

俗信と「文明開化」

明治初年代から一〇年代にかけて

荻野夏木

Incantations and Civilization in the Beginning of the Meiji Era

OGINO Natsuki

はじめに

- ① 明治初年代におけるまじない、信仰の世界
- ② 「迷信」撤廃の摸索
- ③ 明治一二年コレラ流行に見る庶民とまじない
- ④ 「開化」との衝突の減少
おわりに

【論文要旨】

まじないをはじめとする俗信の類が、現代に至るまで絶えないのはなぜか。この問題を考えるにあたり、「近代」という新たな価値観が強く意識された明治初期に、庶民の間でまじないや祈禱がどのように行われていたか、それが社会からどのようなまじしを向けられていたかを検討した。

明治初年代、庶民の生活においてまじないや祈禱などは、とくに病氣治しなどの目的で日常的に接するものであった。国や地方行政がさまざまな風俗取締令を出すとともに神官・僧侶らを通じてこれらの「旧弊」をあらためようとする一方、民間でも「開化」を支持し広めていこうとする動きがあり、これらは出版物などによって「迷信」撤廃の啓蒙活動を広げた。行政と民間の活動は必ずしも目指すところや手法が一致していたわけではなかったが、まじないや祈禱を「正しくない信仰」「存在し得ないもの」として位置づけ、その喧伝の勢いもすさまじかった。

だが、明治一二年のコレラ大流行時を中心に一〇年代の庶民の生活や行動を見てい

くと、そこには上記の激しい「迷信」撤廃を経てもそれ以前からの信仰の系譜が生きていることがわかる。とくにコレラ流行のような大きな危機に直面した際、人々は従来の病氣治しにのっとった行動、すなわち病気を司る悪神、悪霊を追い出すための祭、集団祈願、守札などのまじないを優先し、行政の指導と対立することすらあった。そうした行動は若者が率先して担っていることも多かったり、地方行政の末端もこの動きに加担しているケースすら見受けられた。だが、これらは厳しく取り締まられ、やがて表立った衝突は減少していく。

こうした潮流の中でも、まじないや祈禱は人々の生活に活かされ、地域社会に継承され続けた。その根強さに、まじないをはじめとする俗信がいかに庶民の生活と密着していたかが表れている。やがて根付いていく近代的な制度・文化とも折り合いをつけながら、人々の意識に複数の論理を形成していったのである。

【キーワード】まじない、文明開化、明治初期、病氣、庶民

はじめに

明治初年代、「文明開化」の風潮が盛んだった時期には、前時代の事物の多くが「旧弊」とされて攻撃を受けた。中でも、占いやまじない、すなわち神仏をはじめとする超自然的な力に働きかけ、吉凶を判断したり病気の治癒や願いの成就をかなえようとする行ないは、因習の最たるところであり、「まとも」でないものとして扱われた。小祠や流行神などの民間信仰についても、多くは「淫祠邪教」だとか、くだらないものだとして排斥されたり、国家によって「正統」でないものと認定された。しかし実際は近代においても、目には見えない不思議な力への傾倒は、意識と行動の両側面において根強く反復されていた。

「文明開化」下における民間信仰については、安丸良夫による民俗信仰と近代宗教政策についての研究があり、神仏分離を通じて民俗信仰が開明政策からひたすらに否定的な意味を与えられながらも、その抑圧への不満や不安は曖昧におしながされていったとする⁽¹⁾。

川村邦光の研究においては、「狐憑き」が明治の精神医学のもとで馴染み深い民俗から珍奇な病気へと変わっていき、精神医学の通俗化ともあいまって「精神病者」への差別イデオロギーを形成していった過程など、それまでの民俗が明治において変形していったことを描く⁽²⁾。

このように、近代におけるある程度組織的な信仰や具体的な一つの民俗を追った先行研究は存在するが、呪符、卜筮、禁厭祈祷などといった庶民の生活にあった信仰、現在の民俗学では「俗信」と呼ばれる域に属するものについて、詳細な分析はなされてこなかった。一つには、それらが一見散発的で微細な事象であることから分析の対象とされにくかったのである。そして、近代医学制度や教育制度などの導入によって、まじないや祈祷などは非科学的であり「迷信」——科学と合理を基礎と

する近代化にはふさわしくない、害のある旧習と位置付けられて衰退していった、という筋書きが自明のこととされてきた。

しかし言うまでもなく、現代においてもまじないや占いといったものは多く存在する。それらは気休めや遊びであると言われながらも、決して影響力は少くない。また、超自然的な力というわけではないが、近年の新型インフルエンザ流行時にマスクの争奪が起きたように、冷静に考えればとても科学的ではないような現象が緊急時には横行することもある。そうした狂騒は、幕末から明治初期にかけてのコレラ流行時ともよく似ている。伝統的な年中行事などを体験することが少なくなり、従来の共同体の持つ霊的な世界観から遠ざかる一方で、ちょっとした占いや言い伝えから「迷信」などあやしむものまで、私たちは手放し切ることができない。この葛藤を考えるにあたって、「近代」という新しい価値観が強烈に意識され、旧来の信仰に大きな、且つ急速な変化を与えられようとした明治初期を検討する必要がある。

「近代」を作り出そうとする過程において、まじない、祈祷、あるいは民間信仰といった、近世以前から庶民の生活に身近であった習俗や信仰は、どのように扱われたのか。社会はどのようなまなざしをそれらにそそいだのか。本論文では、「開化」の導入が盛んに図られる明治初年代から一〇年代にかけて、庶民の生活に見られた習俗や信仰の様相と、それが当時の社会からどのようなまなざしを向けられていたのかを検討する。

なお、取り上げていく事例の中で、まじない、祈祷、民間信仰といった線引きが、厳密にはしがたいものもある。だが、どのような習俗、信仰が庶民の生活に身近であったかどうかという点を重視し、旧来の信仰と「近代」とがどのように庶民の生活の中でせめぎあったのかを広く見渡したい⁽³⁾。

① 明治初年代におけるまじない、信仰の世界

(一) 宮崎県の「弘法大師事件」

明治初年代における「近代」と旧来の信仰の摩擦を現わした事象として、宮崎県瓜生野村の「弘法大師事件」を見ていく。

明治六年（一八七三）の暮れに近い頃、宮崎県参事に宛てて教導職の高妻安・杉田千蔭から伺書が提出された。なお、教導職とは国民教化の目的で明治五年に設けられた役職で、具体的にはその土地の神官・僧侶らが任命されていた。⁽⁴⁾

《史料一》

「甲第千五百六十八号 十二月二十七日受」

近曾第一大区四小区瓜生野村タル水ト云ヘル処ニ弘法大師ヲ張光シ、昨今五、六、七間老若男女大ニ参集スル者千ヲ以数フト云フ、何者ノ所為ナルカ其实景審ナラズ、然ルニ愚民惑溺殊ニ甚シ、我輩教導ノ職タル豈助ケサル可ケンヤ、然リト雖モ教諭ヲ以速ニ村里ノ愚夫婦ノ妨害ヲ塞候義一時ニ及シ難ク奉存候、御所置取敢御所置御伺申上候也

明治六年十二月二十六日 高妻安

杉田千蔭

宮崎県参事 福山健偉殿

宮崎県権参事 上村行徴殿⁽⁵⁾

宮崎県瓜生野村（現宮崎市大字瓜生野）垂水に、当時より六十年ほど前に建立された弘法大師堂があった。それが昨今、参詣人が突如として

増加し、日に千人を超すかというほどの人数が押し寄せているという。高妻ら教導職はこれを「不審」とみなした。そして、「愚民惑溺殊ニ甚シ」という状況から「愚民」を「助ケ」るのが教導職である己の務めであるとして村民に教諭を下したが、「愚夫婦ノ妨害」によりそれが行き届かなくて難儀している、として対処策を伺い出たのだった。

日を追うに従って、大師堂には県庁からも時折参詣があるとか、県庁が米二十俵を送ってよこしたといった噂まで立ち、近隣の村でもその評判は高まっていた。調査に入った教導職の見解では、これは大師堂盛況に便乗した周辺の飲食店や川の渡し守が「利ニ耽」るために、故意に流布したものとされたが、事態は収まるどころか波及して、近隣の諸村でも同様に大師堂が建てられるまでになった。

たとえば、瓜生野村から四キロメートルほど離れた跡江村（現宮崎市大字跡江村）では瓜生野村弘法大師の影響を受けた村民らが自らも大師堂を新たに建立したとして、戸長による取調べを受けた。取調べを受けたのは四人の農民と一人の元修験者で、その中でも中心となったのは日高庄平という七十二歳の老人だった。彼の自宅の神棚にはもともと大師像が置いてあったが、明治七年一月五日の昼頃、五十歳余りの見知らぬ僧侶が訪ねて来て、その大師像を往来へ出せば万人が信仰するであろうと告げ、日高が少し目を離れた間に姿を消してしまった。翌六日、あれは「大師様ノ御告ケニハアル間敷哉」と思い到った日高は、さらにその次の日、講仲間と相談して大師堂を建てることにした。結果、二十五、六軒が集まって日高宅前に約一メートル四方の大師堂を建立したのち、安藤仙三という元修験者に頼んで大師像を自宅から持ち出し、祭祀をしでもらったという。

また、日高以外にも二人の講仲間が、自宅にあった大師像を同じ堂へ移した。彼らは、取調べに於いて日高とほぼ同じ供述をしているが、元修験者である安藤は、やや異なる供述をしている。

《史料二》

一 安藤仙三申上候、去ル八日大師堂私門先通り筋へ建立ニ付罷出候様門繼ニ而承知仕罷出候処、右三講中之者共相集り堂普請取掛り申候得共、私ハ老人ニテ仕事も不出来候ニ付、只参居候而已ニ御坐候、翌九日昼迄ニ造作成就仕り、庄平申ニハ、私宅ノ大師様ヲ持参り新堂へ遷シ呉候様申ニ付、私同人宅へ参り像体持参り相遷申候処、甚蔵、與三方よりも持参り三体相並へ、私ニ神酒ヲ備へ経文ヲ唱呉候様一同申ニ付、当時平民ニテ経文等相唱候儀ニ無御坐候得共、皆々類ニ唱呉候様申ニ付、終ニ神酒ヲ相備へ光明真言ヲ相唱申候義ニ御坐候

安藤はこのように、日高から話を持ちかけられたときに、自分はすでに修験者ではなく「平民」であるからと依頼を受けることを渋ったが、非常に熱心に頼まれたため神酒を備え光明真言を唱えた、と積極的に加担しなかつた旨を言い添えている。

明治七年一月中頃までには、跡江村だけではなく近村でも大師堂が建立され、祈祷をしたら腰痛を治してくれたなどという評判も立っていた⁶⁾。また、跡江村で大師堂の盛況のおかげで繁盛した飲食店で火事が起こったときには、火事前日にその店の主が鳩鴉をしていたため「殺生肉食」が弘法大師の「御意」に叶わなかつたのだという噂が流れるなど、流行神へ参詣するだけでなく、そこから派生した「奇説」も地域では語られるようになっていた。

地域の教導職をまとめる中教院は、これらの供述を「虚説」とみなし、これによって「愚夫愚婦」が「狐狸ノ妖説」に溺れるあまり、本職である農業を疎かにし「貢納」を怠っているととして、瓜生野村の流行神から起こったこの状況を大いに問題視した。そして村々へ僧侶を数人派遣して調査し、その結果を県庁へ報告してこの「問題」を断固として処

置するよう訴えた(明治七年一月一七日)。
この中教院の調査によって、最初の高妻の訴えでは「不明」とされてきた瓜生野村での発端が明らかになっている。

《史料三》

「甲第二百一十七号 一月十八日受」

竹篠村山上ノ弘法大師頃日靈異アリトテ日々ノ参詣千ヲモテ数フ、依之其原由ヲ探ルヘシノ命ヲ奉シテ一月十四日同十五日小教学院ヨリ両三輩ノ僧侶ヲモテ其縁由ヲ搜索スルニ、大師堂ヨリ一里程手前ニ久保村御所ニ油地亀平ト云ヘル農夫アリ、此亀平長男亀太郎、次男亀三郎畑村へ耕作ノ為ニ至ル其道筋ナレハ、其大師堂ノ側道垂水ト申シテ昔ヨリ水湧出道殊ノ外悪シ、此処ニ右兄弟来ルニ兄ハ先ニ行過ルニ、此垂水ノ手前二十文字ノ四辻アリ、其所ニテ不図一人ノ僧(シカト出家トモ見定メ難シト云々)曰ク、此道常ニ水湧出往来ノ人難渋ニ及、汝我ヲ助テ共ニ此水ヲ除キ道ヲ能クセハ其徳広大ナリト、故ニ弟亀三郎加勢シ終ニ道成ル、老人先ニ立チ大師堂ノホトリニ至ルニ其容貌忽然トシテ見ヘス、亀三郎奇異ノ思ヲナス、然ル所ニ其父亀平ナルモノ後ヨリ来ル、亀三郎曰、オソカリシ只今不思議ノ事ナリト、先ノ由来ヲ物語ニ父子共ニ其近辺ヲ尋求ニ不得、兩人思ヘラク是弘法大師ナランカト、其俣兩人耕作イタシ家ニ帰り、若此事外二人アリテ夫ハ我デアリシト云則□後ノ物笑トナラン、故ニ家内ヘモ口止メ致シ置キツルニ、誰云トモナク脇方ヨリ此事来トリ沙汰イタシ此クノ如クニ至ルト云云

但シ此大師堂創建ハ六十年前久保村倉右衛門ト申者建設シ、其俣四国巡廻ニ出不帰来ト云云

(中略)

十四日 伊満福寺豊永秀誉、真光寺安藤法水両人ヲモ尋求ス

十五日 田野村西導寺真教、真光寺安藤法水ヲモテ探索ス

一月二十九日 中教院取締 香春大衛

中教院の報告によれば、瓜生野村の大師堂から一里ほど離れた久保村に、油地亀平という農夫がいたが、彼と彼の息子たちがある日、畑へ行く途中で垂水を通りかかったとき、そこで不思議な僧侶に出会って「此道常ニ水湧出往来ノ人難洪ニ及、汝我ヲ助テ共ニ此水ヲ除キ道ヲ能クセハ其徳大ナリ」と告げられた。彼らはその僧を「弘法大師」ではないかと思ったが、他へ言えば違ったときに「物笑」になるだろうと口止めを示し合わせた。しかし、誰ともなく広まってしまい後の事態に至った、ということになっている。

日高の証言にあるような、「弘法大師」と名乗る僧侶が家を訪れて何らかの秘法を授けていく、というエピソードは、近世に江戸で出版されたコレラ除けの錦絵にもよく似た話が記載されている（『流行金時ころりを除る伝』文久二年（一八六二）七月 一秀斎芳勝画）。油地が道で出会った僧侶を「弘法大師」と見なしたのも含め、「弘法大師」と名乗る旅の僧侶が何かをもたらすというイメージは、ただの説話ではなく現実になり得るものとして人々の意識に強く焼き付いており、またそれは都市と村をも含めた広い地域に見られるものだった。⁽⁷⁾

油地らがこの後、お告げに従って「道ヲ能ク」したなどといった行為は報告されていない。また、肝心の弘法大師の噂が広まった点についてはかなり曖昧である。しかし、中教院はこれ以降には「巨魁」追及を行わず、事態の収束に力を注いだ。同年二月には、大師堂信仰にまつわる「奇怪妖説」に「庶民惑溺スルコト甚シ」という教導職の再度の訴えに、県庁側も「崎陽邪宗流行之始メガ如此」⁽⁸⁾であったとしてこれ以上の大師堂信仰の盛り上がり懸念し、「廃止」の検討に入った。

そして三月三日、「御廃止」を「一般へ御布達」するよう、各区長・

戸長らへ達しが出された。加えて参事からの説論として、こうした「無稽之妄説ヲ言触ラシ愚民ヲ迷」す事態は「御維新之今日」にはふさわしくないこと、参詣をやめ今後こうしたことが起こらぬよう、区長・戸長らはよく説論をすすめて「各家業ニ勉勵」させるようにという文言も添えている。

宮崎県域では、すでに旧幕時代から支配者層に廃仏思想が強く、領内の寺院整理や道祖神撤去が行われており、明治に入ってからこの方針は受け継がれていた。加えて、初期県庁も「開化」政策をきわめて熱心に推し進めていた。⁽⁹⁾ こうしたことから、民衆の教化役を任されていた中教院下の教導職においても、仏教復権に意気込む僧侶を含めて、彼らが「有害」とみなした信仰の排撃に積極的な姿勢が形成されていたと思われる。また、瓜生野村は当時県庁が建設中だった上別府村と近くに位置していたため、将来的な県政の中心地近辺として、より強く「開化」導入が意識されていた可能性もある。こうした要因から、一村の弘法大師信仰に対して「神官、僧侶モ格別ニ奮勵」して「解決」を目指し、最終的には参事自らの名で説論を下すまでの事態に展開したといえよう。

この一件からは、庶民の信仰に対する為政者側の懸念に三つの方向が読み取れる。

一つは「開化」にふさわしくない「妄説」を信じる人々の「愚かさ」に対する嘆き、一つはそうした「妄説」にかまけて仕事をおろそかにすること、そしてもう一つはその信仰を軸として民衆が「扇動」され、ともしれば為政者に対する反抗へと結びつくことだった。為政者にとつては、自分たちの認める以外の信仰は秩序を乱す糸口だったのである。

しかし、為政者側がいくら民間の流行神を「無稽之妄説」であるとか「愚民惑溺殊ニ甚シ」と評価し、それを「救う」ために取締・教化を呼び掛けても、当事者である人々はそれらにあまり引き寄せられていない様子であった。流行神に殺到した参詣人に教導職が説論を加えようとし

でも、それらが無視されていたという状況は、地域社会において元々馴染んでいた信仰のほうの説得力を持ち続けていた存在であったことの表われである。教導職と地域社会の関係性についてはまた後ほどふれる。明治に入ってから急激な「開化」政策に庶民の意識が伴わなかった事例は数多くあるが、宮崎県域のように、旧幕時代から何年にもわたって民間信仰を排除しようとしていたような地域であっても、当地の人々からは昔からの信仰のほうが支持されていたのである。

一方で、この「弘法大師事件」は、民間信仰の撤廃に対する意図的な抵抗ではない。一連の弘法大師信仰は、結果的には施政の趣旨に反しているとして為政者から結論付けられたものの、もともとは何らかの政治的な指向性をもって始められたものではなかった。弘法大師信仰を興した人々は、周りからの物笑いになることは心配しても「新政」や「開化」を意識していた様子はほとんど見られず、したがって自分たちの行為が現在の為政者の意に反するか否かといったことは、考えてもみなかっただろう。

瓜生野村弘法大師信仰の発端となったとされる油地亀平にしろ、それに触発されて新たに大師堂を建立した跡江村の日高庄平にしろ、彼らは「弘法大師」と出会い、「お告げ」を受けた際のことを、具体的な描写をささみながら、自分自身の体験談としてごく自然に語っている。また、大勢の参詣人に便乗しようとした商売人にしても、早々に自分たちの生活の中に大師信仰を取り込んでいく。彼らにとっては、このような「霊験」は日常とまではいかないが、自分たちの身の周りに起こり得る出来事であると認識されていたことがうかがえる。

為政者への反抗とは別の次元で、前時代から続く日常の一部、生活の中においてこうした不思議な事象が起こり得るといふ観念が、人々の心の中には生き続けていた。

(二) まじない、信仰の諸相——病氣治し・「放逐」神・年間行事

宮崎瓜生野の事例だけではなく、流行神は明治初年代にも地域を問わず出現していた。中でも病氣治しを謳う流行神は、当時の新聞で多く報道されている。

たとえば明治五年（一八七二）三月頃、印旛郡葛飾郡駒根村に住む関吉郎二という人物が、悪いところを撫でればどんな「足疾」をもたちどころに治してしまう「奇石」を持っているという噂が立ち、それを目当てに多くの参詣人が集まった。また、その「奇石」の由来として、自身が「足疾」を抱えていた吉郎二のもとへある日「異翁」が現れ、「汝足疾に苦むは憐むべき」「之を以て平癒を祈るべし」と件の石を授け「忽然と去り、その石で患部を撫でてみると「足疾全く平癒に及」んだという風説も流布された。これを報じた『郵便報知新聞』（以下『郵便報知』¹⁰）によれば、参詣人は日に数百人から千人にも及んだという。だが、先に見た「弘法大師事件」同様にこうした事態は問題であると県吏が判断、吉郎二を捕縛し詰問したところ、彼は「奇石」の霊験譚はすべて自分の作り話だと白状したという顛末で記事は結ばれる（『郵便報知』明治五年六月）。

明治七年から八年にかけての東京府下では、町の堀から引き上げられた「知性童子」という名と地藏像の彫られた石碑が「子育地藏」として「子供の丈夫を祈らんと」する人々から人気を集め、商家などからも多くの供え物がされていた（『郵便報知』明治八年七月五日）。同じく八年の京都では、法華教の末寺に奉られている日蓮像に「医を煩さず薬も服せず病氣を平治するの霊験あり」という評判が立って「参詣夥敷群集」し、改宗するものも多く出て信徒が二千五百人にもふくれあがったという話（『郵便報知』明治八年九月一三日）や、浄土宗石像寺にあった「釘拔地藏」と通称される石地藏に釘を備えて参詣を続けていれば「医

者にも葉にも構はず」に「盲目の眼が明たの聾の耳が聞へるよふにな」
る、と言われ、堂へ納められた額が数百枚にもなったという流行神が起
きている（『郵便報知』明治八年一月二十九日）。

こうした出来事を報じる新聞は「開化」の立場から、まじないや民間
信仰を「迷信」「偽物」と見なし、それらの「愚」の根深さを常に歎く
が、その嘆きは裏返せば、当時の庶民の生活にそうしたまじないや信
仰、超自然的な存在への訴えかけがどれほどの比重を占めていたのかを
表している。

病気治しあるいは病気除けには流行神への参詣だけではなく、個人的
なレベルでのまじないもよく行われた。最もよく見られたのは、疱瘡
（天然痘）とコレラに対するものだった。

疱瘡は、幼少期に一度は罹る致死性の高い病気として恐れられたもの
で、日本でも中世以降、何度も流行を繰り返し、おもに子どもたちが罹
患していた。疱瘡を除けたり軽くすませようとするまじないは枚挙にい
とまがないが、すでに近世後期から各地で種痘が導入されるなど科学的
な対処も試みられていた。コレラについても、安政五年に代表されるよ
うに近世後期に何度か大流行を繰り返して、明治初期にもその対策として
衛生政策に力が入れている。しかし、明治に入っても庶民の間で疱
瘡・コレラに対抗するために行なわれていたのは、まじないや祭祀だっ
た。

近世期までは、疱瘡除けのために「源為朝」「鎮西八郎」などと疱瘡
退治の英雄の名を書いた紙や、「馬」の文字を三つ書いた赤い紙を戸口
に貼る、患者の寝所に疱瘡棚をつくって、疱瘡を司るとされる疱瘡神を
まつりあげる、赤飯や餅とともに御幣をそなえて辻に置いてくる疱瘡送
りをするなどさまざままじないがあった。明治においてもこうしたま
じないは引き続き行なわれていたようで、『郵便報知』によせられた以
下のような投書がある。

《史料四》

貴社五百四十号府下雑報に神田辺蕎麦店の女房なる者に馬疱瘡の呪
医を請ふ者多しと既に己に我千葉県下北総各大区村々に於ても何人
の言初めけん去る十月頃より該瘡の除とやら赤色紙に馬の字を三つ
書きて之を門扉に貼し戸々此々是あり蓋し教導（土俗蚩駘にもせ
よ）の治からざる知るべし但或人嘗て之に戯れて云へるあり夫れ類
は友を呼ぶ彼の馬の字を貼したる家には必ず馬疱瘡の闖入する期し
て埃つべしと図らざりき今猶堂々たる輦下にして此弊あらんとは之
に因て是を觀れば人智の未だ進歩せざる都鄙同一轍なり目撃の余り
斯く云ふ者は鹿谷笈内

（『郵便報知』明治八年一月一七日「投書」）

千葉県下の家々において、紙に馬の字を三つ書いて門に貼るといっ
まじないが見られたととりあげられている。一方、病気とは何らかの霊的
存在に「とり憑かれた」状態なのである、という觀念から、疱瘡に罹っ
た状態を「疱瘡神が憑いた」と見なして、それを「落とす」ために
病人をいぶすなどの対処が施されている場合もある。

《史料五》

去る二十六日左内町四番地清水伊兵衛倅伊三郎は本年三ヶ年四ヶ月
なりけるか本材木町一丁目安本直吉の家に遊びしに直吉の小児一月
三日より天然痘にかゝり痘神に赤餅を備へあるを何心なく持帰り食
したるにその夜より熱を發したり両親大におとろき痘神の餅を食せ
しとき、てそれなれハ唐がらしと蜜柑の皮で薫すかよいと言出し家
中真黒になるほどにいぶし伊三郎の首をおさへ席にすりつけく首
をはり尻をた、き早く出るくと言ひしか烟の余りつよきにおそれ
両親は外へにげ出せしに伊三郎は平氣にて火鉢に手をかざしるたり

しが暫くありて目を廻したりそれ疱瘡神か落たといひて家に帰りしに幸に其日より熱さめけるにそ見るあの唐からしか利たと喜びしとそ愚俗のさとし難き事かくの如し

〔郵便報知〕明治八年一月二十九日

ある子どもが遊びに行った先の家に痘神（疱瘡神）に供えた赤い餅があり、それを食べたのちに疱瘡に罹ってしまった。その際、親は疱瘡神を追い出そうと煙で我が子をいぶしたという。疱瘡に関しては、このような直接的な撃退よりも、玩具や菓子などで子どもを喜ばせ、とりついた疱瘡神をも楽しませて歓待することで、穏便に退散を願うという趣旨の習俗のほうが一般的に見られるが、ここでは事件性の演出のためなのか、やや乱暴な手段が挙げられている。

病気の治療には、祈祷（禁厭祈祷）も大きな位置を占めた。禁厭祈祷は、庶民にとって身近な治療方法であった。⁽¹⁾ 専門職によるものと講など一般の人々が集まって行うものがあつたが、前者のほうが多く見られたようである。そうした専門職には、民間宗教者から寺社所属の僧侶・神官まで、様々な階層の宗教者が携わっていた。この中でも、とくに民間宗教者は明治に入つてからは為政者側から強い規制を受けた。この点については次項で詳述する。

まじないや祈祷に傾倒はしないが、医者や薬の信用度を神仏に訊ねて判断しようという占いのような事例もあつた。東京府下浅草にすみといふ孝行娘がおり、その母親が病気を患っていたため、すみを含め家族で医者を探していた。同時期、すみの家の近辺にあつた「念仏堂」の「桔梗坊」のもとへ、旧鍋島藩出身の医師がやってきて、「脹満にて難渋する者有らば我等良薬を与ふべし」と話したため、「桔梗坊」はこのことをすみら家族に紹介した。だがすみはすぐに母親を医師へ診せようとせず、「日頃念ずる観世音へ能々伺ひの上兎も角もすべし」と浅草観音

で御籤を引いた。これが大吉だったため、すみもその医師へ頼むことに賛成し、良医師と良薬を与えられた母親は半年弱をかけて回復したといひ、これが「観世音の夢想にて良医を得終に全快のよし」として諸新聞にても報じられたという（明治八年一月一日）。

ここに登場するのは教導職などに任命されるような寺社の僧侶ではなく、もつと民間に近い宗教者であろう。これが医師と患者との仲介役を果たして事態を好転させている。つまりここでは、薬餌療法と信仰とがゆるやかに結びついているのである。政府の近代医療施策や「開化」側の意識と、禁厭祈祷などによる「治療」はしばしば衝突したものの、それ以外の庶民の日常生活においてはこの時期もなお、医者と病氣治しの信心とはさほど矛盾してとらえられていなかったことが、ここにかがえる。

病氣に関連する以外で、長い間熱心に支持されてきた民間信仰についても見ておきたい。

浜松県（現在静岡県）周智郡の秋葉神社は、現在も火除け信仰で有名な神社であるが、ここに三尺坊という不動明王系の「鎮火神」が祀られており、数百年來の信仰を集めていた。しかし、明治に入り県庁の実施した神仏分離によつて三尺坊は放逐されてしまった。その後、駅舎などで不審火が相次いだという。これを、県庁による三尺坊の「蔑視」や、県下で行われるようになった肉食が「神威を汚蔑」することが原因で、「天狗神」の怒りを買ったのだ、という噂が県下に流れていた（明治七年頃）。県庁の行為に対して、地域民がその不満、抗議が秋葉神社の「天狗神」の怒りというかたちで表わしているのと同時に、そうした不満の打開を自分たちがこれまで持っていた元々の信仰に求めているのである（『郵便報知』明治七年六月三日・同年七月二四日）。

明治以後も流行神はたびたび出現したが、こうした事象に投げかけられる視線は、「愚か」「遅れている」という評価が主だった。さらにもう

ひとつ大きかったのが「怠け者」という見方だった。

《史料六》

貴社の新聞第五十号に立田登内そめさんが近頃小石川牛天神の内に
ある貧乏神が流行で参詣の人が多いが此神は何を祭たものだと御尋
のある処を読んでおりますとそこに居た人も皆首をかたむけて居る
折柄同じ席に在る老人の説に是は神ではなく多分仏にて婆多羅漢はたらかんで
有らふといふゆえ夫は何の証拠が有り又何の書に出てありますと尋
しに老人対へて文明開化とて自由の権あり其の貧乏にして今日を送
ることのならぬもの、其原は怠惰ものにてハタラクに因といふ私
は夫ゆえ貧乏神は婆多羅漢で有るといはれて皆々大きに笑ひ乍去私
が熟々考へますに其説は戯浮に似たれども世間の人は多くは眞の正
しき神を敬ひ尊んで自分の家業をハタラクことはすて置て只流行の
神をしたひ強欲に叶はぬ願をする人がありますが氣毒なればいらぬ
御世話で御座りましやうが皆さんも此等の参詣は御止めにして御自
分の家業をハタラクなさればたと御利やくがあらふと思ひますゆ
え一言書て答ますものは 横浜太田に寓する紫谷王孫

〔『読売新聞』(以下『読売』) 明治八年二月二三日「寄書」〕

投書の前半は、流行神に参詣する人々が崇めているものとは婆多羅
漢はたらかん「働かん」である、という諧謔を込めた笑い話である。だが、それ
を聞いていた投稿者は後半で、「世間の人は多くは眞の正しき神を敬ひ
尊んで自分の家業をハタラクことはすて置て只流行の神をしたひ強欲に
叶はぬ願をする」と、流行神という「間違った」信仰と家業への怠惰・
利己的な祈願とを表裏一体にとらえている。

さきの宮崎県「弘法大師事件」でも、教導職らが参詣者らを、本職で
ある農業を疎かにし「貢納」を怠っていると嘆いている。また、明

治に入つての五節句廃止をめぐつても、祭礼を口実に人々が遊び呆ける
からと旧来の行事に対する批判が相次いだ。「旧弊」排除を訴える人々
にしてみれば、真面目に勤労することと「正しい」信仰を持つこととは
深く結びついており、裏返せばそれ以外の信仰とは人々を怠惰・遊蕩へ
導く元凶であり、「間違った」信仰だったのである。

しかし、そうして批判される旧来からの信仰とは、けつして理念だけ
のものではなく、生活や身体感覚と密接に結びついているものだっただ
ろう。名所への参詣にしても、遊興と信仰のどちらかではない。遊興で
もあり信仰でもあり、それが庶民の営みの一部であった。そこから「開
化」に基づいて「旧弊」と見なした観念のみを切り離そうとしてみて
も、動作と観念が表裏一体である以上、動作がやまない限りは観念もな
くならない。この時期の新聞紙面に現れる数々の批判も、やはり身体感
覚から切り離されたところから論じられていたと言えよう。

一方、ただ単純明快に目に見えないものを否定するのではなく、「正
しい」信仰、「間違った」信仰という発想に見られるように、むしろ人
智を超えた力の存在は肯定し、その上に「正しさ」と「間違い」という
線引きをする風潮も見られるようになる。この点については、次節にお
いて検討したい。

②「迷信」撤廃の摸索

(一) 為政者による取締策

これまで見てきたように、庶民の生活には、まじないや民間信仰が行
動面から意識の面まで広く結びついていた。しかし、「開化」を進めた
い為政者や「開化」主張者はこれを問題視し撤廃しようとした。ここで
は、その撤廃の方法を明らかにし、庶民の信仰の世界がどのような「開

化」の価値観で計られていたのかを見ていきたい。

「開化」を推し進める側には、大きく分けて二つのタイプがあった。ひとつは、当時の「科学」的意識を広めようとする者たちである。彼らは、幽霊や占い、まじないを信じるのは女性や子どもにありがちな幼稚な思考であり、そうした「遅れ」は物理学などの学問を習得し、この世の科学的な「理」を知ることによって「矯正」できるのだ、と考えた。

もうひとつは、「科学」以上に「正しい」信仰を重視する者たちであった。為政者たちは、まさにこの指向性を持っていた。「新国家」を鼓舞する「正しい」信仰を設定し、民衆へそれを教え込むことによつて、それ以外の信仰を「迷信」として排除していこうとしたのである。《史料六》に見られる「真の正しき神を敬ひ尊んで」という文言は、この方策の影響で生まれたものであろう。

これら「科学」と「正しい」信仰という二つの考え方は、常に噛み合つて進められていったわけではないが、ともに強力であることは確かだった。この節では、為政者・「開化」主張者らによる「迷信」撤廃策について見ていくこととする。

旧来の信仰や習俗の取締は、明治六年（一八七三）頃から全国的に本格化した。明治六年一月一日、教部省は「憑祈祷」「狐下ケ」と呼ばれる、「梓巫女」らによつて行われてきた「玉占」「口寄」などといった憑巫行為を、「人民ヲ眩惑」するものとして「一切禁止」し、地方官らに管内を厳重に取り締まるように布達した。

翌七年六月七日には、禁厭祈祷によつて、正規の薬餌医療行為が妨害されることのないよう、布達を出している。

《史料七》

達書乙第三十三号

神道諸宗管長

禁厭祈祷等ノ儀ハ神道諸宗共人民ノ請求ニ応シ従来ノ伝法執行候ハ

元ヨリ不苦筋候處間ニハ之レカ為メ医療ヲ妨ケ湯薬ヲ止メ候向モ有之哉ニ相聞以ノ外ノ事ニ候抑教導職タルモノ右等貴重ノ人命ニ関シ衆庶ノ方向ヲモ誤ラセ候様ノ所業有之候テハ朝旨ニ乖戻シ政治ノ障碍ト相成甚以不都合ノ次第ニ候條向後心得違ノ者無之様屹度取締可致此旨相達候事⁽¹³⁾

この布達では、禁厭祈祷そのものは「従来ノ伝法」であるとされ、「人民ノ請求」があれば神官・僧侶らが行つても「不苦」とされている。しかし、祈祷のみに頼つて医薬投与を拒否するのは「以ノ外」の行為、「政治ノ障碍」である、との線引きが付随する。そして、神官・僧侶ら教導職に「衆庶ノ方向ヲモ誤ラセ」ないためによく導き、よく取り締まるようにと通達している。

これと時期を前後し、複数の府県庁が同様の禁令・布告を發布し始めた。教部省布達第三十三号發布から一年後の明治八年八月、東京府から、禁厭祈祷による薬餌医療妨害禁止に関する布令が發布された。教部省布達が管長・教導職ら宗教関係者に宛てたものだったのに対して、こちらは府民全般に向けて出されたものだが、内容についてはほぼ同様であった。ただし、教部省布達が一応は禁厭祈祷を認可していたのとは違い、東京府布令の場合、直接非難・禁止しているのは「祈願ノミニ迷ヒ治療手当ハ等閑ニ捨置キ」という行為でありつつも、祈祷そのものを「アヤシキ」と見なして「病アル時ハ必ず医者ニ頼ミ専ラ薬用致シ人事ヲ尽スベク」との説諭を織り込んでいる。改めてこのような布達が一般向けに出された点からすると、禁厭祈祷などもまだまだ問題視されるほど、頻繁に行われていたものと見られる。

このように教部省布達を、多少の肉付けをしつつもそのまま踏襲する府県もあれば、それぞれの実情に即し、より細かく禁止事項を盛り込む府県もあった。

たとえば神奈川県は、早くから「迷信」撤廃に積極的に取り組んでおり、関係する布令を複数発布している。教部省布達に先立つ明治四年三月二四日（陰暦）、出羽三山から下山して町道場を営む修験者が、一般人から頼まれ祈禱を行うことを「町道場ニ紛敷」「不埒ノ事」として禁止した。また、明治六年一月二二日に、易者ら「陰陽五行ノ理ニ託シ慢ニ吉凶禍福ヲ唱へ」る者を、「愚民ヲ蟲惑シ多少ノ金錢ヲ貪」る者であるとして、その営業活動を禁止、同時に講などにおいて神託によって治癒の方法を求めようとする行為に対しても、「以ノ外」として戒めている。

さらに明治七年七月一五日、禁厭祈禱を口実にした医療中断に対し、禁令が発布された。

《史料八》

第十一 禁厭祈禱

明治七年七月十五日

禁厭祈禱等ノ儀ハ神道諸宗共人民ノ請求ニ応シ執行候トハ申ナカラ到底辺陬未開ノ人民事物ノ理ヲ弁ハサルヨリ多クハ無稽妄誕ノ訛説ニ蟲惑シ終ニ射利ノ具トナリ之レカタメニ医療ヲ妨ケ湯薬ヲ止メ候向モ有之哉ニ相聞ヘ以ノ外ノ事ニ候仍テ教導職タル者右等貴重ノ人命ニ関シ衆庶ノ方向ヲモ誤ラセ候様ノ所業有之候テハ 朝旨ニ乖戻シ政事ノ障碍ト相成不都合ノ次第ニ候条向後心得違ノ者無之様屹度取締可致旨既ニ教部省ヨリ諸管長ヘ達ノ次第モ有之条村吏タル者ニ於テモ篤ト此意ヲ体認イタシ奸謀譎詐ノ妄説ヲ信シテ前件ノ如キ悪弊ニ方向ヲ誤リ医療薬餌ヲ廢シ貴重ノ人命ヲ損害候愚昧ノ挙動無之様区内駅村ヘ厚ク注意可致若シ心得違ノモノ有之ハ迅速具状スヘキ事⁽¹⁴⁾

この禁令は、前述の教部省布達乙第三三三号から約一ヶ月後に布令さ

れ、「禁厭祈禱等ノ儀ハ神道諸宗共人民ノ請求ニ応シ」「之レカタメニ医療ヲ妨ケ湯薬ヲ止メ候向モ有之哉ニ相聞ヘ」政事ノ障碍ト相成不都合ノ次第ニ候条向後心得違ノ者無之様屹度取締可致旨」などと、教部省布達の文面を一部引用している。しかし、禁厭祈禱は「不苦」と判断している教部省とは違って、神奈川県ははっきりとした禁止は言い渡さないものの、「事物ノ理ヲ弁」えない「辺陬未開ノ人民」を「無稽妄誕ノ訛説ニ蟲惑」して悪影響を与えるものと見なしており、禁厭祈禱自体を快く思っていない様子が窺える。

他県でも、祈禱行為を規制しようとする動きが見られた。神奈川県同様、教部省布達に先立つ明治三年三月、一関藩は「弓祈禱」禁止について太政官に伺いを立てている。

《史料九》

支配所ニテ盲瞎之男女自仏ヲ奉祀弓祈禱等相行諸人ヲ誣候様之儀ハ一切相禁因果応報善懲惡ヲ説一方ニ為帰可然哉此段奉候御付紙ヲ以御差函被成下度奉願候以上
一 一関藩公用人

弁官⁽¹⁵⁾

庚午三月八日 増子作之助

ここで示される「弓祈禱」は盲目の術者が弓を鳴らしてトランス状態に入り神霊を呼ぶなどする、イタコや梓巫女に類するものだったと思われる。一関藩はこれを「人ヲ誣」ものであるとし、「一切相禁」と厳しく取り締まる姿勢を見せている。

京都府も、明治四年一月に「神子巫神オロシ等」という「左道妖術ヲ以テ糊口ニ供スル者」を、「旧悪ヲ原宥シ将来ヲ懲創」するために、と禁じている。⁽¹⁶⁾

また、^{みやぎく}宮谷県（現在の千葉県の一部）では明治四年四月、僧侶による病氣治しの加持祈祷の禁止、さらに僧侶らが守札を配布する際の神号使用の禁止についての伺書を、太政官に宛てて提出している。

《史料一〇》

管内諸寺院ニ而病人之加持修法致シ候儀並守護配札等之儀ニ付御伺
当県管内諸寺院之内真言宗法華宗等之僧侶自家本堂ニ於テ祈願読經
之外衆人病氣等之節俗家へ立入又者自家本堂ニテ加持様之修法致シ
候者差止可申哉且守護等之配札之儀諸寺ニ於テ仏名而已ニ而神号不
相混用候共禁止申候而可然哉右ニ件至急御下知有之度此段御伺申上
候以上

辛未四月 宮谷県

弁官御中⁽¹⁷⁾

ここでは加持祈祷を禁止する理由についてははっきりとふれられていないが、神号使用の禁止については神仏分離の影響が強いかもしれない。たとえば、川越藩では明治三年に僧侶による祈祷を禁じているが、これは神道分離に基づき、祈祷は神官が担うものであると見なされたためであって、祈祷そのものを「不埒」などとして禁じたわけではなかった。⁽¹⁸⁾

このように、祈祷などにおいて、公的に「正規」と認められた宗教者によるものであれば禁止には及ばないケースもあった。だがそれとは逆に、公的組織に連ならない民間の宗教者や、第一節で取り上げたような民間信仰、地域共同体によって行われる講の祈祷などといった、国家側から見れば「私」的なものについては、「不埒ノ事」「民ヲ蟲惑」「人ヲ誣」という評価を受け、厳しい取締を受けた。

こうした民間の宗教者・信仰は、病氣治しの「奇跡」を実践することで信心を広めていくことが主だったが、とくに宗教者の中からは、国家

の定める枠におさまりきらない論理・教義を発信し出し、やがてそれに基づいて独自の集団を形成した末に、いわゆる民間宗教を築く者も現れた。実際にそのような段階まで至るケースは稀ではあるが、地域の為政者らは、彼らがみなすところの「愚」「未開」「蒙昧」である民衆が「煽動」され、それによって一時的にでも秩序が乱れないよう、「私」的信仰・宗教者らに対して目を光らせ、民衆側にこれらは「妖怪」「奇奇怪怪」な所業で「迷妄」であると認識させ、「開化」へ導こうとした。はっきりとした教義を持たない小規模な流行神や病氣治しの盛り上がりであっても地域社会は敏感に反応していたことは、前述の「弘法大師事件」に見たとおりである。

「私」的な信仰、習俗が取り締まれた事例について、もう少し見ていきたい。

小田島県（現在の広島県の一部）では明治六年二月三日、臨終の際に大勢で病人の名を呼んだり、裸で提灯を持って仏の名を唱えながら街道を走ったりする風習があったのを、「醜習」「悪風」として戒めている。

《史料一一》

明治六年二月三日発令

(略)

一、人間死生ノ事ハ素ヨリ天命ニテ独リ薬石医療ヲ頼ムノ外無之モ
ノ二候処或ハ無謂祈祷呪詛ニ惑ヒ甚キニ至テハ落命ノ際ニ臨テ近隣
合壁或ハ懇意ノ者トモ病家ニ打寄り呼ヒ戻シト唱ヘ多勢大声ヲ発シ
病人ノ名呼ヒ或ハ裸体ニテ提灯ヲ提ケ仏ノ名号ヲ唱ヘ街道ヲ奔走ス
ル等ノ醜習ニ至テハ却テ此力為メニ病者ノ神経ヲ煩悶シ終ニ命ヲ促
カスノ条理ニシテ尤無状ノ悪風ニ候事⁽¹⁹⁾

死に瀕した病人の名を大勢で呼ぶという習俗は、この地以外でも見ら

れたものである。たとえば現在の群馬県上野村では、大病人が出たときに大勢で名を呼ぶ「魂よせ」という行為が昭和三〇年頃まで行われていた。⁽²⁰⁾しかし、こうした行為がかえって「病者ノ神経ヲ煩悶」させるものとみなされたのである。

また、山梨県は明治六年五月一日に、「狐憑祈禱淫祠建立神託講社賭博等流弊」を禁じる布達を出した。

《史料一》

同「五月」十五日狐憑祈禱淫祠建立神託講社賭博等流弊ヲ禁ス其布

達ニ曰

追々御達有之事件今以不心得ノ者有之趣相聞不都合ニ付為心得猶又左ニ相達候事

一 梓巫市子并憑祈禱狐下ケ玉占口寄等ノ所業ハ一切禁止ノ旨兼テ御達有之候処、今以のりき又ハ御託或ハ行者杯号シ妖怪ノ所業ヲ以諸人ヲ誑惑致シ候者有之由不埒ノ事ニ候、以後猶モ不相改者於有之ハ急度咎方ニ可及事

一 無願ニテ社寺創立致シ候儀ハ従前ノ禁制タルヘキ旨兼テ御達有之候処、稲荷社其他ノ社宇追々私ニ建立スル者有之由是亦不埒ノ事ニ候、向後ハ勿論従来無願ニシテ建立ノ分共道理至極ノ儀ハ更ニ願出可受許可無其儀其儘差置クニ於テハ咎方ニ可及事、但參籠所拜殿石地藏題目ノ石塔供養塚等ノ類モ本文同断ノ事

一 由緒有之古来建置候祠宇ノ類再建ヲ名トシ自儘ニ建替候向モ相聞如何ノ事ニ候、若旧祠朽腐ニ及ヒ候節ハ其大小精粗在来ノ模様ニ照シ委細絵図面ヲ以申立許可ノ上再建可致事

一 金毘羅講大嶽山講駒ヶ岳講題目講杯相唱ヘ多人数仲間ヲ結ヒ病者ノ祈禱等執行ヒ或ハ種々ノ名目ヲ以歎化致シ時トシテハ多人数集合シ無益ニ時日ヲ費ヤシ候旧弊有之、今日ノ時体ニシテ如此野鄙ノ

所業ハ有之間敷筋ニ付右ノ類以後一切令禁止候事

(略)

右ノ趣管内無洩相達スル者也

明治六年五月十五日

山梨県令

藤村紫朗⁽²¹⁾

禁止された項目は、「梓巫市子」「憑祈禱」「狐下ケ」など教部省布達に倣いつつ、さらに「御託」「行者」などの事例を付け加えている。また、参籠所、小祠、地藏、供養塚といった小規模な民間信仰系の建造物を、「私ニ」建立あるいは再建することを咎め、そうしたことを希望する際には、役所への届け出とその許可が必要であると定めた。そして、講で病氣治しの禁厭祈禱を行うことは「無益」「旧弊」であるとして一切を禁止している。

この布令の翌年には前述のとおり、教部省から神社付きの神官・僧侶ら公に認められた宗教者ならば禁厭祈禱をしても構わない旨が通達されるが、県庁レベルや一般では、禁厭祈禱そのものを「無益」「弊害」ととらえ、撤廃していかねばならないと考える風潮が強かった。

先に「神子巫神オロシ」禁令を挙げた京都府では、その他にもさまざまな民間信仰やまじないを禁じようとする動きがあった。明治四年一月五日には路傍にある大日地藏を取り除く布令、同年一〇月一四日には六十六部を、翌明治五年五月二九日には「図式符咒・星下方相等」といった占いを、また同年七月には盂蘭盆会と、次々に禁令を出している。

また、鳥取県では明治六年五月九日に、「狐持ち」について、神官や修験者がそれに便乗した憑巫行為や祈禱を行うことを禁じる布告を出した。

《史料二》

因伯两国ノ内往々何ノ頃ヨリカ狐孫狐持ナドト名目ヲ付ケ、其家ヲ

別種ノ様ニ心得各之ヲ嫌ヒ、其家筋トハ嫁娶ヲナサズ。若之ヲ用ヒズシテ縁組等致ス者ハ、諸親類付合ヲモ為ザル等ノ俗習有之、甚愚昧頑固ノ弊ノミナラズ、此風俗愈行レ候テハ大ニ人民ノ富殖ヲ害シ、謂レナキ冤名ヲ冒シムルノ大悪弊ナレバ、速ニ禁止スベキ事ナリ。抑天地ニ生ヲ稟ルモノ万種千状人獸鳥魚等各天賦ノ分別アリテ、毫モ混淆スベカラザルハ論ヲ待タズ。就中人ハ万物ノ靈長ニシテ猶更外物ノ褻犯スベキ理アル事ナシ。然レバ狐狸等ノ人ニ褻親、或ハ人ヲ魅スルナド云ハ、悉ク愚人ノ迷ヒヨリ起リタル妄言ニテ、智アル者ニハ決シテナキ事ナリ。

這ノ愚説ノ興リシ濫觴ハ、山伏巫祝ノ徒ノ愚人ヲ欺ク造言ニテ更ニ確徴ナキ事ナリ。無智愚昧ノ輩、彼等ガ妄信ヲ信ズルヨリ自然推弘マリ、民間ノ大害ヲ醸シ出ス事憎ムベキ所業ナラズヤ。方今開化進歩ノ時ニ膺リ、依然トシテ固陋ノ説ヲ信ジ、人ノ大倫タル婚姻ヲ妨ゲ、人民富殖ノ害ヲ為ス事、外国ハ勿論他県ヘ対シ不相濟事ニ付、断然禁止スベシ。若迷ヲ取り右等ノ事ヲ固執シ、又ハ陰カニ是等ノ説ヲナス者ハ、厳密ニ搜索シ品ニヨリ其処置申付ベク候条、此旨篤ト相心得、愚蒙ヲ開キ正路ニ就キ、以後右等所業有之間敷事。右之通管内無洩令布告候条、神職山伏并法華ノ徒、右等ノ説ハ固ヨリ狐崇又ハ狐寄狐下シナド、無謂説ヲ唱ヘ下民ヲ惑シ候義嚴禁タルベシ。若相犯シ右等ノ所業致スニ於テハ可処罪科候事。

明治六年五月九日 鳥取県権參事 河野通⁽²²⁾

この布告が特徴的なのは、単に禁止事項を並べるのではなく、「狐持ち」という信仰がいかに社会に害をもたらすのか、という説論に大きく重点を置いている点である。「狐持ち」という「迷信」は「甚愚昧頑固ノ弊ノミナラズ」、開化と進歩、婚姻、人民の殖産を妨げる「謂レナキ冤名ヲ冒シムルノ大悪弊」であり、「外国ハ勿論他県ヘ対シ不相濟事」

と指摘する。さらに、このような「愚説」が蔓延しているのは、「山伏巫祝ノ徒ノ愚人ヲ欺ク造言」のせいであって、「民間ノ大害ヲ醸シ出した所業である、と追及する。そして、このような愚かで根柢の無い「悪弊」に今後かかずらうことなく「愚蒙ヲ開キ正路ニ就」くよう論している。

「迷信」撤廃を目的とする布令でありながら、後述する教導職向けに出版された説教の手本にも近い内容である。おそらく他県・他地域においては、ここまで具体性を持った説教を行なうのは、実際に民衆に接する教導職ら現場に近い者の役目であったろう。この熱心さは、権參事ら為政者の「旧弊」撤廃への意欲と、当該地域における「狐持ち」信仰に対する問題意識の深刻さを表している。

(二) 教導職の教化活動と実態

こうした禁令は、取締の担い手として区長・戸長および、教導職すなわち土地の僧侶・神官を想定しており、宮崎県瓜生野村の事例から、実態としてもほぼそのとおりに運営されていたと考えられる。このうち教導職は、前述のようにそもそもは人民教化の目的で設置された役職であった。もとよりこの類の禁令とは単に違反者を罰するのではなく、民衆を「導く」べき教化活動と抱き合わせて行われることが必要とされた。

教導職らによる教化活動とは、おもに説教による説論だった。⁽²³⁾ その説教用の種本として残されている書物に、加藤祐一『文明開化』（初篇は明治六年（一八七三）九月、二編は同七年九月に刊行）という著作がある。⁽²⁴⁾ この書は、教導職に限らず「開化」に興味のある人々に広く読まれたとされる。実際の説教としてもこの書に書かれたような内容が人気であったと推測されること⁽²⁵⁾ から、実際の教導職説教に近いものとして、分析の対象としたい。

この目次を見てみると、信仰に関するトピックが多い。初篇上巻に掲げられているのは、「散髪にはなるべき道理」「帽子はかならず着べき道理」「肉食は穢るべきものに非ざる道理」など、具体的な衣食住の風俗に關したトピックだが、下巻は以下のようになっている。

神は尊敬すべき道理并信する人の心得方の弁／世に奇怪の事は決してあるまじき道理／化ものは化ものにあらざる道理／狐狸は化るものに非る道理／功業もなき人を猥りに神に祭るまじき道理／狐つかひといふものはあるまじき道理／術といふものは手練といふに等しき道理／天狗といふものはあるまじき道理／名将名家の不思議を示すは不思議に非る道理

このように、「神は尊敬すべき」という「あるべき信仰」から信じるべきではない「化け物」「狐つき」までも論じているように、すべて信仰や習俗に関するトピックで統一されている。いわば、上巻で「新時代」的生活の物質面を説き、下巻では精神面について説いていると言える。

特徴的なのは、日本の「正統性」の主張や旧幕時代への非難、「理」の重視、そして「神道」がいかに「正しい」信仰であるか、という説法である。これらは著者である加藤の主張の中で密接に結びついている。

まず、当時「旧弊」とされていたものは、徳川治世間にもととの日本の文化が歪められてしまった結果である、しかし、そのもともとの文化は外国に劣るようなものではけっしてない、という。この「いにしえ」の文化を正しくない方向へ導いたのは仏教の責任である、と再三にわたって指摘される。ひとつに問題なのは、その説教・説話であるという。僧侶らが仏教の教えを広めるため、もっともらしい靈験譚や因果応報譚で「愚民」を驚かしたことによって庶民の「妄誕」は生まれたの

だ、というわけである。同様の理由で仏教を批判する姿勢は、同時期の新聞報道などにもよく見られ、前掲した鳥取県の「狐持ち」禁止布告に「山伏巫祝ノ徒ノ愚人ヲ欺ク造言」とあったことも思い出される。

それに対して「正しい」信仰とは、「我が神国の神の道」であると加藤は言う。

《史料一四》

爰にひとつ、不思議といはふか、妙といはふか、とんと名のつけ様のない靈物がござる、其靈物が、則神といふもので、是ばかりは形もなく声もなくして、天地に充滿してござるもので、是を名付ければ、天地の魂といふべきもので、則夫が神でござる

ここでは、目に見えない「神」の存在は肯定され「神といふものもないものにして、罰も利生もない事に心得」という「暴論家」、すなわち俄か者も含めた合理主義者にも「誠に困つた事」と非難の目が向けられている。

他の民間信仰などを扱った箇所では「凡形を存する程のもので、目に見えぬものといふがあるものではない」とするが、「神」に關してはとにかく例外であり、特別のものという扱いをして、一貫して「神は信すべきもの」という姿勢をとっている。この点が、のちにみるように「実体的ないものはない」と言い切って「迷信」を排斥しようとした科学的啓蒙書や児童・婦人向け開化本の単純明快な合理主義と、教導職説教とで大きく違うところである。他の手本用書物でも「敬神愛国」がキーワードとされているなど、教導職説教では神道を精神的な柱と説くことに力が入れられていたのである。

同時に、加藤はよく理を身につけるべきだと説く。「理」とは「道理」である。「旧来」、すなわち二、三百年の徳川治世の下での風俗を否定し

て、新しい文物を取り入れようとするのも「理か不理かをよく／＼考へて見やしやれ、外国鼠負でいふのではない、理の当然を申すのでござる」と、ここでもまた道理を主張する。では、それが理にかなっているかどうかはどのように判断すればよいのか。そのことについてはふれられないが、「何の書物に斯うあるからといふて、訳も知らずに其説を用ふるも、やはり書籍に引ばり廻されるので、よろしくない」と、とにかく自分で「斯うあるべき道理」と納得できるまで考えろ、と言う。

「理」という用語が説得の方法として使われているのは、「窮理学」から採ってきたものであろう。福沢諭吉『訓蒙窮理図解』（明治元年刊行）を先駆とした「窮理学」（通俗的科学啓蒙書）出版ブームに続いて、明治六年頃からは「理」という言葉を「ザンギリ頭から風呂の湯加減にいたるまでの説明に使う」「窮理学」ブームが起った。「理」とは文明開化の象徴であり、一つの流行語であった。加藤は、そうした言葉に映し出される時代の雰囲気をも、教導職としての説教にも取り込んで、たくみに利用している。その一方で、啓蒙書から科学的な「天地自然の理」を学ぶだけではいけない、「天地のなり立た始めを考て、天地の心を知らねばならぬ」と、「理」以上に「心」を重視して「いにしえ」からの日本の精神を印象付けようというのが、『文明開化』ひいてはそれまで学んだ教導職の説教を貫いていた発想であった。

しかし、実際には教導職自身が「時代遅れ」だとして問題視されるケースがしばしば見られた。⁽²⁷⁾ 前述のように、新聞には各地の説教会の様子に寄せられた。そこには、「地獄極楽は皆て之なしと如此の妄言人心を惑はすの極」「其妖言に疊せられず能く心を一にし六字を誦せば極楽浄土に到ること必せり」とむしろ地獄極楽を熱心に説き、一言も「神州の国体倫理の常道開明の教導に及ぶ」ことがなかったり（『郵便報知』明治七年六月一二日）、「弥陀如来を問置て外の神仏を拜む者は譬て申さは問夫をするのも同様だぞ問夫を見付られたら重ね斬りに逢ふぞ他の神

仏を拜むを如来様に見付られたら地獄行き」「又此頃学校とか申して洋人を雇ふたり色々入費のかゝることあれども別に何の足りにもならぬ」と唯一心に南無阿彌陀仏と申して後生を願が人の務めたぞよ（『郵便報知』明治八年二月一四日）などと、およそ「開化」とはそぐわないことを説く教導職らの姿が描かれている。

また、僧侶だけでなく、神官も頼まれて徴兵逃れの祈祷を行っていたとの投書が見られる。

《史料一五》

私の古郷は鶯を自由自在に聞く代りに酒屋へ三里開化の都へは遙か遠い肥前の国の片僻邑ゆえ兎角旧弊が抜けないで困ります先ごろも用事が有て国へ帰つて居ると隣の村で氏神の社へ村中のもが寄集まり神官ハ礼服で神酒を供へる若い者ハ車座に成つて朝から晩まで飲よ唄への大愉快ゆゑ大かた氏神の祭礼をするのだらうと思ひ家内の者に尋ねるとあれハ甚助どんと幸吉どんが今年ハ徴兵に当るからどうぞ逃れる様に御祈祷をするのだと聞て私も愕りましたなんほ開けぬ片僻邑にもせよ愚民を諭す教導職がこんな馬鹿な事先の達をして平気で居るとハ情けないでハ有りませんか（後略）

（『読売』明治一〇年三月一〇日「寄書」）

このような教導職は、「愚民を諭す教導職がこんな馬鹿な事先の達をして平気で居るとハ情けない」と「開化」主張者からの非難を浴びたり、あるいは「愚民をして益愚ならしむる」「朝意と相矛盾する」として教部省まで届けられ免職させられたりとした（前掲『郵便報知』より）。また、こうした記事を寄せるのは、その地の住民ではなく外から訪れた者が多かったが、彼らは教導職を非難しない地域住民にも「頑愚」というまなざしをむける。旧来の信仰から「敬神の道」へと民衆を

「改めさせる」ために設置された教導職は、本来の「指導」をせず自らも従来信仰を持ち続けるなど、為政者側の意図とはそぐわない行動をしばしばとった。

教導職制度については、現場では右で挙げた以外にも資金面や神仏勢力の対立といった問題が起こり、中央の宗教政策においても、政教分離の導入や真宗の離脱など、短期間に大きな転換があった。これらの混乱から、明治八年四月には大教院解散、明治一〇年一月教部省廃止による内務省社寺局への移管、同一五年には神官と教導職が分離、同一七年には教導職制度自体が廃止となり、明治二年から始まった大教宣布運動（国民教化政策）は目まぐるしい変化を経て終焉を迎えた。前掲の《史料一五》は明治一〇年三月の記事となっており、教部省廃止から間もない時期のものである。中央政府での政策転換が地方にどれほど影響していたかは一概には言えず、教部省廃止が直接波及しているかはわからないが、少なくともこの時点に至って、教導職が本来任されていたような活動を熱心に行なっていたとは考え難い。こうした在地の神官らは教導職という職にあっても、実際に地域社会で果たしていたその役割とは、地域住民の個人レベルの祈願、祈祷にも応じるような宗教者であった。そうした神官・僧侶の行動には批判も注がれたが、一方ではそれらを許容、あるいは欲求する地域社会には、やはり旧来の観念や価値観が強く生きていたと言える。

（三）啓蒙書にみる「開化」の意識

前項でもふれたが、教導職説教のほかに、人々が「開化」にふれるきっかけとなったものに、当時、窮理書、開化本などと呼ばれた書物があった。以下、先行研究にならってこれらを通俗的啓蒙書と呼ぶ⁽²⁹⁾。教導職説教及びその関連出版物が「国体」理念、神道・仏教など理念的で抽象的な内容に重点を置いていたのに対し、通俗的啓蒙書は学問、社会機

構、風俗と、具体的な事象のトピックを幅広く扱ったものが多かった。また、全体的に文章は平易で頁数も少なく、広く読まれるための一般的な書物といった特徴を持っている。教導職が教部省によって統括されていた活動であるのに対し、啓蒙書は民間から発せられた「開化」活動と言える。

通俗的啓蒙書のうち科学的傾向の強い窮理書としては、小幡篤次郎『天変地異』⁽³⁰⁾（明治元年（一八六八）慶応義塾より刊行）が先駆であり、もともと代表的である。半紙二十七丁の短い読み物だったが、序文にて小幡はその趣旨を「天変は変ならず、地異は異ならざるの象を弁解する迄」と述べる。「火の燃え水の流れ、日朝に昇り夕に没する」などといった身の周りの自然現象は今更不思議と思われないが、どんな「理」がそれらを動かしているのかは知られていない。人々はこれをときには神霊の怒りなどと解釈して「怪しい」ものに仕立て上げようとする、それを解き人々に「理」を知らしめるためにこの書を書いた、というわけである。『天変地異』だけではなく通俗的啓蒙書全般においてもこのように、当たり前と見なされている一般的な自然現象こそ実は不思議ではないのかという問い直しが特徴的であった。

その一方で、とりわけ窮理書は、自然現象をそれ以上の意味があるものとしてとらえる、すなわち何者かの意思が表れているとか、これからの出来事を予兆しているなどと考えることを回避している。見えないものではなく、見えるものにこそ不思議と思えるほどの巧妙さがある、という価値観の転換を促すのである。

『天変地異』には「雷避の柱」「地震」「彗星」など基本的な自然現象が取り上げられ、その原理が解説されると同時に、そこにまつわる「妄説」も否定していく。それがもつとも強く出ているのが、最後にある「陰火の事」という項目である。「陰火」とは幽霊や妖怪に伴って出てくる、つまり怪火であるが、小幡はこれを「ボスポルと云ふもの水素と調

合し燐火水素となり、自然の理合を以て光を放つもの⁽³¹⁾で螢火や朽木の火と同じものと解説する。そして「沼或は墓所杯の間に現はれ如何にも物凄く見ゆるゆゑ、人々畏きものの様に取沙汰し、或は怨霊の火杯と唱へ、婦人小児は斯る火に行逢ふとき震ひ恐れ、甚しきは氣絶する者ありと。実に気の毒なることなり」と「ボスポルの火」を人魂と勘違いして怯えた人の話を二頁に渡って語る。

ここに示される、陰火の正体は「ボスポル」(燐)が水素と融合して燐火水素となったものであるという説は、多くの人にとって印象的で明快な「謎解き」であつたに違いない。明治九年の『読売新聞』には、このような記事が載る。

《史料一六》

但馬国第七大区二三小区のあひだに以前より靈火と称へて闇の夜には火が何となく燃出し挑灯のやうになるかと見るうちに星のやうに散りまた其火が集まつて大きな火の玉となり上へあがり横にとび其自由なることは妙だがこれは何も不思議な事は無い大かた水素燐瓦斯でも有らうかと同国七釜村の竹林さんより申て来ました

(『読売』明治九年一月二四日)

ここでは「七釜村の竹林さん」によつて「靈火」とは「水素燐瓦斯」であろうと指摘されている。『天変地異』に記されている「燐火水素」そのままではないことから、どこか別のところからも知識を得たのだろうが、明治初年代後半にもなれば、これらの「怪火」が「科学」によつて説明できるものであるという知識は、かなり広まっていたと考えられる。

幽霊や妖怪などは見間違ひや過度の想像であつて、目撃したと語る者の心根の臆病さや気の迷ひが原因である、と心の問題として片づけられることがほとんどだった。それは、妖怪や幽霊の存在を信じていたり、

見たことがあると思つている人々からすれば、あまり心地のいい指摘ではなかつただろう。しかし、陰火＝燐火水素説はそれとは違つて、怪しい火が漂つていたこと自体は事実で、ただそれが「科学」によつて説明され得るといふ新しい理屈を発見することで、安堵や納得を覚えられたのではないか。

窮理書では、このように「怪異」の解明はあくまで自然現象解説の一部だつたが、この点を拡大して書かれた開化本も出版され、人気を博したようである。青木輔清『珍奇物語』(明治五年刊行)は、さきの加藤祐一『文明開化』の中で小幡の『天変地異』と並んで名が挙がっており、開化本の中でもよく読まれていたものとみられる。

その目次は「妖怪の説／幻燈の説／人魂の説／魔壇の事／虹の事」となつている。最初の項「妖怪の説」の冒頭で青木は、「魔鬼^{まもの}或は妖怪」を見たと言るのは「唯惑癖をなすの妄念より出るか、或は夢か、あるひは戯造^{わざかし}か」と述べ、「怪しきもの」とは迷つたり恐れたりする心から生まれるものであると主張する。そしてその例として、雨の夜に橋にて行き合つた人を化け物と勘違いして川へ投げ飛ばしてしまつた話、墓地でひょうたんを化け物に見間違ひた話を挙げ、末尾を「凡世の魔鬼妖怪といふものも其源を探究れば大抵みな之等の類なるべし。此世界中にかならず理外の事のあることなし。また実体なきものにして我耳目に触るものなし」と結んでいる。「人魂の説」では、さきほどの『天変地異』の記述をほぼ引き写して、やはり幽霊や妖怪などはいないのだと説く。

しかし『珍奇物語』は、『天変地異』のように客観的な根拠・例を示すよりも、「こうあるべきである」という道徳的な主張を前面に出している。青木に限らず、開化本作者は「理」の説明を補強するため窮理書から知識を得、抽出し、ときにはそれをかみ砕いて通俗的で平易な内容・文章へと綴り換えたが、その過程で「開化」や「道理」といふ価値観をより全面的かつ道徳的に押し出していった。「開化」の意義を積

極的に新国家建設のためと喧伝する風潮は、時間の経過とともに激しくなっていくたようである。『珍奇物語』の続編である『天変奇談 珍奇物語 第二編』（明治六年刊行）でも、「愚民等は物の理を知らざる：是が為めに国家の災禍となることあり」などと、『珍奇物語』にはなかった「愚民」という言葉や「国家」といった概念が使われ始めていた。

とは言え、開化本と呼ばれる書物の内容に道徳観が増大していく状況でも、先に見た教導職説教との大きな違いが存在していた。それは、「見えない」あるいは「聞かえない」ことと「存在しない」ことは同じという考え方だった。「実体なきものにして我耳目に触るものなし」であり、「見えない」＝「存在しないもの」はこの世になんら影響を及ぼさない。当時の一般的な感覚であつたらう、常人の五感では感じ取れない不思議な力がある、という観念に対し、「見えるものがすべて」という考え方を、啓蒙書は提示したのである。

このように、明治初年代には為政者による取締と教化が行われると同時に、民間からも盛んな啓蒙活動が展開されていったが、そこには方向性の違いも見受けられた。教導職に課せられたのは「神の道」という「正しい」信仰を定着させることであり、そこから延長して基本方針である三条の教則にある「敬神愛国」の四字どおり、「国体」などの観念を育てることだった。しかし、実際には教導職からしてその観念が定着していなかったケースも多かった。そうした精神・観念を強く語る政府側に対して、民間の「開化」主張者らには、初歩的な科学的知識を普及させ、確かに眼前に存在するものの「理」を知ることで「開化」へ繋がるといふ啓蒙意識が強かった。

複数の軸が並立しながらも進められた「開化」の喧伝活動のもと、まじないや民間信仰は、上記の双方からそれぞれ「間違った」信仰であり、新時代にはふさわしくないものとして位置づけられ、撤廃が目指された。

だが、果たしてそれらは実を結んだのか、第三節では少し時代を下って、明治一〇年代における俗信の世界を見ていく。

③ 明治一二年コレラ流行に見る庶民とまじない

(一) 団体による信仰—夏祭り・獅子舞

新聞紙上での「迷信」排撃は明治七年（一八七四）から八年にかけてピークとなったが、その後は取り上げられる頻度がだんだんと減っていった。同様に、開化本など啓蒙書の出版も明治七、八年が中心だった。明治一〇年頃から新聞上での扱いは徐々に少なくなっていく、やがて「迷信」撤廃が声高に語られる機会は初年代に比べて格段に減少する。しかし、これらは表立った衝突の減少を示しているが、信仰に関する習俗そのものの減少を示しているのではないだろう。社会を揺るがす事態が発生したとき、その打開を超自然的な力に求める動きがふたたび噴出し、それを規制しようとする側との大きな衝突が起こる。その実例として、明治一二年のコレラ大流行時に見られた庶民の対応を取り上げたい。

明治一二年のコレラ流行は、患者数十六万人、死者数十万人を越える国内史上最大の規模と言われ、三月に発生し九月に収束するまで、日本全国に大きな恐怖をもたらした。発端となった愛媛県では、行政の使用した薬を住民たちが「毒薬」と忌避し、行政の衛生指導に従わなかった⁽³³⁾という。

また、予防や治療の知識についても真偽をまじえてさまざまな情報が飛び交い、行政側はその対処にも追われた。大阪市では「井水を飲めば水当りして下痢する」という噂が流れたため水売りが繁盛したが、その水売りの中には「天神橋或は難波橋辺の汚穢なる水を汲み甚しきは東西

横堀の溝渠より汲取」るような者も現れた。このため、巡査による見回り・取締りが強化された上、そうした場所からの水汲みを見つけ「告訴」した者には賞金を与えるという布令まで出された。それでもなお水汲みはやまなかったため、「懲役人を使役して天満上流の水を汲ませ各戸長の家毎に其水を貯へ置き人民の自由に持ち行くことを許す」という施策が七月から行われることとなった（『郵便報知』明治十二年七月一日）。新聞にも、たびたびコレラ予防・治療についての指導が掲載された。

しかし、行政や医療の対応が行き渡らない人々もいた。たとえば、和歌山県熊野の串勝浦は戸数五百戸人口二千人ほどで熊野の中では「や、繁盛の村落」であったが、県庁から「四十里外の距離」にあつて巡査一人が出張しているのみ、医師も「洋医」が一人いるものの「肝要の薬剤に乏しく」、さらに患者らが「其薬を服さは患者立処に死すなど、唱へて医師の手に委ね」ようとしなかったため、「一家に五名或は四名の死亡ありて一族絶滅するもあり老幼を遺して死するもあり」と語られるほどの惨状となり、村民らは「依頼する処なく只手を束ねて消滅の期を待つ」しかなかったという（『郵便報知』明治十二年七月一日）。

このように府県庁から遠かったり小規模だったりとした村落では、「指導」側の人手や設備が不十分だったこともあり、村落ごとに自衛に動くところも多かった。堺県河内（現在の大阪府）にあつた池の島村という小村では、村の「若輩の族」が、いくら消毒薬を撒いても大阪から来る者たちが疫病を持ち込んでしまうから根絶ができない、と村の入口へ竹槍、鋤や鍬を持った見張り番を交代制で置き、大阪から来る者があればこれを止め、「聴いれざる時は打殺すへし」と示し合わせた（『郵便報知』明治十二年七月一日）などの動きが見られた。

被害が全国に広がるにつれ、各地で行政の衛生策に反発する動きが始める。「毒薬」配布の噂や警官への敵視、避病院を忌避するため家族

内の患者を隠すといった行為から、ときにはそうした不審や恐怖の感情が力による反発へと結びつき、暴動にまで発展するケースも多々見られた。

こうした人々の動きの中には、従来の慣習によって病を克服しようとする動きもあった。もともと代表的に見られたのは、「夏祭りをするこ」とよってコレラを追い払う」という思考だった。

《史料一七》

虎列刺病者ハ府下各区を合計して去る十四日迄二百三人あり其内百十三人死亡し同日以後益々蔓延の姿にて日々平均三十人の新患者を増し過半ハ死に至る勢ひなれば府庁より厳に予防の方法を諭達されて各所の観物場寄席の類ハ当分休業させ諸神社の夏祭りも都て見合すへき旨を諭され予防薬を各区戸長役場へ下渡して組々の伍長に配布せしむる等注意至らざるなきに頑愚の族ハ却て蒼蠅く世話をする杯と眩き予防薬ハ飲まずとも夏祭りをすればコレラ病を追払ふべしと云ふ量見違ひが多い中に…（後略）

（『郵便報知』明治十二年七月一日）

この記事は大阪の様子を記したもののだが、行政と庶民の対立の典型的な構図を表している。行政側は劇場、寄席など、人を集めるような催しを中止させ、コレラの感染を予防しようとしたが、人々はこうした措置を自分たちの娯楽のみならず命を守る手段までもが奪われたものとして敵視した。

もともと夏祭りは、高温多湿のため疫病が蔓延しやすい夏季に病気や災いを祓うために催される行事³⁴だった。そしてこの年はコレラの全国的流行という、例年に比べてより深刻な問題が実際に起こっていたために、夏祭りの必要性は切実なものとなった。コレラ退散のまじないとし

てこれほど適したものはない、と考えられたのである。

市町村・警察などの行政側からしてみれば、祭りも含め人が多く通行する、集合するといった状況はコレラ予防のためにはもつとも避けるべきであったため、神社での夏祭りは見合わせるべきであるとの指導・規制を行った。しかし、多くの地域で住民らはその規制・指導を受け入れず、「予防薬などは飲まなくとも夏祭りをすればコレラを追い払える」と主張した。つまり、庶民は危機に際しての自分たちの風習とそこへ込められた信仰が否定されようとしたとき、政府側に対する反抗すら見せたのである。

長崎では、町の「老分」と呼ばれる長老格が「十二石炭酸や防臭剤を撒布するより賑はしく祭礼をするが悪疫退治に験しあり」と言い出し、これに賛同する者も多く出た。また、長崎には盆の際、墓所に詣でて夜通し宴会を行うという独特の風習があったが、コレラ流行のためこれが禁じられると、「十の七八は不平を鳴らし是れだから悪疫も流行する訳なりと頑々と耳喧し」という。この記事を書いた記者によれば、長崎では開港地ということもあってかこの全国的流行年に限らず三年前からコレラ流行が起こっていたが、地域住民らには「尚ほ予防の何物たるを知らざるの輩多く」、上記のような不平を漏らしていたとしており、「他の開港場に異なりて斯く旧習を株守する」風潮が強かったという。住民らからすればこうした祭礼などの風習は、一見宴会として楽しむものに見えるが単なる遊びではなく、「悪疫」を封じるといふれつきとした目的がある、と認識されていた（『郵便報知』明治十二年一〇月六日）。

祭り開催の主張にとどまらず、実際に祭り、あるいはそれに似た行為を地域ぐるみで行ったところも多い。茨城県では、県内でのコレラ発生を受けて「其予防として第一に騒ぎ立るハ愚民等が鎮守の神社へ蟻集して徹夜下鉦太鼓を打鳴す」（『郵便報知』明治十二年八月一五日）とか、「愚民輩は虎列刺病の予防には祈祷或は大祓が専一なりとて騒ぎ居る」

（『郵便報知』明治十二年八月二二日）といった動きが見られる。また、愛知県豊橋の周辺では「土地の者」が「郷村社へ七日間参詣し神酒を備へ献灯を点し毎戸の軒にも提灯を掛連ね」たり、団体となって「俄踊りを催すもあり山車を挽出す族もあり」または「百万遍の念仏会」があらゆる町村で行われるなど、「祭礼と盆とが一緒に来りし如き騒ぎをなし」ていたという（『郵便報知』明治十二年八月二六日）。

山車のほかにも、神輿や獅子頭を担いで行列をつくり通りを練り歩くという行動はもつとも広く見られ、三重県鹿鈴郡でも祇園祭りと称して「軒先きに注連縄を張り神輿を昇巡り或は獅子頭を持歩行」いた（『郵便報知』明治十二年九月三日）。千葉県朝夷郡東江見村ではコレラ患者の埋葬が行われた際、若者が大勢で獅子舞を催し「其中の一人が双手に大刀を振廻ハシ」て往来を奔走した（『郵便報知』明治十二年九月二九日）。

コレラ流行時の記憶については、近年の民俗調査においても集団祈願の例として語られることが多く、幕末期から明治年間における疫病の脅威が当該地社会の記憶として強く残っていたことがうかがえる。

東京府で起こった、まじないを行う若者たちと、それに憤る上層農民と思しき人物の対立も報じられている。若者たちは「虎列刺退散の祭りに鎮守祭に用ふる山車を挽出さんと」したが、それでは手間がかかるためと獅子舞に変更して、「ドンドコ囃立て戸毎を舞ひ歩行」いたりとした。若者たちが訪れた家々の多くも喜んでこれを歓待したが、彼らの所業を憤る者もあり、その中に「豪家」（上層農民のことと思われる）で弥左衛門という者が居た。彼の家の者は獅子舞が来たとき、獅子頭を箒で打ち据えるなどして敷地へも入れず、若者たちの反感を買った。しかし翌日、その家からコレラによる死者が出たため、獅子舞を担いでいた若者たちはこれを「鎮守様の罰当り」と囃し立てた（『郵便報知』明治十二年九月一三日）。

上層農民はしばしば積極的に進歩的な知識を取り入れ、地域の近代化の中心ともなったが、弥左衛門もそうした傾向のある人物であったのだろう。コレラ流行にあたり、獅子舞による悪疫祓いを信じる若者たちに対して、これを「怠惰」「旧弊」とする批判的な立ち位置をとっている。若者たちが「旧習」を重視し、それに対してある程度地位のある壮年層が、反「怠惰」・反「旧陋」の姿勢から批判を加え、対立していた、という地域社会の構図がこの事例からは見てとれる。

まじないを支持する若者らと行政及びそれに連なる者らが対立した事例としては、ほかにも愛知県熱田神社（現在の熱田神宮）付近にて以下のような事件が起きている。ある夜、巡査二人が付き添ってコレラの死者の遺体を運んでいたが、八時頃に熱田神社の傍を通ろうとしたときに近傍に住む若者らによって行く手を邪魔された。彼らは神社でコレラ除けのまじないを行っているところだったらしく、「悪疫除の真最中に不浄の者を昇だれては神への怖れ」「返せ返せ」と言って、説諭しようとする巡査らに殴りかかった。巡査らは若者らを制止しようとしたが、次から次へと加勢が現れて二人だけでは手に負えず、近隣の警察署から多数駆け付けた警察官らが「力限り説諭を加へ」た結果、夜明けごろに漸くおさまったという（『郵便報知』明治二十二年七月二十六日）。

こうした事例中のまじない行為について、幕末安政期のコレラ流行時に見られた庶民の行動と比べてみると、ほとんど変化していないことがわかる。安政五年（一八五八）夏季のコレラ流行を記録した仮名垣魯文『安政頃痢流行記』には、以下のように描写されている。

《史料一八》

故に土俗病名を狐狼狸と挿号して。あらぬ説を流言し。妖怪変化の所為なりとし。且水毒といひ魚毒とす。是が為に市中の上下。水上清き玉川の流を汲ず。盤に踊る生魚を喰ず。貴も賤も。日夜此病に

犯されんことを憂ひ。門戸には諸神の守札を張。八ッ楮の木の葉を釣し提。十字街は鎮守の神輿を昇出し。獅子頭を舞し。幣帛を振浜緋かし。軒並家毎を払清めるあれば。かゝる年の疾過ぬべしと思ふよりか。門辺に松竹を飾り立。七五三繩を引巡らし。炒豆を蒔もあれば。厄払ふとて外面に来るあり。その様祇園会と年越とを打交へたる心地せり。

人々がコレラを「狐狼狸」と呼び、この病を「妖怪変化の所為なり」と考えて家屋の戸口などに護符や八つ手といったまじないを施す様子や、彼らが神輿、獅子頭をかつき出し、家々に祓いをして回る様子、さらには門松や注連縄を飾ったり豆をまいたり、祭りの行列から正月や節分の風習に及ぶまでありとあらゆる魔除けを行っていた様子を記している。魯文はこうした様子を「祇園会と年越とを打交へたる心地」とたとえ、「是なん未曾有の珍事にて。古今來の不思議」と感想を述べている。祇園会が夏の病氣祓い、年越正月もまた歳を改めることによって病氣を追い払おうとする行事であることを考えると、上記の行動が病氣に對抗することを目的として行なわれていたことがいっそうわかる。

また安政六年、京都では流行病除けとして盛んな献灯がなされたほか、「男女子供二至迄はでなる揃の半天又ハゆかたを着」たり女性が男装したりとして、「神いさめとて腰ニ鈴鳴子を付ケ」て神社などへ詣でるといったことが行われていたといい、これによって「病神とやらもどこへやら、中々居るべき所もなく覺」えて去ったために、「病沙汰ハ失」ったと伝えられている⁽³⁶⁾。

魯文は、人々がコレラ除けと称してまじないに奔走する世情を「不思議」と言い、またコレラは「妖怪変化」の仕業であると考えること自体を「あらぬ説」として、いくらか疑問を持ちつつ観察している。彼のよ

に対して疑問の目をなげかけていることがまある。しかし、庶民の間では魔除け、参詣や行列は至極当たり前の行いであった。

安政五年のコレラ流行の際、幕府が予防及び対処策として提示したのは、胡瓜や西瓜など水気のある食物を食べてはいけない、体を冷やしてはいけない、もしも罹患したと思われるときには湿布をして体を温めるようになどといった程度の注意事項のみだった。

それに対して明治一二年のコレラ流行時には、予防策として消毒薬が配布されたり、不潔な水源を使用しないよう管理がなされたり、警察・区戸長らが盛んに指導を加えたりと、行政側が積極的に対策をとろうとした。新聞などに掲載される予防法などを見てみると、体を冷やしてはいけない、暴飲暴食はいけないなどと、安政の流行時に提示されたそれとほとんど変わってはいなかったが、大きく違ったのは行政が人々の生活圏へ積極的に介入し、管理しようとした点だった。こうした対策による実際の効果のほどはともかくとして、手の届く範囲には対策を行き届かせようという政府の姿勢は、民間にも十分に伝わっていただろう。

しかしこうした行政側の対応は、必ずしも新政府や「文明」の恩恵とはとらえられず、庶民からはむしろ自分たちを害するものとして受け取られた。そして、政府による対策が信じられないがために、人々が自らの手によって集団なり個人なりでの対応をしなければならなくなったときに頼ったのは、やはりまじないをはじめとする慣習だったのである。実際に当時を生きていた人々からしてみれば、むしろ「文明開化」の風潮が生活のすべてに食い込むほど主張された時期のほうが、流行神のように一時的であったのかもしれない。

(二) 個人による信仰—札・祈願

前項のように、コレラに対する退散のまじないごとには集団によるものがしばしば見られたが、個人単位でのまじないも少なかったわけでは

ない。『安政頃痢流行記』中に描かれた「諸神の守札」「注連縄」などの魔除けは、明治一二年(一八七九)のコレラ流行においてももつとも広範に見られたものだったが、このほかにもさまざまなバリエーションのまじないが出現している。

石川県金沢区では、「夜中〇〇か毒を撒布するの或は患者に魔薬を与ふるの鮮血を搾り肝を抜く」といった噂が立ち、「医員警部を怖る、は虎列刺病よりも甚し」と言われるほど人心が不安定になり、往來の井戸に夜間は錠が下されたり、家宅や小路の入口には注連縄が張られたり祈禱護符が貼られたりしていたという(『郵便報知』明治一二年八月四日)。

また、山口県厚狭郡近辺では「あまひこ」という「大き凡そ九尺程の家鴨に似たる怪物の凶」が魔除けとして売り出され、人気を博していた(『郵便報知』明治一二年八月一日)。「あまひこ」とは「あまびこ」ともいい、予言獣の一種であり、海などから現れて悪疫の流行と豊作という予言をしては、自分の姿を描いて護符とすれば難を逃れると言いついていくのが典型だといふ⁽³⁶⁾。「あまひこ」、またそれに類するもの目撃譚は近世にもいくつも見られるが、近いところでは明治八、九年に新潟、山梨、長野で出現したという話が地元紙や東京の新聞で報道されている⁽³⁷⁾。後にふれるが、明治一五年にも東京で「あまびこ」の絵に似た護符が売られており、こうした予言獣の姿を守り札とすることに、広い地域での説得力が見受けられる。近世においても、ラクダなど珍奇なものを見ると長生きするといつて絵が守り札とされていた例があるが、こうしたこととも関連しているのかもしれない⁽³⁸⁾。

なお、コレラを含め病氣というものが病原菌の伝染によって起こる、ということ自体の理解も一二年当時にはまだ薄かったものと見られる。前一年の記事になるが、コレラと思しき疫病について「今年水神様の崇りて諸方の水が悪く成つて厄病が流行出す」などという噂を「誇り

顔」に語る者がいた、と疫病の流行を「神の祟り」と受け取る者が描かれている（『読売』明治十一年八月一七日）。

あるいは、コレラは「狐狸」の仕業と見做されてもいる。幕末の流行時には、コレラを「アメリカ狐の仕業」と考え、狼をみさき神とする三峰神社の勧請がなされたことがあった。³⁹⁾ また、前掲の『安政頃痢流行記』にも市中での「狐憑き」落しが行われていたとか、それで落ちた狐を祀った祠が建ったなどといった記述が登場する。明治においても、同様の話が存在する。明治十二年コレラ流行より一年さかのぼるが、茨城県久慈郡に住む須藤甚五左衛門という農夫が畑で狐を打ち殺したところ、彼の畑へは狐が一切近づかなくなった。そのため、村の他の者らが自分たちの畑にも彼の名を書いた札を立てておいたところ、やはり狐がやってこなくなった。そこで甚五左衛門と書いた札を立てておけば「コレラでも疱瘡でも」除けていってしまう、と評判になったという（『読売』明治十一年一月二四日）。疱瘡や麻疹において、源為朝ら疫病神退治の逸話を持つ英雄たちの名前を書いた札を家の入口に貼る、というまじないは広く行なわれていたが、ここでは甚五左衛門というある共同体の中でのみ通用する程度の個人の名前ですら、病気除けの効果があると信じられているのである。

一般的な病気に対してよく行われていた神仏への参詣・回復祈願は、コレラ流行の際にも同様かそれ以上の熱心さでもって行われた。千葉県朝夷郡石堂村のある寺には「石堂観音」という「平常より衆人信仰し各村に聞へ」た観音像が祀られていたが、コレラが流行し始めると誰ともなくこれを「虎列刺除けの観音」と呼び出して、参詣人が大勢集まった。だが、こうした事態を、往来が盛んになることで「却て病毒を傳達む媒介にならん」と、前掲の夏祭り禁止と同様の理由で以て郡長が住職へ「説得」し、住職もすみやかにその意を受け入れ、即日門を閉じて参詣を断る旨を書いた札、張り紙をあちこちへ張り出した。『郵便報知』

は、もしもそのまま参詣を集めていれば「（八月末までに）四百円計の賽銭ハ必定得ら」れたはずなのに、郡長の意図に従ってすぐに門を閉鎖した住職を「感心」として褒めている（『郵便報知』明治十二年九月二六日）。

また、静岡県下ではこの頃全国的に起こっていた米価騰貴という疫病以外の現実問題と、疫病に関するまじないが結びついた現象が起きていく。

《史料一九》

静岡県下も米価日々に騰貴して難渋する者少なからされは過日町会の決議を以て多少金円の貯へある有志者より出金を促がしたるに安部町の野崎彦右衛門は百円茶町一丁目の北村五郎兵衛片羽町の伏見忠七は五十円宛其他四十円前後より五円迄を施金として差出す者数十余名に及びしゆえ戸長より極貧の者へ配当したり又汽船静岡丸の所持人申合せ一昨年西南の役にて利益したる三千円余の積立金を以て米を買入れ来り安直に売渡して困窮者を救はんと先づ千五百俵を各戸長に託したるに（中略）箇様に有志者は貧人の困苦を察して心配するにも心付かず愚人等は虎列刺病を予防するには弘法大師を信仰して八十八箇の団子を備ふるが宜しき杯と唱へ出し彼は五合にて拵へたが我は八合にて八十八拵へしと云へは其はまた小さし己れは一升なりと誇る馬鹿者もあり参詣に奔走する者あれば団子拵へにて夫婦喧嘩をするもありて虎列刺病と米価騰貴と取雑ぜた混雑話しは甚たしくして聞くも厭ふ程なれば略せり

（『郵便報知』明治十二年九月二〇日）

記事の前半には、米価高騰問題への対応策として有志者から金銭を募って困窮者へ配当する町会や、やはり困窮者のために米を安く流通さ

せるという慈善事業を行なう船主について記されているが、後半にはその一方で「愚人」らの姿が描かれる。県下で興った弘法大師信仰に付随して「八十八箇の団子を備ふるが宜しき」という噂が立ち、住民らの間で団子をつくるのにどれだけ米の量を費やせるかの競い合いが起きていたという。「虎列刺病と米価騰貴と取雑せた混雑話は甚たしくして聞くも厭ふ程」と記者が嘆くように、米価高騰から生じる生活苦とコレラという疫病の脅威とが、「不安」という感情を介してか、人々の意識の中で結びついた事象としてとらえられていたさまが読み取れる。

他の地域でも米価騰貴問題とコレラ流行を絡めた噂は見られ、中には「茨城県で」此頃コレラの流行するハ全く米価の騰貴したるゆゑ政府が故さらに西洋より病種を輸入して人口を減するの策なり」（『郵便報知』明治一二年八月一日）と前掲の「毒薬」配布・避病院のように、政府への不信が込められた流言もあった。しかし、この件においてはあまりそうした要素はなく、どれほど団子に米を費やせたか、どれほど信心に金銭をつぎ込めたかという、「信心の度合」をはかるものさしとして米価騰貴問題が引かれており、現実的な不安によってより信心へ傾いていった事例と言える。

またほかの事例を紹介しよう。堺県和泉国（現在の大阪府の一部）大鳥郡高石南村の村はずれの森林中に高石神社という神社があって、村の産土神として信仰を集めていた。ある夕方、近所に住む者が献灯をしに立ち寄ると、拝殿から「いかめしき物音」が聞こえてきた。村人が怖々中を覗き込んでみると、幅一間（約一・八メートル）の奉納額が風もないのち落ちていた。よく見ると、その額はこの村に住む小金岩駒吉という元力士の青年が自分の興行姿を描いて奉納したもので、そのときに落ちないようにしっかりと設置したはずだった。発見した村人は「神の憤れる所以なるか」と急いで小金岩の家に知らせに行つたところ、小金岩はその日、大阪から帰郷するなりコレラを発症し、ちょうど村人が高石

神社に立ち寄つたのと同じ頃に没していたという。この同時の出来事について、高石南村の村人らの間では「全く神の氏子を憐み玉ふものならん」と見なされ、高石神社の「力」の顕現ととらえられた。そして、「小金岩の死は悼ましかれど当地にて疫病を発するハ加護し給ハるならん」として、高石神社への信仰は日に日に増えていったという（『郵便報知』明治一二年七月五日）。ある病気によって死去した者が、そのままその病気を司る神に加わって人々を守護するなどの恩恵をもたらすというパターンは、瘡瘡神にまつわる伝承でも同様のものがある。⁽⁴⁾この小金岩のエピソードも、そうした文脈を汲んだものと言えるだろう。

このように各地域で信仰を集める神仏は、その土地に根づいたものであることがほとんどだったが、山口県赤間ヶ関で「宰府の天満宮様の御告の粥を喫すれば取付かる、気なし」として、所在地は少し離れているが、太宰府の天満宮が信仰を集めていたというようなケースも見られた。また、同地では「該病に罹るものは悉く毒殺さる、など案外千萬なる妄説」が流れると同時に、「予防には御祈祷大祓」が必要、あるいは「天子様の御火にて灸をすゆれば病に罹らず」といった言説も流れていたという（『郵便報知』明治一二年七月一八日）。

流行初期にコレラが発生した愛媛県の宇和島戎町では六月頃、町の学校教員と名乗る男が警察署へ一通の書状を提出した。書状には、自分はコレラ退散のために七日間祈願を続けていたが、七日目に夢の中でお告げを受けた。それは、日の出に向かって「皇国ノ人ニ寇奈須虚霊等病いまふきかへす今吹返須伊勢ノ神風」と三回唱えて息を強く吹くという動作をし、続いて「吹計婆散利ふけばちり私江波退曾摩利埃病和消エテ我等安穩」と唱えたのちに朝日を飲み込む動作をすれば、病から脱することができるとのまじないを授けるものであった。自分はこれを多くの人へ広めたいと思うので、この旨を役場から各所戸長へ通達してほしい、という内容が書かれていた。だが、届けられた警察署署長はこれを一笑に付し、「教員の職

にありなから斯る無稽の事を申出てハ郷里の人の侮りを受くへし」と説教をして帰したという（『郵便報知』明治二年六月二〇日）。

ここに登場する「ふきかえす伊勢ノ神風」という呪文は、「皇国の人」などといった文言とも相まって、明治初年代に喧伝された国家神道的な用語であるかのような印象を受けるが、じつは福島県などにも病気除けの呪文として伝わっているものである⁽⁴⁾。おそらくこの教員の突発的な思いつきではなく、もっと庶民の生活に根差すものである。この教員からすれば、その語の印象から国家神道に基づく何者かの加護を受けられるものと思えたかもしれないが、その発想自体は一般的なまじないと何ら変わりないものだったろう。

禁厭祈祷も、コレラに際して常套的に行われていた。また、これに乗じて東京吉原の辺りで成田山新勝寺所属の僧侶と自称してコレラ予防の祈禱業を行っていた男が詐欺で逮捕されるなどといった事件も起こっていた（『郵便報知』明治二年八月一日）。栃木県では、禁厭祈祷や避病院での生き肝取りなどといった前掲の流言によって、身近にコレラ患者が出て「敢て医師ノ治療ヲ乞ハス一途ニ掩蔽若クハ密葬」されるようになってしまった事態を嘆き、これを「浮説ヲ信シ徒ニ禁厭祈祷ノ類ニ迷誤シ却テ自ラ過チ招ク等ノ事無之様」と戒める布令を、知事の名前を以て発布している（『郵便報知』明治二年九月二二日）。

このように行政は、表立ってはまじないを含めコレラ流行時における人々の行動の多くを「愚」と見なして戒め、取り締まることがほとんどだったが、実態としてはそれだけではなかったようだ。

チェンバレン⁽⁴²⁾は、著作『日本事物誌』の「狐憑^キ(Demoniacal Possession)」というトピックの中で、このようなエピソードを紹介している。

《史料二〇》

実に奇妙な話だが、著者自身がかつて神道の神官たちの手で悪魔

払いを受けなければならなかったことがある。それは、一八七九年（明治二年）、コレラ大流行の年の夏のことであった。泊ろうと思ったある村で、「村の」当局者から、コレラという悪魔を持つてきたと責められた。というのは、人間性まる出のだが、どの町も、どの村も、この悲しい「コレラの」季節にあたって、自分の所だけは清純潔白であると主張し、隣りの町や村が伝染病菌を宿しているのだと声高に非難するのであった。したがって、土砂降りの雨の中でだいぶ話し合いを続けたが、夜の暗闇が迫ってくる。何マイルも先へ行かなければさらに別の宿を見つけるわけにはゆかず、そうこうしているうちに、何人かの神官が呼ばれてきた。彼らは白い着物を着て、奇妙に曲った帽子をかぶり、手に木枝をもつてやってきた。彼らは道の両側に二列になり、その間を、二人のヨーロッパ人と、一人の日本人の召使いの小人数からなるわれわれ一行が歩かなければならなかった。われわれが通り過ぎるとき、神官たちは、雨の滴る枝をわれわれの頭上で振り、生身の刀でわれわれの背中を打った。それが終ると、突然、その夜の宿を与えられた。日本政府の名譽のために付け加えておきたいことは、われわれが東京へ帰って、この事件を報告したら、その村の役人たちはさっそく免職となり、新しい村長と役人がその代りに任命されたという⁽⁴³⁾。

コレラの感染経路を絶つために村の出入りを禁じるだけならば当時の行政の推奨するところだが、ここではチェンバレンが言うところの「悪霊払い」を施しただけで、コレラの脅威が消えたことになっている。消毒薬を撒いたり服用したりといった方法ではなく、神官たちによる祓いこそがコレラに対して効力を有する、という理屈が「当局者」や神官ら中央政府に直接連なるはずであった者たちの行動原理として存在したのである。

しかしそれは、やはり中央政府側にとっては村の行政担当者のとる行動として認められないことであつた。チェンバレンの後日談からは、「当局者」たちが具体的にはどの行為について処罰されたのか、すなわち「悪霊払い」そのものが非難されたのか、それとも外国人に対する非礼という点が重視されたのかははっきりしないが、少なくとも当局者・神官らの行動が中央政府の意図にはまったくそぐわないものだったのは明白である。しかし当事者たちはそのことを理解しておらず、「悪霊払い」を施した自分たちが処罰されるであろうことを事前に予測してはいなかったのである。

なお、チェンバレンがこれを「狐憑き」という項目内で語っていることも興味深い。彼のような外国人の目からすれば、こうした災難に対して「憑きもの」というとらえ方をされていることが、日本の庶民文化の特徴として映つたのではないか。

前掲の長崎の事例では、「老分」と呼ばれる地域社会の長老格が、盆の墓詣でという旧習を規制する行政側の指導に反抗していた様子が見られた。行政とは違う意味での地域社会の指導者であつた「老分」は、いわば旧来からの生活文化の代表者であり、そうした性格上、行政の指導より旧習を重視することは当然と言える。

しかし、「老分」らにとどまらず、「旧弊」を撤廃しなければならぬ立場であつたはずの行政や教育の末端を司る人物すらもこうしたまじまじに引きつけられている状況が、このコレラ流行の渦中には散見されるのである。まじないがいまだに効力のあるものと考えられ、その実行に深い意義を持つていたこと、ひいては行政側の人物をしてまじないを組み込んだ思考・行動原理を手放させないほどに、地域社会の生活の中にもともとの信仰が生き、影響力を持ち続けていたことが、これらの事例から見えてくる。

④「開化」との衝突の減少

(一) 新聞上の動向

今まで見てきたように、「迷信」と呼ばれるようなまじないや庶民的な信仰に関する事件を取り上げた新聞記事は、明治七～八年（一八七四～五）に最も多く掲載されたが、一〇年頃から落ちつき始める。一二年にはコレラ流行の影響で再び増加するが、その後はまた減少していく。なお、これは『読売新聞』の場合である。

初年代に最も多かつた、病気除け・病気治しのまじないについての報道も、だんだんと見られなくなっていく。コレラにしてみても、一二年以後も明治年間には何度か大規模な流行が起こっているが、一二年の時ほど新聞紙上で取り上げられることはなかつた。

とくに、団体で行われるまじない行為については、ほとんど話題に上らなくなつていった。これに対しては、行政側の規制も厳しくなされていったらしい。「此ごは諸方にてコレラ除の祈祷と名を附け獅子頭杯を担ぎ出すのは有害無益にして不都合につき乙第十三号を以て区戸長へも達して置いたから巡査にても注意をする様にと警視総監より各警察署へお達しになりました」（『読売』明治一五年七月二〇日）などと、騒動が起こる前の予防策実施が進んでいる。こうした中で、流行病に際して危機感を持つて緊急に獅子舞や盆踊りを行うという対応は廃れたか、行政側の規制とは対立しない方向に移行していったのではないか。

一方、個人単位でのまじない行為は、まだいくらか紙上に登場している。明治一五年『読売新聞』には、「コレラ除けの札を売って拘引された」（明治一五年七月二八日）といった記事がいくつか並ぶ。また、次のような取締の指示も出されていた。

《史料二》

浅草区芝崎町十八番地坂田善吉出版の図画（人面鳥形十足のもの）及び本郷区湯島六丁目二十六番地波多野常定出版（猿面三足のもの）の彫画等を門口に貼付し無稽のものを盲信して虎列刺病予防法を忽せにするは不都合に付発差止め候條右図画及び類似のものを門戸に貼付の者有之候は、差止方至急取計ふべし此旨相達し候事

（『読売』明治一五年八月三二日）

ここで挙げられている「人面鳥形十足のもの」の図は、湯本豪一『日本幻獣図説』の中に類似の絵が見られる。添え書きには、この図は「尼彦入道」と名乗って豊作と疫病を予言したもので、その姿を張って朝夕見れば難を逃れる、とある⁽⁴⁾。右書に収録されているものは出版情報が書き込まれておらず、『史料二』で指しているものと同一とは思われないが、おそらく似た図柄のものであっただろう。また、「猿面三足のもの」を描いた護符については、国立歴史民俗博物館に同一と思われる摺物が所蔵されており、版元までほぼ一致している。添え書きでは、ここに描かれる猿の頭に三本足のものが「尼彦」と名乗り、先六年間の豊作および悪疫の流行を予言し自分の姿を描いて張っておけば病難を逃れると告げた、と右の尼彦入道とほぼ同じように描かれている。これらは、前述の明治一二年コレラ流行の際に見られた「あまひこ」と同系のものである。同年七月一日付の『郵便報知』には、本所で実際にこの摺物が配布されていたという記事が載る。こうした現象からは、近世期にさかのぼるこれらの予言獣の護符が、この時期に至ってもなお庶民への説得力を持ち続けていたことが伝わってくる一方、「無稽のもの」がコレラ予防法を「忽せにする」という糾弾がまだ見られていたこともわかる。

そのほか、コレラに罹った娘の両親が「是が巡査に知れては可愛い娘を病院へ入られて血を取られるから何でも人には知らせるなと家業を休んで表を締め切り買ひ葉と御祈祷ばかり」（『読売』明治一五年六月四日）としたように、警察官によって避病院へ連れて行かれること、その先で「生き血を絞られる」という噂を怖れる人々もまだ多かったのである。

一方、流行神信仰に変化を見る意見もあった。

《史料三》

不動、宗吾 成田不動尊が十三年前に東京へ開帳に來たりし時は歸りに千住駅へ滞留の諸入費を同所の貸座敷中で受持ちしが今年は何いふ動議が有つてか不動尊の方へは肩を入ず一昨日安養院へ滞留も別段参詣もなく夫に引替へ不動尊と同じく同日勝専寺へ滞留した宗吾靈社へは大いに奔走し一昨日昨日の賽銭の上り高は百七八十円も有りしほどなりと是は同所の人民が民権信仰の致す所ならん十三年前氣風の変遷以て見るべしと腕まくりした書生の話し

（『読売』明治一八年六月二〇日）

成田不動尊の開帳について、十三年前に同じように東京で開帳を行ったときは盛況であったのに、この一八年の開帳ではまったく参詣人がおらず、代わりに同日に開帳のあった「宗吾靈社」が大人気であったという。「宗吾靈社」とは、現在も千葉県成田市に所在する、佐倉宗吾（惣五郎）を祀った宗吾靈堂のことと思われる。佐倉宗吾は佐倉藩での一揆の首領として江戸期から義民伝説に語られていた人物であるが、近代に入っても自由民権運動の中で再評価されていた。そのため、彼を祀った「宗吾靈社」も「民権信仰」の盛り上がりを受け、このように盛況である、と「十三年前氣風の変遷」を誇る「書生」なども記事中には登場し

ている。成田不動尊について言えば、『漫談明治初年』（同好史談会編 春陽堂 一九二七）という書物に、深川にあった別院が明治になってむしろ盛況であったことが書かれているため、この不動尊自体の人氣が長期的に失墜したわけではないだろう。しかし、それなりに目にとまる変化であったことがうかがえる。

このように『読売新聞』上にて、まじないや民間信仰に関する記事はときおり見受けられるものの、冒頭に述べたように明治一〇年代後半から二〇年代前半にかけては、取扱いが少なくなっている。湯本豪一によると、地方紙における怪異記事は、明治一〇年代以降に増加し、二〇年代半ば以降から減少していく。これには、地方紙の創刊が明治一〇年代に多かつたことも影響している⁽⁴⁵⁾。

これに比して、『読売』など都市部の大衆紙では、もう少し早い段階から同様の現象が起こっていた。管見のかぎりでは、明治八年には年間で九十件以上見つかつた「迷信」関連の記事も、明治一六年から二三年頃にかけては、年間に十件前後と大幅に少なくなっている。

しかし、こうした「迷信」関連記事の減少は、そのまま現実社会での信仰の減少を表しているのではないだろう。これまで取り上げてきたような新聞上の報道は、そのほとんどが「開化」と「旧習」との衝突の様子を描いたものだった。明治初年代には、過剰な「文明開化」の風潮が、社会にあるすべての「旧習」に対して厳しい排撃を行おうとし、数多くの衝突が起こつた。一二年コレラ流行時には、「衛生」など近代的医療策とまじないとが反発しあつて、やはり多くの衝突の記録が残された。

だが、明治一〇年代後半頃にもなると、「文明開化」の過剰な風潮もすでに鎮静化している。一方で、新たな制度・設備などが普及し、庶民にとつても「新時代」がそれなりに身体に馴染み始めてくる。その中でまじないや祈禱は、以前よりは行政やメディアといった抽象的な社会的

な場では、表立って語られなくなつてはいつた。しかし、それまで培つてきた観念、日常生活の一部であつたものが、机上の理論に頼りがちな啓蒙活動によつてわずか十年もたたないうちに消え失せてしまったとは考えられない。

昭和中期から後期にかけての各地の民俗調査においても、さまざまなまじないの事例や集団祈禱の記憶が採取できているように、民間信仰やまじない、祈禱は人々の生活の中で語り継がれていつた。それらを「迷信」とみなすまじないもあつた一方で、それ自体が新聞などで注目される傾向は減少していつたと見るべきだろう。

(二) 行政との関係の変化

明治一五（一八八二）年七月一〇日、内務省はこのような布達を出している。

《史料二三》

内務省達 戊第三号

神道副総裁
神仏各管長

禁厭祈禱ノ儀ニ付七年六月教部省乙第三十三号達之趣有之候処病者治療ノ際之カ為メ投薬ノ時機ヲ誤リ候儀モ有之哉ニ相聞不都合候條今後信者ヨリ請求候節ハ先服薬之有無ヲ証明セシメ果シテ医師診断治療中ノ者ニ限り其望ミニ応シ不苦候條其旨屹度可相心得此段相達候事⁽⁴⁶⁾

明治七年に出された教部省布達乙第三十三号において、禁厭祈禱そのものは禁じられなかったが、医薬投与より祈禱を優先させることには厳しい規制がかけられた、という点は第二節に見たとおりである。それから

八年後に出されたこの布令は、「信者ヨリ請求」があれば、まず「服薬之有無ヲ証明セシメ果シテ医師診断施療中ノ者ニ限り」禁厭祈禱を許可する、と「政治ノ障碍」などと掲げた七年教部省布達に比べて、表現がやわらかくなっている。また、七年教部省布達では教導職ら「正規」の宗教者にのみ祈禱行為を認めていたが、一五年内務省布達はその限定を解いており、非「正規」呪術者が跋扈していた実態により沿ったものと言える。ここにおいて、医療とまじないの併存は一応認められたのである。依然としてまじないを「愚か」「時代遅れ」と見る意見も多いものの、禁令や批判だけでは抑え切れない現実があつたためであろう。

しかし、初年代と同様、府県レベルのほうがこうした問題に対しては厳しい姿勢をとった。内務省布達から一年後、愛知県では改めて禁厭祈禱をはじめとする病氣治しのまじない規制を凶っている。

《史料二四》

告第七十三号 明治十六年八月二十五日

禁厭祈禱等従来ノ伝法執行候節ハ先ツ服薬ノ有無ヲ証明セシメ果テ
医師診断施療中ノ者ニ限り其望ニ応シ不苦旨明治七年教部省乙第三
十三号、同十五年内務省戊第三号達ノ次第モ有之、苟モ教導職タル
モノニ於テ無稽ノ説ヲ唱ヘ衆庶ヲ蟲惑セシムル等ノ所業ハ無之筈候
得共、病者ヲシテ或ハ神水ト唱ヘ漫リニ之ヲ飲用若シクハ皮膚ニ撒
布シ又ハ寒暑ノ別ナク惣身水浴セシメ数日断食セシムル等、医療ヲ
妨クル所業間々有之哉ニ相聞、衛生上障害不少候条、以来右等ノ説
ニ蟲惑セス其所業見聞候者ハ速ニ最寄警察署又ハ分署へ可申出、此
旨告示候事⁽⁴⁷⁾

先の内務省布達を受けつつも、病人に「神水」を飲ませたり振りかけたり、または水垢離をさせたり断食をさせたりといった「医療ヲ妨クル

所業」が「間々有之」ため、そうした行為を見かけたものは速やかに警察へ届けよという。「医療ヲ妨クル所業」が具体的に羅列されている点や、迅速な対応を要請している点は、愛知県がいまだにこれらの「病氣治し」のまじないを「障害」として深く認識していた証である。その一方で、人命を脅かすなどの直接的な「障害」とならないまじない行為ならば、許容するか、それほど厳しくなく扱う傾向も出始めている。同じく愛知県では、県令にあててこのような願書が提出されている。

《史料二五》

太占施行願

知多郡武豊村六百三十五番屋敷同居 平民雑業 吉田よね

弘化四年丁未二月十一日生

私儀

今般太占事業有志者之希望候節ハ施行仕度、尤不正之所業等決テ仕
間敷候間、何卒特別之御僉儀ヲ以速ニ御許可被成下度、此段奉願候
也

右 明治十八年四月 吉田よね

愛知県令 勝間田稔殿

前書之趣願出候也

明治十八年四月十五日

戸長 中川文左衛門

知多郡長 長阪重孝⁽⁴⁸⁾

「太占^{ふしまじ}」とは骨を火にあぶって、入ったひびの形によって吉凶を占うという、古くから行われていた占いであるが、これを事業として行うことを許可してほしい、という願書である。その際、「不正之所業等決テ

仕間敷候間」と念を押ししており、先の禁厭祈祷規制令のような愛知県
 厳しい規制意識に配慮している。

この願書には、戸長と郡長も後見者として名を連ねている。それには
 差出人である吉田よねが、よほど強く「太占」の開業を要望し、「不正
 之所業」はけつしてしないという「謙虚」な態度を持っていたといった
 背景が感じられる。申請された県庁側がどう処理したのかはわからない
 が、「不正」なまじない行為の取締に明治一〇年代以降も力を入れてい
 るような県において、このような願書が郡長の認可をも得て提出されて
 いることから、直接的な「害」がないと見なされたまじないや祈祷、占
 いについては、社会的にも容認する動きがあったことがうかがえる。こ
 こには、人々の生活世界に占いやまじないが必要不可欠であったこと、
 それを隠すのではなく、まっとうな事象としてあらためて位置付けたい
 と願われていたことが表れている。

おわりに

今まで見てきたように、明治初年代にはまじない、祈祷や民間信仰は
 「旧弊」と位置付けられ、積極的な撤廃策がとられたが、同一〇年代以
 降になるとその急激な風潮も収まっていった。そして撤廃の風潮の中で
 もまじないや祈祷は人々の生活に深く根ざし、継承され続けたと思われ
 る。

まじないをはじめとする俗信は、生活の知識であり、生活を補う技術
 である。もっと言えば、人々が己の経験知、人生観、世界観の一端を言
 葉に為したものの蓄積であり、自分たちをとりまく世界に与えた解釈で
 もある。自らが生活の中で培ってきた認識と、外の世界から持ち込まれ
 た主義主張。後者がいくらか権威のあるものと喧伝されたとしても、その
 説得力の有無という点においては、前者も決して譲りきることはなかつ

た。

明治一〇年五月二三日の『新潟新聞』に、新潟の蒲原郡袋津村での種
 痘をめぐる政側と住民との対立が描かれている。種痘を実施せよとい
 う行政の説得に、村の老人は「穢らハしくも四足なる牛の痘瘡を移して之
 を種るハ、仮令未曾有の良法奇術にせよ、どふも私しどもにハ甘んして
 畏まりましたとハ申し上られません」と答える。さらに説得をつづけ
 ば、別の老人が「牛痘をしたから夫て其子女が達者に育つと言ふ理もな
 し(中略)なれハ敢て四足なる畜生の痘を求めて之を施さんよりハ、人
 間一度かならず患ふべき天然痘の伝染し来るを待にこした事ハあり升ま
 い」と反論し、「私しども子女の命を急度お請合下さるで有ませうか、
 若しお請合下さるとの五確答あらハ、速かに仰せに従ふで有ませう」と
 「難題」を投げかけてきたとい⁽⁴⁹⁾う。

「開化」側から見れば、老人たちの抵抗は「頑愚」の典型である。し
 かしこの頑なさ、そして種痘に「理」を見いだせないという主張には、
 「古いもの」への強い確信を見出だすことができる。繰り返される生活
 の中から積み上げた経験則こそ、何より確かに自分たちを支えるもので
 あり、自分たちなりの「理」であるとし、それで立証できない「新しい
 もの」は受け入れられないとの主張を、行政側につつけている。

それまでの長い生活——一人のみの人生ではなく、集団の記憶とし
 ての——の蓄積によって培われた認識は、「開化」とそぐわなくとも簡
 単に引き剥がされて捨てられるものではなかっただろう。かといって、
 まったく科学的合理主義に影響されないわけでもなく、病気になるればま
 ず医者へ行くが、祈願は祈願できちんと行うなどというように、一つの
 事象に対して複数の考え方、行為を適用するようになる。痘瘡を例にと
 ると、近世期までは罹患に際して広く行われていた「痘瘡送り」⁽⁵⁰⁾と呼ば
 れる習俗が、近代医療の産物である種痘の普及後も、種痘がうまくい
 くように祈願するものとしてその目的を変えながらも形を残していた。

そうした祈りが人々の生活には必要だったのである。

人々の意識とは一つの「理」では説明できないものであり、その複数の「理」は棲み分けか、二重となつて、大きく変動する近代の中でも維持されていたのではないだろうか。

註

- (1) 安丸良夫『神々の明治維新』(岩波新書 一九七九)。なお、「民俗信仰」という語は安丸の表現に従った。
- (2) 川村邦光『幻視する近代空間―迷信・病気・座敷牢、あるいは歴史の記憶』(青弓社 一九九〇)。
- (3) まじない「占い」「祈祷」「民間信仰」の定義は、柳田國男監修『民俗学辞典』(東京堂 一九五二)、板橋作実「占いの謎 いまも流行るそのわけ」(文春新書 二〇〇四)、福田アジオほか編『精選日本民俗辞典』(吉川弘文館 二〇〇六)を参照した。
- (4) 明治初期の国民教化政策において、当初は神祇省管轄の宣教師(明治二年「二八六九」七月設置)、各府藩県に置かれた宣教師がその役割を担わされたが、明治五年三月、神祇省が教部省へ改組となった際に宣教師も廃止され、代わつて教導職が置かれた。また、教部省は同年四月から、それまで一部の国学者・神道家のみが担っていた国民教化について、仏教と合同で行なうよう政策を転換した(安丸良夫「近大転換期における宗教と国家」『日本近代思想体系5』岩波書店 一九八八 五二六頁、谷川穰『明治前期の教育・教化・仏教』(思文閣出版 二〇〇八 三六頁)。
- (5) 史料一～三は『宮崎県史 史料編 近・現代2』(宮崎県 一九九三) 七六六―七二二頁。
- (6) 一連の関連史料のなかでは、瓜生野村弘法大師が具体的にどのような効能で信心を集めていたのかについては言及されていない。しかし、派生した風評からすると一般的な病氣治しの「流行り神」であったと思われる。
- (7) 家を訪ねてくる「弘法」については、川島秀一「弘法」という名の六部に ついて」(『東北民俗』二五号)に詳しい。
- (8) 「崎陽」とは漢語で長崎を意味することから、「崎陽邪宗」とはキリスト教を指すと思われる。
- (9) 『宮崎県史 通史編 近・現代1』(宮崎県 二〇〇〇) 一五一―一七頁。
- (10) 明治五年創刊。創刊当初は月五回の刊行で、諸県から集めた報道が多く掲載

された。翌年から日刊化した。

- (11) 棚橋正博『絵でよむ 江戸のくらし風俗大事典』(柏書房 二〇〇四) 二二四―二五頁。
- (12) 明治七年創刊。文体は口語体、紙面は漢字全てに仮名をふって読みやすくしているなど、庶民に広く読まれるように作られた新聞だった。
- (13) 『法令全書』(明治七年) 二二二―二三頁。
- (14) 『神奈川県史料 第9巻』(神奈川県立図書館 一九七三) 六四頁。
- (15) 『公文録』(明治二年 第六五巻 己巳六月～辛未七月 一閏、犬山藩伺)
- (16) 『京都府百年の資料6 宗教編』(京都府立総合資料館 一九七二) 四六七―四八頁。
- (17) 『公文録』(明治四年 第八四巻 辛未一月～七月 宮谷県伺)
- (18) 『太政類典 第一編』(慶応三年～明治四年 第三百三十三巻 教法・寺院二)
- (19) 『広島県史 近代現代資料編3』(広島県 一九七六) 三八頁。
- (20) 上野勇ほか著『関東の民間療法』(明玄書房 一九七六) 一九―二〇頁。
- (21) 『山梨県史 資料編一九』(山梨日日新聞社 二〇〇二) 五八七―八頁。
- (22) 『鳥取県史 近代第5巻 資料篇』(鳥取県 一九六七) 二九八―九頁。
- (23) 教導職の教化活動に関しては、羽賀祥二『明治維新と宗教』(筑摩書房 一九九四 おもに「第七章 地方強化体制と仏教」)などの先行研究がある。なかでも教導職説教の具体的な内容については、前掲谷川穰『明治の教育・教化・仏教』でも明治五年五月東京府下での説教(四一頁)や明治八年四月の松本における説教(二五六―七頁)が明らかにされており、前者では三条教則の読み上げや「敬神愛国」の説諭、後者では県庁からの布告講説や就学督促などの特徴が見られたことが指摘されている。
- (24) 『明治文化全集 第二四巻 文明開化篇』(明治文化研究会 一九六七) 一―四八頁。なお、教導職で神官出身の者には説教に慣れていない者が多く、こうした種本を参考にして実際の説教を行っていたと考えられる。文語ではなく話し言葉で書かれており、一篇丸ごとが一貫した流れを持つ説教そのままとなっているなど、読みやすくつくりられている。冒頭に「加藤祐一講釈、女照子問書」とある点も合わせると、著者の加藤自身も教導職についていたと推測される。
- (25) 教導職が説教活動のために使用していた書籍については奥田晴樹の先行研究がある(『立憲政体成立史の研究』岩田書院 二〇〇四)。奥田の関心は明治初期の国制論にあるため、その点を中心に教導職説教についても検討しているが、実態レベルで庶民が好んで聴講したのは、加藤の著作のような内容であったのではないと思われる。
- (26) 秋田摩紀『窮理学の流行をめぐる磁場―福沢諭吉と戯作者たちの啓蒙時代―』(『日本思想学』三五号 二〇〇三)

- (27) 前掲『日本近代思想大系5 宗教と国家』にも、各地で教導職の説教の「不都合」や前時代性を教部省や県へ訴える申上書や記録が載せられている(一九八一―二〇七頁)。
- (28) 各地における教導職が活動上で直面した問題に着目した論考として、谷川稜前掲書所収の「松本小教院事件」および「筑摩県における「教」の位相」が挙げられる。ここでは、大教院から派遣された教導職がその資金面や現地の学校教育方針などから地方官と摩擦を起した事例などが実証的に検証されている。また、後者論考で取り上げられた事例において、僧侶教導職にとって教化の説教が「県や神官教導職との摩擦を避け」て仏教復興を成功させるためのポーズであってけっして熱心に行なっていたものでなかった、という指摘にも留意しておく必要がある(一三九頁)。
- (29) 通俗的啓蒙書は傾向が大きく二つに分けられ、ひとつは科学的に自然現象を解説する「窮理書」、もうひとつはより「開化」的風俗、政治・社会機構などの解説に重点を置いた「開化本」である。窮理書の出版は明治元年から五年頃を中心に、開化本の出版は明治六年以後から本格的になった(前掲秋田論文)。
- (30) 早稲田大学図書館所蔵。
- (31) ボスボル Phosphorus とは英語で「燐」のことである。
- (32) 東京大学附属図書館所蔵。
- (33) 山本俊一『日本コレラ史』(東京大学出版会 一九八二) 四六―七頁。
- (34) 福田アジオ他編『日本民俗学大辞典』(吉川弘文館 二〇〇〇)。
- (35) 『史料京都の歴史5』(平凡社 一九八四) 五二四―五頁。
- (36) 湯本豪一「予言する幻獣―アマビエを中心に―」(小松和彦編『日本妖怪学大全』小学館 二〇〇三)。
- (37) 湯本前掲論文および湯本豪一『日本幻獣図説』(河出書房新社 二〇〇五) 七一―八三頁。
- (38) 『病よ去れ 悪疫と呪術と医術』(古河歴史博物館 二〇〇二) 四六―七頁。
- (39) 高橋敏『幕末狂乱 コレラがやって来た!』(朝日選書 二〇〇五) 一二九―三六頁。
- (40) 大拙東華『齊諧俗談』卷之三(宝暦八年(一七五八))「疱瘡之起」など。『日本随筆大成第一期』一九卷(吉川弘文館 一九七六)に収録。
- (41) 渋谷道夫ほか著『東北の民間療法』(明玄書房 一九七七)。
- (42) Basil Hall Chamberlain (一八五〇―一九三五) イギリス人。一八七三年から一九一一年にかけて日本に滞在し、日本文学・古代史などを研究した。
- (43) チェンパレン著・高梨健吉訳『日本事物誌 1』(平凡社 一九六九)〔内訳は翻訳者による補記〕。
- (44) 前掲湯本豪一『日本幻獣図説』七九頁図一。
- (45) 湯本豪一「明治期の新聞に見る怪異記事の動向と諸相」(小松和彦編『日本人の異界観』せりか書房 二〇〇六)。
- (46) 『法令全書』(明治一五年) 三九四頁。
- (47) 『愛知県史 史料編 三三』(愛知県 二〇〇二) 一九三頁。
- (48) 『愛知県史 史料編 三三』(愛知県 二〇〇二) 三五三頁。
- (49) 『新潟県史 資料編 14』(新潟県 一九八三) 九一―一二頁。
- (50) 地域や家によって少しずつ差異があるが、さんだわらの上に赤飯と御幣を供えて辻に置いてくるという方法が主である。

(総合研究大学院大学文化科学研究科日本歴史研究専攻)
 (二〇一一年七月一日受付、二〇一一年一月一日審査終了)

Incantations and Civilization in the Beginning of the Meiji Era

OGINO Natsuki

In the early years of the Meiji era, the commonalty used to practice incantations, especially for curing diseases. They asked priests of Shugen-do and temples to perform incantations, visited and paid homage at shrines and temples, posted tags of charm on front doors of their houses to get rid of spirits of disease, and so on. Fortunetelling was also common. These incantations had prevailed since the Edo era.

While the Administration regulated these “old customs” by laws, they made a modern medical system, and made people cultivated through admonitions by priests of shrines and temples. The civilian also tried to enlighten the commonalty using published matters (books and newspapers). Although these actions did not accord well together in their principles and means, both of them regarded incantations and old customs which the commonalty practiced everyday as “wrong religion” “against modern nation” or “imaginary things”. They made propaganda for Enlightenment loudly. This climate had risen until 1874-5.

However, under Civilization, people did not throw their own customs away immediately, including incantations for disease. In 1879, an epidemic of cholera stroke Japan. Patients climbed to 160,000, about 100,000 people died. In this disaster, the Administration handed out antiseptic solutions and prohibited people gathering theaters, and holding Natsu-harai (summer festival). But in Japanese old customs, summer festivals had been held to drive away the diseases, so the commonalty resisted these dispositions. As they believed that they were able to prevent cholera by incantations, they bought tags of charm against spirits of disease, and often visited shrines and temples. When people paraded their community with Mikoshi (portable shrine) or Shishi-gashira (mask of lion’s head), especially young people joined. Because they did not trust the Administration or the police and thought of antiseptic solutions as poison, they sometimes raised a riot for the police and hospitals. Some of officials in community even believed incantations and joined Harai (purification) with priests of shrine. These movements were cracked down on, observations of affairs related incantations decreased presently.

However, we can find various incantations in literature and records of folklore after the Taisho era. The commonalty had retained their own culture in their community. Incantations have been a part of life. Meanwhile, people became accustomed to modern medical and educational systems. They had two different senses; old and modern in their inner side.

Key words: incantations, civilization, beginning of the Meiji era, diseases, commonalty
