

行為にあらわれた宮座

頭人差定・頭渡しの意義

Research Notes

真野純子

はじめに

近年の宮座研究における新しい流れについて、蘭部寿樹は、筆者の「宮座論ノート」⁽¹⁾を引き合いにしながら、以下のような指摘をおこなっている。

かつて桜井純子氏は、宮座に関する素描のなかで宮座と領支配との関連を指摘するとともに、宮座における儀礼研究の必要性を指摘した。この一九七〇年代半ばの指摘はすぐには新しい研究の流れにはならなかったが、儀礼集団としての宮座という視角や個々の宮座儀礼の分析などの研究成果として次第に結実し始めている。すなわち宮座研究において「組織論から儀礼論へ」という注目すべき新しい流れが定着しつつあるといえよう。⁽²⁾

小稿では、「宮座」研究において、組織構造面が強調されていった背景をかんがえるとともに、組織論よりも儀礼行為への着目と分析がいかに重要であるかを述べたものである。そのうえで、現在、筆者のかんがえる「宮座とは何か」を提示する。まずは、組織論のなかで、宮座概念のちがいがどのように生じていったのかを検討しておきたい。

一 宮座概念のちがいはどこから生じたか

宮座と銘打った、あるいは宮座とおもわれる研究報告は、森本一彦の整理した文献目録にもとづけば、一九一二年からはじまり二〇〇三年までの九二年間に一二七九点にのぼる。⁽³⁾ 宮座研究は一九一二年から一九四九年までの三八年間に一三五点、その後を一〇年ごとに区切ると、一九五〇年代の一〇年間は二二二点、一九六〇年代は二九三点、一九七〇年代は二六三点、一九八〇年代は二四〇点、一九九〇年から二〇〇三年までの一四年間は一三六点になる。一九五〇年以降は一四四点で全体の八九パーセントを占めるが、そのなかでも宮座研究は一九六〇年代にピークを迎え、一九九〇年以降になるといちじるしく減少していくことがわかる。

一九六〇年代前後の研究論文・報告書の集中はとりもなおさず宮座への関心の高さをあらわしており、この時期を中心に何人かの研究者により宮座の概念が検討されている。

その第一は、宮座を特権的祭祀組織とみなすか否かという問題への発言であった。一九二四年に中山太郎は宮座を「特別なる権限を有する氏

子の組合⁽⁴⁾と規定した。それに対して、一九四一年に肥後和男は「宮座が特権組合をなすとは限らない」⁽⁵⁾ことを指摘して、いわゆる「村座」の存在を主張したのである。一九五三年から一九六〇年にかけて肥後和男の「村座」導入への批判が相次ぎ、宮座を特権的祭祀組織とみなす中山太郎の認識は、和歌森太郎、萩原龍夫、安藤精一、坪井洋文らによって受け継がれていった。⁽⁶⁾一九七四年になると、社会伝承研究会機関誌の宮座特集号⁽⁷⁾で肥後和男の見解が再評価されることとなり、その会員の福田アジオ、上野和男、筆者らに影響を与えていった。福田を例にあげると、宮座を定義するにあたって、特権ではなく「一定の資格を有する男子」という条件を前面に押し出したのである。⁽¹⁰⁾しかし、宮座を特権的祭祀組織とみなす認識は、その後も高牧實⁽¹¹⁾、小栗栖健治⁽¹²⁾らによって支持されていく。

第二点は、宮座を特権的祭祀組織とみなしたうえで、どの時代の所産とするかといった問題であった。これについては、宮座を中世的祭祀組織とみなす萩原龍夫の見解⁽¹³⁾にたいして、竹田聰洲は近世的存在と理解した。宮座と氏子をとらえるにあたって、萩原は古代Ⅱ氏人制、中世Ⅱ宮座制、近世Ⅱ氏子制といった時代区分でその祭祀組織のちがいを説明したの⁽¹⁴⁾にたいして、安藤精一は古代Ⅱ氏人制、中世・近世の封建社会Ⅱ宮座制、近代Ⅱ氏子制という歴史的展開を主張して、萩原と対峙した。萩原説の基は、豊田武の戦前の研究にある。⁽¹⁶⁾宮座を平安末期の荘園から発生し、郷村(惣村)で発展を遂げたとする豊田の指摘は、今でも中世史研究者のおおかたの理解となっている。それ⁽¹⁵⁾にたいして竹田聰洲が着目したのは、家の確立と家格化からくる近世での宮座の増加であった。また、封建社会にこだわる安藤は宮座を中世から近世にわたる存在と位置づけたのである。

宮座をこのような時代性で括る考え方に立つならば、現在も機能し続ける宮座をどのようにとらえることになるのだろうか。それは現在みら

れる宮座を遺制としてとらえる考え方につながっていく。時代を経ても地域社会のなかで機能しつづける宮座をいとも簡単に遺制としてかたづけしてしまう考え方にたいして、筆者は疑問を抱かずにはおれないのである。

さて、その後の宮座研究では概念の検討は陰をひそめ、個別事例の報告が数を減らしながらも続いていった。「宮座」の用語を論文で使用しても、概念じたいにたいしては踏み込むこともなく進められていった感⁽¹⁷⁾があり、そういった風潮のもとに当屋祭祀であれば「宮座」であると解釈する人もあらわれてきた。

社会人類学の高橋統一は、当屋制だけでは宮座とよぶのはふさわしくないとし、「株」、「年齢階梯」、「当家」、「双分組織」の四つを宮座の基本的要素とみたらう⁽¹⁸⁾で、宮座を「祭祀長老制」と規定している。同じく社会人類学の分野から蒲生正男は、「日本の伝統的ムラ社会」のひとつに「各戸の対等、平等を貫いている」「頭屋制村落」とよぶうる類型があることを指摘したが、⁽¹⁹⁾ここでは提示にとどまり、踏み込んだ説明はなされなかった。高橋は、蒲生のおこなった「頭屋制村落」の抽出を歓迎しながらも、宮座と講組が包含されている枠組じたいに疑問を投げかけた。⁽²⁰⁾村落構造の観点から上野和男、八木透は、そこに当屋と宮座との秩序を試みている。

「宮座」という概念用語を使用しても個々の研究者によって「宮座」のイメージにばらつきがある状態では、宮座研究そのものの発展は望めないだろう。上野・八木がおこなった整序も宮座研究の混乱・低迷からの脱却をはかるための作業の一環であった。

そうしたなか、市川秀之は、宮座概念の混乱を回避するためにも、「宮座」という用語を特権との関わりを重視してきた歴史研究に限って使用し、それ以外の研究では広く「神社当屋制」に準ずるような語で表現することを提案している。⁽²³⁾市川の提言は、宮座の解体が進む現在、当屋制

という新たな枠組で祭祀形態と組織をとらえ直す必要性があることを示唆したともいえる。しかし、当屋という広い枠組でとらえることになれば、伊勢講のような代参講の当番までもふくんでしまいかねず、⁽²⁴⁾ わたくしたちが抱く宮座というイメージから離れる危険性がある。そこに条件の網をかけるとするならば、これまで以上の混乱を招きかねない。それよりも、まず第一におこなうべきことは、これまでのからまった糸を解きほぐす作業であろう。宮座概念のちがいがどこからおこり、なぜこのような混乱・低迷状態に陥ったのかをふりかえっておくべきではないだろうか。

そこで、まずは立ちかえって、宮座を特権的祭祀組織とみなすか否かの見解の検討からはじめていきたい。

肥後和男は実際の行事内容に着目していき、「座と称すべき一定の行事を有するものは、すべて認めてこれを宮座とし」⁽²⁵⁾ た。「宮座を広く神社に於ける一定秩序の下に行はれる会合の事実たる面に重要性を置く」⁽²⁶⁾ こととしたのである。これに対して和歌森太郎は、「村人一般に開放されてどの家にも均等に祭祀権が当り得る限り、それはもはや「座」というには値いしないわけである」⁽²⁷⁾ と述べて、肥後和男の「村座」導入を批判した。

商工業における「座」の研究は歴史学から進められてきたが、その座は特権的なありかたを示すものであった。それらの座と宮座との共通点が歴史学では組上にあげられたのである。豊田武・清水三男・赤松俊秀・黒田俊雄らの日本中世史研究者から荘園内の村落と座との関係性が指摘され、⁽²⁸⁾ 宮座への関心も高まっていった。黒田は中世という時代概念を封建制、領主制からとらえていくさいに、日本中世社会に特有の「座」的結合原理に注目したのである。⁽²⁹⁾ このように肥後の観察にもとづく検証と、時代の枠組にこだわる歴史研究からの指摘とでは、視点のちがいによる隔たりがあった。

肥後は実際に観察したり聞き取ったり調査票をもとにしたりにして、宮座という行事を細かく調べ上げることができた。しかし、「座」とよばれる祭祀形態の歴史研究では、史料に限りがあるため、観察や聞き取りで得られるような詳細な記録の収集は不可能である。座入り帳とか頭人帳のたぐいが残っても、座としてのありかたを示唆したり、行事そのものをしたためたものは、きわめて少ないのである。文書・記録といった史料には書き残すだけの意図が込められており、慣習化した行事内容などは残りにくい。それが残ったとしたら、それなりの理由があったと、まずはかんがえてみるのが順当である。歴史学研究者は頭役を書き留めた記録などを手がかりにして、座に所属している人々に関心に向けていった。そこからは、庄とか郷とか村落内での身分や家格を反映した特権的祭祀組織のありようがみえてきたのである。⁽³⁰⁾ しかし、限られた史料から座員の構成だけに注目して、宮座を特権的祭祀組織と規定してしまつたところに、おおきな問題があった。

宮座が特別な権限をもつ人々で占められているか否かは地域社会の構造上の問題である。言い換えれば、地域社会（ことに村落）の構成主体が誰であるかという問題に帰結する。その構成主体はおおよそ村人（ある時期には住人）と呼ばれてきたが、構成主体の人々は時の条件によって変化していく。その組織と地域社会の実態とにずれが生じてきた場合は、時代の推移にあわせてしだいに座の機構や装置としての意味あいを変化させていくことが一般的であったとかんがえる。

したがって、村落のなかで宮座だけが特権的になるわけでは決してない。たとえば、福井県三方上中郡若狭町海山では、明治年間まで宮座としての特徴を備える宇波西神事講^{うわせいじんじこう}だけでなく、伊勢講、山の口講がより限定された上層階層によって特権的祭祀を形成していたのであり、それらすべてが大正年間には村じゅうの祭祀へと開かれていった。⁽³¹⁾ このように構成員を限定する特権的祭祀は、宮座だけの特徴ではない。したがっ

て、神事の儀礼内容を無視して、構成員が限定されているか否かといった組織・構造面だけを基準に宮座を規定していけば、宮座そのものの意味を失わせてしまうことにもなりかねないのである。

さらにいえば、宮座祭祀が一部の者に限定されてきたからといって、それが特権的であるとも限らない。若狭町気山のモロトグミ(諸頭組)は、海山と同じく気山に鎮座する宇波西神社の氏子である。諸頭組は家筋で組織されてきたが、人数が減少していくなか、新たな参加者も確保できなくて、祭祀行事の存続したいが危うくなっている⁽²⁸⁾。時代が変わって特権の意味合いが持てなくなり、負担にさえ感じられるようになってきているのである。

また、滋賀県野洲市三上の神事(ずいき祭り)の場合は、人身御供の功勞で代々頭人をつとめなくてよくなったと伝わる家筋がある。その家は名字を名乗り下人を抱える殿衆であったが、相撲神事を再興した一五六一年(永祿四)からの頭人記録には一度も記載がない。宮座への参加は、頭人をつとめることでもある。それには負担をとまなうため、いちがいに特権的とみなせないのである。逆に、その家こそが宮座に加わらないという特権を得てきたともいえる。したがって、「特権的」という言葉は慎重に吟味して使われなくてはならないとかがえる。

宮座がどのような過程で表出し展開してきたかを究明することは、きわめて重要なことである。しかし、第二の問題としてとりあげた、宮座を中世の所産とするか、近世の所産とするか、はたまた中・近世の所産とするかといったものの考えかたじたいは生産的とはいえないだろう。なぜならば、宮座とみなされる祭祀行事が現在もおこなわれ、その地域社会のなかで機能しているからである。地域社会の神仏をまつるときに、祭祀のありかたや祭祀を支える組織・機構を変化、変容、消失、ときには導入をはかりながら、行事儀礼そのものを維持し継続させてきたことに意味がある。そして、その根幹となっている部分こそが、宮座として

の特質であり、概念として規定すべき部分とかがえる。

二 「座につく」という行為

これまでの研究者のほとんどが宮座を組織構造面から理解してきたが、宮座は組織そのものなのだろうか。

宮座には、座席、つまり「座につ(着)く」「着座する」といった行為がともなう。

「座につく」という文言は、古くは勝尾寺文書の一一五〇年(久安六)十二月二十三日付の佐伯佐長讓状⁽³³⁾にもでてくる。

^(端裏)
「菩提寺別当權別當讓狀并出雲權守証判狀」

ゆつりたてまつるほたいしのす行、ならひにへたう、こんへたうの事、くたんのてらは、佐長せそさうてにす行し、へたう、こんへたうも、さたしてすくるてらなり、佐長こなくして、こたいかくのみ佐光のこをうまれたる、すなはち、とりてこにして、たかしなのうちをははとし、佐長をちちとして、よのす系に、かたかしのうち、ならひに佐長さたせられうすれば、せしとのに、なかくへたうしきも、こんへたうの□□^(しきもカ)□□す行して、くたんのせしとのゆつられて、人よのす系、さたすへし、されハ、くたんのせしとのろくさんまいも、ことそうとんも、そのおおせのままにさたすへし、又そのしきちの田島、ならひに、すくのむらのほたいしの島、みなくうして、ちしのむき、たんへちにいとせう、まめ・あつきいと一升、としことに、むき・まめ・あつき、はなせはちしなさす、ちちせうとん、かの島はあけとりて、われつくりて、ちしをもんてハ、あふらかみて、す正二月のおこなぬ、又まいやのたうみつのみあかし、けたいすへからす、さたさふらふへし、あなかしこあなかしこ、みたうすりのときは、むらの人々さにつくはかりの人々、せんれいのことく、すりすへし、もしけたいせむ人は、さいちにあらすまし

久安六年十二月廿三日しきし

こんのけけう佐伯(花押)

へたう 佐伯(花押)

所しう 藤原(花押)

そうけけけう散位藤原(花押)

「件菩提寺別当執行并寺領田島等、馬大夫佐長朝臣が先祖相伝、次第無相違、所進退領掌来也、而今任相伝、皆悉被奉讓渡大学禪師光覚之旨、具具于讓状、其上猶重佐長朝臣、以詞任讓状、永一事、不可令相違、尤為証人之由、慥依被請談、加愚判、不可有牢籠之状、如件

仁平二年八月廿八日出雲権守源朝臣(花押)

萩原龍夫は、『中世祭祀組織の研究』のなかで、「畿内の一村落到「座」のあったことを示す史料がある。」として、この文書の末尾に近い部分を記載したあとに、

これは譲与にともない、氏寺の管理を命じたものらしく、この場合氏寺が既に在所の村落の祈願所をも兼ねていたためか、村落の上層の者(八瀬の場合の「交衆」に当る)に協力を求めているわけである。つまり村の上層たる交衆は、特権的地位とともに榮譽あるつとめを負うことになるのであって、寺堂の修理・寄進を厭うことはできないのである。

おそらく座には、領有関係による実利と、上層間の社交と、榮譽的な負担とが、つねにともなつたと考えられる。律令制が健在である間はそうした私的性格の濃い結合を必要としなかつたけれども、律令体制の解体とともに右のような座を通しての依存関係が発達し、中世を通じて社会の関心をあつめつつ、降替をくりかえしたことであろう。⁽³⁴⁾

と、述べた。かつて筆者も拙論(「宮座論ノート」)のなかでこの文書を

とりあげ、「一二世紀半ばの久安六年(一一五〇)にはすでに、修正二月の「おこなぬ」行事に際して、座を形成していたことが知られよう。」⁽³⁵⁾と記したことがあった。最近も和田光生が同文書を取りあげて、

御堂の維持管理に関する規定で、修正二月のオコナイ、毎夜の灯明の明かりを怠けずに行うこと、また御堂修理の時は、村の人々、特に座に就く人々は、先例の如く修理に参画すべきである。もし、修理に参加しない場合は、村を追放せよ、という厳しい内容である。御堂の維持管理を在地の座が担っていたことが分かり、宮座を研究する中で注目されてきた文書だが、その御堂の行事として日常の灯明と修正二月のオコナイが記されていることは注意されるべきだろう。御堂のオコナイは、村人が関与する最も重要な年中行事と認識されていたのである。⁽³⁶⁾

と記述している。

かつての拙論での記述を含めて、これまでの研究者は、この文書の末尾部分から、組織としての「座」を見いだしていったが、どのように解釈してよいのだろうか。

文言は「^(座)さにつくはかりの人々」なのである。

和田光生は「つく」に「就く」という字をあてはめて「座に就く人々」と記すが、そうなれば「ある地位に身を置く人々」という意味になる。「座につく」といえば「^(座)座に着く」という字をあてはめるのが古来からの使いかたでもあり、「^(座)席にすわる」という意味で「座に着くばかりの人々」という漢字をあてはめるのが妥当とかがえる。

末尾部分には「^(修)す正二月のおこなぬ、又ま^(堂)いやの^(二)たうみつのみ^(御明かし)あかし^(解意)すへからす、^(沙汰)さたさふらふへし、あなかしこあなかしこ、^(御堂修理)みたう^(着)すりのときは、むらの人々^(座)さにつくはかりの人々、^(先例)せんれいのこ^(修理)とく、^(在地)すりすへし、^(解意)もし^(在地)けたいせむ人は、さいち^(在地)にあらすまし」とあり、佐伯佐長の菩提寺である御堂においてオコナイの行事がおこなわれてい

たこと、その修正二月のオコナイ行事と堂に三つの灯明を供えることを疎かにしてはいけないこと、村の人々と座に着くばかりの人々は御堂の修理を課せられていたことが書かれている。ここからは、佐伯佐長の菩提寺である御堂が、なかば在地のお堂として機能していたことが読みとれる。在地には村の人々とは別に、座席につく(席にすわる)ほどの人々があり、彼らは御堂でおこなわれる祭祀ことにオコナイにあたって着座できる(座席を占める)ほどの立場にあったから、おそらく佐伯佐長の一族関係者であったとおもわれる。このように祭祀儀礼にあたって「座につく」つまり席にすわれるほどの人々と、席にすわれない村の人々とがいた。ただし、「座につく」に「ばかり」という文言が付されていることに注意しなければならないだろう。「ばかり」とは「ほど」「ぐらい」といったおよその程度をあらわすあいまいな言葉であるから、座と呼ぶ祭祀の特定集団が機能していたとみなすことには躊躇せざるをえないのである。

ここでは、「座につく」という動作からくる行為表現に注目しておきたい。

近江三上(現滋賀県野洲市三上)の御上神社みかみでおこなわれる秋のジンジじんじ(神事。相撲そうもく、ずいき祭りともいいう)³⁹は、一五六一年(永禄四)に再興されて今日まで続いてきたが、神事の最終日に神前の芝原にあたる広場で相撲を奉納するなどの儀式がとりおこなわれる。この芝原式には、宮司のほか、長之家ちやうのや・東・西の各組からトウニン(頭人)・クモン(公文)・ジヨウツカイ(定使い)が出てきて組ごとに分かれて座る。東と西の組はしばしば東座・西座とも呼ばれ、それは芝原で座る方位から名付けられていることがわかる。また、各組から二人ずつだす頭人は(長之家は一九五一年から一人)、上・下あるいは上座・下座といって、これも着座の位置・順位をあらわしている。

このように、宮座の「座」には、座席つまり「座につく」という行為

がまずあって、そこから「座につく」構成員(座員)が祭祀にたいして織りなす機構、組織をも包含する意味合いをもったとかんがえられる⁴⁰。したがって、宮座は「座につく」という行為と組織との両面から把握していくことが必要であろう。「座につく」行為は地域社会の神仏をまつる祭礼行事のなかで発揮されてきたのである。

三 頭役と神主役

「座につく」行為をともなう祭礼行事において、供物などの準備をする役(頭役)は、トウニン(頭人)、トウヤ(当座)と呼ばれる人とその家の仕事である⁴¹。また、カンヌシ(神主)、ホウリ(祝、祝部)、ミヤモリ(宮守)などと称して、地域社会の神仏につかえ、祝詞を奏上するなど祭礼儀礼をつかさどる役をおいているところもある。祭りの準備をする頭役と神主役を一人で兼ねる場合もみられるが、これらの役は宮座の成員がほぼ交代してつとめてきた。

江戸幕府の法制史料集『徳川禁令考』に「宮座」という言葉が載っている。その一七八二年(天明二)の記事には「其上神職ニ無之村持之社、或村長宮座諸座など称し、神事祭礼宮候も有之由ニ候」とある。同じく一七九四年(寛政六)の記事には「宮座と申儀、吉田家より差免之儀、神職号ニハ無之、百姓共自己ニ相触候名目故」とある。これらは、神職号も持たない「宮座」員が神主役を設けて神事祭礼をとりおこなっていることへの異論を述べたくだりであるが、宮座内で神事祭礼を営み得た、祭祀を完結できる機構を持ち得たところに宮座としての大きな特徴があったのである⁴²。明治時代になると、国家管理による神社制度のもとに神職による祭典が宮座のおこなう神事祭礼のなかにも組み込まれていったが、神主役は排除されることなくきた。

ここでいう地域社会の神仏とは、村落(明治時代の町村制以前の村)や、かつての郷や荘園内に住む人々が神社や寺堂に鎮守としてまつる神仏を

さす。その祭祀行事においては神仏に供物を献饌することが第一義とされ、その供物を準備する頭役は、頭人あるいは当座と呼ばれる人、または家によって担われてきたのである。

宮座には頭役をつとめる頭人(当座)を必要不可欠とする。それでは、宮座概念を頭役や神主役を交代でつとめる祭祀組織としてのみ規定してしまつてよいのだろうか。そこにはやはり「〇〇座」などと呼ばれてきた「座」としての要素が加味されなくてはならない。⁽⁴³⁾

四 祭祀行事での行為―向かい座と頭人差定・頭渡し

神事祭祀では頭人(当座)が供物などの準備にあたるが、その行事のなかに頭人(当座)や座員の関係者が着座しておこなう儀式が設けられている。

「座につく」という行為と場に注目してもらうために、議論の糸口として触れた一五〇年(久安六)の佐伯佐長讓状には、「さにつくはか^(座)りの人々」とあった。当然のことながら「座につく」のは一人ではなく、「人々」なのである。

人々が座につくことを、肥後和男・原田敏明らをはじめとする多くの研究者が、「二座(する)」あるいは「列座(する)」という言葉を使って表現してきた。福田アジオも宮座を規定するにあたって「一座する」という語彙を使っている。⁽⁴⁴⁾しかし、その語彙についてはもろんのこと、人々が座につく状態についても、自明のこととして取り扱われ、誰からも説明がなされてこなかったのである。

小学館の『日本国語大辞典』によれば、「いちざ【一座】」は、一四通りもの意味内容を含み、「一座する」にも二つの意味がある。一つは、「第一の座席につくこと。また、その座席。かみ座。上座。首席。」、もう一つは、「同じ座席、場所にすわっていること。同席。同座。」である。宮座研究でよく使われる「一座」とは、後者のほうを指す。

成員が集まつて同じ場所にすわっていることを、「一座する」という言葉で表現してきたわけだが、「一座」の具体的状態については、どの研究者からもそれ以上に踏み込んだ説明はなされてこなかった。「一座」を問題にしたとき、研究者の関心はもっぱら一座する人々の成員資格のほう、つまり組織に向かい、一座する行為と場のほうから何が読みとれるのかといった視角へは向かつていかなかったのである。

したがって、その場に一緒にいるだけで顔の確認もできない座り方でのよいのか、それとも成員がお互いの顔を確認できるように向きあうのか、それさえも宮座を論じるときには語られてはこなかったようにおもえる。しかし、成員どうしが同じ場所に会して座につく、すなわち一座するときの座り方が重要なのはいうまでもない。それは宮座の行事を観察すれば、誰でもがすぐに了解できることなのであり、儀礼での行為と場に着目していくことがいかに重要であるかの所以でもある。

「座につく」ときに成員たちは、神仏または依代を前にして両側に並んだり、コの字型になつたりしてお互いの顔がわかるように向かい合つて座る。神社の祭典では拝殿のなかで列席者は神殿に向かつて一方向に座る場合が多いが、宮座の儀式では決してそのような座り方をしない。必ず、成員どうしがお互いの顔を確認できるように向き合つて座る形がとられている。それは向かい座の形に近い。そのように座つて、一献をまじえておおむね無言の厳肅な儀式がとりおこなわれるのである。

筆者の調査事例から話をすすめてみたい。

福井県三方上中郡若狭町気山に鎮座する宇波西神社は、中世に郷の鎮守であった範囲を今も氏子区域(一一の行政区)とする。二四戸からなる若狭町海山区はその宇波西神社の氏子区域にあり、例祭では全戸を対象に宇波西神事講を組織している。⁽⁴⁵⁾祭礼前日には海山で宇波西神事(講)が開かれ、宮司に切つてもらつた御幣(神さんと認識されている)を前にして袴着用の講員が座敷に座り、謡いをともなつた七献の儀式をとり

おこなう。

当屋は三戸で、神事講の準備と翌日の祭礼で献饌する供物の準備、その年によっては祭礼で王の舞を舞うことにもなるのだが、神事（講）の最終の七献目にトウヤワタシ（当屋渡し）をおこない、トウザシ（当差）と呼ぶ書類箱を次の当屋に引き継ぐのである。向かい座した講員一同が謡いをうたい見守るなか、座の中央に出てきて座った本年と翌年の当屋たちに酒がつかれ、当屋たちのあいだで三三九度の盃ごとがおこなわれる。当屋三人のまんなかに座った人がホントウヤ（本当屋）と見なされ、この席で次の当屋になることが確約・確認されると、本当屋が翌年までの一年間トウザシの箱を管理しておくことになる。

ここでは、神事講の全員が座して見守るなか、当屋渡しがおこなわれ、トウザシと呼ぶ書類箱を引き継ぐ。このなかには神田についての書付や神事の内容を記録した帳面などが入っているが、トウザシとは当を差すことにほかならない。当屋を差し定めて引き継いでいくことが、神事ひいては宇波西神社の祭礼をとどこおりなくおこなうためには必須の条件である。そこで、祭礼前に宇波西神事講の講員がいちどに会して、七献の儀式のもとに当屋渡しがおこなわれてきた。

また、若狭町気山モロトグミ（諸頭組）の宇波西神事の場合、トウワタシ（頭渡し）では盃をまわすなか、同席した官司がその場でトウブンチョウ（頭文帳）に翌年のホントウ（本頭）一人とアイトウ（相頭）一人の名前を記入し、それを紋付き羽織・袴姿の諸頭たちが見守るのである。このような頭文が一四八五年（文明十七）分から宇波西神社には残っている。

滋賀県野洲市三上では、御上神社の秋の神事（現在は、ずいき祭りと呼ぶことが多い）に、長之家、東（東座）、西（西座）と呼ぶ三組（座）からでた頭人たちが、ずいき（サトイモの茎）でこしらえた神輿を神社に奉納し、祭典がおこなわれる。その日の夜に、神前の芝原で儀式をお

こなう。この芝原式には頭人、各組（座）の管理者である公文、公文の定使い（給仕役）、官司がそれぞれ正装して神前に向かってコの字型に着座する。まず、宮仕が各組の公文から礼紙に「上」としたためた頭人差定状を預かり、総公文といって三組の統括責任者である長之家の公文に渡すのである。そのあとは、頭人がこしらえた花びら餅・花びら籠を公文と定使いに配り、猿田彦の所作が宮仕によって演じられ、座ごとに一献がふるまわれ、東と西からでた男子が形だけの相撲の取り組みを披露する。

三上の場合、公文（家筋で固定）の役割は頭人を選定していくことにあり、芝原式の前日に、各組の公文所（公文宅）でトウワタシ（頭渡し）の式がおこなわれる。そして、各公文は本年と翌年（または翌年以降）の頭人名を記した差定状をもって芝原式に赴くのである。芝原式で各組からの差定状を受け取った総公文（長之家の公文）は、その差定状を管理しておく。総公文は芝原式で渡された各組の頭人差定状をもとにして三組の頭人名を年ごとに書き付けていったのであり、一五六一年（永禄四）からの頭人名の記録が今も残っている⁽⁴⁶⁾。

これら事例の共通点は、神あるいは神に相当するものを前にして、頭人（当屋）と座員からなる関係者が同じ場所に向かい座する儀式の席上で、当屋渡し、頭人差定状の提出がおこなわれていることである。関係者の見守るなか、本年の頭人（当屋）から翌年の頭人（当屋）への差し定めと確認がおこなわれていく。それは、トウザシの箱の受け渡し、頭文帳への記帳、頭人差定状の提出といった具体的な形をとっている。この行為は祭祀行事を継続していくための手続きと確認の作業にほかならない。ここでは頭人差定の確定、頭（当屋）渡しという宮座内の機構そのものが祭祀行事のなかに組み込まれ儀式化されているのであり、そこが宮座としてもっとも重要な点である。

生産と生活の場である地域社会にとって、その地を鎮守する神仏を祀

り、神事祭祀を毎年滞りなくおこなっていくことは、何よりも大切なことであった。供物などの準備にあたる頭人（当屋）が欠けては祭祀したいに支障をきたしてしまうから、翌年も頭人（当屋）がつとまるようにしなければならぬ。しかし、頭人（当屋）という個人とその家に任せるとは、集団とちがい、何分にも確実性に欠ける。そこで、頭人（当屋）を差し定め、渡していくという行為を、全員全員、あるいは代表者が座って見守るなかでおこない、お互いに確認しあう必要があったのである。

若狭海山の場合、一九五九、六〇年（昭和三十四、五）頃までは二間続きの座敷のうち、御幣の祀られるナカジキ（中仕切）より上は一等株の人が座るものといわれ、神事講での席次は成員間の家格を示す場にもなっていた。一同が向かい座する祭祀儀礼の場は座順をとまなうために、その地域社会の社会構成をあらわすことにもなったが、それはその社会の秩序でもあって、生産と生活を共同していた時代においては、地域社会の秩序保持をお互いが認識しあう場ともなったのである。このような宮座の儀式を通して、成員は地域社会への帰属意識を否応なしに高めていった。

宮座としての表現手法は、祭祀儀礼の場に地域社会の構造と、地域社会の祭祀を継続する手続きとを確認・確約するという行為を持ち込んだところにあり、一同が顔をみあわせて座る（向かい座する）場の設定には大きな意味があるといえる。

これまで肥後和男、原田敏明らをはじめとする研究者は、「一座する」という言葉を使って宮座の特徴を説明してきた。福田アジオも宮座を「決められた一定の資格を有する人間が神仏の前に一座して祭を行う組織」と規定し、「一座して」と表現している。⁽⁴⁸⁾しかし、「一座する」と表現しても、これまでの研究者の関心は「一座する」成員のほうへ向かい、一座する座り方やそこで何を読みとれるかといった研究の方向性を示すことはなかったのである。福田も例外ではなく、「一座す

る」成員の資格に着目し、そこから組織へ、さらには成員の果たす社会的機能面の追求へと研究を進めていった。そのような研究の方向性にたいて、ここでの筆者の関心は、行事のなかで「本座」などともいわれた「一座する」場とおして、成員が何を求めてきたのかという意識・心性をつかむことにある。成員は、「座につく」という行為をおして、その帰属意識を高め、地域社会の秩序維持を確認し、祭祀を継続していくモチベーションを高めあってきた。宮座の「座」とは、地域社会の神仏を祭るといふ宗教的装置をおして、成員がこのような意識・心性を発露・創出する場であったといえよう。

宮座は、風流や神輿の渡御行列といった華やかな祭りの場面ではなく、交代してつとめる頭人（当屋）が地域色豊かな供物を準備し神仏へ献供するといった、あくまで神事としてのありかたにその特色が示され、祭祀儀礼の維持機構として存在する。祭祀、祭りと呼ばれるより、ジンジ（神事）と呼ばれてきた事例がこのことをよく物語っている。

かつて肥後和男は座と呼べる祭祀行事に着目して宮座の概念を規定したが、筆者も行事に着目することが肝心とかがえる。なぜならば、宮座を規定する根幹は行事での行為にあり、その行為をおこなうために組織が作られているからである。そういった点で、行為と組織の両面を照射したところに宮座概念をおくのが妥当とかがえる。

宮座とは、地域社会の神仏を祀る人びとが、その祭祀にあたって交代で頭人（当屋）となって地域色豊かな供物を準備し、ときには神主役を引き受け、神仏（依り代となった御幣など）を前に一同あるいは頭人（当屋）などの代表者がお互いの顔を見られるように向かい座して、地域社会の秩序維持を確認しあう場の設定をもつ集団組織をさす。神仏を前にして向かい座する席では、一献をまじえた儀式がとりおこなわれ、そこでは祭祀の継続を確認するために頭（当屋）渡し、あるいは頭人差定の提出、「座」の継統のために烏帽子着などといった座入りの儀式が重ん

じられてきた。宮座の神事祭礼では宮座の構成員が座すなか、祭祀とそれを支える組織とを継続するための確約作業がおこなわれている。神事祭礼のなかで「一座する」という行為のもとに、これら組織にかかわる儀式が盛り込まれているところに、宮座としての特徴があり、そこがもつとも重要なところとかがえられる。

註

- (1) 真野(桜井)純子「宮座論ノート」『社会伝承研究』Ⅲ 一九七四年。
- (2) 蘭部寿樹「中世村落祭祀の神話的世界―村落神話をめぐって―」『西垣晴次先生退官記念 宗教史・地方史論纂』 刀水書房 一九九四年 一七九ページ(蘭部寿樹「村落内身分と村落神話」 校倉書房 二〇〇五年に収録 二八九ページ)。
- (3) 森本一彦が二〇〇三年十二月十三日付で作成した宮座文献目録による。その後、森本一彦編「宮座文献目録二〇〇三年度版」(科学研究費補助金・基礎研究A「現代の宮座の総合的調査研究および宮座情報データベースの構築」調査報告書一 国立歴史民俗博物館 二〇〇四年)が発行され、一四五七点の文献があがっているが、データに若干重複がみられるため、ここでは以前のデータをもとに計算した。
- (4) 中山太郎「宮座の研究」『社会学雑誌』第六号 一九二四年 四ページ。
- (5) 肥後和男「宮座の研究」一九四一年 一九七〇年弘文堂版の二三三ページ。
- (6) 真野純子 註(1) 掲載論文 一七ページ。これら研究者の宮座概念については、「宮座論ノート」二四ページの註に記載してある。
- (7) 社会伝承研究会編「宮座の構造と村落 社会伝承研究Ⅲ」一九七四年。
- (8) 上野和男「近江湖東における宮座の組織と儀礼―滋賀県愛知郡愛東町青山の事例―」『国立歴史民俗博物館研究報告』第一五集 一九八七年、同「荒時の神社祭祀と社会構造―宮座・家族・村落組織を中心として―」『国立歴史民俗博物館研究報告』第四三集 一九九二年。
- (9) 真野純子 註(1) 掲載論文。
- (10) 「宮座は村落内において一定の資格を有する男子が一座して神仏をまつる組織と定義できよう。」(福田アジオ「宮座の社会的機能」『講座・日本の民俗宗教5 民俗宗教と社会』弘文堂 一九八〇年 九〇ページ)。その後、『日本民俗大辞典』(吉川弘文館 二〇〇〇年)で「宮座」を担当執筆した福田は、「決められた一定の資格を有する人間が神仏の前に一座して祭を行う組織」と規定しているが、その規定では頭役(頭人・当座)に触れていないことに注意しておかなければならないだろう。

- (11) 高牧實は、「宮座と村落の史的的研究」(吉川弘文館 一九八六年)で、「筆者は宮座の特権的祭祀組織とみるが」(五三ページ)と述べ、「祭祀頭役制と宮座とは区別して考えなければならない」ことを指摘したうえで、「宮座の成立を中世の惣村・惣荘および近世の村という自治村落、および在地小領主の一揆など共和的な組織にかかわるものと考える」(五四ページ)とした。
- (12) 小栗栖健治は、「宮座祭祀の史的的研究」(岩田書院 二〇〇五年)で、「宮座は、神社祭祀を紐帯として特定の共同体を運営する特権的な集団と考えるべきである。また、宮座は基盤とする共同体が生業における特権と深い関わりを有する存在であった。こうした視点に立てば、宮座が積極的に機能した時代は中世ということが出来る。」(三九五ページ)と述べている。
- (13) 萩原龍夫「中世祭祀組織の研究」 吉川弘文館 一九六二年。
- (14) 竹田聰洲「近世村落の宮座と講」『日本宗教史講座』第三卷 三一書房 一九五九年。
- (15) 安藤精一「近世宮座の史的的研究―紀北農村を中心として―」 吉川弘文館 一九六〇年、同「近世宮座の史的展開」 吉川弘文館 二〇〇五年。
- (16) 豊田武「宮座の発達とその変質」『神社協会雑誌』三五―三五 一九三六年、同「神社と村落結合―日本諸学振興委員会研究報告」四 一九三八年、同「中世の村落と神社」『歴史教育』一三一―一〇 一九三九年、同「中世に於ける神社の祭祀組織について」『史学雑誌』五三―一〇・一一 一九四二年(四論文とも豊田武「宗教制度史 豊田武著作集第五卷」 吉川弘文館 一九八二年に収録)。
- (17) 最近の宮座研究でも、関沢まゆみは、「宮座と老人の民俗」(吉川弘文館 二〇〇〇年)と「宮座と墓制の歴史民俗」(吉川弘文館 二〇〇五年)のなかで、関沢自身の宮座概念を提示することなく論を展開している。このことについては、橋本章が『日本民俗学』第二四四号(二〇〇五年)で関沢の「宮座と墓制の歴史民俗」を書評したさいに、指摘し批判した。
- (18) 高橋統一「宮座の構造と変化―祭祀長老制の社会人類学的研究―」 未来社 一九七八年。宮座を祭祀長老制とみなす高橋の見解は、関沢まゆみ(註(17))掲載書に継承されている。
- (19) 蒲生正男「日本のイエとムラ」『世界の民族』第一三卷 平凡社 一九七九年

四三ページ。

- (20) 高橋統一「祭りと宮座」『日本民俗文化大系 第九巻 曆と祭り』日本人の季節感覚Ⅱ』小学館 一九八四年 三八九ページ。
- (21) 上野和男 註(8) 掲載論文。
- (22) 八木透「西播磨の当屋祭祀—宍粟郡山崎町川戸を事例として—」伊藤唯真編『宗教民俗論の展開と課題』法蔵館 二〇〇二年。
- (23) 国立歴史民俗博物館の共同研究「宮座と社会—その歴史と構造」第一三回研究会(二〇〇六年三月五日)での市川秀之の発言による。この見解は、肥後和男の宮座論、ことに「村座」の導入にたいする意見として述べられた。その後、市川は、「宮座」誕生—滋賀県下における肥後和男の宮座調査と宮座概念の形成—(『近江地方史研究』第三九号 近江地方史研究会 二〇〇八年)のなかで、肥後和男の宮座研究の軌跡を追う作業をとおして、肥後の宮座概念がどう形成されていったかを検討している。市川は、現在の宮座概念の混迷は「本来は祭祀組織である宮座を組織面ではなく、それが執行する神事においてとらえようとする(傍線は筆者真野による)」肥後の姿勢に端を発していると述べ、肥後を批判的にとらえている。
- (24) 福井県三方上中郡若狭町海山では、一九六一、二二年(昭和三十六、七)頃まで、伊勢へ代参して帰着した翌日に伊勢講が開かれたが、伊勢講の準備をする当番を当屋と呼んだ。そのほか、金比羅講、庚申講、山の口講などの当番も当屋と呼んでいたのである。
- (25) 肥後和男 註(5) 掲載書 二四ページ。
- (26) 肥後和男 註(5) 掲載書 四四ページ。
- (27) 和歌森太郎「宮座の解消過程—奥能登の頭屋制を中心として—」『日本民俗学』第一巻第二号 一九五三年(和歌森太郎『歴史研究と民俗学』弘文堂 一九六九年に収録 二九二ページ註(一))。
- (28) 豊田武 註(16) 掲載論文。清水三男『日本中世の村落』一九四二年(岩波文庫版 一九九六年)。赤松俊秀「座について」『史林』第三七巻第一号 一九五四年。黒田俊雄「中世の村落と座—村落共同体についての試論—」『神戸大学教育学部研究集録』第二〇集 一九五九年、黒田俊雄「村落共同体の中世的特質—主として領主制の展開との関連において—」清水盛光・会田雄次編『封建社会と共同体』創文社 一九六一年(二論文とも黒田俊雄『日本中世封建制論』東京大学出版会 一九七四年に収録)。
- (29) 黒田俊雄は「座は荘園制と密接な関係にある」として「寄進地系荘園が成立する平安中期から、荘園が崩壊する戦国時代まで、座が存続したものと一般にみられている。」(『中世の村落と座—村落共同体についての試論—』『神戸大学教育学部研究集録』第二〇集 一九五九年)「黒田俊雄『日本中世封建制論』東京大学出版会 一九七四年に収録 六〇ページ」と述べている。
- (30) 最近では、蘭部寿樹(『日本中世村落内身分の研究』校倉書房 二〇〇二年、「村落内身分と村落神話」校倉書房 二〇〇五年)、坂田聡(『日本中世の氏・家・村』校倉書房 一九九七年、「中世後期—近世前期の家・家格・由緒—丹波国山国地域の事例を中心に—」『歴史評論』第六三五号 二〇〇三年)らの研究によって、中世後期から近世前期にかけての村落内身分と家格の問題は、宮座の実態把握をとおしてより鮮明に打ち出されてきている。そうしたなかで、蘭部や坂田は、中世村落を「座的構造」でとらえた黒田俊雄説にたいして疑義を呈している。わけても蘭部寿樹「中世村落の諸段階と身分」(『歴史学研究』第六五一号 一九九三年)では、村落内組織原理を理解するには、村落財政を支える「村落内身分」をあきらかにすることが肝心であるとした。村落財政を支える人々とは、筆者が表現する「村落の構成主体」に深くかかわってるとかんがえる。黒田が座をとおして村落社会の構造という外形的枠組に注目したのにたいして、蘭部らはそれを深化させ、内部構造を支える財政面に切り込んでいる。
- (31) 錦耕三「若狭路の暮らしと民俗 錦耕三遺稿集Ⅱ」岩田書院 二〇〇六年 三一六、三一八ページ。
- (32) 福井県三方上中郡若狭町気山のモロトグミ(諸頭組)は、気山に鎮座する宇波西神社の楽人でもあり、諸頭組独自の行事を年に数回、宮司をまじえておこなってきた。諸頭は昔は三五人ほどいたと伝わるが、一九九〇年頃には七人、それ以降に諸頭筋の兄弟に加入してもらったり、神事も大幅に簡略したもの、二〇〇六年には四人で維持する状態になっている。
- (33) 勝尾寺文書『平安遺文』二七一五号。CD-ROM版。
- (34) 萩原龍夫 註(13) 掲載書 一九九—二〇〇ページ。
- (35) 真野純子 註(1) 掲載論文 二六ページ註(20)。
- (36) 和田光生「オコナイへの視線—地域の宗教史と民俗学の狭間で—」『宗教民俗研究』第一八号 二〇〇八年 七〇ページ。
- (37) 小学館の『国語大辞典』によれば、「座に着く」とは、「座席につく。席にすわる」ことで、一二世紀前半の『大鏡』や室町中期の『文明本節用集』にその用例があることを記載する。
- (38) 『角川古語大辞典』CD-ROM版 二〇〇二年。
- (39) 三上の宮座にかんする主な文献としては、肥後和男「御上神社の相撲神事」『歴史と地理』第二八巻第六号 一九三一年(肥後和男「神話と民俗」岩崎美術社 一九六八年に収録)、真野(桜井)純子「御上神社の祭祀」『近江村落社会の研究』第一号 一九七六年、真野純子「三上における神事当番とその運営」『近江村落社会の研究』第四号 一九七九年、上野和男「御上神社秋祭の構造と親族組織」『近江村落社会の研究』第五号 一九八〇年、上野和男「御上神社秋祭における頭屋

の役割―昭和五十四年東座頭屋の『神事記録帳』から―』『近江村落社会の研究』第六号 一九八一年、高牧實「宮座と村落の史的的研究」 吉川弘文館 一九八六年、真野純子「祭祀組織調査―滋賀県野洲郡野洲町三上御上神社」 圭室文雄・平野榮次・宮家華・宮田登編『民間信仰調査整理ハンドブック《下・実録編》』 雄山閣 一九八七年、『滋賀県選択無形民俗文化財調査報告書 三上のずいき祭り』 ずいき祭保存会 二〇〇一年 などがある。

(47) 祭祀頭役の差定じたいは、一世紀半ばになると、史料にあらわれる。一〇五五年(天喜三)十一月十三日付の安倍友高解(『平安遺文』七三八号)によれば、安倍友高は東大寺八幡宮「天開御会」(転害会)での「馬頭之役」を東大寺側から差定された。一〇〇四年(元久元)三月五日付の官宣旨(『鎌倉遺文』一四三九号)によれば、山城国松尾社御祭では、西七條の「住人」から「前年差定頭人」し、祭礼当日には頭人に御供を備進させていた。このように、祈願・祈禱をになう権門寺社が法会や祭礼行事で頭役を差定したことをその出発点とする。

(48) 前掲註(10)を参照のこと。

(40) 黒田俊雄は、註(29)掲載論文で以下のように説明する。ここでは、歴史家としての視点が強く表現されている。
座の意味といえば、かつて座が座席か組合かの論争があったことは、周知のことである。けれどもこの論争は、それを通じていろいろ寄与することがあつたにかかわらず、時代や種類をこえて固定した座の意味を、しかも史料から直接にもとめた点に、欠陥があつたのではないかとおもふ。必要なのは、固定した言葉としての意味ではなく、座の意味する諸関係の特質を社会的諸矛盾運動の法則として規定することである。(五九ページ)

(41) トウニン、トウヤの呼称にたいする漢字表記について、筆者の場合、事例報告では現地で使用する漢字をあてはめ、一般論では、トウは頭、トウニンは頭人、トウヤは当屋の字を採用し統一をはかっている。また、呼称と漢字表記の歴史的使用例および、その推移にかんしては諸説があるが、ここでは一般化をはかるために敢えて一括して扱うこととする。

(42) 真野純子 註(1)掲載論文 二二―二三ページ。

(43) 宮座を理解するにあたって、蘭部寿樹のように一座するという属性に疑義を提示する考えもある。蘭部は「宮座を「頭役祭祀を中核とする身分組織」と定義した」(蘭部寿樹『日本中世村落内身分の研究』校倉書房 二〇〇二年 三四三ページ)。なお、註(11)の高牧實のように、祭祀頭役と宮座を区別してかかる研究者もおり、日本中世史研究者のなかでさえ、宮座の定義そのものがまちまちなのである。

(44) 前掲註(10)を参照のこと。

(45) 海山全戸を対象とするが、女所帯と忌中の家、高齡で不参を希望する家は除かれる。海山の宇波西神事講については、真野純子「若狭海山の宇波西神事と宇波西神社の祭礼―平成十七年(二〇〇五)の観察記録から―」(現代の宮座の総合的調査研究および宮座情報データベースの構築) 二二〇〇三―二〇〇五年度文部科学省科学研究費補助金・基盤研究A(1) 研究成果報告書「二五二二二〇二五」研究代表者上野和男(二〇〇六年)を参照のこと。

(46) 御上神社文書(二二二、二二三号「一五六一年(永祿四)〜一八二八年(文政十一)」「三上若宮殿相撲御神事記録書」。現在、野洲市歴史民俗博物館に委託保管されている。

【付記】国立歴史民俗博物館共同研究「宮座と社会…その歴史と構造」の第一三回最終研究会(二〇〇六年三月五日)では、各自の宮座論を提示しあつたが、小稿はそのときの考えにもとづいて執筆したものである(二〇〇七年三月提出。後に一部加筆修正)。筆者は、宮座や頭役祭祀を検討するさい、頭人差定・頭渡しが重要な鍵となると認識しているが、現在、宮座とは、「頭役祭祀」に「座」という構成・行為を組み入れた祭祀形態である、と考えるに至った。詳しくは、拙著「宮座祭祀儀礼論―座と頭役の歴史民俗学的研究―」(岩田書院 二〇一〇年)を参照されたい。

(学識経験者、国立歴史民俗博物館共同研究員)

(二〇〇九年一〇月二日受付、二〇一〇年五月二五日審査終了)