

東京大学大学院 農学生命科学研究科 准教授
一般社団法人 J A 共済総合研究所 客員研究員

と い し な な
戸 石 七 生

アブストラクト

日本の農業協同組合運動は政府主導のものであり、トップダウンの組織化に拠るところが大きいとされてきた。しかし、それは初期の農業協同組合の産業組合がいかにして成立したかを踏まえない一面的な議論である。本稿は産業組合成立の歴史的背景である幕末の日本の農村社会の構造とその相互扶助的性格を、安楽院庄七^{あぐいしょうしち}という人物を通じて明らかにすることを目的とする。

現在、日本の農業協同組合運動のルーツとされるものは二つある。二宮尊徳の報徳運動と、大原幽学の先祖株組合である。本稿では、初期報徳運動の重要な担い手であった安楽院庄七と、蓑毛村^{みのげ}（現在の神奈川県秦野市蓑毛）の御師^{おし}の家に生まれたというその出自が報徳運動に及ぼした影響を論じる。それにより、近代農業協同組合運動の母体となった報徳運動が、従来主張されてきたようなトップダウンでの組織化ではなく、むしろ大山講・富士講・伊勢講のような参詣講を基盤にし、そのネットワークや集金力をバックグラウンドに持つボトムアップの結社的な性格を強く持っていたことを明らかにする。

（キーワード） 安楽院庄七 報徳運動 大山講 御師 参詣講

目次

- | | |
|----------------------|----------------------|
| 1. はじめに | 4. 安楽院庄七による農村運動の位置づけ |
| 2. 安楽院庄七と大山信仰・蓑毛御師文化 | 5. 終わりに |
| 3. 安楽院庄七の生涯 | |
-

1. はじめに

現在、日本の農協運動のルーツとされるのは二宮尊徳の報徳運動と、大原幽学の先祖株組合である。本稿では、幕末に東海地方を中心に報徳仕法を広め、現在JAはだののシンボルになっている安居院庄七の生涯を探ることで報徳運動のような農村運動が幕末の日本農村で成功を収めた素地の詳細を明らかにしようとするものである。

安居院庄七の伝記として独立した著作物としては、鷺山恭平、井上静男、若槻武行、秦野市教育委員会によるものがあるが¹、もっとも網羅的であるのは法政大学第二高等学校の歴史研究部によって2009年に書かれた冊子『報徳で農村を立て直せ！～安居院庄七54歳からの挑戦～』である。他、庄七の伝記で相原豊久、小林惟司、早田旅人、足立洋一郎らの著書でも庄七の生涯についてまとまった記述があり²、独自の考察がなされている。とはいえ、これら先行研究は断片的な情報に基づいており、庄七の人生については多くの謎が残っている。本稿では、庄七の実家であるしんじょう神成家（朝田家）の方々の協力を得て、庄七の文化的バックグラウンドである大山信仰と蓑毛御師文化についてその一端を明らかにすることができた。その結果を踏まえ、庄七を蓑毛御師の行動様式という新たな切り口から観察することで、報徳運動がなぜ幕末の東海地方で大きな成功を収めたかを明らかにしたい。

2. 安居院庄七と大山信仰・蓑毛御師文化

1) 安居院庄七の出自

安居院庄七の生家は朝田家といい、明治時代に入ってから神成姓に改名した。朝田家は代々修験（＝山伏）として「密正院」を名乗り、大山参詣の先達（案内）をする蓑毛御師の一員だった。御師は、現在秦野市で先導師と呼ばれている。安居院というのは成人して婿入りしてからの名字である。

大山は神奈川県伊勢原市・秦野市・厚木市境にあり、相模原を俯瞰する標高1,252メートルの山で、古代から富士山や他の山と同じく山岳信仰の対象であった³。雲や霧が生じて雨を降らすことが多いとされたことから、「あめふり山」の別称を持ち、雨乞いの利益でも知られた⁴。

安居院庄七の思想や運動のあり方は、蓑毛御師の家に生まれたという事実や、阿夫利神社・大山寺を中心とし、それに神仏習合的な要素を加えた大山信仰文化と切り離せない。よって、本章では、大山信仰と蓑毛御師の歴史について主に川島敏郎の著書と論文『大山詣り』⁵、に依拠しながら概観することとする。

大山信仰は古代かそれ以前に、山や山頂の巨石を対象とした自然崇拝から始まった。その後、8世紀までに巨石を神体とする阿夫利神社が草創され、朝廷から官社として認められていたと考えられる。

その後、阿夫利神社を管理するために大山おおやま寺が建立された。大山寺の本尊である不動明王は阿夫利神社の神体である巨石と同一視され、「石尊」せきそん信仰が成立した。明治維新まで

の間に、石尊信仰は各地に勧請され、全国に広まった。大山寺は中世を通じて鎌倉将軍、室町将軍、そして後北条氏のような支配者の庇護を受けた。

筆者は、天台宗あるいは真言宗どちらかの宗派に分かれていた大山寺の僧は加持祈祷を施す密教によって大山の山林修行者を教化し、組織化し、配下に置いたと考えている。このような人々が、大山の修験集団のルーツであり、その一員が、安居院庄七の先祖にあたると考えられる。

南北朝以降は大山の修験の活動は大山寺を脅かすほど盛んとなった。戦国時代に入ってから小田原を本拠とし、関東を支配した後北条氏が大山の修験たちの勢いと機動力・情報収集能力に目をつけ、小田原にあった天台宗本山派玉瀧坊を通じて統制した。安居院庄七の先祖も、修行の傍ら後北条氏のために諜報活動をしたことがあったかもしれない。後北条氏が大山寺の既得権益を保護したため、豊臣秀吉の小田原征伐の際、大山の修験は後北条側で戦った。後北条氏の降伏後、その領地はほとんど徳川家康に与えられたため、彼らの命運はその手に握られることになった。

2) 近世——蓑毛御師の誕生と大山講の成立——

① 大山寺大改革による修験の下山と蓑毛御師の誕生

慶長8年(1603年)、征夷大將軍に任ぜられた徳川家康は2年後に大山の大改革を行った。川島によると、その狙いは武力を持つ修験の影響力を大山から一掃することだった⁶。

また、後北条時代に大山の修験が天台宗本

山派玉瀧坊の配下にあるなど天台宗の影響力が強かったことを受けての肅清か、大山寺の僧は全員真言宗(古義真言宗)への改宗を命じられた⁷。真言宗の総本山である高野山は慶長14年(1609年)に「大山寺諸法度」を発し、大山の前不動(現 追分社)より上は女人結界(女人禁制エリア)とし、大山寺で行われる祈祷行為は清僧(妻帯をしない僧)に必ず仲介させ、妻帯者である修験や御師の祈祷行為への直接的関与は不許可とした⁸。大山寺に依頼のある祈祷行為として知られているのは、毎日行われる護摩供と、元旦、3月3日、5月5日、9月9日の4節句にしか行われない手長御供だった。手長御供は大山で祀られている諸神へ供物を備え、幣帛を捧げ、祝詞を読み上げ、神楽を奏で、天下泰平と五穀豊穰を祈願する儀式で、庶民の間で極めて人気が高かった⁹。

結果として、大山山中に居住を許されるのは清僧25人に限られ、修験たちは下山を命じられた¹⁰。また、前述の前不動より上を僧専用の修行場とした。これは、前不動より上の仏教(と僧)の管理する領域とその下の領域の区別、つまり大山における聖と俗の領域が前不動を境に分かれた境界が地理的に明確になったことを表している。

こうして、修験は最も霊力の強い山頂、要するに最も力の強い「パワースポット」への直接的アクセスを禁じられた。山岳修行を通じて霊力を身に付けていた大山の修験は、最も重要な修行の場を奪われて霊能者としての権威も低下し、前不動より上における祈祷行為も禁じられ、完全に大山寺の下に置かれた。

下山した修験の多くは大山の門前町である

現伊勢原市の6町内あるいは蓑毛村に集団で移り住んだが¹¹、後述の仙能院のように家族で近くの村に住んでいたものもいたようである。川島によると、史料で「御師」という言葉が使用され始めるのもこの頃からだという¹²。下山後、修験を始めとする大山の御師は、「十二坊」と呼ばれた大山寺の僧のうち、いずれかの支配下に置かれ、大山寺に檀家（信者）を仲介する役割を担った。大山寺は後述する御師の目覚ましい布教活動により莫大な檀家と巨額の初穂料（布施）を獲得することとなり、大山の社会における経済効果は計り知れないものがあつた。

大山寺の僧と異なり、修験に対する改宗政策はなかったか、それほど徹底されなかったようである。蓑毛村に近い横野村（現在の神奈川県秦野市横野）には代々仙能院を名乗る修験僧が幕末まで家族で居住しており、延享元年（1738年）の記録では前述の後北条氏支配下で大山他の修験集団を統括した玉瀧坊の配下という記載がある¹³。安居院庄七の実家密正院も天台系であると考えられる。

いずれにせよ、大山の僧の宗派が統一され真言宗の支配が決定的となったことは大きな波紋を呼んだ¹⁴。下山した修験、特に天台派の修験は幕府の措置に激しく抵抗した。寛文6年（1663）年には、天台系の修験5人とそれに加担した御師7人が大山寺を相手に起こした訴訟を発端に、修験の活動をめぐって修験・御師と大山寺が対立する事件が起きた。寺社奉行の判決により、修験側は敗訴し、重罪とされたものは大山寺の24キロメートル四方から追放された。

ここで「御師」という用語について改めて

確認しておく。元々、「御師」という言葉は、祈祷師を意味する「御祈祷之師」の略称である¹⁵。それが、参詣者の案内人という意味に転じ、定着していった。つまり、「御師」はガイドのようなものであり、さらに参詣者を相手に宿坊や土産物店の経営も兼ねるようになった。したがって、必ずしも「御師」は修験ではない。山岳に参詣する場合、参道は山道であり、山岳修行者として登山能力を備えていた修験がガイドに向いていたのは確かであるが、宿坊や土産物店経営には高度な登山能力は不必要である。

『大山社稷丸裸』という大山参詣についての一種の暴露本によると、蓑毛御師を含めた大山の御師は5カテゴリーに分類されるという（表）¹⁶。御師のうち、修験には①の本坊三六坊と②の脇坊がおり、①の本坊三六坊は真言宗系で、真言宗なので下山したのちも移住先に大山寺から屋敷を賜るなど修験集団の中では手厚く保護されていたと考えられる。②の脇坊については、おそらく天台宗系が多かったと思われる。③御師は中世から参詣客の補助で観光業の類に従事していた人々と考

表 大山御師のカテゴリー

カテゴリー	修験	宗教・宗派	御師になった時代	詳細
①本坊三六坊	○	仏教・真言宗	近世	真言宗系の修験者の系譜を引くもの。大山寺の別当（寺の長）から屋敷を賜り、門前町に移住して御師となった。
②脇坊	○	仏教・天台宗	近世	①以外の修験。
③御師	×	不明	近世以前	修験が下山する前から山の下に住んでいたもの。
④新御師	×	不明	近世	新たに御師になったもの。
⑤神家侍者	×	神道	近世	神道系の御師。近世初期は少数派だったが、幕末に勢力を拡大。

出所：川島敏郎『大山詣り』有隣新書2017、98頁より筆者作成。

えられるが、それに新しく加わったのが④新御師である。狭義の意味での「御師」は③、④ということになり、①本坊三六坊、②脇坊、神職である⑤神家侍者のような宗教者としての色合いが強い集団は、大山の観光業に後から加わったと言えるのではないだろうか。いずれにせよ、①～⑤の集団の総称が大山の御師ということになる。そのうち蓑毛御師は、特に真言宗に関する記載もないので、②に分類され、天台系であったと推測される。

後述するように、御師たちの布教で大山信仰が大衆化・広域化すると参詣者が爆発的に増加し、観光業が大山の社会にもたらした経済効果は非常に大きかった。元禄年間（1688～1704年）に御師と子安村（現在の神奈川県伊勢原市子易）の百姓の間で利権（参詣客の案内・宿坊経営）をめぐる紛争が勃発したのもその表れであろう¹⁷。御師たちは、参詣客の案内・宿舎の提供、大山寺への加持祈祷と阿夫利神社御札配布の依頼の仲介、土産物屋の経営、神事・仏事の祭礼への奉仕は御師のみに許された特権であると子安村の百姓を訴えた。しかし、逆に言えばそれだけ大山が参詣客で賑わったため、参詣客の需要を従来の御師たちだけでは賄いきれなくなったとも考えられる。

② 安居院庄七時代の御師と大山講

戦国時代後北条氏側で戦った大山の修験を肅清した一方で、江戸幕府は大山寺を手厚く保護した。

支配者だけではなく、庶民の間でも大山は大いに崇敬された。阿夫利神社の神体の一つである石尊は、江戸でも人気があったことは古典落語『大山詣り』にある通りである¹⁸。

また、大山阿夫利神社の祭神の一つは「おおやまつみのおおかみ大山祇大神」は、富士山の浅間大社本宮の祭神「このはなのさくやびめ木花咲耶姫」の父親とされ、「両詣り」といい、大山と富士山の両方を参拝することが宗教的に推奨された¹⁹。娯楽を求めている江戸時代の庶民にとっては、「富士に登らば大山に登るべし、大山に登らば富士に登るべし」という参詣ルールは旅のよい口実となったであろう。さらに、幕府といえども、参詣のような民衆の宗教行為を統制することは容易でなかった。

安居院庄七による報徳仕法の普及という観点から特に重要なのは、蓑毛御師含む大山の御師の活躍によって、檀家（信者）が増え、各地に大山参詣を目的とする大山講（信者の組織）がつくられ、都市のみならず、農村地帯にも広がっていったことであった²⁰。

とはいえ、都市と農村の大山講はかなり性格が違う上、それが農村組織化という観点から、安居院庄七の運動に決定的な影響を及ぼすことになるので、ここで述べる。

まず、江戸と開港後の横浜という大都市では、住民の流動性が高く、また檀家をめぐる御師同士の競争も激しかった。よって、大都市では後述の農村のような固定的な師檀関係（御師と檀家の関係）は成立せず、解放区とされた²¹。檀家一軒が複数の御師と関係を持つこともあったし、一つの講が複数の御師の檀家から形成されることもあった。また、例大祭等で自分の檀家を宿坊に収容しきれなくなると、御師同士の調整によって他の御師の宿坊に泊めてもらうこともあった。

一方、農村では様相が大きく異なっていた。大山講の組織化は村単位が一般的であ

り、農村の大山講での御師と檀家の関係は固定的であった。幕末の庄七の実家の檀家は、『開導記』によると、沼津宿の他、その近辺の村々に15村に合計469軒が分布していた²²。

御師は大山講のない地域に布教活動をするほか、大山講が既にある地域では毎年檀家を訪ね、阿夫利神社や大山寺の札やお守りの他、茶、急須、杓子、扇子、箸、独楽（大山独楽）、昆布等の土産物を配り、村単位で初穂料の集金に回った²³。大山講には、代表者だけ大山に参詣する代参講も多くあったため、大山講の構成員は村単位で必然的に組織的な貯蓄を行う必要があった。つまり、大山講は貯蓄組織であり、集金組織であった。筆者は、日本における農協運動の成功の要因の一つは、講による農村組織化と貯蓄・集金の習慣であったと考える。

御師滞在に備え、それ専用の部屋を用意する村もあった²⁴。近世の農村の人々にとって、客人の訪問は待ちに待った娯楽の機会であり、そのような娯楽の機会を村人に提供したり、あるいはコントロールしたりするのも村の役割であった²⁵。訪問者に関わる費用は村落財政から支出される場合もあった²⁶。御師の側から見れば、掌握した檀家の心を離さないために、檀家のニーズに応じてあれこれ工夫を凝らし、娯楽サービスを提供する必要があった。御師は村で、大山にまつわる物語による布教活動の他、加持祈祷、人生相談、大山における祭礼や加持祈祷の申し込み受付、宿坊への宿泊受付を行った。よって、御師の檀家廻りにはある程度のエンターテイナーとしての資質が求められたと思われる。例えば、江戸時代の村の上層農には知識人と言え

る人々もあり、松尾芭蕉のような旅の文化人と交流を行っていた。よって、後述のような庄七の当意即妙に和歌を詠むような才能は御師としての活動で培われたと考えられる。

3) 近現代

近代に入ると、明治政府の神仏分離政策により、修験道は廃止された。修験系の御師は還俗と神道への改宗を迫られた。御師は「先導師」と呼ばれるようになった。現在、神成家（近世の朝田家）には、庄七の姪サノを通じて庄七の血筋が続いている。神成家の系図については神成家の方々の協力を得て調査をしているが、庄七の兄第七代密正院秀克から、第一二代密正院神成栄氏（1912年生、2002年没）までの系図を辿ると、下記のようなになる。第一一代密正院の神成勇三氏は、鷲山の伝記にも聞き取り対象者として登場する²⁷。

秀克（庄七の兄）－秀宏（秀克の娘婿）－

秀角－主－勇三－栄

本稿では、西海らによる先行研究『御師の村』²⁸と神成家の方々への聞き取りをもとに、近現代における修験系蓑毛御師の有様について簡潔に述べたい。

西海らの神成栄氏への聞き取りによると、神成栄氏は1930年代半ばまで父親と一緒に節分から4月10日の祭りまで三島、沼津、足柄方面の檀家を廻った。この分布はおそらく近世のものと同じである。日程の内訳は興津10日間、清水4日間、静岡市周辺14日、広野4日間というものであったそうである。大正期の檀家は1,200軒もあったそうであるので、

かなりの数になる。

湯川（旧姓神成）由利子氏によると²⁹、1960年頃まで、毎夏白法被姿の檀家の団体が、大山参詣のため蓑毛の神成家の大広間に宿泊したそうである。また、1990年代半ばまで毎月一回蓑毛の先導師のうち、決まった6人が祝詞をあげて、食事をするという集会が行われていたそうである。集会の会場は、6軒の先導師の家で持ち回りで提供していた。

また、神成勇三氏の弟にあたる神成昇作氏（1930年没）は分家して駿東郡小山町小山に転出し、そこで大山講を組織した。『御師の村』には、1964年に駿東郡の大山講に宛てた、神成栄氏の書簡が残っており、手紙という形で檀家のケアがなされていたことが分かる³⁰。

御師の家の子弟にとって分家先で大山講を組織することが一般的だったとすると、安居院庄七の報徳仕法普及運動もその延長として理解できる。つまり、大山講を組織するノウハウが、後述の万人講や報徳社の設立に応用されたと考えられるのである。

3. 安居院庄七の生涯

① 安居院家婿入りまで（誕生～50歳）

本章では、謎の多い安居院庄七の生涯について鷺山恭平著『安居院義道』に基づき述べて、大山信仰・御師文化という観点から彼の行動を考察することにより、この空白を埋めたい。

庄七は寛政元年（1789年）に朝田秀峰（第六代密正院）を父に、笠窪村出身（現神奈川県伊勢原市笠窪）添田儀右衛門の娘サノを母に生まれた。誕生の月日は不明である。庄七の両親は少なくとも5子を儲け、庄七には兄

秀克（後の第六代密正院）、姉1人妹1人、そして末の弟（浅田）勇次郎という兄妹がいた。勇次郎は報徳仕法の普及運動において、庄七の右腕となる。

天保13年（1842年）、54歳で報徳の教えに触れて発心する前の庄七の前半生についてはほとんど知られておらず、いつ安居院家に婿入りし、ひさと結婚したのかも不明である。庄七・ひさ夫婦の間に子はおらず、ひさは前夫藤吉の前に少なくとも4子を儲けていることから、庄七の婿入りは両者が30代あるいは40代の頃であり、文政年間（1818～1831年）以前には遡らないと推測される。

安居院家婿入り前に縁談がなければ、庄七は30代か40代まで朝田家にいたことになる。それはこの地域では珍しいことではなかった³¹。父第六代密正院の死は天保3年のことであるから、安居院家婿入りが決まるまで、神成栄氏と同様、庄七は父や兄弟と駿河にある檀家廻りをしていたと推測できる。ただし、弟勇次郎は、体が弱かったとあるので、もしかしたら家に留まっていたかもしれない³²。後に勇次郎を記念したと伝えられる筆子塚を建てたのも、そのころ勇次郎が教えた弟子たちである可能性もある。

後に報徳仕法の普及活動をしていた時の庄七の姿については、鷺山の著書に次のような描写がある³³。「其の旅行の場合の姿は紋付の羽織を着用し、鯨紋の脚絆を用い草鞋穿き、一人の供男に雨掛を擔わせて調度品を搬ばせる、何のことはない山々権化と云ふ風采であったと云ふ」、つまり紋付の羽織、鯨紋の脚絆に草鞋を履いて、従者に雨合羽と身の回りの品を運ばせていたというその姿が、御

師（＝「山々権化」）の格好のようであったという。このことから、安居院家に婿入りする前の庄七が檀家廻りをしていた可能性は高いと考えられる。逆にいえば、庄七の報徳仕法普及は檀家廻りのノウハウに負うところが大きかったとも言える。庄七の運動の特徴については、後述の二宮尊徳と大原幽学との比較の章で詳しく論じることとする。

経緯は不明であるが、とにかく庄七は山深い修験の家朝田家から、平場の曾屋村（現在の秦野市曾屋）の穀物商の安居院家に婿入した。いずれにせよ、安居院家で庄七が米相場に手を出し、失敗したことが二宮尊徳という人物に興味を持つきっかけになったことについては全ての先行研究が一致している。

なぜ庄七は米相場に手を出し、失敗したのか。庄七が修験の家に生まれたため、米屋の商売に明るくなかった結果、投資に失敗したという説明が考えられるが、もう一つの説明として、むしろ庄七が修験の家に生まれ、檀家廻りで様々な商品を配り歩いたがゆえに、生まれつき商品経済になじみがあり、米屋としての堅実な商売より、投機を優先した可能性が考えられる。前述の通り、庄七の前半生についての史料がないため、どちらの説明も決定的な史料がなく推論に留まるが、筆者としては後者の可能性が高いと考えられる。そうでなければ、高度に成熟した消費文化に慣れ、娯楽に飢えた江戸時代の農村住民の心を動かし、報徳運動や後の農協運動に繋がるようなスケールの大きい運動を展開することはできないからである。

② 報徳仕法との出会いと目覚め（51歳～53歳）

51歳にして投機に失敗した庄七は、天保11年（1840年）、二宮尊徳が曾比村と竹松村（それぞれ現在の神奈川県小田原市曾比と同県南足柄市竹松）の立て直しのため、小田原に滞在したのを契機に、報徳仕法について知ることになる。とはいえ、その時点での庄七の報徳仕法の理解は誤解に基づくものであった。つまり、報徳仕法では（困窮者に）低利で金を貸しているという部分のみ着目していたのである。天保13年（1842年）、借金を重ねて思い立った54歳の庄七は、小田原藩の飛領地である下野国芳賀郡の桜町（現在の栃木県真岡市物井）の陣屋（＝役所）滞在中の尊徳に借金申し込みをしようと試みた。鷲山によると、婿入り先の安居院家の財産を「蕩尽した」とある。

1842年7月2日の陣屋の日記には、「相州十日市場磯屋庄七と申者田蔵相便り罷越候事」とあり、庄七の陣屋訪問は公文書によって裏付けられている。十日市場は曾屋村の中心地の地名、磯屋は安居院家の屋号である。庄七がつてを頼ったという田蔵の素性は不明であるが、尊徳の孫二宮尊親の日記では、中沼村出身とされている。中沼村という村はいくつかあるが、蓑毛村・曾屋村との位置関係を考慮すると、現在の神奈川県南足柄市中沼である可能性が高い。

当時、尊徳は老中水野忠邦に評価され、小田原藩の役人から幕府の役人に出世した直後であった。当然ながら尊徳は多忙を極めており、一介の無名の米屋の虫のよい借金申し込みに対応する時間はなかった。その時、尊徳

が庄七の存在を認識していたかどうかについては諸説あり、定かではない。確かであるのは、尊徳に面会を断られたことだけである。庄七は尊徳に面会を断られてからなおも桜町陣屋に2週間滞在した。陣屋日記には、26日に庄七が陣屋を去ったとの記録がある。

いずれにせよ、庄七が低利融資以外の報徳仕法、特に相互扶助的な面に強く惹き付けられ、改心して生き方を改めようと決心したのはこの2週間のことである。庄七がどのように報徳仕法の相互扶助的な面を知ったのかは不明であるが、鷲山恭平の聞き取り調査によると、庄七は2週間の滞在で尊徳の門人に対しての質問や、報徳仕法に関する書類の筆写などに熱心に打ち込んだそうである。

桜町滞在から帰った庄七は、一念発起して投機的な価値観を捨て、彼の思うところの報徳仕法の道德観に従い、米の元値商（玄米の仕入れ値で白米を売ることを）を始めた。つまり、穀物商の儲けは糠のみであるという商法である。このように極端なやり方に安居院家の人が納得できたとはとても考えられない。結局、元値商も米相場と同じく家計をリスクにさらす行為であることに変わらない。離婚にまでは至らないまでも、安居院家に居づらくなったのだろうか。詳細な時期は不明であるが、岡田良一郎（岡田佐平治の息子、尊徳の弟子、後の大日本報徳社社長）の説によると、「一家を廃して万家を興す」との言葉を残し、庄七自ら安居院家を出たそうである。

③ 万人講時代（53歳～57歳）

天保13年（1842年）から弘化2年（1845年）までの4年間、奈良にいて「万人講」という宗教組織の活動に参加していたということ以

外、庄七の詳しい足取りは不明である。しかし、この間2つの運命的な出来事が起きる。報徳仕法の普及で庄七の片腕として活躍した弟勇次郎との再会と、「万人講」の組織者である河内国の田口村（現在の大阪府枚方市田口）の百姓、杉沢作兵衛との出会いである。

能筆家ではあるが、体が弱かったと伝えられる勇次郎がどのような経緯で庄七と行動を共にするようになったのかは不明である。安居院家を出た庄七が蓑毛の実家に戻り、勇次郎を感化し、家から連れ出したのかもしれない。鷲山は、小田原藩役人時代の尊徳の活動に勇次郎が共感したのではないかと主張している³⁴。

兄弟が田口村に訪ねた杉沢作兵衛は、「信心作兵衛」と呼ばれ、伊勢神宮・春日大社・岩清水八幡宮の参詣に熱心なことで名高かった。作兵衛は本人が三社の参詣をするだけではなく、参詣を希望する人々を大々的に組織し、万人講と称した。作兵衛は、私財や万人講で集めた金で、三社に石燈籠や神楽を奉納し、万人講の代表2人を毎月参詣させただけではなく、余剰金で通行人や荷物運びの牛馬のための道路整備を行い、三社に参詣する人々のために尽力した。

なぜ庄七は関西に向かい、作兵衛を訪ねたのであろうか。前述の通り、庄七の実家である朝田家の檀家は、静岡県東部に分布している。庄七の遠州における岡田佐平治・良一郎親子との出会いがその後の報徳運動と農協運動の運命に及ぼした影響を考えると、庄七の人生における最も重要な謎である。また、そもそもなぜ万人講に目を付けたのだろうか。これも重要な謎である。

弘化2年(1845年)5月、万人講が整備のための資金を寄付した灯笼と道路の一覧を見ると、庄七と勇次郎の署名があり、ついで下記の文章が記載されている。いささか長いが、庄七の運動ルートを考える上で重要なので引用したい³⁵。

私事も先年上方表へ罷り登り候処、不思議の因縁を以て万人講発起より講元へ隨身して、南都表に五ヶ年余り罷居り候内に、御神慮の御加護を蒙り候事、誠に心魂に徹し有り難く結構成る儀と存じ奉り候に付、私事も相模の出生に候間、都て相模国の衆中は手をと
りても、右講中へ差加え申度存念に御座候

内容を要約すると、「庄七・勇次郎は万人講発足時より、組織者である作兵衛の手伝いで奈良に5年余りいたが、非常にご利益あり、素晴らしい講なので、自分たちの出身市である相模国の人々を万人講にぜひ自ら勧誘したい」ということである。

そして特に注目に値するのが、下線部の箇所である。さらに、先行研究ではほとんど注目されていないが、「出身地が相模国なので」、「相模国の人々は皆万人講に手を取ってでも加入させたい」という記述は、庄七・勇次郎兄弟が蓑毛御師の家に生まれたという事実を考慮に入れると、違った意味合いを帯びてくる。つまり、庄七・勇次郎は1845年時点で大山講を自分たちの活動のために利用しようと考えていたことが分かるのである。庄七・勇次郎が大阪に向かってから東に進んだ謎も、これで説明ができないだろうか。

想像を逞しくすれば、庄七は、御師の息子

として、日本で最大級の参詣講である伊勢講・富士講・大山講のネットワークを基盤に万人講を展開するという壮大な計画を構想していたのではないかと考えられる。富士講は、前述の「両詣り」の慣習で大山講とは参詣客や檀家が重なっているため、大山講の檀家を万人講に加入させれば万人講に既に参加していた伊勢講の人々に加え、富士講・大山講の檀家を掌握することになる。

とはいえ、これは推論に過ぎない。もう一つの可能性としては、安居院家に居づらくなった50代の庄七が、一時的に実家に戻ったものの、家業である檀家廻りや宿坊経営を手伝いながら、飽き足らない思いを抱えるようになり、弟と語り合ううちに、ふと二人で家を出て新しいこと、大きなことに挑戦したくなったとも考えられる。そして、その結果、万人講のことを何かの折に伝え聞き、万人講活動であれば実家で培った御師としてのスキルが生かせると考えて作兵衛を訪ねただけかもしれない。実際、庄七の実家のある蓑毛村では伊勢参りが非常に盛んであった³⁶。

いずれにせよ、庄七と勇次郎の名前が残っているのは確かであり、この時までに彼らは作兵衛の信頼を得、万人講である程度重要な役割を任されていたのであろう。灯笼の寄進の手続きは、神社への取次を生業とする御師の家に生まれた兄弟にとっては生業の一部であった。また、虚弱体質の勇次郎はともかく、檀家廻りで足腰を鍛えた庄七には道路の状態確認や、工事を行うべき場所の調査は決して難しくなかったはずである。

作兵衛は晩年になると、庄七・勇次郎兄弟を後継者に指名した。そして、二人は万人講

の勧誘と共に報徳仕法の普及に乗り出すことになる。

④ 報徳運動時代（58歳～64歳）

作兵衛の後を継いだばかりの庄七・勇次郎が、万人講の勧誘運動をどこで行ったのか不明であるが、鷲山によると、近江・伊賀・伊勢、つまり今日の滋賀県・三重県方面で運動を展開し、その際報徳仕法の普及も行われたという³⁷。つまりその前年の記録における兄弟の宣言にあったように、東に向けての勧誘活動は当初は行われなかったことになるが、もし鷲山の指摘が正しければ、まずは伊勢神宮の参詣客が多いと思われる地域で伊勢講を基盤に万人講の勧誘を繰り広げたのであろうか。

そして、いよいよ兄弟が東へと向かい、神谷與平治や後の遠江国報徳社初代社長岡田佐平治と運命の出会いをする日が来た。

弘化3年（1846年）11月、勇次郎は三河国の藤川宿（現在の愛知県岡崎市藤川町）に滞在し、遠江国での万人講の勧誘のための準備を行っていた。ところが遠江国には勧誘を手助けしてくれそうな適当な知り合いがいなかったので、勇次郎は宿の主人に心当たりについて尋ねた。朝田家の檀家ネットワークが静岡県西部ではなく、東部の駿河国にあったことは再三述べた通りである。相談の結果、遠江国長上郡下石田村（現在の静岡県浜松市東区下石田町）の神谷與平治という百姓を訪問することにした。與平治は毎年伊勢神宮参拝を欠かしたことがないという信心深さで知られ、勇次郎の勧誘も容易に受け入れられたが、雑談に水害や不作による下石田村の困窮が話題に上った。勇次郎が報徳仕法の存在に

ついて語ると、與平治は強い関心を示したという。アフターケアを旨とする御師の家に生まれたもののサービス精神か、年明けに兄が訪問して報徳仕法の詳細を説明するからと独断で約束し、神谷家を去った。

そして翌年、庄七は勇次郎の約束通り神谷家を訪問して下石田村に数日間滞在し、債務整理・農業技術の導入による生産力の向上を通じて、下石田村の復興に着手した。庄七の活動に感銘を受け、下石田村の村民は遠州発の報徳社である下石田報徳社を創立したという。創立にあたって、下石田報徳社の村人は議定（＝規約）を作成したが、内容については後ほど触れたい。

このように庄七と勇次郎の足取りを見ると、場当たりの行動が顕著であり、二人がいつ本格的に報徳運動を志したのかも不明である。勇次郎が神谷家を訪問した時点で報徳仕法に精通していれば、庄七を待つまでもなく、自ら村の復興をしてもいいはずである。事の真相は、與平治の雑談に付き合っていた勇次郎が、兄との間で報徳仕法が話題になったのを思い出し口にしたのを、予想外に與平治が強い興味を持ってしまったので、困ったあげく、詳細は兄の庄七が知っているとその場を切り抜けたと考えるのが妥当ではないだろうか。そして、庄七も困ったと思いつつも、後戻りできず、檀家獲得のためならば何でもする御師としての習性と行動力も手伝って、弟の「尻ぬぐい」をするために、桜町陣屋に2週間滞在した間に見聞きしただけの報徳仕法を村人に「伝授」したのではないか。

要するに、報徳仕法の普及を開始した時点では、庄七・勇次郎兄弟にとって報徳仕法は

あくまでも万人講勧誘のための手段、つまり檀家の満足度を上げるためのツールの一つであり、目的ではなかった可能性がある。この方が、蓑毛御師の家で生まれ育ったという2人の背景を考えると、自然な解釈ではないだろうか。言い換えれば、2人が遠江の百姓の要請で本格的に報徳仕法の普及を通じた農村復興活動を行う過程で、講のネットワーク拡大のための報徳仕法利用が、講のネットワークを利用した報徳仕法普及運動へと転じたのではないかと考えられる。

2人が本格的に万人講に後戻りできなくなったのは、嘉永元年（1848年）、掛川藩の大庄屋岡田佐平治との出会いが原因であると考えられる。これも偶然がもたらしたものであった。佐平治は下石田村の近くにできた掘抜き井戸を見学に行った際に、同地に住んでいた親戚から近くで報徳というものが流行していると聞き、仕法を伝授している安居院庄七の名を知った。噂によると、村人に縄緬いをさせ、売った金を貧乏人に貸し付けることであるという。このような事業がなぜ流行しているのか合点がいかなかった佐平治は、直接庄七に会いに行った。

ここで重要なのは、佐平治が掛川藩の大庄屋だったことである。江戸時代、大庄屋は、百姓身分であると同時に、数村から数十村を統括する自治的地域社会の長であり、領主権力と村々の橋渡し役となる役職であった。当然の帰結として、領主権力は農村行政のほとんどを大庄屋に依存していた。さらに佐平治は掛川藩から困窮村の復興を命じられ、職務に励んでいた³⁸。要するに、佐平治は地域社会の長でありながら、事実上藩の役人を兼ね

るという立場にあった。その佐平治が庄七に興味を持ったということは、庄七がそれまでのように単なる有志による活動を越えて、佐平治を通じて掛川藩の農村振興政策の末端に、何らかの影響を及ぼし得る可能性が生じたことを意味する。

委細は省略するが、1848年に佐平治が庄七と勇次郎を倉真村（現在の静岡県掛川市倉真）の自宅に招いて尊徳仕法の教授を受けた結果、佐平治と庄七は大いに意気投合し、その年の12月には早くも佐平治が牛岡報徳社を結成することになるのである。

佐平治という遠江国の農村社会においてこの上ない地位と影響力を持った人物を弟子とし、共に活動を始めたことで、庄七と勇次郎の活動は遠江国で広く知れ渡り、2人は報徳仕法で農村振興をしたいという数多くの村から教えを乞われ、また多くの弟子を持つことになった。そして、庄七・勇次郎の教えを受けた者たちは、遠江国を中心とした各地で次々に報徳社を結成していった。これらは報徳社とはいえ、有志による独自の結成であり、尊徳の承認を得ていないことは言うまでもない。

⑤ 報徳運動家として尊徳の公認を得る（65歳）

前述のように、庄七の報徳運動は尊徳の承認を得ないまま場当たりに始められた独自のものであり、承認を得どころか尊徳が庄七の存在を認識していたかも定かではなかった。よって、庄七・勇次郎兄弟、そして掛川藩の大庄屋である佐平治にとって、最も大きな課題は、遠江国の報徳運動について、いかにして尊徳の正式の承認を得るかであった。

ろう。農民が有志で相互扶助活動をおこなっているうちは私的な活動であるという弁明も可能かもしれないが、大庄屋が関わって、報徳社を名乗る組織まで設立しているのである。尊徳に、庄七たちの活動が元来の報徳仕法とは異なると否定されてしまえば、後述の大原幽学のように、反体制派として処罰されるおそれもある。それゆえ、尊徳の承認を得られるかどうかは庄七・勇次郎とその弟子たちにとって死活問題であった。尊徳が幕府の役人であることを考えると、猶更のことであった。

転機は嘉永6年（1853年）に訪れた。遠州の報徳関係者の一人、上成瀧村（現在の静岡県掛川市成滝の一部）の平岩佐兵衛が江戸訪問のついでに何とか尊徳に会えないかと、その居所とされる相馬藩の中屋敷を訪ねたところ、玄関で偶然戻ってきた尊徳と計らずも出会うことになった。佐兵衛が遠江国の者であると自己紹介すると、尊徳は「近年遠江国で独自に報徳運動をしている者がいるが、このままでは誤った仕法が広まることになるので一度代表者たちで尊徳を訪ねるように」と佐兵衛に遠江報徳関係者への伝言を命じた。

それを契機に、同年の春に遠江国報徳運動関係者の集会が開かれ、その419人の代表として、前出の岡田佐平治の他、影森村（現在の静岡県掛川市影森）の内田啓助（影森村名主³⁹）、気賀町（現在の静岡県浜松市北区の一部）の竹田兵左衛門（気賀町他7ヶ村大庄屋⁴⁰）と松井藤太夫、森町（現在の静岡県周智郡森町森）の中村常蔵と山中利助、下石田村の神谷久太郎の計7人が選ばれた。7人は8月10日に出発したが、その後二手に分か

れ、佐平治他3人はまず曾屋の安居院家に表敬訪問を行った。他の3人はそれぞれの領主のつてを辿って、下野国の東郷陣屋（現在の栃木県真岡市東郷）を訪れ、報徳仕法の許しを得ようとした。尊徳は幕府の役人であるから、百姓身分と領主の橋渡し役をする大庄屋層が選ばれたと考えるのが妥当であろう。

鷺山によると、安居院家への表敬訪問は必ずしも全面的に歓迎されなかった⁴¹。「（庄七の）妻女は何と勘違いをしたか、言葉も荒く翁（＝庄七）を曲解しているように聞こえた」、その理由は、「家庭には反りの合わぬ点があった」ことであると鷺山は述べている。庄七の過去の行いを考えると当然であろう。しかし、佐平治が庄七の功績を褒め称え、庄七の妻ひさの態度が和らいだという。ついで、佐平治一行は山道を登って大山に参詣し、蓑毛の朝田家も訪れ、遠州では神のごとく尊敬され、数えきれないほどの弟子を持つ大先生であるという内容の頌徳文を残した。また、佐平治一行は曾比村に剣持広吉を訪問して数日間討論を行うなど相模国の報徳関係者とも交流し、尊徳の滞在する日光への到着はさらに遅れた。

結局、7人と庄七が日光で合流したのは9月4日のことであった。しかし、尊徳はそこ日光東照宮領の立て直しで多忙を極めており、面会の予定も立てられない状態であった。庄七一行は、仕法書の写本などして過ごしつつ、尊徳との顔合わせを辛抱強く待っていたが、目途が立たないまま、9月15日になった。気候が悪くなったこともあり、遠江に戻ってまた尊徳の都合のよい時に出直すので出立の許可が欲しいと申し出たところ、よう

やく尊徳に会うことができた。

そのような慌ただしさの中であったので、面会も短いものであった可能性が高い。よって、庄七を尊徳の直弟子とするのは無理がある。佐平治の息子岡田良一郎がこのような状況で尊徳の直弟子になれたものも不思議な気がするが、さすがに尊徳も遠江の報徳運動の勢力に配慮したのだろうか。それとも、佐平治の政治的手腕のなせる業であろうか。庄七たちは「報徳安楽談」と三新田の仕法書を記念品に贈られ、旅路に着いた。

⑥ 終活と死（67歳～75歳）

晴れて尊徳に公認された庄七だが、実は嘉永4年（1852年）から弟勇次郎と行動を別にするようになっていた。直接の契機は普及対象地が庄七は東海、勇次郎は関西と分かれたことであるが、これが単なる分担だったのか、それとも対立の結果としての別行動なのかは不明である。鷲山は「兄弟袂を分」ったと意味ありげな表現をしているが、詳細を語っていない⁴²。勇次郎はそのまま1852年の10月に死亡した。鷲山によると、庄七は弟の死に大きな打撃を受けたという⁴³。

弟の死により、自らの死を考え始めた庄七は報徳運動に殉じ、旅先での死を受け入れる覚悟を決め、安居院家の菩提寺妙相寺から自らの葬儀のための往来手形（旅行用の身分証明書）を取り寄せた。現在で言う「終活」である。これを鷲山は「当時としては斯る果断の処置を執った人としてはなかったので、有名なものと称えられた」としているが、当時旅先で死亡する人が少なからずおり、そのような人を埋葬するためのシステムが寺院と村落によって整備されていたことは本誌74号掲載

の拙稿「日本の伝統農村における社会福祉制度」で指摘した通りである。庄七が持っていた往来手形を下記に掲げるが、「万が一病死した場合は妙相寺に知らせて欲しい」という死後の処置への言及を除けば典型的な寺社参詣のための往来手形である。

往来一札の事

一、此の庄七と申す者代々天台宗にて拙寺檀那に紛れ御座無く候処、今般心願に付、諸国神社仏閣巡拝の為罷出候処、若行き暮れ候はば、一宿仰付られ下さるべく候、万一途中にて相煩い病死仕候はば、此の方へ御知らせ下さる候様、願上奉り候。后日の為仍て件の如し

相州大住郡曾屋邨

妙相寺（印）

安政二乙卯年四月

諸国御寺院衆中

前書の通り相違御座無く候。右に付行き暮れ候節は、一宿の御慈愛に御頼み申上候、后日の為仍て件の如し

大伴左門知行所

相州大住郡曾屋邨

名主 彌一郎

安政二乙卯年四月

邨々町々御役人衆中

文久3年（1863年）晩夏、小松村（現在の静岡県浜松市浜北区）の袴田勘左衛門宅で病気になる庄七は、本人の希望で浜松の田町に送られ、中村藤吉宅で療養につとめたが、8月13日昼に亡くなった。享年75歳であつ

た。葬儀に関わる書類等の説明は紙幅の都合上省略するが、本人の希望通り田町の玄忠寺によって土葬された。その後、9月26日になって遠江の報徳関係者による盛大な「御本葬」が行われた。その中心人物の一人が佐平治であったことは言うまでもない。

こうして、旅につぐ旅であった庄七の人生は旅で終わった。まさに旅を生業とする御師らしい最期であった。それでは、庄七のこのような人生は報徳運動においていかなる意味を持っていたのであろうか。次章では、二宮尊徳や大原幽学、そして佐平治との対比において簡潔に論じたい。

4. 安居院庄七による農村運動の位置づけ

筆者は、近世末期の農村運動のあり方は運動家の出自や公権力との関係によって、大きく異なる様相があったと考えている。本章では、報徳運動家のみならず大原幽学も含めた対比において、近世末期の農村運動における安居院庄七の位置づけを行いたい。

その際、主に依拠するのは足立洋一郎の著書『報徳運動と近代地域社会』における報徳運動の分類である。本論文では、足立と異なる庄七の位置づけによって、遠江における報徳運動の成功を説明したい。

これまで報徳運動については、農協運動と同様、運動の評価をめぐる、トップダウンかボトムアップかという議論が行われてきた。換言すれば、報徳仕法の研究にあたっては、それを「行政式仕法」と評価するか「結社式仕法」と評価するかという問題があるということである。足立はそれを踏まえ、各運

動家を「行政式仕法」と「結社式仕法」に分類し、役人として報徳仕法を实践した尊徳を前者であるとしている⁴⁴。また、尊徳仕法ではないが、運動をトップダウンかボトムアップに二分するとすれば、領主権力を後ろ盾に持たず、反体制的な活動を行ったとして処罰され、ついには切腹に至った大原幽学の先祖株組合は結社の農民運動の典型例であろうと筆者は考える⁴⁵。

これら従来の「行政式仕法」と「結社式仕法」に加え、足立は遠江の報徳運動の隆盛の原因を、岡田佐平治を始めとした「豪農層」による「豪農指導型仕法」の存在に求める。つまり、報徳運動の第三の類型である。

足立は、「豪農指導型仕法」は近世における遠江の綿作の発展、東海道筋における商工業の蓄積によって経済力を蓄えた「豪農層」の政治的台頭を、地域における領主権力の零細かつ分散した脆弱な支配が抑えられなかった結果、佐平治のような地域の有力者が領主権力を背景とせず、「豪農」同士がネットワークを構築して行った農村運動と定義する⁴⁶。しかし、足立のこの主張は明らかに誤りである。

まず、佐平治らが幕末に台頭した「豪農層」であるというのは誤りである。山澄元の論文によると、庄七と共に尊徳に面会した前述の大庄屋竹田兵左衛門の管轄に置かれた気賀地域は、中世の荘園であり、気賀荘と称していたが、近世に入っても「気賀荘」と呼ばれ続け、行政的に一つのまとまりを成していた⁴⁷。

逆に言えば、この地域における錯綜した零細な領主支配は、中世から続く地域の一体性や、村を超える広域的自治を行う大庄屋がい

たからこそ機能したのである。それは、遠江の相給村（領主を複数持つ村）の比率の高さが証明している。岡田佐平治や竹田兵左衛門のような大庄屋を長とする地域社会の自治能力の上に依存しながら存在していたのが遠江の脆弱な領主権力である。決して領主権力が脆弱だから「豪農層」の政治的台頭を許した訳ではない。

さらに、「庄七の報徳運動によって地域有力者のネットワークが形成された」⁴⁸というのも誤りである。百姓身分とはいえ、大庄屋になれるような家格の家は限られており、尊徳が役人に取り立てられたように一朝一夕になれるものではなかった。当然、報徳運動以前から彼らの間に婚姻などによるネットワークが存在していたはずである。その大庄屋層を、「豪農層」という曖昧な言葉によって、幕末になって経済的実力を蓄えて政治的に台頭した層とするのは不適切であろう。「以前から存在した地域有力者のネットワークが庄七の報徳運動によって顕在化した」と解釈するのが正しい。

このような伝統的な地域有力者の自治組織のネットワークによる運動と、庄七が利用した参詣講のネットワークのネットワークによる運動の双方が上手くかみ合った結果、遠江における報徳運動は全国で最も盛んになったというのが筆者の結論である。

ただし、参詣講のネットワークの力を十全に引き出すには、庄七の能力が必要であった。それは、庄七死亡後、一時的に遠江における報徳運動が衰退したことからも分かる。『福山先生一代記』によると庄七の生前は54ヶ町村が報徳仕法を伝授されていたにも関わ

らず、1867年には5ヶ町村（森町、天神町、浜松町、気賀町、都田村）であったという⁴⁹。報徳社は結社であるから、村や家計の立て直しという目的を果たしたから解散したというのが最も大きな原因であろうが、庄七の働きかけの効果が薄れていったことが、人々のモチベーション低下につながっていた可能性も大きいと考えられる。檀家廻りをしなければ参詣講が維持できなかったのと同じ理屈であろう。

鷲山は、庄七は「読書から出た学究肌」⁵⁰ではないとする。「読書から出た学究肌」であったのは、尊徳や幽学であった。その点において、庄七は同じ公権力を後ろ盾に持たない草の根運動でも、浪人の出自であり、改心楼を建築して弟子に教えを伝授した幽学とは異なっていた。庄七は、佐平治のような庄屋層だけではなく、一般の農民にも親しみやすいアプローチをとった。宗教はもちろん、和歌や謎かけ、歌など娯乐的・音声的な仕掛けを報徳仕法の普及に多用したのも、在村の知識人だけではなく、文字が読めない（あるいは読みたくない）百姓の心に届くようにと欲していたことであろう。また、先行研究で述べられているような稲の正条植や茶の栽培などの農業技術指導については、農業技術史の面から庄七の貢献については検討の余地が多々あるが、農業技術も百姓の関心を買うための手段と心得ていたのかもしれない。幕末の農村運動の核心である勤儉貯蓄についても、先述の下石田村の規約を分析しても、五人組前書のようなありふれた文書をベースにしたもので、尊徳や幽学に比べて特にオリジナリティがある訳ではない。

よって、庄七は理論家というより、実践家、モチベーターとしての活動に重点を置いた運動家であった。その意味では、役所を拠点にした尊徳や改心楼に弟子を集めようとした幽学とは異なった報徳運動家であり、その素質や価値観は御師としての活動で養われたものであったと言えよう。

5. 終わりに

1) まとめ

鷺山は安居院庄七を「ただ敬神に鍛えられ、崇高な道義に甦る精神家」であったとする⁵¹。しかし、本稿での庄七を見ればそれは人柄の一部でしかなく、その場その場で、人びとの求めに臨機応変に対応してきた一面もあったと言える。ただ、それは裏返せば庄七の博識、視野の広さ、行動力、情報収集能力、エンターテイナーとしての資質（雄弁さ、対面での人心掌握能力）、そしてリスクを取る勇気という美点の裏返しであり、時代を大きく変えるような運動家には必要な資質であった。

そして、それらの能力は蓑毛御師として庄七の前半生に培われたものであったとするのが妥当である。村人との会話のテーマが参詣の御利益から、報徳仕法のメリットに変わっても、庄七はあくまでも御師として生き、御師として死んだと言えるのではないだろうか。それは、本人が望むと望まざるにかかわらず、民衆に寄りそう運動家としての生き方であったと筆者は考える。

ただ、庄七の行動が場当たりの的であっても、御師としてのノウハウを持っており、運動に参詣講のネットワークを利用し、自分の

考えを広めたり、逆に情報収集を行ったりすることができたことは、組織的な農村運動を展開する上で大きな利益をもたらした。

勤儉貯蓄運動と農村組織化と大山講の親和性が高かったということは、幕末に幽学の生理学が根付いた村々で大山講が組織されたという事実⁵²からも裏書きできる。また、川崎市出身のM・A氏によると⁵³、戦後の川崎市の大山講は、近世同様大山参詣や初穂料の集金組織であったが、一時期はそのメンバーで地域振興活動を行い、内外のネットワーク構築に努めていたという。これらのことから、報徳運動のような幕末の農村運動、そして日本の農協運動の展開の素地として、大山講・富士講・伊勢講のような参詣講による農村組織化とネットワークの構築があったということができる。

庄七がなぜ実家の檀家のある駿河国ではなく、大阪の万人講に目をつけ、万人講の活動の傍ら報徳仕法を普及しようとしたかは不明である。しかし講組織が農村組織化に適しているという事実はおそらく庄七の知るところであり、さらに蓑毛では伊勢参りも盛んであったことから、伊勢参りを活動の柱とする万人講に目を付けたと推測することは可能である。また、万人講に大山講の檀家である相模国の民衆を勧誘することを宣言し、大阪から大山方面に東海道を遡っていることから、伊勢講・富士講・大山講の三種類の講を土台に万人講の勧誘運動を行っていたと考えられる。それは、庄七が富士山を祀る浅間神社の宮司富士氏を訪れて報徳仕法を普及したことからも窺える⁵⁴。

そして、庄七による報徳仕法の普及は、万

人講の勧誘手段として始まったが、後に万人講を利用した報徳運動へと転じた。また、庄七の運動は、掛川藩の大庄屋岡田佐平治（後の大日本報徳社初代社長）という有力な理解者を得たことで、掛川を中心に静岡県西部で広く展開することになった。

2) 結論と残された課題

本稿では報徳運動の重要な担い手であった安居院庄七の活躍の素地を、修験系蓑毛御師というその経歴に着目し、今まではほとんど取り上げられなかった参詣講を通じた農村組織化のノウハウという点から論じたが、多くの仮説が実証されないまま残っている。特に、報徳運動は各地方でいくつかの系列があるため、それらの間の比較を欠いている点と、地域別の大山講を始めとする参詣講と農協運動の相関関係については、今後の課題である。さらに、今回は時間的制約を始めとする諸事情により、井上静男・相原豊久他多くの先行研究を参照することができなかった。草山貞胤や岡田良一郎ら、庄七と直接交流があったと思われる人々の残した史料を丹念に読み込むことも今後の課題である。

幕府の役人であった二宮尊徳や、浪人であった大原幽学と異なり、安居院庄七はより民衆に密着しながらも、広域的な運動を展開するノウハウを持っており、それを存分に生かして報徳社の設立に貢献した。それが可能であったのは、安居院庄七の修験としての身体能力・情報収集能力・教養であり、また蓑毛御師として培われた廻壇能力や農村組織力であった。

つまり、報徳思想が民衆運動になる上で、

大山講・富士講・伊勢講のような講集団と安居院庄七の修験系蓑毛御師としての経歴は必要不可欠の素地であった。二宮尊徳から直接教えを受けた弟子ではないとはいえ、安居院庄七の存在がなければ、報徳社運動や農村協同組合の姿は現在のものとは大きく違っていただのではないかと考えられる。

注

- 1 鷲山恭平『安居院義道』大日本報徳社1948、井上静男「安居院庄七と報徳」『秦野市史研究』1、秦野市1981、若槻武行『安居院庄七』東京六法出版株式会社2009、秦野市教育委員会『安居院庄七』1989。
- 2 相原豊久『大山・丹沢・蓑毛』夢工房2013、小林惟司『二宮尊徳』ミネルヴァ書房2009、早田旅人『近代西相模の報徳運動』夢工房2013、足立洋一郎『報徳運動と近代地域社会』御茶の水書房2014。
- 3 桜井徳太郎「阿夫利神社」『国史大辞典』吉川弘文館1979。
- 4 大山阿夫利神社ウェブサイト「大山阿夫利神社について」(URL: <http://www.afuri.or.jp/about/>、2019年12月29日閲覧)。
- 5 川島敏郎『大山詣り』有隣新書2017。
- 6 川島前掲書、94頁。
- 7 川島前掲書、14頁。
- 8 川島前掲書、94頁。
- 9 川島前掲書、94頁。
- 10 川島前掲書、14-15頁。
- 11 川島前掲書、94頁。
- 12 川島前掲書、96頁。
- 13 「延享元年 相州大住郡横野村差出帳」、秦野市『秦野市史 第二巻 近世資料1』1982、80頁。
- 14 川島前掲書、15頁。
- 15 川島前掲書、96頁。
- 16 川島前掲書、98頁。
- 17 川島前掲書、96頁。
- 18 「大山詣り」『文化デジタルライブラリー』独立行政法人日本芸術文化振興会 (URL: <https://www2.ntj.jac.go.jp/dglib/contents/learn/edc20/geino/rakugo/enmoku/s7.html>、2020年1月28日閲覧)。
- 19 大山阿夫利神社ウェブサイト「大山の文化・歴史」(URL: <http://www.afuri.or.jp/harm/culture/>、2019年12月29日閲覧)。
- 20 川島前掲書、99頁。
- 21 川島前掲書、99頁。
- 22 秦野市『御師の村』秦野市1984、43頁。

- 23 川島前掲書、100-101頁。原淳一郎「近世寺社参詣における御師の役割——大山御師の檀廻を通じて——」『史学』73巻2・3号、2004、87頁。
- 24 川島前掲書、101頁。
- 25 御師の他、虚無僧、盲人、浪人等の旅を生業とする訪問者と村落共同体との関係については、近世史に多くの蓄積があるが、本稿と関連の深いものとして下記を挙げておく。
西海賢二『旅する民間宗教者』岩田書院2017、長谷川佳澄「地域における虚無僧の位置づけについて：佐倉藩城付領を事例に」『千葉史学』62、2013。
- 26 秦野市史編さん委員会『秦野市史 近世史料統計編 1』秦野市、1989、151-168頁。
- 27 鷲山前掲書、1-2頁。
- 28 秦野市史編さん委員会（1984年）、前掲書。
- 29 筆者による2018年12月16日の神成由利子氏への聞き取り調査。
- 30 秦野市史編さん委員会（1984年）、前掲書、76-77頁。
- 31 戸石七生『むらと家を守った江戸時代の人びと』農山漁村文化協会2017、第五章参照。
- 32 鷲山恭平『安居院義道』大日本報徳社1948。
- 33 鷲山前掲書、71頁。
- 34 鷲山前掲書、9頁。
- 35 鷲山前掲書、21頁。
- 36 秦野市史編さん委員会（1984）、前掲書、125頁。
- 37 鷲山前掲書、21頁。
- 38 大庄屋が困窮村の復興を命じられたのは掛川藩に限らなかった。熊本藩については困窮村の復興における惣庄屋（＝大庄屋）の役割について、今村直樹の研究があるので、そちらを参照されたい。
今村直樹「十九世紀熊本藩領の地域行政機構と「零落村」管理」『人文論集』63-2、2013。
- 39 鷲山前掲書、42頁。
- 40 山澄元「旗本領と近世の郷荘：遠州井伊谷・気賀地方を例として」『史林』56-6、1973、115頁。
- 41 鷲山前掲書、41頁。
- 42 鷲山前掲書、35頁。
- 43 鷲山前掲書、83頁。
- 44 足立前掲書、40頁。
- 45 高橋敏『大原幽学と幕末村落社会 改心楼始末記』岩波書店2005。
- 46 足立前掲書、39-40頁。
- 47 山澄前掲論文
- 48 足立前掲書、31-32頁。
- 49 足立前掲書、27頁。
- 50 鷲山前掲書、71頁。
- 51 鷲山前掲書、48頁。
- 52 菅根幸裕「近世・近代の東総における相模大山信仰」『国立歴史民俗博物館研究報告』115、2004、317頁。
- 53 2019年12月13日の東京大学におけるM・A氏への聞き取りによる。
- 54 鷲山前掲書、36頁。

本稿の執筆にあたり、安居院庄七の子孫にあたる神成家の方々に多大なるご支援をいただいた。そもそも、庄七や蓑毛御師について興味を持ったのは、神成里栄氏と湯川真樹江氏にお話を伺ったことが契機である。その後、神成和彦氏、湯川由利子氏、神成領治氏にも多大なるご支援をいただいた。また、JAはだの専務理事宮永均氏には、貴重な資料と安居院庄七研究の現状について貴重な情報をご提供いただいた。そして朝比奈豊氏には、現在の報徳運動や『安居院義道』の著者故鷲山恭平氏についてご教示いただいた。この場を借りて感謝したい。