

近世の巡礼者たち

——往來手形と身分——

内田 九州男

はじめに

昨年の「四国遍路と世界の巡礼」国内シンポジウムにおいて渡辺昌美氏は、次のような問題提起をした。

巡礼は一時的な世捨て人、いわば世捨て人の大衆版である。領主権力からも共同体からも、その保護を離れ、いわば個人が露出した状態、これくらい神と対面するにふさわしい状態はないであろう。多くの宗教や文化に巡礼という慣行、つまり信仰と旅との結合が見られるのも、大局的にはこの点から理解できることかも知れない^①。

これによると、ヨーロッパの巡礼は「一時的な世捨て人」と言い換えることができ、それは①領主権力の保護を離れる、②共同体の保護を離れる、といった二つの特徴があったことが示されている。

これと対比して我が国の近世の巡礼者はどんな特質を指摘できるか。この点を考えるのが本稿の目的である。

まず私は、旅をする民間宗教者としての「道者」という存在に注目したい。従来私は、『大阪市史^②』によって近世の「道者」^③、「伊勢参詣をする人」と考えていたが、昨年河合眞澄氏が、

四国辺路の道者四五人

という表現が宝暦一二年（一七六二）の「竹篋太郎怪談記」（大坂角の芝居上演）にある事を紹介した^④。これによれば、四国遍路も「道者」と呼ばれて

いたのであった。こうして近世の「道者」概念の再検討が必要となった。

さらに先ほど渡辺氏の「一時的な世捨て人」という指摘の、所属していた共同体と縁をきるという点を捉えると、

若し病死仕り候ハ、御慈悲の上ヲ以て其所へ御取り置き下さるべく候、其節国元へ御届（に）及ばず候、

という特徴的な文言―共同体との関係が表現されたもの―をもつ往來手形の存在は注目されるのである。

以上、この報告は、我が国近世における巡礼の特質を考えるに際して、近世における「道者」の意味と、往來手形の意味という二つの側面から検討を加え仮説的な問題提起をしようとするものである。

一 道者について

本編が一六〇三年に、翌年に補遺が出版された『長崎版日葡辞書^④』は、織豊期・江戸初期の日本語を今日に伝える史料としてよく知られている。そこには

Doxa ダウシヤ（道者） Monomairino michiyuqibito（物参りの道行人）巡拝者「遍路」、すなわち聖地巡拝に行く人

とあり、さらに補遺には

Monomairi モノマイリ（物参り） ある寺院に参詣すること

とある。「遍路」はこの辞書の邦訳者たちが付けた補足・補注であるから、採用は保留しなければならない。そうすると、道者^②寺院へ参詣する旅行者^①巡拝者すなわち聖地巡拝に行く旅人となる。

ところが中世においては「道者」はこれとは異なる使い方がされていた。

①黒田日出男「中世の旅姿をめぐって」^⑤では、中世前期の代表的な宗教的な旅姿は熊野参詣の道者姿と指摘している。一方、②西山克『道者と地下人―中世末期の伊勢―』によれば、伊勢御師の旦那売券では、中世末までは伊勢参詣人を「道者」と表現し、近世初頭(慶長期以後か)から伊勢参詣人は「旦那」と表現されたのであった。

そしてこの「道者」とは別に、③中世後期(室町期)には巡礼(西国巡礼)が目立つ(前掲黒田論文)のであった。以上①②③によると、中世では「道者」と「巡礼」は別物と見なされていたと考えられる。

ところが、近世では「道者」は『長崎版日葡辞書』のような理解―寺院への参詣を目的とした旅行者―が一般的になっており、中世末から近世初頭くらいに「道者」概念が変化したのではないだろうか。

そうした視点で見ると、近世の遍路や金毘羅行人もその「道者」に含まれていた可能性が見えてくる。遍路についてはすでに河合氏の指摘を紹介した。金毘羅行人については「金毘羅道者」という表現を武田明氏が使っており、^⑥ここも可能性を持っている。

二 往来手形について

二― 往来手形の二つのタイプ

『広辞苑』^⑧では、往来手形は

江戸時代、庶民の廻国または商用旅行の際の、旅行許可券と身分証明書とを兼ねたもの。檀那寺(だんなでら)・町役人が発行し、関所・番所

あるいは所々の役人・社寺などに呈示する。往来書付。往来証文。往来切手。往来券。往来。

とあり、これが往来手形の一般的な理解であろう。

ところで、往来手形には二つのタイプがある。先ず一般的なものの実例(読み下し)を示す。

往来一札の事

一予州松山領温泉郡北斎院村喜三左衛門、此度四国西国寺社順拜ニ罷り出申し候、道筋所々御関所相違なく御通し下さるべく候、且又、日行暮れ候節ハ止宿等仰せ付けられ下さるべく候、若し病死仕り候ハ、御慈悲の上ヲ以て其所へ御取り置き下さるべく候、其節国元へ御届(に)及ばず候、万一何等の儀出来仕り候ば、此方より罷り出、少シも御苦勞ニは相成り申す間敷候、

一宗旨の儀は真言宗寶積坊代々旦那ニ紛れ御座なく候、仍て往来一札件のごとし、

寛政五丑年

五月

温泉郡北斎院村庄屋

与右衛門 印

同郡南江戸村

寶積坊 印

国々御関所

村々御役人中

この往来手形は寛政五年(一七九三)のもので、「若し病死仕り候ハ、御慈悲の上ヲ以て其所へ御取り置き下さるべく候、其節国元へ御届(に)及ばず候」という特徴的な文言がある。この文言を私は「捨て文言」と呼んでいる。この捨て文言をもつタイプを往来手形Aとしておく。旅の途中で死亡した場合、この文言通りに処置されると郷里に本人の消息は伝わらないのであり、この手形を所持した時点で、原理的には本人は本来所属していた村や町

(共同体) からは縁がきれたことを示している。

第二のタイプはこの捨て文言をもたない次のようなタイプである。

往来手形之事

一何国何郡何村誰右何人之者共、此度西国順礼ニ罷り出申し候、右の者共宗旨代々何宗当寺且那ニ紛れ御座なく候、所の御番所相違なく御通シ成され下され候、そのため往来手形件のごとし

年号月日

国々所々

御番所衆中

右之通相違無御座候

以上

年寄

何屋 誰 印

これは、『西国順礼略打大全』⁽¹⁰⁾ という西国巡礼のガイドブックに掲載されている往来手形の雛形であるが、奥書が町の年寄となっているので、都市住民を讀者に想定して記載している。村で発行する場合はここが庄屋になる。こうした「捨て文言」をもたない手形の実例は『中島町誌史料集改訂版』等に掲載されており、実際に発行されたのである。このタイプを往来手形Bとしておきたい。

往来手形Bはこの手形を所持している者が郷里に帰ってくることを前提に発行されている。従ってこの手形をもつ旅人が旅の途中で病死をした場合は、病死をした土地の村や町から郷里に知らせたものと思われる。

二一 二 当時の往来手形の解釈―享保二〇年の幕府法令

ではこの往来手形Aはどう解釈されてきたか。幕府の解釈を示そう。先ず

第一は享保二〇年(一七三五)の幕府の法令である。

道心者躰、廻国之類倒死之時、怪敷儀も無之、懷中ニ、何国ニ而相果候共其所ニ葬候様ニ、本寺触頭、其在所之寺院、或ハ親類之慥成書付有之候ハ、前々之通り、在所江弥相届候ニ不及、其所江取置可申事、右ハ、三ヶ年以前閏五月相触候得共、自今書面之通ニ可相心得候、其外之儀ハ、只今 迄之通可相心得候、此廻状披見之上、宿附之下ニ問屋名判致し、順々相廻し、留り之 宿より宿継を以て可相返者也、
享保二十年卯六月廿七日 佐渡 飛驒

右 宿 々

問 屋

年 寄 中

この法令のいうところは、「道心者躰、廻国之類」が倒れ死にした時、怪しい点もなく、懷中に、何国で死亡してもその所に葬るように、本寺触頭、在所の寺院、親類の確かな書付があれば、前々のとおり本人の在所には知らせる必要はなく、その地で葬ること。このことは三ヶ年以前の閏五月(享保一七年閏五月)に触れをだしたが、今後は文面の通りと心得ること、である。佐渡と飛驒は当時の老中の官途であるが、享保二〇年には佐渡守、飛驒守を名乗る老中にはないから、写し間違いがあるようだ。

二一 三 当時の往来手形の解釈―明和四年の幕府法令⁽¹¹⁾

(病人倒人等取計之儀ニ付御触書)

(前略)

一途中ニ而相果候ハ、次村江不継送、支配之役所江致注進、其所ニ而仮理めニ致置、其者之在所親類村役人江掛合候上、其所ニ葬候共望ニ任へし、若道心者廻国之類□、懷中ニ、何国ニ而相果候共其所江葬候様、本寺触頭、其在所之寺院、或ハ親類等、慥成書付有之候ハ、支

配之役所江訴之、在所江相届不及、其所江可取置、勿論最初より行倒相果罷在候節之取計も同様之事、

右之通相心得、萬一療養も不加、内々ニ而於継送ハ、是又急度御仕置可申付候、

一都而右類之諸入用ハ、享保二十卯年、五海道江相触候通、病人又者在所より差出候ハ、格別、無左候ハ、宿割村割ニ致すべし、

右之趣、可相守もの也、

十二月

右の引用文の最初に「途中」とあるのは、病気の旅人を本人の希望によって出身の村へ村継ぎでおくっている途中の意味である。ここは、その途中で死亡した場合の取り扱いを述べているが、「道心者廻国之類□」以下の部分は先の享保二十年の法令と全く同趣旨で、何国で死亡してもその所に葬るよりに記した書付が懐中にあるならば、在所へは届けるに及ばずとしている。そして最初から行き倒れ死にの場合も同様としている。享保二十年の幕府法令の趣旨は引き継がれているのであった。

二一四 研究者の見解1

ではこの往来手形Aは研究者にはどう解釈されているのであろうか。最近出版された『伊勢詣と江戸の旅』¹³では、明和四年の幕府法の意識を示した上で、

ここには、往来手形に「死亡しても、国もとまでお知らせ下さる必要はない」と記されていたら知らせなくてもいいとあるが、住所がわかれば、死亡に至った経緯を事細かに書いて、故郷へ知らせるのが普通だった。死者の所持品のすべては、縁の欠けた弁当箱ひとつに至るまで、間違いないように書き上げられた文書をつけて送り返されている。往来手形の文面の通りに死んだところに葬っただけで国元には知らせなかつ

た、というのはむしろ少なかったのではないかと思われるほど、亡くなった者の所持品を書き付けた文書は各地に多く残されている。人びとは想像以上に旅人に親切だった。

恐らくこの見解が今日一般に取られているものである。私のいう「捨て文言」は、実際の運用では無視されたのだというのが一般的見解と見ていいであろう。

二一五 研究者の見解2

こうした中で、遍路研究者として著名な喜代吉榮徳氏は大変興味ある見解を示している。

往来証文之事

一此勝蔵と申者安芸国三好十日市之ものニ而御座候此度四国遍路ニ罷出申候国々御関所無相違御通シ可被下候、万一行暮申候ハ、宿等被仰付可被下候、

尚又何国ニ而病死仕候ハ、乍御世話其之御所之御作法ニ而御葬可被下候此方へ御附届ケ及不申候、仍捨テ往来一札如斯ニ御座候以上

安永五丙申年

六月廿五日

安芸国三好十日市庄屋

庄助

国々御番所

御奉行衆中様

宿々 御庄屋中様

喜代吉氏は右のように文末に「捨テ往来一札」とか、表題に「捨往来之事」等の文言を使用している往来手形Aを検討して、

よく問題とされる捨て往来であるが、一体何が捨てられると言っているのであろうか。四国遍路といえは棄民的存在者あるいは不治難病者の行着く死に場所とみなされた側面も大いにあった。怠惰な非生産者というより、

不治の病気の保持伝播者として忌避され故郷を追われ（異境の四国に身を隠し）た人々が多数流入していたことは、四国路の昔語りによく見られる。結局にはその人たちの人生を、存在を見捨てたということになるが、用語としての（捨て往来）は何を捨てると解したら良いのであろうか。

庄屋庄助がわざと一枚の証文（証明書）を書き与えているのであるが、果たして何を捨てたのであろうか。

一介の村役人（庄屋）として捨てることのできるものとして戸籍の抹消が考えられる。

と述べられている。喜代吉氏は本文中に「取捨」という用語を用いた場合も同様に考えているが、こうした「捨て往来」の場合は、村の戸籍を抹消したのだと考えておられるのである。従ってこの遍路はこの手形を手にして村と縁を切ることになるのである。

二一六 内田の仮説

先に示した往来手形Aの、幕府法令の解釈（二一一、二一二）に

何国ニ而相果候共其所ニ葬候様ニ、本寺触頭、其在所之寺院、或ハ親類之慥成書付有之候ハ、（中略）在所へ相届くるに及ばず、其所へ取置くべし

とあるように、「捨て文言」のある手形Aをもつ者は、この「捨て文言」とおり処置すべしと考えられていたのであり、そのことが可能であるためには、前にも指摘したとおりこの手形が発行されたその時点で、原理的には本人はその在所との縁が切れたものと理解されておらねばならないのである。通説である研究者の見解¹でも、この手形Aをもっていた場合に「葬っただけで国元には知らせなかった、というのはむしろ少なかったのではないかと思われる」と在所へ知らせなかった例も認める叙述となっており、そのケースこそが問題なのではないだろうか。

次に喜代吉氏の指摘した「戸籍の抹消」は、たとえ往来手形Aに「捨往来」「取捨」という文言がなくても、上記の「捨て文言」で十分だと内田は解釈するものである。

内田のこの仮説を裏付けることは今後の課題であるが、次に裏付けの事例を若干挙げておきたい。

事例1 往来手形の働き―別の土地に定住することを可能にする―

a 一札

播州明石郡大蔵谷村

和介倅幸介

女房 よう

倅 政五郎

〃 富吉

〃 四人

右は同村大蔵院壇中ニ紛無御座候処、今般当地へ罷越住宅仕候ニ付、当御村方より宗旨人別差入可申候様御申渡有之、我等国元宿坊遠方之事故大ニ難渋仕候、此義ニ付、何卒宿坊より宗旨人別申受、貴寺様へ差入候迄、往来一札差上置候間、宗旨寺請御出シ被下、向後御門徒ニ御加入被成下候段奉頼上候、右人躰ニ付故障之儀一切無御座候、万一難題筋申出候者有之候ハ、本人ハ勿論請人罷出少も貴寺様へ御難儀相懸ケ申間鋪候、為後証請合一札依而如件

本人 幸介 印

請人 永介 印

嘉永五年子二月

御坊

円満寺殿

御役者中

b 往来手形之事

一松平兵部大輔殿領分播州明石郡大蔵谷村和助倅幸助年三拾五、女房よ
う年三拾一、同倅政五郎年十三、同富吉年四才、以上四人之者代々禅
宗臨濟派当寺旦那紛無御座候、尤御法度之宗門ニ而無之候、今般勝
手ニ付、諸国所々髮結職稼ニ罷越申候、御関所無滞御透可被下候、万
一於途中病死等仕候ハ、於其所宜敷御取置可被下候、為後日往来手
形仍而如件、

嘉永四千亥年正月

播州明石郡大蔵谷村

禅宗 大蔵院 印

国々所々

御関所

御役人衆中

いうところは以下の通りであろう。まずa⁽⁶⁾。和介の家族四人は、往来手形を所持したまま、当地（恐らく円満寺のある野田村）に住み、宗旨人別は村には指出していない。つまり村の正規の構成員ではない状態で生活をしていいた。そこへ、村方から宗旨人別の提出を求められ、そのため、円満寺に往来手形を差し出して、本来の旦那寺から宗旨人別を取り差し入れるまでの間、宗旨請状を発行してもらい、且つ新しい信徒にしてもらうことを願ったものである。bがこの家族が円満寺へ差し込んだ往来手形である。これが円満寺に残っているのは、aの願いが聞き届けられたからであろう。この事例は往来手形Aが新しい土地へ合法的に住みつくための、証明書（新寺請状・門徒加入）発行の引換証になっているのである。

事例2 他寺の信徒へなることへの歯止め

安政四年閏五月に発行した円満寺の野田村津田屋徳次郎の「高祖聖人廿四輩所其外御旧跡巡拝」のための往来手形⁽⁶⁾には注目すべき裏書がなされていた。その全文は

以裏書申入候、此往来手形持参ニ而諸寺院中へ宗旨人別加入之儀願出候

共、決而御取敢被下間敷、万一猥ニ加入在之候ハ、急度御引合ニ可及候事

表面 同村

円満寺 印

諸国村々

寺院中

となっている。ここでいう「引合」は訴訟事件の関係者として法廷に召還され、審理および判決の材料を提供することである。⁽⁷⁾円満寺は寺の門徒を失わないために、他寺が往来手形の差人と交換にその信徒として円満寺門徒の加入を認めた場合は、裁判を起こすことを宣言しているのである。

事例3 遍路を労働力として受け入れる村

一四国遍路郡内江入込後病氣ニ而五日切出立差支候向は、宿主より其村々庄屋所江為相願候上、逗留申付、快氣出立之節は入口改所より相渡候切手江日延之次第書込、村役人調印相渡遺、道筋通行差支無之様取計可申事

但四国辺路之内持度段敷出候得は、人質相見込抱宗門ニ相加為相持追々之模様ニ寄、明門相統も為致来候儀ニ付、当時人少之郡柄ニ候得は、右様之向は是迄之通差置不苦候事

ここでは但書きの部分が目される。その部分を意識すると、

遍路が稼ぎたいと願ったら、人柄を吟味して「抱宗門」にくわえて、稼がせ、そして追々様子を見た上で、「明門」を相統させてきた。それで、百姓人口の少ない郡の特徴から、この事は今までの通り続けてよい。

となるであろう。久万地方の村々では百姓の家に本門と抱宗門とがあり、本門は村の一人前の百姓家、抱宗門は従属的地位にある百姓家であり、「明門」は本門のうち明珠（空き株）になっている家を指す。この地方では遍路のうち村の百姓になって稼ぎたいと願った者を村の労働力として受け入れてきたのであった。⁽⁸⁾こうした村民としての遍路の受け入れは、遍路がその出身の村

や町と縁が切れていないと出来ないことである。

事例4 往来手形の作成・発行

これは必ずしも村庄屋ではなかった。その上その入手には便法もあったようだ。往来手形の作成発行者は、既に紹介した享保二〇年及び明和四年の幕府の法令では、「本寺触頭、其在所之寺院、或ハ親類」と、寺院と親戚であつて、このころは庄屋ではなかったようである。発行者にいつ頃から庄屋が登場するか、興味深い点である。⑩ 相当に時代は下がるが、円満寺文書の中には、兄が出した手形の例がある。⑪

藝州加茂郡広村百姓勘吉私弟ニ相違無御座候、此度西国巡拝罷出申候間、其国々御村御役人衆中無相違御通可被下候、仍如件

寅年

藝州加茂郡広村

三月

百姓

新助 印

安芸国加茂郡広村百姓勘吉の手形を兄が出している例である。これが大坂町続き在領の野田村円満寺に所蔵されているのであるから、勘吉はこままではこの手形で移動していたことを示しており、兄弟の発行した手形も有効だったことを示している。

さらに入手に便法もあったようである。文化一二年（一八一五）の『新板大字 四国遍路道しるべ全』⑫には

宗旨手形ハ証明の人あれバ西高津自性院より出ル

とある。ここでいう「宗旨手形」は遍路に出る人が必要とする手形であるから、往来手形をさしていると考えられる。西高津自性院は大坂西高津町にある寺院であるが、証人がいれば、手形を発行してくれたのであった。ここでは手形を発行するのは、在所の旦那寺でなくていいのであった。往来手形についてはかなり検討が必要であるようだ。

三 道者宿及び巡礼者の実態とその特質

ここでは、道者宿と巡礼者の実態とその特質については検討しておきたい。まずは道者宿について。『大阪市史』は、

伊勢参宮の道者を宿泊せしむるを目的とし、御赦免道者宿の職を建てたる船を醸し、両川口に於て道者を迎ふ

と、記している。そして道者宿は北堀江四五丁目・南堀江五丁目・富島二丁目、堀江新地開発時（元禄二年・一六九八年）に地域振興のため一四一軒が許可され、また福島村新建家に所限株五軒あつたとしている。⑬

しかし文政四年（一八二二）の調査結果を載せる『大坂町奉行所旧記』⑭には

道者宿 五軒 下福島村建家場 但、建家揃候迄村中通用

同断 八七軒 御池通五丁目・六丁目ニ従前々組合軒数定有之

とあつて、下福島村と御池通五丁目・六丁目に合計九二軒あつたとしている。恐らく北堀江・南堀江・富島に成立した道者宿が、後に御池通五・六丁目に定着したのであろう。

また『難波丸綱目』の安永四年（一七七五）版の「長町旅宿屋」の項に

道者宿 日本はし北詰十二軒 同南詰 廿軒余

とあるから、道者宿は日本橋の南北端にもあつたようだ。これは長町に許可されていた旅籠屋・木賃宿の一部が道者宿に特化したものであろう。

以上によって、大坂には一二〇軒余の道者宿が一八世紀後半から一九世紀前半にはあつたといえそうである。

ところで、先に引用したように『大阪市史』は道者宿を「伊勢参宮の道者を宿泊せしむる」と、説明しているが、『日本国語大辞典』は遍路、巡礼などを宿泊させる宿とし、『広辞苑』（第四版）は巡礼などを宿泊させる宿屋としていて、明らかに異なる。道者の理解そのものが、『日本国語大辞典』では

連れ立って社寺・霊場へ参詣・巡拝する旅人。遍路。巡礼。回国。道衆。となっており、本稿の冒頭で検討した『長崎版日葡辞書』の理解に通じる。道者を伊勢参詣者に限定する必要はないといえよう。

次にこうした巡礼者の実態とその特質について検討しよう。

享保四年（一七一九）阿波藩で次のような法令が發布されたことが紹介されている。⁽²⁶⁾

町郡御奉行どもへ申渡覚

一於大坂、順礼・伊勢詣り之類、其他宿なし者行詰、非人にも可成体之者、又は非人等、在所へも難帰、奉公ニ出度之旨望者奉公人ニ仕立出し申儀、飢にも可及者之為には宜敷儀候間、右之類ハおこし奉公ニ仕可申候（略）

右の通、大坂於御奉行所、おこし奉公人之儀ニ付被仰付候条（略）

いうところは、大坂で巡礼・伊勢詣りの類、その他宿無しので行きつまり非人にも成りそうな者、または非人などで、その出身の在所にも帰ることも難しく、奉公に出たいと望む者を奉公人に仕立てることは、こうした飢えにも至る可能性をもっている者にとってはよいことであるので、右の類の者たちはおこし奉公人にし、右の通り大坂奉行所で「おこし奉公人」のことが命ぜられたので、であろうか。

この法令から既に一八世紀前半、大坂に巡礼や伊勢詣りの人々が滞留していたと判断できる。そして、巡礼・伊勢詣りが、宿無しで非人にもなるべき体の者（予備軍）、非人と同類として把握されている点は注目される。しかもこの人々を「おこし奉公人」にすると命じていたのであった。

では、「おこし」とはなんであろうか。中世に「ぢおこし」（地発・地興・地起）という概念があった。これは本主のもとから所有が移転した土地を、本主が取戻す行為を意味する語であるが、ここでは「おこし」が、復活、再生等を意味していた。⁽²⁷⁾

この「おこし」の概念を適用すると、「おこし奉公人」は、巡礼・伊勢詣

り・宿なしで非人になるべき体の者・非人、といった人々で、元の百姓や町人身分に復活あるいは再生させた上で、奉公人にされた人々、といえそうである。

先にも指摘したが、巡礼・伊勢詣りが、宿無しで非人にもなるべき体の者、非人と同類として把握されていることは注意する必要がある。実は巡礼や六部には物もらいをするという共通の行為があった。『近世風俗志』⁽²⁸⁾には、

西国順礼―三十三所の詠歌を唱へ唄ひて錢を乞ふ。
六十六部―各帯前に鉦を畳ね付けて腰に下げ、あるひは手に鈴をふり、錢を乞ふ。

金毘羅行人―首に施米の筥をかくる。

とあって、西国順礼・六十六部・金毘羅行人がいずれも「錢を乞う」「施米」を受けたことが記されている。

また一八四七年に成立した本居内遠の『賤者考』⁽²⁹⁾では、

そ（乞食）は年により所によりて常にはあらず、又一種それに似て異なるは佛徒の行乞なり、雲水の僧より一寺の住職も眞面目なれば常とす、その余習六十六部の納経、西国巡禮、廿四峯（輩）巡、四国遍路、善光寺参などいふ類多し、是とひとしく伊勢拔参り、諸国一ノ宮巡、大社巡、金比羅詣などもあり、是らもかく擬し偽りてありく、眞の乞食も多けれども元来は平民よりなしはじめたる事にて、常に恥とせず、是を修業と心得あやまりたるさへあるは、佛意の悪習なり、それに似て又一種、いづこの寺院建立の爲とて乞ひありくも多く、

と、乞食の次に、六十六部・西国巡禮・廿四峯（輩）巡・四国遍路・善光寺参・伊勢拔参り・諸国一ノ宮巡・大社巡・金比羅詣、が仏徒の「行乞」（物乞い）の余習として同類の行為（物乞い）をすることを記録し、さらには勧進もこの部類としてあげている。

おわりに

近世の巡礼者の特徴を示すと、

①物参りⅡ参詣(宗教的行為)を目的にしている。

②往来手形Aを持つ者はもともと所属した村や町の共同体と縁を切り(Ⅱ離脱し)、帰属すべき組織をもたない状態にいる。

③物乞いをする。物乞いができる―六十六部・西国巡禮・廿四峯(輩)巡・四国遍路・善光寺参・伊勢拔参り・諸国一ノ宮巡・大社巡・金比羅詣、が仏徒の「行乞」(物乞い)の余習として同類の行為(物乞い)をする。

④「おこし奉公人」で見たとように、これらの人々はもとの百姓・町人身分から離脱していると見られている。巡礼・伊勢詣り、宿無しで非人にもなるべき体の者、非人が同類として把握されているが、すべてが非人ではない。

④非合法的存在ではない。刈り込み(捕縛)や人足寄場送り等がある、野非人、無宿とは相違する。

⑤往来手形Aをもって移動する人々は、他地域の寺へその手形を差し出し、その代わりに宗旨請状(その寺の信徒となる)を得ることができ、地域社会(村や町の共同体)へ加入できる。往来手形Aを発行した寺院へ返せば、もとの状態への復帰と考えられる。

の、諸点を示すことができる。

以上から、往来手形Aを所持する巡礼者は、百姓や町人とは異なる一つの身分(Ⅱ道者)であったと考えたい。

従って巡礼者は、巡礼である間は特定の身分(道者)に属し、そして巡礼を終わり、俗人へ復帰した時、もとの百姓や町人身分へ復帰するものといえる。

最後に、幕府法令等では巡礼者を「道心者躰、回国之類」とか、あるいはこれに類似の用語で表現する例が多く、これを「道者」と一括して呼んだ例はあまり見ないようであるが、この点については今後精査したい。

註

(1)「巡礼―ヨーロッパの場合」(『四国遍路と世界の巡礼 平成15年度愛媛大学国内シンポジウムプロシードィングズ』 科研費「四国遍路と世界の巡礼」研究プロジェクトチーム 二〇〇四年二月)

(2)『大阪市史』第一(大正二年、大阪市参事会)。本稿は昭和五三年の復刻版による。

(3)「近世演劇に見る順礼の諸相―近世中期の上方歌舞伎―」(『四国遍路と世界の巡礼 平成15年度愛媛大学国内シンポジウムプロシードィングズ』 科研費「四国遍路と世界の巡礼」研究プロジェクトチーム 二〇〇四年二月)

(4)『邦訳日葡辞書』(一九八〇年、岩波書店)による。

(5) 黒田日出男『姿としぐさの中世史 絵図と絵巻の風景から』(一九八六年、平凡社)

(6) 一九八七年、吉川弘文館。

(7) 武田明「金毘羅信仰と民俗」(守屋毅編『金毘羅信仰』一九八七年、雄山閣出版)

(8) CD-ROM版、一九九五年、岩波書店。

(9) 松山市考古館よりご教示いただいた。

(10)『西国順礼略打大全』(大阪府立中之島図書館蔵本)は、安永二年(一七七三)の「西国略打順礼記」に「順礼略打独案内」を加えて、文政十一年(一八二八)に大阪書林の綿屋平兵衛と藤屋善七によって刊行されたもので、浪華晝鐘成補闕となっている。往来手形の雛形は「西国略打順礼記」に載せられている。

(11)『徳川禁令考』前集六(昭和三四年、創文社)。この法令そのものは『御触書寛保集成』(昭和九年、岩波書店)にも収録されている。この法令は、引用本文中では「右ハ三ヶ年以前閏五月相触候」とあるが、その部分が『御触書寛保集成』では「右は三ヶ年以前丑五月相触候」となっ

ている。「閏五月」は享保一七年閏五月、丑五月は享保一八年五月が該当する。しかも、享保一七年閏五月の触は知られていないが、一八年五月の触は『徳川禁令考』にも『御触書寛保集成』にも収録されている。

しかし一八年五月の触と二〇年の触では全く趣旨が異なっており、この時期の幕府法令の再検討が必要である。

(12) 『徳川禁令考』前集上。

(13) 金森敦子著、文春新書、平成十六年四月。

(14) 喜代吉榮徳編『四国遍路研究 往来手形特集』第一七号（二〇〇一年、海王舎発行）

(15) 次のbと共に大阪市福島区円満寺蔵。

(16) 大阪市福島区円満寺蔵。

(17) 『日本国語大辞典』第八（縮刷版）（昭和六十二年、小学館）

(18) ナタリー・クアメ『日本古文書解読入門』（二〇〇〇年）

(19) 五島敏芳「往来手形考」（『史料館研究紀要』29号、平成十年、国文学研究史料館）の表「内容の諸特徴の変化」によれば全件数は二一〇件であるが、発行者による区分に「名主発行の手形とともに寺院も発行している場合」というのが二〇件ある。その発行年代は、一件が一七四〇年代、残り一九件は一八〇〇年代以降である。これから一定の傾向は伺えるようである。

(20) 大阪市福島区円満寺蔵。

(21) 大阪書林佐々井治郎右衛門版、愛媛県歴史文化博物館蔵。

(22) 註2に同じ。

(23) 『大坂町奉行所旧記（上）』（平成六年、大阪市史編纂所）

(24) 野間光辰監修『校本難波丸綱目』（昭和五二年、中尾松泉堂書店）

(25) 牧英正「おこし奉公人―大阪の非人と江戸の非人―」（『平松義郎博士追悼論文集 法と刑罰の歴史的考察』一九八七年）

(26) 勝俣鎮夫『一揆』（一九八二年、岩波新書）

(27) 喜田川守貞著・宇佐美英機校訂『近世風俗志（二）』（一九九六年、岩波文庫）の巻七「雑業」

(28) 『日本庶民生活史料集成』第一四巻（一九七三年、三二書房）所収本による。

〈Résumé〉

Les pèlerins de l'ère moderne - Passeport (orai tegata) et classe sociale -

Kusuo UCHIDA - Université d'Ehimé

(Traducteur : Eric MAUVAIS)

L'année dernière, lors d'un colloque consacré à « Henro de Shikoku et pèlerinages du monde », le professeur Masami WATANABE a dit: « Les pèlerins sont une sorte d'ermite temporaire, ermite en version populaire. Ils partent avec la protection de l'autorité seigneuriale et le consentement de la communauté dont ils font partie. Ils entrent dans un état de fait où leur personnalité s'expose. Ce sont des conditions idéales pour pouvoir rencontrer Dieu ». En comparant avec les pèlerinages européens, mon intervention portera sur certaines caractéristiques concernant les pèlerins "Henro de Shikoku" au Japon, à la période d'Edo.

Dans un premier temps, je parlerai des "dosha". D'après un dictionnaire japonais-portugais publié en 1603, le mot "dosha" signifie: « "dokonin" qui partent en "monomairi" ». Ce qui veut dire: « voyageur (dokonin) qui va prier au temple (monomairi) ». Nous pouvons donc affirmer que les "Henro de Shikoku", les pèlerins de Saigoku et les "66 bu" sont tous des "dosha". On peut également ajouter à cette appellation, les pèlerins qui se rendaient à Ise (préfecture de Mie) ainsi qu'à Kōmpira (préfecture de Kagawa).

Certains droits étaient en vigueur pour aider les "dosha" dans leur périple. À Osaka en 1698, dans la nouvelle ville d'Horie, on pouvait dénombrer près de 141 hospices pour les accueillir (les "maisons de dosha"). Ces pèlerins pouvaient également exercer la mendicité et donc recevoir la charité (kisha) publique. Or à cette époque, la mendicité n'était acceptée que pour les personnes appartenant à la couche sociale la plus basse (les "non-humains").

J'aborderai ensuite le passeport original (orai tegata) de l'époque Edo. Sur ces passeports étaient marqués le nom du porteur, son adresse (la communauté à laquelle il appartenait), le but de son voyage ainsi que sa religion. Était inscrite également, une autorisation de laisser-passer pour les différents postes de contrôle et de frontière. D'autres annotations plus spéciales (sute mongon) y figuraient comme: « Si jamais le porteur meurt en voyage, voulez-vous bien l'enterrer selon les coutumes de l'endroit où il est mort. Ne pas avertir la famille ». Parfois, ces "sute mongon" n'apparaissaient pas sur le passeport. On distingue donc les passeports avec "sute mongon" (A) et ceux, sans (B). Le passeport B sous-entend donc que le pèlerin était censé rentrer de son pèlerinage. Le passeport A prévoyait que la personne abandonne complètement toutes relations avec sa communauté. C'est la caractéristique principale du passeport A. Il jouait en outre, le rôle de carte d'identité quand le pèlerin devait se convertir à un temple différent du sien. Avec ce passeport, il n'y avait en général, aucune difficulté à intégrer une nouvelle communauté.

Quand on devenait "dosha", on était séparé de sa couche sociale d'origine (paysans, artisans, commerçants, etc.) et de sa communauté d'origine (ville, village, bourg, etc.). On devenait ermite mais de façon légale (c'est-à-dire appartenant tout de même à une classe sociale définie avec des droits et une protection spéciale attribués seulement aux pèlerins). Une fois le pèlerinage terminé, on pouvait réintégrer de nouveau sa couche sociale.