

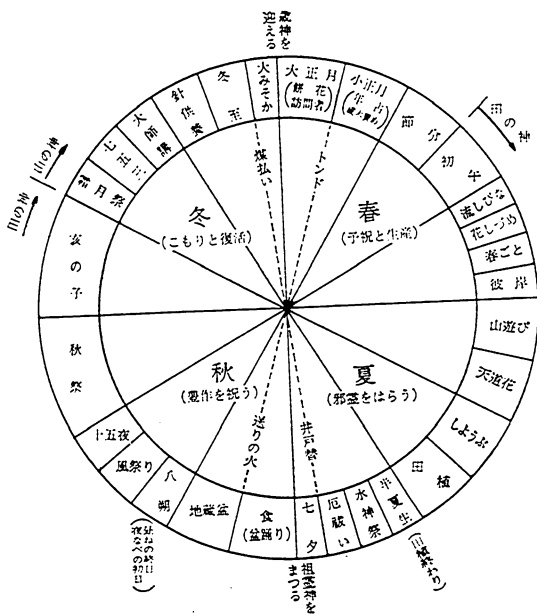
被差別部落伝承文化論序説(一)

乾
武
俊

一、民俗学の視点から見た年中行事

庶民の生活は、連続するケの日と、その節目節目を彩どるハレの日によって組み立てられていた。ケの日というのは、日常の労働と生活の日であり、ハレの日というのは、人が神と出会う日である。季節ごとのこのハレの日が年中行事であり、人は仕事を休んで儀礼の場に臨む。いま一般的に、春から冬までに行われる標準的な行事をサークルとして図示すれば、下図のようになる。

盆と正月は祖霊神を迎える時であり、一年を二分する最大のハレの日であった。六月と十二月に行われるミソギ、ハラヒ。民間では盆前の井戸替と正月前の煤払い。また盆の終りの送り火と正月の終り(小正月)のトンド行事。こ



のように、その双方には共通する類似点があったが、時代の推移とともに、正月は神事的色彩、盆は仏事的色彩を色濃く帯びるようになった。

この二極をつなぐ線を縦軸とし、円の中心を通って直角に横軸を引けば、一年は春・夏・秋・冬の四季に分割される。図に描いたとおり、春は予祝と生産開始の季であり、夏は豊作にそなえて邪霊をはらう時であった。秋は豊作を神に感謝し、神人ともに祝う折であり、冬は地を鎮め、また来る春へのこもりと復活の時節であった。

一、二の例をあげながら、順をおって具体的にみてみよう。

正月には異様な風体をして祖霊神が訪れてくる。有名な男鹿半島のナマハゲや、沖縄のアカマタ・クロマタを引き合に出すまでもなく、各戸の門口に立てる門松は訪れる祖霊神の依代であった。そして、柳の枝などに小さな餅をいちめんにつける餅花は、秋の稲の穂に見たてて豊作をあらかじめ祝うものであり、モモやカキなどの果樹の幹を傷つけ、もしくは叩いて「成るか成らぬか、成らねば伐るぞ」と責めつける成木責めもまた、その年の豊熟をねがう予祝行事であった。やがて、冬の間山にこもっていた神は田に下りて田の神になる。その神にまきられて、春の田仕事が始まる。

夏は邪霊をはらう季節である。田の仕事は進行するが、秋の豊作をさまたげる害虫の発生や天候の異変がある。それらはすべて邪霊のしわざと考えた。夏の夜空を焦がす虫送りのたいまつは、そうした邪霊を村境まで送り出し、そのことによって害虫をもムラの外に送り出す。これまた豊作を祈るための火であった。悪疫をはらう行事もあり、京の祇園祭はその最たるものであるが、ツミ・ケガレを流し清める必要から、この季節には水辺の行事も多い。大阪の天神祭はその一例である。庶民は牛を川に連れて行き、洗い清める。その行事も七夕前後に集中していた。

この世に怨みをして死んだ霊をも含め、祖霊をなぐさめ祖霊とともに踊り明かし、盆踊りで送り出すと、収穫の秋がくる。当然、秋の季節の最大の行事は、秋祭りということになる。盆と正月に加え秋祭り、この三つが年間の最大の行事であった。ムラあげて豊作を祝った。新しく穫れた米を神に供えて感謝し、人もまた神前でその米を食べた。いわゆる神人共食の場が祭りであった。

十月の最初の亥の日に行われる亥の子行事がくると、もう冬である。ことし穫れた新米で亥の子餅をついて、人びとは神に供える。子どもたちはズイキの芯にわらを巻きつけて亥の子槌をつくり、あるいは石を幾本もの縄でしばって、「亥の子、亥の子……」と囃しながら地面をつく。こ

のようにして地霊を鎮めると、田の神も山に帰る。冬はこもりと復活の季節であり、深くこもった霊は増殖しつづける。いわゆる「フユ」であり、やがてくる生命の伸張——「ハル」を待ちつづけるのである。

日本民俗学は、ほぼ以上のように説明してきた。これらの行事は、すべて農耕と密接に関連している。古来日本社会の基底は農耕社会であり、日本人の生活も意識も、その基底の上に形造られてきたと民俗学は考えてきた。

二、被差別部落の年中行事

以上のように民俗学がとらえた年中行事の一々を、ここに詳細に記述する余裕はないが、いま大阪府下の二つの被差別部落に伝承された年中行事を、この円環に重ね合わせてみる。すると、この標準的な年中行事と重なる行事と、そこから欠落する行事とが出てくる。また、標準の変容として現われる行事もあり、他の地区にはない独自の行事として出現する行事もある筈である。この四つを、いま仮りに①農耕行事、②欠落行事、③変容行事、④独自行事と規定し、その四様の行事の分析から、被差別部落の生活と意識、日本社会の中における被差別部落の構造的な位置づけを考察してみたい。

(1) 和泉南王子村の場合

● 南王子村の成立条件

南王子村の成立については、『奥田家文書』の公刊によって、未知の部分が徐々にあきらかになった。その大要は、この文書の整理刊行に当たられた盛田嘉徳・岡本良一・森杉夫三氏による『ある被差別部落の歴史—和泉国南王子村—』（岩波新書・一九七九）に要約されている。

それによれば、「この村がいつごろ、どのようにして成立したのか、くわしいことはわからない。……（中略）……村の伝承によると、村人たちの先祖は、靈龜年間（七一五—一六）、信太大明神がこの地に鎮座されたときにお供をしてきて、御本殿とその神宮寺である万松院との間に居住していた。その後、境内のどうけが、原という所に移り、そこに永く住んでいたが、人口が何倍にもふえたため、大明神社から信太郷王子村の地で、のちに古屋敷と称する所に、三反八畝二八歩の除地（無年貢地）を拝領し、そこへ再移転することになったという。この伝承をそのまま信ずるわけにもいかぬが、南王子村と大明神社との間に、往古から深い関係があったことは疑いのないところであろう」と。

私も以前この村の成立と、そこで歌いつがれてきた民謡

について、伝承の角度から「和泉南王子村の伝承文化——古老からの民謡聞き書き——」（『部落解放』四八号・一九七三）と題する評論を発表した。その後、植田由春氏（明治41年生）から五年間にわたってこのムラの伝承を聞きとる機会があり、また他の幾人かの古老からも聞きとりをすることができた。今回はそれらの聞きとりによって、前述の評論の足らざる点を補充してみようと思う。

「私ら聞いてんに、浦の浜で石の舟に神さんが乗ってきて、自分のお社決めるのに、助松から引いたちゅうんですね。はじめ、矢落ちたところは一の宮。二回目落ちたところは二の宮。三の宮。ほて、聖神社へ来たという言い伝え。一の宮は富秋とか上条からね。けども、つぶひてないね。雨の森。それがおそらく三の宮と思います。第一団地のちゅうとこち側だね。工業高校の東の方ね。大正のころはお社でなくて、築山みたいなもの。蛇がようけ居ってね。」

（植田由春氏）

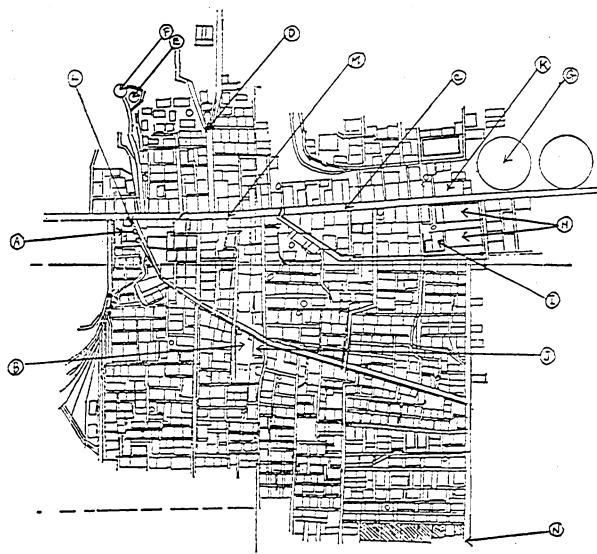
一の宮、二の宮、そのようにして矢が落ちて、三の宮から聖神社へ。そこに鎮座した神にお供してきたのが、このムラの祖先であるという。賤視されたゆえの代償反応としての神格化というは易いが、私はそこに中世賤民との脈絡を見る。そしてやがて、ドウケ原へ。ドウケ原は陶器がよく出るゆえに「陶器原」、そこからは十方の景を見はる

かすことができるゆえに「十景原」などともムラ人は言ったが、私は神社に隷属して芸能にたずさわった人びとの住む原、「道化原」ではないかと、以前の評論にも書いた。⁽⁴⁾ 植田氏の語りはつづく。「ほて、雨の森のちゅうと東側に、めおと橋ちゅう土橋があった。めおと橋ちゅうの、こうにかかって、こうにかかってっただです。山形に……。その川じゃないけども、有名な川。さえの川ちゅうてね。工業高校の上っかわに川あるでしょ。あれはさえの川で、こらで言うたんです。」

「さえ」は「塞」——異界の者の侵入をふせぐ、村境の意であった。⁽⁵⁾ どちらから見ても「さえ」なのか。ともかく田の中を流れる川に、感覚的に、漠然とした境界を描いた。空想はつねに現実よりも遠くひろがる。しかし、実際の村境は、家の杜絶える所であり、そこがまた現実の村境だった。ジュウゴの橋がそれである。そしてその現実の橋にも、伝説はまた発生した。

「ジュウゴの橋ちゅうのは、そこやけども、その西植平街道の保育園のとこ。『池上坊主ころげてこい。ジュウゴの橋までころげてこい』それはそこですわ。池上坊主というのは、火の玉みたいなものやと言ってるけども……」「池上坊主」という火の玉みたいなものがころげてくる。

池上の方から南王子の村境にむかってころげてくる。南王



子の人びとは、親しみと怖れをこめて「ころげてこい」と呼びかけるが、その火の玉は村境の「ジニウゴの橋まで」ころげてきて、そしてそこでとまってしまふ。私は、幻想的な火の玉に、ムラびとが託したメルヘンを思つて、そこにあたたかみを感じ、いささかの救いを覚えるのである。いまここに、一枚の地図がある。植田由春氏が、大正の

- ④ 八坂神社……村の単独の氏神。村びとは聖神社(信太大明神)の氏子であるが、村単独の社も持ち、二重氏子のようになっている。
- ⑤ 西教寺……浄土真宗西本願寺派。村びと全部の檀那寺。
- ⑥ 小栗街道……院政期以降さかんになった熊野詣の古道。小栗判官伝説の道。
- ⑦ 極楽橋……下から上がつてきて、この橋を右へ行けば墓へ。左へ行けば今池・惣の池へ。
- ⑧ 明神塚 ⑨ カワ池
- ⑩ 空池(カライケ)……現在は公園になっている。ここで金おどりが行われる。
- ⑪ 南王子小学校 ⑫ 役場 ⑬ 村宮浴場 ⑭ 自立座
- ⑮ 笠掛松 ⑯ 明坂(アケサカ)
- ⑰ この地点を少し西に下れば、ジニウゴの橋。

ころの南王子を思い出して、ここは川、ここは池、ここは何某さんの家だったと、たんねんに書きつぎ、書きなおしして作った地図である。

「西植平街道ね、あれから下(西)、全面的にたんぼです。ほて、酒屋の筋ね、この老人センターの、ここから南の側はたんぼですね。私の家よかもっと東に一軒家あったんですね。それから東はみな畑ですね……山の方。南王子は酒屋からこの老人センターの前ですね。いまの保育園

ですか。あれから東ですね。ほて、宮さん(八坂神社)の川あるでしょ。あの川からあつち、みな信太ですね。…王子。カワ池のこっち側、いま極楽橋あるでしょう。極楽橋からちよいとほいて、明神塚の方面はやっぱり王子ですわ。そして墓へ行く道ね、これ仮りに極楽橋とするでしょう。こっちへ行く道と、この私の方へ行く道あるわね。こっちの方はみな信太ですわ。そやから南王子そのものはちっさいんですわ。こんど私の書いた地図は、ほんまの南王子、書いてあるんですわ。あれ書くだけでも、一年かかっているんですわ。なんでか言つたら、その家のあつたところへ、自分が行つて立つてみて、思い出して書いて、それでまた、としゆき(古老)に、これはまちごてへんかということを書いてひてる(している)から。」

南王子はせまい。いまの幸校区よりも、はるかにせまい。その南王子村に、江戸初期は四〇〇〇人、江戸末期で二〇〇〇人、大正十年には三二八四人が住んでいたのである。——「軒と軒とかち合うところ、それをアワエコン、アワエちゅうんです。抜け道ですね。どこそこへ行くの、あの道行つたら近いわ、ちゅうな調子で。ない道をつけたんですね。通つて。この人はね、人通つても、十人でも日に通つたら、そこあんまりいらせん(なにも言わない)わけですね。人の通行邪魔したらいかんちゅうて。自然に道がで

きるわけです」——相互の間に、このような暗黙の連帯感覚があった。ムラびとが必要とするところ、人が通るところには、おのずからに道ができた。人口の稠密さは、この地図でもわかるであらう。

この地図のジニウゴの橋から西が池上である。池上への出作はかなり多く、気持の上でも、なにか親近感があった。

岸本秋夫(明治44年生)は語る。——「田の仕事もな。

自分の田地ちゅうのおまへんわ。ほんのわずかだ。まあ池上とか、伯太、また千原な、あの辺の人ら大きい持つて、自分で作られへん。自分の土地でも作ってくれる人ないというところで、まあうちの人に作らひてくれたわけや。わしらも父親について、池上に田んぼあすからひてもうてやな、作らひてくれたというの、まだうちの人信用ひてくれたんや。信用あつて、自分の財産をあずけるといふかうで、あすからひてくれたんや。そして一反作つて、わしら子どもの時分に年貢二石いりましたんや。そやきかい、米や悪ても、とれるだけとらないきまへんわけや。な。そやから池の中の土はあげて、田んぼに入れて、それをこやしにひて、作つたわけや。そやから、うちのこの土地の人は、近所の人たちに差別しられたというなにもおますけどな、それも差別しんからひてるようだったら、自分の室、あすけやしまへんわ。わし思うのは……」

被差別の、複雑な意識の屈折がここにある。私は、千原の某古老を訪ねてみた。その古老は語る。近隣の村からの出作・小作はありましたか、との私の問いに対して語るのである。——「田植、手伝いにきたのは、福井県方面ばかりだ。福井県あたりの田植すんだら、ちょうどどこら植える時やから。むこの方が冷える国やから早いす。ここすんだら、山家へさいて、みかんとりに行きました。どっさり来ましたよ」……となり村とか、近くの人は、全然こないわけですね。再度の私の問いに対しても、「どうです。へえ」という端的な答えが返ってきた。多少の時代のずれはあるとしても、労働力の供給源は北陸だった。農業が機械化されるまで、つい数年前までは、地もとの農協が北陸の農協とタイアップして、必要な労働力を確保したという。

ふたたび植田由春氏の語りに戻ろう。「やとわれて。一日いくらで。この田一反植えたら、なんぼとか。南王子の田んぼは、この周囲ね、ちよいとだけほかないわけです。伯太田とか、池上田とか、富秋田とか、田んぼはみな、よその人持ってるんですね。百姓家の帳簿に、惣の池ノリ二十一反とか書いてますけども、その二十一反のほんの一部が南王子であって、ほかはみなちがうわけですね。持主が。そこで小作さしてもらう人や、いろいろあるわけす

他の雑業によって生計を立て、また草場株を持ち得たものは、斃牛馬の処理にも従事したという。

このような農耕社会からの排除という側面もまた、被差別部落に課せられた基本条件である。

② 南王子村の年中行事

このように南王子村の場合は、農耕社会であるという要素と、そこからの排除という、二つの矛盾する要素によって規定されてきた。

冒頭の標準的な年中行事図を、この村の年中行事にあてはめてみる時、前者の条件が農耕行事を生み出し、後者の条件が変容行事・独自行事を生み出し、あるいは欠落行事となるわけである。

私が植田由春氏から聞きとり得た、南王子村の年中行事は、大晦日・正月・キリコを切る(1/7)・ヤブ入り(1/16)・節分・初午・節句(3/3)・弓の宮(3/10)・山遊び・しょうぶ湯(5/5)・雨よるこび・夏至・秋休み「田植え休み」(7/2ころ)・八朔(8/1)・盆(8/13)・地藏盆(8/24)・角力の宮(8/28)・祭り(10/4)・亥の子・餅つき(12/30)である。かっこ内は月日であり、暦はすべて旧暦によった。ただし正月の行事は、新旧ともに行なった。

わ。……山田ちゅう田があるわけですね。かりに前の山手(3)中の裏あたりは、あれ山田ちゅうんですわ。山の方に田があるから、山田。聖神社と、こっちの方の山のあいにある、これが日かげですね。お日さんあたりにくい。惣の池の下に今池であるんですね。今池の下から、すうっと明神塚の池までね。コモ池であつたんですけれども、コモ池のところまで、全部田ですね。だから、山田ちゅうても、かなりの田んぼあるわけですわ」

南王子村は農業を基盤とした村であつたことが、『奥田家文書』で明らかになった。いまいちど『ある被差別部落の歴史』を見てみると、この村は早くから一四六石余の耕地を保有していた。しかし、人口に比して耕地が少ないため「出作地の獲得につとめ、近世中期には村高の二倍近く、さらに幕末には村高の三倍余りの出作地を周辺農村内に保有」している。けれども「他村とはくらべものにならぬような多人数の村方で」、加えて「出作百姓というのは、村内で一人前の百姓として認められなかつたばかりでなく、出作先の村々でも馬鹿にされた。南王子村の場合は、さらに身分差別がこれに加わって、その出作高は幾多高として差別され、なにかにつけてきわめて不公平な取扱いをうけ、そのためしばしば出作先の村方との間に紛争を起した」。そういう状態であつたから、村人の多くは雪路かせぎやその

① 農耕行事

まず、農耕行事から見よう。

たとえば、植田由春氏は、つぎのような旧正月の行事を伝えている。正月の朝は青豆(おたふく豆)の枝で雑煮を炊くが、雑煮を炊いたその青豆の枝を三十六本とり出し、へっつい(かまんど)の前に三本ずつ十二のかたまりに順次にならべ、その色によって一月から十二月までの、各月のかかり、中ごろ、末の天気をつらなつたという。これは大正期まで行われていた習俗のことであるが、黒い時は雨、白い時は天気というわけである。この天気うらないは農耕と密接に結びついた年占(としうらひ)ということになる。

柳田国男の『遠野物語』(一九一〇刊)は、岩手県遠野郷に伝承された、つぎのような年占の習俗を記録している。——「小正月の晩には行事甚だ多し。月見と云ふは六つの胡桃の実を十二に割り一時に炬の火にくべて一時に之を引上げ、一列にして右より正月二月と数ふるに、満月の夜晴なるべき月にはいつまでも赤く、曇るべき月には直に黒くなり、風ある月にはフーフーと音をたてて火が振ふなり。何遍繰返しても同じことなり。村中何れの家にも同じ結果を得るは妙なり。翌日は此事を語り合ひ、例へば八月の十五夜風とあらば、其歳の稲の刈入を急ぐなり。」

柳田が佐々木喜善からこの伝承を聴取したのは明治四十

二年（一九〇九）のころであるが、東北のその習俗に類似する習俗が、泉州の南王子村にも多少のかたちを変えて大正のころまで行われていた。

農耕社会の要件をもつ南王子村は、このほかにまな多の農耕行事を伝承していた。たとえば、山つつじの咲くころ行なわれる「山遊び」の行事がある。日は決まらぬが、組屋に通う青年たちから発案する。その日は娘たちが弁当をつくり、組屋から娘たちが若者（青年）たちとともに惣の池のつつみに行き、終日三味線を弾き、太鼓を打って楽しんだ。これは山遊び（花見）にあたる行事であって、それは農事の開始に際して神を迎え、神人共食するというのが元来の意味であった。

また「雨よろこび」という行事もあった。田植えが終わって米のなるまでの間、天気がつづいたのち雨が降れば、拍子木をたたいて「あした、雨よろこびやで」とふれて歩く。村内全部仕事を休み、子守りや奉公人は小遣ををもらえた。さらに、「夏至に田植えしたらいかん」という伝承もあり、夏至までに田植えを終えたと植田氏は言うが、これは夏至から十一日目の半夏生をもって田植えを終了する多くの村での伝承と通うものである。

秋には他村とともに聖神社の祭り（旧十月四日～六日）に参加しダンジリを引くが、収穫を終えた土地を鎮め固めドが行なわれたに対し、南王子でまったくそれが行なわれなかったということは何を語るのであらうか。一か所に集めて燃すには、ワラはあまりに少なかったとも考えられるし、草履づくりなどの材料として貴重なものであったとも言える。また、浄土真宗の信仰が、神事的傾向を浸蝕していったとも考えられるのである。

③ 変容行事

農耕社会に基盤をもつ行事ではあるが、被差別部落の成立条件や生活の現実、被差別のきびしい実態やそこから発生する村びとの意識等が投影して、農耕行事の基本形態を変容する。すなわち、その一部が切り捨てられたり、あるいは逆に大きくクローズアップされたり、新たな要素が付け加えられたりする。このようにして成立した行事を変容行事と規定し、南王子村の行事について、具体的に考察してみたい。

南王子村の年中行事のうち、最大のもは旧七月十三日から十六日の朝にかけて行われる盆おどりである。

これについてはすでに十年あまり前、前記評論「和泉南王子村の伝承文化」の中で紹介したが、その後あまりに変わった南王子村独自の組屋制度とも関係があり、想をあらためて考察してみたい。

村内には十いくつかの「組屋」があった。娘たちは、十

行事としての「亥の子遊び」についても、大正の半ばごろまでのかすかな記憶として、植田氏の脳裏に残っている。子どもたちがわらをくくって、「イノコ、イノコ」とはやしながら地を打ったという。

② 欠落行事

他の地域にはかなり普遍的に行なわれているのに、南王子村の年中行事の中で欠落しているものに、たとえば小正月の夜のトンドがある。

泉州地方を代表するトンドには現在堺市内に編入された家原寺（文珠さん）のそれがあり、おなじく堺市に編入された、山近い美木多方面でも、かなりな規模でトンドが行なわれていた確証もある。けれども泉州各村でトンドがどのくらい普遍的に行なわれたかは、調査不十分でいまはつまびらかにできない。

しかし、被差別部落に関する限り、たとえば豊能や河内など大阪府下の他の地域に比べ、泉州地方には村をあげての大規模なトンドは少なかったように思われる。用水が充分でなかった関係から、稲作よりもある時期綿作に傾いた泉州地方の特性も、あるいは関係しているかもしれない。それにしても、たとえば樫井では若宮神社の境内でト

人から十五人ぐらいでそれぞれの組屋に集まり、共同で表づくりの仕事をやる。夜になると、屋間の仕事を終えた若者たちが、それぞれの組屋に遊びにくる。やがて意中のひとができれば、若者の方から組屋のおばさんに仲介をたのみ、絶妙のきまり手つづきを経て、婚姻が村落共同体内のものとして実現祝福されて行った。組屋は娘たちの仕事の伝承の場であると同時に、若者と娘とがそれぞれムラの中の若者どうしとして出会う婚姻の始まりの場である。

旧の七月二日ごろ、田植えが終わった段階で「秋休み」という行事があり、若い衆が娘たちを誘って、組屋から村の芝居小屋自立座へ芝居見物に行った。晩には各組屋の門で盆おどりをした。これは盆の盆おどりの予祝的な気持ちである。各組屋単位で揃いの浴衣が用意され、各組屋の踊りが集結されて拳村の盆おどりに高まったのであった。

盆おどりに関するかぎり、各組屋の踊りを拳村の行事にまとめたのは「若中」である。男女が結婚する時、「角のついた酒樽を青年団から借りるんです。その樽を返納するとき、借り賃をつけて返すんです。それを『樽入れ金』と書いてました。その『樽入れ金』が盆おどりの基本金になっていた、と松本常一氏は言っている。その『樽入れ金』にプラスされて、「盆入り」がこの行事の経済面を支えた。

松本氏「費用の捻出は、男女十六才以上、二十五才ぐら
いまでの未婚の人たちに、男は当時のお金で二十銭、女は
十銭ぐら入れてもらった。森正男氏」それを「盆入り」
というて……青年団の人たちが晩に提灯持って、一軒一軒
集めに回る。堀口フミ氏」それを持って回って来られると、
「若い衆」の仲間入りが認められたということだ」とム
ラの古老は語っている（『郷土の歩み』四号・一九七七
「信太山盆踊り・今昔」）。経費面でも、若い男女がこの
行事を支えたわけだ。

ムラの古老たちがつどつこの座談会の記録は貴重な資料
であるが、それによれば南王子の盆おどりの起源について
は、いくつかの伝承がある。牧田嘉兵衛氏は「後白河法皇
が熊野詣の行き帰りに、（小栗街道沿いの平松王子に）宿
泊され、そのとき村人たちが歓迎の意をこめて踊ったのが
由来」と言い、松本氏や上田三男氏は「西教寺の先祖がこ
ちらへ来られたとき、丹波の三田の方からもって来られた
もの」との伝承をつたえ、堀口氏や森氏も「（南王子と三
田には）よく似た踊り、まったく一緒の踊りがある」と同
調している。

現在の音頭の歌詞は、古老たちの座談によれば、上田氏
らが青年のころに青年団が募集してまとめたものとのこと
で、はばからずに言えば稚拙なものとしか言いようがない
わけさせたものは何なのか。——それは、いつごろ始まった
のか。青年団が歌詞をまとめる以前は、どんなかたちであ
ったのか。人びとは踊りのなかに、どのような思いをこめ
たのか。これらのことについて考えてみたい。

南王子村盆おどりの起源について、仮りに「西教寺の先
祖がこちらへ来られたとき、三田の方からもって来られた
もの」との伝承を信じてとして、それならば西教寺がこの
地に来たのはいつのことであろうか。

私は学殖も浅く、文献資料による歴史の考究を任とする
ものでもないが、この間の事情を『奥田家文書』によって
見てみよう。

『奥田家文書』第十四巻「二二八一、延宝元年十一月、
下間頼利書状」によれば「泉州和泉郡王子村惣道場西教
寺」となっている。つづく文書「二二八二、元禄十一年三
月、西教寺本堂書上覚」では「泉州泉郡南王子村西教寺」
である。南王子村が王子村内の除地古屋敷から現在の地に
移住したのは元禄十一年（一六九八）であるが、上記二文
書によれば、西教寺は南王子村が現在地に挙村独立の当初
から存在したばかりではなく、古屋敷当時にもあったこと
になる。延宝元年というのは一六七三年である。「西教寺
の先祖がこちらへ来られたとき」というのは、この一六七
三年よりも、さらに以前のことを言うのであろうか。ある

が、それ以前は「口から出まかせ」であったと森氏は言う。
「上の句から下の句までが長すぎて、よくわからない」
と批判された。松下さんや私らも『これはなんとかしなけ
ればいかん』いうんで、今のようにした」と森氏は言い、
それを受けて堀口氏が「昔は即興的に音頭とってたから、
上の句は出ることが出たが、下の句はなかなか出てこない。
なにを出そかと考えて、とってたんうちがいますか」と発
言するとき、その古格がなつかしい。

『郷土の歩み』の座談会では、三つのことを明らかにして
いる。南王子の盆おどりは、「若中」（青年団）が中心に
なって、それに娘たちを加えて、「若い衆」の力によって
維持されたこと。踊りの起源については、後白河法皇の熊
野詣往還の途次、それを歓迎する村人の中から発生した、
あるいは村の檀那寺西教寺の先祖が三田の方から持ってきた
たという二つの伝承があること。さらに、現在の音頭の歌
詞は、古老たちが青年団のころに募集してまとめたもので、
それ以前はかなり即興的なものであったこと。この三つが
ある。

現在、「信太山盆おどり」（南王子の盆おどり）は、近
辺に類を見ないほど、大規模で心はずむものである。隣接
の各町々はおろか、遠く大阪府や各府県からも観客がくる。
南王子の村びとたちをして、このような盆おどりを作り上

いは、古屋敷の時には「本願寺末寺」であっても「惣道
場」に過ぎぬが、南王子へ移住した年からは「浄土真宗京
西本願寺下同福専寺末寺」の「西教寺」であるゆえに寺格
も高まり、その時この村へ「来られた」と考えればいいの
か。それとも、それ以降に住職の交替があるのか、寺の沿
革に通じぬ私は考えあぐねてしまっているのである。

南王子の人びとが、元禄十一年現在地に挙村移住してか
ら六〇年を経た頃ですら、人びとが置かれた状況はつぎの
ようなものであった。『奥田家文書』第十四巻「二二六
二、宝暦八年二月、法会・祭礼不参一札」——「毎月大念
仏ハ勿論、諸方之仏事・法会并祭礼之場所へ、女童等ニ至
迄一切不参候様ニ、度々被申渡得心仕罷有候処、ぬげ隠或
ハ草履売なさらへ其場所江参、胡摩杯仕候もの罷有候由」
御役所様よりお咎めあり驚いている。向後組の内、堅く申
聞かせ、万一右様の場所へ参り、ご法度にそむく者あれ
ば、いかようなお申渡しがあっても、一言の恨みもないこ
とを、組頭三十三名の連判で、公儀に一札入れたものであ
る。宝暦八年は一七五八年、村びとたちは大念仏・諸方法
会祭礼への参入は差止められていた。彼らはぬげ隠れ、草
履売などに身をやつし、その場に参入、「胡摩杯仕候」と
いうのは、独楽まわしの曲芸か、あるいはお花独楽などの
博奕をしたというのであろうか。

宝暦八年当時の南王子村の人口は七〇〇余である。大念仏・法会・祭礼の場合の立入りを差止められていた彼らが村内で何の芸能も持たなかったとは考えられない。しかし、その頃はまたやぐらを中心に、音頭にのって踊るようなかたちの盆おどりはなかったであろう。わずか七〇〇そこそこの人口で、貧しい生活の中からやぐらを組むことはできなかつたろうし、そこで盆おどりをはやすことは周囲にもはばかつた筈だ。盆おどりの費用については、ずっと後々の江戸時代中期の資料『奥田家文書』第十巻、「諸事入用」の項を見ても、年々の庄屋の出費に、年頭・七夕・八朔・歳暮の祝儀はあっても、盆踊りの祝儀はない。七夕の祝儀は、あるいは盆と関連があるかもしれないが、そこに記された金品の内容は、およそ盆踊りとはつながらぬ。また同じ巻の「小入用」の項を見ても、村の出費を一一細大もろさず代官に報告しているが、そこにも盆踊りの出費はない。若中を中心に、娘組が加わってなされたとしても、このようなきびしい幕藩体制の監督下では、現在の姿から私たちが描くような、そんな盆おどりは催せなかつた筈である。

時代を先走り過ぎたようだ。考察を元禄移住時から宝暦ごろまでの時期にもどす。村内に何らかの芸能があつたと思すれば、それはかつての栄光の時代と彼らには見えたであらう。九十九王子のひとつひとつ、信太王子や平松王子もまた通過する。その道はまた、熊野比丘尼も通る道、説経の「小栗判官」も土車に乗って立ち去つた道であるゆえに、「小栗街道」と名づけられた。その小栗街道を、説経の徒がまた「小栗判官」や「信田妻」を語りながら通る。それらの伝説は、この地からにじみ出たのか、くりかえし語られていくうちに、とりわけこの地の人びとの共感を得てこの地にしみこんでしまったのか。もはやわからなくなってしまう。いずれにしても、それら中世の爪痕は、近世にはいつてからも、この街道に、人のこころに残つた筈である。それらをもっとも鋭敏に受けとめ、心の奥底に灼きつけたのは、聖神社に隷属し、もっとも賤められた人びとではなかつたか。

のちに南王子の盆おどりと対比して考える泉大津の大津おどり。その保存会の吉野利市氏（明治37年生）は「ユーの晩から稽古しますねや。ユーちゅうのは、鳳神社のおみこっさんを浜で洗つた。その水がこっちゃんへ流れてくるから、その水で身体清めるわけや。それからばっちり、稽古しますのや」と話した。羽衣の海で神輿を清めたその海の水は、神霊を運んで大津の浜に打寄せてくる。その神霊を身につけて、盆おどりの準備にとりかかるのである。「神降り」としての盆おどりの、神事とのつながりが見てとれ

る。聖神社に隷属した時代の中世的芸能を残像としてとどめながら、このように四周から排除されることへの恨みを内に秘めた、抑えに抑えたものであつたと思う。

「盆踊りは、何故音頭取りを中心として、其周囲に大きな輪を描いて廻るのであらう」という疑問から、盆おどりを「神降り」と見たのは折口信夫であつた。それ以後、盆おどりの源流は「神降り」に始まる「念仏踊り」であるといふことはいまは定説である。「歌垣」との関連をいう説もあるが、いまは影がうすい。「念仏聖が鉦を敲いて、新仏の家に立って踊り、聖霊の身振りや、称へ言を唱へて歩いた道行き芸が本筋をなして居る」——この道行き芸が、盆の踊りの根本であるとも折口は言うのである。

ここで後白河が浮かび上がってくる。盆おどりの起源に院政期の法皇の名を言うことは一見荒唐無稽であるが、この法皇は『梁塵秘抄』の編者だつた。今様を中心とするこの歌謡集には、遊女や傀儡子や巫女の群、さらには目の見えぬ琵琶法師や猿楽の徒など、賤民雑芸者の息吹きが反映している。だから、のちには、遊行雑芸の徒が、みずからの起源を逆に法皇に結びつけて伝説化する、そうした相互作用もまた生まれるのである。

この院はまた、生涯にわたつて三十三回も熊野街道を往還して、熊野に詣でた。院政期歴代法皇の中の最高記録であるであらう。

和泉一の宮である大鳥神社と大津おどりととのつながりはこのようである。然らば、和泉三の宮である聖神社と南王子盆おどりととのつながりはどのようになるのか。それを解きあかす資料は、いまのところ発見されない。聖神社と村びととの関係を類推させる伝承は、のちに述べる弓の宮祭礼への、皮的奉納以外はないのである。

大津の人びとは大津神社の氏子であつた。神の子として、大津の浜の水で身を清めた。けがれ多いと見られた南王子の人びとはどうであつたか。皮の仕事を持つゆえに、神事に不可欠の的の製作は命ぜられても、鳥居をくぐることはゆるされなかつた彼らである。社にはいる道は別にあつた。そのころ信太の森は深く、南王子の人びとはこっそりとその細い道をとおつて参つた。曾祖父の時代はそうであつたと祖父から聞かされた、と植田由春氏はいふ。そのころ、聖神社には月見祭という祭りがあり、この祭りには氏子各村はダンジリを引いて聖神社にのぼつた。南王子のダンジリはその細い道は通れず、惣の池のデンバリまで引いてきて、そこに止めた。だからこのデンバリを、村の人びとはダンジリ山と呼んだ。北池田にいた一橋の殿様が、「かまわぬからお前たちの村ものぼれ」と言ってくれた。殿様のお声はかかつて、村びとたちは他村との間の紛争に備

えて、極の棒をダンジリに積んでのぼったという。

植田氏の曾祖父のころといえは、化政から天保のころであらうか。神に奉仕するものが賤しめられるという、聖と賤の複雑な構造がここにある。この構造の解明は、この主題からはそれるので別の論にゆずるが、しかしそのような近世社会の差別の桎梏よりも、かえって中世ののびやかな往還が織りなす、過ぎ去った日々々の幻想の中心としての聖神社の方が、はるかに村びとにはなつかしかったであろう。

折口が言うように、南王子の盆おどりも、当初は新仏の家をたずねて歩く道行き去であったと思う。中世には現代の課題を解く時に、捨象してはならぬ多くの鍵が内在するが、そのひとつの側面は道行きの時代であったということである。そしてまた、神事と言っても、一の宮大鳥とはちがいで、三の宮聖の神の方は、須佐之男の子の二系列の中であらう、八嶋土奴美の系列ではなく、大年の神の方の系列に属し、韓の神・曾富理の神・白日の神とならべて列記される、つまりは傍系渡来の神であった。石舟の伝説が思い合わされる。片隅に追いやられた、優遇されざる神である。この国の律令体制の「神」が「聖」なるものとして「賤」を排除して行く構造から見れば、聖の神が「日知り」の神として、同時に遊行する「聖」の神として、陰陽・下占・

芸能と結びつく要素は早くからあったのだ。¹⁾

前記『奥田家文書』『宝曆八年、不参一札』に大念仏の場への不参のことを述べているが、南王子の人びとが密々に立ち入ったというこの大念仏は、どこで行われていたのであろうか。聖神社の神宮寺内のことのように思われてならない。大念仏といえは、嵯峨や壬生の大念仏を思い浮かべるが、土俗のにおいがするとはいえず、京の都府にも染められて、あれほどに優雅なものでなくても、信太の大念仏も芸能の要素は濃厚にとり入れていた筈である。その

芸能に南王子の祖先たちがどのように関与したか。いまは仮説に過ぎぬが、時降って南王子の人びとが、閉ざされた村の中をひっそりと歩いた道行き芸としての盆おどりの中で、歌われたのが称名であったか、詠歌であったか、あるいは幻想往還の記憶を濃厚にとどめる説経の「信田妻」や「小栗判官」の一節であったか。闇夜の道を提燈をかかげて虚像のように歩むこの時期の盆おどりを、私は南王子の第一期の盆おどりと呼ぶことにする。

れた際、この開田地に無数の蟹がはい出し、作物を荒らすので、それを捕殺し、一か所に埋めた。この蟹たちを供養するため、蟹塚を立て、またこの踊りを始めたこと伝えられている。しかし、私の推定では、あるいはそれよりもさうらに古格のもので、念仏踊りの残映濃厚のものと思う。

ふだらくやきしうつなみはみくまの
 なちのおやまにひびくたきつせ
 ふるざとをなるばるここにきみいでら
 はなのみやこもちかくなるらえ
 さちははのめぐみもふかきこかわでら

ほとけのちかひたのもしのみや

周知のように、西国三十三番札所のご詠歌である。その歌詞が音頭にくずして歌われる。現存する数少ない音頭とりのひとり吉野利市氏は「盆は仏の供養に踊るんやからいね。三十三番の詠歌をうたうんです。蟹もよう獲れたしね」と語り、いまひとりの音頭とりの藤林与三郎氏(明治40年生)は「蟹供養やから、あのとおり踊ってますわ。ちがいますか。蟹おどりですわ。横へ、横へ。前へ進めしませんのや」と語った。

ゆるやかな踊りである。腕は右左交互に上膊だけがまっすぐ上にあげられ、その動作の単調なくりかえし。進んだかと思つと、横向いて、横向いて、後へもどる。そのよう

な足運びのくりかえしのうちに、少しずつ輪は時計の逆まわりにまわって行く。囃子は太鼓だけ。太く短かいバチを握って、これも単調なリズムをききむ。その太鼓の音に乗って、ゆるやかに歌い踊られるのである。私は壬生狂言の、たとえば「山端ごろろ」の女や盗人の踊りと、眠くなるような「カンデンテン」のひびきを思い出していた。――

「まだむかしは、もうちょっと遅おきました。江州音頭は破壊のもとやひて。これ(大津おどり)は素人の踊りであつてやな、旦那さんでも奥さんでも、お嬢ちゃんでも、みんな踊ったんや。」(藤林与三郎氏)

それはさておき、大津おどりの音頭の歌詞に戻る。西国三十三番札所のご詠歌のほかに、次のような歌詞がある。

わが恋は細谷川の丸木橋

渡るにこわいし渡らな……

白鷺は小首をかたげて二の足踏んだ

おらがうたおえよ水に姿を映すわえ

梅の木小枝を折らずにおいた

お手のとどかには折られにや世話しまい

この三つの歌は、はじめ佐野好子氏(明治44年生)から聞いた。その時の感動が忘れられない。三つともに、恋情を歌ったものであるが、イメージの映発と屈折がみごとである。それに一見してわかるとおり、それぞれの歌が、す

べて音数律を異にしている。それを節づけて歌うのである。歌うというよりも、音頭とるのであるから、太鼓の拍子に合い、踊り手の動作に合わせなければならない。この間の呼吸を藤林与三郎氏は次のように語った。

「文句はひとりで、みな違います。自分で勝手にやりますのや。……自分はそれまで稽古しとかな。これやったら拍子に合うて。(合うと、前もって納得しておいて。)自分で踊ってみて……」

佐野氏が歌う「白鷺は……」の歌。下の句冒頭の「おらがうたおえよ」は意味不明である。大津おどり保存会のパンフレットでは「白さきは小首かたげて二の足踏んでやつれ姿を水かがみ」となっている。私は佐野氏の歌に感動して、それから保存会を訪ねたのだが、保存会の藤林氏が歌う音頭では、一番目・二番目の歌詞も、それぞれ「わが恋は細谷川の丸木橋、渡るにゃおそろし渡らにゃ殿御と会わりゃせまい」「手のとどく梅の木小枝も折らずに、手のとどかぬ桜にゃ恋もすな」となっている。

佐野氏のそれと保存会のそれとの相違は、多分佐野氏の記憶がいということもあるろう。しかし、消えさった記憶の空白を埋める意識の流れが、その時の歌い手の感興や、またそれまでの人生経験と重なって、独自のイメージを作り出すことも、またあることと思われる。「渡るにこわい

し渡らな……」と、あとは言外に抑えたり、「手のとどかぬ」梅の木小枝を折らずにおいた「心残りとおきらめは、「手のとどかぬ桜にゃ恋もすな」という教訓よりも恋情のひろがりや余韻を残す。このように歌詞は即興を離れて、定型として固定しようとする意図がはたらく時、形としては洗練され、意味も通じやすくなるが、詩は失われる。このことは南王子村の盆おどりについても、同じことが言えるであろう。

小寺融吉氏の名著『郷土舞踊と盆踊』(一九四一)によれば、盆おどりの歌は、四つの段階を経て、変貌し発展する。すなわち、第一段階は呪文形式で、この場合、歌は踊子が歌う。第二段階は二十六字詩以前の短い文句で、「江戸初期に二十六字詩が大成される前は、かうした詩形が相應に行はれた」。第三段階は二十六字の形式で、この形式は「盆踊唄と限らず、一般民謡の定型の如くなった」。そして、第四段階が「踊りくどきから始まった何々音頭」である。小寺氏はこのほかに「特殊の詩形を持つもの」をあげ、「その節は大念仏・和讃に近く、一字を長く引いて唄ひ、傍で聞いても聞き取りにくい」と書いている。氏はこのように、盆おどりの歌を、ほぼ五種類に分けていた。

私はこの第一段階の呪文形式と第二段階の二十六字詩以前との間に、小寺氏の第五の特殊の詩形を持つものを置き、

この三つの段階を古格のものと考える。私が道脇にそれるようにして、大津おどりのことに触れたのは、大津おどりをこの古格のものと見たからである。そして大津おどりの中に残存する古格のものを手がかりにして、南王子の盆おどりの古格を、虚像として推理したからであった。

小寺氏の四段階、その第一段階と第二段階の間に、第五の「特殊詩形を持つもの」を挿入し、私なりにあらためて書き直してみる。ただし私は、小寺氏のいう第五を「特殊詩形」というふうな形の面から特殊視するのではなく、「呪文」からの発展として「大念仏・和讃に近く」という内面的な、つまりは訴えようとするなかみの方を重視するのである。庶民が形にこだわり、形にとらわれてくるのは後の世のことである。

第一段階 呪文

第二段階 大念仏・和讃に近く

第三段階 二十六字詩以前の短い文句

第四段階 二十六字形式

第五段階 踊りくどきから始まった何々音頭

このように分ければ、大津おどりが第二、第三の段階をどめていることがわかるであろう。西国三十三番札所のご詠歌は第二段階の要素の残存であり、「わが恋は……」や「梅の木小枝を……」等は第三段階のものである。この

段階までを私が古格というのは、呪文・念仏・和讃・詠歌など「神降し」の古代・中世的要素を内包しながら、形式の安定よりも訴えようとするこのころの方を大事と考えた、つまりは盆おどり発生の原点に根ざす芸態だからである。

私が虚像として描いた南王子の第一期の盆おどり、ひそかに新仏の家をたずねて歩いた道行き芸としての盆の踊りは、ここで言えば第二段階のものに近いであろう。それでは、第一段階の呪文というのは、どのような芸態をとるのであろうか。

神や鈴を持って舞う巫女のかたちを想起してもよい。「舞い」はまぎに「まわる」こと、「旋回する」ことであつた。このかたきは、わらべ遊びのなかにまで根づくよく滲透して、「かごめかごめ」や「なかのなかの坊々さん」にまでなった。「輪をどりは、その中央に何かがある場合と、ない場合とあるが、ない場合と雖も肉眼に見えない何かがあると仮定してゐる」「人の目には見えない或る物を仮想して中心に置き、そこを廻る」「廻って踊る事に依り、或は中心の物を浄め、守護し、乃至は彼と我とが一致融合する結果を生ずる」と小寺融吉氏は書いている。われわれは、盆おどりのあらゆる段階の、あらゆる芸態のなかに、この第一段階の残映を見るのである。南王子第一期「道行き」

の直線的に見える歩みも、じつは途方もなく大きな円の、その円周の一部を道行くと見て、その遠い中心に何を描いたかと考えればよいのである。これは「道行き」すべてに通ずることである。

第一段階から一貫して、南王子の人びとはその中心に何を描いたのか。それをあきらかにすることが、「麥容行事」としての南王子盆おどりの秘密を解く鍵になる。そのことがまた、泉州の各村々の中で、なぜ南王子にだけ、今日のような大規模な盆おどりが伝承されたのかという問いに答えることにもなる。この項の考察の最後に、古老の語りをおいとぐちとしてあきらかにしようと思う。

いまは南王子の盆おどりが、私のいう第一期(第一、第二段階)を経て、次の第二期(第三、第四段階)にはいつた時期はあるか。もしあるとすれば、それはいつごろか。また、その期の芸能はどのようであったか、ということを考えておきたい。

現在の芸能を見れば、大津おどりは小唄形式、南王子の盆おどりはくどき形式である。南王子の盆おどりも、かつては小唄形式の時期があったのか否かという問題になる。第五段階「踊りくどき」にはいつて行く時期の推定はかなり容易であるが、この第二期(第三、第四段階)については手がかりがない。しかし、『郷土の歩み』座談会の「口

る。若者たちの見える列が、前代の影のような列とすれちがう時に、その歩む方向は当然逆になっていたが、なにかが手渡しされた。文化とはそのようなものである。

そして広場では、やぐらを組まぬまでも、まことに「歌垣起源説」が出てくるのもやむを得ぬと思われるほどの熱っぽいものが展開されてきた。しかし、その時歌われる歌が、説経「信太妻」「小栗判官」の一節をもじったものや、あるいは田植唄などの歌い換えでなかったという断定はたれもできない。むしろ、なかつた「見る方が不自然である。その意味で、『郷土の歩み』の同じ座談会で、司会の谷口昇氏が言うように「田植え歌の変化」などということも、あながちに黙殺はできない。男が娘の気を引いたり、娘が気を持たせつつ答えたり、娘を意識しながら男どつしが歌くらべをしたり、ある時は踊り手や、はやし手が音頭とりに挑むような、もどきのかたちをも取ったであろう。

以上の時期を私は南王子盆おどりの第二期と呼ぶ。つまりは小寺氏のいう第三、第四の段階である。この時期が終わるのは、次に考察する第三期踊りくどきの出現までであるから、そのおおよその時期はおのずから決まる。私は十八世紀末尾近く、あるいは十九世紀初頭、せいぜい寛政から文化のころまでの芸能と考える。

前述の『郷土の歩み』の座談会の中で、松本氏や上田氏

から出まかせ」(森氏)、「上の句は出ることは出たが、下の句はなかなか出てこない。なにをそかと考えて、とってた……」(塚口氏)という発言から類推すれば、なんらかのかたちで南王子にも大津おどりのような自在の芸能の時期があったのではないか。この段階なくて、のちのちやぐらを中心に組む、村あげてのくどき踊りを成立させる基盤は考えられない。ひそやかな道行きだけでは、くどき踊り成立の基盤としては弱すぎる。

南王子の人びとは、現在地に挙村移住してからは、現実的にも、また徐々に意識の上でも、聖神社の神人的位置を脱却し、年とともに農民化し、経済基盤を固めて行った。その過程で踊りも第一期の暗さをそぎ落としつつ、こんどは若衆たちが娘たちを誘ってあちこちの門口で踊る、若者中心のあかるい踊りに変わってきた。あちこちの門口のいくつかの組は、やがてより広い場所をもとめて集まってくる。しかし、集まってくる時のその道行きの列は、新仏の家々をたずねて行った時の道行きの列と、そのかたちはふしぎに重なる。伝承はそのように、深層記憶の中に消え残るかたちを無意識のうちに踏襲しながら、なかみは別のもので描いて行く。

若い男女の列は溶明であり、年離れた人びとの列は溶暗である。そのようにして二つの時期の交替は二重撮りにながら、この村の盆おどりの起源については「西教寺の先祖がこちらへ来られたとき、三田の方からもって来られたもの」との伝承を述べられたことは、すでに書いた。この伝承の裏に何が隠されているのだろう。また、第三期「くどき」の始まりの時期を、この村ではどのあたりに置けばよいのであろう。前に引いた小寺融吉氏「郷土舞踊と盆踊り」も、第四の「踊りくどき」から始まった何々音頭」の時期を具体的に明示しないし、また成田守氏「盆踊りくどき」(一九七五)も「盆踊り口説」発生の時期を明らかにしない。ただ成田氏が明らかにするとおり、「小唄形式は東日本から中部地方で歌われており、近畿地方から西日本にかけては小唄形式と口説形式の両方が共存する形で行われている」ということは、上方文化を基調として、それが西に伝播し、幕府の体制ならびに江戸文化はそれを寄せつけなかったというふうにも考えられると思う。上方文化の最盛期、藤田徳太郎氏が元禄十年前後から現れたという「あびや節」は、大坂を中心に流行し、数々の「くどき」を生み出して行った。近松は浄瑠璃の中にも、随所に「あびや節」をとり込んでいた。たとえば『冥途の飛脚』中之巻冒頭の「えい、鳥がな鳥がな、浮気鳥が月夜も闇も、首尾を求めてあはうあはうとき」のようなものであろう。元禄十年前後は、南王子の人びとが古屋敷から現在地へ独立移転した

頃である。しかし、同じ大阪でも道頓堀から被差別部落南王子までの「くどき」の伝播には予想外の年月を要したと思う。とうとうよりも、遊里を中心に流行した「えいえい鳥がな」のような調子と内容は、おおよそ南王子の盆おどりになじまぬものである。藤田氏は同じ論文の中で「兵庫口説は『あびや節』の系統を引く」ものであるが、「『あびや節』よりも遙かに時代が下ることを言っている。大坂から始まった「くどき」は、まず兵庫にひろがって「兵庫口説」を生み、その一流が三田を経て南王子に流入した、とは考えられないか。むしろ大きな廻り道をし、その間地方的な変貌をとげながら、南王子に定着したものではないか。これはあくまでも仮説であり、検証は今後のフィールドワークにゆだねられる。来夏にでも実地に三田の盆おどりを見聞し、南王子のそれと比較考究したい。また西教寺の沿革についても教示を得たい。いずれにしても、私のいう南王子第三期の「くどき」の始期は、元禄よりも百年も遅れて、おそらくは文化・文政以降のことと思う。

ところで現在信太山盆おどり保存会に伝承される音頭は「葛の葉子別れ」「天保水滸伝平手造酒」「鈴木主水」「阿波の鳴戸の子別れ」「小栗判官」などであるが、中田与惣藏氏は昭和初期ごろの演目として、「葛の葉」「信太森子別れ」「小栗判官」の三つを挙げ、「この他踊りの気

分又は踊り場の状況を歌ったのもある」として、具体的にいくつかの歌詞を挙げている。⁽⁴⁾「葛の葉」にも二通りの歌詞があるが、それぞれの詞章の一部は、双方にわたって同一である。

これら保存会伝承の音頭の中で「平手造酒」「鈴木主水」「阿波の鳴門」は、後世くどき音頭として各地に伝播したもののヴァリエーションで、南王子独自のものとは言い難いが、「葛の葉」と「小栗判官」は中田氏が言うように「村の伝説にちなむ」ものである。のみならず、それはいずれも中世の説経節「信太妻」「小栗判官」に源流を持つている。しかし、説経節「信太妻」を類推する手がかりである『しのたづまつりぎつね付あへノ清明出生』⁽⁵⁾と対比してさえ、現在の音頭の歌詞との間には、重なる章句が認められない。わずかに「この山陰に住まいいたず、賤の女にて候」と「通りかかりし縁の糸は、賤の乙女の可憐な姿」との間にはダブるものを見るだけである。保名が幼い者を抱き、信太の森にその子の母を尋ねてくる個処も、前者では「遠き野原の虫の声、秋風渡る葛の葉の」に対し、後者では「すすき尾花に月照りわたる、丘をわたりて」と、道具立てがまるで違う。まして「小栗判官」では、同名の説経節の中の有名な車引きの語りでも「阿倍野五十町、引き過ぎて、住吉四社の大明神、堺の浜に、車着く。松は、

植えねど、小松原、わたなべ、南部、引き過ぎて……」と、熊野湯の峯までの道中は、塚から紀州日高の小松原まで跳び、音頭に歌う「笠掛松」や「明坂」は出てこない。だから私がたとえ三田で調べたいことのひとつは、三田の「くどき」の中にも「葛の葉子別れ」や「小栗判官」があるか否か、ということである。もし三田にも類似のものがあるれば、いまの信太山盆おどりの「葛の葉」や「小栗判官」は、説経節の流れをくむそれではなくて、兵庫くどきのそれが流れ込み、村の古格を消去したことになる。

しかし私は、南王子の古老たちの語る「笠掛松」や「明坂」の伝説に、あたたかい血の通うものを聞きとるのである。南王子の村の中を北から南に貫通する熊野古道を人びとは「小栗街道」と呼んできたが、それは毒を盛られた判官が餓鬼阿弥陀仏と名づけられ、信心深い庶民たちや、妻の照手姫に引かれて行った伝承の、その道のゆえの命名であることはすでに書いた。「笠掛」や「明坂」の伝説は、その往路でのことなのか、病平癒して後の帰路のことなのか明らかでないが、そんな詮索よりも大事なことは、この道は空也に始まる「念仏踊り」、その法脈を引く底辺遊行の一遍時宗の徒の熊野への道でもあるということである。まして「信太妻」のことになれば、古老たちの語りくちは

くる。聖神社拜殿横を下るその道は、ふしぎに『しのたづまつりぎつね』の「息を吐かんと、谷川へ、下るところに、賤の女とうち見えて、二八ばかりの女房の、いとやさしげなるよそおいに、かの川へ下り立ち、水を汲むと見えしが、……」のイメージと重なるのである。きつねがその池に姿を映し、葛の葉姫に姿じたという伝説のその鏡池は、いまは公団住宅にとりかこまれ、フェンスを張られ、濁り果てて見る影もなく、近く埋立てられてテニスコートになるやの風評も聞いたが、つい十数年前までは水も清く、幽すいな景観を保っていた。その池のすぐ下の湿地帯が、じつは「ドウケ原」であった。

村びとの中には、いまでも説経節のところが生きている。稚拙きわまりない「小栗判官」のくどきの歌詞は、判官への絶ちがたい思いをこめて、ここはその枝に笠を掛けてひと息ついた松、ここは歩み始めて夜が明けてきた坂と、村びとたちがみずから説経の上に付加した南王子独自の伝説であることを物語るが、「葛の葉」のくどきの歌詞は、もはや説経の「信太妻」は村びとの深層の記憶の中のみ生きていて、歌詞そのものは外からの新風によって、跡かたもなく作り変えられてしまったことを語るのである。

外からの借りものの、その新風の歌詞のあい間あい間に、音頭とる人の興いたれば、「説経節」の歌詞が復活し、ま

ぎれ込んだであろう。もちろん「田植唄」や「草とり唄」「田ひき唄」などもまぎれ込む。この時期の「くどき」はなお、さきに森氏や堰口氏が述べていたとおり、発想も音数律もかなり自由で、ダイナミックなものだったと思う。つまりは現在の「大津おどり」に、かろうじてその残映をとどめるような状態である。もちろん大津おどりとは違い、南王子の場合は「くどき」が中心であるが、自由自在に小唄形式も取り入れたであろう。中田氏のいう「踊りの気分又は踊り場の状況を歌ったもの」というのも、「たかきやぐらで音頭をとれば／踊る人より津浪のはやし／すいを集めたゆかたのそろへ／かむる手ぬぐひしらなみつく」など、氏が例示するような固定化したものだけではない。中田氏は書いてある。

「古来より歌ひし文句

とーかーくお のりこーよ

はやしを たのむへへ

たのみまするや三味に太鼓

今でもこの文句をよく歌ふが土地の人にはよく理解されるが他所より来て初めて聞かれた人人には何が何やら解らぬとのことである」⁽⁴⁶⁾

「とかく踊り子よ、はやしことばをたのむ。三味線や太鼓も、力のこもった囃子をたのむ」と、音頭とりから呼び

このような事件があったからか、否か。その翌年以降、「節儉の時節がら、まして南王子村は多人数の村であり、殊に出費もかさむゆえ、盆踊りは自粛取止め」の触れが出ていた。正確に言えば前段は触れであり、後段は自粛である。しかし、この文脈は微妙である。天保十年には大飢饉があり、すべての面で幕藩体制は行きつまってきていた。

『奥田家文書』第六巻「六五二」、天保十四年七月、誤一札「は源治郎なる人物から庄屋・年寄中に差出された始末書であるが、このような背景の中で書かれている。――

「当年踊之儀ハ相止メ、何事も慎セ置候得者、事発リ不申候儀ニ付、踊之儀ハ決而不成儀、私儀も組頭并ニ惣代役相勤居候故、何事ニよらず能承知致居候、然ニ村役人中ハ申渡之儀不相用、若イ者共墓所ニ而十五日夜踊催候ニ付、殿敷被差留候処、又候十六日若中無法之者共私方江太鼓貸リニ参リ、踊者内ニ差免し之趣狂言ヲ申候処、酒吞居候故、何心なく太鼓借し遣し候上、差免し有之候得者、村内ニ而踊候様申聞セ候を、若イ者共聞取違、何れ故障有之候得者、申披可致違と聞取帰リ候上踊相催、又ト村役人ハ殿敷被差留候より、若イ者共容易不成乱法致し、其段 御上様江御出訴之趣被申聞、大イニ当悪仕、全躰私儀者組頭惣代役相勤居候得者、太鼓借リニ罷越候節、狂言之理非相糺、篤と利解申聞セ候上、不聞入鉢ニも相見江候得者、其段村役

掛けているのである。この歌詞の歌い方についてはのちに述べるが、これこそまさに「古来より歌ひし文句」であると思う。音頭とりは、踊り子を挑発した。囃子方にも奮起を呼び掛けた。もちろん、その逆もあった。第二期のところで述べた「もどき」のかたちは、当然この第三期にもひきつがれた。昭和の初頭までつづいたこのかたち、歌詞公募以前の歌詞のやりとりの状況を憶えている古老がいれば、その残像をさぐることもできる。また、田植唄などとの関連も、なお子細に検討してみたいことである。

そのようにして、人びとは夜を徹して踊ったのであった。村びとたちの農民化。その自信が、若者衆を中心に村びとすべてを巻き込み、どのように強いエネルギーに行っていたかは、『奥田家文書』の記録がいきいきと語っている。まず、『文書』第十一巻が記録する「一三七九、天保十二年七月、踊につき喧嘩一件入用帳」がそれである。堺塩穴村から南王子の盆おどりを見物にきた千吉なる者に、南王子六人が喧嘩をし掛け、千吉を負傷させたようである。喧嘩の発端が何であったかはわからないが、文面ではそのようになっていいる。天保十二年（一八四一）ともなれば、南王子の盆おどりのも、対外的にもすでにこのような規模になっていたわけだ。このころ南王子村の人口はほぼ一四〇〇、戸数二六〇余である。

人江申出、其親之者共取押へ候得者、乱法心得違も無之（処）、無其儀、太鼓借し遣し、其上村内ニ而踊候申候より増長致し、右始末御出訴ニ相成候而者、……「云々と、幾重にも屈折し、もって廻った言い方になっている。組頭惣代役に任ぜられた男の、村役人そして庄屋・年寄らと、若中の間にはさまれた矛盾と苦悩がよくわかる。一方、若い者らは「墓所にて」十五日踊りを催し、「またぞろ十六日、太鼓を借りにきて」「狂言（道理にはずれた言動。悪ふざけ。ざれごと。うそ）申した」ところがおもしろい。盆おどりに限らず、このような始末書は、天保以降激増するが、それは幕藩体制の失墜と、村びとたちの自覚の過程を表わすのである。

民衆の台頭は、地方における盆おどりの風流化とも重なって、年とともに力強く、且つ花やかなものになって行った。前記「天保十四年、誤一札」の文書に、一橋家をして「南王子村は多人数の村」と言い、「諸事節儉」を言わせるとは、南王子村の力が、あらゆる面で強大になっていることを示す。以後、不作の年や災害の年など、年により消長はあったであろうが、相対的には盆おどりは年とともに村びとすべてのものになり、おそらくは明治以降、広場の中央にやぐらを組むまでに発展して行く。

やがて「南王子の盆おどり」は、「信太山盆おどり」と

名を交える。中田与惣蔵氏の記述によれば、「踊り子二十名之を観る大衆三万人」ということである。阪和線が大々的に宣伝し、多くの客を呼ぶために青年団が歌詞を公募した昭和三年（一九二八）以降を第四期として、ここですべては固定化されてしまった。大津おどりが小形形式であるのに対し、南王子村の踊りはくどき形式の長編叙事詩であるため、歌詞もおのずからに固定しやす。それをさらに人為的に固定化してしまつたのである。有識層の善意の管為は、往々にしてこのような結果をもたらす。

しかし、村びとが一貫してその中心に描いたもの。それへの思いは変わらなかつた。私たちはつねに、無識層の語りに耳を傾けるのである。「むかしの盆おどりはね、みんな手ぬぐい顔へ巻いて、目だけ見えてんですよ。ほかになんも見えてしまへん。白たびきぎつ」とはいて、利休(4)はいて。チャラッ。チャラッ。つまきぎで、カチンていいますのや。それがほんとの盆おどりですよ。いまのはあんなん、よそのおどりはいりこんでるから、あけしません。おとへもどったりする足さばき、全然ちがいます。まっすぐ行きますのや。ひとまわりするのに一時間ばかりかたね」

（旧拙論「和泉南王子村の伝承文化」）

この語りくちがめでたいゆえに、十余年前の聞きとりをふたたびここに引用した。盆おどりの踊り手は、招き降ろさ

れた死者に出会うものであるから白足袋をきぎつと履く。

このくにでの白足袋は、ハレの日の儀式の服装である。そして盆おどりの踊り手は、死者になり変わるものであるから、目だけを出してすっぽりと顔をかくす。能という、わがくの中世が生んだ幽霊劇のシテ、それは他界からの者であるが、そのシテがかかる能面を想起すれば、うなずけることである。上記座談会でも、牧田氏は「男の『盗人かぶり』というか、女の人は『御高祖頭巾かぶり』というか、顔を見せないのがホント」と言い、それを受けて堰口氏は「私は『狐』を表現してるんだと思います。オシロイをつけて白くした顔に、白い布で『御高祖頭巾』のようにかぶるんです。それに、女の人はこういうふう指を二本出します。私は小さいころ、おばあさんの膝の上で『指は二本出すんやで』と教えられたんです。これもやはり狐を型取つたものやと思つてます」と語っている。堰口氏のこの語りも、まためでたい。

いまから二十年も前になるが、紀伊熊野の勝浦に泊まつた夜、町の広場で行われていた盆おどりに加わつたひとときのこと、鮮烈な思い出となって私の脳裏に灼きついている。あの時、あの踊りの場では、たしかに踊り手たちは能面をかけていた。能面をかけた踊り手たちが輪になって踊り、私もその輪の中にいた。潮風が来て、浴衣の裾をひ

るがえすと、音頭の声もそれにつれて流れた。あとで友人に聞くと、能面などはかけていなかったと言ひ、もちろんその通りだろうが、私にはいまもまぢがいなく、人びとは能面をかけていたと思われる。なるほど私は微醺を帯びていた。しかし、盆おどりはたしかにそのように異界に通うものがあり、ましてむかしの盆おどりは、電燈もなく闇ははるかに深かつただろうから、そうした異界の者たちが現われてきて、自分が異界の者か、異界の者が自分かの見分けがさだかでない、そうした幽明のあわいを縫う時間の中で、ムラを挙げての盆おどりが踊られていたことは想像できる。

電燈がとまり、燈籠の数がふえたとはいへ、なお幽明の時のなかで南王子の老人たちの古風の踊りを見てみると、まことその手ぶりが狐に見えてくる。人が神と出会うのは、すべて夜の時間の中であるが、その闇の中心に村人たちがえがいたものは、立ち去って行った狐の思いであった。男おどりは、にぎりこぶしを丸くして突き出すが、それも雄ぎつねの手ぶりであると植田氏は言う。「『思い起して障子に歌を』——このせりふがピンとくるんですね。葛の葉姫はどんな思いで子ども残して出ていったか。そういう気持が私たちにありありと伝わってくるから、音頭とりする森さんであろうと、また踊ってる私たちであら

うと、ひとつの気持があるから、踊りもつても、音頭のことばを言われた時には、胸の中にあたつてるわけですね」。

音頭をとるその森さん（現信太山盆踊保存会長森正男氏大正3年生）は、音頭とる時の気持を、つぎのように語つた。「終わりがたになつたら、のどがもう……。自分がこの気持になってきてね、のどがばってつまってくるんですよ。悲しいなってきて。そんなん、ずっとありましたな。のどつまぎれてね。そこまた、これいかんと思つて、また気とりなおして、またやるんですよ」。

「大津おどり」の由来については、新田開発の際、その開田地に無数の蟹がはい出し、作物を荒らすので、それを捕殺し、一か所に埋めた。この蟹の供養のため踊り始めたという伝承を紹介した。江戸幕府開設以後元禄期までのほぼ百年間は、いわば「高度経済成長」の時代であり、その過程では反体制者と弱者が切り捨てられる。なかでも元禄期にはいると幕府の施政はヒステリックにひきつって行く。その中で強行される新田開発の裏には、かり出された古村の零細農民など、影のままにかくされ、葬り去られた無名の犠牲者も多くいたに違いない。それらの人びとへの後ろめたさと、庶民がわの共感が、無数の蟹のイメージになる。「大津おどり」はまさに念仏の踊りである。

『郷土の歩み』の座談会の中で、南王子のむかしの音頭の歌い方について、森氏は「節は基本的に変ってないけど、以前はたとえば『とっかっく、おっどりっ子っよ』と、ひっかくような節でしたな」と言っている。「ひっかくような」歌いぶり——なににむかって爪を立て、なにの壁にむかってどくのか。南王子の人びとが狐に託してきいた深い思いについては、古老の語りをすでに書いた。

このようにそれぞれの村人たちは、それぞれの思いを、それぞれの動物に託することがあった。南王子の人びとがその踊りの輪の中心に描いたものは、引き裂かれる者の思い、象徴的に言えば狐であった。狐を招き寄せ、この世に思いを残して死んで行った父や母や隣人や子の霊、思いを残しつつ別れねばならなかった愛する者の思い出、そして壁にさえぎられて果たせなかつたこの世の夢、それらのひとつひとつを供養する。「南王子の盆おどり」も、まさに念仏の踊りであった。

大津の蟹と、南王子の狐とは、念仏の踊りとして共通するが、また相違する側面もある。ほろぼした蟹への追善としての踊りと、身うちから引き裂かれたものへの共感の踊りとの違いである。同じ鎮魂の踊りでも基本的にちがう。だから前者はかえって暗く、後者は底抜けに明るいのである。また蟹は海産物であり、同時に新田を荒らすものである。

女だらうと言ふ様なことも言はれよう。こんなあぢきない知識も、後世には其部落の伝説となるかも知れない」と。学者の良心である。勇氣ある発言と思う。しかし折口は、書齋のイメージだけで論を展開している。彼は木津に生まれながら、その近辺を見ようとはしなかつた。「信太ノ杜の近くには、世間から隔離せられて居た村が今もある」と言いながら、その村の苦悩を荷おうとはしなかつた。加えて彼の方法では「古代」という仮説が一定の物差しになつていて、それですべてを裁断するから、大事な要素のいくつか脱落する。脱落からくる内部矛盾が、晦渋な文体を生み、それを詩のように錯覚させる。しかし、途中の要素を捨象して、始源の「原理」を定立することには同意できない。つまり、遠い仮説の原理よりも、近い錯綜するものの方が重たいことである。「信太妻の話」は、文字どおり「迷惑」な論である。

狐を部落の女と付会して言う非科学的な立論と、心うつくしい人びとが伝承の狐のかなしい姿にみずからの被差別体験を重ね合わせて読みとめることは、まったく次元の違うことである。そのような区別もつけられなくて、どうして伝承の科学など打ち捨てられようか。

もともと説経節をひとつの典型とする中世の賤民芸は、うらみを残しての別離や、思いを残しての非業の死を語り

った。南王子には海の幸も、稲作も田も当初はなかつた。狐は人にきらわれ、排除されて、しかも神の使いである。わがくにでは蟹も狐も、ともに靈性を荷つた動物で、多くの民話に登場するが、南王子の人びとには、呪術巫祝と緊密につながる狐が、かえって身近かに感ぜられた。

南王子の盆おどりを、隣接の村々のそれから抜きんでて、熱っぽい大規模な行事として持続させた根底に、小栗街道をつうじての中世の底辺遊行の芸能の記憶があることはすでに言つた。おそらくは、神社社神宮寺の大念仏の踊りも、中世には南王子の人びとがなんらかの形で受け持った筈だ。さらにそれに付加される最大の要因は、近世にはいつてその聖神社の氏子としても別火の扱いを受け、大念仏・法会・祭礼からもしめ出されたマイナスの願望の、プラスへの強力な転化であったと私は考える。共通して被差別の、同じ立場に置かれていた村びとたちの連帯する願望であったと考える。その熱っぽさに打ちすえられ、その芸能の美しさに共感し、それを見物に来たのも隣接の村の人びとであった。

折口信夫は言っている。「合理的な議論を立てれば、人まじはりの出来ぬ濱浪民の女だから、畜生と見て狐になつて去つたといふのであらう。殊に信太ノ杜の近くには、世間から隔離せられて居た村が今もあるから、其処から来た

出している。それら非業の死者たちを、このくにの庶民は「シサキ」と呼んで畏怖し、かつそれに共感したが、その「シサキ」になり変わつてくどき立てるのが説経であり、盆おどりの音頭とりであり、広くは日本の芸能であった。さすがに、そのような「シサキ」の思いは、被差別部落においてもつとも濃密に集積されたことは当然の帰結である。私たちの方法は、眼前の現象の説明を「古代」の原理に還元するのではなく、それを古代から中世・近世をつうじての、さまざま矛盾の集積と見るのである。その矛盾の集積する重みを、南王子の人びとは歌い上げ、踊り抜いた。

酒井健吉氏（大正12年生）は語る。——「夜どおし踊るわけや。終る時にな、あと一時間ぐらいていう時に、わあーとあたりが白んでくる。目がいかれてしても、色が普通の夜明けの色やない。別世界みたいな感じになつてくる。もう終わりや。あと一時間ほどで、来年までもつないんや。そんな気持ちがあつたから追ひ立てる。人がざあーと寄ってくる。必死になるで。必死に。だから踊りでも、夜明けの踊りがものすごくすばらしい。一段と冴えます。」

「シサキ」を「御前」と考えれば、この思いこそが人間変革と文化創造の「前衛」であり、差別の壁を破るサク岩機であった。変容し、クローズアップされた南王子村盆おどりが内包する深い意味が思われるのである。

④ 独自行事

前述のとおり、南王子村の年中行事のうち最大のものは盆おどりであるが、それとならぶいまひとつの大きな行事は聖神社の秋祭りである。聖神社の氏子は九つの村でありそれぞれの村が九基（現在は八基）のダンジリを引いた。いうまでもなく、秋祭りは収穫を祝い神に感謝する行事であって、これはどこの農耕社会にもある基本的な農耕行事であった。

しかし、聖神社には、このほかにいまふたつの祭りがある。すなわち、旧二月十日（現在は三月十日）の弓の宮、八月二十八日の角力すまわの宮である。このうち、弓の宮については、その中ではたす南王子村独自の役割があった。氏子の村々が集まって弓を引く行事であるが、弓引きの神事は聖神社と南王子村の発祥にかかわる冒頭の伝説からの発展か。それにしても、その際牛の皮で作った的を提供するのが南王子村の役であった。（未完）

注

(1) 先祖の靈魂。わがくにの固有信仰では、死者の靈は一定の祖靈化過程を経て、祖靈一般（シタマ）になるものと考えられていた。そのタマのすみかは、海の彼方であったり、山の中であったり、ある時はまたムラの生活を見下ろす小高い丘

(9) 『日本国語大辞典』（とあり、いずれも私の思うところに近いが、中世においても、この語が同じ意で使われたか否かは未考である。『日葡辞書』には、この語は見当らない。

(8) 『定本柳田国男集』第十二巻「石神問答」参照。

(9) 現在、府道と泉南線と平行して、その東側を通る、ムラの中の幹道のひとつである。植田氏がもてこついていたところは村の西端をかきぎる田のあぜ道であったが、西田・植田・平松三氏が世話をして、大正になって開通した。三氏の姓の一字ずつをとって西植平街道と名づけた。

(10) 和泉市立幸保育園。

(11) この地図は、左側が北になっている。東側は山（信太山丘陵）で、したがって地図は、下から上に向かって登り坂になっている。村内の主要な寺社・道路等、また古老の語りに出てくるものについては、④⑤⑥の記号を示した。

(12) 江戸期の数は『ある被差別部落の歴史』、大正期の数は「大阪府緊急民俗文化財分布調査」（一九八二～三）による。

(13) 旧和泉市立山中学校。現在は和泉市立青少年会館。

(14) 弊牛馬の取得・処理権の株。

(15) 旧暦によるとすれば、たとえば盆行事の月日など、語者に若干の記憶ちがいがあるのではないかとと思われる。

(16) 坪井和子「泉州南王子村と杉の末の女」（『部落解放研究』一四号・一九七八）参照。

(17) 竹の皮を材料とする精密な草履表つくり。

(18) 村の若者たちの集団。のちに青年団に変貌した。

であったりした。

(2) 一月十五日のこと。むかしは月の満ち欠けを基準にして暦を決めたので、ほんらいは満月の十五日から新しい年が始まった。元日を中心とする大正月が正月のようになってから、小正月は正月の終りのように錯覚されているが、この小正月には餅花や成木責め、年占やトンド焼きなど、古來からの固有の行事が集中している。

(3) 琉球列島の最南端に位置する八重山地方で、六月（前述のとおり、一年を二分すれば、正月と同じ性格をもつ）の豊年祭に訪れる仮面仮装の神。秘儀の内容を持つ。なお、ナマハゲは、旧正月十五日の夜訪れる仮面仮装の神である。

(4) 神靈のよりつく樹木や石、御幣など。

(5) 年中行事の中には、農耕行事のほかにも仏教や道教に関連する行事があるが、ことを煩雑にするのでここでは取り上げない。また人が神と出会うハレの日としては生誕や婚姻、葬送の式などがあるが、これらは年中行事ではなく、人生通過儀礼である。

(6) この聞きとりの概要は、すでに資料「和泉南王子村植田由春氏聞き書」として『部落解放研究』三七号（一九八三）に発表した。

(7) 前記「部落解放」四八号の評論。「道化」は「道外」とも書き、「道外のおど」は『役者論語』耳塵集）など、近世の文献には多く見られる。また、岐阜県郡上部の方言では「祭祀に観衆の整理をする役。面をつけ、滑稽を演じたりもする」寄付金になっている。

(20) 昭和三年、阪和線が開通した年から大々的に宣伝され「信太山盆おどり」と言われるようになったが、私は「南王子の盆おどり」と呼ぶことにする。

(21) 本宮・新宮・那智の熊野三社に参詣すること。院政期以降狂熱的にさかんになり、中世にかけて庶民の間にも普及。また、熊野比丘尼などを生み出した。

(22) 南王子村の檀那寺。

(23) 『郷土の歩み』の座談会では「播州の丹波地方」となっているが、三田は地図の上では摂津である。しかし、風土や文化圏は、私にも丹波のように感覚される。

(24) その歌詞のひとつ「葛の葉子別れ」は、前記「部落解放」四八号の拙論のあとに全文掲載し紹介した。

(25) 『折口信夫全集』第二巻「盆踊りの話」

(26) おもに春先きに、未婚の男女のグループが山や丘にあがって、そこで歌をかけ合い、結ばれるわが國古代の行事。

(27) 前出「盆踊りの話」

(28) 『和泉市史』によれば、後田河法皇勅額と伝えられるのが聖神社に現存している。また、和泉国吉見菟田荘は後田河院領で、これはのちに皇女宣陽門院に伝領された。真尾寺で万花万灯会が興行された際、この菟田荘の年貢が皇女から寺

に寄進された。このように、和泉国と院との結びつきは、かなり緊密なものもあつたようである。

(29) 「齋」であろう。神聖かつ清淨なこと。たとえば「齋つ著群」「齋つ瓜櫛」(『古事記』)などのように用いられる。

(30) 『古事記』上巻の構成、その記述の順序を見ると、スサノオがヤマタノオロチを退治し、クシナダヒメと結婚して生んだ子が、ヤシマジヌミ。またカムオオチヒメと結婚して生んだ子が、オオトシノカミ。このヤシマジヌミの血脈はただちにひきつづき歴代列記され、オオクニヌシにいたる。オオクニヌシの事績がイナバノシロウサギからスナカワヒメへの求婚、スセリビメの嫉妬まで多彩に展開されたのち、ふたたびオオクニヌシ以後の血脈がトオツヤヤマサキタラシノカミまで列記され、ヤシマジヌミからトオツヤヤマサキタラシノカミまで七世と確認される。つづいてオオクニヌシとスクナビコナの國作り、また三輪山の神のことが語られたのち、絶えて久しくオオトシノカミのその後の系列が列記される。それを聞く者は、はるか以前に語られていたオオトシのことはすでに忘れられていて、あらためて解き起てされるその系列には気もとめずに通り過ぎてしまふような、そうした意図的とか考えようのない構成である。また、カラノカミにつづいて出てくるソホリノカミ、シラヒノカミについては、それぞれ前者は朝鮮の古語に関係し、後者は新羅に関連があらうかとも言われている。

(31) 私はここで人種起源説を言っているのではない。律令体制

のここから発するものであつて、その意味ではその根拠をわめて古いものである。

(36) それも保存会のパンフレットの歌詞では、はやくも第四段降的なものにむかつて定型化されようとしてゐる。

(37) 『郷土舞踊と盆踊』(一九四一)

(38) 盆おどりで、心中や別離などの長編叙事詩的内容を、思ひをこめて長々と歌うもの。七七調または七五調を基調とし、同じ旋律を繰り返す歌う。

(39) 日本の芸能で、参加者や観客が音頭とりや演者をからかい非難して、あるいはわざと滑稽に真似して、芸を盛り上げること。具体的には音頭とりにもかつて「すらか食らえ」「だいか食らえ」などと罵言を投げつけて、音頭とりを奮い立たせたり、また隣り部落の踊り手が集団で乗り込み、音頭とりを調子を狂わせたりする。歌舞伎芝居で観客が役者に呼び掛けたりするののもその変形である。道化役・脇役のこと。「あひや節」といふ。

(40) 『上方』『二〇号』(一九三二)「大阪盆踊歌』歌音頭」といふ

(41) 藤田氏は右論文の中で、南木芳太郎氏の「近松の浄瑠璃の中」に、「音頭」或は「ウドキ」と記して「エイエイエイ」の発語を持つ歌が挿入せられてゐるのは此の『あひや節』を採用せられたもの「この見解を紹介し、賛意を表してゐる。なお、中村扇雀氏の近松座第一回公演(一九八二)の『心中天狗島』曾根崎河内屋の場で、太兵衛が紙治へのからかい

の中で作り出されたある「神」のための系列が、わが國精神史の中の「聖」と「賤」の構造にどのように作用したかを言っているのである。そうした構造の中から、意識上の差別がどのように作り出されてきたか。それを古代から中世・近世にかけて解きほぐす作業は、いままでもなおさらにされていく重要な課題である。短絡的に速断し、誤解しないでほしい。

(32) 泉大津市河原町に現存。三基の石碑である。それぞれに「南無虚空蔵菩薩・九月十三日」「弁才天・元禄十五年壬午六月十七日」「地藏菩薩・元禄十五年壬午五月二十四日」と刻されている。

(33) 大津おどり保存会会長。

(34) パントマイム壬生狂言の踊りと合わせて打たれる金鼓と太鼓の音。これに横笛が加わって囃子となる。その「カンデンテン」は、京のひとびとにとつて壬生狂言の代名詞のようなもの。暮春の感傷もただよう。この音が聞こえ始めると、江戸時代には投獄者を特設の竹矢来の中に移し、法会の期間中、この音を聴かせたという。

(35) この五種類につけ加えて、小寺氏は秋田に見られる「地口」なる抱腹絶倒の文句を入れている。そして「地口は頭ふと三かより、しゃべる方だから、三味線の伴奏も極めて特色ある面白さを持つてゐる。地口が最後に発達した証拠になる」としている。しかし、音頭とりと囃子手・踊り手との間に交互にかわされる悪態やませっかえし・ぶぎけのことは、日本芸能に固有の要素として、のちに述べた「もとき」

歌をうたう時、鉦を打ちながら「エイエイエイ紙屋の治兵衛小春狂の衫原紙で……」とつたい、友人が「ナムマシダマツ」と合の手を入れる演出があつた。これも「あひや節」の一形態と見てよいか。なにによつて考証されたか、當時の背景とすれば興味惹かれる場面であつた。

(42) 『上方』『二〇号』(一九三二)「信太山の盆踊」

(43) 『古浄瑠璃正本集』第四巻所収の延宝二年(一六七四)版のもの。

(44) 南壬子の伝承では、小栗判官熊野行の途次、村内小栗街道を通り、いせの八坂神社鳥居前にあつた松に笠を掛けて休憩した。その松はいまはないが、村人たちは「笠掛松」と呼んだ。一行は少し進んで、街道が坂になる所で、夜が明けてきた。だからここを「までき」明坂」といふ。この伝承を踏まえて、盆おどりの音頭「小栗判官」では、じきのように歌われている。

音判官 小栗の殿子
病癒さん その念願に
妻の照手し のびの旅路
熊野湯でにと その道すがら
松に笠掛 お休みなさる
今に残りて 笠掛と言つ
坂は照るく 夜明けの光
今に残りて 明坂と言つ
(45) 阿倍保名がきつねを助けた所といふ。

- (46) 前出『上方』二〇号「信太山の盆踊」
- (47) きらびやかな衣装や、目に立つ飾りものを持ち、集団ではやす行列や舞踊。
- (48) 前出『上方』二〇号「信太山の盆踊」
- (49) 利休下駄。
- (50) 『折口信夫全集』第二巻「信太妻の話」
- (51) 『定本柳田国男集』第三十巻「みさき神考」参照。

部落解放史・ふくおか

第35・36・37号 頒価3,000円

特集・追悼 井元麟之人とその思想

〔井元麟之講演集〕

〔井元麟之遺稿集〕

- 1 部落差別意識の本質について
- 2 部落差別と仏教の業思想
- 3 最後の懇請
- 4 福岡連隊事件の犠牲者を
偲んで……………他

- 人民融和への道
- 「破戒」上演の意義
- 「六曜」迷信論
- 幼き者たちに
- 全日本仏教会に対する公
開状……………他

編集・発行 福岡部落史研究会
 〒812 福岡市博多区築港本町13番1号福岡市民図書館2階
 ☎092(281)7570 干振替 福岡6-11542