

近世後期における地方農民の精神生活

——とくに宗教生活を中心に——

豊島

修

はじめに	一四三
近世後期地方農民の宗教生活	一四四
一 仏事的生活	一四六
(1) 葬式および年忌法要	一四六
(2) 仏教講	一五二
念仏講	一五二
(3) 仏事祈願	一五四
(イ) 病氣に関するもの	一五五
(ロ) 雨乞に関するもの	一五八
二 神事的生活	一六一
(1) 氏神信仰と小社・小祠信仰	一六一
(2) 神事祈願	一六五
雨乞に関するもの	一六五
三 俗信的な生活	一七〇
庚申講	一七〇
結びにかえて	一七五

はじめに

近世封建社会における庶民の生活、とくに農民の生活と信仰の諸相をあきらかにすることは、近世庶民史研究・近世農民生活史研究に課せられた重要な問題であろう。いま近世農民の生活を形態の上から大別すると、(一)経済生活、(二)社会生活、(三)精神生活に分けることができると思われる。このうち従来の近世農民生活史研究においては、主として石高制あるいは村請制にもとづく年貢や生産などの経済生活^①と、村落共同体の慣習としての労働や分配、あるいは交易、技術、村落制、家族制などの社会生活^②に視点を置いた研究が進められ、農民の生活と結びついた年中行事や宗教生活、仏教講、通過儀礼、口承文芸、民間芸能などの精神生活^③に視点を置いた分析研究は、どちらかといえば取り組みが遅れた分野であったように考えられる。しかし近世農民の精神生活全般を究明することは歴史的意義を十分にもっている。すなわち山村・村落農民の経済生活が苦しければ苦しいほど、精神生活面での充足をもとめたのである。たとえば宗教生活では悲しみ、喜びを共同で頌ち合い、仏教講では励まし慰めあうところに「救い」があり、人間の人間らしさがあるともいえるのである。

ところで、このような山村・村落農民の宗教的側面などは、従来どちらかといえば民俗学の主な研究対象であったといつてよい。周知のように、民俗学は「常民」という概念にもとづいて、庶民一般の衣食住をはじめとする生活と信仰習俗の種々相の究明が試みられ、近世農民生活史研究者にも多くの研究成果を提供している。もっとも民俗学の研究成果は、その分析方法の違いなどから、近世という時代や社会との関連の上で把握されることが少ないために、必ずしも近世農民生活史研究者がその成果を十分に吸収しているとはいえないのが現状であろう。したがってすでに

指摘されていることではあるが、これまでの歴史学研究や民俗学研究成果を「生活史的に再編成する」作業が、近世農民生活史研究にも課せられているといえよう。

本稿では、こうした課題究明の基礎作業として、近世後期における地方農民の宗教生活の実態解明をつうじて、この時期の農民の精神生活の一端をあきらかにしようとするのが目的である。

近世後期地方農民の宗教生活

近世後期における地方の山村・村落農民の精神生活を究明する方法の一つとして、各家（家庭）や集団で祀られる先祖や神々に対する信仰およびそれにとまなう生活、すなわち宗教生活を手掛りとするのが妥当であると思う。この宗教生活は大別して、(一)仏事的な生活、(二)神事的な生活、(三)俗信的な生活に分けることが可能である。このうち仏事的生活とは、家族によって営まれる死者の葬祭、つまり葬送とそれに続く追善供養の諸儀礼が中心である。それは戦国末期から近世初期にかけて、それまで遊行的な生活を続けた勸進聖の村落への定着化をはじめ、寺領と外護者を失った山上寺院の解体による村落寺院への分化が多分に考えられる。

これを受け入れた庶民側（↓近世農民）からみると、郷村制によって成長した近世村落の経済的余裕を示すものであろうが、他方、幕藩体制の宗教政策による寺請制・寺檀制の結果とみられよう。寺院と檀家の関係は自然発生したといわれるが、その後幕府の根本政策である寺請制度を媒介として、寺僧が宗教制度以上の広汎な民衆支配の末端機能を担当することとなった^⑥。その結果、一家一寺を建前とする檀家制度が確立したのである。

寺請制を媒介として成立した寺檀制度は、葬式・年忌法要・追善供養をその主内容として一般庶民の間に普及させ

だが、これはまた反面で、庶民に農民の仏教への接近する機会が、葬式および年忌法要、追善供養、仏教講、仏事祈願などにあつたとみるべきで、そこにはわが国固有の祖先崇拜と仏教との結合を見いだせるのである。そして葬送習俗、仏事法会、仏教講などの庶民化、民衆化、民俗文化が普及・実現したとも考えられる。

次に神事的生活はどうかというと、近世後期の山村・村落においては、氏神・産土神の信仰が農民の神事的生活の中心であった。このうち産土神は村落毎に祭祀されており、その土地の守護神としての意味をもつことから、普通には地縁神といわれる。これに対し氏神は、もともと家族的結合体によって祀られた祖先神が、次第に発展しつつ分化していく家族生活の展開において、氏神に祖先神に対する信仰が変化し、近世には村落結合のうちに再編成され、先祖神の性格に代って鎮守・産土神の觀念が明らかになり、その結果、産土神との区別が不明となった。加うるに氏神・産土神は春日・八幡・熊野などの名神、大社の神の名におきかえられ、あるいは諸神の分霊が勧請されて、村共同体の祭・神事が血縁的な神から地縁的な神へと移行し、終には個人的な祈願が表面に現われてくるという、神々に対する農民の信仰の一面がみられるのである。

もちろん近世後期の村落において、氏神・産土神に対する農民の信仰は生活団体に集團でなされた面は依然として大きかった。そして氏神である天神社や八幡社などを中心に、信仰講でもって信心がなされ、また宮座という特殊な祭祀組織で氏神に奉斎したのである。

さらに俗信的生活としては、日待、月待、庚申待、甲子待、己待などのように、どちらかといえば仏事や神事にあてはまらない特殊な信仰慣行にもとづく宗教形態もみられる。とくに庚申待は六十年、あるいは六十日ごとにめぐってくる庚申のときに、特殊な禁忌を要求する内容をもち、しかも徹夜で一夜を明かすという信仰の一面を保持するも

のである。その根底には、わが国固有の神祭りの形態が残存していると思われるが、多く夜間で、しかも徹宵行事を本旨とすることから、山村・村落農民はこのときに限って「ケ」（＝日常）とは異なる「ハレ」（＝非日常）の宗教生活をおくったのである。このことは仏事的な生活、神事的な生活にもあてはまるのである。

そこで次に、近世後期における地方農民の宗教生活の具体相を、(一)仏事的生活、(二)神事的生活、(三)俗信的生活にわけて検討することにした。

(一) 仏事的生活

(1) 葬式および年忌法要

そこでこの節では、近世後期の地方農民の宗教生活の様相について、まず仏事的生活とみられる葬式および年忌法要をとり上げて検討してみたい。

周知のように、個人の一生における重要な節々（誕生、養育、成年、婚姻、年祝、死亡）に行なわれる一連の宗教儀式がある。それらは総称して冠婚葬祭・通過儀礼と称せられるが、その中で死は人生最後の通過儀礼である。これは個人的な出来事ではなく、社会性をもつ重要な儀礼である。すなわち死の儀礼は、当事者たる死者よりは遺族や親戚または村民の服喪・隔絶の意味をふくむもので、葬儀への参加は死者の喪に服するとともに訣別であり、また死霊への奉仕を意味する。それが村共同体の一員としての社会性をもつ所以である。

このような儀礼をふくむ葬送習俗について、文化十四年頃の編纂である『陸奥国白川領風俗問状答』^⑦には、次のよ

うに記載している。

(上略) 在中農家にては、死者有之家へ菩提寺参り読経相済次第、其家の前より嫡子は位牌を持、近親類遠縁のものまで仏供、仏器等の品々を持、女は棺前に先立候て、縁の綱と申木綿を引はへ、是に取付行列いたし、村方は勿論近村までも打寄、老人念仏を唱、鉦、太鼓にて野辺送りいたし、旦那寺引導相済次第、墓所へ葬申候。土葬は棺共埋申候。火葬は藁、薪等にて焼、骨を拾ひ瓶に入候て埋申候。衣服は農人故木綿服にて、子息、近親は上下也。遠縁は袴織に葬礼の供いたし候。(後略)

ここにみられる白川領下の在中農民の葬送儀礼は、死者の魂を鎮めて浄土へ送る觀念が察知される。すなわち死者はきわめて穢れたものと考えられ、同時に死体から遊離した靈魂も穢れているので、邪悪で恐いものと信じたこの靈魂を読経や念仏、引導作法で鎮めて浄土へ送ろうとしたのである。ここには死者の生前犯せる罪穢を滅して、清めることによって死後の地獄の苦をまぬがれるという滅罪の觀念^⑧があったとしなければならぬ。すなわち老人が念仏を唱え、また鉦・太鼓を囃立てながら野辺送りをするのは、崇る死靈―後述するように病氣や旱害、水害、虫害などの原因と考えられた―を鎮送呪術で鎮め送り出す意図にほかならないのである。

この場合、死の儀礼は個人だけでなく社会性をもつものであるから、「縁の綱」(『善の綱』)を縁に繋る人が引くことによつて、共同体で死者のための罪をうける意味合いをもっていたと思われる。また白川領下の在中において、死者の引導作法を檀那寺の寺僧に委ねているが、それは寺檀関係による慣行の結果であり、白川領下の在中農民にかぎらず近世村落一般にみられたのである。

いま一つ山村農民の葬送儀礼の事例を提示しておこう。越後の縮仲買商である鈴木牧之の著『秋山記行』^⑨(文政十一

年)や『北越雪譜』(天保六年)で、世に注目された信越秋山郷の葬送について、『北越雪譜』(初編)には、「如来さま」とよばれる太子堂の別当、山田(阿部姓の誤り)助三郎の持ち伝える「黒駒太子像」(聖徳太子絵伝の部分図)を、「死者の上を二、三べんかざ」し、これで死者の引導としたことを記している。秋山郷における葬送習俗と農民一般の宗教観念については、曾てふれたことがあるので詳説しないが、一般には葬送の際、来迎図や十三仏を掛けたり、枕屏風を立てるのが慣例である。しかし秋山郷の場合は、死者に黒駒太子の画像をかざすことによって死者の罪穢を消滅し、併せて太子＝聖徳太子に引導されて往生を期する信仰があったと考えられる。この推定は秋山郷とおなじ聖徳太子の絵像による死者引導の信仰習俗が、近世中期頃まで陸中地方における「マイリの仏」という庶民信仰的太子信仰があったことから裏付けられる。すなわち「明和七年庚寅正月吉日」の奥書がある「マイリの仏の縁起」(二巻)には、「(上略)来世の衆生済度のため、御すがた(聖徳太子)を系ぞう(絵像)移し、日本六十余州生滅の人々道引かんため、此系ぞうを以、亡者道引して老郡老邑にさづけ給ふて安楽国に往生うたがひなし、(後略)」とあり、陸中農民も太子の絵像を死者に拝ませたり、「所持の仏を棺の先に立て葬」り、死者の滅罪による浄土往生を願ったことが知られる。

以上、秋山郷と陸中農民の葬送儀礼にみられた、太子の絵像を死者に戴かすことによって死者滅罪、往生を信じた庶民信仰の一形態を述べたが、その背景には、中世後期に阿弥陀如来と聖徳太子の像を背負って遊行・回国した真宗高田派や、浄土宗名越派をふくむ善光寺系聖の村落定着化が指摘されている。秋山郷においても、おそらくこのような善光寺系聖の系譜を引く毛坊主が定着し、所持した太子の絵像で死者の引導をわたり、併せて呪術的(修験的)活動をおこなっていたのである。

以上は、白川領下の一般農民の葬送と信仰、および秋山郷や陸中農民の葬送儀礼における黒駒太子信仰について述べてきたが、いずれも追善と供養にもとづく死者の滅罪と浄土往生という宗教観念が近世農民の仏事的な生活の中の葬礼に息づいていることがうかがえる。では、葬送に続く年忌法要についてはどうであるのか、次に検討を加えてみたい。

すでにふれたように、近世後期の地方農民において死者はきわめて穢れたものと考えられ、同時に死体から分離した靈魂も穢れて邪悪で恐ろしいものと信じられたが、この死靈はやがて子孫の種々な宗教儀礼によってだんだんと清められ、やがては神となつて子孫を守り、恩寵^⑩さえもたらすと信じられたようである。この靈魂観念は日本民族の祖靈崇拜の大きな特色と考えられるが、仏教と習合すると死後のまつりを「供養」におきかえ、神になることを「成仏」とした。そのためこの時期の農民は何年何十年と年忌法要を重ねて行なつたのである。以下、その具体例をあげてみよう。

在中農家にては、七々四十九日より百ヶ日迄供養いたし、夫より一周忌・三年・七年・十三年・卅三年忌までにて、其外祭供養いたし不申候。尤分限のものは世間並の通、五十年以上遠忌も吊ひ申候。(傍点 筆者)

これはすでにふれた陸奥国白川領の『風俗問状答』(文化十四年頃)に見える七々四十九日の法事と年忌法要についての記載である。これによると白川領下の在中農民は、死後百ヶ日まで追善供養を行ない、それより一周忌・三年忌と順々に年忌を重ねて、三十三年をもって年忌法要をうちきるのが慣例であつたことを知るのである。このうち三十二年忌をもって年忌法要をうちきる習俗は、わが国の靈魂観念を考察する上で重要である。(後略)

さらに越後国魚沼郡塩沢組の農民の年忌法要(仏事)について、文化四年の『風俗帳』^⑪に、

先祖并ニ有縁之者年忌ニ当り候節、身元宜敷ものハ菩提寺の住僧を招き追善いたし貰ひ申候。(中略)施物ハ分限ニ応し五百文三百文仕候。身上不成者ハ入レ仏事と申立て、白米壹式升ニ錢百文線香蠟燭を添、菩提寺へ参り回向いたしもらへ候。

とある。ここにみられる年忌法要は「イエ」に僧を招ぎ、近親者を呼んで饗応する身上のよい者と、「入レ仏事」と称して、菩提寺へ参上して回向をしてもらう者とがあつたことを知る。これは貧富の差による年忌法要の次第の相違にもとづくものと考えられるが、いずれも子孫が先祖を年忌ごとに弔うことにより、先祖に対する唯一の奉仕と考えた点に意義がある。そして塩沢組の一般農民が行なう年忌法要の次第は、近世一般に行なわれた慣行であろう。

ともあれ、このような年忌法要を重ねることによって、死者の靈魂はだんだんと清められ、やがて神(『祖霊』になるといふ)が国固有の祖霊觀念が根底に存したのである。では死後の年忌法要をいつまで行なうと、死者の靈魂は神(『祖霊』になると考えられたのであろうか。

すでにみた白川領下の在中農民の年忌法要は、三十三年をもって終了すると、以後「祭供養をしない」とあるのは、この問題の解決を暗示せしめる。三十三年(または五十年)をもって年忌打切り、すなわち「最終年忌制」とする習俗は他の地方にもみられる。たとえば『備後国品治郡風俗問状答』(文化十五年)には、「(上略)近郷年廻に僧に供養し候は、三七をい、三十三年に畢、其間二十五年を被勤候(後略)」とあり、また『三河国吉田領風俗問状答』(文化十四年)にも、「通例の外なし。但三七の次第の中に三十七年、四十三年、四十七年といふはなし。三十三年より五十年忌なし」と記されている。さらに『若狭国小浜領風俗問状答』(年月不詳、嘉永元年以前)に、「一周忌・三年忌・七年・十三年・十七年・二十五年・三十三年、夫より五十年・百年・百五十年と遠忌をとふ事、通例の外にかはる義なし。但

し当国の領内越前の敦賀は二十五年忌なくして、二十三年忌を成す」とあり、このほか淡路国、阿波国、肥後国天草郡^②などでも、三十三回忌をもって最終年忌としていた。現今の習俗でも、この最終年忌を弔い納め、年忌オサメ、弔い切りなど^④いい、死者に対する弔葬儀礼もこの年忌をもって一段落となるのである。すなわち仏教的供養の最後とされる三十三回忌(または五十回忌)の「弔い切り」を終えると、死霊は浄化され、やがて祖霊と融合する固有の靈魂の昇華過程が察知される。

この点をさらによくしめしているのは、最終年忌制のときに造立する板塔婆とは別に、梢の付いた常緑樹の生木の異形塔婆を墓に立てるといふ^⑤。しかも最終年忌を境にして、仏壇の古い位牌を霊場寺院におさめたり、墓に埋めたり、川へ流したりしてしまふ^⑥。これが「位牌まくり」であるが、板塔婆に死者の戒名を書いて祭るにもかかわらず、最終年忌(三十二年または五十年)を期してのみ、その必要を見なくなるのは、死霊が祖霊に転化・融合するためにはかならないのである。このことはあたかも両墓制において、埋め墓から詣り墓へと弔いの対象を切り換えたといわれる如く^⑦、「ホトケ」(死霊)から「カミ」(祖霊)に昇華するのに照応して、霊の依代が従来の如き板塔婆ではなく、常緑樹でなければならなかったことを意味していると思われる。

わが国において神霊の降臨に際して、樹木とくに常緑樹をその依代とするのは固有の信仰であった^⑧。また最終年忌に梢の付いた常緑樹を墓の上に挿す習俗は、常緑樹が祖霊の依代として立てられ、そこで祖霊祭祀の行なわれた古い先祖祭の形を表示するものである。

このように最終年忌を終えると、死霊は祖霊へ融合して神になるといふ靈魂観念があることから知られる如く、近世後期において三十三回忌の年忌法要を終えると、それ以後「祭供養をしない」とあるのも、「ホトケ」が「カミ」

になったと信じられたからにほかならない。そして神II先祖は、その後各「家」を訪れ—民間年中行事における盆や正月、彼岸に先祖祭をおこなうのはそれを端的に物語っている—、子孫に恩寵さえもたらすと信じられたのである。ここに葬式および年忌法要を行なう近世後期の地方農民の仏事的生活の意義があったと考えられる。

(2) 仏 教 講

念 仏 講

次に、近世後期の地方農民の仏事的生活を表出しているのは、仏教講である。

講とは、周知のように、本来仏教で経論を講義することから、「特定の仏教集団を意味する名称」に変化したことは先学の指摘^⑧するところである。しかし単に講というときには、宗教上（経済上）の目的を達成するために、信仰を同じくする人々が寄合って組織する信仰集団を指すのである。このような性格を有する宗教集団は、その性質を大きく分けて、寺社・宗派との結合によって組織され、その各集団にそれぞれ講という名称を付している場合と、いま一つは寺社・宗派との結合はないが、地域集団単位に成立し、地縁性のいちじるしく濃厚な講^⑨とに大別される。ここでは後者の一例である念仏講をとりあげ、史料上の関係から、遺物・伝承資料^⑩でもって類推することにした。

前節で述べた信越秋山郷には、文化十年頃に念仏講があったことは、越後側の上結東に「念仏供養塔」（一基）が存在することから知られる。すなわち念仏供養塔には、

(正面) 念仏供養塔

(横) 文化十四西□五月吉辰

と刻まれている。そして現在も念仏講は上結東のほか、長野県側の小赤沢で行なわれている。このうち上結東の念仏講の概要は、毎月朔日に年忌(十一月)のある家に七、八人の講員が集まり、順番に念仏を唱える内容のものである。この念仏講はおそらく近世から継承されているのではないかと考えられる。

ところで、当時、上結東の念仏講が次にのべる小赤沢の念仏講のように、黒駒太子の画軸を本尊として念仏(般若心経)を唱えたのかどうかは明らかにしえない。しかし『秋山記行』に記す「往古より黒駒太子の秋山中に流行」した様相や、黒駒太子の画軸による死者引導が古例であったことなどから類推すると、上結東における当時の念仏講は、黒駒太子を本尊として講が営まれたものではなかったか。それは一面で講員の親睦をはかる性格をもっていたのであろうが、多分に各家の先祖供養を行なう宗教的実践の濃い念仏講ではなかっただろうか。現在上結東で行なわれている念仏講は、当時の様相を類推できない程に信仰形態が稀薄になっている。

これに対して小赤沢の念仏講は、秋十一月の収穫後に、「年忌念仏」と称して、年忌のある「ホトケ」の家に夜親戚とともに講員が集まる。そして「如来様」(阿部家)の所蔵する黒駒太子の絵像を本尊として掛け、鉦を叩いて般若心経・善光寺和讃などを唱える。小赤沢の年忌念仏は死後三年・七年・十三年・二十五年・三十三年―これを「弔い切り」といい、死者は先祖の仲間入りをするという―などの年忌ごとに行なわれる。しかもこの時黒駒太子の絵像とともに、「十三仏」(阿部家所蔵)を同時に床の間に掛けるが、これを「開帳」といっているのは注意される。黒駒太子の掛軸の用途としては、この年忌念仏のほか、一月十六日と七月旧盆の十六日に、それぞれ開帳と称して黒駒太子の絵像などを見せるが、この慣習は近世からの継統を語るもので、いずれも秋山農民の先祖供養に使用されたことを知るのである。そこには固有の祖先崇拜と仏教との結合をみるのである。

このように小赤沢の念仏講は、年忌念仏と称して、同信仰集団である念仏講員によって、年忌のある家の追善供養を行なうが、この場合、黒駒太子の絵像や十三仏を念仏講の本尊として、念仏による滅罪往生を願っていると思われる。それは上結東の念仏講と同様、すでに近世において行なわれていたと推測されるが、あくまで浄土宗や真宗、時宗などの宗派・教義に関係するものではなく、年忌のある「ホトケ」の追善供養を目的とした同族講の形態をもっていたところに特徴があるといえよう。

(3) 仏事祈願

病気は人間生活において重大な危機である。とくに医学の未発達な近世後期の山村・村落社会において、村民は病気にかかる切実な問題となる。その結果、呪や祈禱などの方法で病気を治療しようとするのは自然な願いである。さらに靈験あらたかな神仏に加護をもとめて、治病や厄難除け、あるいは開運、諸願成就などの現実の生活にもとづく願望を神仏に依頼し、祈願によって成就させようとしたことも事実である。この場合、祈願方法としては、個人・集団的なものの二種の方法がある。一般的に言って近世は個人祈願が多いと考えがちであるが、一概にそうともいえない。村落の共同体結合を前面に強く押出している近世において、疫病除けなどの祈願は村落共同祈願の形でもって行なわれたのである。

このような神仏の祈願は、疫病の除去や早魃・水害・虫害・風害など災害の防除を祈るときにも行なわれたことは、近世後期の記録文献や民俗伝承に多くの例証がある。以下この節では、まず仏事祈願としての病気と雨乞をとりあげ、その様相の一端を検討することにした。

(4) 病気に関するもの

文化十一年の編纂である出羽国秋田領の『風俗問状答』(珂那道博筆)には、秋田六郡の祭礼を記した「六郡祭事記」を収めている。この「六郡祭事記」の八月の条に、北比内にある葛原観音詣りが毎年定日に行なわれたことを記していた。すなわち「十七日 葛原観音参(中略) この堂を世俗大観音(大)と称す。疱瘡の祈願をして願果しには小雪駄を獻ず」とあり、村民はこの葛原観音に疱瘡祈願を目的として群参していたことが知られる。右の事例は、あくまで個人祈願という近世的性格を表わしている。すなわち柴田実氏の言葉を借りれば「主として個々人の浮動的な信仰に立っている」のであり、中世の庶民信仰―氏・家や村との間に強い繋りをもっていた―とは性格が異なるのである。この庶民信仰の変遷についてはいま考察できないが、ともあれ右にみた個人祈願の形態は、近世の都市における縁日や開帳(開)にもみられ、むしろ都市においてより一層顕著であったと見るべきであろう。

ところで疫病などの原因不明な悪病に対して、村民は村落共同の祈願という形で災害の防除にあたったことは、多くの例証がある。いま共同祈願を形態の上から分類すると、(一)他から侵入する災害を防止しようとする方法、(二)すでに災害が村の中に発生した場合、これを共同体から外へ追い出そうとする方法がある。そしてこの二つの方法は、各「家」を中心としてなされる場合、地域共同体でこれを防除しようとする場合とがある。

まず(一)の他から侵入する災害を防止する方法について、家を中心とした例を一、二述べると、『秋山記行』(のじ村の項)に「(上略)この処も疱瘡を嫌ひ、家毎の門に七五三繩張り、秋のせわしきを見て、きらわるゝほうそう神も嫌うらん 粟稗がちにたべるのじ村」とあり、先述した越後秋山側の野土村では、家毎の門に七五三繩を張ることによって、疱瘡の侵入を防禦せんとしたのである。さらに同国長岡領下の諸村でも、各家の門に神仏の靈符などを押すこと

で防禦にとめたことは、文化十四年の『越後国長岡領風俗問状答』に「門に仏神の靈符をおし、又、弓、鉄砲の的あるはにんにく、鮑のから、馬の杵などをかく」とある一条から知られる。さらに若狭国小浜領下の村々においても、「南無阿弥陀仏」の六字名号の札を疫癘除けの守り札としていた。

このように近世後期には、各家の門に七五三繩を張るほか、「仏神」の靈や六字名号の札を張ったり、守り札とすることに於て他から家に侵入すると信じられた疫病・疱瘡の災いを封鎖・防遏しようとした。この場合、村民は「仏神」の靈符・六字名号札に一種の呪力をみとめ、その呪力によって疫病・疱瘡の災いを取り除く目的としたことは注目される。それは本来、疫病などの原因と信じられた怨霊や死霊の祟りを鎮める鎮魂の呪術に源を発していると考えられる。

次に(二)の疫病がすでに村内に発生した時、いかなる手段で疫病退散にとめたのであろうか。ここでは村共同体による疫病退散の事例をもとめると、『淡路国風俗問状答』^⑧（文政十五年カ）に、「上略」油竹組の内には、疫病流行の時、（さ欠カ）小ぎ船并人形を作り、病家へ持行、右船へ病人の足を乗させ、病家より白米少入、旦那寺祈願し、右船家の外へ出る時、鳴物并鉄砲を打、海中へ流す。八木組の内には、船を作疫病の神を乗せ、山伏を呼、口には不動の真言を唱へ、ほら貝・太鼓を合せ、海中に送り、藁奮に幣を立て、四辻に送るもあり、又寺社より守札を請。或大般若経誦し、真言唱る所もあり」とある。これによって近世後期の淡路国領内では、疫病が流行すると、「組」という共同体組織で疫病退散にとめたことが知られる。具体的には油竹組の場合、疫病が村内に流行すると小船と人形を作り、疫病人の足を小船に乗せることによって疫病を人形に背負わせ、その後旦那寺に祈願を頼み、最後に海中へ流す。また八木組においても同様に疫病神を船に乗せ、山伏による真言の誦誦と法螺貝・太鼓に合わせて海中へ流したり、村境の

四辻に送ったりした。これらはいずれも疫病の原因と考えられる荒れすさぶ霊を、念仏や真言の滅罪^④の功德で鎮魂し、併せ行道による攘却呪術にむすんで共同体の外に鎮送する庶民信仰の表出である。

このほか村民の共同祈願による疫病鎮送の念仏行事は多い。たとえば、先述した陸奥国白川領下の諸村では「疫神送り」に際して、僧侶による大般若経転読や里山伏の祈禱によって鎮魂し、その後藁人形に悪霊^⑤疫神を背負わせて村境まで鎮送する^⑥。さらに備後国沼隈郡浦崎村でも、「虫送り念仏」による禦策と同様な方法で疫病鎮送にあたってゐる。すなわち浦崎村の村民は神官や僧侶に共同で祈禱を依頼し、あるいは寺・堂に集合した村民が百万遍念仏を唱え、共同体の禍をさげようとしたのである。

以上の諸例からも知られるように、疱瘡や疫病が家や村に発生すると、村民は共同で諸仏(や神)に祈願し、僧侶・山伏の読誦する念仏や真言の滅罪の功德で悪霊を鎮魂・鎮送し、共同体から除去した。そのほかきわめて共同体的である百万遍念仏という「念仏の相乗的な功力」^⑦でもって共同体の禍をさげ、幸福をもたらそうとする場合もあったのである。

疱瘡や疫病という原因不明な悪病に対する近世後期の地方農民の不安な心情は、何よりも強いものがあつた。そのため村民はあらかじめ家の門に七五三縄や、呪力ある仏神の霊符・六字名号札などを張ることによって、悪病の侵入防止につとめたのである。しかし、いったん疫病などが家や村落に発生し流行すると、日常生活と生産の破綻を来すのであり、個人の力ではどうすることも出来なかつた。その結果は右に述べたように、共同祈願の形態をとって悪病の原因である荒れすさぶ霊の滅罪・鎮送を行なつたが、この場合、共同祈願の対象は諸仏にあり、諸仏の加護を授かろうとした。このことは後述するこの時期の地方農民の神事的生活において、村落結合の中核をなす氏神・産土神に

共同祈願することによって、神の靈力と加護を得ようとする信仰と共通するものであったと思われる。

(四) 雨乞に関するもの

次に地方農民の仏事祈願には、病気のほか農耕儀礼（稲作儀礼）の一環として行なわれる「雨乞」がある。

農業生産に従事する農民にとって、水の有無は死活問題であり、雨が降らないということは生産を左右する大きな災いであった。このような状況を少しでも回避するために、神仏に降雨をたびたび祈願したのである。ここに雨乞という信仰に根ざした慣行のゆえんがある。そのうち神事祈願としての雨乞については次節で述べ、この項では主に仏事祈願にみる雨乞の例をとりあげてみたい。

近世後期の丹後国峯山領下における菅村（現京都府中郡峯山町）の雨乞の儀式について、文化年間頃に編纂された『丹後国峯山領風俗問状答』^④の六月の条に、次のように記している。

右、雨乞の儀は、増長院・縁城寺にて二夜三日祈禱相願、又は京愛宕山へ持上り、松明を灯し萬燈を上げ申候。^(略)
尤長早魁に相成候得は、右両寺之従上御祈禱被仰付、大庄屋・庄屋・組頭百姓拝参に罷出、御札被下候。（後略）

これによると、菅村では真言宗大覚寺末の増長院・縁城寺両寺に二夜三日の雨乞祈禱を依頼し、また雨乞の靈験がいちじるしい京都の愛宕山へ祈禱を願って代参者を参上させた。そして雨乞祈禱の火を貰って帰り、自村の愛宕山へ登って「万灯」を上げたが、これは共同祈願にみられる「貰い火」と称せられる民俗慣行である。現行でも大阪府泉南市東信達では、雨乞の火を高野山へ貰いに行くといひ、香川県三豊郡本山村（現豊中町）でも琴平宮から祈禱火を貰って、消えないように運んでくるという。^⑤ いずれも靈験のいちじるしい山岳霊場寺院や神社の貰い火でもって降雨を

祈願する雨乞習俗である。

このように峯山領下では、雨乞に際して村民が祈禱寺に祈願したり、貰い火で雨を乞うたが、長旱魃のときは、さらに祈禱寺へ大庄屋以下村民が参詣して降雨を祈願したのである。

また伊勢国白子領下の諸村においても、村民の共同祈願による宮籠りのあと、雨乞踊の一種である太鼓踊で「池回り」を行なう。それでも雨が降らないときは、「悟真寺より幡隨院上人の阿弥陀ほとけの名号を持出、海濱に小屋を構へ、百万遍念仏を修す。さては聊にても降らずと云ことなし。」とあって、共同体全体の唱える念仏の功力で災いを除くと、望みが叶うのである。

こうした百万遍念仏による雨乞儀礼は、現在、愛知県東宇和郡下や福岡県乙野などをふくむ各地に伝承されており、その個々の行事内容については『民間念仏信仰の研究』^①（資料編）に詳しい。いまその一例を挙げると、福岡県鞍手郡若宮町乙野の雨乞念仏は、もと山中の龍ヶ滝で行なわれたが、灌漑池の完成によって、毎年七月五日に「万年願」という水に対する感謝、あるいは水を得るための共同祈願として行なわれたという。その行事内容は山中の滝でのお籠り、火焚き、鳴物をならす農耕儀礼の形態を有するといわれ、そこに百万遍念仏が加わっている雨乞念仏である。そのうち火焚きは雨乞の諸形態の一つである千駄焚きに共通し、また鳴物をならすのは、旱魃をおこした悪霊、あるいは龍神の怒りを鎮送する意味がふくまれていると考えられている。^②これは前項でふれた疱瘡や疫病の原因が、荒れすさぶ霊の災いと信じられたと同様、悪霊⇨死者の霊（荒魂）が怨霊または御霊の「たたり」となって、旱魃という災いを個人と共同体にもたらすと考えたのである。そのため百万遍念仏という共同体全体の唱える念仏の功力で悪霊を滅罪・鎮魂して鎮送する。そうすると悪霊の祟りが止み、雨が降るといふ論理である。伊勢国白子領下にみた雨乞念仏

〓百万遍念仏も、おそらくこの意味であろう。

さらに三河国吉田領下（現豊橋市）の雨乞儀礼に注目すると、村民の雨乞祈願をうけた寺では仁王経などの読誦を行なう。また同領下の龍枯寺では、寺僧の修法が終ると、衆僧などが船で海上に出、供物を海中に投げ入れ、最後に血脈と袈裟を投入する。

龍枯寺にては衆僧集りて修したる終、或いは中白（マコ）に海辺牟呂村といふの海上、龍江といふに至て血脈と袈裟を沈むるなり。^④（後略）

とあり、さらにこの血脈は「龍神に授与する趣にて」必ず袈裟とともに「海底に巻入るゝ事」と記されている。そうするとほどなく雨が降ると信じられていた。これは共同祈願であるお籠り（〓參籠）から強制祈願へ移行し、供物などとともに龍神の嫌う血脈を授ける意味で海中へ投入し、併せ袈裟の功德⑤でその滅罪を期していたことが知られる。それによって降雨をもとめようとしたところに、袈裟の庶民化、民俗化、雨乞習俗との結合が見い出されて興味深い。

以上丹波国峯山領、伊勢国白子領、三河国吉田領下の雨乞習俗の諸形態から知られるように、雨乞はまず村落共同祈願で行なわれたが、それでも効験がないと、強制祈願というより強固な方法で降雨をもとめたのである。すなわち峯山領下の菅村では祈禱や貰い火などで祈雨したが、長旱魃が続くとさらに祈禱寺に雨乞祈願して、祈禱の呪力と仏の加護で雨を得ようとした。また伊勢国白子領下の村においては、次節で述べるように神事祈願にみる宮籠りや風流化した太鼓踊りの芸能を奉納して降雨を祈願したが、さらに百万遍念仏という共同体全体の唱える念仏の功力で、早魃をおこしたと信じられた悪霊（や龍神）の滅罪と鎮魂を行ない、降雨をもとめた。三河国吉田領下の諸村においても同様のことがいえる。すなわち村民は共同で寺に参籠したあと、それでも効験がないとただちに強制祈願へ移行し、

供物などを海へ投入してから、血脈と袈裟を投げ入れることによって龍神を怒らせ、袈裟の功德で滅罪して降雨を願ったのである。

以上の事例はいずれも仏事的雨乞と考えられ、仏に祈願することによって降雨をもとめたいえよう。具体的には祈禱や念仏、あるいは袈裟の滅罪呪術に降雨の効験を期待したのであるが、この場合、農耕生産や共同体の災いが、いずれも悪霊や龍神にあると信じられて、その鎮魂・鎮送的な面が祈禱や念仏と結合した一面を表わしているものである。それはまた、近世農民の仏教受容がいかにかが国固有の信仰や農耕儀礼と深くかかわってきたかを、如実に示しているといえるであろう。

(二) 神事的生活

(1) 氏神信仰と小社・小祠信仰

次に、近世後期の地方農民の宗教生活の神事的側面について、(1)氏神信仰と小社・小祠信仰、および(2)神事祈願の二点をとりあげて若干分析してみたい。

すでにふれた如く、近世村落の共同体結合の基底をなしているのは、同族的信仰や氏神、屋敷神、氏子集団、諸組織などの宗教的要素が注目されるが、そのなかで信仰上の中核をなすと同時に宗教生活の中心であったのは、氏神・産土神の信仰であった。このほか村内には小社・小祠などの信仰対象は多いが、これらは外からの勧請神ではなく、あくまで村という地域内で伝統的に形成されてきた神々である。この場合、農民が氏神・産土神や小社・小祠を信仰

するのは、生産の豊穰や病氣平癒の祈願・祈禱、感謝、あるいは除災・招福などを一般的な目的としていたことが考えられる。その実例として、文化・文政年間頃の備後国における村々の様相の一端を、前掲『諸国風俗問状答』^⑤から抽出してみたい。

まず氏神信仰についてみると、『備後国深津郡本庄村風俗問状答』（文政元年カ）の正月の条によれば、「正・五・九月、日を改め、氏宮八幡社於神前に備神酒供を、（神脱カ）五穀成就・風雨和順の御祈禱仕、禰宜・神子・氏人不残、庄屋、役人共参詣仕候。〔後略〕」とあり、本庄村では毎年正五九月の日を改め、氏神八幡社において生産の豊穰と風雨和順の祈禱を行なうのが恒例であった。また田植月の五月にも、惣氏子をはじめ、社役・庄屋役人が氏神八幡社へ参詣し、別当寺の真言宗円照寺が「五穀豊作、弘御祈禱の行」（虫払い、筆者註）を執り行ない、読経後は氏子による虫送りが恒例の行事として行なわれていた。^⑥いずれも農耕開始前と開始後の村落の重要な年中行事であるが、村民が氏神を信仰するのは、一つに生産の豊穰の予祝祈願・祈禱、招福・攘災などにあったことが知られる。

ところで本庄村では、このような氏神信仰とともに、村内に「荒神」という小社・小祠が講で祀られ、それを地神講・荒神講と称していた。前掲『問状答』（正月の項）に「此外荒神講と申て、村々に荒神と申小祠御座候。最奇々々にて氏子共神酒を備へ、豊作の取実を祈、〔中略〕地神講共、荒神講共申候」とあり、本庄村では地縁集団（氏子）の講組織で荒神が祀られ、一月には豊作予祝の祈願が行なわれていた。また『問状答』には、秋十一月の収穫の季節に、五年・七年目に一度ずつ荒神神楽（里神楽）が催されたことも見えている。それは謝穀の儀礼であった。

さらに同国品治郡、福山領下の村々でも荒神社が多く祀られていた。たとえば前者については、文化十五年の『備後国品治郡風俗問状答』^⑦（正月の条）によって、十九世紀初頭には一郷ごとに祀られていた荒神の祭日が二十八日であ

ったこと、素戔鳴尊を祭神とする「農業始祖」の伝承を保持し、農耕神としての性格を有していたことなどは注意される。

また祭祀組織に注目すると、郡下の村々の村氏神と荒神は、いずれも特権的な神事組織ともいうべき宮座に属する氏子によって、祭祀が営まれていた。いま両者の宮座組織の構成員を明確にしうる史料は持ちあわせていないが、前掲備後国品治郡の『問状答』に、村氏神＝朔日講と荒神＝二十八日講は「朔日は氏宮にて、廿八日は荒神社にて、如例神酒を献し」とあり、また「氏子先年より宮座と申、上中下順に席を定め、盃酒を廻らし候」とか、「若一人にても不参の有之候へは其席を明け置、外人其席に着事を禁し」、「古来無席者此祭りに与る事を得ず」などと記されていた。これによると十九世紀初頭において、新しい宮座が結成され、朔日講と二十八日講の行事の際には、「座配」が限定されて、均等に着座することが阻止されていたことは注意されよう。この時期にどうして新しい宮座が結成されたのかは、大変興味深い問題であるが、その理由については明らかにしえない。この問題は、村単位の氏神・荒神社の宮座を維持した構成員の資格をふくむ社会・経済的要因などを検討する必要がある^④。ここでは村氏神（朔日講）と荒神社（二十八日講）とが、一つの信仰圏を形成していたことを指摘するにとどめておきたい。

後者は、文政二年頃の編纂である『備後国福山領風俗問状答』の正月の項に、「荒神と申す小神祠、村々に有之。多き村には十六七、大抵五つ六つは有之」とあり、さらに「其近傍に組合御座候て、正・五・九月に荒神講と申事を仕候。或は十人・廿人耆組として寄合ひ、神酒を戴き候に当番有之。（中略）多く廿八日を定め仕候へとも、定日は無之とあって、福山領下の村々では多く「組」組織で、正五九月の二十八日に荒神講を営んでいた状況がうかがわれる。またこの荒神講は別称「百手講」ともいわれ、安那郡御領村（現神辺町）では二月十三日に神事が行なわれていた。

『問状答』（二月の項）によれば、この神事は弓を射て悪魔を払い、五穀豊饒を祈る呪術的な行事、すなわち歩射・ビシャなどとも呼ばれたことが知られる。

百手講と申候こと、すなわち荒神講に候へ共、必二月十三日に仕候。御領村と申には、氏子寄合ひ、鬼面を畫き的に仕り、弓を射申。其眼にあたれば豊年と申候。尤当番ありて酒を設け、荒神へも参候。（後略）

この場合、百手講（ビシャ講）の司祭者は職業的神主ではなく、当番で行なわれたところに特色がある。すなわち、それは当該年度の神事一切の責任と義務を有し、ビシャ仲間の宿をつとめ、酒食など饗応を準備する家を指す。この当番は頭前・当屋などの指定方式が問題となるが、御領村における当番の選定について、右の史料だけでは明確にしない。しかし、すでに見た品治郡下の朔日講・荒神講の祭祀組織が、宮座の形式で行なわれており、その頭屋選定も宮座組織のそれで行なわれていたのではなかったかと推測される。

ともあれ、福山領下における荒神講が、百手講と称して司祭者たる当番によって行なわれ、その神事の内容は、二月十三日に弓射の儀式でもって農耕の豊稔予祝の祈願にあったと思われる。しかし近世後期において、福山領下の村々では、この神事が「多くは百手講と申名目計にて（中略）不存ながら集り酒宴など仕候事」とあることなどは、すでに弓射の儀式の宗教的側面が衰退し、単に形式的な行事になっている事情も示している。しかしながら、地縁的な村共同体を氏子圏とする社格の低い小社・小祠においては、祭りをふくめて、その主体性が氏子側にあったことは十分注意してよい。

以上備後国深津郡本庄村、同国品治郡、同国福山領下の村という片よった一地方の氏神信仰と小社・小祠に対する信仰を述べてきたが、深津郡本庄村にみられた氏神信仰は、五穀成就・蝗払いの祈願・祈禱など農耕生産に関して信

心がなされていた。また小社・小祠信仰はいずれも荒神を主たる対象として祀られ、地縁性の濃い講でもって祭祀が行なわれたが、その信仰は氏神信仰と同様、豊作の祈願・予祝・感謝という農耕生産に関して信心がなされていたのである。そして祭祀組織については、深津郡本庄村の氏宮八幡社のような比較的大きい神社が、職業的神主・禰宜・社僧・別当寺などの手にあったが、小社・小祠である荒神の祭祀組織の場合、その主体は氏子側にあった。とくに品治郡下の村々にみられる荒神社は、宮座という特権的な神事組織によって構成され、神事が維持されていたのである。このように考えると、村落内に祀られている小社・小祠は荒神信仰は村民神より古い信仰を保持していたことが解され、その神々は伝統的に形成されてきた神でなかったか。すなわち、それはもと同族神―そこには農業神としての性格を有していた―として、村氏神の下に一つの信仰圏を形成していたものが、同族神的性格を越えて地域神となり、地縁性の濃い講集団によって祀られるようになったと推測されるが、この点については、なお多くの論証が必要である。ともあれ備後地方の村々では氏神信仰とともに小社・小祠信仰が見られたが、それはいずれも農耕の豊穰・感謝・除災・招福という村落農民の現実の生活に密着して信仰がなされていたといえるのである。

(2) 神事祈願

雨乞に関するもの

すでに第一節近世後期地方農民の仏事的な生活において、仏事祈願としての病氣と雨乞について述べたが、祈願はこの時期の地方農民や都市民にとって、除災・招福などの現実の生活にもとづく願望を神仏に依頼し、加護をもとめて祈り、成就させようとする信仰であった。そのため村民は仏と同様神にも加護をもとめて、農耕生産の災いの根元を

除き、また災害を回避しようとしたのである。この項では、村民の神事的生活にもっとも密着し、信仰の中心であった地域共同体の守護神である氏神・産土神を主な対象として、神事祈願が行なわれた雨乞をとりあげ、その様相を若干検討することにした。

近世後期において、雨乞がさまざまな方法で行なわれたことは、先述した仏事祈願における雨乞の諸形態からも知られるが、それは共同祈願から強制祈願へと移行するのが普遍的であった。

早魃続き候節は上へ願を差上、村方氏宮或は龍王社にて、三日三夜社人或は山伏等頼み雫仕候。(後略)

これはすでにふれた備後国深津郡本庄村の神事祈願による雨乞祭りの一例であるが、このような村人共同の宮籠り（忌籠り）による共同祈願の雨乞方法は、淡路国、肥後国天草郡、大和高取領下の諸村でも同様に行なわれていた。すなわち淡路国の村々では多く神社仏閣で読経と護摩が焚かれ、また真言寺院では滅罪の真言念仏を唱えるほか、村民によって雨乞踊の芸能や湯立、操芝居の採り物などを行なうこともあった。さらに氏神へ参籠して、降雨の共同祈願を行なうのは一般的な習俗であった^⑦のである。

肥後国天草郡下の村々においても同様、産土神その外の諸社に共同で参詣・参籠して、降雨の祈願を行ない、成就すると「雨乞返し」といって、再び御礼に参上した^⑧。さらに大和高取領下の諸村でも、田植後の六月に早魃が続くと、産土神に共同祈願のため「夜籠いたし、太鼓を敲きて神をいさめ雨を乞^⑨い、また龍神池などでも降雨を祈願した。こうして雨乞を立願し、神霊に龍神を怒らせて成就すると、御礼の雨乞返しに「南無手踊」「願満踊」の芸能が奉納されたのである。前掲『高取領風俗問状答』の六月の条に、その様相を次のように記している。

(上略)南無手踊 早の節、雨乞の立願し、降候と御礼に踊る。願満踊といふ。所々に御座候。高取城下の式は

城下本町は土佐、
宮本は子島

行列又場所にてても、警固のために、天狗の面或は鬼の面をかぶりたるもの棒をつき、群集の人を払

ふ。其次、早馬と申、おとり子小太鼓を持、唐子衣装花笠、其次、中踊と申、色々の染帷子・花笠花を持村も有、
してを持村も有。

音頭取は華笠・染帷子にて、(紙手)してを持、所々に分りて拍子をとる。頭太鼓は唐子装束、花笠踊の内に赤熊をかふることもあり。此太鼓に合せて踊る。法螺貝・横笛・叩鐘にて調子を合す。押にははら太鼓とて、後に御幣を負

ひ、はらに太鼓を叩りつけ、帯を引かけ赤熊をかふる。踊は一番より五番まで、手をかへ踊(り)候。村毎に少しづつ手も替はり候ゆへ、一村／＼分て踊る。踊の内に歌は音頭取諷ひ候。(後略)

とあり、また

「爰は子島の春日さま、神のいさめに一おどり、神も嬉しく思召す。氏子も繁昌でめでたさよ

という一番の歌詞から五番までの歌詞を記している。太鼓や花笠を採り物とした太鼓踊型、あるいは花笠踊型の風流化した雨乞踊りの一つであった。^⑧右の『問状答』によれば、この南無手踊りあるいは願満踊りは、当時高取領下のほか、三輪・布留・大和・意生の大社でも奉納され、また安芸地方では「太鼓踊・花笠踊」といったという。

このほか越後国魚沼郡塩沢組の諸村では、日照りの節、三カ村あるいは五カ村の共同で降雨を祈願した。^⑨この場合、注意されるのは雨乞祈願が三カ村・五カ村の共同という形で行なわれるのみならず、この地方の著名な霊山である金城山・巻機山などに村人が直接登山し、山頂で法力ある僧山伏に祈願を依頼し、その滅罪呪術で雨乞の靈験をもとめたことである。すなわち『風俗帳』に「日照り之節金城山巻機山などへ五カ村も三カ村も寄合大勢にて法力有之僧山伏を頼、一同山の頂ニ登り雨を乞」云々と記されていた。これは前節で述べた仏事祈願における雨乞儀礼の寺院への共同参籠と併せ、近世後期農民の宗教生活には「共同性と呪術性と苦行性」があったことを物語るものであろう。そ

これは「支配階級とは異なる原始宗教」^⑧を農民が保持していたからにはほかならない。それが仏事祈願や神事祈願における雨乞の神社への共同参籠、すなわち共同の忌籠りや修験山伏による祈禱への依頼、および山岳霊場への登拝・巡拝として表出したものと考えられる。

以上、近世後期の備後国・淡路国・肥後国・大和国・越後国の諸村において、神事祈願による共同の雨乞方法の様相を概観したが、このような共同祈願で雨が得られないと、次に強制祈願というより強固な方法で降雨をもとめたのである。たとえば出羽国秋田領下の山村では、城東の森山（標高三三・四米）山頂にある禿倉社に、夜、火を点して登山し、鰯の塩辛を禿倉の扉にぬりつける雨乞習俗があり、^⑨そうすると必ず降雨をもたらす効験があったという。このほか同領下の村々では、石地蔵を縄に結びつけて川へ沈めたり、穢物を池に投ずるなどの強制祈願も行なわれたらしい。いずれも久旱・淋雨などの災害をもたらす原因が龍神にあると信じられ、強制祈願によって靈威ある龍神（＝神靈）を怒らせることにより、験があると考えられたのであろう。

また下総国の利根川流域すなわち香取郡大戸村では、早魃のとき、大戸神社にある龍雨を「請雨塚」という小祠の処に出し、三度水を注ぐと、必ず龍が起きて雨を降らすという。^⑩さらに若狭国小浜城下の東部に位置する「宮川谷」は、中世には宮川庄・賀茂別雷神社領賀茂庄の地として知られる。この宮川谷に広がる加茂村など七カ村の雨乞について、文化年間頃の編纂である『若狭国小浜領風俗問状答』^⑪には、「屋むろ」（現小浜市大谷 矢袋）の八幡社付近にある「蛇池」を掃除すると称して、材木を少し挙げ、社前で「能」を舞う。そして白い小蛇がこの「能」を見ると、必ず降雨の靈験があったと記している。この池には降雨をもたらす水神の化神である蛇神がおり、当地域の雨乞信仰は水の神＝蛇神信仰と強く結びついていた。また同国高浜村（現大飯郡高浜町）の南部、碎導山麓にある碎導明神は、「延

「喜式」神名帳に載る「佐伎治神社」を指し、『若狭郡県志』は「碓導大明神社」として「在高浜村木津ノ庄十カ村之産神也」と記している。この産神醉導明神社にある古鐘は雨乞鐘といわれ、長早魃のとき、村民はこの古鐘を大綱にて結び、海中に沈めて靈威ある龍神を怒らせ、苦しめて降雨を祈願した。そうすると「猛雨即時に降る事、前にいふ蛇木の如し」という靈験があったのである。

さらに備後国品治郡万能倉村(現福山市)でも同様に、強制祈願で降雨をもとめたことは、文化元年成立の『西備名区』(馬屋原重帯著)や前掲『風俗問状答』(六月の冬に見えている。前書によると、万能倉村にある龍王社(小祠)の神璽は靈石で、早魃のとき産子が大勢集まり、この靈石を川に持って行き、「如何に龍王、水にひたし参らすぞ、雨を降らせ給へ」と唱える。そして靈石を「深き処へおし入れて、雨ふりたらは神体をかへし参らすべしと捨置ける」のである。すなわち龍王社の御神体である靈石を川に沈めて、龍神を怒らせ、苦しめるという強制祈願を行なうと、降雨の靈験があると信じられていた。

このように秋田領下、下総国の利根川流域、若狭國小浜領下、備後国品治郡万能倉村における雨乞の形態はさまざまであるが、いずれも最終的には強制祈願という、より強固な方法を用いたことには変わりがない。

以上の諸例からも知られるように、近世後期の地方農民は、日照りが続き渇水・早魃になると、氏神・産土神へ参詣し、神官による祓い、宮籠り(忌籠り)、雨乞踊りなどによって神の恩寵を願い、また龍王社や靈山に登拜して、修験山伏による祈禱の呪術的威力で降雨を祈願した。この場合、いずれも一村あるいは数カ村という村共同で降雨の祈願が行なわれたところに特色がある。しかし、共同祈願でもってしても効力がないと強制祈願へ移行し、龍面・靈石・古鐘を池や川、海に沈めたり、穢物を投ずることによって、生産の災いである龍神や蛇神などの神靈を怒らせ、苦

しめて降雨をもとめた。このことは生産に災いをもたらす原因が悪霊にあると信じて、祈禱や念仏による滅罪・鎮魂を行なった一面をもつ仏事祈願としての雨乞と同様、神の超自然的な靈力を呼びだし、その加護を得ようとしたのである。そこには農民の神事祈願としての自然な願いがあったが、ともあれ以上のように神に雨乞を祈願する姿勢には、農民の神事的生活の一面が表われていると考えられるのである。

(三) 俗信的生活

庚申講

これまで近世後期における地方農民の宗教生活の様相を、仏事的生活・神事的生活に分けて検討してきたが、さらにこの時期の農民の宗教生活を詳細に分類すると、仏事・神事のどちらにもあてはまらない特殊な信仰慣行にもとづく生活形態があった。それは俗信的生活とも称せられるもので、この俗信的生活は農民の宗教生活に強い規定力をもっている。その一例として、六十日ごとにめぐってくる庚申祭がある。

庚申祭は別称庚申待・庚申講ともいわれるように、近世には村単位または同信者集団が講をむすんで集合する場合が多い。これは本来庚申待・庚申講が、集団をつくって徹夜で忌籠りして祭る信仰対象があったことを示すものである。いまそれを検討するにあたり、まず庚申講の具体的な実例を掲げると、前掲陸奥国白川領の『風俗問状答』の一条に、「月待日待庚申待甲子待己待の類」という一項がある。

農家にて村々ごとに打寄、其年の作柄から豊凶に付ての物がたり、農事の仕方、子孫若きもの共教へ導き候。

或は農具用不用等⁽⁷⁾いたるまで相互にかたり合候上は、其時の雑談に夜を深し⁽⁷⁾候事のよし、至て深志なる趣法に有之候。食品は飯に油揚、切こんぶ等を用ひ候事のよす。甲子には豆飯を煮、豆腐汁をいたし候通例にて、其夜はさしたる行事も無之候。

これは当時の山村・村落社会における一般的な講の様相であったが、その実態はいま一つ明瞭でない。しかし『問状答』の筆者である藩儒駒井篤宿も「夜を深し候事のよし」と書いてるように、庚申待が夜を徹する忌籠りの講であったことは認めているが、その実際を知っていたかどうかは疑問である。

このような庚申待(講)は廻り宿の当番の家に潔斎した講中が集まり、掛軸や木像の「庚申」を本尊として掛け、宵のうちに勤行と礼拝を行なうのが一般的である。これが庚申待・庚申講の宗教的性格を示すものであり、その後一夜の忌籠りを行なう。たとえば、越後国長岡領下の諸村の一般的な庚申講を記した『北越月令』⁽⁸⁾(正月の冬)に、「庚申を守れば災厄を除き福寿を得るとて、庚申の日三面四撃⁽⁹⁾にして弓矢をつらね戈をとる奇怪の畫像をかけて、講中といふもの齋戒沐浴して集會て、酒果を設け、灯を照らし、念仏して是を守り鶏鳴に至る」とあり、講中は「齋戒沐浴」が課せられていた。そして密教化した青面金剛の畫像を本尊として、念仏を唱えながら一夜を明かすのである。そうすると「災厄を除」き「福寿を得」と信じられていた。これはこの時期の農民をふくむ庶民一般から、庚申が現世利益の信仰、すなわち治病や厄難除け、開運などに御利益ある神(仏)として篤い信仰を得てしたことを示すものである。

また右の『北越月令』に「念仏して是を守り」とあるのは、当時、長岡領下の村々で営まれていた庚申講が念仏と結合していたことも示しており興味深い。すなわち「庚申念仏講」がそれであるが、この庚申念仏講は早くから同族

講の形態をもち、死者供養を行なっていたことは、室町中期から近世にかけて各地に造立された念仏供養塔や、庚申念仏講の伝承および庚申の日がある年に、木製の庚申塔婆を墓地の奥に立てる習俗があることなどから類推することができる。たとえば長野県松本市里山地区の荒町（旧荒町村）、北小松（旧北小松村）、上金井（旧上金井村）の庚申碑に「庚申念仏講」と刻しているのはその一例である。そのうち上金井には「元禄十五年」在銘の念仏講中による弥勒像があり、現在も齒痛止めの神として信仰されているという。また同地区の大嵩崎（旧大嵩崎村）には、庚申信仰と習合した念仏講がある。貞享年間に起った農民騒動の犠牲者の冥福を祈るために始まったといわれ、毎月十四日に当屋制で巡回し、講の本尊である善光寺仏の像と「南無阿弥陀仏」の掛軸を床に掛け、日蓮宗の家（二戸）を除く全集落の女性が集まり、礼拝念仏を唱えたと伝えている。そしてこの念仏講は同時に村の葬式組を構成して、年忌などの相互扶助の機能をはたしていたというのには注意される。

これは前々節の仏事的生活において類推したように、当時、農民騒動の犠牲という非業の死をとげた霊は、死後地獄の苦しみをうける原因になり、同時にその霊は怨霊または御霊の祟りとなって、共同体の災いをなすと信じられていたのではなかったか。そのため災害をもたらす霊の祟りを、念仏講中（女性）の唱える念仏で滅罪供養していたものと解することができる。その背景には、近世村落で営まれた庚申講が早くから念仏と結合し、共同体内の共同供養と共同祈願を目的としていたことが推測される。庚申講に厳しい精進潔斎と徹夜の忌籠りが要求されたのも、おそらくそのためであろう。

しかし前記『北越月令』に記す当時の越後農民の庚申講には、このような共同供養の宗教的意味合いはみられない。そこには病氣平癒・諸願成就といった、どちらかといえば都市に顕著にみられる個人祈願的な信仰形態を表出してい

た。そこにまた、近世後期における地方農民の庚申信仰の一面が見出されるが、それでも齋戒沐浴と徹夜の忌籠りという宗教行事としての講の性格だけはのこしていたのである。このことは紀伊国和歌山領下の諸村や阿波国高河原村の庚申待においても同様である。

さらに先述した信越秋山郷や紀伊国奥熊野地方でも、当時庚申講が盛んに行なわれていたことは、現存する多くの庚申供養塔の存在によって知ることができる。前者は、信濃側の上ノ原(現栄村)に「安永七年」の銘をふくむ五基の供養塔があり、また小赤沢ではその頃にあった庚申講を現在も継承している。『栄村史』(堺編)と伝承によると、秋山郷の庚申講(おかね講(頭)と呼ぶ)の特徴は、徹夜のお籠り(精進)と頭屋制による臨時的頭人によって講が営まれていたことである。これは庚申待(庚申講)が日待・月待・己待と同様、いろいろの待ちや講の名称、あるいは日の相違を有すると否とにかかわらず、古い民間の神祭りを根底にとどめているためであろう。すなわち柳田国男翁が説いたように、庚申待はこの大切な日に精進して夜を徹し、謹慎して祭祀を行なうわが国固有の信仰があったと思われる。

他方、後者については、現熊野市大泊町と波田須町に「天和三亥年十二月日」と「正徳二壬辰十二月十一日」年記の庚申供養碑^⑧があり、奥熊野地方では少なくとも十七世紀末頃から十八世紀初期には、庚申講が各村に組織されていたことが知られる。当時の講行事を明らかにしうる文献はまだ見出していないが、和歌山本藩領北山組十六箇村に属した大俣村上番(現熊野市飛鳥町大又)の元庄屋坪田伊之右衛門(字寛楽齋)が記した、文久二年から明治二年までの七年間にわたる私日記『晴雨日記』^⑨に、坪田家が講宿となって営まれていたとみられる庚申講の記載がある。

たとえば文久二年の『晴雨日記』によると、「二月七日庚申御祭り」(初庚申)とあり、この年は二・四・六・八・九・十一月の計六回(翌文久三年は五回)^⑩行なわれ、坪田家では庚申講が年中行事的祭祀となっていたことを知るの

ある。その行事内容は不明ながらも、当時庚申を「百姓の神」として祀っていたとともに、農民の山の神信仰との繋りをもっていたらしい。というのは『晴雨日記』慶応四年八月十六日条に、「猿田彦様御祭り、御洗米奉備謹而奉拜」とあり、庚申の別称である猿田彦は、現在の民俗学的解釈では「天狗即山の神の化身」と考えられている。この見解にしたがえば、庚申祭り（『庚申講』は大俣村上番の村民の山の神信仰との関連性をもっていたことなるう。その詳細な裏付けについては後日にのこすが、一言でいえば、庚申講はわが国固有の神祭りⅡ同族講の形態をのこしているのであろう。

また奥熊野地方の旧村では、七庚申の年ごとに庚申は盛大に祀られ、その時梢の付いた塔婆―杉・樅・椎などの生木―を庚申供養に立てる習俗がある。たとえば熊野市育生町粉所では、直径五寸半、長さ六尺くらいの葉の付いた杉の枝に供養の願文を書いて、庚申塔の前に立てたという。同磯崎町でも浅間神社の近くに庚申塔があり、初庚申の時六尺ほどの枝の付いた生杉の塔婆を当番が用意し、僧侶に「奉摩訶般若波羅密多心経庚申青面金剛專祈庚申講員各家内繁榮諸願満足諸縁吉祥攸」と書いてもらい、庚申塔に立てる。さらに同波田須町では、七庚申には大々的に供養し、その時には杉の生木の幹を削り、文字を書いた塔婆を庚申塔の前に供えるといわれる。また紀州の山間部でも、庚申塔婆を墓地の奥に立てる伝承があるのは、第一節第一項で既述した「ホトケ立て」、すなわち三十三年忌や五十年忌をすませて浄化された霊のために常磐木（ヒモロギ）を墓地に立てる葬送習俗とおなじである。いずれも死者霊や同族祖霊の依代としての常磐木が仏教化して、木製塔婆にかわったものである。

以上のような諸例から類推すると、庚申待は本来、先祖供養の同族講であったことが知られる。そしてこの先祖供養の同族講の基盤のうえに、共同体―血縁共同体と地縁共同体をふくむ―の共同供養と共同祈願を目的とする徹夜の

忌籠りが行なわれたのである。そのため忌籠りには、犯してはならないタブー（禁忌）が要求されたのであろう。

ここに徹夜行事を本旨とする農民の庚申待という俗信的生活の一面があったと思われるが、他方、すでにふれたように、近世後期の庚申待にはこのような講という信仰形態が稀薄化して、雑談に花を咲かせるといふ側面をもっていた。そのため信仰から娯楽中心の生活へと移行しやすかったが、またこのようなハレの日こそ農民は日々の苦しみ、悲しみから解放される機会であったと考えるのである。

結びにかえて

以上本稿は、近世後期における地方農民の精神生活を究明する意図から、とくに宗教生活を取りあげ、仏事的生活・神事的生活・俗信的生活に分けて検討してきたが、記録文献の不備で、論証不十分なところも少なくない。しかし総じていえば、この時期の農民にとって日常の農耕生産・生活を支えていたのは、先祖供養・先祖崇拜の觀念にもとづいた宗教的実践であった。死者の靈魂を慰めるという意味で、仏事的生活における葬送と年忌法要、祟る靈の鎮魂、また神事的生活における豊穰祈願、祈禱、感謝には祖靈の觀念、氏神の觀念をおいては考えられない。さらに、俗信的生活における庚申講には先祖供養の形態が一層顕著に表われている。農民の信仰には来世に対する気持がつよいが、とくに宗教生活の中心となる病氣と農耕に対しては体験に裏付けられた切実な祈りがある。このことは農民の宗教のもう一つの側面である年中行事から指摘することができるのである。換言すれば、宗教生活にみられる先祖供養・先祖崇拜は、固有の靈魂觀・死生觀にもとづいた農民の精神構造のあらわれであるといえよう。もっともこの時期の農民の精神生活を論じるためには、さらに諸地域の数多い事例について、資料の収集と比較検討を行なわなければな

らないし、地域的特質の究明という課題ものこされている。また年中行事や民間芸能、民間説話などにも考察を加えていかなければならないが、これらの諸問題については、本稿の不備な点と併せ後日に俟つこととしたい。

註

- ① たとえば早くは児玉幸多氏『近世農民生活史』（吉川弘文館）。高尾一彦氏『近世の農村生活』（創元社）。安藤精一氏『江戸時代の農民』（至文堂）。そのほか葉山楨作氏『近世前期の農業生産と農民生活』（『岩波講座日本歴史』第10巻「近世2」所収）など。
- ② 註(1)。そのほか後藤陽一氏「近世の身分制と社会」（『岩波講座日本歴史』第九巻「近世1」所収）。落合延孝氏「世直しと村落共同体」（『歴史学研究別冊特集』「民衆の生活・文化と変革主体」所収）など。
- ③ もっとも近世農民の精神生活については、早くは木村礎・宝月圭吾・森末義彰氏編『生活史Ⅱ』（『体系日本史叢書16』山川出版社）に記述があり、本稿も大いに示唆を得た。さらに近年の一揆研究には、近世の民衆生活のなかでの信仰の実態をふまえた名倉哲三氏「近世の信仰と一揆」（『一揆』4、「生活・文化・思想」所収、東京大学出版会）、同「柴崎村の生活と信仰」（『公私日記研究』7）が注目される。このほか平山敏治郎氏「元禄前後における一村落の歳時習俗について——山本平左衛門日記抄——」（『歳時習俗考』所収、法政大学出版局）。佐々木孝正氏「真宗門徒と民俗宗教——幕末における近江堅田門徒の場合——」（『日本宗教社会史論叢』所収。小栗栖健治氏「信仰と習俗」（『草津市史』第二巻所収）。しらが康義氏「不受不施派農民の生活と信仰」（『民衆生活と信仰・思想』所収）などが参考となる。
- ④ 註(3)『生活史Ⅱ』一頁。なお福田アジオ氏は「生活史は民衆生活史のことであり、民衆の視点から暮らしの諸側面をあきらかにすること」といい、近代生活史研究に民俗学との連携による歴史像の再構成の必要性を指摘しているが（『近代生活史の可能性』『歴史公論』11月号、雄山閣）、氏の指摘は近世農民生活史研究にもいえるように思われる。
- ⑤ 圭室諦成氏『葬式仏教』二六二—二六八頁。
- ⑥ 大桑斉氏『寺檀の思想』（歴史新書17）。
- ⑦ 『日本庶民生活史料集成』第九巻所収。

- ⑧ 五来重氏「庶民信仰における滅罪の論理」(『思想』第四号所収、一九七六年)。
- ⑨ 『日本庶民生活史料集成』第三卷所収。
- ⑩ 同右第九卷所収。
- ⑪ 拙稿「近世における信越秋山郷の庶民信仰―黒駒太子信仰を中心に―」(『大谷学報』第五三卷第二号、所収)。
- ⑫⑬ 森口多里氏「マイリノホトケ補遺」(『民間伝承』十六卷七号、所収)。
- ⑭ 五来重氏「善光寺―庶民と信仰―」(『如来と聖徳太子』②、信濃毎日新聞 一九八四年八月一四日)参照。
- ⑮ 註(1)。
- ⑯ 柳田国男氏「先祖の話」(『定本柳田国男集』第十卷所収)。
- ⑰ 『越佐叢書』第八卷所収。
- ⑱ 『日本庶民生活史料集成』第九卷所収。
- ⑲ 同右。
- ⑳ 同右。
- ㉑ 同右。
- ㉒ 同右。
- ㉓ 同右。
- ㉔ たとえば新潟県南魚沼郡塩沢町石切で、三十三回忌に至って「弔い納め」と称し、近親相集まり法会を営むという(『石打郷土誌』二一七頁)。柳田国男氏『葬送習俗語彙』その他。
- ㉕ 柳田国男編『山村生活の研究』参照。
- ㉖ 同右。五来重氏『統仏教と民俗』(角川選書99)その他。
- ㉗ 竹田聴洲氏『祖先崇拜』一〇三頁。
- ㉘ 註⑯五来重氏前掲書、同「仏教と民俗学」(『仏教民俗』第一号)参照。
- ㉙ 桜井徳太郎氏『講集団成立過程の研究』。
- ㉚ 同右。

- ③1 昭和四四年以降の筆者の現地調査と『栄村史』（堺編）、『秋山郷―民俗資料緊急調査報告書』（一九七一年）による。
- ③2 『秋山記行』。
- ③3 『日本庶民生活史料集成』第九卷所収。
- ③4 柴田実氏「民間信仰論」二八九頁（『岩波講座日本歴史』別巻2所収）。
- ③5 宮田登氏「江戸歳時記」（『江戸選書5』）。比留間尚氏「江戸の開帳」（西山松之助氏編『江戸町人の研究』第二卷所収）参照。
- ③6 近世都市民の個人祈願の様相については、筆者も都市大坂を例として若干検討している（『都市の薬師信仰―大坂を中心として―』五来重氏編『薬師信仰』、民衆宗教史叢書⑫所収、一九八六年）。
- ③7 『日本庶民生活史料集成』第九卷所収。
- ③8 「若狭國小浜領風俗問状答」（『日本庶民生活史料集成』第九卷所収）。
- ③9 『日本庶民生活史料集成』第九卷所収。
- ④0 念仏や真言の滅罪性については五来重氏前掲論文（註⑧）に詳しい。
- ④1 「陸奥国白川領風俗問状答」（註⑨）。
- ④2 「備後国沼隈郡浦崎村風俗問状答」（『日本庶民生活史料集成』第九卷所収）。
- ④3 註⑧五来重氏前掲論文。
- ④4 『日本庶民生活史料集成』第九卷所収。
- ④5 柳田国男氏『分類祭祀習俗語彙』三〇〇頁。
- ④6 「伊勢国白子領風俗問状答」（『日本庶民生活史料集成』第九卷所収）。
- ④7 仏教大学民間念仏研究会編。
- ④8 「民間念仏信仰の研究」（資料編）二二四頁。成田俊治氏「村落寺堂の百万遍念仏」（伊藤唯真氏編『仏教年中行事』、仏教民俗学大系6所収、名著出版）。
- ④9 「三河国吉田領風俗問状答」（註⑩）。
- ⑤0 袈裟の呪術性・滅罪性については佐々木孝正氏「棺掛袈裟の源流」（『丹波―国史と民俗』3）に指摘がある。
- ⑤1 『日本庶民生活史料集成』第九卷所収。

- ⑤2 『備後国深津郡本庄村風俗問状答』。
- ⑤3 「(上略)又廿八日には一郷毎に荒神へ参り、神酒を献し祭り候事御座候。荒神は素尊にて農業始祖と申伝、毎月今日に祭り候。」とある。
- ⑤4 近世宮座の変化については、高牧實氏『宮座と祭』(歴史新書35)参照。
- ⑤5 『備後国福山領風俗問状答』。
- ⑤6 『備後国深津郡本庄村風俗問状答』。
- ⑤7 たとえば『淡路国風俗問状答』(六月冬に「雨乞の事、多くは神社仏閣にて読経、護摩を焚、真言念仏、或は踊・湯立・操芝居等あり。又氏神へ村人籠るも有。(後略)」とあるのはその一例である。
- ⑤8 『肥後国天草郡風俗問状答』。
- ⑤9 『大和国高取領風俗問状答』。
- ⑥0 太鼓踊型あるいは花笠踊型の雨乞踊りの分類と形態については、五来重氏「念仏芸能の成立過程とその諸類型」(『大谷大学研究年報』14)参照。
- ⑥1 『越後国魚沼郡塩沢組「風俗帳」』(註17)。
- ⑥2 五来重氏「近世農民の宗教生活」(『土農工商』II、農民、平凡社、一九七九年)。
- ⑥3 『出羽国秋田領風俗問状答』。
- ⑥4 『利根川図誌』巻五、「大戸神社」の項。
- ⑥5 『福井県の地名』(日本歴史地名大系18、平凡社)。
- ⑥6 註38。
- ⑥7 『若狭郡県志』(『越前若狭地誌叢書』所収)。
- ⑥8 註38。
- ⑥9 『備後叢書』第六卷。
- ⑦0 窪徳忠氏『庚申信仰の研究』、同『庚申信仰の研究』(年譜篇)、同『庚申信仰の研究』(島嶼篇)。平野実氏『庚申信仰』(角川選書12)。

- ⑦2 『日本庶民生活史料集成』第九卷所収。
- ⑦3 註⑦1平野実氏前掲書。
- ⑦4 新潟県長岡市川袋町にある庚申念仏は、庚申の日（二月末、五月、八月、九月）に庚申像を祀り、百万遍念珠をくるといい、講員の無病息災と田畑の豊穰を祈る。かつては村に庚申講四組があり、当番の講宿で営まれたという（『民間念仏信仰の研究』六八頁）。
- ⑦5 その一例として十方庵敬順の『遊歴雜記』（第二編第四十「江戸叢書」所収）に記す、大永八年の庚申信仰関係の板碑は来迎弥陀三尊が陰刻され、講中七人の名が記されている（平野実氏前掲書、三一頁～三二頁）。なお庚申懇話会編『日本石仏事典』（雄山閣）参照。
- ⑦6 ⑦7堀一郎氏『民間信仰』（岩波全書151）、一〇七頁。
- ⑦8 註⑦6。なお庚申講が後世まで講の機能を保持してきた要因として、庚申講が「念仏講として葬式組を構成したこと」を指摘されている（註⑥2）。
- ⑦9 『紀伊国和歌山風俗問状答』。
- ⑧0 『阿波国高河原村風俗問状答』。
- ⑧1 『年中行事覚書』（『定本柳田国男集』第十三卷所収）。
- ⑧2 『熊野市史』下巻、一八六頁～一八九頁。
- ⑧3 熊野市教育委員会 一九八六年。なお筆者は同日記の内容を簡単に解説している。
- ⑧4 『晴雨日記』。
- ⑧5 五来重氏『宗教歳時記』（角川選書134）。
- ⑧6 註⑧2
- ⑧7 註②6
- ⑧8 伊藤好一氏「農民社会」（遠藤元男・山中裕氏編『年中行事の歴史学』所収、弘文堂）。註⑧5。拙稿『晴雨日記』より見た近世庶民の生活」（『熊野市史』上巻、所収）。