残り、一週間ほど雨乞いを行ったという。しかし、満願の日になっても、一向に雨の振る気配がなかった。このときに松会の「施主」が登場する。「施主」は、迎え水といって、奥の院とされる青龍窟という洞窟に滴る水を取りに行き、M・Sのいる与原の海岸まで持ってきたのである。すると、一転にわかには曇り、豪雨が降り始めたという。

M・Sは、こうした宗教活動を行うためにも、普段から修行を欠かさなかったという。例えば、青龍窟に、数週間ほど、断食して籠もっていたことがよくあったという。こうした厳しい修行は、等覚寺地区において、今なお伝説的に語られることがあり、「普通の神主では、M・Sには勝てない」などと言われる。このようなM・Sの実践は、現在の八〇歳代の住人に聞くと、例えば、青龍窟に籠もって長期間の断食を行う修行のようなことは、八〇歳代の住人の父親の代くらいまでは、「心を落ち着けるため」という理由で当然のように行われていたという。さらに、等覚寺地区の八〇歳代くらいの住人はこうした修行こそが、自分たちのもとのかたちの山伏がやることであり、等覚寺地区の過去と結びついていることを知っている。そのため、M・Sのような修行は、一般的に為されなくなっているとしても等覚寺地区にとっては、正しい行動であり、古い慣習を良く知っていることを象徴する行為としても捉えられていたのである。

こうした等覚寺地区の住人としての本来あるべき姿を実践していたと捉えられたM・Sは、等覚寺地区の住人たちから、等覚寺地区の慣習を伝える、「古いことをよく知っている人物」と捉えられていた。つまり、「知識」の面において、頼られる存在になっていたのである。このこと

が、「M・Sが単独ではじめた」と評されもする「鬼会」の変化Ⅱ「復興」を可能にしたのである。

このように記すと、M・Sが儀礼についての決定権を持っていたように思われるかもしれないが、そうではないという。前にM・Iが、鬼会はM・Sが独断で「復興」した旨を述べていたと記したが、その他の住人や別の機会のM・Iの発言によると、そのようなことはあり得ないという。等覚寺地区においては、住人は皆平等と考えており、松会のような儀礼において、誰かの一存で「変更」が加えられるようなことはあり得ないのである。例えば、儀礼の日程、所作の方法などの変更が自主的に行われることがあるのだが、こうした際にも、何が必要で、何が必要ではないかということ、住人たちが集まって議論しなければならないという。つまり、住人たちが自主的に必要か否かの判断を行い、儀礼を実践しているのである。そして、最終決定は、長老格や、信頼の厚い男性の住人が担う白山多賀神社の氏子の総代会長が行うことになるという。つまり、「知識」の面においては、M・Sに依ることが多かったと考えられるが、その「知識」を等覚寺地区の実践に反映させていくのは、あくまで住人たちだったのである。

2、「鉞舞」の追加

等覚寺の松会では、以前にも「鉞舞」が行われていたと言われている。しかし、以前の等覚寺の「鉞舞」については、M・Iがかるうじて幼少の頃の記憶を留めてはいるが、等覚寺地区において伝承されてきた「鉞舞」の詳細な所作を記憶している者はいない。

この「鉞舞」の「復興」は、荻田町教育委員会の文化財担当者（以下文化財担当者）が主導することで実現した。彼が「鉞舞」の「復興」を主導しようと考えたきっかけは、等覚寺の松会に

関わることになったときに、等覚寺地区の過疎化の影響もあって簡素化が目立つようになってきたというのである。たとえば、正装で臨むものとされた松会当日においても、住人たちはトレーニングパンツ姿で所作を行うようになっていた。そこで文化財担当者は、松会を消滅させないために松会を資源に等覚寺地区に参詣客を集め、等覚寺地区に一定の収益をもたらし、松会の簡素化の原因となっていると目された過疎化を食い止めようと考えた。このように、「本来」の姿に「復興」させた動機には、等覚寺地区の過疎化を食い止めることが目的ではあるが、松会を観光資源化しようとする目論みもあった。

「復興」において文化財担当者は、住人達の聞き取りを参考にしつつも、彼らの修験道時代の記憶が曖昧になってしまっていると判断し、主に豊前の修験について論じた民俗学や宗教学（修験道研究）のテキストをモデルとして使用した。それらのテキストは、英彦山六峰^{*24}のうち福智山を除く五山へ英彦山から松会が伝播したと論じていた。とくに佐々木哲哉は、彦山絵巻に基づいて、求菩提山、等覚寺、松尾山、檜原山などにおいて、今も伝承されている断片的な儀礼を繋ぎ合わせることによって、豊前地方の「松会」の全容を再現することができるとし、豊前地方の「松会」を「復興」することについて、積極的な意義を主張していた^{*25}。

しかしながら、文化財担当者の「復興」も、当初は決して思うように進むものではなかった。前に述べたように、等覚寺地区では、住人たちが同意してはじめて変更することができたのだが、この同意を得ることが非常に難しかったという。そこで、文化財担当者は、彦山絵巻を、所蔵している英彦山修験道館において当時の白山多賀神社の総代、U、M・I、M・Eの三氏に見せたという。このことがきっかけになって、「復興」へと大きく前進した。

まず、彦山絵巻の見学の際、U、M・I、M・Eは絵巻だけではなく、英彦山そのものの見学

も行つたようで、英彦山神宮の参道にある宿坊に等覚寺地区の各家にも残されている坊号が表記されているのを見て衝撃を受けたようである。この坊号に関する衝撃的「発見」については、当時等覚寺地区内に一頻り話題を提供したのであろう。聞き書きの中で、このときに参加しなかつた住人から、当時の伝聞としてこの英彦山の坊号について聞くことができた。

そして、彦山絵巻については、当時の総代であつたM・IやM・Eによると、「等覚寺の松会とそっくりなので、感心した」あるいは「いろいろと（所作を）やらんようになったけど、前（等覚寺の松会）やりよつたことと同じ」という印象を受けたという。そして、少なくとも当時の等覚寺地区において、伝承されていなかった「鉞舞」については、かつては彦山絵巻と同様に行つていたに違いないと思うようになったそうである。さらには、戦国時代の戦乱により、等覚寺が火災に遭遇するまでは、等覚寺にも彦山絵巻のような絵巻があつたに違いないと考えるようになった住人もいた。つまり、彼らは、佐々木が述べるような豊前修験道圏の松会として、彦山のかつての松会と等覚寺の松会が結び付くと捉えたのではなく、自らの集落の先人たちが本来は実践してきたことが描かれていると考えたのである。

彦山絵巻にもとづく「復興」は、文化財担当者の学術的根拠が説得力を持っただけではなかつた。むしろ、等覚寺地区の住人たちが英彦山が等覚寺地区と同様に坊号を残していることや、自分たちがやっている松会と同じような所作が彦山絵巻に描かれているのを見て、自分たちと同じような人たちが同じようなことをやっていたと考えたのである。

3、「復興」の論理

本節では、前述の二つの復興の事例を通して変化のメカニズムについて考察する。

一つ目の変化は、M・Sによって為された「鬼会」の追加であった。M・Sは、戦後になって金峯山修験本宗に属していた。このことからすると、彼の修行の実践が、かつての等覚寺の住人たちが行った修行に連なるものであったと考えることは難しいだろう（近世の等覚寺は天台宗修験の集落であった）。しかし、M・Sの修行は、等覚寺地区の住人たちが行うべき正統的な実践として等覚寺地区の住人たちには受け入れられていた。こうしたことから、等覚寺地区において等覚寺の「昔のことをよく知る」人物として捉えられていたのであり、それゆえに「鬼会」を加えることができた。そして、こうして加えられた「鬼会」も、等覚寺で、近世に行われていた「鬼会」を再現したのではなく、明らかに変化であった。しかし、等覚寺地区の、厳しい伝承者たちは、M・Sの提案をもとに、「鬼会」を加え、松会を変化させたのである。

二つ目は、苅田町の文化財担当者が主導する「行板」と「鉞舞」の追加である。この追加は学問分野の「テクスト」に基づいてなされたものであり、当初は等覚寺地区の住人たちに受け入れられなかった。だが、等覚寺地区の住人たちは、彦山絵巻の見学を境に、等覚寺の松会の過去の姿として受け入れるようになり変化させた。

本来、等覚寺地区の住人ではない苅田町役場の職員である文化財担当者は、等覚寺地区の住人たちにとって、変化を促すことのできる人物として受け入れていなかった。しかし、文化財担当者が見せた彦山絵巻には、等覚寺の松会で行われる所作である「田打ち、田植え」、「長刀舞」、「弊切」に類似した所作が描かれていた。そのために、等覚寺地区の住人たちは、文化財担当者の提案を、自分たちが本来やるべきこととして受け入れることができたのである。

これらの変化を見ると、明らかに新しい所作が加わっているが、受け入れる住人たちにはその変化が、あくまで「復興」の文脈の中で認識されていたことが指摘できる。すなわち、最初の「鬼

会」の「復興」については、年輩の住人たちにとっては自分たちの祖父の代まで行っていた等覚寺地区の男性の正統な実践である修行を引き継いでやっているM・Sによって主導されたものであった。つまり、かつての等覚寺地区の住人の正統な実践を行っていると、古いことを知っている」と認識されたから、「古い」こととして「鬼会」の「復興」が可能になったのである。そして、荇田町による彦山絵巻に基づく「復興」については、少なくとも、絵巻を見た住人たちによって、住人たち自身が子どものころから実践してきた松会と類似した儀礼像を見出すことによって、彦山絵巻に基づいた「復興」を受け入れたのである。

それでは、「復興」と認識される変化とはいかなるものか。P・ブルデューの構造と実践の理論を踏まえるとスムーズに理解することができる。P・ブルデューはハビトウスについて、「持続性をもち移調が可能な心的傾向のシステムであり構造化する構造として、つまり実践と表象の産出・組織の原理として機能する素性をもった構造化する構造²⁶」であるとしている。さらに、「ハビトウスを「歴史の生産物²⁷」とし、「個人的・集団的実践を、歴史が産み出した図式に沿って生産する²⁸」とも指摘している。

等覚寺地区は、慶応四（一八六八）年に住人たちが還俗するまで天台宗修験に属した坊集落であった。現在では当時行っていた祈祷などの修法についての伝承はなされていないが、松会を含め神事や儀礼の端々に、般若心経による神前読経や七五三幣といった一般的な神道においては見られないものが実践されている。住人の中にはこれらを「等覚寺流」と特殊性を認める者もいるが、一般的な「正しい」方法であるとする者もいる。つまり江戸時代の坊集落であったころの修法などの宗教的知識が伝えられているわけではないが、「神仏習合」が「正しい」やり方として実践の中で伝えられてきていると言える。

松会において新たに加えられた鬼会や鉞舞、行板は、もともと等覚寺では行われていなかった外部の要素であった。しかしながら、等覚寺の住人たちがそれらの典拠となったM・Sの日々の宗教的実践や、彦山絵巻、それを伝えてきた英彦山を見て、それらがいわば「等覚寺流」に適うものであると納得し合意することによって内化し、「復興」として加えられることになったのである。

六 おわりに

等覚寺の松会は、英彦山を中心とする豊前地方の松会²⁹の復元に主眼がおかれたことから、等覚寺の松会を見るまなざしは常に英彦山の松会に向けられてきた。等覚寺の松会の無形民俗文化財の指定においてもその傾向は覆されていない。そのことは、平成に入って行われた荇田町の文化財担当者の主導による「復興」の方向性に顕著に表れているそこでは、等覚寺の松会の復興というよりは、実質的には英彦山の松会のかたちを目指して変更が加えられた。ところが、これに対して等覚寺地区の住人たちは、文化財担当者の「復興」には乗ったものの、英彦山型の松会へ変更をしようしたのではなかった。等覚寺の人たちは、この「復興」の機会に、文化財担当者の手引きで実際に英彦山を訪ねることで、単に彦山絵巻に等覚寺の松会との類似点を見出したばかりではなく、たとえば英彦山区の家々に等覚寺地区と同様に各家に坊号があるなど、等覚寺地区との共通点が見出していた。つまり、このときに等覚寺地区の住人たちは、自分たちのハビトゥスをもって英彦山のかたちを受け容れられると判断したのである。

このハビトゥスという点に着目すると、全く異なる傾向をもつ二つの「復興」、すなわち地元

住人のM・Sによる「鬼会」の「復興」と文化財担当者による鉞舞と行板の「復興」が重なって見えてくる。我々のように、外部の立場で無形の民俗文化財を愛でるような視点に立つと、M・Sの「復興」は落胆させるものがある。M・Sの加えた「鬼会」の所作は、明らかに近世以前の松会には見られず、またかつて正月三日に行われていた鬼会のかたちでもない。しかしながら、M・Sは明治時代以降も宗教的職能者として活動を続けてきた家に生まれ、M・Sも断食や遊行といった厳しい修行を積んだうえで、クライアントに対し祈禱を行うなどの活躍をし、等覚寺地区で等覚寺のハビトゥスを最もよく伝えていとされてきた。それ故に、M・Sのアイデアを等覚寺地区の住人たちが受け容れたのである。

「鉞舞」と「行板」の復興においては、文化財担当者自身は等覚寺地区のハビトゥスを伝えていると考えられているわけではないが、彼が「復興」の典拠とする英彦山に、等覚寺と共通のハビトゥスを見出せることを示すことによつて等覚寺地区の住人たちは納得した。

等覚寺の松会の「復興」は、どれも元通りに戻して過去の姿にしようというのではない。そうではなく、等覚寺の松会に関わる住人たちが、等覚寺のハビトゥスに則った選択を行い、新たな所作を加えながら新たな等覚寺の松会を創成する営みなのである。

*1 本稿では「等覚寺の松会」とするが、等覚寺地区では「マツ」と呼ぶこともある。

*2 現在では、過疎化による人口減少のため、最も重要な所作である弊切り以外では、等覚寺地区の住人以外の人々の参加も目立つ。

*3 延享二年（一七四五年）「普智山等覚寺来由」（『京都郡誌』）。

- * 4 本稿では「伝承」は、「伝統をつなぐ」という、「伝統」の動詞形として用いている。
- * 5 文化庁二〇〇一、三一五頁。
- * 6 昭和二九（一九五四）年に各都道府県教育長あてに出された「文化財保護委員会事務局長通達」（文化庁『文化財保護法五十年史』ぎょうせい、二〇〇一年所収）。なお、この見解は、当時の民俗資料部会の柳田國男の「人間の聚落生活は変らずに居れないものである（柳田一九九八、四一頁）」という考え方を強く反映したもの（岩本一九九八、二一九―二三一頁）との見方もあるが、当時はまだ無形の民俗資料に対する準備が十分ではなかったため、単に有形の民俗資料の指定基準を無形の民俗資料に適用したもの（才津一九九六、四七―六一頁）との見方もある。
- * 7 文化庁二〇〇一、三一五頁。
- * 8 柳田國男『柳田國男全集』第八巻、筑摩書房、一九九八年、四一頁。
- * 9 柳田、前掲書、五九頁。
- * 10 本田一九六〇、など。
- * 11 <http://kokkai.ndl.go.jp/SENTAKU/syugin/075/0173/07503040173003a.html>（二〇一一年九月二七日確認）。
- * 12 民俗芸能学会一九九三、七八―九七頁と山路一九九四、二一―二七頁に拠る。
- * 13 川田一九九三、一五―二一頁、など。
- * 14 俵木一九九七、四二―六三頁。
- * 15 中西二〇〇七年、二二九―二五二頁。
- * 16 文化庁の等覚寺の松会に対する評価は、文化庁一九九八、一五―一七頁、を参照した。
- * 17 大綱を奉納する場合の山口地区は、等覚寺を除く。
- * 18 かつては、模造の弓を用い、柱松の周りを三回ほど回って地面に向かって矢を射る「馬とば

し」という所作を行っていた。

*19 出演する踊子はもともと等覚寺地区の住人の子弟が担ってきたが、地区の少子高齢化により存続が難しくなったため、国の重要無形民俗文化のに指定を機に麓の稲光地区にある白川小学校の児童たちが担うようになった。

*20 「普智山等覚寺来由」は、伊東一九五四『京都郡誌』（伊東一九五四）に所収されている。

*21 当時を知る住人によると、この時は大綱の代わりに、等覚寺地区の住人で小さな綱を作り、掛けたということである。

*22 刀衆、色衆という名称は、儀礼を山内の組織で分担していた英彦山の、各担当組織を示す名称であった。

*23 宮崎一九七七、一六頁。

*24 英彦山六峰は、求菩提山、等覚寺山、松尾山、藏持山、檜原山、福智山の六山を指す。これらは英彦山の末寺であった時期のある山とされてきた。中でも中野は、興福寺六方のように英彦山を外護する役割を担ったと論じた（中野 a 一九七七、一二四～一二五頁）。

*25 佐々木一九七七、八～一五頁、同一九八一年、四四六～四六九頁。

*26 ピエール・ブルデュエ一九八八、八三頁。

*27 ブルデュエ、前掲、八六頁。

*28 ブルデュエ、前掲、八六頁。

*29 英彦山や豊前地方に伝わる松会研究の草分け的な研究者である佐々木哲哉は、松会を「修験道彦山派に特有な祭事（佐々木一九八一、四四六頁）」と位置付け、彦山（英彦山）の松会に帰すこと

ができると考えていた。

終章

一 本稿を振り返って

第一章から第三章においては、唐津の英彦山派末派山伏についての検討を行った。ここでは、村々や町に居住し、地域社会にて活動を担う里修験の形態をとる山伏を対象にした。

唐津の江戸時代後期の英彦山派の末派山伏は、江戸時代を通して四十坊を超えるの集団を形成していた。彼らには、重要な役職や格式として法頭・色衣・法印官・法務方があった。そのうち法頭は、明治維新のときに社務に改められ、法務方は社吏に改められた。色衣と法印官は、元色衣、元法印官とあって、元色衣が「赤色之狩衣浅黄差貫」、元法印官が「水色之狩衣浅黄差貫」と衣装の色が区別された。そして社務に改められた法頭は、「萌黄ノ狩衣紫差貫」と衣装の色も改められた。社吏に改められた法務方は衣装の区別はなされなかった。ここから、法頭は役職と格式を兼ね、色衣と法印官は格式、法務方は役職であることが分かる。実際に、江戸時代の法頭は、山伏集団をまとめたり、山伏たちの保証人のようなはたらきをなしたりと、英彦山派山伏の触頭としての役割をはたしていた。その一方で、役職としての法頭に適当でも、格式として相当地でない、色衣を許されていない黒衣の者が法頭になると山伏集団内に不和が生じ混乱を招いた。弘化三年には、龍清坊が黒衣で法頭になって混乱したとして、実質的には法頭の役職を担う法頭の代行者、法頭代勤がおかれた。なお、龍清坊は、のちに改めて法頭になっている。

ちなみに法印官は、英彦山派の、大法師位からはじまる法橋上人位、法眼和尚位、権少僧都、権大僧都、法印大和尚位の三官四位といわれる僧位僧官の最上にくる法印で、色衣はさらにその上に補任されていた。いずれも英彦山によって補任された。

法頭の継承においては、唐津藩は山伏集団の混乱を嫌い、山伏たちの同意のうえで次の法頭を決めるよう強く求めた。このように、唐津藩が山伏集団の混乱を嫌った理由の一つとして、藩のための祈祷である藩主家の延長と藩体制を維持のための祈祷を安定して執行させる必要があったためと考えられる。こうした藩にとって重要なはたらきを求められた唐津藩の山伏は、英彦山派のほかにも当山派がいるが、ともに唐津藩によっても御目見得以上と御目見得以下の格式によって序列化され、藩に結びつけられてもいた。

唐津の英彦山派の末派山伏は、村を中心にした地域社会で加持祈祷を中心に行ないながら、民間の現世利益的な要求に応えていて、宮本袈裟雄の里修験がなしたはたらきも担っていた。唐津の英彦山派の末派山伏の一坊である呼子村の龍泉坊も同様で、呼子村の八幡神社を拠点に人々の現世利益的な要求に応えていた。もつとも、こうした民間の祈祷の対象には、対馬藩主の宗氏や、呼子村の、唐津藩とも関りの深い鯨組の中尾組と身分や社会階層的に高い者が含まれていた。ところが、祈祷においては、前に藩の祈祷について触れたように、こうした民間の祈祷に止まらなかった。日照りなどの稲作に害になる悪天候が続くと、まず庄屋から祈祷が依頼され、それでも悪天候が収まらない場合には藩主が発願し、藩の祈祷がなされた。

藩においては、こうした雨乞いなどの緊急性の高いときの祈祷ばかりではなく、藩主の武運長久・国家安全・五穀豊穰といった藩主家の延長や藩体制の維持のための祈祷が藩主の意向、あるいは定期的になされていて、これを山伏が担っていた。このように、山伏は、単に民間宗教者のように、個人のクライアントの祈祷の要求に応えるばかりではなく、民間での活動も行いながら、村や藩を祈祷によって守る存在でもあった。

こういった山伏の社会階層を確かめるために、山伏の縁組について見てみると、例えば、龍泉

坊は、武士や庄屋、中尾組の支配人という重役と身分や社会階層の高い者と縁組をしていた。ちなみに、鯨組の重役というのは、たとえば平戸の生月島に本拠をおいた益富組では、組主の血縁関係のある同族団で運営を行っている例があることから、山伏が鯨組の重役という高い階層の者との縁組を行うということは、山伏の社会階層的な高さがここからもうかがわれた。

唐津の里修験の宗教活動からは、当山派の山伏や社家との協業を見出すことができた。ここでは、当山派の山伏や社家と合同で祈禱を行ったり、山伏によっては自らの支配する神社の祭礼で、社家を雇って神楽を舞わせる者もいた。山伏支配の神社で、当住の山伏の死去により管理が疎かになったため、社家が神社を則って争論になることがあったが、これは、もともと山伏が社家を雇うという協業が発端になっていた。ここから分かるように、唐津の里修験においては、従来注目されてきた東日本の本山派の里修験とは異なっており、縄張り争いのような争論は見られない。

英彦山には、十六世紀には葬祭の印信、「無常導師作法」が存在した。これは明和八年（一七七二）に新たになるが、近世初頭には英彦山派の葬祭の印信が成立していたことが分かる。唐津の末派山伏にも、主に法務方の山伏にこの「無常導師作法」が伝法された。唐津の英彦山派の山伏においては、一般の葬祭檀家の確認できないが、英彦山派山伏の、呼子村龍泉坊の宗旨証文をみると、山伏とその息子たちを「豊州英彦山靈仙寺末寺肥前上松浦郡唐津領呼子村天台宗龍泉坊」の檀家としており、自坊の葬祭檀家としていた。宗旨証文の寺壇関係と葬祭寺壇関係は原則的に一致するとみられ、また上の「無常導師作法」の存在から自葬祭を行っていたとみられる。関東の事例から、山伏は葬祭の場から遠ざけられたことが常識と見なされてきたが、英彦山においては、近世初頭にはすでに葬祭の印信が存在しており、山伏の葬祭の実際や、幕府の禱葬分離政策の及んだ地域的な範囲や実効性について再考の余地がある。

第四章から第六章においては、等覚寺の松会について検討した。

等覚寺は、現在は地名になっているが、江戸時代まで普智山等覚寺という寺社があった。江戸時代の最盛期には、本山派の山伏が五十坊存在した。そもそも等覚寺は、寛治八年（一〇九四）の経筒が出土したと伝わっていて、平安時代後期には霊場が成立していたものとみられる。その後の歴史については不明だが、江戸時代の軍記物「応永戦覧」に等覚寺の僧兵の活躍をうかがわせる記述があり、戦国時代には等覚寺城がみえ、一定の規模を有した寺社が存在したとみられる。ところが、毛利元就にその等覚寺城を攻められるなどして、規模を大きく縮小させ、江戸時代はじめには、二人の山伏がかるうじて権現を守っているという状況になっていた。

江戸時代の等覚寺は、元和一〇年（一六二四）正月に地元の大庄屋によって、こうした二人の山伏の役儀免除の願書が小倉藩に出されたことをきっかけに、同年にあたる寛永元年（一六二四）に、小倉藩主細川忠興によって白山妙理権現の修復がなされるなど再興が進み整備された。翌年の寛永二年には、細川忠興の命令で一山が再興され、求菩提山からは松会が伝えられ、なされるようになった、ついで享保二年（一七一七）になると、小倉藩主の小笠原忠雄より神輿の寄進がなされて、松会は神幸がなされる規模の大きな儀礼になった。さらに藩主の代替わりには藩主が、それ以外には代参の役人が、そのほかに京都郡内の村役人がこぞって参詣する、郡祭という京都郡全体の祭りになった。このときにできたかたちこそが、本殿から松庭へ御神幸を行う、今の松会に連なるものであると考えられる。

等覚寺の松会は、このように求菩提山から伝えられたが、その中身は求菩提山の松会とは異なり、等覚寺の信仰や組織の実態に合わせたものに変えられていた。松会の大きな目的は、第一章

から第三章でみてきた唐津の山伏同様に藩の祈禱、藩主の延長や藩体制の維持を祈るものであった。ここでは、藩主や藩主の代参がなされたり、また地域においても、村祭りの範囲にとどまらず、広く京都郡の郡祭に位置づけられ、京都郡の村役人たちが参詣した。ここから、江戸時代の松会が、民間信仰の域を超えていたことがわかる。

松柱においても、等覚寺においては独自のものがあつた。英彦山の松柱は十三間で、求菩提山は十三尋に対し、等覚寺では、それらに対し三十三間であつた。等覚寺の場合、この三十三という数に意味づけがなされており、江戸時代には三十三天を示していた。これは修験の伝統といえようが、現在においてはこの点が換骨奪胎され、松柱を固定するという機能をもったカズラの数としてのみ伝えている。松柱に架ける大綱の本数も等覚寺は三本で、ほかの山で綱の数の分かる英彦山や松尾山の二本とは異なつていた。綱打ちは、等覚寺に松会を伝えた求菩提山では、山内で山伏たちが行ったが、等覚寺の場合は、江戸時代には麓の谷・稲光・山口の三村から毎年奉獻されていた。これは現在でも続いていて、谷・稲光・山口と山口から分かれたと伝えられる八田山の四区で行われている。なお、山口と八田山は交代で行う。江戸時代の等覚寺の綱には意味づけがなされていて、過去・現在・未来の正道を示すとされた。松尾山では松柱の部品に対し、さらに細かく仏教的に意味づけられていて、たとえば段葛の数を二十五の菩薩、合柱の数を五如来とされた。

現在の谷区・稲光区・山口区・八田山区の綱打ちに注目すると、作り方がそれぞれの地区で独自に発展しており、一見同じに見える綱でも、その作り方を大きく違えていた。各部の部品の呼称においても、たとえば綱に編みこむ藁束を稲光区や山口区でホテと言っているのに対し、谷区ではへノコと言っていた。ただ、綱の意味については、大綱を龍と見なすことで、三地区ともに

一致していた。綱を奉納する理由としては、等覚寺から水をもらっているためとするもの、飢饉が発生したときに等覚寺に願をかけたためとするもの、そしてかつて疫病が発生したときに願をかけたためとするもの三通りが聞かれた。この意味においては、もともと江戸時代の等覚寺では、三本の綱で過去・現在・未来の正道を明らかにするとされてきたが、近代以後も民間宗教者として修験を続けたM・Sは、自身の記録に、綱は八大龍王のうち難陀龍王、跋難陀龍王、娑伽羅龍王の三龍を表すとした。麓の集落の人たちの綱を奉獻する理由に関わる伝承が、これらの龍のもたらす利益に重なることから、ここでもM・Sが影響を与え続けたと考えられる。このように、松会の特徴である松柱一つをとっても、基準とされた英彦山と等覚寺、さらには求菩提山、松尾山でもそれぞれ異なり独自のものがあつた。等覚寺の松会では、江戸時代の松会と比較しながら明治時代以降の伝承や伝承の過程にまで踏み込んだが、それによつて、過去のもものがそのまま伝わってきたのではなく、各部においてさらに独自の発展をしていたことが明らかになった。ところで、明治時代は等覚寺にとつて受難の時期であつたといえる。神仏判然令をはじめ、国による神仏分離政策がなされ、山伏のような神仏習合を対象にした宗教者の存在が否定された。当時の四十九坊の普智山等覚寺の本山派の山伏たちも、前にみた民間宗教者としてはたらいだM家を除き、慶応四年（一八六八）に還俗した。松会は、その後しばらくの中断ののち、当時の神職が、その解釈を記紀神話による神道風のものに改めて再開した。ところがこの神道風の解釈は、等覚寺地区の旧山伏や参詣者にはあまり浸透しなかつたとみられる。むしろ明治時代以後の松会は、神道の祭りに代わるのではなく民俗化した。民俗の松会は、民間宗教者として山伏を続けたM家の当主が主導した。とくに、この明治時代以降のM家の二代目、M・Sの活躍は注目に値し、彼の遺した記録と、今日の伝承には重なる部分が少なくなかつた。これによると、彼は、江戸時

代の修験のやり方をそのまま伝えるのではなく、彼なりの解釈による修験の伝統を伝えていた。たとえば、昭和三十年代に松会に加えられた「鬼会」は、江戸時代には松会とは全く別の正月の儀礼だった。また「鬼会」の内容についても、江戸時代のものとは全く異なり、M・Sの記録や伝承によると、M・Sの創作と違って差支えのないものであった。

このように、江戸時代以前の等覚寺の松会は、藩のいわば公的な祈禱を担っており、小倉藩の社会に慥かに位置づけられていた。これは、長谷川成一が江戸時代の寺社の「役」と述べるものに通じるものがあって、単なる民間信仰の域にとどまるものではなかった。ところが、明治時代になると、修験が否定され山伏が還俗し、等覚寺の松会もそれに伴って、表向きは神道の祭りとしてされ民俗儀礼になった。民俗儀礼としての松会は、等覚寺の住人で、明治時代以降二代に渡って民間宗教者として山伏を引き継いできた人物が、修験の伝統を独自解釈をもって伝え、伝承のはずみ車のようなはたらきをなしていた。

これらが再び大きく変わるのが、文化財政策に伴う松会の変化であった。等覚寺の松会は、当時の荻田町の文化財行政を担う職員が主導のもとに担い手たる等覚寺区の住人たちの同意をもって、江戸時代の英彦山の史料「英彦山大権現松会之図」（「彦山絵巻」）にみえる松会に近いかたち「復興」されたのである。これによって平成時代になって鉞舞や「刀衆盛一藤」、「色衆盛一藤」と書かれた行板（平成八年（一九九六））、楽打ち（平成十四年（二〇〇二））が組み入れられていった。等覚寺の松会は、こうした復興の途上の平成十年（一九九八）に国指定重要無形民俗文化財になる。一方、松会伝承のはずみ車のはたらきをなしたM・Sの他界以降、等覚寺の修験の伝統を引き継ぐ住人は絶えた。その後は、松会の伝承のはずみ車のはたらきは、文化財行政、あるいはその根拠となる民俗学や修験研究といった学術的な成果に委ねられるようになって

いる。

二、歪められた近世の山伏像

民俗学に、近代以降の文化ということばの文化政策に関わる意味を辿ることが、政治権力の地方に対する見方を跡付けることができるとする考え方がある。文化は、近代のはじめにおいては中央のもので西洋化や洗練されたもの、衛生観念や物質的豊かさを表した。それは地方のあり方の否定であり、その時期の地方の風俗慣行、すなわち民俗は封建遺制といわれ嫌われた。地方も中央のように洗練されることが求められた。その陰で、たしかに地方は物質的に豊かになったがコミュニティは崩壊した。高度経済成長がひと段落する一九七〇年代末ごろから、文化の意味が逆転した。「文化の時代」「地方の時代」「まちづくり」「むらおこし」というスローガンが掲げられ、文化は地方に遺る古いものを指すかのように使われはじめた。こうしたなかで出てきたのが重要無形民俗文化財である。重要無形民俗文化財は、「衣食住、生業、信仰、年中行事に関する風俗慣習、民俗芸能で我が国民の生活の推移の理解のため欠くことのできないもの。」とされ、当事者が伝えてきたものが、そのまま国の文化財・国のものとされた。ここでは、文化の名のもとに地方の古いものに目が向けられたが、決してそのままではなく、あくまで国の文化財であり中央のお眼鏡に適う古いものでなければならなかった²⁰。

近代以降の等覚寺の松会は、この文化政策の流れをまさに具現化したような歴史を辿ってきた。江戸時代には積極的に評価されていた山伏の存在や修験の伝統は、明治維新のときに否定され民俗化した。その民俗も、表向きには神道の記紀神話の解釈で飾らなければならなかった。その後

る側では、二代にわたって民間宗教者として修験の伝統を伝えたM家が、担い手たちに影響を与え松会を盛り立てた。ところが、このM家の二代目のM・Sと入れ替わりに松会を盛り立てる役割を担うようになったのは、文化財政政策であり、その根拠は等覚寺の修験の伝統ではなく、等覚寺の外部で構築された、民俗学や修験道研究の学術的な成果であった。この転換によって、等覚寺は中央のお眼鏡に適う民俗文化財になった。

こうした文化政策のながれと、研究における修験の扱いは、どこかパラレルな関係にあるように思われる。等覚寺の松会の扱われ方から、修験は民俗に当てはまり、近代の前半においては、どちらかというかと否定すべき地方の風俗慣行Ⅱ封建遺制に関わるものとされてきたとみられる。従って、江戸時代に郡祭と持て囃され、藩の祈禱の儀礼として確固たる位置付けを得ていた松会も、一神社の村祭りとして大して変わらないものになった。

ここで一つの疑問が浮かぶ。そもそも修験、あるいは修験道は宗教（成立宗教）ではないのか。山伏は宗教者ではないのか。否、修験は近代において宗教になれなかったのである。それゆえにMは民間宗教者としての活動を余儀なくされた。というのは、宗教者を見る際の前提となる宗教概念そのものが近代以降の概念で、呪術・祈禱を否定した近代発の宗教概念に、祈禱を担う宗教者をきれいに当てはめることができない。

つまり、民俗学や近世宗教史が修験を見るとときに、民間宗教者の側面のみを抽出し、地位の低い者としてしか扱ってこれなかったのは、じつは、歴史事実として、近世以前の祈禱宗教者の社会的位置づけが低かったのではなく、近代に生きるわたしたちが、彼らを含む祈禱あるいは祈禱宗教者を低く見ざるを得なくなってしまうのである。それゆえに山伏の全体像を表しえなくなっている。

日本では、明治維新以後、外圧を受ける社会のなかで啓蒙思想家や、明治政府の初期の排仏政策やそれにまつわる排仏ムードの払拭や、仏教の近代化を目指す浄土真宗の島地黙雷といった仏教のリーダーたちによって内的な信仰を重視する「宗教」概念が形成されていく³³。そのヨーロッパの「宗教」は、十八世紀啓蒙主義の時代に、世界各地の宗教的伝統に出会って宗教が選択可能な表象になっていた。そこで宗教像を、個人の心Ⅱ内面において選択的に信ずる信仰とするようになっていた³⁴。つまり、信仰を前提としない、あるいは信仰が行為に優先しない祈祷宗教は、近代以降の「宗教」から外れてしまうのである。こうした事情もあって、「宗教」となり得た葬式仏教各派に対し、とくに明治五年に廃止されてしまったような修験道は、近代において「宗教」になれなかったと考えられる。

このことは、宗教学における修験道研究に反映されている。たとえば、修験道を成立宗教とみて修験道研究をリードしてきた宮家準は、「日本人が生活の必要から生み出した民俗宗教³⁵」が成立宗教化したものとしている。このように、ほかの成立宗教とは異質な、近代の「宗教」概念にきれいに当てはまることのできない「宗教」外宗教といった扱いをしているのである。つまり、修験道は近代以降の「宗教」概念に当てはまらないがために民間信仰と見ざるを得ず、この見方を近世以前に持ち込んでしまうのである。こうした見方では、当然ながら偏りを生んでしまう。近代的視点による偏りをもった山伏に対する見方においては、次のものをあげることができる。度々触れている圭室諦成は³⁶、山伏などを、「山伏等の夥しい寺院外僧侶³⁷」と、「宗教」にあてはまらない宗教者とみているともとれる表現をする。彼らは、葬式法要に関与することが禁止されたため「病の問題の積極的開拓³⁸」を行い祈祷による治病に励む。ところが、治病においては医学による医療をなす医者とかち合ってしまう。医者は、当然近代の側の存在であって、我々と

も馴染みが深い。圭室は、「経済問答秘録」における山伏と医者がかち合った際の、医者を優先する見方を示す記事を一般化し、「山伏の祈祷にはあくどさがある。」と手厳しく断じる。ところが、こうした見方は、実態をもとに見るとたちまちに揺らいでしまう。たとえば松野聡子の秋田藩の事例によると、秋田藩は売薬統制を行ったり医学館を中心とした医療体制を整備したりと施薬や治療といった医療を組織的に行えるよう整備していった。こうしたなかで、村役人などの上層農や知識層のなかには、「医学書などに基づく正確な情報を得ている。」者も生じた。こうした状況にあつてなお「神の付て廻るもの」という疫病感を持つ大半の領民ばかりでなく、上層農や知識層のみならず、政策的に医学に基づく医療をすすめる藩すら医療で解決できない場合は民衆が除病祈祷に期待をかけることを止めることができなかつたという。当時においては、たとえ為政者の側の藩や上層農や知識層であっても、近代に生きる我々のように祈祷行為と医学の違いをはっきりとさせ、明確に抑圧したり排除したりする手段を持ちえなかつたということであろう。こうした近世以前に生きる人たちの感覚を理解するためには、わたしたちの持つ近代に生きる者の感覚を相対化しなければならない。

唐津の里修験型の山伏たちにしても、等覚寺の松会を担った山伏たちにしても、江戸時代においては藩権力の側にも認められ、藩の祈祷を担う存在として慥かな立場を与えられた。ところが、これらは近代以降になって全く正反対に否定される。そして、山伏のあり方を引き継ぐ修験の伝統の一部は、等覚寺の松会のように民俗化する。本稿では、山伏の実態をその時代背景と重ねながら解き明かすことで、従来の山伏への眼差しが近代的視点に偏っており、実態に即していないということを明らかにした。

三、結語

民俗学の持つ高い政治性が指摘されて久しい。民俗学は、過去からの残存物をそのまま語るのではなく、当然だが収集、記録、分類をする。ここに政治性が入り込む余地があり、やりようによっては、近代国家形成における国家意識の形成を助けるような民族や国家の文化の原形や基層としての「民俗」や「伝統」を構築しかねない。本来異質であるはずの伝統と近代、周縁と中心、地域と国家を結びつけ、発展したとするイメージをつくり上げてしまうのである。ここで思い起こされるのが民俗文化財である。「衣食住、生業、信仰、年中行事に関する風俗慣習、民俗芸能で我が国民の生活の推移の理解のため欠くことのできないもの」としており、まさに民族や国家の文化の原形や基層としての「民俗」や「伝統」を選び指定しようとしている。民俗学を創始した柳田国男も、近代国家形成に寄与するという政治的な役割を積極的に担おうとしたし、民俗学にもその役割を期待した¹⁾。それによつて、柳田の著書は近年においても、近現代社会に生きる人々に、何かしらの居心地の良さを与える。

ところが一方で、柳田は、今なおこうした危うい居心地のよさを警戒する側の民俗学者や文化人類学者をも引き付けている。それは、柳田が近代のイデオロギストでありながらも、民俗に向き合い、民俗の変化をとらえようとする民俗学者としての魅力ある眼差しを持っていたがゆえではなからうか。柳田は、「古風」と述べたが、あくまで「古風」を知ることには、変化を解くための手段であり、当時の起原論に重きをおく風潮を批判しながら、「古い形のまままで保存せられて居るものなど一つもない²⁾」と断じた。学者としての柳田のはじめた民俗学は、近代国家の形成に寄与しようとするイデオロギストとしての柳田や民俗文化財の指定制度が指向する、選ばれ

た「民俗」や「伝統」を固定し、近代との対置において異質になるものの排除といったことと距離をおくことができる。それによって変化を明らかにし、真の民俗と近代や中央との異質性を明らかにしうる。そしてそれは、近現代社会の生み出した問題を浮き彫りにしうるということでもある。

過去を知るにあたって柳田は、「古く伝えた記録が無ければ、現に残って居る事実の中をさがさなければならぬ。さうして沢山の痕跡を比較して、変遷の道筋を辿るやうな方法を設定すべきである^{*13}」とも述べた。柳田は古く伝えた記録、すなわち史料に懐疑的で、しきりにその限界性を強調していた。鰻のように捕捉しがたい民俗に真正面から対峙し、そこからその変化を適切に捉えようとした柳田の発言には首肯すべき点が多い。しかしながら、適当な史料があるならばこれを利用すれば良いではないか。適宜史料を利用し、あるいは聞き書きを行い変化を捉えればよいと筆者は考える^{*14}。

本稿では、文献史的に史料を用いる方法と民俗学的な聞き書きの併用によって、等覚寺の松会の重要無形民俗文化財指定時点では明らかに became 「修験の伝統」を明らかにすることができた。前半においては英彦山派の末派山伏を事例に、具体的に江戸時代の山伏について明らかにした。後半では等覚寺の松会をとりあげて、現在行われている松会の直接の起源が江戸時代にあることを確認した^{*15}。英彦山派末派山伏の事例からも理解できたように、藩に関わる祈禱の要素をも含む松会は、江戸時代の社会において十分に意義のある儀礼であった。続いて、伝統の時点から現在の松会に至るまでの歴史を明らかにした。この過程で、前近代と近代では松会のおかれている状況が、簡単に接続させ説明し得るようなものではない異質なものであることも明らかにした。異質という意味では、重要無形民俗文化財の指定に関わっても、さらに松会は

大きく変化していた。こうした変化を踏まえることこそが民俗学の仕事であろう。民俗学はが民俗文化財学にとどまらないのであれば、重要無形民俗文化財を担う民俗やその変化をも追跡しなければならぬのである。

こうしている間にも、あらゆる民俗は変化している。無形の民俗文化財への指定は、時々刻々と変化する民俗を捉え表現しなければならぬ民俗学の難しさを緩和するかに見えたが、結局は不自然な操作によって特殊な状況を生み出し、民俗はそこでまた大きく変化してしまった。筆者の採った史料調査と民俗調査の併用による歴史民俗学の方法を、他の民俗事象の把握においても用いて、変化の把握を急がなければならない。

九州の修験においても、まだまだ明らかにしなければならぬことは多い。英彦山派の末派山伏は唐津以外にも一山組織を形成した松尾山や桧原山、あるいは唐津のように一定地域に分布するかたちでは大村などがみられる。また、江戸時代の等覚寺以外の求菩提山・蔵持山・檜原山・松尾山の松会が、山内でどのようになされていたのか、社会においてどう位置づけられていたのか明らかにする必要もある。そして、九州において英彦山が、修験霊山の中心的な位置づけになっていることは、半ば常識的な見方になっているが、現状ではその常識的な見方に対し、実証的な裏付けが十分になされているとは言いがたい。そもそも英彦山の歴史自体においてまだまだ不明な部分が多い。

もつとも、九州の修験のすべてが英彦山と直接的な関わりを持っていたわけではない。たとえば江戸時代においては直接的に英彦山と関わりをもたない山伏、本山派や当山派も存在した。また、英彦山と関わりを持ちながらも本山派に属し、唐津のように一定地域に分布していた佐賀の在地山伏のような山伏も存在した。こうした山伏の実態についても綿密に調査していく必要がある。

他方で、現在の松会についての継続研究も必要だ。松会は、等覚寺の松会ばかりではなく、英彦山や桧原山、松尾山、求菩提山でかろうじて一部が継承されている。本稿で行ったような、時代背景を重視しながら、これらと等覚寺の松会との比較をすることも必要になろう。

* 1 文化財保護法第一章第二条。

* 2 中村淳二〇〇七、二〇三六頁。

* 3 オリオン二〇一四、二四一〇二六七頁。

* 4 関二〇〇二、一五六〇一五七頁。

* 5 宮家b一九九九、六頁。

* 6 圭室諦成一九三五、一〇三五〇一〇四七頁。

* 7 圭室諦成一九三五、一〇三六頁。

* 8 圭室諦成一九三五、一〇三六頁。

* 9 圭室諦成一九三五、一〇四一頁。

* 10 松野聡子二〇一六、三六頁。松野も、やはり従来の研究にみられるように近代の視点に立ち、山伏などの祈禱行為による治療に対し医学的な医療を優先して捉えている。そのため、たとえば、松野は「医学書などに基づく正確な情報」としているように、医学に基づく情報を「正確」とする。この点においては、筆者は「医学的に正確な情報」としたい。もっとも、江戸時代後期における、祈禱行為から医学的な医療へという大きな流れについては首肯できるところである。

* 11 柳田国男の仕事については、様々な論者が批評しているが、ここでは『新しい民俗学へ』（小

松和彦・関一敏編、せりか書房、二〇〇二年）の小松和彦と関和彦、佐藤健二の対談、「野の学問のためのレッスン」における小松の発言によった（小松・関二〇〇二、一一頁）。

* 1 2 柳田 b 一九九八、五八頁。

* 1 3 柳田 c 一九九八、一〇六―一〇七頁。

* 1 4 民俗学において史料を利用するというのであれば、福田らの重出立証法批判の流れのなかですでに櫻井徳太郎が行なっている。櫻井はこれを歴史民俗学とした（櫻井徳太郎一九七三）『歴史民俗学』の構想『朝日新聞』昭和四八年六月六日号。なお本稿では『歴史民俗学の構想』櫻井徳太郎著作集八、吉川弘文館、を使用した（櫻井一九八九）。

* 1 5 すでに重松敏美によって指摘されていた（重松一九六九、九〇頁）。

参考文献

- 阿部泰郎 二〇一三『中世日本の宗教テクスト体系』名古屋大学出版会。
- 姉崎正治 一八九七「中奥の民間信仰」『哲学雑誌』一二卷一三〇号、九九五〜一〇二五頁。
- 生熊寛信 一九九五「明治前期佐賀県小学校教員の学習歴(三)―松浦郡の教員履歴書によってみる―」『研究論文集(佐賀大学教育学部)』四二―二、一三九〜一六〇頁。
- 医師会史編纂委員会編二〇〇九『唐津東松浦医師会百年史―地域に生きる医師の足跡―』唐津松浦医師会。
- 井筒雅風 一九七四『法衣史』雄山閣。
- 伊東尾四郎編 一九五四『京都郡誌』。
- 伊東多三郎 一九九五「近世における政治権力と宗教的権威」(藤野保編『近世社会と宗教』九、雄山閣)五〜五四頁。
- 井上智勝 二〇〇八「近世の神職編成と国郡制・領主制」(『国家権力と宗教』近世の宗教と社会二、吉川弘文館)八一〜一〇九頁。
- 岩竹美加子(編) 一九九六『民俗学の政治性―アメリカ民俗学一〇〇年目の省察から―』未来社
- 岩本通弥 一九九八「民俗学と「民俗文化財」とのあいだ―文化財保護法における「民俗」をめぐる問題点」『國學院雑誌』第九九卷第十一号、二一九〜二三一頁。
- 植村平八郎 一九三九「江戸末期に於ける唐津領内の宗教及び宗教政策の一斑について」(吉村茂三郎編『松浦史料』第一集、松浦史談会)十五〜三七頁。
- 宇高良哲 一九八三「諸宗江戸触頭成立年代考」(『大正大学研究紀要』仏教学部・文学部六八)五九〜八八頁。
- 宇高良哲 二〇〇二「近世における修験僧の自身引導問題について―とくに武蔵の事例を中心に―」(伊藤唯真編『日本仏教の形成と展開』法蔵館)五五八〜五七四頁。
- 内田新 一九八四「文化財保護法概説・各論(十一)」(『自治研究』六〇―一九)四九〜六九頁、

- 五九頁、
 エミールデュルケーム（山崎亮訳）二〇一四『宗教生活の基本形態』上、筑摩書房。
 大神信證 一九七七年（「英彦山大行事事社をめぐる信仰について」（中野幡能編『山岳宗教史研究叢書』一三、英彦山と九州の修験道、名著出版）六五〜七九頁。
 大桑齊 一九七九『寺壇の思想』教育社。
 大島暁雄 二〇〇七『無形民俗文化財の保護 無形文化遺産保護条約にむけて』岩田書院。
 荻原龍夫 一九八〇『道興准後の生涯と信仰―中世修験道の輝ける星―』（『駿台史学』四九号）一〜二七頁。
 小沢正弘 一九八二「江戸初期関東における祭道公事」『埼玉県史研究』九、三三〜五四頁。
 大林雄也 一九二七「大日本産業業績 漁業及水産」（瀧本誠一他編『日本産業資料大系』四、内外商業新報社）五三〜一七五頁。
 オリオン・クラウタウ 二〇一四「宗教概念と日本」（島菌進ほか編『神・儒・仏の時代』春秋社）二四一〜二六七頁。
 柿田半周ほか編 二〇〇二『小倉郷土会のあゆみ―曾田共助につづく人びと―』、小倉郷土会。
 梶谷敏明 一九七八「英彦山の修験道遺跡―彦山四十九窟の調査―」（田川郷土史研究会編『増補英彦山』葦書房）七七一〜八〇八頁。
 加藤熊一郎 一九二五『民間信仰史』丙午出版社。
 亀崎敦司「英彦山参りと英彦山講に関する一考察―現代からの射程―」（白川琢磨編『英彦山の宗教民俗と文化資源』木星舎）三二九〜三七〇頁。
 唐津郷土先覚者顕彰会編 一九八〇『郷土先覚者列伝』、唐津郷土先覚者顕彰会。
 唐津市史編纂委員会編 一九六二『唐津市史』。
 川添昭二、広渡正利校訂 一九八六『彦山編年史料』古代中世編、文献出版。
 川田順造 一九三三「なぜわれわれは「伝承」を問題にするのか」（『日本民俗学』一九三）一五〜二一頁。

- 元興寺文化財研究所編 一九七八『英彦山・求菩提山仏教民俗資料緊急調査報告書』元興寺文化財研究所。
- 苅田町 一九九三『等覺寺の松会―一千年の伝統を紡ぐ―』苅田町教育委員会。
- 苅田町教育委員会文化係 一九九六『等覺寺修驗道遺跡群調査概報―福岡県京都郡苅田町等覺寺所在遺跡群の調査報告―』苅田町文化財調査報告書二七。
- 菅野洋介 二〇一一『日本近世の宗教と社会』思文閣出版。
- 北九州市 一九九二『北九州市史』古代・中世。
- 九州歴史資料館編 二〇一七『靈峰英彦山―神仏と人と自然と』九州歴史資料館。
- 巖木町教育委員会 一九七一『巖木町史』。
- 久保康顕 二〇一五『里修驗の活動と組織』（時枝務ほか編『修驗道史入門』岩田書院）一八九〇―二〇四頁。
- 黒田俊雄 一九九〇『日本中世の社会と宗教』岩波書店。
- 小池淳一 二〇〇二『伝承』（小松和彦・関一敏編『新しい民俗学へ』野の学問のためのレッスン二六、せりか書房）五二―六二頁。
- 小池淳一 二〇〇八『民俗知とは何か』（澤博勝ら編『近世の宗教と社会』三、吉川弘文館）三四―六三頁。
- 小林太市郎 一九四六『大和繪史論』全國書房。
- 小松和彦・関一敏（編） 二〇〇二『新しい民俗学へ』野の学問のためのレッスン二六、せりか書房。
- 五来重 一九七五『修驗道史研究と修驗道史料』『木葉衣・踏雲録事 他』平凡社、一―四四頁。
- 五来重（編） 一九八四『山岳修驗研究叢書』一八、修驗道史料集（Ⅱ）西日本編、名著出版。
- 五来重 二〇〇〇『葬祭』（宮家準編『修驗道章疏解題』国書刊行会）八〇―八三頁。
- 五来重 二〇〇七『日本仏教民俗学の構築』五来重著作集一、法蔵館。
- 近藤祐介 二〇一七『修驗道本山派成立史の研究』校倉書房。

- 才津祐美子 一九九六「民俗文化財」創出のディスクール」『待兼山論叢』第三〇号、四七〇頁。
- 佐賀県史編さん委員会 一九六八『佐賀県史』。
- 櫻井徳太郎 一九八九『歴史民俗学の構想』櫻井徳太郎著作集八、吉川弘文館、
- 佐々木哲哉 一九七七年「彦山の松会神事」『郷土の歴史』第一巻、美夜古郷土史学校 講義録
美夜古郷土史学校。
- 佐々木哲哉 一九七七「豊前修験道圏の松会神事」『等覚寺の松会―無形民俗文化財記録調査報告書―』等覚寺の松会保存会、八〇―一五頁。
- 佐々木哲哉 一九七七「英彦山信仰の成立と展開」『英彦山と九州の修験道』山岳宗教史研究叢書一三、名著出版、三四―六四頁。
- 佐々木哲哉 一九七九「彦山の松会神事（講演録）」『研究紀要』一 北九州市立歴史博物館、四一七―四三二頁。
- 佐々木哲哉 一九七八「彦山の祭事と信仰」（田川郷土研究会『増補英彦山』葦書房）二二一―三五二頁。
- 佐々木哲哉 一九八一「彦山の松会と祭礼絵巻」（五来重編『修験道の美術・芸能・文学』Ⅱ、山岳宗教史研究叢書十五、名著出版）四四六―四六九頁。
- 佐々木哲哉 一九八六「即伝」（宮家準編一九八六『修験道辞典』東京堂出版）二二三頁。
- 佐藤俊晃 一九九四「世襲」の視点から見る修験寺院と曹洞宗寺院―近世―近代、秋田藩比内地方における事例報告―『教化研修』三七、二六三―二六九頁。
- 佐藤常雄他編 一九九五『松前産物大概鑑・関東鰯網来由記・能登国採魚図絵・安下浦年中行事・小川嶋鯨鯢合戦』日本農書全集五八、漁業一、農山漁村文化協会。
- ジェームス・E・ケテラー 二〇〇六『邪教／殉教の明治―廃仏毀釈と近代仏教―』ぺりかん社。
- 重松敏美 一九六九『豊前求菩提山修験文化攷』、豊前市教育委員会。
- 重松敏美 一九七七「豊前修験道と等覚寺について」『等覚寺の松会―無形民俗文化財調査報告

- 書―』等覺寺の松会保存会、一〇七頁。
- 十三生 一九三六「等覺寺の松會」『豊前』五、小倉郷土会、六三〇～六六頁。
- 白川琢磨 二〇〇七「神仏習合と他配列クラス」『宗教研究』三五三、二五〇～四八頁。
- 白川琢磨 二〇一七「英彦山の信仰と民俗」(白川琢磨編『英彦山の宗教民俗と文化資源』木星舎)一〇三～三八頁。
- 新城美恵子 一九八〇「聖護院系教派修験道成立の過程」『法制史学』三二、二三〇～三三頁。
- 新城美恵子 一九九四「発給文書から見た修験道本山派の組織構造」『山岳修験』一四、五五〇～五九頁。
- 新城美恵子 一九九九『本山派修験と熊野先達』岩田書院。
- 末木文美士 二〇一〇『近世の仏教―華ひらく思想と文化―』吉川弘文館。
- 鈴木昭英 二〇〇三「本山派の教団形成と組織」『修験教団の形成と展開』修験道歴史民俗論集一、法蔵館。
- 須永敬 二〇一七「記録からみる英彦山参りの現在―英彦山神宮所蔵「年参り(代参・祈願)団体名」の分析から―」(白川琢磨編『英彦山の宗教民俗と文化資源』木星舎)三一五～三二八頁。
- 関一敏 二〇〇二「プラクティスと信仰」(綾部恒雄編『文化人類学最新術語一〇〇』弘文堂)一五六～一五七頁。
- 関一敏 二〇一七「呪術とは何か―実践論的転回のための覚書―」(白川千尋ほか編『呪術の人類学』人文書院)八一～一二二頁。
- 関口真規子 二〇〇九『修験道教団成立史』勉誠出版
- 添田町教育委員会(編) 一九九六『英彦山大河内山伏墓地』添田町文化財調査報告書第三集、添田町教育委員会。
- 曾根原理 二〇〇三「即伝と乗因―彦山修験から戸隠修験へ伝えられたもの―」(『山岳修験』三一)二一〇～二二頁。

- 藪部寿樹 二〇〇二『日本中世村落内身分の研究』校倉書房。
 杉田善雄 二〇〇三『幕藩権力と寺院・門跡』思文閣出版。
 大平村 一九八六『大平村誌』。
 高野信治 一九九七『近世大名家臣団と領主制』吉川弘文館。
 高埜利彦 一九八九『近世日本の国家権力と宗教』東京大学出版会。
 竹田聴州 一九七七『日本人の「家」と宗教』、評論社。
 田中秀和 一九九七『幕末維新期における宗教と地域社会』清文堂。
 圭室諦成 一九三五「江戸時代山伏の研究序説」(仏誕二千五百年記念学会『仏教学の諸問題』岩波書店)一〇三五〜一〇四七頁。
 圭室諦成 一九六三『葬式仏教』大法輪閣。
 圭室文雄 一九七一『江戸幕府の宗教統制』評論社。
 圭室文雄 一九七七『神仏分離』教育者歴史新書(日本史)一一三、教育社。
 圭室文雄 一九九九『葬式と檀家』吉川弘文館。
 田村芳朗 一九七三「天台本覚思想概説」『天台本覚論』日本思想大系九、岩波書店、四七、七
 〇五、四八頁。
 田村芳朗 一九九〇「密教と本覚思想」(『本覚思想論 田村芳朗仏教学論集』第一巻、春秋社)三
 七九〜三九一頁。
 タラルIIアサド(磯前順一訳) 二〇〇四『宗教の系譜』岩波書店。
 筑紫豊 一九八一「校訂寸言」(平井武夫編、筑紫豊校訂『福岡県民俗芸能』文献出版)四八六
 〇四八七頁。
 辻善之助 一九五四『日本佛教史』近世篇之三、岩波書店。
 坪井亨 一九七六「普智山等覚寺の修験と民俗」『郷土誌かんだ』一、五〜一七頁。
 坪井亨 一九七七「普智山等覚寺の修験と民俗」二『郷土誌かんだ』二、三〜一八頁。
 時枝務 一九九七「祭祀と里修験―近世後期における上野国山田郡大間々町大泉院の事例―」『山

- 岳修驗』十九、二七〜三八頁。
- 時枝務 二〇〇一「里修驗と憑靈信仰―近世上野国事例―」『山岳修驗』二七、四五〜六〇頁。
- 時枝務 二〇一三「修驗道史における里修驗の位相」(時枝務ほか編『近世修驗道の諸相』岩田書院、七〜二六頁。
- 徳永誓子一九九八「修驗道当山派と興福寺堂衆」『日本史研究』四三五、二七〜五〇頁。
- 徳永誓子二〇〇一「修驗道成立の史的前提」『史林』八四―一、九七〜一二三頁。
- 徳永誓子二〇〇二「熊野三山検校と修驗道」『中世史研究』二七、七五〜一〇〇頁。
- 友石孝之 一九六九「求菩提山の松会」(重松敏美編『豊州求菩提山修驗文化考』豊前市教育委員会) 四三四〜四五八頁。
- 友石孝之 一九七一『狭間畏三先生著「神代帝都考」解説』増訂再版 美夜古文化懇話会。
- 友石孝之 一九七七「求菩提山の松会」(中野幡能編『英彦山と九州の修驗道』山岳宗教史研究叢書一三、名著出版) 一五五〜一八五頁。
- 豊田武 一九三八『改訂日本宗教制度史』第一書房。
- 中田薫 一九二六「徳川時代の婚姻法」『法制史論集』第一卷、岩波書店。
- 中野幡能 a 一九七七「求菩提山修驗道の起源とその展開」(中野幡能編『山岳宗教史研究叢書』一三、名著出版) 一二四〜一五四頁。
- 中野幡能 b 一九七七「英彦山と九州の修驗道」(中野幡能編『山岳宗教史研究叢書』一八、英彦山と九州の修驗道、名著出版) 二〜三二頁。
- 中西裕二 二〇〇七「複数の民俗論、そして複数の日本論へ」(岩本通弥編『ふるさと資源化と民俗学』、吉川弘文館) 二二九〜二五二頁。
- 長野覺 一九八七『英彦山修驗道の歴史地理学的研究』、名著出版。
- 長野覺 一九九四「英彦山の修行」(修驗道修行大系編纂委員会編『修驗道修行大系』国書刊行会) 三八七〜四八九頁。
- 中村淳 二〇〇七「文化という名の下に―日本の地域社会に課せられた二つの課題―」(岩本通

- 弥編『ふるさと資源化と民俗学』吉川弘文館）二〇三六頁。
- 中村琢 二〇一二「『伝統』をつなぐこと―等覚寺の松会まつえの伝承についての考察―」『宗教研究』七三〇九七頁。
- 中村琢 二〇一四「近世修験の葬祭―英彦山を事例に―」『福岡大学大学院論集』四六卷二号、二〇〇〇一八七頁。
- 中村琢 二〇一五「近世等覚寺とその変化」『日本民俗学』二八一、一〇三四頁。
- 中村琢 二〇一七「江戸時代後期における唐津の英彦山派山伏について」(白川琢磨編『英彦山の宗教民俗と文化資源』木星舎)二六五〇三〇六頁。
- 西谷正浩 二〇〇六『日本中世の所有構造』塙書房。
- 西村敏也 二〇〇九『武州三峰山の歴史民俗学的研究』岩田書院。
- 二丈町誌編纂委員会 二〇〇五『二丈町誌(平成版)』。
- 根井浄 一九七六「修験者の医療について」『印度学仏教学研究』二十四卷二号、三七五〇三七八頁。
- 長谷川賢二 一九九一「修験道史のみかた・考え方―研究の成果と課題を中心に―」『歴史科学』一二三、一七〇二七頁。
- 長谷川賢二 一九九四「中世における熊野先達支配について」『山岳修験』一四、七〇〇八五頁。
- 長谷川成一 一九八四「近世北奥大名と寺社」(尾藤正英先生還暦記念会編『日本近世史論叢』上)二九一〇三二二頁。
- 長谷川成一 一九九三「津軽藩宝暦改革の一断面―寺社政策を中心に―」(同『転換期北奥藩の政治と思想―津軽藩宝暦改革の研究―』科学研究費補助金成果報告書)、三〇三四頁。
- 葉貫一樹 一九九四「江戸幕府の寺院統制と触頭」『駒澤大学史学論叢』二四、六六〇七七頁。
- 林淳 二〇〇五『近世陰陽道の研究』吉川弘文館。
- ピエール・ブルデュール(今村仁司・港道隆共訳) 一九八八『実践感覚』一、みすず書房。
- 秀村選三 一九五二「徳川期九州に於ける捕鯨業の労働関係」一(『経済学研究』第十八卷第一

- 号、五七〇八五頁。
- 尾藤正英 一九八一「徳川時代の社会と政治思想の特質」(『思想』六八五)一〇一―一二頁。
- 俵木悟 一九九七「民俗芸能の実践と文化財保護政策―備中神楽の事例から―」(『民俗芸能研究』第二五号)四二―六三頁。
- 平井武夫編 筑紫豊校訂 一九八一『福岡県民俗芸能』文献出版。
- 広渡正博 一九七八「彦山信仰の一考察―『彦山流記』の成立と性格―」(田川郷土研究会編『増補 英彦山』葦書房)九二五―九四〇頁。
- 広渡正利ほか 一九九四『英彦山年番日記』文研出版。
- 福井良盟 二〇〇〇「修験道修要秘決」(宮家準編『修験道章疏解題』国書刊行会)二三二―二三五頁。
- 福島邦夫 一九八六「護摩」(宮家準編『修験道辞典』東京堂出版)一三〇―一三一頁。
- 福田アジオ 一九七二「歴史学と民俗学」(『民俗学評論』八)六三五―六四三頁。
- 藤井学 一九六三「江戸幕府の宗教統制」(『岩波講座 日本歴史』近世三、岩波書店)一三三―一七〇頁。
- 藤坂彰子 二〇一七「英彦山神宮における産業安全祈願祭について」(白川琢磨編『英彦山の宗教民俗と文化資源』木星舎)三七―三九〇頁。
- 藤田定興 一九九六『近世修験道の地域的展開』岩田書院。
- 藤本隆士 一九七五「近世西海捕鯨業経営と同族団」(一)『福岡大学商学論叢』十九卷第四号五四三―五五九頁。
- 藤本隆士 一九七五「近世西海捕鯨業経営と同族団」(二)『同二十卷第一号、一二一―一三四頁。
- 文化庁 一九九八「等覚寺の松会」(『月刊文化財』四二三号、第一法規出版)、一五―一七頁。
- 文化庁 二〇〇一『文化財保護法五十年史』ぎょうせい。
- 朴澤直秀 二〇一四「近世の仏教」『岩波講座日本歴史』十一、岩波書店、二四七―二七八頁。
- 堀一郎 一九五五『我が国民間信仰史の研究』一、東京創元社。

- 堀一郎 一九五三『我が國民間信仰史の研究』二、東京創元社。
- 堀一郎 二〇〇五（一九五一）『民間信仰』岩波書店。
- 本田濟 一九七八『易』上、中国古典選一、朝日新聞社。
- 本田安次 一九六〇『図録日本の民俗芸能』朝日新聞社。
- 牧川鷹之祐 一九六八「西海捕鯨考」『筑紫女学園短期大学紀要』三、八五～一二五頁。
- 牧川鷹之祐 一九六九「『鯨組方一件』の研究」『筑紫女学園短期大学紀要』四、六五～一〇四頁。
- 松野聡子 二〇一一「近世在地修験の滅罪檀家所持と一派引導——秋田藩を事例に——」『白山史学』四七、一～三六頁。
- 松野聡子 二〇一三「近世修験の寺跡相續儀礼——秋田藩領を事例に——」『白山史学』四九、五九～八四頁。
- 松野聡子 二〇一六「在地修験寺院と『除病祈祷』——文久期の秋田藩を事例に——」『地方史研究』三七九、二一～四一頁。
- 真野純子 一九八六「諸山諸社參詣先達をめぐる山伏と社家——吉田家の諸国社家支配化への序章——」（圭室文雄編『論集日本仏教史』七、雄山閣）一〇五～一三一頁。
- 宮家準 一九八〇「和歌森太郎教授の修験道・山岳宗教研究」『和歌森太郎著作集』二、弘文堂、四七三～四八二頁。
- 宮家準 a 一九九九『修験道儀礼の研究（増補決定版）』春秋社。
- 宮家準 b 一九九九『修験道思想の研究（増補決定版）』春秋社。
- 宮家準 c 一九九九『修験道組織の研究』春秋社。
- 宮家準 二〇〇六「教派修験の地域的展開」（宮家準編『修験道の地域的展開と神社』、國學院大學 21 世紀 COE プログラム研究センター）三七～五六頁。
- 宮崎亨 一九七七「等覚寺の松会」等覚寺の松会保存会編『等覚寺の松会——無形民俗文化財調査報告書——』一六～三三頁。
- 宮島新一 一九八五「辟邪絵——わが国における受容——」『美術研究』三三一、七七～九八頁。

- 宮武省三 一九三六「等覺寺權現の幣切と其由來に就て」(『豊前』第六號)三四〜三九頁。
- 宮本袈裟雄 一九八四『里修験の研究』吉川弘文館。
- 宮本袈裟雄 一九八九『天狗と修験者』人文書院。
- 宮本袈裟雄 二〇一〇『里修験の研究』続、岩田書院。
- 宮本雅明ら編 二〇〇九『港町呼子―唐津市呼子伝統的町並み調査報告―』呼子町文化連盟。
- 民俗芸能学会 一九九三「シンポジウム「民俗芸能とおまつり法」」(『民俗芸能研究』第一七号)七八〜九七頁。
- 桃崎祐輔 二〇一七「英彦山信仰の歴史的変遷の考察」(白川琢磨編『英彦山の宗教民俗と文化資源』木星舎)九一〜一八二頁。
- 森毅 一九八九『修験道霞職の史的研究』名著出版、一三四〜一三五頁。
- 柳田國男 一九三四『民間伝承論』共立社、
- 柳田國男 a 一九九八(一九三一)「明治大正史 世相篇」(『柳田國男全集』五、筑摩書房)三三〜六〇九頁。
- 柳田國男 b 一九九八(一九三四)「民間伝承論」(『柳田國男全集』第八卷、筑摩書房)三〜九四頁。
- 柳田國男 c 一九九八(一九四四)「国史と民俗学」(『柳田國男全集』一四、筑摩書房)八三〜一九九頁。
- 山口正博 二〇〇四「英彦山系修験霊山の松会」(『国學院大学大学院紀要』文学研究科第三六輯)八九〜一一三頁。
- 山口正博 二〇〇六「九州の霊山・修験・神社」(宮家準編『修験道の地域的展開と神社』、國學院大學21世紀COEプログラム研究センター)二七一〜二八一頁。
- 山口正博 二〇一〇(「郷土」へのまなざしの生成」(由谷裕哉ら編『郷土史と近代日本』角川学芸出版)一九四〜二一三頁。
- 山口正博 二〇一七「英彦山の伝燈大先達―英彦山修験道を牽引した山伏たち―」(白川琢磨編

- 『英彦山の宗教民俗と文化資源』木星舎）一八三～二六四頁。
- 山路興造 一九九四「民俗芸能研究の諸動向」（『民俗芸能研究』第二十号）、二一～二七頁。
- 吉田扶希子 二〇一七「伝承からみた彦山―宝珠を中心に―」（白川琢磨編『英彦山の宗教民俗と文化資源』木星舎）四二～九〇頁。
- 由谷裕哉 a 一九八六「修験修要秘決集」（宮家準編一九八六『修験道辞典』東京堂出版）一八六～一八七頁。
- 由谷裕哉 b 一九八六「彦山修験最秘印信口決集」（宮家準編一九八六『修験道辞典』東京堂出版）三一五～三一六頁。
- 行橋市史編纂委員会 二〇〇八『行橋市史』中。
- 和歌森太郎 一九六四『山伏―入峰・修行・呪法―』中央公論社。
- 和歌森太郎 一九七二『修験道史研究』平凡社。

収載論文一覧

第一章 江戸時代後期における唐津の英彦山派山伏集団について

「江戸時代後期における唐津の英彦山派山伏について」(白川琢磨編『英彦山の宗教民俗と文化資源』二六六～三〇六頁、二〇一八年一〇月。本稿収載にあたり補訂。

第三章 近世後期修験の葬祭―英彦山派を事例に―

「近世修験の葬祭―英彦山派を事例に―」『福岡大学大学院論集』四六―二、二〇〇〇一八七頁、二〇一四年一月。本稿収載にあたり補訂。

第四章 近世の等覚寺の松会とその近代的変容

「近世等覚寺の松会とその変化」『日本民俗学』二八一、日本民俗学会、一～三四頁、二〇一五年二月。本稿収載にあたり補訂。

第六章 「伝統」をつなぐこと―等覚寺の松会の伝承についての一考察―

「伝統」をつなぐこと―等覚寺の松会の伝承についての一考察―」『宗教研究』八六―三、日本宗教学会、五七七～六〇一頁、二〇一二年一二月。本稿収載にあたり補訂。

謝辞

本研究は、以下の御協力者のお力添えにより成り立っております。ご指導をいただいた西谷正浩先生、白川琢磨先生、森茂暁先生、梶原良則先生、ほか先生方。研究においては上記の先生方、中西裕二先生、須永敬先生、亀崎敦司様、ほかの方々は大変お世話になりました。また調査におきましては、唐津市在住の八幡様、山邊様、久田様、ほかの皆さま、英彦山神宮の高千穂様、英彦山区在住の皆さま、等覚寺区在住の皆さま、谷区、稲光区、山口区、ほか荇田町在住の皆さま、荇田町役場の皆さま、添田町役場の皆さまほか、史料調査や聞き書きに快く応じて下さった皆さまに大変お世話になりました。厚く御礼申し上げます。なお、そのほかにもまだ書ききれないくらいの方々にお世話になりましたが、紙数の都合上割愛申上げたことを深くお詫び申し上げます。