

## 印旛郡白井町野口塚群について (承 前)

雨 宮 龍太郎

### (2) 塚群の築造集団と本来の祭祀形態

無名・由緒不明の塚群が、村民総意のもとに築かれたものではなく、村民の一部に関わる私的な構築物であることはすでに述べた。以下に紹介する富ヶ谷村の「塚木伐採之件」と題された史料<sup>11)</sup>は、塚に関わる集団の性格と本来の祭祀形態を、さらに明確にしてくれる。

為被替申一札之事

一古来貴殿屋敷地先ニ我等塚有之候處、貴殿方ニ而塚木伐採之成候間、出入ニも可相成所、同村七郎左衛門殿御取扱以內濟仕候上ハ、我等塚有之候共、はか印之木一本外ニ植申間敷候。猶又地所ニ有之候下草等貴殿方ニ而苜取可申候。然上ハ末々も互ニ申分御座無候為、後日之相渡し申為被替證文仍而如件。

寛政十二年甲午四月	當村
	當人市兵衛
	同村
	親類半左衛門
	同村
	扱人七郎左衛門
	同村
	親類又左衛門
	同村
	組合与左衛門

同村

五郎衛門殿

(句読点、筆者)

これは、塚木伐採について当事者間で取り交わした調停文書である。その大意は、

古来富ヶ谷村五郎衛門の屋敷地先に存在した同村市兵衛等の塚に植えられていた木を、五郎衛門が勝手に伐採したので訴訟沙汰になるところを、同村七郎左衛門の仲裁を得て和解が成立した。塚上には「はか印」を付けた木一本以外には植えないこと、塚周辺の下草は五郎衛門が自由に刈り取ってかまわないこと、を双方が了承し、今後のためにこの証文を取り交わすことにした。

という内容である。

この文書から明らかになる、塚に関する情報を以下に列挙してみよう。

- ①塚は五郎衛門の屋敷地先に所在する。
- ②塚は市兵衛と親類半左衛門等の所有物である。
- ③五郎衛門が伐採する以前、塚上には数本の木が植えられていたが、調停後、「はか印」を付けた木を一本だけ植えることにした。
- ④塚周辺の下草刈り、すなわち清掃は五郎衛門に任せられることになった。

問題の塚は、①から集落縁辺部に所在していたと推定されるが、第2函から明らかなように、現在では確認されていない。五郎衛門の屋敷地先といっても、市兵衛等の立ち入り可能な入会原野に立地していたものであろう。市兵衛等の屋敷地先に塚を築けば、こうした問題は生じなかったはずだが、五郎衛門の屋敷地先が塚を築くには好適な場所、すなわち辻に面していたのであろう。

②からは、塚が村内の血縁小集団によって所有されていたことがわかる。塚が信仰生活と関わりを持ち、寛政という時代を考えれば、この集団の本体は講であったことに、まずまちがいない。いうまでもなく、講は、仏教・神祇・俗信を問わず、特定された信仰対象を通して結ばれ、定期的な供養や祭祀を共同執行する団体である。村内講集団には、本例のように血縁主体のものと、五人組等を基礎とした地縁主体のものがあった。②は市兵衛等の講集団が塚をたんに所有するばかりでなく、かれらが塚を築いて祭祀し、その間維持・管理していたことを言外に含んでいるであろう。

③は塚の祭祀に関する貴重な手がかりを与えてくれる。まず確認しておくことは、「塚木」について文中では「伐採」や「植」等の文字が使用されているので、この木は根付きの生きた木であったという点である。調停後は、一本の木しか植えないことになったのだから、五郎衛門が伐採した木々も、市兵衛等によって塚上に植えられたものであろう。とすれば、塚を築いて

から「塚木」を植えるという一連の行為は、祭祀の式次第を示しているのではないか。「塚木」の形状は、葉つき塔婆・活き塔婆等とも呼ばれ、頂部に葉枝を残した生木の四方を削って法名を書いた〈梢つき塔婆〉に一派通じるものがある。もっとも梢つき塔婆は仏教的な墓碑なので、葉枝を残したボンデン（梵天）、すなわち御幣と呼び変えても、この文脈では差し支えない。そもそも「はか印」を付けるというマジカルな行為からも、「塚木」を植えることがたんなる植樹ではなく、宗教的な意味を含んでいることが理解できる<sup>41</sup>。したがって、この史料で使われている「塚木」という表現は、ただ〈塚に生えている木〉という一般的な意味をいっているのではなく、〈塚の祭祀に必要な、神霊の依り坐す木〉の通称であると考えられる。なお、「はか印」の付け方は、梢つき塔婆にするように、幹を削って墨書した可能性がある。また、「はか印」の形については、当時はすでに今日的な墓石がある程度普及していたが、塔婆に墓形を印するという点を重視すれば、中世の板碑の中には五輪塔や宝篋印塔が刻まれた例もみられるので、それらも選択肢に入ってくるだろう<sup>51</sup>。

塚木の意味をこのように考えると、富ヶ谷村の問題の塚と同じように、野口塚群の第1号塚・第2号塚にもひ弱な広葉樹が孤立していたことが想起される。あの木々も、たまたま種子が塚上で発芽して成長したとは考えがたく、梢つき塔婆状の苗木が、人手によって塚上に植えられたとみなすべきである。したがって、この史料から復原される塚の祭祀は、そのまま野口塚群にもあてはめることができるのである。とすれば、問題の塚が単独で存在していたことには疑問が生じてくる。塚木を塔婆の一種とみなせば、一つの塚には一本の塚木が対応するのが自然であるから、塚木が複数本植えられていたのならば、塚の数もそれに見合ったものか、それ以上でなければならない。現に野口塚群では、そのような状態であった。すなわち、問題の塚は、実際には塚群を形成していたと思われるのである<sup>61</sup>。

④は講集団の塚の供養状況を垣間みることのできる史料である。下草が伸びるにまかせ、その刈り取りも最寄りの部外者の手になるということは、講集団は塚を築いて塚木を植える時以外は、塚の手入れ・管理をまったくしていないということである。このことは、日常的または短期周期的には塚は供養されていないことを意味し、ことによると、築造後はまったく供養さ

れていない可能性もある。塚はあくまで祭祀の一環として築かれるに過ぎないものであり、塚自体に供養される価値が秘められているのではない。こうした塚を築くために、わざわざ講が結成されていたとは考えられない。この講集団は、塚の築造をその一部とする、さらに大きなサイクルを持つ祭式を執行していたのであろう。

以上の分析は、富ヶ谷村の一例に試みたものであるが、史料自体が問題の塚(群)を無名表記していること、塚上に梢つき塔婆またはボンデン状の苗木を植え込むこと等の共通点から、野口塚群にも該当するところがあるのではなからうか。そのような観点から、次項では塚を築造する講の正体を追究してみよう。

### (3) 塚と庚申信仰

前項で復原したように、塚の祭祀は、塚を築いてから塚木を植える行為をその一部とし、さらに大きなサイクルを持つ宗教行事で、比較的長い周期をもって執行されていたことが推定された。こうした条件と重なり合う信仰形態は、庚申信仰を措いてほかにないであろう。

庚申信仰の行事は、十干の庚かのえと十二支の申さるが巡り合う60日毎に行われる本来の庚申待と、通常3年以上の長い周期で、間欠的に実施される記念祭とも称すべき祭祀とからなる。塚の祭祀と関わるのは後者の方で、時代や地域の違いによって、塚を築く場合と庚申塔を建立する場合とがある。窪徳忠氏は、塚を築く記念祭の民俗事例を報告しているので、ここでいくつか紹介してみよう<sup>12)</sup>。

①茨城県美野里村大谷では、3年に一度、庚申月の庚申日に以前の塚を壊してあらためて塚を築き、塚上に「杉ぼんでん」と称する頂部に葉枝を残した杉の木の塔婆を立てる。さらに、3年間の庚申待の飲食に講中が使用した箸を、塔婆の周りに立て巡らす。

②茨城県茨城町川根では、3年毎の晦日が庚申日に当たった日に、以前の塚を壊して新しく造り直す。塚は全部で7基築かれ、そのうちの1基だけが大型である。大型の塚には、皮を剥いだ杉の木を立て、神職に猿田彦大神と墨書してもらうか、僧侶に庚申供養と墨書してもらう。

③新潟県新発田市宮古木では、10～15年に一度塚を造り直し、七庚申の年の7月15日に神仏両様の塔婆を立て直す。

④富山県新川郡宇奈月町愛本では、七庚申の年に塚を築き、団子7個その他の供物や従来使用した箸を埋めた

後に、塔婆を立てる。ここでは、「庚申さんの塚は自由勝手」といって、どこに築いてもよい。

さらに、次例も追加することができよう<sup>13)</sup>。

- ⑤栃木県塩原町中塩原では、12年目の申年に古い塚を壊して、穴の中に庚申講で使用した箸を埋めてから、新しい塚を造り直す。塚の上には杉の木を立て、注連を廻らせ、神職(以前は修験)に祝詞をあげてもらう。

これらの民俗事例は、前項で検討した富ヶ谷村の塚祭祀と基本的な共通点が見受けられるが、民俗事例が生木を伐り取って塔婆またはボンデンに仕上げるのに対して、富ヶ谷村の塚では、根付きの生木を塚に直接植え込む点が異なっている。このことから、民俗事例では古い塚を壊して再生することが、記念祭の重要なファクターとなっているが、富ヶ谷村の塚群の場合、はたしてそれが行われていたかどうかについては不明である。一方、野口塚群の場合は、第5号塚・第6号塚・第7号塚の3基が破壊されていた。このことは、民俗事例に照らせば、庚申記念祭の一環として、故意に古い塚が破壊されたと解釈できる。

記念祭の祭式は、このほかにも、塚は築かずに、日・月や山を描いた絵馬を付けた生木の塔婆、またはボンデンを辻に立てたり、庚申塔に立てかけて行うところもある。一般的に、庚申待ちの行事は地域を問わず、比較的画一的であるのに対して、記念祭のあり方は、省略を含めて各地の変化に富んでいる。記念祭のこうした多様性は、祭式を規定した典拠文献や、それに基づいて、村人の庚申講を指導した職業的宗教者によって形成されたものである。

#### (4) 塚と庚申縁起

庚申信仰が全国的規模で、庚申待—記念祭という類型的行事次第をもって普及した背景には、各種庚申縁起が、僧侶・神職・山伏等の職業的宗教者間に広く普及していたという前提的事実を挙げなければならない。庚申縁起は、11世紀に日本で撰述された「守庚申経」に基づいて、室町時代中期から江戸時代初期にかけて制作された。主として青面金剛を本地とする仏教系と、専ら猿田彦を本地とする神道系に大きく分かれるが、諸本の細部の違いは大きい。窪氏は全国から33本の庚申縁起を渉猟されたが<sup>14)</sup>、記念祭についてふれたものは6本に過ぎない。以下にそれらを引用しよう。

- ①閏月に庚申塚をつき、庚申塔をたて、(「庚申待祭祀縁起」)
- ②両三年めには、供養をいたすべし。供養といっぱ、道のほとりに塚をつき、四方面の卒塔婆をたて、供物

をととのへ、往来の旅人にいたるまで是を施し、(「庚申縁起」)

- ③三年テ一句ト云テ十八度有り、此一周りにて供養を致すべし、(「庚申待縁起」)
- ④三年に一度供養をわたすべし、(「庚申縁起」)
- ⑤庚申は年中六度なれども、月日の巡廻により、五庚申、七庚申有り。是を以て庚申の塔を建立して、南方へ向って七重棚を飾り、手の及ぶ程飾りをなして大切にすべし、(「庚申待御伝記」)
- ⑥-a (祭日は) 庚申の日也。其外屋越し或は居処を継ぎ弘るの時必祭へし。……又病氣か家内に怪事有時必祭へし。(祭法は) 道の四ツ辻に蓆を敷、壇を構へ、榊に青幣白幣を付て二本立、注連を引也。但家内の清浄なる所にて祭りてもよし。(猿田彦の祭)
- ⑥-b 供養の法 往来の道ばたに土壇を築き枝付の木に文字を書きて塔婆と号し、是を建、棚を三蓋に拵へ、注連を張、七種菓子餅酒等を備へ、燈華香を献じ誦經し畢て餅を蒔終る(青面金剛の祭)(「神道庚申記」)
- 庚申信仰に関わる塚の築造年代は、これら庚申縁起が撰述された時期を遡ることはないであろう。ここに引用した7例のうち、具体的な祭式を指示している②や⑥-bが、前項で紹介した民俗事例と深い関わりを持つが、古い塚を崩して造り直すという指示は含まれていない。また、野口塚群や富ヶ谷村の塚(群)で用いられた、根付きの苗木を塔婆代わりに指示していた未発見の庚申縁起があったのかもしれない。細部にいたる式次第は、最終的には現地で祭を指導した職業的宗教者に委ねられていたであろう<sup>15)</sup>。
- また、記念祭の祭式は、神仏習合を表している。②・⑥-a・⑥-bは塚の立地条件を示しているが、いずれも道際であり、とくに⑥-aは「四ツ辻」に限定している。このことは第1項でみたように、現存する多くの塚群の立地条件にもあてはまっているので、それらの塚群と庚申縁起の関わりも否定できない。道際や辻に塚を築くという行為は、庚申待や記念祭とは本来何の関係もなく、⑥-bのようにもともと神道家の発想に基づいている。猿田彦は瓊々杵尊の天下りの先導をつとめた神話から、道に通じた神として本来民間信仰の道祖神や塞神の本地と考えられてきた。その猿田彦が庚申の本地とみなされた所以は、庚申待を庶民間ではしばしば<sup>きさる</sup>申待と称していたこと、多くの庚申塔には見猿・言わ猿・聞か猿の三猿が刻まれたこと等から、庚申—猿—猿田彦の連想がはたらいたためである。②では道際や辻に塚を築く理由として、往来の旅人にも

供物を施すためとしている。しかし、これは近代的な思考で、供物を施すのは往来の旅人ではなく、餓鬼や疫病神であり、悪霊を町や村の境界で饗応して、おとなしく他界へ退いてもらおうとする古代信仰が忘失されている。②・⑥-b等の仏教的な庚申縁起が何故こうした神道的な習俗を記念祭に混入したのか、詳しいことはわからない。おそらく、庚申信仰を農民層に広めるにあたり、村人を指導する立場にあった現地の僧侶や修験者を中心にして、古来の民間信仰に迎合する動きがあったのだろう。

これらの庚申縁起を起草したり、筆写したのは、いうまでもなく職業的宗教者である。⑥については、それが神職であることは明白だが、その他の仏教式縁起がいちがい僧侶の手になるものであるとはいきれない。和歌森太郎氏は、山伏の弁舌の巧みさを説明する史料として、以下のような中近世の山伏説法や山伏祭文を挙げている<sup>15)</sup>。

- ・それ山伏といば役の優婆塞の行儀をうけ、その身は不動明王の尊容をかたどり、兜巾といば五智の宝冠なり、十二因縁の襲をすえて戴き(謡曲「安宅」)
- ・夫れ市といば私のはかり事にあらず、伊勢天照大神住吉大明神の御計り事なり(市場祭文)

この特徴的な口調が、②と一致することは明らかである。②はたんに祭式次第の備忘録ではなく、山伏がそれを暗記して講中の面前で語りかけた、いわば台本であろう。

庚申待-記念祭という一連の行事次第が確立したのは、それほど古い時代ではない。平安時代に貴族たちが庚申待の前身の守庚申を行っていた頃には、記念祭は伴っていなかった。もしも、庚申縁起が書き出される以前から記念祭が行われていれば、各種の庚申縁起の多くが、それについてふれていたはずである。それが33種の庚申縁起中、記念祭にふれたものは6本しか存在せず、しかも①・③・④のように、祭式を具体的に述べることができないものが3例も混じっているのである。このことは、本来は庚申待だけが単独で行われていたところに、記念祭が遅れて追加されたことを意味する。しかも、最初の庚申縁起が撰述された頃にはまだ記念祭は出現しておらず、各種庚申縁起が書き継がれている最中に記念祭の祭式が確立して、後続の庚申縁起に盛り込まれた可能性が高い。

## 5. 庚申記念祭の変遷

いまに残る植樹された塚が庚申記念祭の遺物である

とすると、庚申待板碑や庚申塔との関係が問題となってくる。そこで、本節では編年上の位置付けを中心に、塚・板碑・塔の関係を考察する。

### (1) 塚と庚申塔

まず、塚と庚申塔の関係は、前節第4項で引用した庚申縁起の記念祭式が参考となる。引用例を整理すると、以下のようになる。

- ①塚を築いて、(その上に)庚申塔を立てる。
- ②塚を築いて、(その上に)四方面の卒塔婆を立てる。
- ⑤庚申塔を立てる。
- ⑥-a壇を構え、(その上に)榦に青幣白幣を付けて2本立てる。
- ⑥-b土壇を築いて、(その上に)枝付きの木に文字を書き、塔婆として立てる。

5例中4例が、塚を築いてその上に立て物を立てることで共通しており、⑤だけが地上に直接庚申塔を立てることを指示している。⑤がもしも庚申縁起が書き出された初期に成立していたならば、それを模倣する後出の縁起が続出していたはずで、現存以上の類例を拾うことができたであろう。それ故、⑤は5例中最後出に位置付けできるであろう。また、⑤でいわれる庚申塔の材質は、江戸時代後期には石造庚申塔が流行するので、同じく石造とみなすことがふさわしい。

次に、塚を築く4例について立て物の材質に注目すると、⑤を考慮して、木造から石造への変遷が考えられる。したがって、①の庚申塔が石造ならば、①の祭式は⑤の直前に編年できよう。さらに、木造卒塔婆の型式に着目した場合、⑥-bが梢つき塔婆形式で、初現的な姿を残しているのに対して、②の四方面形式は、より整備された後出段階を示している。四方面の姿が石造庚申塔に通じるのも、この形式の新しさを物語る材料である。

残された⑥-aは神道祭式であるが、壇を土壇と考えれば、立て物の⑥-bに相当する。ただし、榦を2本立てる意味は不明である。

以上のことから、現存する庚申縁起から復原できる庚申記念祭は、以下のように変遷したものと考えられることができる。

- 第1段階 塚を築いて梢つき塔婆を立てる  
塚を築いて榦を立てる(神式)

第2段階 塚を築いて四方面の塔婆を立てる

第3段階 塚を築いて(石造)庚申塔を立てる

第4段階 地上に直接(石造)庚申塔を立てる

それぞれの祭式は、この順序で出現したと考えられる

が、民俗事例からも明らかなように、第1段階形式でも今日まで遺存している。したがって、仏式の庚申信仰を受け入れたすべての地域でこの4段階を経過したとは限らず、地域によっては、第3段階や第4段階から始まったところもあるだろう。同時代において、複数の祭式が併存していたとしても不思議ではない。たとえば、第3段階の祭式がすでに行われている時代に、第1段階の祭式を受け入れた地域もあったであろう。そうした編年上の変則性は、僧侶・山伏等の庚申記念祭指導者が、どのような庚申縁起を用いて祭を指導していたか、にかかっている。

江戸時代に広く普及した石造庚申塔は、庚申塚上の木造塔婆をその起源に持つことが明白となった。したがって、庚申塚の出現は石造庚申塔のそれよりも遡り、庚申縁起に記念祭が書き足された当初には、第1段階の祭式が記述されていたであろう。また、最古の庚申塔は東京都足立区花畑町所在の元和9年(1623)、千葉県内では松戸市古ヶ崎所在の慶安3年(1650)であるので<sup>16)</sup>、その頃までには、第3段階の祭式を備えた庚申縁起が普及していたであろう。

## (2) 塚と庚申待板碑

戦国時代には、板碑文化の最後を飾るように庚申待板碑が出現する。初出は埼玉県川口市領家所在の文明3年(1471)、千葉県内では下総地方、それも東葛飾郡域に集中し、延徳年間(1489~91)から天正14年(1586)に至る15基が発見されている<sup>17)・18)</sup>。

ところで、前項でみたように、各種庚申縁起中、板碑を立て物に指定した記念祭々式は存在しない。庚申待板碑の盛行年代が16世紀であることと、庚申記念祭の第3段階が17世紀前葉であることを考えあわせると、庚申記念祭の第1段階の普及が、庚申待板碑の出現に先行することは考えがたい。記念祭の第1・2段階の期間が長くなり過ぎるように思われるからである。すなわち、記念祭付きの庚申縁起は、庚申待板碑の盛行と並行して現れたのではなかろうか。庚申待板碑は、庚申縁起の定める記念祭に先立って発生した、それとは無関係な、系統を異にする庚申記念祭の遺物であろう。

庚申待板碑と石造庚申塔の系統性の問題については、庚申待板碑では山王二十一仏種子を刻むものが主体を占め、初期の庚申塔においても、日吉社を本地とする文字塔が広く分布することから、庚申記念祭と日吉山王社との特殊な結びつきを認めて、両者を同一系統の歴史的変遷とみなし得るかもしれない。しかし、少な

くとも千葉県に関する限り、両者の分布状況からみて、その考え方は困難である。庚申待板碑の分布は下総国に限定され、しかもそのほとんどが、東葛飾郡に集中している。このことは、山王二十一仏板碑を含めた庚申待板碑が、一般的な板碑文化の流れに位置し、すべて武蔵国北葛飾郡経由の文化的影響のもとに建立されていることが理解できる。一方、日吉社を本地とする初期庚申塔の分布は、1例を除き上総国に限定され、君津郡に集中している。それに対して、日吉社以外の地藏や青面金剛を本地とする初期庚申塔は、下総国東葛飾郡に集中しているのである。沖本博氏はこうした分布を示す山王庚申塔の伝播経路を、三浦半島からとみなし、その源流に相模国の本山派八菅修験を想定されている<sup>19)</sup>。すなわち、同じく山王系の庚申記念祭といひながら、その震源地が大きく異なっており、16世紀に東葛飾郡で栄えた山王系の庚申信仰は、他派(おそらく複数系統)のそれにとって代われ、17世紀に入ると、あたかもその劣性を挽回する形で、今まで未開地であった上総地方に進出していったのである。だから、問題は世紀を異にして現れる、山王系の庚申信仰の鼓吹者の異同に絞られてくるだろう<sup>20)</sup>。

現時点では、16世紀にせよ17世紀にせよ、その当事者が判明しているわけではない。しかし、大きな手がかりは、その間に江戸幕府が成立をみていることである。幕府は開府以来、大胆な宗教政策を次々と実行に移した。仏教では寺壇制度と寺院本末制度の強化、修験では天台宗寺門派聖護院支配下の本山派と真言宗醍醐寺三宝院支配下の当山派の二大勢力の固定化、神祇では唯一神道の吉田家を通した中小神社の一元支配等がその代表的な施策である。

仏教各宗では天台宗に大きな変動があり、慶長18年(1613)に関東天台宗法度が頒布され、板碑文化のただ中に位置する川越喜多院が、関東本寺として延暦寺に匹敵する地位と格式を備えるに至り、元和2年(1616)にはさらに上野寛永寺が完成し、東叡山を号して関東本寺の地位を継承している<sup>19)・20)</sup>。このことが、庚申待板碑による庚申記念祭が衰滅を迎えたことと関わりがあるのではないか。すなわち、延暦寺との対立的な関係から、日吉山王社とのつながりが強い庚申信仰を、喜多院-寛永寺は嫌ったのではなかろうか。関東天台宗の信奉した神祇は、旧来の山王神道ではなくて、天海が新たに創始した山王一実神道であり、廟社は日吉社ではなく、家康を権現として祀る東照宮であった。16世紀までの関東の天台寺院は、叡山の地主神である

山王社とは本地垂迹的な協調関係にあったが、喜多院の地位が向上すると、その影響下の地域では、両者の関係が微妙に変化したのであろう。このような事態を踏まえて、関東天台の統制の及ばない本山派修験が、外郭地帯の相模や上総で、石造庚申塔を伴う、新たな山王系庚申信仰を普及し始めたものと思われる。

庚申待板碑は他の板碑と同様に、武士や名主階層を中心に建立されたのに対し、庚申縁起に基づく庚申塚は、富ヶ谷村の塚においてみたように、一般農民が小規模な村内講を結成して築いたものであった。両者ともに、庚申縁起に基づいて庚申待を行っていたと考えられるが、前者は庚申待だけを規定した初期の縁起を使用し、後者は記念祭が記述されている後期の縁起を使用していたことになる。したがって、庚申待板碑を用いる記念祭式は、前代以来の板碑分布圏に発生した独自の祭式で、庚申縁起のそれに先行することから、板碑の祭式が庚申縁起における記念祭の付加に影響を与えているのかもしれない。縁起の記念祭に板碑がまったく現れないのは、それが板碑建立層ではなく、専ら一般農民層を対象にして撰述されたためであろう。このことから、庚申縁起に庚申記念祭が付加された時期は、板碑の終末期や家康の関東入部と接近していることが理解される。これらの事項をも十分考慮に入れた上でないと最終的な結論は下せないが、とりあえずここでは、その時期を16世紀中葉以降とみなしておく。(了)

注11) 白井町史編纂委員会 1992『白井町史史料集』

### III

- 12) 窪徳忠 1961『庚申信仰の研究』上
- 13) 萩原秀三郎 1988『境と辻の神』（『目でみる民俗神』第3巻）
- 14) 前掲注12
- 15) 和歌森太郎 1943『修験道史研究』（東洋文庫版）
- 16) 清水長輝 1959『庚申塔の研究』
- 17) 川戸彰 1991「房総の民間信仰板碑」『中世房総の権力と社会』
- 18) 沖本博 1978「房総の初期庚申塔について」『千葉県歴史』第16号
- 19) 辻善之助 1953『日本仏教史』第8巻

新注4】塚木のシンボリズムに関連して、梢つき塔婆とボンデンの融通性について論じている。当時は気

づかずに筆を走らせていたが、この部分は無意識のうちに、折口信夫「髯籠の話」（『古代研究(民俗学編1)』1929)のテーマをトレースしていた。その内容は、関西地方の山車の尖塔に飾られる髯籠に端を発する神や精霊の依り代論で、古くは高山の喬木、幣束から始まり、州浜・島台・薬玉・繭玉・ボンデン(梵天)・旗指物・削り花・日章旗の旗竿の飾り玉・盆灯籠、果てはクリスマス・ツリーに至るまで、神や精霊の降臨を仲介する立て物類を、広範囲にわたって指摘した秀抜な論攷である。そこには塔婆類への言及はみられないが、梢つき塔婆をはじめとする、墓標一般についても依り代の性格が秘められていると考えられる。そして、墓標をこの範疇に取り込むことによって、精霊がそれを通して亡骸から他界へ旅立つという、降臨とは逆方向の霊の運動をも、あわせ論じることが可能となるであろう。要するに、塚木を含む標柱類は神や精霊が斎場へ降臨、または、斎場から退出する際の、双方向へ開放されている回路なのである。

本文の論旨と関連深い神話が『日本書紀』の一書に記されている。黄泉の伊弉冉に追われた伊弉諾が泉津平坂で杖を投げ捨てるが、この杖が岐神と呼ばれている。柴田実によれば、

この場合は黄泉と大八洲国との境界を限る働きに即して然か呼ばれたものと解せられるが、必ずしも泉津平坂というような特別の地点に限らず、そここのあらゆる分かれ道や村や野の境にはどこもそのような神がいるとしたのが古い信仰で、たまたま一本の杖を建てただけでもその表示となったのである。

と、杖と岐神を同一視しているが（「猿田彦考」『日本書紀研究』第8冊1975）、より分析的にまた原初的に解釈すれば、杖はあくまで依り代であって、岐神はそれが祀られている期間中のみ、杖が立てられた岐に降臨するのであろう。なお、岐神は衢神で、猿田彦と結びついている。

以上の依り代論を踏まえた上で、さらに折口は神と仏の関係について次のようにいう。

盂蘭盆と大祓との関係の如きも亦此で、斉明朝の純然たる仏式模倣から、漸次に大祓思想の復活融合を来したように、習慣復活の勢力に圧されて単純なる供燈流燈の目的の外に、更に其上に精霊誘致の任務にも用ゐられた訣である。をこがましい申し分ではあるが、かの本地垂迹説を単に山家・南山の両大師あたりの政略であった様に言ふ歴史家の見解は、譬ひ結果が一に

帰するにしても、心理的根拠から、我々の頗る不服とするところであって、此事蹟の背後には、猶一段と熱烈にして且敬虔な民族的信仰の存するものを認めて貰ひたいのである。

ほとんど仏教には言及しなかった折口としては、珍しく踏み込んだ発言で、神仏習合論の重要な一説となっている。ただし、こうした「敬虔な民族的信仰」は日本独自のものではない。氏が羅列された依り代の類例中には、はからずもクリスマス・ツリーが混入しているが、これはヨーロッパで行われた樹木崇拜の記念物で、キリスト教以前から存在していた森の神への信仰の反映である。その記念物としてなら、クリスマス・ツリーよりもメイ・ツリー(またはメイ・ポール)の方がはるかにふさわしいであろう。メイ・ツリーは5月の初め、森から喬木を伐りだして村の広場の中央に立てる行事で、その期間中は若者達の模擬結婚や奔放な交際が公認され、その年の豊饒な実りを予祝する祭の一環をなしている(J. G. フレーザー『金枝篇』第1巻第10章1925-岩波文庫版-)。フレーザーはこの行事をもって樹木崇拜と規定しているが、一番肝心な何故広場に喬木が立てられるのかについては明らかにしていない。これは彼が〈依り代〉という概念をまったく持ち合わせていなかったためであると思う。伐りだされたメイ・ツリーは下枝が払われて、頂部の小枝のみ残され、ときにはそれに色とりどりの飾り紐が結ばれる。これはわが国の梢つき塔婆やボンデンにそっくりではないか。森の神-豊饒の神は、おそらく依り代としてのメイ・ツリーに憑依して、様々な捧げ物の見返りに秋の豊かな実りを保証しているのである。そしてこの祭は、キリスト教受容以後も聖霊降誕祭として、近代までもヨーロッパ各地で生き延びてきた。この事例は普遍宗教としてのキリスト教と、土着的な民俗宗教との宗教混淆ケルチイックの一証左であり、そのことはわが国の神仏習合にもあてはまるのである。

5】「はか印」の語意について、筆者は文字通り墓の形を塚木に印したものであると考えていたが、これは誤解である。三省堂版『明解古語辞典』によれば、「はか-じるし【墓標】(名)墓の印に立てた木や石。卒塔婆・五輪塔などの類」とある。卒塔婆や五輪塔等は第一義的には「墓標」であり、したがってその下の塚は、墓として市兵衛等の肉親や親族が埋葬されていたことになる。ところが、市兵衛等は塚の築造後はほとんどその世話をしていないので、

これを墓とみることには無理がある。そこで、「墓の印に立てた木や石」を「塚の目印に立てた木や石」と読み直せば、庚申塚上の標柱や庚申塔の存在が素直に理解できる。それ故、引用文に表れた「はか印」は塚木そのものである、と訂正しておく。

6】本文では、野口塚群の築造時期をその上限、すなわち戦国時代から江戸時代前半という時期に、あまりにも引きつけて考え過ぎた。仮に上限に近い時期に築造されたとすれば、第1・2号塚上の樹木も、同時に植え込まれたものであるから、その樹齢300年から400年は経過しているの、すでに枯れていなければ、老木と化しているはずである。ところが、写真に見るごとく、植樹されたであろう塚木は、まだひ弱で若々しい。

白井町内では現在でも名内地区で庚申待行事が、講を結成して行われており(前坂重子「千葉県印旛郡白井町名内の庚申講」『庚申』第62号1971)、折立地区では昭和56年に、また平塚地区でも平成に入ってから庚申塔が立てられたが、記念祭に塚を築く地区はすでに存在しないという。野口地区の状況については、戦後庚申塔が立てられたことがあり、現在でも青壮年層を中心に庚申講が行われている。しかし、野口塚群の造築事情を知る人は存在しない(白井町立郷土資料館宮川すみれ氏の調査に基づく)。このことは、塚木の推定樹齢から考えて、古い塚上に新しい種子が飛来して根付いた可能性を示唆している。

7】庚申縁起諸本は、まだまだ地方旧家の櫃底に眠っている。近年も隣接する印西市で未知の新縁起が発見された(井上一雄「河村家文書『庚申縁起』の謎」『印西町の歴史』第2号1986)。この縁起では、青面金剛を本尊として、3年を一周期とするが、記念祭はとくに定めていない。本来の庚申待からみれば付随的な記念祭が、どのような経緯で創められたかはっきりとはわからないが、周期中の全庚申日を講中落ちこぼれなく精進できたことを記念して、講衆から自発的に、自然発生的に生まれてきたのではなかろうか。その様子を目にした庚申講の宗教的指導者が、記念祭のエッセンスを式次第化して、伝写されてきた庚申縁起の末尾に書き添えたものが今日に伝えられているのではなかろうか。

8】庚申待板碑は山王二十一仏と習合した結衆板碑の形態に限定され、その分布は埼玉東部の北足立郡・南埼玉郡を中心とし、とりわけ大宮市域と越谷市域という二つのスポットに顕著な集中をみせて

いる。この地域は板碑が大量に所在する埼玉県内でも、15世紀までは分布が比較的希薄であった(中英夫「二十一仏板碑仮年表」『埼玉史談』第19巻第2号1972)。千葉県東葛飾郡域に所在する庚申待板碑も、上記分布圏外縁の産物として理解することができる。

9】沖本論文では、上総の庚申塔を八菅起源とみる説を横田甲一「厚木市の庚申懸仏と庚申石祠」(『庚申』第68号1974)に帰しているが、横田論文は相模北東部に山王系の初期庚申塔が多く分布していること、その中に位置する八菅山を中心的存在とみなしていることを述べたままで、八菅修験が三浦半島を経て、上総まで山王系庚申塔をひろめたなどとはいっていない。八菅修験は室町時代に再興され、戦国時代には本山派聖護院門跡が入峰した由緒を持つが、関東有数の修験霊場である大山を西に控えているため、その信仰圏は愛甲郡一郡を大きく出たものではなかったであろう(宮家準・糸賀茂男「八菅山の修験道」『日光山と関東の修験道(山岳宗教史研究叢書8)』1979)。

10】関東天台宗の隆盛と反比例して、延暦寺の地位が格段に貶められた形になるが、この事態は強引な政治力によった結果ではなく、半ば必然的な時運というべきである。江戸幕府の天台宗に対する宗教政策が成立する前提には、織田信長による延暦寺焼き討ちがあった。元亀2年(1571)、織田軍は反信長勢力の一拠点と化していた比叡山延暦寺を攻撃し、山麓の日吉社頭をはじめ、山上の堂塔伽藍を焼き尽くした。この歴史的な事件によって、多くの学僧、寺宝、聖教が烏有に帰し、全山が荒廃した。その後、秀吉が復興を支援するが、もはや昔日の威信と栄光は戻らなかったのである。この事件は一宗門史にとどまらず、日本文化史における中世の滅びと近世の兆しを見事に象徴していると思う。信長は比叡山ばかりでなく、一向一揆・石山本願寺・根来寺等、多くの政治的・軍事的に有力な宗教勢力と闘って本願寺を除く諸宗派を雌伏し、顕密体制を精算して、政治優位の近世的覇者像を具現した。

## 展 望

中世後期、室町時代の中期を過ぎると、庚申信仰をはじめ、七福神・稲荷・月待等の大衆化された宗教が流行し、縁日には庶民が寺社に参集するようになる。

これらの諸信仰は突然現出したものではなく、その多くは平安時代以来貴族や武士等によって、個別的に信仰されてきた。それがこの時期に至り、龐大な都鄙の庶民層が結衆や講を通して、地縁的・血縁的な集団単位で参加する形態に変質したのである。その背景には、義満没後の室町政権が弱体化して、積極的な宗教政策をもはや打ち出せなくなったこと、経済的な困窮を深めていた中小寺社・修験者等が、その状況を利用して、庶民層を対象にしぼり、現世利益を盛り込んだ平易な教義・行事作法を整備して布教につとめたことがあげられる。

これら諸信仰の教義内容は多岐に渉るが、それぞれの本尊には注目すべき特徴が現れる。七福神は大黒天・毘沙門天・弁財天、庚申の本地は帝釈天、稲荷の習合仏は荼枳尼天というように、如来・菩薩に代わって下位に位置づけられる天部の諸神が前面に出てくる。本来天部の諸尊はヒンドゥー教の神々であり、インドにおいては庶民の現世利益の願望を一身に受容していた。その点が室町時代の庶民の願望とも一致している。さらにこれら諸天の陰には、弁財天は蛇、庚申は猿、稲荷は狐というように、動物神が本地垂迹的な関係でつきまとっている。鎌倉時代に神仏習合が進展する過程で、伊勢・春日・熊野等、如来・菩薩と習合し得る神格は、権神として評価される一方、生霊・死霊や動物神は、実類として本地垂迹関係を設定し得ない祟り神・邪神として排斥されてきた。ところが猿・狐は日本霊異記以来、ましてや蛇は三輪山信仰以来の土着神の化身である。久しく排除されてきた伝統的な動物的使われしめが、諸天という下級仏を本地として、この時期に生き生きと復活を遂げたのである。このような教理は仏家は説かない。神道としても正当派ではない。では、だれがこれら諸信仰を選択したのか。民衆であろう。縁起を推敲し、行事作法を整えた職業的宗教者は、この場合民衆の使い走りに過ぎない。鎌倉新仏教は民衆仏教と通称されるが、それは祖師が教理を咬んで含めて、一方的に民衆に授けた教えに他ならないであろう。この時期の新宗教は、そうではなく、民衆自身が古来の身近な神々を選び取り、それを職業的宗教家が諸天を表立てにして、今様の体裁を整えたものである。宗教をあくまで宗教としてとらえ、哲学的な教理を持ち込まず、露わな現世利益を求め続ける率直性が、今日までもそれこそ民衆に支持されている所以と考える。