

いまに息づく呪符・形代の習俗

—遺物・記録が語るまじない習俗文化史—

奥野義雄

はじめに

現代社会において、〈まじない習俗〉が息づいていることは、衆知の事実として受けとめられている。さらに、いまも息づく〈まじない習俗〉の多くが、現代社会あるいは近代社会において生まれ、近・現代の人びとに受け容れられたものではなく、はるか遠く古代にその源泉を求められてきたのである。あるいは中世社会の人びとの要求によって、〈まじない習俗〉が醸成され、今日に至っていることが窺えるようになってきたのである。

しかし、現代社会に息づく〈まじない習俗〉は、民俗学では〈迷信〉の領域に位置づけられて一つの文化現象とは捉えられていないかったようであり、考古学では文献史学の介在によって〈まじない文化〉として把握されつつある。この〈まじない文化〉を各時代の一つの文化現象と捉える途で、この現象の基盤には人びとの〈生活〉

に根差した〈習俗〉があり、この〈習俗〉の範疇に〈まじない〉が存在するかぎり、〈まじない習俗文化史〉と捉えるべきかもしれない。

そして、いまに息づく〈まじない習俗〉の多くは、古代・中世の遺跡・遺構から検出された呪符・形代の遺物や古代・中世の貴族・公家（武家）の遺した記録類から抽出し得る呪術的内容の習俗によって窺える。それとともにこれらの遺物や記録が、私たちに過去の〈まじない習俗〉を文化現象として語りかけてくれると考えている。

また、いまもなお息づき続けている〈まじない習俗〉は、現代社会の人びとの要求によって生き続けている現実とその要求内容が何であるのかを私たちに示唆してくれるであろう。

そこで、まずいまに息づく〈まじない習俗〉の諸様相を垣間見ながら、古代・中世のまじないの遺物や記録にとどめられたまじないの記述からこの〈習俗文化〉を辿ってみたいと考えている。

したがって、小稿では、いまに息づき、人びとの祈りや願いの想

いを満たしている「まじない習俗」を述べながら、この習俗の機能（祈願内容）を提示していくこととする。

そして、いまに息づくまじない習俗、とりわけ呪符・形代の諸相の醸成時期について検討し、その後の展開過程について考察し得ればと考えているが、その考察まで及ばない場合はご容赦いただきたい。

第一章 いまに息づく古代・中世の

まじない習俗——呪符の諸相——

古代・中世において醸成してきた「まじない習俗」の内、さまざまな呪符による祈願の習俗について、ここで触れていくことにするが、とりわけ「いまに息づく」古代・中世の呪符の祈願内容に力点を置いて、遺跡・遺構出土遺物や貴族・公家の日記・記録から呪符の諸相を抽出していくことにしよう。

(一) 疫神除け祈願呪符——呪符正星呪符——

「呪符正星」呪符にかかる習俗は、今日ではほとんど見ることができないほどである。現存する「呪符正星」呪符の習俗事例は、三重県鳥羽市加茂の正月三日におこなわれた「おたいさん」という行事と、同県鳥羽市国崎の「ノット正月」という行事である。⁽¹⁾ いざ

れも正月行事である。前者の行事に用いられる木札に「咄嗟鬼神（中央）」「七難即滅（表面右側）」、「七福即生（表面左側）」「喚々如律令（裏面中央）」「葦（裏面右下）」「☆（裏面左下）」と墨書きされている。この行事習俗の詳細については同地域の人たちも余り知らないという。後者の行事に用いられる木札には「咄嗟鬼神（表面）」（あるいは「咄嗟鬼神」）「葦（裏面下）」「☆（裏面下）」と墨書きされている。この行事は正月十七日におこなわれ、葦舟に「歲徳神」を海に送る漁村の春迎えの行事習俗である。葦舟には「咄嗟鬼神」の木札（元ではツメと呼ぶ）が各家ごとに刺され、火をつけて海に流される葦舟とともに海面を漂う。一方、海岸にも供え物（ナマス・酢物）とともに「咄嗟鬼神」の木札が各家ごとに立てられて祀られる（写真①参照）。この行事で使わなかつた木札は、各家ごとに持ち帰られて、神棚（大黒天など）に祀られるという。

この「咄嗟鬼神」の木札、つまり「咄嗟正星」呪符はいまも正月の行事習俗によく見るように村内安全（無病息災）を願うため疫神送りを主としたものである。言い換えると漁村の安全と大漁を願った所謂「疫神除け」祈願の行事習俗であり、これに伴なつた木札が「咄嗟鬼神」（「咄嗟正星」）呪符であるといえよう（とくに「ノット正月」行事の場合）。しかし、この行事がいつ頃からおこなわれ、木札・呪符が用いられたのかという行事・呪符の形成・発

展などの歴史的側面は皆無に等しい。

* 現存する「咄咲哩鬼神」呪符は、すでに検出されている「天罡

〔歳徳ガ〕（大阪・国府遺跡出土。一一世紀。『木簡研究』二）、「□□

罡_{〔令律鬼カ〕}急々如律令」（岡山・助三畠遺跡出土。一二世紀末～一

三世紀。『木簡研究』五）、「咄咲哩固_{〔物ガ〕}□□」（京都・今里遺

跡出土。一二世紀後半。『木簡研究』七）、「咄咲哩_{〔魁カ〕}急_{〔々如律令カ〕}」

（広島・草戸千軒町遺跡出土。室町時代前半。『木簡研究』二）と

墨書された所謂「咄天罡」呪符に繋がるものである。⁽³⁾ そして、「咄

天罡」呪符と関連する（あるいは同種）と考えられているのが、

百怪呪符と想定されている「宣天正直符佐_{〔カ〕}當不佐_{〔カ〕}急々如律令」

と墨書された呪符である。この呪符は伊場遺跡から出土した奈良時代後半のものである（第三九号木簡）。

これらの呪符の文言を、百怪呪符と想定されてきた「宣天正」

呪符と併せて古代・中世の遺跡出土の「咄天罡」呪符をみていく

と、一一世紀の段階では「天罡」云々と墨書されているのに対し

て、一二世紀の段階以後には「咄天罡」「咄天罡」云々と墨書さ

れた呪符へと変化していくことに気づくであろう。とりわけ一三

世紀以降には「咄」「咲」「哩」と口偏のものが主になっているの

である。出土した呪符の文言によるかぎり、一一世紀から一二世

紀にかけて呪符そのものに何らかの変化があつたのかもしれない。

このことは、出土した古代・中世の呪符の墨書銘だけでなく、す

でに周知されている元興寺（極楽坊）本堂発見の康暦三（一三八一）年銘の「離別祭文」の末尾にみえる「咄咲哩」云々という記載からも窺える。このことはともかくとして、「咄天罡」呪符の機能とはいかなるものであろうか。すでに、この呪符の機能について、①疾病平癒、②物忌・消災、そして③悪疫（疫鬼）除けなどが考えられている。とくに、②物忌・消災については、広島・漆町遺跡出土の呪符（依里物忌固物忌天罡急々如律令）云々という文言。『木簡研究』四）によるものであるが、呪符自体の墨書痕からは「天正急々」とは判読しがたい。ゆえに、「咄天罡」呪符の機能の範疇に入れがたい。むしろ、①疾病平癒か、③疫病（疫神）除けの機能が「咄天罡」呪符に存在していたと考るべきであろう。とくに、伊場遺跡出土の奈良時代後半の「宣天正」（百怪）呪符――國府遺跡出土の一一世紀後半の「天罡_{〔歳徳ガ〕}」呪符――草戸千軒遺跡出土の室町時代前半の「咄咲哩_{〔魁ガ〕}」呪符の線上に、三重県国崎のノット正月の行事に用いられる「咄咲哩鬼神」呪符を置くと、③疫病（疫神）除け（退散）の機能、つまり呪符の祈願内容を抽出し得るであろう。言い換えると、古代・中世の「咄天罡」呪符と併せて国崎のノット正月の行事に「歳徳神」に捧げられる「咄咲哩鬼神」呪符にみる疫神・疫鬼を（歳徳神と共に）海に流す祈願内容を重ね合わせると、③疫病（疫神）除けが妥当な理解であるといえよう。

(二) 疫神除け祈願呪符——蘇民将来呪符

現存する「蘇民将来子孫之家也」(または「蘇民将来子孫也」)の呪符は、さきに見た三重県・国崎の行事に用いられた「咄吠哩鬼神」呪符とともに「蘇民将来子孫繁榮」の文言のある木札(ヅメ)も祭具として使われているのである。同県内の伊勢・志摩方面では、正月のシメ飾りに「蘇民将来子孫家」の文言の木札が付けられて、一年間戸口(上部)に取り付けておく習俗がある(ただ、死者があり、葬儀をおこなった家では、この「蘇民将来」のシメ飾りは取り除く)。

シメ飾りに付けた「蘇民将来」の木札は、魔除けとか、家内安全・無病息災祈願として戸口に吊り下げられていることから、シメ飾りにはない祈願内容を托した呪符といえる。「蘇民将来」呪符として用いられていることは確かであろう(写真②参照)。

一方、六月の茅輪ぐぐりと関連させて「蘇民将来子孫之家也」と墨書きされた紙札状のものが、神戸市の祇園神社で分与されている。同神社では、長野県の信濃国分寺で授与されている六角錐形の「蘇民将来」符と同形式のものが分与されている。⁽⁵⁾ この六角錐形の「蘇民将来」符は、長野県下、とりわけ松本市域では盛んに用いられている。この六角錐形の「蘇民将来」符は戸口に吊られて魔除け、家守りなど、一種の呪符である。

いくつかの事例を掲げた地域以外では、木札(木簡)状の「蘇民将来」呪符が大半であり、寺院や神社で分与されている。たとえば、長野県佐久市妙楽寺で授与される巾の狭い「蘇民将来」呪符、名古屋市洲崎神社で授与される少し巾広の「蘇民将来」呪符などがある。⁽⁶⁾ これら以外の地域、すなわち青森県、秋田県、宮城県、千葉県、埼玉県、そして京都府へとくに祇園祭で分与されるチマキについた「蘇民将来」呪符などでも「蘇民将来」呪符の授与がみられる。

奈良県内で「蘇民将来」呪符の習俗伝承をもつ地域は少なく、山添村に二ヶ所、「蘇民将来」呪符の習俗がかつて存在していたことを知る。一月八日のオコナイ(修正会)に「病気除け」として分与される「シメシヨウライ(蘇民将来)」の棒状のものは子供の背に付

全国各地でみられる「蘇民将来」呪符が、すでに触れた〈魔除け〉

〈病気除け〉の祈願内容とともに、〈除災招福〉（神戸）、〈無病息災〉（上田）、〈疳虫除け〉（仙台）などの祈願内容がある。これらの祈願内容は、さきに触れたとおり基本型の〈疫神除け〉から派生した機能（祈願）と考えられる。

このことは、すでに周知されている『風土記』備後国逸文にみえる「蘇民将来」の物語に端を発した〈疫神除け〉の「蘇民将来」の呪術性によるところである。⁽⁷⁾しかし、奈良時代以前からの「蘇民将来」の呪術性が呪符として具現化される時期は後世に至るとされて久しい。

* 「蘇民将来」呪符の機能的側面と歴史的側面を中世遺跡出土の「蘇民将来」呪符の遺物とさきの『風土記』の記録および近世の記録から考察した論考は数少ない。⁽⁸⁾

「蘇民将来」呪符が着目された契機は、新潟・馬場屋敷下層遺跡出土の数点の「蘇民将来」呪符であった（『木簡研究』七）。すなわち、「蘇民将来子孫也」〔蘇民将来〕と墨書された一三世紀（一四世紀）の呪符である。同時期の「蘇民将来」呪符として大阪・西ノ辻遺跡出土のもの（『木簡研究』七、八）、大阪・植附遺跡出土のもの（『木簡研究』一五。「蘇民将来之子孫住宅所也」）などがある。少し時期が下って、静岡・道場田遺跡出土の「蘇民将来子孫也」と墨書された呪符は一六世紀初頭である。

（『木簡研究』五）。

一方、「蘇民将来」呪符に関する記録として、さきに触れた信濃国分寺藏の文明一一（一四八〇）年銘をもつ「牛頭天王祭文」にみる「柳ノ木を作テ蘇民将来之子孫也ト書テ、男ハ左、女ハ右ニ懸可」云々という文言が、『風土記』以後で古い記録であろう。そ

の後は江戸時代に各藩領内の風習調査を命じて作成させた『風俗問状答』に「蘇民将来」呪符を用いた藩領の存在が窺える。たとえば、『淡路國風俗問状答』の「元旦、門松乃事」の項に「蘇民将来の札在方には用る所もあり」と、また『若狭小濱風俗問状答』の「元旦門松の事」の項に「蘇民将来の札紙に書張候家もあれども、一統には無御座候」と記載されているのがそれである。⁽¹⁰⁾しかし、これらの『風俗問状答』からは、「蘇民将来」呪符の機能を明示し得ない。そこには、「蘇民将来」呪符とともに武答神＝牛頭天王（疫神）はこの呪符および茅輪をもつ者や家に疫病を及ぼさないという習俗伝承が古代以来存在していたからであろうか。言い換えると、『風土記』備後国逸文の「蘇民将来」の物語以後、室町時代成立の『神道集』（神道大系本）の「祇園大明神」の項にみえる「当世盛リニ疫病神為事有カ故ニ、牛頭天王等ヲハ深ク人信仰スル処也」、「四角ノ札ニ削ツゝ首ヲハ五刑ノ体ニ削成シテ、蘇民将来ノ子孫ト云文字ヲ書キ付ケ、（中略）、其ヲ（驗ニ）滅亡スヘカラス」という文言が示すように、中世社会でも牛頭天王

(武答天神、天形星) — 疫神 — 疫病 — 蘇民将来 || 疫病除けの図式
が信仰習俗として息づき、近世に至っても伝承された結果、単に「正月元旦」の項に呪符が用いられたか、否かのみの問状答として記載されたと想定し得る。

では、この習俗伝承が古代以来存在するならば、何故に古代に呪符として「蘇民将来」が存在しないのであろうか。從来から疑問視し得る呪符の存否は、壬生寺境内遺跡(平安京左京五条一坊二町、朱雀大路東側溝遺構)出土の「蘇民将来」呪符によつて明確になった(『木簡研究』一三)。同遺跡出土の呪符は伴出遺物から九世紀と位置づけられている。⁽¹⁾

奈良時代以前の「蘇民将来」の信仰習俗が、平安時代前期には、すでに「蘇民将来」呪符を醸成させたことになる。『風土記』備後國逸文にみる巨旦将来と蘇民将来に関する論考はいくつかあるが、呪符「蘇民将来」についての考察はほとんどない。別稿でこの視点をもつて同逸文の記載の検討した結果を、ここで再び提示することにしよう。⁽²⁾

すなわち、『風土記』備後國逸文の「蘇民将来」の項を掲げてみると、武塔の神 || 速須佐雄の神(疫神)が蘇民将来に述べるくだりに、

後の世に疫氣えきあらば、汝、蘇民将来の子孫と云ひて、茅の輪を以ちて腰に着けたる人は免れなん

という記載があり、後世に疫氣 = 疫病が流行した時には、「蘇民将来の子孫」といつて、「茅の輪」を腰に着けた者のみが疫病から免れることができると理解するならば、「蘇民将来の子孫(也)」と云ひて」という文言には、「蘇民将来の子孫」と唱えるという意味合いが内在していると理解するならば、「蘇民将来の子孫(也)」は〈呪文〉として意識されていたとみるべきであろう。言い換えると疫神による疫病流行に際して、〈呪文〉の「蘇民将来の子孫(也)」が疫病除けとなつたことを暗示しているといえよう。また、茅の輪は呪物として疫病除けになつたものと考えられる。この暗示は、『風土記』編纂以前から「蘇民将来」の用語が〈呪文〉として存在していたことを想定させるとともに、〈呪文〉の「蘇民将来」の用語が奈良時代以降に〈呪符〉の「蘇民将来」符へ変化したとみるべきではあるまいか(「蘇民将来」呪符とは逆の道程をたどるのが、「急々如律令」という用語である。呪符の一用語から独立した用語として〈呪文化〉していく)。

このように「蘇民将来」呪符の成立を想定するならば、平安時代前期にすでに〈呪符化〉した「蘇民将来」符が現われても不可思議ではあるまい。

そして、後世に至つて〈無病息災〉〈魔除け〉〈除災招福〉〈疳虫除け〉という機能が付加されたとしても、疫病除け || 疫神除けの範疇にとどまつているのである。

(3) 疾病平癒祈願呪符——人形代状呪符——

疾病を癒すための呪符習俗は、現段階では実見したことがない。

現在発刊されている『神道真言妙術秘法大全』や『極樂秘傳まじない秘法大全集』などの疾病に関連する秘呪・妙呪にみる呪符は数多くあるが、習俗伝承の調査に際して見聞したことがない。むしろ、諸病回復・平癒の祈願小絵馬の習俗伝承を見聞することが少くない。

祈願小絵馬を媒体に〈神〉に頼る疾病平癒の習俗伝承には、多種多様なものがある。眼病をはじめ、耳病、皮膚病（含腫物）、手・足・腰痛病などの平癒を祈願すべき小絵馬奉納は、村寺や村社のみならず、著名な寺院や神社にまで及んでいる。たとえば、京都・今熊野の剣神社へは皮膚病に悩む患者が祈願小絵馬（飛魚図）を奉納する。また、大阪・四天王寺境内の石神堂へは皮膚病（主にクサ）に悩む人が祈願小絵馬（牛図）を奉納する。さらに、栎木・足利の薬師堂へは眼病＝病む目に苦しむ人が祈願小絵馬（四つ目、八つ目、十六目図など）を納めるのである。このように諸疾病平癒祈願に多くの絵馬が奉納されてきたのである。これと比定し得るほど疾病平癒のための呪符の習俗伝承は窺えない。現実では、『まじない秘法大全集』などの秘呪の書籍が刊行され、実際疾病平癒祈願に用いられていると想定し得るが、その事実を確認することは容易ではない。たとえば、同『大全集』に記載されている眼病（はやり眼）平癒祈

願に小形の藁形を用い、患部を撫でた白紙で人形の顔を包み河川に流すという治呪を習俗伝承からは探し出すことはできない。

諸疾病平癒祈願の小絵馬が呪術的な要素を持つたものであることは確かであろうが、小絵馬自体が呪符であるとは現時点では容認しきれない。この点は、呪符と小絵馬の接点が不明瞭であることとその時期についても明確でないためであろう。

このことはともかくとして、疾病平癒祈願の習俗には、呪符が用いられることよりも、呪術的要素をもった〈行為〉伝承が少なくない。たとえば、眼病（病む目）の人は八つ目ウナギを食べると治るとか、眼疣（いぼ）を治すためにはツゲの櫛をこすって患部にあてると癒るというように〈行為〉が疾病平癒に結びつくと信じていたようである。しかし、疾病平癒の呪符と、直接・間接を問わず繋る習俗伝承は小絵馬以外には存在しないのであろうか。この点は、古代・中世の疾病平癒祈願の呪符とのかかわりで検討すべき要件であるかもしれない。

* 疾病平癒祈願のために用いられた人形代状呪符（從来から疾病平癒に使われた人形代と理解されているが、ここでは〈呪符〉の範疇に入れる）は、平城京跡で出土している。眼病に悩む貴族と重病（病名不詳）に苦しむ貴族がその疾病平癒に用いた人形代の形状をした呪符である。現段階では、二例の疾病平癒祈願の呪符の検出だけであるが、疾病に対して古代國家がなすべき術は、呪符

を用いて平癒祈願をおこなう以外に、施薬・奉幣疫神祭、大般若經転読、大祓などによつたことが正史に記載されている。たとえば、『日本後紀』卷二の弘仁三(八一二)年秋七月朔日の条に「頃者疫旱並行。生民未レ安。(中略)宜レ走幣於天下名神」とあり、また『續日本後紀』卷五の承和三(八三六)年七月十六日の条に「如レ聞。諸國疫癒間發。夭死者衆。(中略)宜レ令下五畿内七道諸國司轉讀般若一走幣名神」とあり、神仏の加護を求めたことが窺える。しかし、疾病平癒祈願の詳細な内容については記載されていない。国家的な祈願とともに貴族各自にみる疾病においても平癒祈願の詳しい内容の記述はほとんどみられないものである。

たとえば、少し時期が下るが、『小右記』の長和四(一〇一五)年七月廿一日の条の「昨日御修法結願、御目更無増減」と、また同記の寛治七(一〇九三)年十二月十二日の条に「今日臨時廿二社奉幣也、(中略)、近日世間疱瘡、爲消彼難有此奉幣也」という文言がある。

それらである。

これらの史料からは疾病平癒祈願に呪符が用いられた事実を窺えないが、現実に人形代状呪符が疾病平癒祈願に用いられたことは確かである。同様な事象は、ずっと時期が下つて室町時代前半の眼病リ病む目平癒祈願に用いられたと考えられる呪符が神奈川県・若宮大路周辺遺跡群から出土している。この呪符の表面中央(現存)部分には、縦列に目が四つ描かれているのである。呪符

に描かれた四つ目と右側欠損部分の縦列四つの目を再現すると八つ目=病む目となり、すでに述べた眼病平癒祈願の小絵馬と図柄が共通することに気づくのである。そして、眼病に限つて想定するなら、奈良時代以降、室町時代に至つても眼病平癒祈願に呪符が用いられていたことが考えられるのである。呪符自体の呪句・呪文に変化があつたとしても、眼病にかかる「呪符」が、この時期に「小絵馬」との接点をもつ契機をつくつていたとも考えられる。

また、現実に習俗の存否を確認しがたいさきのはやり眼(眼病)に小さい藁人形を用いてその疾病平癒を祈願すべき治呪と平城京跡出土の人形状呪符との共通点をどのように理解すべきかという点が、疾病平癒にかかる呪符にみえる。

四 災難除け祈願呪符——五大力尊呪符——

五大力尊(金剛吼菩薩、雷電吼菩薩、無畏十力吼菩薩、龍王吼菩薩、無量力吼菩薩)の呪符の習俗伝承は、京都・上醍醐寺の五大力尊符以外、今日ほとんど窺えない。この五大力尊呪符は、上醍醐寺より授与されて家の戸口に貼けておくものであり、京都市域はいうまでもなく隣接地域や大阪府下、奈良県下で戸口に貼りつけている光景をしばしば見ることがある(写真③参照)。五大力尊呪符を貼つてある家々で、この呪符の祈願内容を聞くと、「災難除け」「泥棒除

け〉へ家守り〉〈門守り〉に貼つてあるということであった。また、呪符の効力を尋ね合わせるとさまざまな事柄が聞き取れたが、ここでは効力の是非は憚る。

このことはともかく、五大力尊呪符には〈災難除け〉〈門守り〉という祈願内容のとおり家にかかる〈災難〉をとり除く機能が伝承されているようである。

五大力尊呪符は近・現代になってから京都・上醍醐寺によって授与されるようになり、民間に流布していたのではなく、呪符自体は近代以前から授与されていたようである。

とくに、江戸時代には、歌舞伎や滑稽本や長唄などに「五大力尊」「五大力菩薩」「五大力」という記載が少なからず窺えるのである。

江戸時代の大衆芸能・文芸にまで〈五大力尊〉への願いや信心が深くかかわっていたことを知る。たとえば、『東海道中膝栗毛』(二編上)にみえる「トお竹がつぶりにさしている、ぎんながしの五大力のかんざしを、ぬいて見る」という記載、『浮世風呂』(巻之下)の「ぐつと捨て俗物なる跋」の項に「其御殿員の御蔭にて、京阪までも為登荷の櫃は書遣る五大力」という記述がそれらである。いずれも江戸時代に流行した手紙の封印に「五大力」「五大力菩薩」と記されたことを基本にしたものであり、この呪文を封印に使うことよつて「封じ目」が解けないという思潮が「五大力」「五大力菩薩」の仏名に内在していたのである。一種の〈まじない〉として存在して

いたことが窺える。

このように江戸時代の民衆にとって五大力尊は大きな力をもつた仏尊であり、この状況下で、五大力尊呪符が用いられていたでない」としての五大力尊がいつ頃から存在し、〈五大力尊〉呪符の習俗へと展開していったかが興味あるところであろう。

* 五大力尊の呪符については、草戸千軒町遺跡出土の室町時代の五大力尊呪符を契機に水野正好氏によって論じられている。同氏が掲げた『立正安國論』の「若しくは五大力の形を圖して、萬戸に懸け、(中略)、若しくは萬民百姓を哀みて、國主國宰の徳政を行ふ」という記載から、すでに一三世紀前半には、五大力尊呪符が民衆の間で用いられていたことを知る。この呪符が流布した前提には、「近年より近日に至るまで、天變・地天・飢饉・疫癘、遍く天下に満ち、廣く地上に逆る」という社会状況下にあった所で、〈除災の守り札〉として五大力尊呪符が用いられたのである。

ただ、『立正安國論』の成立以前には、五大力尊呪符にかかわる記録は検出できない。二・三の史料を次に列挙することにどめるが、いずれも五大力尊図を仁王会(法会)に懸けたとある。

①永承七(一〇五二)年四月五日の条(春記)に、

殿南廊中央間懸丈六五大力像、中尊(也)(中略)、又殿北廊内方中央左右各二箇間懸丈六四大力像、(中略)、又仁王経百部、此

外金字經一部新写云云、

②大治四(一一二九)年六月十九日の条(『長秋記』二)に、

御帳中常^{〔如〕}懸五大力繪佛、供聖供机等、如常儀、御帳南面東

西立行香机、御帳東西敷七僧座、

③仁安三(一一六八)年七月十二日の条(『兵範記』四)に、

今日公家被始行長日御祈等、(中略)、

仁王經

二幅五大力一鋪、懸佛臺奉立二間、^{〔同新〕}佛具莊嚴、(中略)、

仁王經三部安机、

以上のように仁王会において、「五大力」の絵像(仏画)が懸けられていたのであるが、五大力尊呪符を用いていた状況は呈していないようである。

一方、『立正安國論』成立以降の史料を窺うと、五大力尊呪符は存在していたのである。ずっと時期が下るが、康正三(一一四五七)年九月二日の条(『大乘院寺社雜事記』)に、「昨日講堂仁王講ニ、百軀、五大力ヲ擢事、經師ノ役也、此本尊ヲ十枚ツヽシナイテ、正面ニ懸事及相論問、以力者懸之云々」という文言がある。紙札の五大力尊呪符であったことは大過ないであろう。

さらに、天文十九(一五五〇)年十一月の年銘をもつ「興福寺三重塔擦」の宝珠に陰刻された「四雷電吼菩薩」は、一種の呪符的因素を内在させているといえよう。そして、すでに触れた草戸千

軒町遺跡出土の五大力尊呪符、すなわち「(梵)二龍王乳菩薩^{〔鬼カ〕}〔梵梵〕四雷電乳菩薩鬼」と墨書された二つの呪符と併せて想定しえることは、貴族や公家の日記・記録が示すとおり、仁王会で五つの大力尊の軸が懸けられていたように、呪符も五枚一組であったことが窺えるのである。

このように古代・中世の史料と出土した五大力尊呪符から、現段階では、「災難除け」の呪符として五大力尊(五大力菩薩)が用いられるのは一三世紀以降と理解できる。また、それ以前から五大力尊の呪術的要素が内在していたことも想定できよう。

(五) 葬祭の物忌札・呪符

葬送・葬祭儀礼にかかる物忌札は、奈良元興寺(極楽坊)^{〔14〕}の収蔵庫建設に伴なう境内地の発掘調査によって検出された。物忌札の検出によって、從来から理解されていた物忌札と異なることが次第に明らかになってきたことは周知の事実である。また、物忌札の史的研究とともに、今日も現存する物忌札の習俗伝承についても調査研究が進められてきたのである。その結果、奈良県下の室生村と都祁方面で葬送儀礼に物忌札を用いることがわかつてきたのである。今日の葬送儀礼にも物忌札習俗伝承が存在し、元興寺境内地出土の室町時代初頭以降の物忌札にみえる「九々八十一」「九八七十一(逆書)」墨書銘が現代にまで伝承されていることも併せて窺えるのであ

る。これらの成果は『日本仏教民俗基礎資料集成』第四卷（物忌札、他所収）にまとめられている（昭和五一年刊。当時の成果報告）。その後は物忌札の習俗伝承の調査は中断され、さきの室生村域や

都祁方面に限って物忌札の習俗伝承が存在したという理解にとどまっていたのである。しかし、近年奈良県都祁村針で遺っている〈野辺送り〉＝葬送儀礼に偶然出会い、葬家の戸口に貼りつけられた紙札に「新円寂梵字○○○○○○大師位（戒名）」「八九七十二（右側中央）」「九ミ八十一（逆書・左側中央）」「俗名○○○○」と墨書きされているのを発見し、これを発端に（同地域は真言宗寺院）、物忌札習俗の伝承地を見出すことができたのである。

物忌札習俗の伝承地は、都祁村針以外に、同村域では、白石、南之庄、吐山、荻、そして針ヶ別所である。針ヶ別所では、葬送儀礼当日に葬家の戸口に貼りつけていた物忌札を実見することができた。この物忌札はヘカドイハイ（門位牌）と呼ばれるものであり、尖頭短冊形の紙札である。そして、この紙札には「忌中 ○○○○○大姉靈位（冥名）」「〇月〇〇日寂（右側上部）」「俗名○○○○ 享年〇〇〇才（左側下部）」と墨書きされているのである。この針ヶ別所の物忌札（門位牌）は、実見した札の墨書きは簡略化したもので、戒名の左右に小さく「八九七十二（左側・逆書）」「九九八十一（右側・逆書）」と墨書きされるのが正式な（門位牌）であるという（写真④参照）。

この針ヶ別所の村寺も真言宗寺院である。

一方、都祁村に隣接する奈良市の東部山間の横田町、平野部の天理市豊田、安堵町のほぼ全域にも葬送儀礼に物忌札が用いられるることを聴取りによって確認得た。

天理市豊田の物忌札は「モンバイ（門牌）」と呼ばれ、「新蓮生○○○○位（戒名）」「平成〇年〇〇月〇〇日寂（右側）」「俗名○○○○行年〇〇〇才（左側）」と墨書きしたものであるが、実見していない。豊田の場合、村寺は浄土宗寺院で、聴取りをおこなったほかの地域のほとんどが真言宗寺院であるのに對して異質な存在である。同様な事例として、安堵町東安堵、西安堵、そして窪田の物忌札を挙げることができよう。たとえば、東安堵で実見した物忌札は「カドイハイ（門位牌）」と称され、尖頭形でやや巾が上部の方が広目で、紙製である。この物忌札＝「カドイハイ」には、「忌 ○○○信士位」「平成〇年〇〇月〇〇日亡（右側）」「俗名○○○○行年〇〇〇才（左側・二列）」と墨書きされていたのである。この東安堵の村寺は融通念仏宗（大念仏宗）寺院であり、安堵町域の融通念仏宗の宗徒の家では葬送儀礼に物忌札＝「カドイハイ」が用いられているのである。

奈良県内に限っているが、このように物忌札習俗の伝承は広範囲にわたって現存し、中世以来の物忌札習俗が、現代社会に息づいていることを知る。それも中世以来の古い文言を遺している地域が存在していることも窺える。一方、はたして出土した物忌札は中世社

会で醸成した習俗であるのか、否かという充分な検討ものこされて
いるところである。*

* 葬祭・葬送儀礼にかかる物忌札は、元興寺（極楽坊）境内の
発掘調査によつて出土したものである。出土した多くの物忌札に
は紀年銘をもつものがある。正平七（一三五二）年、貞治二（一三六
三）年、応安七（一三七四）年、応永六（一三九九）年、応永二十七
(一四二〇) 年、そして文安二（一四五）年の紀年銘がそれである。⁽¹⁷⁾

そして、現存例で墨書銘の明確なものをみるかぎり、「梵字 堅
固物忌」^{二十九八十一} 急々如律令」と「梵字 物忌」^{二十九八十一} 急々如
律令」の二形式があると大雑把にいえるようである（ただし、「物
忌」の文言が裏面に墨書きされている場合もあるが、「梵字 物忌」
云々の形態に含んだ）。

元興寺境内出土の物忌札は、その後の古代・中世遺跡出土の物
忌札にも関心を集めていったのである。平城京跡、長岡京跡、そ
して平安京跡などから物忌札が出土している。

これらの出土例の物忌札とともに、物忌札の史料からも提示さ
れてきたのである。とりわけ、「物忌」云々ということでは、「江
次第抄」（四方拝）の「御物忌」の項にみる「物忌鬼神王之名依其
人年有可慎之日、件日禁一家人之出入也」が挙げられる。また、
『今昔物語』卷第十六の「陸奥國の鷹取りの男、觀音の助けによ
つて命を存へたる語」（第六）に「今日七日に當りて物忌の札を立

てて門閉ぢたり。門を叩き開けて入りたれば、妻子涙を流して、
先づ返り来れることを喜ぶ」という記載、さらに同物語の卷二十
七の「播磨國の鬼、人の家に來りて射られし語」（第二十三）に「陰
陽師に問ひければ、陰陽師、「門より人の體に來べし。（中略）。」
と云へば、門に物忌の札を立て、桃の木を切り塞ぎて□をしたり。」
という記述が掲げられる。⁽¹⁸⁾

一方、すでに別稿で、葬祭・葬送儀礼に伴なう物忌札にかかる
史料として、『師守記』（第二）の康永四（一三四五）年二月十
二日の条の「今日被立物忌札門内也、入夜撤之、二七日前日又可
立之、其後不可立也、先例也、（中略）、札様、長三尺許也、楣也、
籠僧空一房被書之」という記載と同年四月十八日の条の
「今日物忌札小門内入夜撤、初七日札也、今日以後不可立之、延慶・
正和・嘉曆等例也」という文言、そしてずっと時期が下るが、『親
長卿記』（二）の文明三（一四七一）年正月十五日の条にみえる「今
日二七日御佛事也、（中略）、今日門内立物忌札（割註略）、二七
日此間無始立之、不審、人々物忌、（中略）、削柳木都婆、頭書物忌
二字、指烏帽子左方、或仁云物忌者卒都婆外へ可書云々、其時文書逆之、予
鳥帽子ノ内へ入テ折之中院大納言、藤中納言、資世各書紙付之、其外大
略柳木也」という記載を掲げておいた。

さらに、『玉葉』（第二、養和元（一一八二）年十二月十一日の条）、
『明月記』（第一、建久三（一一九二）年三月十九日の条）なども列

挙して、史料をみるかぎり、葬祭・葬送儀礼に伴なう物忌札が、一二世紀後半には存在していたことを提示したつもりである。これらの葬祭・葬送儀礼にかかる物忌札の史料と併せて古代・中世遺跡出土の物忌札を一括して検討していくと、次のような点が指摘し得るのである。

すなわち、平城京跡をはじめ、古代の（都城）遺跡出土の「物忌」札は、從来から〈穢〉を忌むべきものであると理解されてきた。だが、古代・中世の記録・史料には、単に「物忌」と書かれた記述が大半であり、「物忌」云々という文言からは、葬祭・葬送儀礼に伴なった「物忌」かつ物忌札かは明確にしがたい。このことは、出土した物忌札からその機能を明示されない状況と同様である。

しかしながら、古代・中世の記録・史料から幸いなことに、「物忌」云々という文に込められた機能（この場合、物忌む内容）がいかなるものであったかを知り得るのである。

言い換えると、〈物忌札〉には、この札に内在する機能が二つあり、一つは〈穢〉を物忌むことであり、もう一つは〈葬祭・葬送儀礼〉に伴なった身近な人の死を物忌むことであるといえよう。そして、とくに古代（都城）遺跡出土の物忌札にも、〈穢〉を忌むものと、〈葬祭・葬送儀礼〉による〈身近な死〉を忌みかつ祀るものとがあるものと想定している。

併せて、葬祭・葬送儀礼にかかる物忌札の醸成した時期は、記録・史料によるかぎり、一二世紀後半に設定し得るようである。ただ、この年代＝時期に葬祭・葬送儀礼にかかる物忌札が用いられていた事実からすれば、もう少し時期は遡ると想定したいと考えている。

(4) 五穀豊穫・無病息災祈願札・呪符——大般若經転読祈願呪符——

五穀豊穫と無病息災祈願に用いられる呪符にもいくつかの種類がある。春迎えの行事の一つに綱掛け（勧請縄掛け）があり、綱（縄）の中央に祈禱札＝呪符を掛ける地域（村）がある。たとえば、三重・菖蒲池の場合には、「天下泰平　区内安穩　五穀豊穫　除災招福（表面）」「噫々如律令（中央）　𠂇（左）　𦥑（右）」と墨書きされた山形の札が掛けられる。また、滋賀・水口の場合には、「^奉華轉讀如意寶珠經風雨順時五穀成就祈攸（表面中央）　☆七福即生（左）　𦥑七難即滅（右）」「多門天王呪百万辺所願如意祈攸（左端）」「不動明王呪百万辺息災延命祈攸（右端）」「𦥑梵字　☆（裏面中央）」と墨書きされた札が掛けられる。とくに、後者の札は「ニノギヨウ」と呼ばれる行事で、おそらく「仁王經」が訛ったものと考えられる。春迎えの行事に伴なつて仁王經が読唱され、その際に綱掛けの中央に吊る呪符が用いられたのがはじまりであったのかもしれない。

だが、同じ春迎えの行事の一つである修正会および修二会は、古

代以来諸寺院でおこなわれて来た行事である。たとえば、奈良・弓手原のオコナイ（修正会）で祈禱された木札＝呪符は村境に立てられる。この呪符によつて、村内に疫神（鬼神）の侵入を防ぐのである。呪符には、「奉転読大般若經六百軸五穀豐饒天災黙滅祈攸（中央）」「七福即生 法主敬白（左）」「七難即滅 村内安全（右）^{（補）}」と墨書されている。

この弓手原の村では、村境に立てる呪符（ミチキリ＝道切りという）のほかに、各家に分与される紙札がある。紙札には、「奉修転読大般若經六百軸 家内安全 諸願成就（中央）」「徳藏寺（左）」「弓手原（右）」と墨書されている。

同様な呪符は、福井・小浜の村境でも実見した。呪符は、村境の樹木に数年前の札といつしょに遊びつけられていたのである。そして、呪符には、「梵字 奉轉讀大般若波羅密多經六百軸五穀成就祈攸（中央）」「皆來守護 羽賀寺（左）」「十六善神 桐山（右）」と墨書されている（写真⑤参照）。

新年を迎える、村寺ではオコナイ（修正会）がおこなわれ、大般若經転読の後に所謂「大般若經転読呪符」が村境に立てられるか、張りつけられ、村中への疫神・鬼神によつてもたらされる疫病や災難が入り込まないようにしたのである。

このような「大般若經転読」呪符の習俗伝承は、これら以外の地域（村）でも存在している（あるいは存在していた）と想定し得る。

（大般若經転読）呪符は、村落社会の春迎えの行事であるオコナ

イ（修正会・修二会）を基調に形成してきたものであるといえる。そして、オコナイは、村落社会の土台である農耕の安泰を願う祭礼であるかぎり、〈神〉に祈り、その呪力を引き出そうとするものであろう。

したがつて、（大般若經転読）呪符は、村落—農耕—神—祭礼（オコナイ）の連関によって醸成してきたものであり、村落（集落）の形成なしには生まれてこなかつたであろう。

ただ、この想定は、（大般若經転読）呪符の習俗伝承が現存し、村落の形成時期を把握し得ることが条件づきとなる。

だが、現実に二つの条件を満した村落は、現段階ではほとんどないであろう。むしろ、呪符の習俗伝承と出土呪符自体の集積を待つべきかもしれない。

* 現存している「大般若經転読」呪符の習俗伝承とは別に、各地でこの呪符が出土している。

すなわち、福井・一乗谷朝倉氏遺跡出土（一五世紀後半、「梵字 奉轉」）、大阪・若江遺跡出土（一六世紀後半、「奉轉讀大般若經難信解品之砌也」、「木簡研究」四）、高知・田村城跡出土（一六世紀前半、「梵字 奉轉讀大般若經一部六」^{（正月三日）}、「木簡研究」五）、

広島・草戸千軒町遺跡出土（一六世紀初頭、「梵字 奉轉讀大般若經一箇除」^{（二月）}。「大般若經轉讀」、「木簡研究」六）、そして広島・尾道市街地遺跡出土（一四〇一五世紀、「大般若經轉讀砌也」^{（大永〇年）}）。

正月十三日」、『木簡研究』二の「大般若經轉讀」呪符がそれらである。これらの呪符には明らかに修正会の大般若經轉讀によるものがある（大阪・若江遺跡出土）。そして、修二会とも推察できる呪符もみられるが、断定はしかねる（広島・尾道市街地遺跡出土）。さらに、すでに述べた今日の大般若經轉讀呪符に墨書きされている「十六善神」云々という文言と同様な「帰命十六善神□□」といいう記載のある一六世紀前半の呪符は、悠久の歳月の隔りの中で息づいている習俗の「伝承」の重さを考えさせてくれる。

このことはともかくとして、出土例の「大般若經轉讀」呪符のほとんどが、一五〇一六世紀のものと考えられている。この時期に限られていることに、この呪符の醸成要因や状況を考えてみると

院寺社雜事記》(三)の寛正三(一四六二)年正月十四日の条に「二階堂修正行之、堂中新理等給主沙汰也」と、同記(五)の文正二(一四六七)年正月廿七日の条の「當門跡方諸御願目六」に「東金堂塔大般若 供衆三口 新所武庫庄」「吉田大般若 供衆 新所西小屋庄」という文言がみえる。また、『多聞院日記』(一)の文明十七(一四七五)年正月四日の条に「恒例擧本大般若經發願在之、自西屋春季納所毎年被成廻請者也」と、同記(三)の天文十一(一五四二)年正月廿七日の条に「廿六日ヨリ大般若經轉讀始了」という記載があるが、修正会・修二会と大般若經轉讀との接点は明らかではない。

「大般若經轉讀」云々という記載は、すでに『延喜式』(玄蕃寮)にみえ、國家安穏・鎮護のために諸大寺に轉讀させたのである。このことは、すでに周知の事実として理解されている。同様にして、修正会・修二会も『三宝絵』にみえ、十世紀後半にはすでにおこなわれていたことが窺える(同『絵詞』には「修正月」「修二月」とある)。だが、この時期には両者の繋りを想定しがたいようであり、やはり出土例の呪符の時期からであろうか。

(七) 安産祈願呪符

現代社会においても産育習俗にみる「まじない習俗」は脈々と生きつづけている。子供を産む「まじない習俗」と、子供を丈夫に育

〈大般若經轉讀〉呪符と同時期の二・三の史料を繙くと、『大乘』
の記載は少なくない。

いまに息づく呪符・形代の習俗

てる「まじない習俗」とあるが、産む「まじない習俗」の方が数多いようである。この「産」の習俗で安産を願った呪符はいまも息づき、産婦の不安感を少しでも取り除いてきたようである。

たとえば、いまも神戸の長福寺で分与されている安産の呪符が二種類ある。一つは「生」「ボロン」「喚急如律令」の文言を「生生ボロン」鬼鬼女子成就と配した呪符であり、もう一つは「鬼」「女」「子成就」の文言を「鬼鬼女子成就」と配した呪符である。二つの呪符は、「修驗道要典」の「安産符」の項にみえる呪符で、「小さき紙に之を書く。
此法は、いかなる難産にても平産する也」と添え書きされている。⁽¹⁹⁾ この二つの「安産符」は、同寺住職が京都・醍醐寺での修行中に授けられた修驗道の秘伝である。いまも妊娠婦が安産祈願に同寺を訪れて、安産の呪符を授かるという。⁽²⁰⁾

一方、寺院から分与される呪符とは異なり、村中にある『万歳大雑書日用宝万病妙薬伝』(單に『日用宝』と呼んだらしい)に掲げられている安産(子安)のいくつかの呪符を用いたという産育呪符の習俗伝承がある。⁽²¹⁾ ここでは、三つの安産・子安の呪符を次に掲げる。

まず、その一つは、「梵字_{梵字}鬼_{女井子}（呪図）急急如律令_羅」という呪符である。次に二つ目は、「」という呪符であり、三つ目は兜状の図に「白」「赤」「赤」という文字が書き込まれている。三つの呪符は、『極奥秘伝まじない秘法大全集』に掲げられている子安の呪符と極似している。

安産・子安の祈願に三つの呪符が用いられたという伝承と『日用宝』を遺す大阪・千早赤阪村には、これらの呪符は忘れ去られた過去のものとなっている(おそらく一代~三代前の村びとによって用いられたらしい)。『日用宝』は江戸時代後半の記録といふ。

安産・子安にかかる呪符の習俗伝承を二件五例掲げたが、呪符を伴なわない「まじない習俗」伝承は枚挙に遑がないほど数多い。ここでは直接関連しないので割愛する。安産・子安祈願の「まじない習俗」は、民俗調査の成果として、「呪法」「呪術」「民間療法」の領域で公にされている。詳しくは民俗調査成果に譲り、むしろ現代社会で息づいている産育習俗、とりわけ安産・子安祈願にかかる呪符がいつ頃から用いられるようになったのか、という点に関心事が移る。また、現存する安産・子安祈願呪符が、古代・中世まで遡り得るものであるのか、否かも興味ある視点である。^{*}

しかしながら、産育習俗とかかわる呪符の究明はほとんどみられない。産育習俗伝承の範疇で、今後調査研究していくことに委ねたい。

* 平城京跡で須恵質の壺、筆、錢貨などが出土し、これが胞衣壺と関連資料であることを指摘された水野正好氏は、その後出産にかかる「まじない習俗」について考察されているが、これらを継承した新しい論考を生みだすまでには至っていない。⁽²²⁾

その要因の一つには、産育習俗に伴なった呪符の出土事例が少

ないことによる。しかし、記録・史料にみる産育習俗、とりわけ安産や幼児の成育の祈願にかかる呪符の習俗の記載は、呪符の出土例に比べると少くない。とくに、古代（平安時代）の医薬治療や呪符を示唆する『醫略抄』に、難産や逆児などを治すべき呪符が記載されている。

たとえば、「治産難方」の呪符として、「臍_{呑之良} 又方 臍_{水作灰以}」とある。また、「治逆生方」の呪符に「産經云逆生符文」として、「臍闇_{朱書香}」とみえる。そして、「治子死腹中方」の呪符として、「又方 臍_{呑之大吉}」と記載されている。さらに、「治胞衣不出方」の呪符として、「産經云 臍_{呑之朱書}」と記載されている。さらには、「治胞衣不出方」の呪符として、「産經云 臍_{立下大吉}」とみえる。

これらの呪符が後世まで伝承されているか、否かを、さきに触れた近代以降に刊行された『修驗深秘行法咒集』をはじめ、『修驗道要典』、『神道妙術秘法大全』、『極奥秘傳まじない秘法大全集』などから抽出することを試みたが、『醫略抄』にみえる呪符は窺えなかつた。

平安時代の医薬治療と呪符の状況を想定させる『醫略抄』（寛政七〔一七九五〕年五月謹書）の四つの呪符は、後世の近・現代の（まじない修法）の諸書籍にみえるこの種の呪符とも繋がらない。一方、産育習俗にかかる史料に視点を転じてみても、（産育呪符習俗）と便宜上呼ぶべき習俗を表現した記述はほとんどみら

れないものである。

たとえば、『源氏物語』の柏木の巻にみえる「御産屋の儀式、いかめしう」云々という記載、『吾妻鏡』の寛喜三（一一三一）年四月十九日の条の「申刻。相模四郎朝直室御女。男子平産」という文言が示すように、呪符を用いた状況表現はあまりみられない。

ただ、記録者（作者）によつては、呪符の習俗を暗示させる表現をとどめるものもある。たとえば、『權記』（一一）の寛弘五（一〇〇八）年九月廿五日の条と廿八日の条に、「誕生男兒、胞衣未下、仍令七人陰陽人以午時令祓七瀬、立種々願」（廿五日の条）、「八月子俗忌之、仍過今月可遂產事之由、種々祈願、而俄有產事」（廿八日の条）云々という文言がそれである。

このように、安産、難産、早産、そして胞衣などにかかる（産育呪符の習俗）を直接表現する記述はほとんどない。

しかしながら、出土資料と同様に、史料においても産育習俗にかかる（産育呪符習俗）が存在するかぎり、古代・中世には皆無であったとは考えがたい。また、史料にみる呪符の出土例が検出されないという理由から、（産育呪符習俗）とその遺物（呪符）の存在を無視することはできない。

（産育呪符習俗）の存否を問う以前に、すでに触れた『醫略抄』の四つの呪符のほとんどは「呑之」（焼作灰（服用））という状況下にあったことも考慮すべきかもしれない。

第二章 いまに息づく古代・中世の まじない習俗——形代の諸相——

「まじない習俗」の中で人形代は、すでに多くの先学諸氏によつて提示されてから久しいが、人形代の祈願内容について触れられた多くは大祓にみる人形代の習俗であった。つまり、人形代—大祓の関連づけによつて「罪・穢」を「祓う」という意味づけが人形代に与えられたようであるが、人形代には「罪・穢」を「祓う」べき「まじない習俗」の祭具とのみ限定し得ない。このことを視野におきながら、人形代の祈願様相を想定していくことにしたい。また、ほかの形代も「いまに息づくまじない習俗」として把握しながら、古代・中世における形代の遺物や貴族・公家の日記・記録に表われる祈願習俗の内容がいかなるものであったのかを検討していくと考えている。さらに、形代とともに検出される斎串についても若干触れていくことにする。

(一) 人形代祈願習俗の諸様相

現代社会で息づく形代の習俗で人形代を用いる夏越祓いの行事が衆知されている。六月末に神社で「茅輪くぐり」とか、「夏越祓い」と呼ばれる行事がおこなわれる。神社で分与される紙の人形代で患

部を撫でると治るといわれてきた夏越祓いは、日本各地の村や町の神社や大社と称される神社でおこなわれている。寺院では、夏越祓い（茅輪くぐり）といわずに「解除会」と称され、六月末（奈良・東大寺では七月末）におこなう。

夏越祓いで用いられる人形代は、病氣（疫病）除け祈願のためのものである。夏越祓いは、六月の大祓と称されていた時期から同様の祈願内容であった。つまり、我が身の「罪・穢」を「祓う」ことによって新しい生気＝活力が生まれてくるという想いが、疫病平癒に繋ってきたといえる。

夏越祓いと同様に行事に用いられる人形代を挙げると、長野・北安曇地方にみられる七夕の笹に吊られる男女の紙人形⁽²³⁾、岩手・北上地方で用いられる「疫病除」の紙旗を背負った藁人形（二月八日に戸口に立てる）⁽²⁴⁾、長崎・壱岐地方や愛知・中島地方など各地にみえる虫送りの藁人形（実盛人形とか、実盛さんと呼ぶ）、滋賀・老杉神社のオコナイに用いられて祀られる枝木の人形⁽²⁵⁾、三重・伊賀地方や阿山地方にみる山の神祭りの供物である股木人形⁽²⁶⁾、そして大阪・布施地域や静岡・浜地方にあった風（風邪）神送り、厄病神送りの藁人形など⁽²⁸⁾、藁・紙・木を問わず人形代は、さまざまなかたちで用いられている。

これらの人形代を機能、つまり祈願内容ごとに分けると次のようになろう。すなわち、

- ①罪・穢の祓と疫病平癒（日本各地の夏越祓い▽奈良・石上神宮、大阪・石切神社、京都・八坂神社、三重・若宮神社、他）
- ②疫病（病気）平癒（北上地方の二月八日の行事、布施地域の風送り、浜地方の厄病神送り、他）
- ③農耕の五穀豊穣と害虫除け（中島地方の虫送り、姥岐地方の虫送り、奈良・都祁地方の虫送り、老杉神社のオコナイ、他）
- ④山林災難除け（伊賀地方・阿山地方の山の神祭り、他）
- ⑤男女縁結び（北安曇地方の七夕。これ以外に同地方の「道陸神」の祭に捧げる男女の人形代、他）

これら以外にも人形代状のものをつくる習俗として葬祭にみる人

形餅（四十九日の笠餅）がある。四十九日（七七日）の満中陰に四十九個の餅（または団子）に被せる笠餅を人形に切るのである。便宜上、葬祭にかかる人形代と項目を加えて、節を改めて検討することにしたい。

大雑把であるが、これらが現代社会で息づく「人形代の習俗」の諸様相である。しかし、歴史的経緯はほとんど明らかにされていない。習俗調査における現状把握は、すでに述べた各種の人形代の諸相によって理解できよう。この現状把握から一步前進して、歴史的経緯や文化事象として「人形代の習俗」を把握したいものである。

* 「罪・穢」を祓うべき行事習俗である大祓が古代貴族社会でおこなわれ、撫物として人形代が用いられたことは、すでに周知さ

れている事実である。大祓一人形代にかかるいくつかの論考があり、大祓の人形代習俗を提示している。また、諸論考の基本史料は『延喜式』の人形代の記載であり、古代都城遺跡などから出土する各種規模の人形代である。

ゆえに、大祓における人形代習俗が古代以来の行事習俗であることは、周知の事実として理解されている。ここでは大祓一人形代にかかる検討を控え、諸論考の論旨に譲ることにしたい。同様に疫病（病気）平癒を祈願すべき人形代についても古代以来の習俗であり、すでに人形代状呪符のところで触れたので詳しく述べることを差し控えたい。

ただ、古代において、疫病（病気）が流行し多くの人がとが死亡した記載は、『日本書紀』（崇神天皇五年の条に「國內多疾疫民有死亡者且大半矣」という文言）、『古事記』（崇神天皇の条に「此天皇之御世疫病多起。人民死爲盡」という文言）、『類聚國史』（天長六〔八二九〕年四月十七日の条に「如聞諸國、頃日、疫病間發、百姓夭死」という文言）、そして『日本紀略』（寛仁元〔一〇一七〕年六月二十三日の条に「公家爲疾疫書寫壽命經、囉一千口僧、於大極殿、彼供養轉讀之」という文言）などに疫病の記載がみられるが、「疫病」「疫疾」それ自体の病名は明確ではない。

しかし、貴族や公家の日記を見るかぎり、「赤斑瘡」「痘瘡」「疱瘡」「水痘」という記載が大半である（『左經記』〔万寿二年七月〕、

『水左紀』〔承保四年七月〕、『中右記』〔寛治七年十二月十二日の条〕、『台記』〔康治二年五月の条〕、『明月記』〔正治二年三月の条〕、『師守記』〔興国三年五月四日の条〕、そして『建内記』〔嘉吉元年三月二十一日の条〕などにみえ、枚挙に違がない)。

この所謂「疱瘡(痘瘡)」だけが、疫疾・疫病ではなく、「咳病」〔台記〕〔久安六年十月の条〕、『吾妻鏡』〔寛元二年四月二十六日の条〕にみえる)、「痢病」〔吾妻鏡〕〔仁治二年六月二十五日の条〕に記載されている)などもあったことがわかる。

このように貴族や公家の日記をみると、「疱瘡(痘瘡)」が主な疫病であったといえよう。しかし、この疫病に対して、「大般若經轉讀」〔前述の『左經記』〕、「奉幣」〔前述の『中右記』〕、「八萬四千石塔建立」〔前述の『師守記』〕などとともに、「四角四塲祭」〔『玉葉』の文治三年五月二十九日の条〕、「修如法北斗法」〔『百練抄』の正嘉三年五月七日の条〕、そして「仁王經」、「勝王經轉讀」〔『園太曆』の正平六年六月二日の条〕などがおこなわれたが、そこには「人形代のまじない習俗」の存在を示す記載はないのである。

だが、現実には奈良時代後半の疫病平癒祈願の人形代や鎌倉時代後半の眼病(病む眼)平癒祈願呪符などが出土しているかぎり、疫病平癒祈願の人形代の存在を否定するわけにはいかないかもしれない。

次に農耕、とりわけ五穀豊穣と害虫除けに伴なった人形代については、出土例も記録・史料も皆無に等しい。ただ、『延喜式』(陰陽寮、内匠寮)にみえる「凡土牛童子等像。(請内匠寮。大寒之日前

夜半時立於諸門。(諸門の割註略)」「大寒日立諸門土偶人十二枚。各高二尺。土牛十二頭各高二尺。長三尺。」という文言に明示されているように、大寒の日前夜に「土偶人十二枚」「土牛十二頭」が宮城諸門に立てられて、その年の五穀豊穣祈願がおこなわれたことを知る。しかしながら、この人形代を用いた「まじない習俗」は、現今の虫送りの行事習俗に繋がっていかなない(虫送り、つまり害虫除けについての記録はあるが、人形代と結びつかない)。古代の大寒日の

「人形代のまじない習俗」は後世には伝承される行事習俗とはならず、新しく生成された虫送り行事と人形代(それも藁人形)の融合した習俗が伝承されていることも想定し得る。しかし、この農耕、とくに五穀豊穣祈願の人形代については、今後も継続して検討していくなければならないであろう。同様に山の神祭りの行事習俗とかかわる人形代についても、現段階では古代・中世にまで繋がっていく出土例(資料)や記録・史料は皆無である。この山の神祭りと人形代とが結びついた習俗は、さきの農耕(五穀豊穣祈願)の行事習俗と結びついた人形代の習俗と同様に、地域によつては農耕具や山道具の形代とかかわる場合があり、形代の諸相との結びつきを考えいかねばならないであろう。

さらに、山の神祭りは古代以降、現代社会へと伝承されていることは明らかであろうが、古代における山の神祭りは、『延喜式』(神祇・臨時祭)にも記載されているように人形代や陽物などを

祭具に用いなかつたのである。すなわち、同書「臨時祭」の「造遣唐使舶木靈井山神祭」には、「五色玉」「金作鈴」「鏡」などが祭具として用いられたのであろう。山の神と形代の諸相が結びつくことはなかつことを想定させる（山の神と人形代や他の形代との繋りは、いがいに新しい時期（近世か）かもしだれない）。

では、次に男女縁結びと人形代とのかかわりについて触ることにしよう。

男女縁結びの祈願に人形代がかかわる事象は、中世後半の『夫婦和合祭文』にもみられ、直接・間接を問わず、この祭文にみる人形代を用いた和合祈願習俗と繋っていくものと想定し得る。すなわち、康暦三（一三八二）年二月廿三日付の『夫婦和合祭文』に（無）「祇三帖三種人形各一枚 黄皮 鹿皮」「子須毛知木面合而可祭之、而然後以各人形 以一枚ツゝヲ和合人為陰之處而立」とあり（『離別祭文』にも人形代を用いる）、和合（縁結び）祈願に伴なう人形代の存在が窺える。⁽²⁹⁾ ただ、この前後の和合（縁結び）祈願と人形代に関連する記録・史料は検出されていないが、室町時代以後の人形代と繋がる祈願習俗かもしだれない。

（二）呪咀——呪いの人形代——

古くから「丑の刻参り」という言葉をよく耳にすることがある。この時刻に白裳装で、額にはロウソクを固定させるため鉢巻をし、

右手に木槌、左手に藁人形（人形代）を持って人を呪う姿は、習俗伝承に埋没しているように見える。だが、現代社会においても、人びとが生活しているかぎり、「丑の刻参り」の呪いの人形代は現存しているかもしれない。

現実に丑の刻参りに用いた藁人形が神社の境内の奥深く林の樹木に打ちつけられているのをみた人の話をよく聞く。京都・木津にある神社で、四・五年程前にあつた出来事である。同様な事象は、京都・加茂の或る真宗寺院の境内の樹木にあつたという。この習俗は直接聞いた話である。

呪いの人形代の話は習俗調査で聴くというが、現実に習俗調査報文ではほとんど見たことがない。まれにその調査報文や呪いの藁人形の写真を見ることがある。その一事例を挙げると、『日本の民俗愛知』で名古屋市域の夫婦白龍明神の樹木に藁人形が二つ打ちつけられているのを紹介している。

樹木に呪いの藁人形が打ちつけてあるという習俗の伝承は、町・村をとわず現存していることは確かである。人が人を呪う姿は、『憎悪』を具現化したものである。呪われる側も感じるがゆえに「呪咀返し」という「まじない」がある。この「呪いの人形代の習俗」は、近年にはじまつたものではなく、古く古代にまで遡る。また、中国では漢代にすでに「桐人（人形代）」を用いて呪咀していたことが『漢書』によって窺える。

現代社会の「憎悪」の極りが、呪いの人形を息づかせ、身近なところで、「丑の刻参りの呪いの人形代の習俗」が潜んでいるのかもしれない。

*呪いの人形代の習俗、つまり丑の刻参りを表わす姿が描かれている安土・桃山時代の作と考えられている『多賀參詣曼荼羅』は周知のものである。これによつて呪いの人形代の実態が窺えるのであるが、この時期以前に遡り得なかった。だが、平城京跡から二つの呪いの人形代が出土し、実態としての「呪咀—呪いの人形代の習俗」が確認されたのである。呪うべき相手の氏名（坂部秋口）を書き、眼と胸の部分に木釘が打たれた人形代、呪うべき相手は不明であるが、胸の部分に鉄釘が打たれた人形代がそれである。

奈良時代の呪いの人形代の習俗は、「及造符書呪詛。欲ニ以敏ニ人者。各以謀敏論。減ニ一等。」云々という「賊盜律」の記載、さらには長屋王の左道・呪咀の事変の『續日本紀』の「左大臣正一位長屋王私學左道」云々という文言などにみる呪咀の記録以後、今まで呪咀にかかる片鱗を見る事ができるのであろうか。言い換えると、奈良時代以後、平安、鎌倉、室町、安土桃山時代を経て現代までの呪咀の足どりは、出土遺物や史料（記録）から窺えない。

ただ、呪咀そのものの実態は明確にしがたいが、「呪咀」云々

という文言は、奈良時代以降のいくつかの史料にみえる。その二例を挙げると、『中右記』の永久二（一一四）年四月十日の条の「明兼来、申金物盜三人擄取之由、此次先日呪咀者一人」云々といふ文言、宝治二（一二四八）年五月十六日付（カ）の「關東下知状」の「奉咀關東之上、妙念祐候按察家卿之問、致京方旱云々、如妙念陳者、云京方、云奉呪咀關東事、共以無實也」云々という記載がそれであり、平安時代と鎌倉時代の「呪い」の一端を窺うことができるよう。

だが、さきに触れたとおり、この「呪い」（呪咀）が人形を伴なつたものであつたかは明らかでない。史料に表われた「呪い」（呪咀）の実態把握は、今後の詳細な史料の検討に待つべきかもしれない。

（三）葬祭に伴なう人形代の習俗

今日、伝承されている葬祭儀礼の習俗に、「まじない習俗」がかわっているものは少なくない。死者の胸元におく短刀、葬送時の藁草履、葬送当日から戸口に貼りつけられる門位牌（前述）、そしてすでに触れた四十九日（七七日）の当日つくる笠餅を人形に切って食べる所謂「人形餅」などがあり、門位牌の習俗を除いて衆知されている伝承習俗であろう。とくに、葬祭とかかわる人形代は、「人形餅の習俗」だけであり、葬送に関する習俗の調査報文からはこれ

以外抽出できない。また、この「人形餅の習俗」の伝承がいつ頃まで遡り得るものかも明確ではない（実際、明治四〇年代生まれの古老人に聞き取った折に古老の親からの伝承習俗であるとするかぎり、幕末か、明治初期にこの習俗を位置づけできるが、それ以前から「人形餅の習俗」が存在していたか、否かは、当然確認したい）。

したがって、現段階では、「人形餅の習俗」を含めて葬祭にかかる人形代の習俗の形成時期やその展開などは、ほとんど皆無に等しいといえよう。言い換えると、ここでは、葬祭にかかる人形代の出土資料や記録・史料はほとんど提示し得ない。ただ、「呪文と呪符——呪い、その信仰の世界と系譜——」で若干触れておいたが⁽³¹⁾、葬送時に人形代を用いていた事実が存在するのである。^{*}今後、このような事実が記録・史料や出土資料から確認できればと考える。

* 葬祭とかかわる人形代の習俗は、奈良時代前後の記録・史料（『風土記』、『日本靈異記』、『延喜式』、『續日本紀』、そして『今昔物語』などから）からは窺えない。

しかし、平安時代後半の記録・史料、とりわけ貴族の日記から、「葬祭に伴なう人形代の習俗」の存在が確認できるのである。すなわち、『長秋記』の元永二（一一九）年十二月四日の条に、「大略如常、女御殿、中納言殿、姫宮、禪師君、此人々形代入御棺云々」という記載がそれである。また、同日記の大治四（一二二九）年七月八日の条に、「今夜御葬送也、御形代可令進者、宮中無知

案内之人、（中略）、作黃檗五寸人形一、以立紙一枚裏是、（中略）、於御形代懸御氣後、可被奉送也、（中略）、御棺入御形代之由聞食、而不令申左右如何、（下略。「人形」云々と統くが割愛する）」とあり、葬送の入棺の折に「形代（人形）」を入れることが窺える。さらに「是以人形替自身也、愈解除心也」という文言（割愛部分）から、「人形代」を用いる理由とは、葬送に参列した自分自身の身替りであり、解除の心情によるものであつたことが、窺えるのである。

一方、同時期の『中右記』にも葬送にかかる人形代の記載があり、入棺に際して「人形」を入れたことが窺え、この時期の「葬送に伴なう人形代の習俗」であつたことがわかる。その一例を掲げると、同日記の大治二（一一七）年八月十五日の条に、「人形欲入御棺也、志只實父子也」という文言がそれである（大治四「一二九」年七月十五日の条にも「宮々人形被入御棺云々」「新院ハ不被入云々、是子竝兄弟ハ必入也、孫者不入之由」とある）。また、この葬送には「陰陽師」が関与していることも同日記から窺える。

このように平安時代後半の葬祭にかかる人形代（入棺）習俗は、その後の記録・史料にはみえないが、今後の課題であろう。

四 神の依代——削り花と斎串と水口祭——

山の神祭りに捧げられる男根（陽物）とともに削り花（ケズリバナ。ケズリカケとも呼ぶ）は、奈良県から三重県にかけてみられる

習俗である（奈良・下北山地方、三重・熊野地方）（写真⑥参照）。また、近畿圏外では、北海道のアイヌの儀式習俗や東北地方の正月行事習俗などにも削り花が用いられる。今日では、この削り花もほとんど山の神祭りや正月行事などに祭具として用いられなくなってきたという。

削り花は、「神の依代」としてそれぞれの祝祭に用いられてきたのである。そして、「神の依代」という解釈で、平城京跡や平安京跡などの都城遺跡をはじめ、各地の古代遺跡から出土した「斎串」が比定されたこともあるが、削り花＝斎串という理解は定着したとはいがたいようである。

削り花は、『延喜式』の図書寮の「御佛名装束」の項に、「菊削花一枚左右近衛各進」とみえ、古代から「削花」という名称で把握されていたことが窺える。また、同様に『古今和歌集』の物名部に、「二条后春宮のみやすむ所と申ける時に、めどにけづり花させりけるをよませ給ひける」と記載されていることからも、「けづり花」という呼称が古代に確かに存在していたといえよう。

一方、「斎串」⁽³²⁾は、すでに『万葉集』（三
3229）に、「齊串立いそじた神酒みね坐すゑ奉まつる神主かみぬし部ぶの髪華かみめの玉蔭たまかげ見れば羨うらやもし」と詠まれている。また、平安時代後半の『散木奇歌集』の「夏五月」の項の、「百首歌中に早苗を」という和歌に、「初苗にうづのたまゝをとりそへていぐしまつらむ年作りえ」と詠まれたものであり、早苗＝斎串のかかわりが窺える。そして、この和歌を評注した同時期の『散木集注』の「早苗」の項に、「初苗にうづのたまゝを」云々という和歌は、さきに触れた万葉集歌を想いながら詠んだものだと記述しているのである。さらに、平安時代末の『文治六年女御入内御屏風和歌』に、「苗代のみなまつりいくしたて 急げやたこのてまはなくとも」と詠ん田子だ和歌があり、苗代（水口祭）－斎串のかかわりが窺えるのである。同様な状況を明示する和歌が『爲忠朝臣家百首』に記載されている。すなわち、「早苗とるかとたの庵にいくしたて みなくちまつり急ぐ賤せんのを」と詠じられた和歌がそれである。

このように「斎串」においても、古代以来「いぐし」の名称が存在し、「いぐし」がいかなるものかが観念されていたといえよう。したがって、「削り花」と「斎串」は別個の存在のものであることが、これらの記録・史料によって窺える。併せて、早苗－苗代－水口祭－斎串のかかわりを想定するならば、「斎串」は農耕、そもそも苗代づくりとそれに関連する水口祭と深くかかわっていると想定できよう。そして、出土する数多くの斎串には、農耕（主に苗代の水口祭）とかかわるものがあつた可能性は大であるといえよう。

結びにかえて

ここで述べた「呪符・形代の習俗」は、現代社会において息づいたといふ和歌に、「初苗にうづのたまゝをとりそへていぐしまつらむ年作りえ」と詠まれたものであり、早苗＝斎串のかかわり

ていることを、第十五回木簡学会で所定の時間内（実際は三〇分間を越えたが）で紹介したものであるが、そこでは示し得なかつた部分（＊）をつけ加えて、記録・史料における呪符の醸成、形成、展開などの検討を試考してみた。

また、形代については、ほとんど紹介することを割愛してしまつたので、いまに息づく〈形代の習俗〉の諸相を紹介しながら、現代と古代・中世との間を埋めるべき記録・史料の抽出を試みてみたが、

充分とはいがたい。ただ、形代の出土事例（資料）と記録・史料が良好に繋って、古代・中世以降の形代習俗の実態が語り得たもの（疫病平癒と罪・穢の祓など）もある。

このようにいまに息づく〈まじない習俗〉の大半は、古代あるいは中世社会で実在していたことは確かであろうが、その実態となると明確さを欠くのである。そして、その後の近世社会における〈まじない習俗の息づき〉は、いまだ充分に研究されているとはいがたい。したがつて、ここで検討したいまに息づく〈まじない習俗〉の研究は、一つの文化事象と捉えた場合、充分にその実態を提示し得る段階とはいがたいかもしれない。そして、提示した呪符・形代にみる〈まじない習俗〉は、その一端であり、出土事例を中心とした究明、記録・史料を基本にした考察、さらには出土事例と記録・史料を併行した研究が、今後促されいくことを期待したいものである。

さらに、呪符・形代に伴なつて出土する斎串の検討を試みたが、古代における景観の研究によつて、水田（耕地）、河川、水路（大溝）と推察されている遺構が実態として把握されることになり、これらの遺構出土の斎串が御幣の素型であるものか、否かも明確になるのではなかろうか。これをもつて結びにかえたい。

註

- (1) 和歌森太郎『志摩の民俗』所収。
- (2) すでに実見ずみで、ノット正月に用いられた「咄吠正」呪符などをいたいた。
- (3) 第四回中世遺跡研究会『中世の呪術資料』所収（本文中の各出土資料は同書によるので、以下同様にて省略。ただ、本文中に『木簡研究』誌のみ明示した）。
- (4) 柴田実「荒神和讃と夫妻和合・離別祭文」『中世庶民信仰の研究』所収。
- (5) 信濃国分寺資料館図録『蘇民将来符』による。
- (6) 前掲書（図録）。
- (7) 「風土記」（岩波日本古典文学大系）2所収。
- (8) 関和彦「蘇民将来考」（『風土記研究』10所収）。著者よりいただいた同論考は、「蘇民将来」の記載にみる娘一人が生き残るものか、否かという解釈論を展開している。
- (9) 前掲書（図録）。
- (10) 中山太郎編『校註諸國風俗問状答』所収。同書の若狭国の門状答に「疫病の事」の項に「疱瘡には組屋六郎左衛門といふ名札を其家より出す」とみえる。
- (11) 同「蘇民将来符」は出土後と保存処理後の二回実見している。処理

後の方がより鮮明に「蘇」「民」云々とみえる。

(31)

『仏教民俗学大系8 俗信と仏教』所収。

奥野義雄「占いとまじない」(『考古による日本史』第十一巻、特論公表予定)。

(12)

奥野義雄「占いとまじない」(『考古による日本史』第十一巻、特論公表予定)。

(13)

兜木正享校註『日蓮文集』(岩波文庫本)所収。

(14)

『元興寺極楽坊総合収蔵庫(第一収蔵庫)建設報告書』所収。

(15)

真言宗長力寺住職山本宏道師より聴き、「覚書(控帖)」にみえる門位牌の記載事項を教示いただいた。

(16)

浄土宗念佛寺。

(17)

『日本仏教民俗基礎資料集成』第四巻所収。

(18)

同物語の巻二十六・十二にも「物忌」云々という記載がある(角川文庫本)。

(19)

『修驗深秘行法符咒集』にも同じ呪符がみえる。

(20)

真言宗長福寺住職上口泰行師の教示による。

(21)

同『日用宝』には、夫婦和合の呪符も記載してある(『千早赤阪村誌』参照)。

(22)

水野正好「まじない文化史」(『星友』第三五号所収)。同論稿に胞衣(後産)にかかる記録・史料が掲げられている(『玉藻』の承元三年五月廿五日の条)。

(23)

『日本民俗誌大系 中部Ⅱ』所収。

(24)

『日本の民俗3 岩手』所収。

(25)

『日本の民俗23 愛知』所収。

(26)

オコナイ行事と人形代は実見ずみ。

(27)

『日本の民俗24 三重』所収。

(28)

『日本の民俗27 大阪』所収。

(29)

『日本の民俗22 静岡』所収。

(30)

『鎌倉遺文』古文書編第十巻、第六九六九号文書。

(32) 黒崎直「斎串考」(『古代文化』10(元興寺仏教民俗資料研究所(現元興寺文化財研究所)刊)所収)。同論考は、斎串に関する先駆的な論考である。
〔追補〕本文中に註記しなかった文献史料および古典文学については、
『新訂國史大系』、『群書類従』、『續群書類従』、『補史料大成』、『史料纂集』、そして『波日本古典文学大系』などを主に用いた。
なお、呪符の章では地鎮め、諸願成就祈願にかかる呪符、形代の章では、陽物(男根)形代、馬形代、牛形代、身体(手・足など)形代などについては割愛したことをご容赦いただきたい。後日、機会があれば検討したい。

(一九九四・八・十七、了)



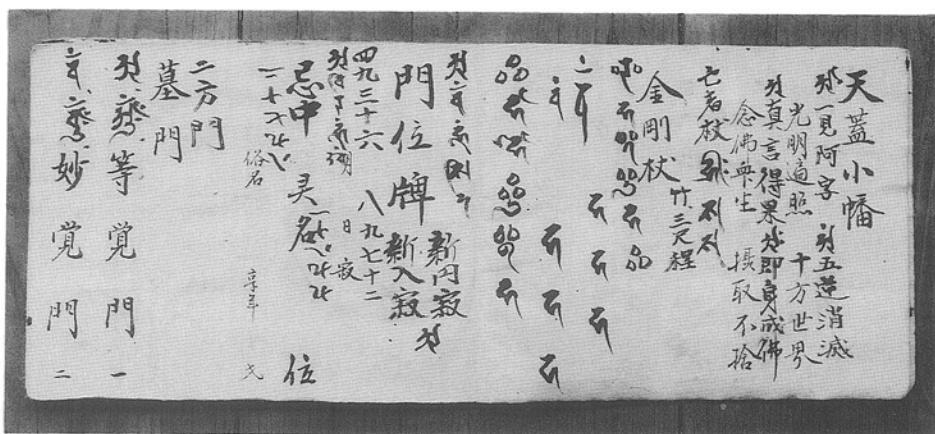
① 「咄咲哩」呪符（国崎・ノット正月行事に用いるツメ）



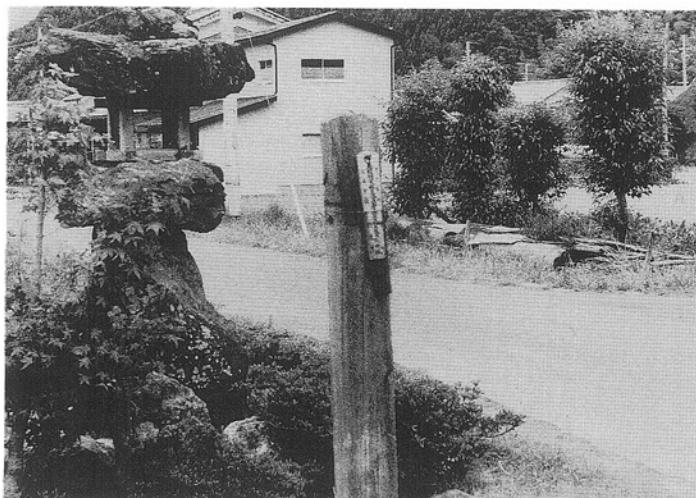
③ 「五大力尊」呪符
(奈良・高取 戸口に貼けて家守りにする)



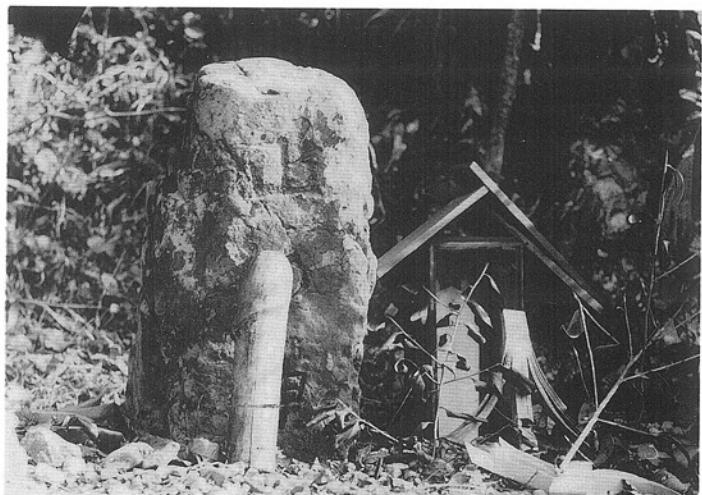
② 「蘇民将来」呪符
(伊勢・志摩地方 シメ飾り)



④ 門位牌（物忌札）の記載のある覚帳（奈良・都祁）



⑤ 「大般若経転読」
呪符
(福井・小浜
辻に立てるミチキリ)



⑥ 陽物(男根)と
削り花
(奈良・下北山
山の神祭りの祭具)