

おかげ参りと世直し

徳川期日本における宗教及び社会的価値の研究 (※)

ウィンストン・デーヴィス

松田健 訳

(凡 例)

- 1 本論文は、Winston Davis, *PILGRIMAGE AND WORLD RENEWAL: A Study of Religion and Social Values in Tokugawa Japan*, 1982の全訳である。
- 2 本文中の引用符“ ”内に相当する部分は、強調・引用どちらの場合も「 」でくくった。
また、本文中には“ ”記号が無くても、邦訳の時点で日本語文献からそのまま引用した場合も「 」でくくった。
- 3 本文中のイタリック体は書名の場合は『 』、強調の場合は必要に応じて〈 〉で表わした。
- 4 訳注は(訳注 ——)の形で本文中に挿入した。
- 5 日本語文献が英訳により用いられている場合は出来る限り忠実に日本語の原典に従った。(〔訳者あとがき〕参照。)
- 6 本文中の傍点は文章のつづきを明らかにするため訳者が付したものである。
- 7 本文中の……の記号は——で表わした。

〔 序 〕

カール・マルクスは宗教は大衆のアヘンであると
言明したが、彼は全くまちがっていたわけでは
ない。彼の誤りは「アヘン」と「大衆」という語を
選択したことにある。この大失敗のために、彼
は宗教が社会のあらゆるレベルにおいて果たしてい

る役割の多様性を見落としてしまったのである。ア
ヘンという語は催眠機能を示唆しているが、この催
眠機能はウェルブロフスキー(R. J. Zwi wer-
blowsky)が示したように、プロレタリアートその
ものの宗教よりも、ブルジョワの宗教(クッション
のきいた教会の椅子やパステル調の衣装と共存する)
においてより典型的である。⁽¹⁾もし宗教が単に大衆を
麻酔にかけただけではないとしたら、それはどのよ
うな社会的機能を持っているのだろうか。

一般に、社会の低い層においては、宗教はや
や矛盾した2つの役割を果たすといえよう。まず最
初に(マルクスには失礼ながら)、宗教は大衆を労役
と反乱の両方にかりたててきた。宗教は労働者が街
でたむろするのを防ぎ、仕事につかせ、酒から遠ざ
け、アヘンから遠ざけさえもした。宗教は単調で、
危険で、低賃金の仕事を労働者の「天職」として理
想化した。この、人々をかり立てる機能のために、宗
教は社会変動において重要な役割をすることができ
るようになったのである。健全なる啓示的靈感によ
り、宗教は信心深い人々を十字軍、聖戦、そして反
乱へとかり立て — その後で異教徒、背教者、迫害
者、あるいはたまたまじまになった罪のない市民
の殺戮にさえもかり立てた。他方で、異端の教会は、
奇跡、恍惚、あるいは「この世のものでない」経験
を強調することにより、宗教的関心から社会問題一
とりわけ経済問題 — を切り離す傾向があった。宗
教の第2の機能は、明らかにマルクスが例の有名な

(※) 本研究は関西学院の助成金により実現したものである。草稿に有益な批評を頂いたジェームス・H・フォード氏と
マイケル・クーパー氏にはここで謝意を表わしたい。研究助手を務めてくれた木下博道君、熊谷由香さん、藤原信
子さんにも特に感謝するものである。なお、日本語への翻訳者である松田健君は、日本語と英語の両方にわたって
私のやっかいな誤りを多数指摘してくれた。

(1) R. J. Zwi Werblowsky, *Beyond Tradition and Modernity: Changing Religions in a Changing World*. London:
Athlone, 1975, p.106, 113.

格言の中で考えていたことである。西洋の宗教及び社会の研究で、マルクスの視点をずっと詳細に進歩させた学者たちがいる。例えばエリー・ハルヴィーで、彼はメソジズムがほとんど独力でフランス革命の急進主義を英国から締め出したと言った。⁽²⁾ E.P. トンプソンはこの見解にみがきをかけ、訓練が行きとどいて無批判的な英国労働力の形成にメソジズムが貢献したことを強調した。⁽³⁾ 同様に、アントニー・ウォラスは合衆国における「キリスト教的資本主義」の形成に宗教的信心が果たした役割を叙述した。⁽⁴⁾

この論文は、日本の徳川時代（1603年-1868年）に発生した伊勢大神宮への大規模な参宮に参加した人々の社会的態度と政治的価値を解明しようとする試みである。この規模の大衆運動がしばしば混乱とアノミーに墮落してしまうということは、もちろん常識である。革命は傷害行為に変わり、十字軍は大虐殺に墮落し、そして限定戦争は全面戦争にエスカレートするといった具合である。普通、巡礼からこのような結果を予想することはないが、日本史のこの時期においては反乱と民衆信仰との間にはなんらかの結びつきがあった。ヴィクター・ターナーの有用な表現を借りると、反乱と民衆信仰は、両方とも世の中をひっくり返しがちな「反構造的（anti-structural）」あるいは「リミナル（Liminal）」な運動であった。私は、なぜ世の中がひっくり返った「ままで」いなかったかを吟味することによって、リミナリティ（Liminality）の時期に非常に頻繁に現われた憤りの本質に光をあてたいと思う。私は、参宮が独自のリミナリティを限定し、また参宮者の間に「規範コミュニティ（normative

communitas）」 — これもターナーの用語である — の感覚を築くことにより、どのように参宮の聖なる目的が達成されたかを示したいと思う。⁽⁵⁾

民衆宗教運動の政治的意義を把握するためには、おそらくマルクスの言う「アヘン」を新しいメタファーにおきかえる必要があるだろう。この研究ではブライアン・ウィルソンの作り出した言い回しを借用し、(実験的に)応用することになろう。彼はハルヴィーとトンプソンの後を継いで、英国人の生活におけるメソジズムの機能を「人民の巨大なる去勢（a massive gentling of the people）」と表現した。⁽⁶⁾（訳注 — ここでの“gentling”は「なだめること」「穏やかにさせること」などの意味の他に「去勢」の意味も含むので思いきって上記のように訳したが、特に「悪い」意味を含む用法ではないし、もちろん比喩にすぎない。）この表現 — 私は、彼が家畜学から取ってきたものだと思う — は、罰当たり聞こえるが、麻酔をかけられた人々やロボットミ手術を受けた人々とはちがって、去勢された人々は日常生活で実によく活動することができるので全く適当である。変化など、想像の域を超えたところにあるから、彼らは状況の変化を求めない。去勢された人々は経済的搾取及び（または）政治的権威主義を受け入れるかもしれないが、変化、あるいは支配者の撲滅を要求する自由化運動にはしり込みするのである。

従って、メタファーとしてのアヘンと去勢（gentling）との間には重要な違いがあることを私は指摘したいと思う。アヘンの場合は、それを入力できるようにする「売人」がいることはいるが、

(2) *Birth of Methodism in England*. Bernard Semmel, trans. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

(3) *The Making of the English Working Class*. New York: Vintage, 1966; chapter 11, "The Transforming Power of the Cross," pp.350-400.

(4) *Rockdale: The Growth of an American Village in the Early Industrial Revolution*. New York: Norton, 1980.

(5) Victor W. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing Co., 1969. (訳注—邦訳は、ヴィクター・W・ターナー 富倉光雄訳、『儀礼の過程』(東京: 思泉社、1976)がある。)及び同著者の "The Center Out There: Pilgrim's Goal," *History of Religions* (February, 1973), Vol.12, No. 3, pp.191-230. (訳注—「リミナリティ」の概念については、さらにウィンストン・デーヴィス、村田充八訳「一燈園(I、II)」『関西学院大学社会学部紀要』43号(1981)89頁—98頁、同44号(1982)65頁—76頁を参照せよ。)

(6) *Contemporary Transformations of Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1979, p.97. 公正を期すため、メソジスト派の人々も英国社会の改革に重要な役割を果たしたことを指摘しておくべきだろう。

麻薬をやるのは最終的には個人の責任であると言うことができる。しかし、去勢の場合はまた別の人、つまり「去勢屋 (gentler)」によってのみ成し遂げられる⁽⁷⁾。

本研究ではその役割は神官・大名・商人などの現状を維持することを心に決めている人々と階層により果たされたが、この役割を引き受けるにあたってこれらの人々は、宗教が去勢機能を遂行できるように力をかしたにすぎない。日本社会においては、去勢機能は宗教が果たしていたのである。

以下では、おかげ参り及びおかげ参りが引き起こした騒動の性質と規模について描写することになる。それから徳川時代の農民一揆と民衆の宗教の一般的な関係について簡単にコメントをつける。その次に1) 幕府の政策、2) 上流階級の慈善、3) 伊勢神宮の道德上の導き、4) おかげ参り自体の儀式的構造、の全てが社会的混乱とアノミーを少なくするのにいかに関与したかを見ることになる。最後に、この史的叙述のしめくくりとして「世直しをしよう」としたおかげ参りと一揆が最終的にはいかに鎮圧されたか、また日本人の「大規模去勢」としておかげ参りと一揆のテーマが明治政府及びさまざまな新興宗教によっていかに再評価され、利用されたかについて議論することになるであろう。

【I】おかげ参りとは

おかげ参りは、伊勢の大神宮への参宮のことである。「おかげ」という言葉はおそらく、貧しい参宮者を道中で支援した施し人の贈り物の「おかげ」で参宮が可能になったという事実からきているであろう。あるいは、神々の「天恵」(おかげ)に感謝したいという参宮者の気持ちに関連しているだけかも

しれない。⁽⁸⁾ この参宮は 60 年ごとに行なわれることになっていたが、1705 年、1771 年、及び 1830 年の大規模なおかげ参りだけがその理想をほぼ満たしていた。⁽⁹⁾ もっと小規模なおかげ参りは 1638-9 年、1650 年、1661 年、1701 年、1718 年、1723 年、1730 年、1748 年、1755 年、1803 年、そして 1855 年と、不定期に起こった。さらにもっと小さなおかげ参りもあったが、全国的なレベルにはなり得なかった。1867 年の「ええじゃないか」運動も時にはおかげ参りと呼ばれたことがある。(特にそれがより秩序ある形態をもった名古屋以東において)。しかし「ええじゃないか」は大部分が村の中での恍惚的な踊りに終わり、実際に伊勢へ参ることはめったになかったので、別のカテゴリーのものとして考えるのが最良であろう。⁽¹⁰⁾

この運動の規模と範囲を把握するため、徳川時代の最も大きいおかげ参りを 3 つ取り上げてみよう。最初の全国的なおかげ参りは 1705 年の春に起こり、7 才から 15 才までの子供達が伊勢をめざして大坂、堺や京都の家をあとにした。遠くは江戸や広島から、最終的には 310 万人もの人が参加した。1771 年の 3 月には丹後の女性と子供の集団が伊勢に向けて出発したが、この年のおかげ参りはその翌月、すなわち山城の国の宇治周辺にある茶園の 20~30 人の女性や子供達が伊勢神宮に行くため突然親類縁者たちのもとを離れた時に本当に始まったといえる。このときの運動はすぐに大坂や京都に拡がり、7 月までには日本の最北東端と最南西端以外の全土にまたがった。この年におかげ参りをした人の推定人数は 100 万から 200 万人までさまざまであるが、学者によっては、実は上述の 1705 年のおかげ参りよりも多人数が参加したのではないかとする人もいる。1830 年の

(7) 日本の宗教が社会秩序にとって非常に崩壊的であるように見えたとき (例えば一向一揆や法華一揆、及び後の島原の乱等) でさえ、宗教が与えたものは抵抗の (社会構造) 及び (きっかけ) であって、反乱のための理論や動機を与えたのではなかったということができる。

(8) 新城常三『庶民と旅の歴史』(東京: NHK ブックス、1981) 197 頁。

(9) 60 年毎という期間の決め方は、中国の陰陽五行説、及び干支に基づいていた。また、環暦を祝う習慣やその他の日本の伝統にも関係していた。(桜井徳太郎『日本民間信仰論』(東京: 弘文堂、1970) 239 頁-240 頁) 26 頁を参照せよ。

(10) おかげ参りとええじゃないかはこのように異なっているが、本論ではええじゃないか運動からも時折類例を引用する。

おかげ参り（その規模と記録の豊富さの故、本論文での主要な焦点となる）は、伊勢神宮のお札が空から降ってくる（「お札降り」と呼ばれた現象である）という話が広まった^{うるう}閏3月に始まった。このおかげ参りは関東、東北や九州にはほとんど影響を与えなかったにもかかわらず、500万人もの人が同年中に伊勢へ参ったのである。普通の年に伊勢へ参宮旅行をした人の数を30万から40万程度とする推計が正しいとすれば、おかげ参りはこのようにその数を10倍、あるいはそれ以上に増大させたのである。人々の興奮がさめてくる度に、お札が降ってくるという噂が村全体の想像力を再点火し、再び参宮へとかり立てるのであった。おかげ参りそのものは下火になりつつあるように見えた同年10月には、恍惚的な踊り（「伊勢踊り」あるいは「おかげ踊り」）が摂津、河内、大和、そして御当地伊勢において発生した。⁽¹¹⁾ 踊りは12月には頂点に達したが、平穏な生活と仕事への計画を何週間も続けてかき乱しつつ、翌年4月まで続いた。

人々は傘をさし、すりがね、三味線、太鼓のおはやしで踊った。また、奇抜な衣装、手の込んだ飾り及びびろうど、どんす^{どんす}その他の高価な素材で出来たのぼりのために巨額の金がつぎ込まれました。ある史料によれば伊勢踊りは、浄瑠璃・謎・阿呆陀羅經などを唱えてまわって米銭を乞うた下層の乞食僧で^{がんにんぼうず}ある願人坊主の踊りに似ていたという。⁽¹²⁾ 時には都会から来た芸者が、その地方の民衆に踊りを教えるよう地域社会の指導者から雇われることもあった。

東海道では、踊っていた者のほとんどが宿場付きの従僕や使用人であった。また大和で流行した踊りの場合は大部分が10代後半の若い男女に限られていた。これらの踊りの多く——恍惚的ではあったかもしれないが——は、集落の指導者によって整然と組織されていた。その場合、参加は強制的になったかもしれない。また普通、富裕な農家や商家は金を出すことを期待されていた。伊丹では入念に練習を積んだ上で自分の村の神社の前で踊りが行なわれた。そのあとで人々は伊丹一帯、合計38のよその村を踊りまわったという。村と村との間で踊り相僕も開かれたということである。

当時の資料から、徳川時代のおかげ参りの精神の変容についての生き生きとした描写を得ることができる。初期のおかげ参り（1650年まで）の場合、人々は白装束でお参りをし、中世の参拝者の様な敬虔なふるまいをしていた。時代が下るにつれて、おかげ参りは神道の祭りが一般にそうであったように、数こそ少ないが成長中の日本の都市が持っていた派手でぜいたくな文化の魅力に屈するようになった。⁽¹³⁾

1771年のおかげ参りの際には、参宮者のためにいろいろな「世俗的な」娯楽が用意された。そして人々はおかげ参りに特別仕立てしたありとあらゆる種類の衣装を身につけ始めたのである。

徳川時代を通じて、都市は参宮者を集める上で大きな役割を演じた。1650年のおかげ参りは江戸の商人の間に始まったし、1705年のときは大坂がその出発点であった。1771年のおかげ参りは村落部にあた

(11) 伊勢踊りは徳川時代を通じて発生したが、1614年、1621年、1624年、1653年、1678年、1714年にとりわけ顕著であった。おかげ参り自体と同様、この踊りはしばしば神棚、お札や天照大神の天からの「降臨」、あるいは空から金や米が降ってくることが導火線になった。1830年の場合、踊りは3月に東海道で始まった。(中島三佳「文政十三年のお蔭踊りについて—東海道地方宿を中心に」、『地方史研究』(168号、1980)11頁—30頁。)4月下旬には河内で「施行おどり」が起こり、富農の家への「おどり込み」もあった。矢野芳子「『おかげまいり』と『ええじゃないか』」青木美智男他編『一揆』(第4巻、『生活・文化・思想』)(東京：東京大学出版会、1981)330頁を参照せよ。

(12) 「浮世の有さま」(著者不明) 庄司吉之助他校注『日本思想体系』(第58巻、『民衆運動の思想』)(東京：岩波書店、1970)357頁。(訳注—願人坊主についての記述は安丸良夫の注による。)後に盛んになった「かつぱれ」も願人坊主の踊りに源を発するようである。おかげ踊りは、大坂の住吉神社の御田植えの儀式のときに起こった踊りにも影響を受けた。

(13) Winston Davis, "The Secularization of Japanese Religion: Measuring the Myth and the Reality," in *Transitions and Transformations in the History of Religions: Essays in Honor of Joseph M. Kitagawa*. Leiden: E. J. Brill, 1980, pp.273–279. を参照せよ。

る山城で始まったが、すぐに大坂が中心地になった。同時に、1880年のおかげ参りは四国で始まったが、都心部に広まってゆき、そこが主要な「流域」となった。⁽¹⁴⁾ これらの都市から村落部の停滞地へと興奮が流出していったのである。従って、おかげ参りは一般に都会的な現象であると考えても誇張にはなるまい。

おかげ参りに新しく参加した人たちは大部分が都市部及び村落部の下層階級出身であったが、おかげ参りは社会のごった煮の様相を呈していた。1553年にはもはや参宮者の中の下上の識別はできないと言われた。⁽¹⁵⁾ 伊勢への行き帰りを歩いた何千人もの日雇い人夫・徒弟・作男などの間にはかごと全行程を旅した裕福な参宮者の姿もちらりと見える。主人のかごの後を荷物を運んでとぼと歩く召使いもいれば、太鼓や笛、三味線で浮かれ騒ぐ奉公人もいた。『浮世の有さま』の著者（彼の目は不調和な状況を決して見逃さなかった。）は、年老いてはいるが明らかに成功者である、静岡の遊女屋の主人が先頭に立った伊勢神宮への行列を描写している。この老人のかごには絹のふとんが敷かれていて、四方にちりめんが巻かれ、桜の造花で飾られていた。その左右にはそろいのお仕着せを着たお抱えの遊女が20人ばかり付きそっていた。その後ろからは30人余りの人夫やかごかきがやはりそろいのお仕着せで、袋をぶらさげてやってきた。彼らの頭上には「御蔭二度」と書いた大きなのぼりがはためいていたという。⁽¹⁶⁾（訳注 — 安丸良夫によれば、「御蔭二度」とは今回で2回めのおかげ参りに参加したという意味だという。）

人々の参宮に対する態度は階級差によって大きな影響を受けていた。裕福な参宮者は宿での好待遇を

期待することができたが、道中ではお布施をたくさんもらえなかったかもしれない。富裕な参宮者の大部分は、ひしゃくを物乞いのための道具としてではなく飾りとして持ち歩いていた。⁽¹⁷⁾ 下層の参宮者にはしばしば悪評がたち、中でも大坂と和歌山出身の者は不名誉の点で他の人々をしのいでいた。

1705年のおかげ参りからは「抜け参り」の習慣がおかげ参りの重要な特徴となった。⁽¹⁸⁾ 抜けがけをした参宮者は普通、夫、両親、主人や領主の許可を得ずにこっそりと伊勢へ向けて出発した婦人、子供、使用人、作男や奉公人などであった。他の参宮者たちはしばしば特製の装束を着て旅行したが、抜け参りの場合は通常、仕事着のまま逃げ出したのであった。文献上「子供」と記されている人々の多くは実は使用人であったことから、抜け参りは社会の下役にとって仕事を一時的に休むための道であったようだ。一般の参宮が農業労働者、使用人や徒弟が最も暇な時に行なわれたのに対し、抜け参りはしばしば最も忙しい時期に行なわれたのである。

参宮者たちは街道で道化師、浄瑠璃師（しばしば世俗的な職をもった僧であった）、音楽師、芸者あるいは美しい女性に出会った。それらの人々は軽口、物語、あるいは寝ることで彼らを楽しませようと待っているのがあった。さらに重要なのは施しをする人々であった。個人及び集団で施しをする彼らの気前よさのおかげで下層階級の人々にも参宮が可能になったし、広まりもしたのである。場所によっては7対1の割で数にまさっている施し人は、道端に立って参宮者が持っているひしゃくに贈り物を投げ込んだ。旅行者たちはたばこ・のり・魚・茶・豆・米・竹やアシの筍・麵・ちょうちん・みそ汁、あるいはこれらの贈り物を持ち歩くための袋までも与えられ

(14) Turner, "The Center Out There," p.202 *et passim*.

(15) 藤谷俊雄「『おかげまいり』と『ええじゃないか』」(東京：岩波新書、1973)、24頁。

(16) 『浮世の有さま』、370頁。

(17) とは言っても、『浮世の有さま』によると、身なりのよい人の中にも食べ物や金を乞う人の姿が見られたという。同書310頁を見よ。

(18) 1650年と1705年の参宮のときには普通、おかげ参りの代わりに抜け参りという言葉の方が使われていた。抜け参りがどれ程広まっていたかを示すものであろう。抜け参りは隠れ参りとも呼ばれた。

た。「施行」⁽¹⁹⁾には多様なもてなしも含まれていた。例えば髪結、風呂、馬、舟、かご等の交通手段、宿泊の世話など。世話をすることに熱中するあまり、袖に贈り物をつみこもうとして参宮者たちを追いかける人々の姿さえ見られた。人夫たちは「全く気違ひの如くに」⁽²⁰⁾無理やり旅人にかごをすすめたというし、勢州の津においては大小の刀をさした藩士たちが出て巡礼者たちに交通の便を無料で提供した。⁽²¹⁾大規模だが個人的なこの種の施業は1705年のおかげ参りのときに始まった。1771年のおかげ参りではさらに気前のよい施行がおこなわれ、もっと組織化された。集団による施行も一般的になった。例えば京都では、京中の富家の組織である太々神楽講が笠・手しまごぎ・はきもの・銭・紙・扇子・そしていろいろな食料を通行人に寄付した。接待連中の作られた土地もある。寄付はしばしば強制的にさせられた。例えば大坂では、宿老が奉加帳を持って家持の間をまわって全員に寄付させたりした。⁽²²⁾1830年にはこの強制的な寄付の習慣が都市部から田舎まで広がった。裕福な農民は、最貧の者でも伊勢に行けるように共同で寄付した。共同体内部の人を対象とするこの種の施行は街道で他人に直接与えられる施し物を補完していた。要するに、この種の善意がどっと寄せられたことがこの年のおかげ参りの規模の巨大化に一役買っていたわけである。

この大盤舞いの裏にある動機は単なる利他主義ではなかった。つまり、参宮者に施しをするとより幸せに生まれ変わるだけでなく、現世での健康、幸運と富をもたらすと信じられていたのである。加島屋藤七という米の仲買人は「堂島市隠網利漁叟誌之」

というおもしろい筆名で、施行をする人々の心中を明快に洞察している。加島屋はおかげ参りを、「やまとだましいのまごころもあらはれて、おのづから市場繁昌となるべし」時であるといつて賞賛している。

…人のためとてよろこびうちむれ、あしをそらになし、夜るひるとなくまとひありくも おほきみのおほんめぐみの深かければなり。よねの市人たるみは、もとめてまごころに随ひ、遠きみちの国の山にて咲てふ花をうつして、このなにはづにさくやこがねのはなもてはやれんこそ、ところのいさはしなるべし。⁽²³⁾

(訳注 — 下線はデーヴィスによる)

参宮者が伊勢へ行くのには多くの理由があった。抜け参りの場合は普通、田畑・商店・家事から逃げるためであった。自分の他には家の中にはもう誰もいないからというだけで大勢が参宮に参加した。他の者は誓いを果たすために(何か恩恵をうけたお返しとして)とか、道徳上または儀式の際のあやまちをわびるために、あるいは病からの救済または将来の病氣に対する天の加護を求めていったのである。徳川時代以前の参宮はもっと敬虔な望みの表現であったのかもしれないが、1782年に発行された随筆の『塩尻』によると、当時の参宮者は「或いは現世の福寿、除災、快樂の爲めにする者、或いは将来王臣貴顕の家に生れて、福祐自在為らんとする者、或いは徒らに他の聲みに効って、名山靈嶺の遊覧を為さんとする者」ばかりだったという。⁽²⁴⁾急に出発したため、多くの巡礼者はちゃんとした歌や祈りの文句を知らなかったし、中には伊勢の神様が誰かを知らない者までいる始末であった。⁽²⁵⁾

(19) 〈施業〉という言葉は、1771年のおかげ参りのときから一般的になったが、〈施し〉、〈振る舞い〉、〈馳走〉、〈奇進〉等の言葉も使われた。

(20) 『浮世の有さま』、335頁。

(21) 同上、339頁。

(22) 施業をしぶると物理的報復、すなわち、氏宮参りの時に使うだんじり等で家を破ると言っておどされた。矢野前掲書、325頁—326頁。

(23) 『浮世の有さま』、365頁から引用。

(24) 藤谷前掲書、29頁—30頁から引用。

(25) 箕曲在六「御蔭参宮文政神異記」(1830)『神宮参拝記大成』(岐阜：西濃印刷株式会社岐阜支店、1937)、513頁。

【Ⅱ】試練と苦難

おかげ参りのあまりにただけない側面についての情報の多くは『浮世の有さま』が伝えてくれている。そこで参宮の試練と苦難について意見を述べるにあたり、この匿名文献とその著者について触れておきたい。著者は美作国勝山藩に生まれ、後に医業を営むために大坂に移った。彼は 1806 年に当時の出来事を記録し始め、1840 年代末期まで非常に貴重な日本史の記録を生み出した。⁽²⁶⁾ この本は著者の子孫の心得のために私的に書かれたものであったから著者の存命中に出版されることはなかった。彼は 1830 年のおかげ参りには批判的な態度をとっていたので参宮における危険や道徳の乱れを強調する形になった。そのため、当時起こったとされた奇跡的な治癒や不思議な現象について詳述している他の文献とはきわだった対照を見せている。彼が考えるには、真のくおかげはく参りによって得られるのではなくむしろ

四つの海の浪たゝぬ世に生まれ逢ふは
これぞ真事のおかげなるべし⁽²⁷⁾

という性質のものであった。伊勢へ「浮かれ出」(この著者がよく言ったように)ることが「おかげに対する感謝」を表わす最高の方法なのではなく、日々の生活における上品で落ち着いた敬虔心がその最高の方法というわけである。彼は、家業を大事にし、正直慈悲に、主・親に忠孝をなし、兄弟一家はむつまじくし、天命を伝えて、「高間が原へ抜け参り」するべきであると考えた。⁽²⁸⁾ 著者も信仰が無いわけ

ではなかったので、この「乱れたる世」においてはおそらくおかげ参りもしかたのないことだとしおぼしめ認めている。⁽²⁹⁾ 時には、例えば参宮者の物乞いについて述べる時など、彼の謙遜は軽蔑に変わる。⁽³⁰⁾ また彼は、伊勢への街道沿いに蔓延した伝染病や病気は参宮者の墮落に対する天の憤りのせいであると考へた。彼の記録の中には参宮者たちが道すがら楽しんでにちがいないことや人づきあいについての記述は一ケ所もない。その代りに話に次ぐ話の中で我々が会おうのは、どろぼう、誘拐犯、悪徳両替屋、にせ金作り、人買い、姦通者、近親相姦者、異常性欲者、欲深い宿屋の主人、そしてお施せにしか興味のないいんちき参宮者などである。著者がこれらの人々の悪行に起因する神罰に言及するときは、常に天の中裁あるいは墮落した者の精神的立ち直りにではなく、罪そのものに強調をおく。彼はおかげ参りは差し迫った天災の前兆であるという上流階級一般の見方を共有していた。彼はおかげ参りは上流の人々にとっては特に危険であり、「身をもてる人」は群衆の中に紛れたりするべきではないと信じていたが、それは正しかったであろう。⁽³¹⁾ 本文中に治療の奇跡のことはごくまれにしか出てこないか、あるいは実際のところ無視されているのは言うまでもない。著者の友人や情報提供者の多くが商人その他の専門職であったという事実は、彼のおかげ参りに対する否定的な態度が一般に上流都市階級に典型的であったことをほのめかしている。

この主要文献の著者の見地と偏見を忘れないよう

(26) 『浮世の有さま』は 2 つの章でおかげ参りについて扱っているが、他に外国船の来航、天災、農民一揆、天保の社会不安(大塩の乱を含む)、民間の慣習と道徳、その他についても扱っている。おかげ参りについての部分(「御蔭耳目」)は 2 部に分かれ、前半はもっとも重要である歴史的情報を含み、後半は説教のためというよりむしろ娯楽を目的としていて、大部分が軽口・歌・言葉遊び・伊勢音頭等から成っている。伊勢踊りについての、この作者による記述(ええじゃないかの〈世直し踊り〉との類似性がはっきりと表われている)は、現存するものの中でもっとも詳しいものである。「浮世の有さま」は『国史叢書』(1917-1920)の中で刊行されたが、粗悪な編集のために原本の意味が時折損なわれている。「浮世の有さま」全文は現在、『日本庶民生活史料集成』第 12 巻(東京：三一書房、1971)により入手可能である。本論文では「御蔭耳目」のうち前半を安丸良夫の校注版(庄司吉之助掲書、308 頁-372 頁)を利用した。

(27) 『浮世の有さま』、309 頁。

(28) 同上、321 頁。

(29) 同上、308 頁。

(30) 同上、310 頁。

(31) 同上、328 頁。

にしながら、参宮者と彼らの苦勞の話にもどることにしよう。1830年のおかげ参りはまさにその規模の大きさ故に、この運動の「リミナリティ」が反道徳性と欲望に脅かされ、その「コミュニタス」精神が犯罪のためにくじかれることを不可避にした。『浮世の有さま』その他の文献はこの時に発生した混沌とした状況について豊かな情報を与えてくれる。例えば、当時参宮者が道にあふれたので、多くの人が夜に宿を見つけることができず、野宿を余儀なくされたという。夜道をとばとばと歩く人もいたが盗賊の手中におちるだけであつたし、運よく宿に入れた人も一疊のたたみで3、4人の人と一緒に寝させられたという。夜中、用を足しに起きた人は眠っている子供を踏んでしまって皆を起こしてしまう程の叫び声をあげさせる始末であつた。宿の主人はまだ外を歩き続けている人の中から次の泊まり客を迎えようとして、疲れている客に真夜中に朝食を出し、出発をうながした。混雑した旅館は疾病の温床となった。施業をしていた人々の当初の熱狂がさめると餓死する参宮者も出た(特に抜け参りをした人々)。その他、病死する人もいた。妊婦は道中の茶店や宿で出産することもあつたし、流産したり、あるいは出産時に死んだりする者もいた。例えば6・7才の子供と赤ん坊を連れたある女性は病気にかかって道中で死んでしまった。しばらくして、母親のかたわらで泣いている年長の子供と、その横で冷たくなった胸にしゃぶりついている赤ん坊を通行人が見かけたという。また、一緒に旅行していた女性とはぐれたある女性はキツネにばかされて池に飛び込み、溺れた。人混みの中で我が子を見失って気の狂う女性もいた。あるいは、道がとても混んでいて子供のおむつを取りかえる場所のない母親は歩き続けるほかに、背中の赤ん坊は悪臭を発して果てしなく泣き続けるのであつた。他に、誘拐される子供もいた。10代の少年達を誘拐した罪により、30人もの人買いが

つかまつた。(九州は日向国の、墮落した大名伊東家はこの非道な取り引きに一枚かんでいたとさえ言われる。)

他のいろいろな犯罪も世論の混乱を助長した。にせ金作り達は自家製品を出回らせ、あるいはまた、もはや法定通貨ではなくなっている紙幣を流通させようとした。あらゆる種類のこそごら達は油断している参宮者を食物にした。かごききは病気にかかっている参宮者を無料でかごに乗せてやったが、それは暗い裏通りのいるところに連れて行って物を奪ったり強姦したりするためにすぎなかった。侍をよそおい、旅行者を助けてやった後ですりをはたらく者もいた。疲れきった参宮者は帰ってきてからしばしば食事を拒んだ。なかには狂人のごとく振るまい、夜中にもうろつきまわり、嵐の中に出て行き、後で病気ににかかる者もいた。

不思議ないたずらもこの驚異の年の混乱に一役買った。ある場所では、ふつう4人以上いないと動かせない墓石が夜中にこっそりと運ばれ、地面の下数尺のところに埋められた。さらにひどいことには、黒く塗ってあつた死人の戒名が赤に塗りがえられ、逆に赤字は黒字に変えられていた。⁽³²⁾ 当地の領主は墓場に見張りをおき、あやしい人物は全員捕えるようにきつく言いわたした。しかし不思議なことに、番人達は、眠るまいといくらがんばってもうとうとし、眠ってしまった。そして目がさめると、また新しいいたずらのあとがあるのだった。ある晩彼らは墓場に現われた奇妙な女性をつかまえようとした。ところがその女は消え、見えない敵が番人たちに襲いかかって、髪の毛を切ったり鼻や耳をそぐなどした。後に江戸でさえも似たような被害が報告された。この種の冒瀆的ないたずらについては隠れキリシタンあるいは天狗のしわざだろうといううわさが立った。⁽³³⁾

通常の性的な抑制が崩壊したことは、この年のおかげ参りをひどく傷つけた道徳的アノミーのもう1

(32) 死んで埋葬されるまではその人の名は赤で書かれており、葬式が済んでからその名前は黒に塗られるのであつた。従って、このいたずらは生者と死者を故意に混同させる行いであり、ひどい冒瀆的行為であったのである。

(33) 『浮世の有さま』、356頁—357頁。

つの局面であった。^{ふるいち}古市の売春宿は参宮者にとってもう1つの呼び名であった。但し売春は通常は結婚をリミナルに補足するものだったので、古市の売春宿が大神宮の近くにあったこと自体は一般道徳の崩壊の明白な根拠とはならない。人前で裸になったり、異性の服装をしたりすることは後の「ええじゃないか」の時の方が目立ったが、1830年のおかげ参りにもこういうことが全くないわけではなかった。多くの場所では男女が服を交換して施行かごをしに出かけたものである。ある町では若い女が道に立って、「人々御蔭に施行をなせども、われは施す物なし。ゆへにこれを施行す^{せぎょう}」と叫び、自分の体をさらけ出したという。⁽³⁴⁾ 暗くて混んだ旅館や手ごろな野原あるいは森でセックスが入り乱れていたことも、上流階級の参宮に対する悪評に寄与した。男たちは抜け参りに出た妻の意図を当然あやしんだが、明らかにそれにはもっともな理由があった。抜け参りは多くの女性に夫と子供から解放される一生一度のチャンスを与えたのだから。『浮世の有きま』の著者は、女性の参宮者が門の前を通るときに「抜参りすれば親仁^{おやじ}（訳注 — 夫のこと）の面をみるもうるさく、小倅^{こせがれ}も捨^すたくなる⁽³⁵⁾」と言うのを耳にした。⁽³⁶⁾

美しい少女は売春宿に売られたり参宮路でなぶりものにされたりした。大坂・天満の夫妻が18才の娘を連れて参宮に出た。道中、この娘が足を痛めたところたまたま施行かごをすすめられた。しかし、まもなく父と母は大群衆の中に娘を見失った。かごかきはこれを機会とばかりすぐにこの娘を脇道にかついで行って散々に犯し、その後で彼女を遊女として売ろうとした。後に彼らはようやく娘の抗議に耳をかけたが、娘の体中に入墨をほどこしてしまった。それから難波橋に彼女を連れて行き、「天満は程近いからここから一人でかえれ」と言っ⁽³⁶⁾てかごから放り出して立ち去ったという。

500万人の人が一ヶ所に集中する当然の結果であるインフレもまた混乱の原因になった。数週間、あるいは数日間のうちに米、わらじ、宿、そして必需品の値はうなぎのぼりに上がり出した。このインフレのたいていが限られた資源に対する空前の需要のためと言うことができる。いつもならやまいもや大麦を食べている参宮者に高い米食をごちそうしたこともインフレを非常に促進させた。徹底的に暴利をむさぼる人がいたこともその他の物価上昇の要因であった。新しい参宮が始まるぞ、といううわさが拡がり始めるや否や宿の主人、船頭、商人、そして肉体労働者は棚からぼたもちが落ちてくることを願ってやいやいと騒ぎ出した。⁽³⁷⁾ このように、需要と極端な貧欲の中でインフレは即座にほとんど全ての必需品とサービス業に影響を与えた。三重では、地方役人は馬とかごの料金を統制する命令を下さなければならなかった。暴利をむさぼることが盛んであった奈良では、参宮者達は高物価のため引き返さなければならなかった。奈良の状態は最後には劣悪になったので、暴利をむさぼる連中を厳しくとがめ、逮捕し、伊勢への道中で施し物や宿をあてにしないよう参宮者に警告するために大坂から役人が派遣される程であった。最終的には宿代やはきものその他の値段は公式に統制されなければならなかった。

インフレが一般の参宮者にとってつらいことだったとすれば、おかげ参りの混沌として浮かれたふんい気も、まじめな商人にとっては障害であった。例えば、大和屋利兵衛という紙商人は亀山へ紙の代金を集めに行った。そこでは参宮のために何もかもが大混乱であった。彼はようやくのことで64才になるたばこ屋の家に泊まることができたが、そのたばこ屋も町を通して行く参宮者に息子と一緒に施行かごの世話をすることに多忙であった。老人はこう言った。「こんな時に施行せずにおれるか。あなたもか

(34) 同上、340頁—341頁。

(35) 同上、340頁。

(36) 同上、328頁。

(37) 同上、351頁。

ごをかつぎなさい。」と。しかたがないので、利兵衛は自分の仕事を中断し、町のはずれまでかごをかつがされるはめになった。どこへ行っても紙の代金に頓着する者のいないことがわかり、困った利兵衛はとうとう金を得ることなく帰って行ったという⁽³⁸⁾。

ある肥料商人は大坂から大和へ代金を受け取りに行った。ある商売先の家に行ってみると、その主の弟が最近亡くなって喪中であった。だしぬけに仕事の話も出しづらく、まずていねいに悔みを言い、大和でこのところ伊勢踊りが流行しているというのは本当かどうかたずねた。「その通りです。」と弟を亡くした男は言った。彼は「お見せしましょう。」と言って飛びあがって踊り出し、妻と子は三味線と太鼓で囃した。すぐに近所の人が音楽を聞きつけこれに参加し、まもなく 30 人もの人が踊ることとなった。商人は代金のことが言い出せず、わざわざ出かけたかいもなく大坂に帰って行ったという⁽³⁹⁾。

【Ⅲ】世直しの精神

おかげ参りの最中に発生した犯罪、疫病やインフレは一般の参宮者にとっては明らかな重荷であった。上流階級 — 領主、商人や年貢で生活していた武士など — にとってそれ以上に厄介だったのは、参宮者が商売や農業の仕事を中断するやり方であった。しかし、社会秩序にとってもっとも大きな脅威は、富と権力をもった人に対してときどき出た貧乏な参宮者の反抗の動きであった。本論文の〔Ⅳ〕のところで述べるいくつかのエピソードは当時の農民の「世直し一揆」の精神を反映しているように思えるので、ここで少し本題をはずれて徳川時代の農民一揆と当時の民間信仰の一般的な関係について書く必要があると思う。さもなくば、なぜ上流階級が警戒

心と嫌悪感をもって一般の宗教運動をとらえていたかは理解しえまい。

多くの一揆における宗教的局面は明らかなものであった。怒った農民たちは、日待ち^{ひまち}が行なわれている間、あるいは講の集会の際に神社のまわりの森で計画を練った。天照大神に不平を申し立てるために彼らの代表が伊勢に送られた。氏神と仏の前で宣言を行ない、その場で聖水をくみかわす地域もあった。1772年には不満をもった農民たちが身をきよめ、仏の前で7日7晩断食し、秋葉権現に祈ったのでようやく当局は彼らの陳情を受け入れた。伊予（四国）では特権商人がかせぐ過度な利益の撤廃と、6ヶ村の庄屋の免職とを要求して数千人が1750年の反乱に参加した。彼らは行動を取ることを決定すると、天神に集まって彼らの冒険がうまくいくように祈った。「もし私どもの願いを聞いて下されば新しい神社を建てましょう。でも、もし聞いて下さなければ建てませんよ」と。農民は、もし天神が彼らの言いたいことをわからなければ神社に長い綱を巻き、引き倒すぞとおどかすことによって要求を劇的に表現した。⁽⁴⁰⁾

いくつかの反乱における装飾品はまちがいなく宗教的なものであった。1887年、大塩平八郎は「伊勢大神宮ののりとの記されたうこん色の絹の包み」にくるんだ檄文を配って大坂で乱を始めることを宣言した。その包みの表には「天よりくださる候」と記されている。イヴァン・モリスは皮肉まじりに、この言葉を「控えめな文句」とであると考えたが、1880年のおかげ参りのときに「天より」お札が降ってくるのを目撃した大坂の住民はこの文句をもっと文字どおりに解釈したかもしれない。⁽⁴¹⁾ 大塩に従う人々は、「天照大神大神宮」と書いた旗を掲げて

(38) 同上、336頁—337頁。

(39) 同上、358頁。

(40) この出来事は〈縛り地藏〉の風習の延長線上にあるように思える。縛り地藏とは地藏を縄で縛って、「地藏よ願いを聞いてくれ、そうすればほどこいてあげよう。」などと言うものである。あるいは母子二体地藏のうち子地藏の方を倒し、「母地藏よ起こしてほしかったら願いを成就させよ」と語りかけるものもあった。（奈倉哲三「近世の信仰と一揆」青木美智男前掲書、304—305頁を参照せよ。）

(41) Ivan Morris, *The Nobility of Failure: Tragic Heroes in the History of Japan*. New York: Meridian, 1976, p.204.

街に出た。他の乱に加わった人々も春日、八幡、あるいは伊勢などの有名な神社の名前入りの大きな旗、要するに大型のお札を持って戦いに行ったものである。

自分自身と家族を地域社会のために犠牲にした反乱の英雄たち（〈義民〉と呼ばれた）についての言い伝えは聖人伝と言っても不足はない。例えば佐倉宗吾郎の話を開かせるだけでも農民を反乱にかりたててのに充分であった。⁽⁴²⁾ 謀反人に対して当局はまともな埋葬あるいは墓を許そうとはしなかったので、農民は倒れた指導者をにらみ地蔵やその他の神として、稲荷の神のように見せかけて崇拝した。⁽⁴³⁾ 多くの英雄たち、例えば憎まれっ子田沼意次（1784年死亡）を暗殺した佐野政言（訳注 — あるいは佐野善佐衛門政言）などは、「世直し大明神」としてあがめられた。亡くなった反乱の英雄の魂はいろいろな病いを癒すと考えられた。例えば、美作の乱の指導者は頭痛の神様として崇拝された。美作の人々は頭痛が治ると、この反乱の神の神社の前に小さな模型の刀をささげて感謝の意を表わしたものである。⁽⁴⁴⁾

非主流の神官である梅辻規清（1798—1861）のような宗教思想家や、行動志向の強い陽明学派の学者から直接影響を受けた反乱もあった。時には反乱の指導者たちは当時の新興宗教の創始者のように自分の理想を広めるため講や塾を開き、そうすることによって地域社会における「道徳企業家」の役割を演じてみせた。⁽⁴⁵⁾ 指導者はまた、宗教的な体験もした。大塩平八郎は大嵐の中、琵琶湖を渡るときに王

陽明の「人格変容ヴィジョン（a personality transformation vision）」を経験した。岩代の世直し一揆の指導者である菅野八郎は、1853年のペリー提督到来のすぐ後に、国の防衛と「全ての人々の繁栄と幸福の確立」のための計画を示す白髪の老人の幻を見た。また、彼の家系はイザナミとイザナギ（天照大神の両親）の七代目の子孫にまでさかのぼるのだという啓示も受けた。反乱の英雄は一般民衆の間では天皇・將軍・聖、そしてその他の宗教的カリスマ者などと共にく生き神、つまり聖なる御光を与えられた指導者として位置づけられていた。中にはく人神^{ひとみ}またはく流行神^{はやり かみ}であると考えられた人もいたかもしれない。⁽⁴⁶⁾

反乱そのものも世直しの神の到来として、すなわち、抑圧された人々の苦悩にあだを打つために神が到来するものとして考えられることもあった。1836年、愛知の加茂の乱に加わった人々は下層階級から搾取する人にこのように言って挑んだ。

汝等よく聞け。金銀のあるにまかせ多^{おほく}の米を買いしめ、貧乏^{かえり}人の難渋^{なげ}を顧みず、酒となして高直^{こねじき}に売り^{うり}、金銭^{げんぎつ}かすめ取る現罰^{げんばつ}逃るべからず。今日^{けふ}只^{ただ}今、世直し神々来て現罰^{げんばつ}を当て給ふ。観念^{かんねん}せよ。⁽⁴⁷⁾

（下線はデーヴィスによる。）

この言葉と共に、一揆の「神々」は家や倉を打ちこわしにかかったのである。

平和な間は社会的不満は間接的に現われる傾向があった。例えば、反乱の指導者をほめたたえた浄瑠璃、民謡や民話、たくはつ僧の歌（「ちよばくれ」

(42) 1655年、佐倉宗吾郎は下総の農民のため將軍に直訴したが、その後妻と共に処刑された。2人は自分が死ぬ前に、我が子の首が切られるところを見させられた。大部分が作り話であるとはいえ、当時の公文書に「宗吾郎」の名前が見つかったことは、この話に多少の信頼性を与えている。

(43) この仕掛けは隠れキリシタンが用いたものと同じであった。隠れキリシタンは観音菩薩に見せかけて聖母マリアを崇拝した。

(44) 安丸良夫「民衆運動の思想」庄司吉之助前掲書、394—395頁。

(45) 「道徳企業家 (moral entrepreneur)」の概念については、David Plath, "Afterword: The Unintentional Utopia," in *Sensei and His People: The Building of a Japanese Commune*, ed. Yoshie Sugihara and David W. Plath, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969 p.181. を参照せよ。

(46) 「人神 (adventitious deities)」の概念については、Winston Davis, *Toward Modernity: A Developmental Typology of Popular Religious Affiliations in Japan*, Ithaca: Cornell University East Asia Papers, No. 12, 1977, pp. 28—31. を参照せよ。

(47) 庄司吉之助前掲書、250頁。

や「ちゃんがれ」)またはこういった僧の唱えるば
 かげた經典(「あはだら経」)あるいは反体制的な
 歌や狂歌(「落首」)という形態をとった。⁽⁴⁸⁾ しか
 し一揆が始まると、農民はもっとあからさまに上流
 階級を攻撃し、彼らを「田楽め」「盗人」「悪狼」
 「蛭」^{ひる}「犬」^{きつね}「狐」^{きつね}「猿」などと呼んだ。⁽⁴⁹⁾ それに
 もかかわらず、日本という国は究極的または絶対的
 な悪という意味を強くは持っていない文化であった。
 中世ヨーロッパの反乱では民衆の敵は黙示的な想像
 の中でバビロンの淫婦あるいは反キリスト(訳注—
 『ヨハネの黙示録』・『ヨハネ第1の手紙』などを
 参照せよ。)と決めつけられることもあっただろう。
 しかし、日本の農民一揆の場合はそうではなく、
 「相対的対比の論理」が善と悪、圧制者と被圧制
 者といった絶対的二分法に取って代わった文化に
 よって抑制されていたのである。おそらくまさにこ
 の理由のために、農民戦争やタボール派の乱その
 他のヨーロッパの紛争が引き起こした大虐殺やテ
 ロリズムは日本の農民一揆には一度も見られなか
 ったということを日本の学者はしばしば指摘している。⁽⁵⁰⁾
 どの国でもそうであったように、日本でも反乱は暗
 黙上の道徳の理解を基礎にしていた。その伝統は反
 逆者を正当化し、同時に叛逆者の激怒と義憤を
 制限することにもなった。従って、いくつかの農民
 一揆では禁欲的規律を自らに課していた。盗みをし
 ない、人を殺さない、質物には手をかけない(「質
 は諸人の物成るぞ」)、火に用心するなどの規律で
 あったが、それは全て「此働きは私欲にあらず。是
 は万人のため成るぞ」という理由によるのであった。⁽⁵¹⁾
 鎌のひら^{ひら}を盗んだだけでも当局に引き渡されたとい

う。暴力行為も行なわれはしたが、それは物質的な
 富の破壊(酒やしょうゆのたるをひっくり返したり、
 約束手形を燃やす、など)が目的で、生産手段の収
 用を目的としたものではなかった。比較的少人数で
 統制のとれた、そして深い不公正感到動機づけられ
 た指導者集団に支配されている限り、農民一揆はお
 どろくべき規律性をみせた。この規律は、農村部の
 飢えたルンペン・プロレタリアートが参加するよう
 になって初めて崩れだした。そんな事態になっても、
 これはあくまでも反乱(rebellion)であって革命
 (revolution)ではないのである。反乱に民間宗
 教の要素を吸収させたのは、反乱の〈伝統的な〉性
 質であって他の何物でもない。

【Ⅳ】おかげ参り・ええじゃないか・一揆

おかげ参りの期間 — 尋常であるとはとてもいえな
 かった — には人々の憤りは直接的な形と間接的な形の
 両方をとった。参宮を阻止しようとした庄屋、仏僧
 その他の支配者の家には火が放たれることがしばし
 ばであった。早くも1673年には、美作の農民が支
 配者に減租を要求し、集団伊勢参宮という形で要求
 を貫徹したという。⁽⁵²⁾ 1705年のおかげ参りでは、
 次のような歌が歌われた。

御代なれや古借錢も酉の年

どこの家にもおはらひがある⁽⁵³⁾

1723年のおかげ参りの折には京都の上流町人た
 ちが四十七浪士と源頼朝に扮したが、無礼なふるまい
 であるとして非難された。若者がこった衣裳をま
 ったにわか狂言をし、例えば勅使の身なりをして正
 遷宮の様子を演じたりした村もあった。⁽⁵⁴⁾ この種の

(48) 安丸前掲書、393頁。

(49) 同上、398頁。

(50) 「相対的対比の論理」の概念については、Davis, "The Secularization of Japanese Religion...", 280—283頁の、伊藤幹治の議論を参照せよ。また、西洋における「バビロンの淫婦」及び「反キリスト」に関連した暴力行為の事例については、Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*. New York: Oxford University Press, 1980. を参照せよ。

(51) 安丸前掲書、399頁。

(52) 藤谷前掲書、150頁。

(53) 同上、162頁。この歌が金貸しに対するおどしであったのか、それとも終末論的なたわごとの一例に過ぎないのかはわからない。なお〈おはらい〉の語は「御抜い」と「御払い」のかけ言葉になっている。

(54) 『浮世の有さま』、351頁。

仮装行列は費用がかさむからというだけでなく、支配者軽視を象徴していることによって幕府により禁じられた。⁽⁵⁵⁾

1830 年のおかげ参りは農民の反乱が頂点に達した天保年間（1830 - 1844 年）に起こったので、しばしば参宮が不満のはけ口になった。非常に大規模に一般民衆が動員されたはずみで、とても控えめな人までが大胆な行動をとる気になった。箕曲みのわぎろく在六によれば、ある大名が両宮を参拝した時におかげ参りの群衆を眺めていたところ、近くを往来する大勢の者が無礼に通り過ぎたが、その大名は気にしなかったという。彼らは下賤の者ではあるが参宮道中の者なのだから、と言って大名は彼らの無礼を許したそうである。より現実的には、この事件はこのような人口のアンバランスに直面した権力構造の相対的な弱さを示しているといえる。⁽⁵⁶⁾

1830 年のおかげ参りの間に噴き出した社会のあつれきの大部分は同年 10 月に始まった恍惚的な踊りから生じた。実は、日本には不満を表わす手段として踊りと儀礼的な行列を利用する長い歴史がある。神道の祭りの際、荒々しい〈おみこし〉の行列は、評判の悪い家や貧欲な家に対するひときわ乱暴な攻撃に堕落することがたびたびであった。1800 年頃に大坂地方ではやった〈すなもち〉は、しばしば年末の支払い拒否をもたらしした。1839 年、京都で起こった〈蝶々踊り〉と呼ばれる収穫祭では金持ちも貧乏人もぜいたくな衣装に身を包んで昼夜浮かれ騒いだ。踊り手達は 200 人ものグループを組んで知らない人の家に乱入し、たたみの上を土足のままでずうずうしくはね回った。このような踊りはく踊り込みと呼ばれたが、後のおかげ参りで一般的になり、1867 年のええじゃないかでは芸の域にまで達した。

宝塚から伊丹にかけての地域には富裕な商家が多かった。⁽⁵⁷⁾ 1831 年 4 月、この地域に踊りが広まると、商家は関わりをもつことを傲慢に拒否した。民衆はこれに激怒し、「在も町も一統の事（訳注——在とは田舎のこと）」なので商人も娘を出すべきだと叫んだ。もちろん商人達はそんなことに耳を傾けたりはしない。

商人はこう言った「おどり躍に出せる代りとして、一人の娘に銀百目ずつ出すべし。これにてゆるされよ。」

人々は叫んだ。「金銀にかゝわりし事には非ず、一統の事なれば一人も不参すべからず」と。

押問答の末、商人達はそれぞれ分相応に当初より多額の出費を強いられた。この金は善用された。つまり屋台、衣装その他踊りの必需品のために使われたのである。⁽⁵⁸⁾

踊りは貸し付け金と税の支払いも中断させたし、農作業も中断させた。尼崎その他では、麦の収穫時、田植えの時、そして除草の期間を農民達はずっと踊り明かした。ひどい時には収穫がだめになった。農民の中には踊りのどきくさに紛れて年貢その他の財政的義務を逃れようとしたり、あるいは支払いの額を減らそうとしたり遅らせようとする者もいた。大坂と京都の間にある枚方では人々は長い間（およそ 30 日間）も踊ったので仕事をしなくなり、そして年貢の引き下げを要求するまでになった。それがようやく認められた時には、引き下げ額は人々がはじめ要求していた額のわずか 3 分の 1 にしか相当しなかった。多額の金を使っていたので、年貢が安くなったにもかかわらずそれを払うのに借金をしなければならぬありさまであった。後になって、借金を返せない者は、返そうとしている者に、「借金を返そうとする奴がいれば、そいつは村全体の分を返す

(55) 上流階級の風刺はええじゃないかの時や、他のおかげ参りの時にも見られた。こういった折りには、平民は有名な武士・三保の松原の伝説の漁師・神功皇后の従者である武内宿禰・有名な曾我兄弟すなわち祐成と時致（1193 年死亡）・四十七浪士などに扮装した。

(56) 箕曲在六前掲書、514-515 頁。

(57) 中山・勝尾寺・箕面・池田を含むこの地域は能勢一揆の中心地帯であり、大坂の大塩平八郎の乱から大きな影響を受けた。能勢一揆では「貸借是切」と「徳政」をしかけ、天皇が勅命を出すよう求めた。『浮世の有さま』370 頁（編者注）。

(58) 同上、370 頁。

べきだ」と言って脅した。金を貸した商人にとって
は悲しいことに、結局一銭も払う者はいなかった。⁽⁵⁹⁾

【Ⅶ】いかにして混乱は回避されたか

おかげ参りの混乱は、a) 鎮圧及び(または)妥協という支配者の政策、b) 上流階級による賢明な慈善、c) 伊勢から来た神宮の指導、そして究極的には、d) おかげ参りそのものの非革命的で儀式的な本質、によって削減された。

V-A. 支配者の政策

徳川幕府はおかげ参りその他の宗教運動がもたらした危険を十分に承知していた。何世紀か前には浄土真宗と法華宗は混乱を引き起こす重大な源泉であることがわかっていし、織田信長と天台・真宗派との対決もまだ鮮かに記憶の中に残っていた。幕府は、いまだに反抗的な地下宗教(例えば、隠れキリシタン、不受布施派と隠れ念仏など)が断続的に起こす挑戦的行為と対決しなければならなかった。神道については体制側はその勤王的要素を恐れただけでなく、手に余りかねない新しい大衆運動を起こす潜在力をも恐れた。とりわけ、大塩平八郎の乱などに見られたような、大衆蜂起と有識な指導者の致命的な結合を避けたいと考えていた。

町の祭りや参宮の富裕さに対して武士が反感をも

ったのは儒教的禁欲主義と武士道のせいだけではなかった。農民や都市部の人々が衣装、飾り、食べ物や飲み物にやたらと金を使うさまは、武士階級の経済力の低下にともなう腹立たしくなる一方であった。宗教的熱狂を邪道な方法で故意に扇動しようとした者はすぐに召し捕らえられた。1830年、大坂では2〜3人の者がお札の詐欺をはたらいたかどで召し捕らえられた。この男達は糸の一方に伊勢神宮のお札、他方に油あげをくり付け、さらに魚の内臓も結び付けておいたようだ。そしてこの罰あたりな細工物を、からす等がくわえていって空から落とすようにと屋根の上に置いたのである。⁽⁶⁰⁾ そこで、お札の降った家はその旨を即刻奉行所に届けるようにとの仰せが出た。⁽⁶¹⁾ また、老人や子供を残して行ったり、大家のことも考えず無断で借家をあけて伊勢に押しかけた独身者^{ひとりもの}を非難する御触れが出された。支配者は信心から参詣する者をつかまえる理由は見つけられなかったが、参宮する者は全員、出発前に許可をとっておくように指導した。つまり、抜け参りのみが非難されたわけである。⁽⁶²⁾ 阿波では、「……女や幼少の子どもが御作法をわきまえず、村役人ならびに主人・家主・類親の子どもへも知らせず、無切手(訳注 ― 切手とは関所・番所などの通行証明書のこと)で心のままに出国する者があれば、けっして参宮とはみとめられず、欠落人となる。もしそ

(59) 同上、361—362頁。ええじゃないか運動に共在した、踊り・宗教的エクスタシー・「世直し」は、今にも爆発しそうな混合物を形成した。踊りと仮装は、当局には顔を隠すと同時に、人々に象徴的覆いを与えましたが、その覆いの下には憤りと抗議があったのかもしれない。ある人は次のような話を語った。「踊りによって、着物でも道具でも喰べもんでも何でもええもんがあったら、此方から『ええじゃないか』ッちうて、何でも持って戻れた。……つね日頃憎い奴や権柄なもんのとこい、わざとに踊りこんで『ええじゃないか、ええじゃないか』ちうて、畳建具を破ったりめいだり、大事さうな道具類を取って踊ったりしてやった。」「伊藤佐次郎翁談」、藤谷前掲書の中で引用、118頁。またある人は、ええじゃないかの間はどうなであったかを語った。「錢ッちうもんは一文も持たず、丸裸で踊りもって神々さんをお参りして廻りよるうちに、御降りでもあって踊りよう家を見つけたら、……押かけて行て、門口から『ええじゃないか、ええじゃないかッ』で踊りもって、泥足でも草鞋のままでなんでも座敷へ飛び上って……踊りッちやす。ほしたら、その家では狼狽て、酒肴をこつしやへて出して来る。」「阿波え、ぢゃないか」藤谷前掲書の中で引用、112—113頁。

(60) 「浮世の有さま」、324頁。

(61) 同様に、米・豆・塩が空から降ってきたと言う者や異性の服装をした者も捕えられた。場所によっては降ってきたお札を拝むことさえ禁じられた。江戸では多人数で騒いだり、金を集めたり、他町へ騒ぎに行ったりしないように、との禁令が出された。特に、支配者は民衆の宗教的態度を離散させることに熱心であった。「心得違のないようにせよ。」(藤谷前掲書、120頁及び矢野前掲書、324—325頁を参照。)

(62) 「浮世の有さま」、324頁。

のような者があれば、軽からぬ科^{とが}になるから切手を
持参するように申付けよ」と命じた御触れが出た。⁽⁶³⁾
支配者はまた、参宮の経済に対する脅威についても
懸念を表明した。姫路の領主は、「領中之者共、植
付のかまひ（訳注 — かまひとは支障の意味）にな
らざるやう、勝手次第に参宮せよ」との御触れを出
した。⁽⁶⁴⁾

できることなら幕府は他の宗教運動のように、お
かげ参りも非合法化したかったであろう。しかし幕
府はこのような大衆参加を目前にして、より慎重な
立場をとった。幕府にできたことは、せいぜい行き
すぎにならぬように制限する程度であった。財政が
どんどん窮迫した結果、1830年のおかげ参りに対
して当局は以前よりも弱い立場をとらざるを得な
かったといえる。例えばかつては阿波の大名はおかげ
参りを禁止していた。しかし1830年には大坂にい
る参宮者に3,000石の米を寄付し、150のかご^さを提
供した。大和の柳生などでは役人は屈辱に甘んじて
長年の伊勢踊りに対する制限をくつがえし、「御蔭
踊の事なれば随分踊るべし。去^{さり}ながら、家毎に一人
づつならでは出る事なかれ」との触^{ふれ}を出した。⁽⁶⁵⁾

要するに、「去勢的な」政策をとるのが賢明でない
と思われた時に限り、支配者は参宮に支持的な態度
をとったのである。当局はどんな場合でも、一方
では法と秩序の崩壊を食い止めるため、他方では経済
の安定と年貢の順調な支払いを確実にするためには
出来ることなら何でもやったのである。

V-B. 上流階級の援助

『浮世の有さま』について述べたところで見たよ
うに上流階級はおかげ参りのような大衆運動に対し
てほとんど共感を寄せていないのだった。国学派の
神道学者でさえも大衆の伊勢参宮を軽蔑していた。
しかし国学者の多くは商人階級出身だったので、そ
れは驚くほどのことではない。⁽⁶⁶⁾（訳注 — もちろん
当時の商人は「士農工商」の制度の中では上流階
級であったとは言えないが、ここでは彼らが富裕であ
ったことに強調がおかれる。）これらの学究的な富
裕商人と農民は、最終的には徳川体制を打ち倒そう
とする倒幕派も含む下級武士階級と緊密な連帯をと
るようになった。彼らにとっておかげ参りのような
運動は「物くるほしく、かたはらいたく」、「あさ
ましいといふもおろかな」ものであった。⁽⁶⁷⁾ 伊勢出
身の初期の国学者、谷川士清（1709-1776）は、
おかげ参りを凶兆と考えたが、これは上流都市階級
や当局筋が同様に共有していた考えでもあった。士
清は、昔、おかげ参りが將軍の死や由井正雪の乱、
それに嵐の前兆になったことを指摘した。1705年
のおかげ参りは伊勢の地震と火事を招き、1771年
の参宮は長崎の大津波、京都の台風、江戸の大火、
洪水その他に先立って行なわれていたという。⁽⁶⁸⁾

やはり伊勢に住む大國学者、本居宣長は『玉勝間』
の上で、大神宮に集まってくる参宮者の数を丹念に
記録しているが、参宮そのものについては何も述べ
ていない。おそらく参宮を重視しなかったであろう。
宣長はお札降り等の奇跡を、狐・木魂^{こたま}等の「あしき
神」のしわざであるとして、重視しなかった。⁽⁶⁹⁾

従って、おかげ参りそのものと同様、伊勢の神々を

(63) 藤谷前掲書、75頁。

(64) 『浮世の有さま』、335頁。

(65) 同上、360頁。

(66) 本居宣長の488人の弟子のうち、166人が商人であったといわれ、114人が農民、67人が神官、27人が医者、25人が僧であった一方、58人が侍その他の出身であったという。平田篤胤の約550人の子弟のうち330人もの人が商人、農民あるいは神官であると考えられていた。どちらの場合も、侍よりも低い階級の子弟の数が武士のそれをはるかにしのいでいた。

(67) 藤谷前掲書、160頁。

(68) おかげ参りが災害の前兆であるという発想は、より少ない度合ではあるが、一般の人々の間にも見い出せた。大塩平八郎による1829年の「豊田キリシタン」と妻帯僧の迫害ののち、人々は「今御蔭参り始めれば、阻氣（訳注— 陽気のこと）勝て火事有べし」と言った。『浮世の有さま』、343頁。

(69) 藤谷前掲書、76-77頁。

大いに尊敬する神道運動であったにもかかわらず、国学ほど大衆参宮の精神と遊離しているものはなかった。

大名、商人その他の「有徳人」^{うとくじん}はおかけ参りを輕蔑していたかもしれないが、先頭を切って参宮者に施業していた。鴻池一族が最低765両から最高3,000両の施業をしたのに対して、1830年には大富豪の加島屋作十郎は、1人で合計一万両もの寄付をしたという。他の顕著な寄付者としては三井、小橋、岩城、升屋その他の有名な商家がいた。長い目で見れば施しをしたところで彼らの利益に悪影響はなく、贈り物は贈り手ともらい手の双方に喜びをもたらすと心から信じている商人もいた。⁽⁷⁰⁾しかし『浮世の有さま』の著者はこれとは違う描写をしている。彼は堂島一帯の商人は自分達の善行を誇りに考えており、彼らが施行をするのは自分自身の名声を高め繁栄を計るためにはかならないと指摘した。彼は「聊も仁慈^{いささか}有に非ず」と言っている。⁽⁷¹⁾著者自身の住む齊藤町（訳注 — 大阪市西区）では比較的良好な家に住む人は百文の寄付を強制的に課せられた。（訳注 — 「表^{かりや}借家百文、裏借家五十文づゝを集む。」）『浮世の有さま』、368頁。）医者である著者との2人は300文を寄付させられ、これにはもっともながら憤慨している。彼はこのような割り当て式の、共同体による施業は真の慈善ではないと考えた。また彼は、とんでもないお返しを期待して見目のよい女性の参宮者に贈り物をする連中も非難した。彼が言うには、真の施業とは、鴻池善右衛門、天王寺屋五兵衛、平野屋五兵衛などの大商人がその門口に立つものに分

け隔てなく奉公人から数文ずつ渡させたようなものであるという。（訳注 — 『浮世の有さま』、358頁。）『浮世の有さま』の著者はこれらの豪商を私心のない慈善の模範だと考えたが、より一般的な考え方を代表する箕曲在六は、実は大坂の商人は自分の商売上の利益に関わる地域から来ている参宮者には他の者に対してよりも沢山与えたことを指摘している。大名と同様、おそらく豪商も善意よりも恐れから寄付した分の方が多かったのだろう。結局彼らは、天と憤慨した参宮者がしめつけに仕返しをした地域もあるという噂に耳を傾けたことになるわけだ。⁽⁷²⁾

V-C 伊勢神官と神話

日本にはおかけ参りに関連した民間伝承の豊かな伝統があった。これもおかけ参りの保護と、おかけ参りの行きすぎの去勢（gentling）の一助となったかもしれない。伊勢からやってきた神官達の流布した参宮の物語はおかけ参りを妨害しようとしたり、その聖なるリミナリティーを搾取しようとした人々をこらしめる体裁をととのえていた。これらの物語の機能は、おかけ参りの反構造的性（anti-structural tendencies）を、日本の日常生活における構造的な規範、価値、タブーの中に位置づけることによって維持することであった。

神話によれば、おかけ参りの不穏な日々の中で、神々自身も社会一般の秩序を維持する役割を果たしていた。いろんな方法で参宮を妨害しようとしたり、悪口をたたこうとした者に神罰がくだったという話は沢山伝えられている。欲の張った商人は、神の報

(70) 『浮世の有さま』、365頁。

(71) 同上、367頁。

(72) 箕曲在六前掲書、518頁。

(73) 贈り物をするのが現代でも社会のきずなを固めたり、知人に恩を着せたり、相手の敵意を取り除いたりする上で重要な役割を果たしている日本では、実際の贈り物も象徴的な贈り物も共に、きわめて顕著である。“Harumi Befu, “Gift-Giving in a Modernizing Japan,” *Monumenta Nipponica*, 23 (1968), pp.445–456. を参照せよ。）従って金持ちや権力者の施業は、貧しい者の憤りを押えたにちがいない。彼らの憤りは長い間煮えたぎっていたが大規模な社会運動は、そこへ火に油を注ぐ形になりそうだったから。農民一揆の間、金持ちは陰悪な感情をなだめるために贈り物という手段に訴えた。怒り狂う農民に、正装をして飲食物をふるまう者の姿も見られた。彼らは給仕の者を従えて、「一揆様、さあ御酒をおあがりなされ、握り飯をおあがりなされ、……（中略）……御足が痛みますからわらじをお持ちなされ、又何成共御用の品はお持ちなされて下さいまし……」と言った。（『奥州信夫郡伊達郡之御百姓衆一揆之次第』庄司吉之助前掲書、276頁。）

いのために普段の利益もあげそとなった。参宮者から略奪を働いた泥棒は、不思議にも犯行現場におびき寄せられ、戻ってきたところを召し捕られた。病気になる者もいる。借家人が参宮者をもてなすのを止めさせようとした大坂のある家主は突然口がきけなくなった。⁽⁷⁴⁾ 参宮者をなぐろうとしたり、伊勢へ行くといってきかない家族をむち打とうとすると、その人の腕はしびれた。自分の門徒が伊勢の神々を崇拜するのを妨害した浄土真宗の僧は睡眠中に急死した。その後浄土真宗の門徒が参宮すると、神罰が下ってその子供が道中で迷子になってしまったと噂された。おかげ踊りに参加するのを断わった人は病気になる。皮肉屋や思知らず達も似たような報いを受けた。阿波の、ある懐疑的な盲人が空からお札が降るなどあり得ない、と言ったらそのとたん、まるで自然発火したように彼の服に火がついた。その男は自分のあやまちを悟り、伊勢へ旅立った。⁽⁷⁵⁾ 抜川沿いの、馬を持っていない農夫達は代わりに牛に参宮者を乗せてやろうとした。しかしそんなけものに乗るより歩いた方がましだと言った参宮者は突然口がきけなくなった。⁽⁷⁶⁾

神罰に関するこれらの物語に流れている1つのモチーフは、「固着神罰の主題」(訳注 — the Theme of Sticking Revenge, なお「」記号は訳者が付したものの。)と呼ぶことができる。播磨では、参宮に出た家族の家で盗みを働こうとした泥棒は、驚いたことに、せっせと盗みをしていた銭箱から手が抜けなくなっているのに気がついた。三鷹では泥棒が門口で居すくんでいるところをつかまえられた。⁽⁷⁷⁾ 別の泥棒は参宮者から米を盗んだが、後でその米袋が体にくっついてしまった。⁽⁷⁸⁾ 参宮人に悪口などを言ったある侍も馬から降りることができな

くなり、4・5日間そのままだったという。⁽⁷⁹⁾ 『浮世の有さま』もこの主題に基づく、興味深い話を紹介している。播州から30人で集団参詣した人々の中に、息子の嫁を連れした60才ぐらいの男がいた。その男がある晩彼女を犯してしまったところ、神明の罰をこうむり、彼女の体から離れられなくなった。しかたがないので連れの人々は2人を戸板に乗せて帰ったという。また、ある坊主も母親と参宮する途中、宿屋で相姦をはかったが、これも離れられなくなったという。⁽⁸⁰⁾ この種の話は、日常の道德やタブーを無視して参宮者の名前を汚した人に対して語られたようである。

参宮に対する1つの潜在的脅威は、より排他的な宗教集団によるあらゆる神道信仰への抵抗であった。そのことを理解するには、何世紀にもわたって2つの矛盾する傾向を示してきた日本人の宗教的帰属について一言述べておかねばならない。1つは地域共同体の氏神に象徴されるもので、伝統的な村とそのヒエラルキーの、閉じた、排他的な世界である。もう1つは、権利を与えられなかった人々にも宗教的権利を拡げてゆく運動であり、鎌倉仏教の性別・階級を問わない教化が広まっていった時や、神道の排他的な宮座がすたれていった時、大衆参宮が盛んになった時、そして戦前に「市民宗教」が盛んになりつつあった時にさえ見ることができたものである。この、後者の流れが誰でも救われるのだというありがたい言葉の結果であったにせよ、社会一経済階級間の闘争の結果であったにせよ、この流れがあったから宗教的行事への幅広い参加が実現したのである。ところが時が経つにつれて、これらの新しい宗教上の機会は、信者と宗教団体との間の自発的な関係から、代々受け継がれる義務に変貌しがちであった。例

(74) 箕曲在六前掲書、518頁。

(75) 同上、495頁。

(76) 同上、533頁。

(77) 同上、505頁。

(78) 同上、532頁。これに類似した話としては、『浮世の有さま』339—340頁を参照せよ。

(79) 度会引乗「伊勢大神宮統神異記」(1705)『神宮参拝大成』前掲書、416頁。

(80) 『浮世の有さま』340頁。他にも、動けなくなった恋人達の噂が伊丹等にあったという。(『浮世の有さま』344頁。)

えば浄土真宗に改宗する最初の人は熱心な信者として講に入るかもしれないが、その子孫は確かな信仰の持主であろうとなかろうと講の中での彼らの家族の義務上、講に参加することを期待されるようになるであろう。伊勢参宮の場合でも同じであった。もともとは皇族のみが大神宮の参拝を許されていた。後に一般の貴族が、次に武士、そして最後に庶民が伊勢信仰の自由を得た。⁽⁸¹⁾ そのうち、社会的同調と宗教の混合主義 (syncretism) が相まってこの権利は次第に義務へと形を変えた。いったん参宮が始まると人々には伊勢へ行ったり、踊りを援助したり、あるいは参宮者に施しをしたりするよう途方ない圧力が加わった。⁽⁸²⁾

第一義性 (ultimacy) を要求したために、万人が奉じることができるという、日本の宗教の混合主義と相反した排他的宗教はキリスト教だけではなかった。浄土真宗や法華宗も同様に信者に対し無条件の信仰を求める傾向があった。そのため、地域共同体の成員としてその地域の神社の祭式に参加することも期待されている信者は深刻なジレンマにたびたび苦しむことになった。大神宮がある伊勢への参拝は地域共同体と宗教各派との緊張を公然なものにし

た。1771年と1830年のおかけ参りの場合、浄土真宗の本拠地である能登や飛騨、あるいは日蓮宗の強い上総、安房や甲斐の国から参宮する者はごくわずかしかなかった。言うまでもなく、これら諸派とその信者は他の日本人のひんしゅくを買った。灘 (訳注 — 灘のあたりは真宗が盛んであった。) の真宗の僧は信徒に施業をさせなかったの、付近を通り過ぎる参宮者は口々に、「此処は大家も多き処なるに、施行する家一軒もなきは、…癪病か」などと口々にののしったという。⁽⁸³⁾ 実際のところはこの地方の信者すべてが僧の指示にこころよく従ったわけではない。伊勢参宮を禁じても聞き入れられないのでこの檀那寺は本山にその旨を届けて使僧を送ってもらったが、これに激怒した人々は「夫吾国は神国にして神徳著き中にも、別而伊勢神宮はあらたかなる事にて、天下一統これを信じ奉る事なる (に)、かかる事云ひぬるゆへ、先年も神棚を取らせ社を崩せしなどせし神罰にて、御堂をやかれ、当月四日 (閏三月也) にも、又財木 (訳注 — 材木のこと) を焼失ひぬ。其坊主叩き殺して、早く息のね止めよ」と言い、特に灘一円の若者が騒ぎ立てたのでついに使僧もほうほうのていで退散したという。⁽⁸⁴⁾

(81) 5世紀以来、伊勢は内宮の天照大神を自らの氏神と考える皇室により独占的に保護されてきた。私幣の禁があったことは、この初期の頃でさえ伊勢神宮が国家的な重要性を有していたことを物語っている。皇后や皇太子でさえも奉納をする場合は天皇の許可を得なければならなかった。(私幣の禁) を厳格に守るため、代わりに勅使が遣わされたのである。古代貴族制の衰退と荘園経済の発達に伴い、伊勢信仰は大きく変化した。伊勢神宮に地所 (御厨) または (御園) を納めた武家はパトロン^{ウラウ}の座を貴族に取って代わった。この種の寄進は、個人的奉納を禁じていた古代の慣例の崩壊を招いた。例えば、1183年、源頼朝が神宮に寄進したときは、「今新たに公私の御祈禱のため」であった。鎌倉時代の将軍は天皇と同様、伊勢神宮を訪れることはなかったが、後の将軍たちはしばしば参宮に行った。例えば足利義満 (1358—1408年) は伊勢に10回も行っているし、その息子の義持 (1386年—1428年) は17回も参宮したといわれている。将軍の夫人も同道した。家族で参宮したわけだから当然、家族の病気が治るようにとか夫人の出産がうまくいくように、等の祈りがなされた。神宮が地所を蓄財^{さいもく}し始めると、伊勢礼賛は一般の人々の間にまで広くゆき渡った。最初に伊勢神宮を訪れた一般人は、おそらく将軍の参宮について行った人夫や雑兵たちであったろう。紀伊半島の南端にある熊野神社へ参宮する途中に伊勢を通り過ぎた人々によっても伊勢神宮のことが広められた。15世紀初め頃、伊勢信仰を促進するための講 (訳注—伊勢講・神明講) が貴族や有力な地方豪族 (土豪) の間で形成された。徳川時代の平和と相対的繁栄の中で、伊勢信仰は民衆の間に広くゆき渡り、民衆も講を持つようになった。御師によっても伊勢信仰は広められた (本文72—74頁及び [注] (104) を参照せよ)。このように伊勢は、それぞれ異なる社会層が力を持った4つの主要な歴史的段階を踏まえてきた。すなわち、古代 (宮廷)、前中期 (武士階級)、後中期 (一般民衆)、現代 (少数独裁者及び国家主義者) の4つである。(西垣晴次「伊勢信仰」和歌森太郎編『日本宗教史の謎』(下) (東京: 佼成出版社、1976)、159—168頁を参照せよ)

(82) 日本の宗教の混合主義及び強制のパターンについてのより詳しい議論としては、私の次の論文を参照されたい。*Toward Modernity; "Parish Guilds and Political Culture in Village Japan," Journal of Asian Studies* (November, 1976), Vol. XXXVI, No.1, pp.25—36; 及び "The Miyaza and the Fisherman: Ritual Status in Coastal Villages of Wakayama Prefecture," *Asian Folklore Studies*, Vol. XXXVI—2 (1977), pp.1—29.

(83) 『浮き世の有さま』、337頁。

(84) 同上、333—334頁。

真宗の僧が自分の立場を破って参宮していた所もある。大坂の堂島では厳格な真宗派の寺の下級僧と下女達が抜け参りをしたという。また、大和（訳注—大和でも真宗が強かった。）ではまず僧の妻と娘がおかげ参りに飛び出し、後には僧も残った家族を連れて参宮したという。⁽⁸⁵⁾

後のええじゃないかでもそうだが、厳格な仏教徒の中には完全な策略にそそのかされて参宮した者もいたようだ。次の話の真偽はわからないがここに再録する価値はある。有名な文筆家・実験家・本草学者の平賀源内（1729—1779）が越後にいったところ、ある村が全村一向宗門徒で、1人もおかげ参りをしないところがあった。そこで源内は「心にくき挙動かな」と考えて「三文御札」と称する小さな大神宮の御抜を^{たこ}瓶につけて山から飛ばし、風にまかせてお札を村にまき散らした。そこで村民は驚き神業だとして、もちをついたり、神酒を供えたりして、ついに村をあげておかげ参りに参加したという。⁽⁸⁶⁾

神罰の話はまた、伝統的な偏見とタブーを強化するのにも役立ち、そうすることによっておかげ参りの「反構造的」要素を日常生活の「構造」に結びつけたものである。「赤不浄」及び「黒不浄」（それぞれ血と死に関連している）の忌避のような宗教的タブーは、これらの物語によって強化された。ある話によると、山田のある男が参宮者のために茶店を出していた。ある朝彼が茶を入れようと思って火をたこうとしたがうまくいかない。これはただ事ではないと思って調べたところ、下女が生理中であることがわかった。その後、火がつくようになったが湯がわくまでにはならなかった。もう一度調べてみると、水汲みをした男が喪中であることがわかった。

そこで「清火」をつくると、すぐに湯がわいたという。⁽⁸⁷⁾ 同じ趣向の話は他にもある。箕曲在六は、死んでまだ30日にもならない夫の遺骨を高野山へ納めにいく女に起こった話を伝えている。その女は夫の遺骨を葬りに来たはずが、おかげ参りのにぎわいの中に加わってしまった。彼女は御師の経営する宿の門に入るや否やとりのぼせて気が狂ったようになってしまった。御師が女にわけをきき、大神宮から追いやると、女はすぐ正気を取り戻したという。⁽⁸⁸⁾ 同様に、1830年に起こった伊勢の大火も、いろいろなタブーを破ったせいにされた。賤民が参宮に参加したことに対する神罰だと考える人もいた。⁽⁸⁹⁾ また、山田神領の人々が商売に多忙で別火の戒しめを破ったからだとか、生理期の女性が別宅しなかったからとか、あるいは諸国から来た旅人が神域に籠って神前拝殿もいとわず排便したためだとかいわれた。⁽⁹⁰⁾ また火事は本宮と共に20年ごとに建てかえるべき社をちゃんと建て替えなかったからともいわれた。⁽⁹¹⁾

神罰の物語は、19世紀中頃から国中に及んだ外国人ざらいを表出させた。1853年に宮廷は伊勢その他の神宮に対し「外国人排撃」—あるいは今日なら国防とでも言うのだろう—のため祈禱をするように要望した。しかし、神々が行動に出たと想像したのは一般民衆であった。外国人を恐れるのは尊王攘夷論者とエリートに一般的であり、一般民衆（例えば世直しの活動家など）もそうだったのである。ええじゃないかの最中に、横浜に住む外国人の大提督の家には8・9貫目ばかりの石が降ったという。また横浜港の沖には「大山の如く」に州がもり上がって唐船が出入りできなくなったといわれた。この

(85) 同上、351頁。真宗派だけがこのような背信行為を被ったわけではなかった。豊後では16世紀の末に、洗礼を受けた多数のクリスチャンが教会を無視して伊勢へ行った。（藤谷前掲書、25頁。）

(86) 藤谷前掲書、77頁。

(87) 度会弘乗前掲書、412頁。

(88) 箕曲前掲書、505頁及び533—534頁。

(89) 賤民に対する偏見の宗教的側面については、Mikoso Hane, *Peasants, Rebels, and Outcasts: The Underside of Modern Japan*. New York: Pantheon Books, 1982, 149—151頁を参照。

(90) 藤谷前掲書、184頁。

(91) 『浮世の有さま』331頁以下。

ように不思議なことがおこったので外国人は「神国」⁽⁹²⁾を恐れて自分の国へ帰っていったということである。当時はやったとされるある歌は、異人との交易に怒った神々が、空前の病気、戦争や天災などで人々を苦しめた後に、おかげ参り（すなわち、ええじゃないか）がこの国の秩序を取り戻した様子を物語っている。⁽⁹³⁾

また神罰は参宮の宗教上の作法を守ることとした。伊勢へ通じる道はしばしば騒音と混乱のたまり場だったが、いったん参宮者が大神宮の境内にたどり着くと静けさに包まれるのであった。しかし1830年、近江からやって来た参宮者達は社前でひどい狼籍・雑言をした。宮中見廻りの役人がこれを制したが聞き入れなかった。すると参宮者の顔役が突然そり返って倒れてしまった。他の者はこれを見て顔色を失い、宮外へ逃げ去ったという。このように、大神宮に対する伝統的な敬意は、逆に不信心な大騒ぎになりかねない出来事の最中でも消えることがなかったのである。⁽⁹⁴⁾

天もまた参宮をうながすことに積極的に介在した。このような神の介在の中でもっとも重要なものは不可思議な導きや病気の治癒、それに死人の蘇生にまつわる話の中で詳しく語られている。不思議な「おじさん」や「おばさん」が現われて迷子を親許へ連れ戻してやったり子供に食料や宿、金などの世話をしたという類いの話である。同様に、不思議な白馬が現われて幼い参宮者を伊勢まで送り迎えしたともいう。この馬の形をした神の使いは、善行を済ませると名刺代わりに伊勢のお札と馬ふんを残して姿を消すのであった。この種の話が示唆するのは普通、その馬は大神宮へ子供を導く責任を引き受けたお札に他ならないということであった。阿波で8才になる子供が伊勢参宮をしたいと言ったが、まだ小さ

いのでおばつかないと思った両親はいろいろ言いさかそうとしても聞き入れないため縄でしばっておいだ。翌朝になるとその子の姿はなく、伊勢のお札が縄にくくり付けてあったという。4日後には子供が帰ってきたので両親はよろこび、こんな短い間にどうやって道中したのかを尋ねると、子供は1人の老人に出会い、その人が引いていた「紙にて作れる白馬」に乗れ、というので、その馬に乗って伊勢の両宮に参詣して今日無事に帰ってきたのだと答えたということである。⁽⁹⁵⁾

場合によってはお札は人間の道案内の姿をとることもあった。1705年のおかげ参りのときには尾張の8才にならないある子供が家を出て、先に伊勢へ行った兄のあとを追うことにしていたが、夜になるとその少年は道に迷って泣き始めた。ちょうどその時1人の老人がやって来て彼に道案内をしようと言った。老人は子供を森の中へ連れて行き、食事を用意して元気づけた。やがて子供は老人にひざまくらしてもらい無邪気に眠った。心配した両親が子供の後を追いかけてきたところ、子供は伊勢のお札を枕にして眠りこけていたという。⁽⁹⁶⁾

子供は蘇生の物語の主人公にもなっている。阿波のある家では3つになる子供を、13才の子守りが参詣に連れて行くと言ったが、母親は、まだ小さい子なので乳がなくては無理だから、と言って子守りだけ出発させたところ、残された子供はほどなく死んでしまった。そのうち、四国遍路の者が宿を乞うてきたので、喪中であつたがこれを泊めてもてなした。そうすることが子供の霊のためになると考えたからである。彼らの信心は大きく報われた。というのは翌朝、死んだと思っていたわが子が子守りに背おわれて帰ってきたからである。これに驚き、喜びながらも不思議に思った家人が墓をのぞいてみたらその

(92) 堀口芳兵衛「慶応伊勢御影見聞諸国不思議之扣」庄司吉之助前掲書、379頁。

(93) 藤谷前掲書、168頁。

(94) 箕曲前掲書、514頁。

(95) 同上、498—499頁。

(96) 度会弘乗前掲書、407—408頁。

子の遺骸の代わりに棺の中には伊勢のお札が入っていたという。⁽⁹⁷⁾

これに似た話だが、阿波のある侍には男の赤ん坊がいた。その乳母が参宮したいと言うので侍は、子供は小さいのでおまえがいなくなると困るから参宮をするのは見あわせてくれと言ったが、乳母は聞き入れなかった。乳母は結局、子供を置いて抜け参りをしたがその子は乳が足りずそのうち死んでしまった。乳母が大坂まで来て茶店で休んでいると、1人の老僧が子供を抱いてやって来て、彼女に渡したかと思うと忽然と姿をくらました。よく見ると置いて来た子供なので彼女は喜んで乳をやり、介抱してやって伊勢への参宮を済ませて帰って来た。悲しみ、かつ怒った主人は初めのうち、死んだ子を乳母が連れ帰るなどあり得ないと言って全くとりあわなかったが、使用人の1人が説得するのでその子を見てみると我が子に違いなかった。驚き、喜んだ主人が墓を掘らせてみると、不思議なことに棺の中にはお札だけが合ったという。⁽⁹⁸⁾

この種の蘇生の物語は、霊感的な価値や娯楽的な価値の他にもいろいろな事を語っているようである。1つめの話は参宮者への慈善は、奇跡の中でももっともすばらしい死からの蘇生によって報われることもあるということを示しているようである。2つめの話では、神の介在による奇跡は参宮に対する侍の抵抗に打ち勝ち、乳母の無謀とも見える振る舞いを正当化し、そして死をも含めいかなるものも参宮者の歩みを阻むことはできないということを表わしている。

お札は参宮における意気揚々とした精神の一端でもあった。お札降りが普通は社会的狂乱状態のしるしと見られたり、日本の学者に「エロ・グロ・ナンセンス」だと言われたりする一方で、お札降りは

調和のとれた、共同体的精神を維持するのにも貢献したのである。1705年のおかげ参りを例にとると、大坂の日本橋で2人の男が口論をしていて面倒な事になりかかっていた矢先、2人の間にお札が降ってきた。町の人はお札が平和を取り戻すさまを見て、それからは「慎しんだ」あるいは「去勢された（gentled）」振る舞いをするようになった。⁽⁹⁹⁾

1830年、お札に混じって御幣（^{ごへい} 訳注 — 神祭用具の1つで、細長い白紙を切って細長い木の柄にはさんだもの）が姫路城下に降った。ある借家の店子がそれを拾って大事に拝んでいるのを知った大家はそれを渡すように再三頼んだが聞き入れられず、ついに口論となった。そこで領主に願い出たところ、大家あつての借家なので大家に渡すべきだ、大家のところであれば借家の守護にもなるだろうとの判断であった。そこでやむなく店子が渡そうとしたら、御幣は2つに割れたという。⁽¹⁰⁰⁾ 同じく姫路の話だが、2軒の家の間にやはりお札が降った。それをめぐって両家は口論をしたが^らちがあかない。そうこうしているとそのお札は空中に舞い上がったかと思うと2体に分かれて両家に1体ずつ降りて来て口論はおさまったというのである。⁽¹⁰¹⁾

お札はまた、参宮を阻もうとするお上の気を変えさせるのにも霊驗あらたかであった。1830年のおかげ参りのとき、丹後のある城下町にお札降りがあったので参詣人が大勢集まったが、城からは参詣を禁じられた。ところが城内にもお札が降り、参宮しても構わないことになったという。⁽¹⁰²⁾ 信心深い、あるいは欲のない村人の家々の屋根にもお札は降った。さらに参宮に参加する勇気のない者を元気づけるためにお札が降ることもあったのである。

今見てきたような物語は参宮者の世界における規範のパラメーターを強化した。これらの物語は宗教

(97) 箕曲前掲書、511—512頁。

(98) 同上、519—520頁。

(99) 度会前掲書、407頁。

(100) 箕曲前掲書、520—521頁。

(101) 同上、501頁。

(102) 同上、499頁。

的及び道徳的「行為の手本 (action-guides)」として、世の中はどうなる「べきである」かを示す道徳的考え方を裏書きするものであった。⁽¹⁰³⁾ おかげ参りは一般民衆の運動であったから、その規範は民衆の道徳・義憤・偏見・タブーの中心的存在を規定した彼らの基本的価値志向の中に求められなくてはならない。この価値志向はしばしば民話、民謡その他の人為的な形態に表われるが、それは一般人自身の直接的表現では必ずしもない。正義の表現は、通俗的なものにせよ、そうでないものにせよ、全てその表現主体である特定個人または集団の物の見方や利害を反映しているのだ。従って民衆正義の素顔をのぞこうとするならば、社会的に裕福な経歴の持ち主である宗教指導者、庄屋や名主、土地の知識人、学者、そして反逆者たちが、一般民衆の窮状を脚色、昇化、あるいは隠してしまおうという試みで創り出した仮面の背後にあるものを見透かさなくてはならない。

徳川時代のおかげ参りその他の大衆運動は指導者が欠損していること、またそのため「非革命的」であると日本の学者に批評されているが、実際のところこの参宮にはもっともらしい導きは必要なかった

のである。おかげ参りにまつわる物語の基礎になっている正義感は参宮者自身から発生してきたものではなく、御師（「おおし」または「おんし」）と呼ばれる伊勢から来た神官から間接的に発生してきたものであった。⁽¹⁰⁴⁾（訳注 — 「御師」は「大師」、
「恩師」とも書く。）御師はとりわけ畿内で盛んな活動をしたが、本願寺派の支配する地域を除いた全国で聖職にはげんだ。彼らの主な仕事は、参宮を勧める下部構造として働く檀那組織や講を組織化すること、信心深い人にお札を分けること、そして彼らが所有または経営する宿に参宮者を泊めてやること等であつた。徳川時代が終わりに近づくにつれて、彼らの宿の主人としての役割はますます重要になった。

どこへ行っても聖職者がそうであるように、この神官達の利害と考え方は彼らの支持者のそれに似てもいたし、異なっていたともいえる。神官はイデオロギーの間接的代弁者であることによって一般大衆に充分近い存在であったが、時として彼らに背を向けることがあった。檀家を扱うために先達を雇った熊野の御師とは違い、伊勢神官は信者と直接に個人的な関係を持っていた。例えばある御師が1つの村

(103) 宗教的及び道徳的「行為の手本 (action-guides)」の概念については、David Little and Sumner B. Twiss, *Comparative Religious Ethics*, San Francisco: Harper & Row, 1978. を参照。

(104) 御師は、貴族や武士の一族が彼らのパトロンをつとめていた鎌倉時代の末期ごろから日本人の宗教生活の中で盛んな活動を始めた。今日では御師は伊勢神宮の歴史と関係づけて考えられることが主であるが、御師は多くの有名な神社・寺・霊山にも見られた。例えば熊野・石清水・八幡・賀茂・日吉・松尾・三島・白山の各神社、信濃の善光寺、また高野山・富士山・出羽三山等である。御師は元来、当時有力になりつつあった名主と地頭に近い社会層の人々であった。この名主と地頭は、新しい半独立的な近畿の郷村を室町時代に支配するようになっていた。これらの共同体の新しい領域イデオロギー (territorial ideology) が現われるにつれて、武士の一族の境界に沿って発展していた伊勢講は、郷村自体の組織化に一致する形で再組織された。(郷村とその領域イデオロギーの発展については、Winston Davis, *Toward Modernity*, pp.48-51 及び "Parish Guilds," *passim*. を参照せよ。)御師の活躍のおかげで、伊勢神宮は荘園の援助から参宮者と信者によってなされる直接的な寄付のシステムへ移行することができた。そのため、領主のシステムによる新しい経済界において、伊勢（本願寺と共に）は相当力の地位を手にしたのである。1429年、伊勢で下級の御師（あるいは神役人）が、支配階層と密接な関係のあった神人を打ち倒すという事件があった。その後まもなく外宮と内宮は建て直され（それぞれ1434年と1462年に、1世紀ぶりに）、伊勢は大衆の参詣地となってゆくのであった。室町時代中ずっと御師は封建制支配者の力を借りて農民を檀那組織にまとめ、まもなく伊勢に参詣する農民と商人の姿が見られるようになった。神社が一般的になるにつれて神官の数も増えた。16世紀の末までは外宮付の御師は145人であった。その数は、内宮に仕える神官が241人のままであったのに対し、18世紀初めまでに504人に増えた。文献によれば徳川時代の終わりにその数は著しく減少したようである。例えば1867年、内宮では196人の神宮家しか登録されていない。しかし、この数字はより強力な御師による檀那の獲得と統合を反映しているとも考えられる。中には1万あるいはそれ以上の家に仕える神官もいた。(うまくいわず、登録もされなかった神官はおそらくもっと有能な神官の下で仕事をするにしたのであろう) 中にはあまりに手腕を発揮しすぎるので、税収に悪影響が出るのを恐れた大名が、檀那を訪問して金を集めるのを規制しようとする程の御師もいた。(新城常三『社寺参詣の社会経済史的研究』(東京: 塙書房、1964) 710—720頁を参照。)

を訪れた時、彼は茶・帯・化粧品や扇などの手みやげを持参した。檀家は御師に関銭・宿・その他の出費の世話をしたり、米や金銭を寄付したりして返礼した。信者が多数を占めている近畿地方の共同体では御師は庄屋の集めた基金や強制的寄付によって援助を受けた。⁽¹⁰⁵⁾ 御師は他の御師と意のままに自分の檀那を交換したり、譲渡したり買却できるものだと考えていた。多くの檀家を抱えることができた御師は、利子付きで金を貸せるようひとかどの財産を貯めた。このような高利貸業は明らかに御師と信者の距離を広げた。遊女を買うために檀家を手離れた御師もあるようだ。それにもかかわらず、他の「到来神 (adventitious deities)」のしもべ—例えば先達・山伏・聖・修験者・新仏教の布教者等—と同じく、御師は聖なる人とみなされていた。御師らは『神道五部書』が呪術的なことを禁止しているのを無視して、奇跡に飢える大衆の要望に直接答えた。⁽¹⁰⁶⁾ 御師の入浴した後はその水をとっておいて病気の際の万能薬として飲むことさえあったという。⁽¹⁰⁷⁾

御師は宗教活動によって民衆に近づくことができたが、その一方では物質的幸福への欲求もあったので、参宮の喧騒の中で社会の秩序と安定を維持することにより既得利益を得ることもした。参宮者の「去勢屋 (gentler)」として、御師はあらゆる民衆扇動家に対しては当局及び商人と同じ立場をとった。御師は物質的利害のために、人々の階級の敵については参宮の敵—大名であれ、商人、嫉妬深い夫、チンピラであれ—ほど懸念しなかった。自分の懸念を表わすため、御師は前述の奇跡や神聖な裁きの民間伝承という手段に訴えた。⁽¹⁰⁸⁾ 今日の日本の新興宗教の指導者のように、御師のはたらきの1つは奇跡の物語を収集し、奨励し、でっち上げ、編集し

て広めることにあった。これらの物語には疑い深い夫、けちん坊の主人そして税に飢えた領主達が巡礼を妨げないようにする意図があった。ためらっている人を刺激して参宮に参加させようとする類いの物語もあった。民衆の話す民話はその民衆正義を反映していた一方で、これらの民話はその民衆正義をくじき、押えるのにも一役買った。それがどれ程うまくいったかという点、『浮世の有さま』の著者のような懐疑的な記録者でさえこの種の話を利用し、不本意ながらも影響をうけてしまった程であった。ええじゃないかのときに起こったより激しい動乱は世直し—揆の影響があっただけではなく、伊勢神宮による運動の象徴的かつ道徳的統制が無くなったことにも起因すると推測できよう。

社会の「パターン維持」における宗教の役割については宗教専攻の社会学者と歴史学者によって広く認識されている。神罰というものは明らかに人々の生き方を変える。しかし御師が伝える天罰の物語もやはりそうだろうか？ 御師達の話は人々の参宮への関心を促すのに効果をあげたのだろうか？ これらの物語は民衆運動のはざまや限界状態の時に発生した混乱を抑制するのに役立ったのだろうか？ あいにく、以上の疑問に答えるためにはこれらの物語の目撃者に語ってもらうしかない。そしてその答はもちろんどの場合も「然り」である。奇跡の物語はしばしば次のような得意気な決まり文句で終わる。「…そしてこれを見て、村中の者が伊勢へ旅立った。」とか、「……その後、皆は今までも増して一生懸命に施業をするようになった。」という風に。神罰についての話も「ききめがある」ようであった。参宮するのを拒んだ人が被った災難を避けるために参宮する人もいたから。同じことは踊りの場合でも

(105) 集められた金 (〈初穂料〉と呼ばれた) はしばしば地域内の寺社に寄せられたものを上回った。(奈倉哲三前掲書、296—299頁及び矢野芳子前掲書、332—333頁を参照せよ。)

(106) 『神道五部書』には、「神宮の境内では巫覡のごときものを一切禁止しているが、これは神の託宣によるもので、庶民が妖言を信じ、厭呪を好んで、正理をかくすがゆえんである」とある。(藤谷前掲書、17頁から引用。)

(107) 桜井徳太郎『日本民間信仰論』(東京：弘文堂、1970) 259頁。

(108) 普通、「民話」や「民間伝承」という言葉は作者不明の文献のことをさすが、御師によって流布された物語はそのスタイル、内容、視点が日本の伝統的民間伝承と同一なので、ここではこれらの言葉を用いることにした。

いえる。枚方のある村では「躍らざるものは一族厄病に死し、又は其家焼失せぬ」との噂が立った。その意味するところは誰にも明白で、「さらば躍れ」ということになった。1人 20 匁（訳注 — 『浮世の有さま』安丸良夫注によれば銀 20 匁で、1両の約3分の1にあたる。）ずつ持ち出し、明け7つ時（訳注 — 午前4時）に氏神の社で太鼓が打たれて村の衆は飯の用意をし、2度めの太鼓で勢ぞろいし、3度目の太鼓で — 未明のうちから — 人々は踊り出した。そして踊りはおよそ 30 日も続いたという。⁽¹⁰⁹⁾

我々は丹後の城内にお札降りがあった際に積極的
に表われた効果については既に見た。⁽¹¹⁰⁾ 同様の意
図を持った、より多彩な話がええじゃないかの中
にある。草津で 36 人の侍が2軒の宿に分宿していた
ところそのうちの1軒にお札降りがあった。そこで
近所の人が集まってきて「ええじゃないか」と言っ
て踊りまくっていると1人の侍が腹を立てて刀を抜
き、振り上げたところ、その手を下すことができな
くなってしまった。他の侍はこれに仰天し、また不
思議に思っおんみょうじて「このへんに神主おんみょうじが陰陽師（訳注 —
陰陽道によって占いやおはらいをする人のこと）は
ないか、祈禱いたしたしを致度」と言った。人々は、「神禱およばずにわママ
不及候。当時（訳注 — 今。現在。）おかげは踊が
きとうじゃほどに、侍衆踊れ踊れ」と答えるので、
踊らないことには振り上げた手は下ろせそうにない

ので仕方なく踊り始め、やがて1時間も踊ると手を元
戻り下に下ろせるようになった。大神宮の御利益の有
り難さを痛感した36人の侍達は皆、すぐに鏡もちを
注文して供え、それからは怒ることもなく次の朝出
発したという。⁽¹¹¹⁾

V-D 永遠回帰と反革命

「革命」という単語には多くの意味がある。もし
「革命」が「持続的政治活動に熱をあげる人々の組
織」 — マイケル・ウォルツァーのミニマリスト的、
新ウェーバー学派的定義 — という意味をとるとす
るならば、参宮は明らかに〈非〉革命的（unrev-
olutionary）である。⁽¹¹²⁾ おかげ参りには多くの日
本人学者によって「解放運動」のレッテルが貼られ
ているが、おかげ参りは一揆そのものは起こりそ
うになかった豊穰の年に多く発生する傾向があった。
抜け参りをした女性や使用人にとって労役からの一
時的な解放ということは重要な要因であったにちが
いないが、聖なるものの誘惑と奇跡の約束もまた同
様に参宮の裏にある大事な要因であった。⁽¹¹³⁾ おか
げ参りが「神威をかりた町（村）共同体からの脱
出」、⁽¹¹⁴⁾ あるいは「変革への願望」、⁽¹¹⁵⁾ あるいは
「解放運動」、⁽¹¹⁶⁾ 「大衆ヒステリー」または
「模擬反乱」⁽¹¹⁷⁾ であったと結論すると、従っ
ておかげ参りは下層階級の参宮者たちがくめざ
していた〈対象というよりはく逃避していた〉

(109) 『浮世の有さま』361—362頁。

(110) 本文71頁参照。

(111) 堀口芳兵衛前掲書、376頁。

(112) Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*. New York, Atheneum, 1968, p.1.

(113) このような宗教運動の背後にあった動機を分析する時に覚えておくといモデルはソレオセソレヒケ（the Push-mi-Pullyu）である。ソレオセソレヒケとは、ヒュー・ロフティングのドリトル先生シリーズの中の1冊に出てくる頭が2つ、両端についた不思議な、馬に似た生き物である。信心深い男女と同様、ソレオセソレヒケはどちらの方向に動く時にも、押される感覚と引かれる感覚が同時にあった。人生には動機と魅力、意図と原因が複雑に織り込まれているので、宗教を単純な因果分析に還元することは決してできないのである。（訳注—ソレオセソレヒケという訳語は、飯島淳秀による邦訳版『ドリトル先生アフリカへいく』（東京：講談社文庫、1981）によった。同書73頁参照。）

(114) 矢野芳子前掲書、357頁。

(115) 安丸前掲書、393頁。

(116) 藤谷前掲書、137頁以下。

(117) E. H. Norman, *Origins of the Modern Japanese State: Selected Writings of E. H. Norman*. New York: Pantheon Books, 1975, pp.349—354.

対象にちなんで命名することになる。

1580年の石山本願寺派、及び1638年島原でのキリシタンの潰滅以来日本では宗教思想の名のもとに幕府に挑戦して成功した集団は無い。徳川時代の隠れキリシタン、隠れ念仏、隠れ題目、不受不施等は全て宗教的義務感に動機づけられた非革命的集団（ウォルツァーの言う意味において）であった。〈隠れ参り〉（抜け参りはこのように呼ばれることもあった）は社会に黙認されたという点でこれらの地下宗教とは異なっていた。女性や使用人は抜け参りのおかげで〈伊勢講〉（村の男性中心の権力構造に溶け込んでいた）では得られなかった参宮への機会を得ることができたとはいえ、抜け参りが革命的な性格だったとは言い難い。榎井徳太郎は、抜け参りはこっそり伊勢参宮することをしばしば特色とした成年儀礼から始まったと言っている。⁽¹¹⁸⁾ 使用人が「逃げた」ときに使用人を失ってしまうのを恐れた主人達は、彼らが帰ってくると宴を催したりした。抜け参りをした人はした人で、彼らも家に居る主人と親族にみやげ物や、金さえも（利息として）持ち帰った。この贈り物の交換は日常生活の再開を意味し、参宮者をいつもの日課の中に再統合する助けとなった。⁽¹¹⁹⁾ 抜け参りをしてひどく罰せられたり虐待された者はほとんどいない。

もし革命がその断固とした、そして1回限りのものであるという性質によって反乱から区別されるとすれば、徳川時代を通して散発的に発生したおかげ参りは反乱の周期的なパターンにより近かったといえる。宮田登はおかげ参り・おかげ踊り・ええじゃないかを〈流行神〉の熱狂という見地から分析して

いる。流行神は歯痛・痔疾・ほうそう・はしか・疫病等を治す不思議な力があるとされている。⁽¹²⁰⁾

中には配偶者の浮気をやめさせる流行神もいる。流行神と呼ばれるのは神に対する信者の関心が一定していないからである。つまり、流行神は常日頃崇拜を受けているのではない。それどころか自分の災難が過ぎてしまえば、信者は流行神のことはきれいに忘れてしまう。場合によっては、疫病のときなど、流行神 — 〈疫神〉あるいは〈悪神〉 — のわら人形が作られ、その後で燃やされたり川に投げ込まれたりする。地方によれば、村中の人がそのわら人形を持って隣り村まで踊って行く。今度はその村が次の村へわら人形を渡して、という具合にその地方から疫病が無くなるまで続けられる。この習慣は〈掛け踊り〉と呼ばれていて、害虫駆除の儀式（〈虫送り〉）と関係深い。

宮田教授はおかげ参り、ええじゃないか等の大衆運動と他の宗教的「流行（fashion）」あるいは「フェッド（fad）」との間の構造的関係を明確に示した。（ついでながら、彼の研究は宗教社会学では大きく見落とされている主題であるフェッドの「一般的な」重要性について気づかせてくれる。）宮田論文の欠点はおかげ参りの61年めごとの「理想的再発（ideal recurrence）」の重要性を軽視しがちなところにある。伝統的な中国 — 日本的な曆に基づいた、この周期的反復性はおかげ参りと、エリアーデのいう「永遠回帰」とのつながりを示すおそらく最も有力な証拠であろう。⁽¹²²⁾ 周期的反復性はまた、おかげ参りを「自由化運動」として解釈することにも大反対を唱える。そのことはおかげ参りと、

(118) 地域によっては女性は適齢期までに、伊勢へ行くべきであると考えられていた。（榎井前掲書、238頁以下）

(119) 矢野前掲書、322頁及び335頁。

(120) 各種の病気を治すと信じられていた流行神は、生前にその病気で苦しんだ人の霊だと考えられる場合もあった。この種の信仰は往々にしてその人の墓へお参りするという形をとった。七福神・八幡・稲荷などのよく知られた流行神も同様の機能を果たしていた。例えばほうそうとはしかの神である太郎稲荷は、伝染病を防ぐために定期的に村の外へ持ち出された。

(121) 宮田登「近世の流行神」『日本人の行動と思想』シリーズ第17巻（東京：評論社、1972）。さらに詳しい内容を求める向きには、同著者「民間信仰の中の流行神」『歴史公論』1979年7月号（第5巻第7号）、38頁—46頁を参照されたい。

(122) Eliade, *Le mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition*. Paris: Gallimard, 1969.（邦訳は、エリアーデ著、堀一郎訳『永遠回帰の神話—原型と反復—』（東京：未来社、1963）がある。）

干支による旧暦から生じたもう1つの習慣、すなわち 61 回めの誕生日〈環暦〉を祝う習慣とを比べてみるとよくわかる。環暦を迎えると、祝ってもらう人はかつて子供が着けていた真赤な帽子とちゃんちゃんこを着飾る。それは暦の 60 年間で首尾よく満了したことを象徴する。61 才になると、人は幼年に回帰すると言われている。そしてその人は新しい年数の周期を開始しなければならないのだ。かつてはこの年になった人は「生まれ変わる」と言われた。その人はその時点から自分の子供達の言うことを聞くように期待された。彼の子供達は分別盛りになっているので家事を引き継げるようになっていくわけだ。従って環暦を祝う習慣は、家の実権の秩序ある譲渡と移行を象徴していたのである。

おかげ参りの去勢的 (gentling) かつ宗教的な本質は日本の宗教の基本的カテゴリー、つまり、〈ハレ〉・〈ケ〉・〈ケガレ〉の中に置いてとらえてみると非常によくわかる。この3つのうち基礎となる要素は〈ケ〉、つまり日常生活の力及び、とりわけ農業生産の力である。この力が傾いてくると (例えば年をとったり、病気をしたり、寒い天候になったり、女性の生理期間や出産等によって)、それは〈ケガレ〉になる。〈ケガレ〉は通常 “pollution” と訳されているが、桜井徳太郎によればこの語の本質的な意味は「〈ケ〉が〈枯れる〉」ことであるという。従って単に清浄の反対語ではなく無力な、あるいは消耗した状態という意味を含んでいる。最後に、〈ハレ〉は〈ケ〉を再生したり刺激するための儀式的手段である。これらの精神状態の相互作用についての最高の例は、神道の祭りそのものである。祭りの祈りの途中、酒宴や儀式的な戦い (ハレの活動 (訳注-「けんかみこし」等)) は共同体とその土地から〈ケガレ〉を取り去り、そうす

ることによって共同体に〈ケ〉を回帰するのである。

おかげ参りを〈ハレ〉の運動だと考えてみれば、その「世俗的」及び「保守的」な側面がよくわかる。世直しの代理人として、〈ハレ〉はそれ自身の内に構造的な要素と反構造的な要素の両方、すなわち公けの儀式活動と飲み騒いでエネルギーを噴出させることの両方を含んでいる。他の文化では聖なるもの〈及び〉世俗的であるものとしてみなされるであろうものの両方を〈ハレ〉は含んでいると言う人さえいるかもしれない。それゆえ、外国からやって来た人は、日本の祭りや参宮はとても世俗的なものになっているとしばしば言う。実のところ、日本の祭りと参宮は、その基本構造から判断すると、常に世俗的な出来事であった。徳川期においては祭りと参宮はどんどん商業化され、見世物的になったが、気晴らしと娯楽はずっと初めの頃から〈ハレ〉の一部だったのである。ここにあげる伊勢踊りの民謡には、そのような劇や踊りの役割が反映されている。

東関東奥迄も

老若男女押なべて

参下向のめでたさよ

おいせ於どりを

をどりをどりて

なぐさみ居れば

国もゆたかに

千代もさかゑてめでたさよ ⁽¹²⁴⁾

(訳注 — 下線部は、デーヴィスの

原文ではイタリック体。)

謀反を狙ったりすることからは程遠く、おかげ参りと抜け参りは神道の祭りと同様、共同体と土地の生産的エネルギーを宗教的・魔術的に回復してゆこうとするところにその目的があった。一般の日本の民間信仰と同様、これらの出来事は現世的プラグマ

(123) 桜井徳太郎「結衆の原点—民俗学から追跡した小地域共同体構成のパラダイム」観見和子・市井三郎編『思想の冒険—社会と変化の新しいパラダイム』(東京:筑磨書房、1979) 特に219—230頁。この資料をここに出すのは、それが参宮の宗教的文脈を理解する上で重要であるためと、デュルケームらによって練り上げられた聖—世俗の2分法に対してコントラストを見せているためである。この問題については、Winston Davis, “The Secularization of Japanese Religion...,” 280—281頁を参照せよ。

(124) 藤谷前掲書、27—28頁。

ティズムに支配されていた。伊勢で本当に人気のあった神宮は天照大神をまつた内宮ではなく、度会神道によって振興した外宮だった。外宮は豊作の神である豊受大神とようけの社であった。帰ってきた参宮者は豊作を手に入れようと、しばしば伊勢のお札を水田に立てた。おくわくわ（歟）さまを崇拝することは、おかげ参りとおかげ踊りの両方が持つ重要な特徴であった。豊作を願う農民の終わることのない祈りに象徴されるように、おくわさまは伊勢信仰を村落部の大衆の間に広めていったのであろう。大坂と奈良に現存するおかげ灯ろうの碑銘は、参宮の裏にあった推進力を証言している。これらの灯ろうには、「おかげ」、「村中安全」、「天下泰平・五穀成就」という言葉や、中には「御武運長久」という言葉を刻んであるものさえある。⁽¹²⁵⁾『甲子夜話続篇』によれば、1830年、人々は豊年になることを期待しておかげ参りのことを話し始めたという。⁽¹²⁶⁾

19世紀の社会的動乱期に表われた他の関連深いシンボル——例えば世直しや彌勒の世（あるいは彌勒船）⁽¹²⁷⁾——もやはり農業的な魔力に端を発していた。世直しで一新された「世」はもともと田畑のことであって社会のことではなかった。同様に、彌勒の「世」も、もともとは12年ごとに起こると言われた大豊作のことを指して言っていた。世直しと彌勒の世という言葉の、当時の富士道派における用法を見ると、どちらも究極的には両性（あるいは陰と陽）の交合と、土地の産出力のことを言っているようである。このように、以上の言葉——おかげ参り・抜け参り・世直し・彌勒の世等の言葉だけではなく、より包括的な概念であるハレ・ケ・ケガレも含めて

——は宗教的世界に出現したが、この宗教的世界においては物事を刷新しようとするのは土地の力の定期的な復活をめざした儀式的活動のサイクルの一環だったのである。共同体そのものの若返りということは常に神道の祭りの一部分をなしていたので、この若返りという宗教的語彙が19世紀には社会そのものの変革を含むように独創的な発展を見せたのは驚きではない。世直しは共同体の刷新を意味するようになったし、「世直しの祭り」は一揆そのものをさすことさえあった。⁽¹²⁸⁾

【Ⅵ】民衆伝統の抑圧と日本の大規模去勢

アルベール・カミュはかつて、現代の反逆者は、「恩寵による統治を正義による統治によって」置き換えようとする者のことだと指摘した。⁽¹²⁹⁾ 徳川期の日本のような伝統的社会における非体制者（dissidents）はもっと柔軟で、おそらくもう少し人間的で感受性も強かったであろう。彼らは公然とした反乱だけではなく、間接的で象徴的な抗議の多様な形態の中に正義を求めた。彼らは、地域共同体が一新され健康を得る儀式的永遠循環はいうまでもなく、恩寵・奇跡・神罰の中にも正義を見出そうとさえした。おかげ参りのときに表面化した社会的及び政治的価値はこの種のものであった。偏見と迷信、階層的利害、及び民話の詩的正義（この種の民話では欲張りや偉がりに必ず「ばち」があたる。）を混ぜ合わせたもの、すなわち参宮者と神宮の正義感は、参宮での異常で反構造的な体験と、日常生活における公平感・憤り・同調・タブーとの統合を助けた。本論文ではこの基本的価値志向が、賢命な幕府政策及

(125) 矢野前掲書、339頁。

(126) 藤谷前掲書、80—81頁。

(127) 彌勒信仰は長い間東南アジア、中国、日本の社会不安及び反乱と関係していた。日本では、不穏であった室町時代以来、農民は彌勒船が鹿島の岸に着くことを期待するようになった。その船には米がいっぱい積んであり13人の巫女がそれを植えると、永遠の豊饒の時代、すなわち彌勒の世がもたらされると考えられた。その後彌勒信仰は、富士講・大本教・世界救世教・世界真光文明教団（崇教真光教）などの新興宗教の持つ救済者願望と末法思想に吸収された。長い間彌勒菩薩の中に託されてきた抗議の精神は、このような新しい状況の下で、伝統的・封建的道德及びヒエラルキー制を支える精神構造（an ethos）に変質させられたのである。

(128) 宮田登「農村の復興運動と民衆宗教の展開」『日本歴史』第13巻（『近世』5）（東京：岩波書店、1980）210—245頁。

(129) Albert Camus, *The Rebel*. New York: Vintage, 1956, p.56.

び上流階級の打算的な慈善と相まって参宮者を元気づけ、去勢し、参宮そのものをその伝統的な範囲から出ないようにもした様子を見てきた。もしこの基本的正義感がなければ、おかげ参りや一揆によって生じた混乱は容易に完全なアノミーになったかもしれない。

小規模なおかげ参りが1889年に発生したとはいえ、1871年に新しい明治権威主義体制の再組織化と制度化が行なわれてからは大衆の伊勢参宮が起こることはなくなった。以前おかげ参り・ええじゃないか・農民一揆に表わされた「世直し」の宗教的・社会的念願は、その後踏み消されてしまった。あるいは今までとは異なった昇華した形態をとることを余儀なくされてしまった。新しい国家神道体系のもとでは御師に代わり区長がお札の分配者になった。神道思想は、抑圧された民衆伝統のいろいろな要素に新たなたれ幕をかけるよう、明治寡頭政治の独裁者達が要求することを可能にした。またそうすることによって、新しくでっちあげられた国家的終末論の中でそれらの要素を搾取することも可能にした。伊勢そのものは何世紀にもわたって貴族や士族による排他的な保護を受けた後に一般民衆の相続財産となっていたのだが、ここで再び国家守護神、すなわち天皇体系の至聖所に変容したのである。昇華された抗議（運動）と恍惚的な大騒ぎに関連するといわれる1867年のええじゃないかでさえも明治ナショナリズム精神に吸収された。E. H. ノーマンは次のような逸話を語っている。

私には下関市で少年時代を過ごしたアメリカ人の友人がいるが、彼は1904年から1905年にかけての戦争でロシアが敗れたと発表されると、

下関市内や郊外で勝手に行列が始まり、それが次第に興奮していったことをよく覚えている、との話であった。群衆の歌や叫びの声の中に「ええじゃないか」という文句があったということだった。⁽¹³⁰⁾

世直しという言葉は、その精神はともかくとしても、日本の新興宗教が持っている救済者待望思想の中に組み込まれた。⁽¹³¹⁾ 同様に、東アジア全域で民衆反乱と関連している彌勒菩薩信仰も新しい宗教に引き継がれ、混合主義的なばい菌の一部分になった。このような新しい政治状況では必然的に、世直しや彌勒といった宗教概念はあいまいに用いられた。このような概念は、国家の使命を表明する宗教的イメージとして支配者を懐柔するために使うことができた。しかし同時に、来世的な希望と救済のシンボルとして、搾取された大衆をひきつけることもできた。さらには、新しい救済者の重要性を表わしているとして、新興宗教が自分の利益を大きくするために同じシンボルを利用することも可能だったのである。⁽¹³²⁾

末法思想に由来しているにせよ、永遠回帰の世界での永続的特色であるにせよ、一般に再生(renewal)のシンボルは、その純真な青春時代においては非常に分裂的なものである。その段階では、確立された秩序に対するこのシンボルの挑戦は、新しい世界への恍惚的な夢や、アナキスト的な勇壮さ、そして殉教によって示される。ひとたび組織化されると、再生のシンボルと、再生のシンボルに鼓舞された運動は当初の活力を失ないがちである。思想家と宗教権威者(ecclesiocrats) — 明治時代における推進者と去勢屋(gentlers) — は競って古いシンボルに新しい意味を当てがう。信条を、まさ

(130) E. H. Norman, *op. cit.*, p.355, n. 54.

(131) おそらく本当に民衆的で反体制的な最後の世直し一揆は1885年に起こった。静岡で、西ヶ谷平四郎という農民が、丸山教徒の一部を率いて復古的反戦的な世直しを唱えたものであった。丸山教の教祖、伊藤六兵衛(1829—1894)も日清戦争に対し、徴兵忌避や反戦を説いたといわれる。伊藤の「日の出に松の代」の到来についての教説は、かつての世直し信仰に喚起されたものかもしれない。彼の死後、丸山教は急速に衰退した。また、丸山教に残った人もナショナリズムと天皇崇拜の優勢に屈したのであった。(訳注—この項については、村上重良『日本宗教事典』(東京：講談社、1978)、372—375頁、「丸山教」の項を参照。)

(132) これらのシンボルの反動的変質の、ある日本の新興宗教における事例については、Winston Davis, *Dojo: Magic and Exorcism in Modern Japan*. Stanford: Stanford University Press, 1980. を参照せよ。

に最初の信者であった人々や階級の利害に反したものに變更して。それは世直し・おかげ参り・彌勒信仰に現実に起こったことである。これらの運動は、程度は異なれ、かつては一般民衆の希望と価値に深くかかわっていたのだ。この民衆運動は農業的呪術から生まれ出たが、幕末になると否定なしに社会的不安の表現に発展していった。非常に伝統的な道德的経済及び儀式的サイクルの一部なのであった。そして王政復古以来、これらの運動は、国家によって、〈国策化 (nationalized)〉されて日本という国そのものの再生に応用され、あるいは新興宗教によって〈精神化 (spiritualized)〉されて人間の境遇そのものの変容あるいは治癒に拡張されるという2つの道を進んでいったのだ。今述べたような再生のシンボルの変容は、皮肉なことに地主や産業資本家や政府役人による村落部の下層階級の搾取を助長し、日本人の「大規模去勢 (massive gentling)」の続行を助けたのである。⁽¹³³⁾

〔 訳者あとがき 〕

本論文は、関西学院大学共同研究「世界における日本研究」の一環として関西学院大学社会学部のウィンストン・デーヴィス教授が執筆したものである。

原文において日本語文献が用いられた部分の処理について一言付しておきたい。(凡例)の項でもこ

とわっておいたように、原文と本邦訳ではその扱い方が必ずしも一致していないからである。この点については、次の原則に従った。

- (1) 原文で引用符“ ”を用いて日本語文献を英訳のうえ引用している場合は、日本語原典に従う。
- (2) 原文では“ ”が無くても、翻訳の際日本語文献から引用する形をとることが適切と思われる場合は、「 」記号により、引用文として扱う。
- (3) 日本語文献を抄訳して原文中に用いている場合(“ ”記号は付いていない。)は、日本語原典の文脈あるいは趣きを損なわないように留意する。要するに、日本語原典に忠実に、という原則である。

なお、この翻訳にあたっては、多くの方々に大変お世話になった。まず、この機会を与えて下さった関学社会学部の真鍋一史先生に感謝したい。遅々として進まない私の翻訳であったが、真鍋先生の暖かい激励のおかげで何とか脱稿にこぎつけることができた。原著者のウィンストン・デーヴィス先生は、私の「しつこい」質問にも快く応じて下さり、懇切な御指導を頂いた。先生の御指導なくしてはこの翻訳は不可能であった。また、私事にわたって恐縮ではあるが、原文と対照の上私の原稿に訂正を加えてくれた父・松田裕にも感謝したい。最後に、ウィンストン・デーヴィス 村田充八訳「一燈園 (I)」、(II)』『関西学院社会学部紀要』43号(1981年)、同44号(1982年)の村田氏の邦訳は少なからず参考にさせて頂いた。ここに謝意を表したい。

(133) 日本人があらゆる状況で搾取されたことについての、さらに詳しい考察については、Hane, *op. cit.*, *passim.* を参照せよ。