

ISSN 0386-6270

奈良県立

民俗博物館研究紀要

第 10 号

1986

奈良県立民俗博物館

奈良県立民俗博物館

研究紀要

第 10 号

目次

はじめに	山本實館長
下駄と下駄職人について (一) —下駄の製作とその用具—	横山浩子 (1)
出雲荘土帳にみる「綱懸」考 —桜井市江包・大西における オツナまつりの意味するもの—	浦西勉 (9)
中世の百萬遍念仏について —百萬遍念仏の画期と民衆化を中心に—	奥野義雄 (16)

は じ め に

本誌、研究紀要第10号を刊行出来得ますのは、平素の県民の皆様はじめ、関係各位のご協力、ご指導のたまものと深謝いたしております。また、御陰をもちまして、10号目の節目を迎え、職員一同新たな意欲と気持をもっている次第であります。

今回お届けします本冊は、当博物館活動の一環であります民俗資料の収集、保存、調査研究、展示等による平素の研究成果の発表の場であり、学芸員一同大いに研鑽に励んで欲しいと常々念願しているところであります。

本冊には、下駄の技術伝承の調査を基にしたもの、民俗行事の「綱掛け」をとおして村落の形成を考察したもの、そして古代・中世の百萬遍念仏の称名から数珠繰り念仏へと展開してきた時期とこの念仏の庶民化について素描したもの等であり、学芸員諸君が日頃の研究活動の成果の一端をまとめたものであります。然しまだまだ充分なものとは申せませんが、諸賢のご叱正を切にお願いいたします。さらに、今後館長以下職員一同ますますの努力を重ねてまいる所存でありますので、層一層のご指導を賜りますようお願いいたします。

昭和61年3月

奈良県立民俗博物館

館長 山 本 寶

下駄と下駄職人について (一)

— 下駄の製作とその用具 —

横 山 浩 子

はじめに

私達が日常生活の中で使用してきた履物の伝統的な形態の一つに「鼻緒履物類」と呼ばれるものがある。

足を載せる台の部分に鼻緒を取り付け、それを足の親指と人さし指で挟み、また足の甲にかけて、これによって台部を持ち上げて歩行する、といった構造の履物である。

その中で路上歩行用の履物としてもっともなじみ深いものに、草履、草鞋、そして下駄がある。

草履、草鞋は藁を素材として作られるのに対し、台の部分が木で作られているものを、現在私達は「下駄」として総称している。

草履や草鞋が近年まで履き手自らの手で作られることも多かったのに対して、下駄は、使用者の階層、使用目的、その素材や形状などさまざまな条件がからみあって、比較的早い時期から、その製作が専門の職人の手にまかされていたのではないと思われる。

これを作る職人としては、まず15世紀後半～16世紀前半頃描かれたと思われる『七十一番職人歌合』の中にあられる「あしだづくり(足駄作り)」の絵が思い出される。

その後、江戸時代に入って『和国諸職絵尽』(貞享二年)『今様職人尽百人一首』(享保年間)『職人盡発句合』(寛政9年)『宝船桂帆柱』(文政10年)『難波職人歌合』(嘉永7年)『絵本土農工商』(年代不祥)などにしばしばみることができる(図1)。

これらはいずれも職人の仕事の一場面を描いたにすぎないけれども、その時代の下駄作りの様子をわずかながらも垣間見ることができる。

特に『宝船桂帆柱』に描かれる「木履屋」は製品のならべられた店の傍らで材料、工具を広げて下駄を作る職人の姿が生き生きと描写されている。

ここに見られるような下駄屋の姿は、実はごく最近まで私達の身近にあった光景である。しかし、洋服に靴が一般化し、道は地道からアスファルトに、また建物が土や木からコンクリートへと、生活空間が大きく変化する中で、下駄自体が私達の暮らしの中から後退し、一方その生産もほとんどが機械化されて今やその姿を消しつつある。

当館では、本年度斑鳩町法隆寺在住の川中亀由氏(72才)より下駄製作関係資料(総点数56点)の寄贈を受けた。

ここに、その用具と下駄製作の方法を中心に報告し、失われつつある下駄職人の技術の

一端を紹介しようと思う。

1. 下駄について

下駄は、その台部の形状の上から大きくは歯のあるもの（有歯下駄）とないもの（無歯下駄）に分類され、また有歯下駄はさらに、その歯を一木から作り出すもの（連歯下駄）と別材を台部に装着するもの（差歯下駄）とに分けることができる。

さて、この履物がかなり古くから我が国に存在したことは、考古学の成果などにより、すでに明らかである。

それによれば古代に於ては、細部の作り方には違いは見られるが、現在私達が目にする最もポピュラーな形、連歯の二枚歯型の祖型が存在したことが知られる。そしてまたこの形が当時大勢を占めていたと思われる。^{註2}

これが中世に入る前後になると、後世まで「足駄」として伝えられる背の高い差歯型式のものが頻繁に見られるようになる。特にこの頃の下駄に就ては発掘による実物資料の他に多くの絵巻物などの中にしばしば描かれるようになり、その使用状況或いは使用目的などを知るのに有力な手掛かりを与えてくれる。^{註3}

それによれば雨降りるとき、また当時の町中の路上はかなりぬかるみ、汚物などが放置されていたようで、そのため足が汚れることを防ぐため、或いは井戸端や川辺などぬかるむ場所で仕事をするときなどに有効な履物として使用されていたことがわかる。

近世に入ると、町人文化の勃興などとも相俟って下駄の着用が普及し、それに伴い、今迄になくその種類が多様化した。

台や歯の形、塗り、鼻緒などに趣向を凝らし、また表付き下駄なども現われる。

このように次第に華美になり、ともすれば奢侈に流れる風潮の中で、寛延三年塗下駄・足駄の禁止令が出されたりしている。^{註4} (1750年)

下駄は近世に至って、足を保護するための実用品から、装飾的な要素を色濃くしていったのである。

2. 下駄の製作方法について①

中世以前、連歯型の下駄はその歯を鑿^{ノミ}で彫り出すか、また鋸^{ノコギリ}で引き出したものらしい。^{註5} 愛知県北設楽郡津具村出土の室町時代の下駄の製作方法について、鋸^{ノコギリ}で原木を割り、横挽鋸^{ヨコヅノコギリ}で切り込みを入れ、間を鉋^{ノミ}で割り取って下駄の形にしたものであることが報告されている。^{註6}

差歯型の下駄の歯の付け方は今日のようにアリ溝に差し込む方法ではなく（後述）四角い柄穴^{ノミ}を穿つ。この下駄の表に柄の見える（露卯^{ノミ}）下駄は近世においても引き続き行われていた地域がある。

鼻緒をすげる穴は鑿^{ノミ}であけることもあるが焼け火箸^{ノミ}であけることもあった。発掘資料の痕跡により古代より行われた技法であることが知られるが、『七十一番職人絵合』中にこの絵があることは有名である。なお近世に入って菱川師宣^{ノミ}がこれを今様に描き直したといわれる貞享2年の『和国諸職絵尽』でも同様の技法が見られる。

3. 下駄の製作方法について②

では次に川中氏より聞取した今日の下駄製作について紹介する（各製作用具については

写真3、4を参照)。

下駄作りは分業により行われる。すなわち原木から台の原型(マクラ)を作る工程(マクラ屋が行う)、鼻緒を作る工程が別々の場所で行われ、これを仕入れて仕上げの工程を施し、製品を販売するのが下駄屋の仕事である。県下の場合マクラは旧掖上村(現御所市)あたり、鼻緒は王寺で生産したものが多かった。

このような仕事の分担はあったが、特に客にたのまれば下駄屋自身が原木の切り出し作業から行う場合もあった。

(1)木取りの方法

下駄は桐の柁下駄を最上とする。桐はきめが細かく端正であり、なによりも軽い。また膚ざわりがやわらかく、しかもさらっとしている。このような点が特にこの木の好まれる理由であろう。また以下に紹介する木取り法に見る通り、柁下駄は取りにくい。

木取りは1本の木からいかに無駄なく、1足でも多くの台の材料が取れるかが鍵となる。

まず連齒下駄の原材料(マクラ)を中心に取り、残りの木皮の部分で差齒下駄の台を取る。木取りの仕方は木の太さにより主に以下2通りの方法がある。

まず木の太さが9寸~1尺以上ある場合。この場合柁下駄が表柁2足分裏柁2足分がとれる。残りの木皮も厚み1寸以上あれば差齒下駄の台がとれる(図3の①)。

太さ8寸以下の場合の木取りが図3の②である。この場合板目の下駄となる。

これが基本的な木取りの方法である。

こうしてとった材は露天で6ヶ月以上干す。これは木の乾燥とともに、灰汁をぬくためである。ふつうここまではマクラ屋の仕事である。

(2)連齒下駄の製作工程



図1 下駄屋の図(庶民生活史料集成巻30所収)

①マクラを台の原形(イトコ)に切り離す。ケビキで墨を引き、図2のaの部分の前挽鋸で、bの部分はイトコノコという、引廻鋸の一種で挽いて切り離す。

②灰汁の為、真黒になっている表面を荒削りする。

③よく似た木目どうし組み合わせる(これを伸入屋をする、とっている)。一木の向かい合った面からとれる柁は谷柁といい、木目が等しいため最高品となる。

④テンガタとよばれる型板をあて、鼻緒の

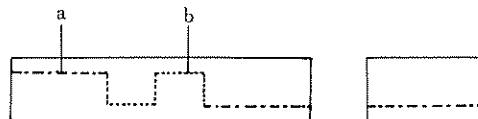


図2

孔部分に印をし、型にあわせて墨を引いて縁の余った部分を鉋ではつる。

⑤歯を作り出す。歯裏の型を用いて印をし、鋸で切れ目を入れ、鉋の背で打って落とす。

⑥鼻緒を通す孔（マエアナ・アトバナ）を錐であける。

⑦歯スキ（セン）で歯の形を整える。

⑧丸スキで後歯の根元に溝をすく。

⑨ジュウノウで歯と歯の間をすく。これは下駄職人独特の道具で、歯を傷つけないようにふちが角のようにつき出ている。

⑩マルメ。すなわち下駄のアゴの部分にまるみをつける。荒センとシアゲ（セン）を使って形を整える。

⑪テンバケズリ。下駄の表（テン）の仕上げ。

⑫前歯の前方の角を少し削って傾斜をつける。

⑬一足分の下駄の高さを調整する。

(3)差歯下駄（ハマ下駄）の製作工程

県下では差歯型の下駄をハマ下駄と呼ぶところがある。

①木皮を粗方の形に鋸ではつる。分の厚いものは書生下駄や高下駄を作るのに用いる。

②錐で鼻緒の孔をあける。

③裏の形を大雑把に整える。

④歯を入れる溝（アリ）をつくる。墨で歯の厚みに応じて印をし、コブクラと呼ばれる胴付鋸の一種で切れ目を入れる。コブクラの歯は前後どちらにも挽けるように二等辺三角形になっている。

このあと、突き鑿ですきとる。

⑤アゴスキ（セン）で台の裏の先端部分（アゴ）をすく。

⑥台鉋を使って面取りを行う。この形を整えるのがハマ下駄の一番難しいところである。

⑦差歯をつくる。かつては朴^{ひつぎ}が専らだったが、その後ブナや榿などでも作るようになった。型板を使って木取りし、台に差す部分は玄翁^{けんわう}で叩き締める。歯をつけた後、余分なところを削り落とす。

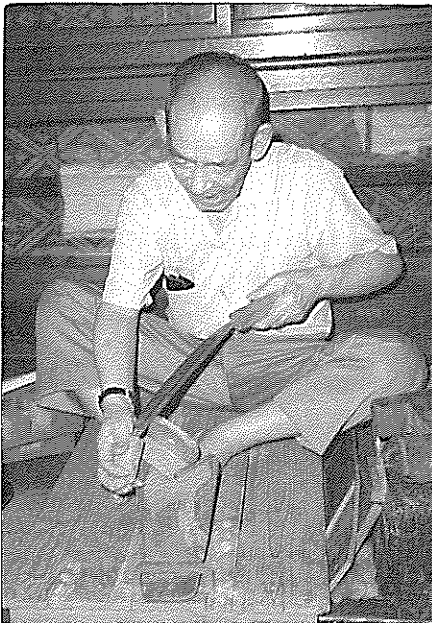


写真1 下駄職人の作業姿勢

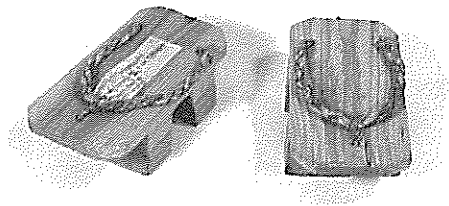


写真2 手づくり下駄
(採集地 吉野郡黒滝村 台は杉、鼻緒は藁製)

⑧テンを鉋で削り、仕上げる。

4. 下駄職人とその道具

下駄作りの各工程にどのような道具が使用されるかについては上に述べた。

さて、これらの作業を行う下駄職人であるが、その姿勢は日本の職人の多くと同じく伝統的な坐業である。下駄職人の足は手と同じ位活躍する。胡座をかくように膝を曲げて股を大きく開き、左右の足の裏を合わせるような構えをとる(写真1)。この足の裏に加工対象を挟み込んで安定させ、ほとんどの作業を行う。(ただ齒スキを使うときは立膝をしてセンを押すように使う。このような作業姿勢でも充分力が出せるように、床に足を置く所をぬいて一段低くしてあった。)このとき、その作業に従ってそれぞれ下駄を安定させるための台を用いた(写真3)。

さらにこの台を固定するため、仕事場にはドウチとよばれる1尺×1尺×1尺5・6寸(うち1尺ほどを床下に埋め込む)の松材の台に鎌を一つ打ちつけた作業台が必ずあった。各作業台は、この鎌のところに先端部分を差し込んで使うような構造となっている。

結びにかえて

以上下駄の製作とその用具を中心に紹介した。

下駄は専用の工具を持つ専門の職人にしか作れないか、といえはむろんそうではない。

道具の未発達であった古代にも下駄はすでに存在したし、また一方、今日に於ても戦時中、物資が不足したとき自家製の下駄が作られたことはしばしば耳にするし、当館にも手作り下駄が収集されている(写真2)。

けれどもここで下駄が木、という素材で作られることを考えてみる必要がある。

木を使うことは茨や雑草を踏み敷いたりするときの足の保護や、地面のぬかるみや汚物から足が汚れるのを防ぐ為には格好である反面、硬質の素材であるため藁などのように融通がきかないし、また高さもあるから安定性を欠き易い。また重いなどの点があることは否めない。この点をうまくカバーして足になじみやすい履物とするには手間もかかり、また、熟練した腕も必要なのであった。

このように木を素材に、これを履きものとしてこなすためにどのような工夫がなされてきたかは、個々の資料の検討をふまえてより具体的にえがいてゆかなければならない。

また一方、これを使用する側についての問題も含めて、下駄という履物を必要とし、これを育んだ文化については興味深い問題であるがここではふれ得なかった。

註1)下駄という名称が行われたのはそれほど古いことではない。中世以前は足駄という名称が一般的であった。

(2)奈良国立文化財研究所編『木器集成図録・近畿古代編』昭和60年

(3)瀧澤敬三編著『日本常民生活絵引』

(4)このあたりの状況は『我衣』『近世風俗志』等にくわしい。

(5)奈良国立文化財研究所編『木器集成図録・近畿古代編』昭和60年

(6)『北設楽郡史』昭和43年

(7)奈良国立文化財研究所編『木器集成図録・近畿古代編』昭和60年
(調査協力者)

川中亀由氏(M.42年生れ)斑鳩町法隆寺

片岡勝人氏(同上)大和郡山市柳町

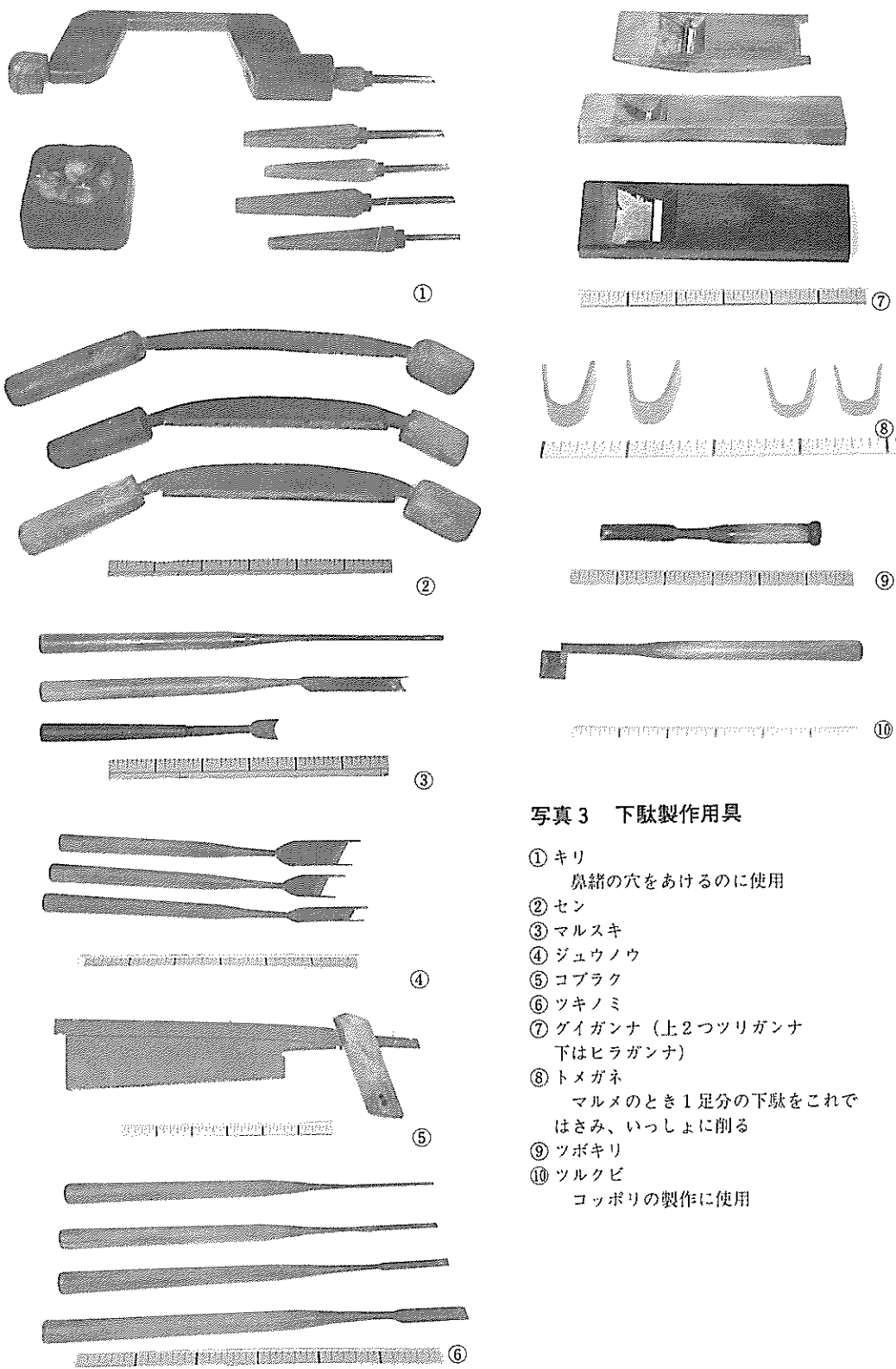


写真3 下駄製作用具

- ① キリ
鼻緒の穴をあけるのに使用
- ② セン
- ③ マルスキ
- ④ ジュウノウ
- ⑤ コブラク
- ⑥ ツキノミ
- ⑦ ギイガンナ (上2つツリガンナ
下はヒラガンナ)
- ⑧ トメガネ
マルメのとき1足分の下駄をこれで
はさみ、いっしょに削る
- ⑨ ツボキリ
- ⑩ ツルクビ
コッポリの製作に使用

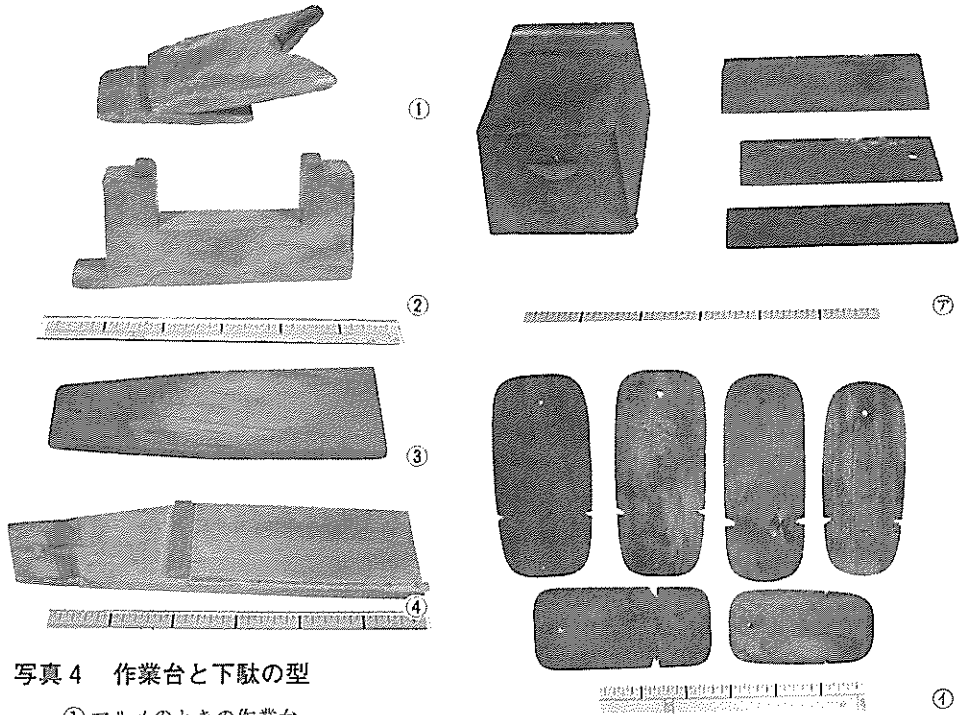


写真4 作業台と下駄の型

- ① マルメのときの作業台
- ② テンバケズリのときの作業台
- ③ 穴あけのときの作業台
- ⑦ ハマゲタの歯の型と作業台
- ⑧ テンガタ
- ⑨ 歯裏の型

図3の1

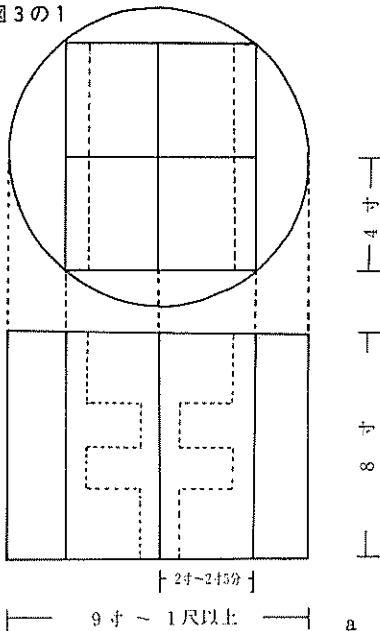


図3の2

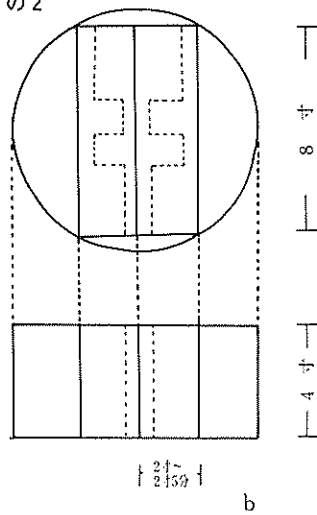


図3 木取りの方法

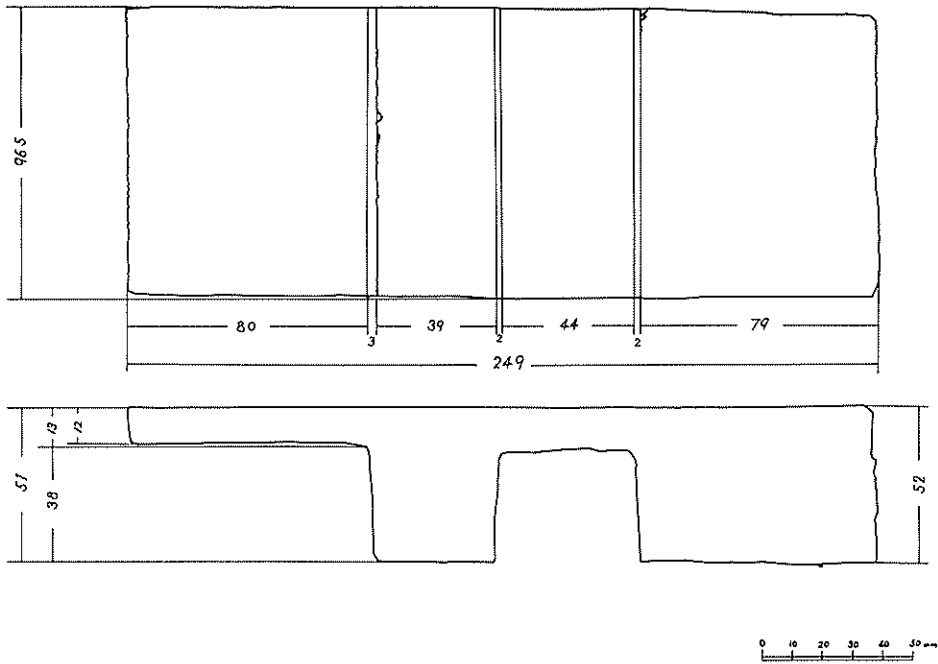


図4 イトコ

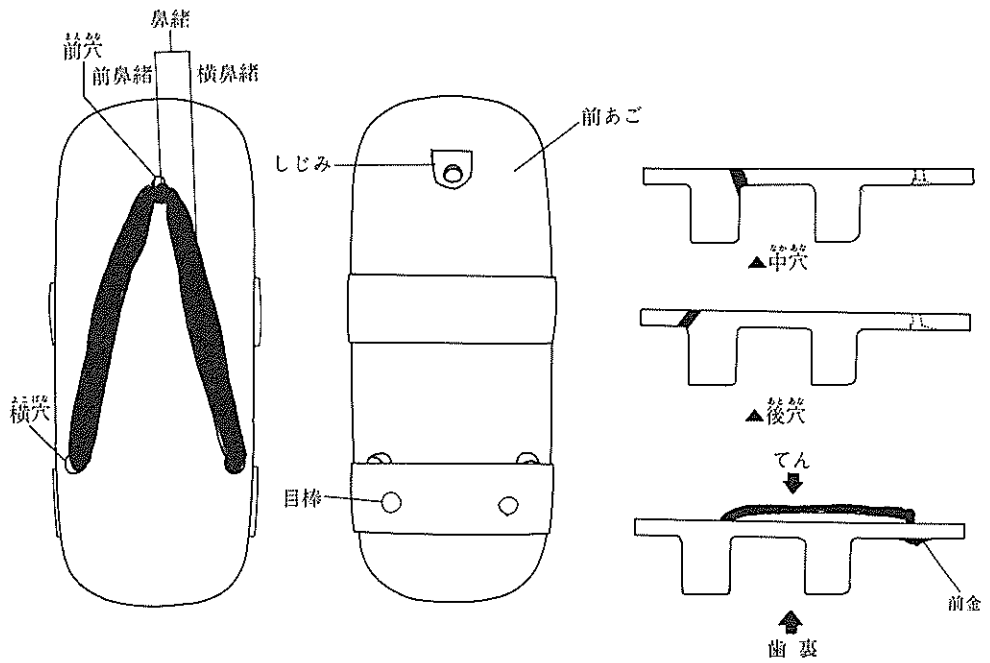


図5 下駄の各部名称

出雲荘土帳にみる「綱懸」考

—桜井市江包、大西におけるオツナまつりの意味するもの—

浦 西 勉

(1)

ここで少し考えてみようと思うことは、奈良県下各地に行われているツナカケ行事についてである。このツナカケ行事の多くは春先に行われるカンジョウとよばれるツナであったり、ノガミと呼ばれる行事のツナであったりする場合が多い。今ここにとりあげてゆこうとするツナは、桜井市江包、大西のツナカケまつりのツナについてである。このまつりに作られるツナを中心に考えてゆくことにする。

昭和51年2月7日桜井市江包のオツナづくりから一連の行事を見聞きしたことを土台とする。行事の概略は、旧暦1月8日が江包のオツナ作り、旧暦1月9日は大西のオツナづくり、旧暦1月10日が江包、大西の両村でつくったオツナを、江包領の素戔鳴神社にて、結びつけるというものである。

少しはんざつであろうが、昭和51年2月7日の江包のオツナづくりを次に示しておくことにする。

昭和51年2月7日(旧1月8日)江包村の春日神社境内。この日、江包村各戸から一人ずつ神社にあつまりオツナを作る。

なぜオツナを作るのかは、村人の伝説によれば、昔、初瀬流れという洪水があり、この時、素戔鳴命と稲田姫が流れてきてこの地に止まった。それを祀るようになってからオツナを作るようになった。この江包では数年に1回は水びたしになり、川の氾濫により田圃はさんざんになった例が沢山ある。村の人家の周囲は竹でつつまれている。村の周囲は川でその堤を高くしてある。村の名の江包はここからきている。

オツナのつくり方

- ① 藁は各家一束ずつ(20肥)持って集まる。各戸必ず男1名参加する。藁が不足するといけなから、役員だけは2束ずつ持ってくる。昔は16、17才以上の男子は全てこのオツナ作りに参加した。
- ② 藁と同時に縄も持って集る。縄は30貫必要で各戸から出していたが今は購入する。
- ③ だいたい若い者が中心になってオツナを作り始めてゆく。この周囲に中年の人がトンドにあたり、老人は社務所でストーブにあたっている。

- ④ オツナは、縄で網のようにかがってゆく。
- ⑤ 藁を三回重ねたオツナになった時、棒でオツナの横を持ちつけながら縄をしめてゆく。この三回重の時のヨコ縄は9列であった。タテのかがるのも9本であった。これがすむと一旦休憩をした。焚火のまわりで、ミカン、酒などが出る。
- ⑥ 四つ目の藁を重ねおわると各戸家に帰り昼食となる。
- ⑦ 午後1時から五つ目の藁を重ねてしばりつけてゆく。これがおわると、縄を三本にあわせるミツワナイを行いこれで十字にオツナをかがってゆく。
- ⑧ そのころ、社務所にいた老人が供えもののお札を作り始めている。素戔鳴神社の印を半紙に押し、それに米をつつんだものをつくる。
- ⑨ 次にオツナのシッポをつけてゆく。シッポは藁を三たばにたばねて回転させて太い縄になってゆく。音頭をとりつつシッポをつくり約30m程になると、そのシッポの先にキングダムを入れて完成である。
- ⑩ シッポのトリをすると子供が生まれないとかいて冗談を言ったりしている。このオツナは庫の中へ入れて、旧1月10日までねさしておく。

以上が、江包のオツナつくりの見聞きした点である。翌日、大西のオツナを作る日となり翌々日の旧1月10日に、江包のオズナと大西のメヅナとの結びつけが、江包領の素戔鳴神社（カンジョウとも言う。）にて行われる。

このオツナの結びつけをしないと不詳事がおこり、婦人病になり、子供が生まれなかったり、不縁になったりすると言い伝えられている。

(2)

さて、このようなオツナつくりやオツナかけがいったい、この地で行われるようになったのはいつからなのであろうか、記録というものがほとんどないため、その成立についてはなほだ不明瞭な点が多いが、江戸時代の天明8年（1788）の上田秋成の著した『岩橋の記』に次のことがでている。

(田原本町春神社)
此南三丁ばかり田中の年ふる木に、世にことなるさまなるしりくめ縄を引はへて、末は此木にまつはしたるが、道の中にして西ひんがしにわたしたり、太さ三丈あまり長さ三



▲桜井市江包の素戔鳴神社遺景



▲江包の春日神社境内でオツナを作る村人

十丈に猶過ぐるといふ。里人のかたり言に此南なる大西とより、年々む月の十日に奉るなり、此二里は嫁とりのむつびを相いましむ。

とある。これを見ると、太さ三丈（90センチメートル）で、長さ三十丈（9メートル）であるから、今日見られるものとはほぼ同じとみることができる。このころすでに、今日と同じようなツナカケが江包、大西で行われていたのであろう。

また、オツナが吊られる場所は、江包の村の西南の素戔鳴神社であるが、この神社の燈籠に、

午頭天王社

天保五甲午年十二月吉日

と銘文がある。天保五年（1842）にはすでにこの社が存在していたのである。ということは、今日と同じ形態で祭礼（ツナカケまつり）が行われていたことが想像される。

この、明治以前のオツナまつりについての記録は以上のものであって、それ以降、昭和15年に調査した、辻本好孝氏の『和州祭礼記』に詳しく報告されている。つまり、江戸時代の天明頃には、すでに今日のような江包、大西の村人により、オツナまつりが行われていたということを知りえるのである。がしかし、今問題にしようとしている、このツナカケの意味や成立については全く不明となって、この時点でいきどまってしまう。

この行事の解釈として『和州祭礼記』には次の二氏の説をあげている。一つは昭和12年3月31日付大毎紙上の、宇野圓空氏の談として「奈良県磯城郡に残っている農耕の行事は非常に東南アジアに残っている農耕の儀禮と似てゐる。必ずしも日本古代の文化は、東南アジアの文化から出發したものとはいへないまでも、その近似性と密接不離な関係とは否定することの出来ないであろう。」と解釈が加えられている。また、もう一つの解釈について、『和州祭礼記』の著者の辻本氏へ原田敏明氏が話した説として次のように記されている。「神事に生殖器を象つたものを用ゐるのは、交尾によって實を結ぶという意味から發したもので、即ち五穀の豊稔を祈るものであり、子を孕み子を生む行事も、實が結ばれてよりよき収穫を得たいといふ農民の祈りを象徴したものである。綱に農具を象つたものを吊すのもこれと同一意義で、綱に木の板を懸けてゐるのは、農具を後世省略したので



▲江包の長老はオツナを作る間に神社の社務所でお札づくりをする。



▲江包のオツナがほぼ完成で昼食の間春日神社境内においておく。

あろう。何れも農村生活に伴ふ神事である。」今ここで考えようとするのも、これらの解釈が妥当なのかどうかを見てゆくためでもあるのだが、はたしてどこまで実証的に考えを進めてゆけるかどうか不安である。

(3)

そこで、一度このツナカケをする江包村と大西村の村落を眺めなおして、この行事の成立や意味を考え出すてがかりを見つけ出そうと思う。江包村、大西村は今日、桜井市の北西に位置し、西は磯城郡田原本町、北は天理市に接している。江包村、大西村は、初瀬川をはさんで北、南に位置している集落である。明治初めの江包村の戸数、人口は54戸、232名で、大西村は90戸、412名の農村である。さて、この両村が今日のような集落としての姿としてみられるようになったのはいつごろからであろうか。江包村は文禄4年(1595)の検地帳には一村の名として「江堤村」と記載されている。一方、大西村は慶長5年(1600)の慶長郷帳に「大西村」と出ている。江戸時代に入る前後の検地によって一村一村が記されてゆくのはどこの村でもそうであるが、このことは、村人が一村として独立した共同体という意識を持つムラと、領主側が一つの独立した村落とみとめた村(大字)とが結びついたことを意味していると理解する。このことは、先の江包村、大西村のオツナまつりを考える上では大切な点である。つまり、今日のオツナまつりは江包、大西の村落どうしツナをつくり、それを結びつけるという形態であり、ムラ意識が明確である点と、大字として行っている形態の基本的な部分がそこにあると思われる。しかし、注意をしておきたいのは、ここでは決して村が一村として成立したからこのオツナまつりの行事が成立したとっているのではない。あくまでも、今日私達が眺めているオツナまつりの今日的形態がこの一村の独立によって始めてみられるということを行っているのである。別の言い方をすれば、今日のオツナまつりの形態は近世以降であると考えるのであり、それ以前の形態は別の様子としてみてゆかねばならないと考えるのである。

オツナまつりの意味、成立の考えを進めるに当って、それ以前、つまり中世にさかのぼってみてゆかねばならないのである。中世において、このオツナまつりが存在したのか、また存在したとすればどのような目的でかと考えてゆかねばならない。

(4)

中世において、この江包、大西附近の地図が存在する。それは文明5年(1473)の「出雲荘土帳」という地図である。丁度この江包、大西の両村が中心となっている地図で、初瀬川の位置もほぼ今の流れと同じである。この地図をつぶさにみてゆくと、次のようなことに気がつく。今日の大西村をみると、「大西屋敷」と記され、またつづいての南に「辰巳垣内」がある。ここでは人が住んでいたのであろう。「大西屋敷」ととなりあわせて東に「帝釈堂」がある。一方、江包の方は、今の集落地に家があったのかどうか判断しにくい。今の集落の少し東側に「信乃垣内」と記されており、この地に人家があったと思われる。その他今の集落の周辺の北には「大堂」「小寺」南に「森堂」などと寺や堂が記されて

いる。また、あとでふれるが「大己貴」という地も記されている。その他、この地図以外の中世の記録である『王林抄』には「応永33年丙午6月10日エツ、ミ/森寺/僧云々」や『多聞院日記』の天正2年(1574)4月12日の条には「十市ニハエツツミニ城拵云々」とある。これをみると、今日の江包の地かどうかは不明であるが、いくつかの家がよりあつまり、寺院も存在していたことを想像し得るのである。

さて、この地図の中で注目しておきたいのは、大西の村の南、地図では「帝釈堂」の南に「綱懸」と記されているところがある。この「綱懸」とよばれているところは、今日のオツナまつりの場所と異にするし、軽卒に今日のオツナまつりと結びつけて見てはならないが、やはりこの「綱懸」とよばれている地は何を意味しているか考えてみる必要があると思われる。

さて、もう一度今日の江包、大西の村とこの地図の時代とを思いながら話を進めてゆこうと思う。江包において、地図の中に「大堂」「小寺」「森堂」の存在が目につく。今日これらの遺構は目につかない。遺品も断定できるものは何もない。しかし村の中程に小さなお堂があり、村人が地藏堂と呼んでいるものがある。この中にあるのは、年号の明らかなのは地藏尊で「天正九年(1581)八月二四日」の銘がある。その他、お堂の中には、十一面観音、薬師如来など中世頃と思われる仏像などが存在している。これらが、可能性として、「大堂」「小寺」「森堂」などの遺品なのかもしれないが断定できない。

一方、大西の方では、「帝釈堂」と記載されているところに今日には小さなお堂が存在する。このお堂の中には帝釈天立像、阿弥陀如来像、聖観音、不動明王、薬師如来などが祀られている。銘文のあるのは薬師如来で、次のようなものである。

貞則

作者

宿院仏師源次源□郎

この銘文によりこの仏像は室町時代末期と推定されている。その他の仏像についてはもう少し古いのではないかとと思われる。

このように、中世に描かれた地図の堂や寺院と、今日残る遺品などをみてゆくと、寺院を中心に人々の生活が営まれているがごとく思われてならない。人々の生活はこれらの寺院と密接であったことは事実であろう。

では、「綱懸」と記されているところは何なのであろうか。字づらからゆけば、綱をかけるところという意味であろうか。その位置が、どうみても、初瀬川上流に一ヶ所としてみる事ができるが何に対して上流かと言えば、出雲荘の中に寺院、「帝釈堂」に対して上流にツナをかけるという意味ではなかろうかと思う。もう少し、想像をゆるされるなら川下(北)にももう一ヶ所ツナのかける場所があつて、「帝釈堂」を中心として上流、下流に、ツナがかけられていたのではないかと考える。川下の方は、先の地図の「大己貴」の地がそれに当るのではないかと考えてみる。では、何のために、「帝釈堂」を中心として

上と下にツナがかけられるのかと言え、次の資料をあげて、説明しようと思う。

三箇院家抄出雲莊糸末尾

名主所役条々として

(前略)

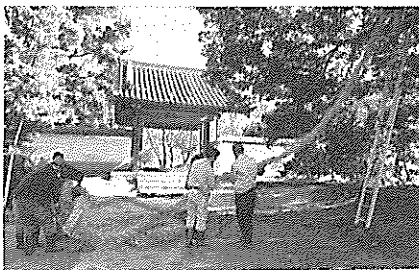
- 一 結解餅百枚 十二月
- 一 牛玉十三本同餅十三枚

(後略)

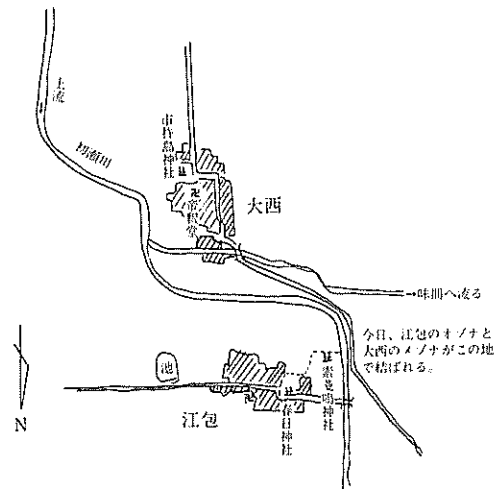
とあり、この資料は重要である。つまり、出雲庄において、修正会が行われているということである。それは「結解餅」は「悔過」の意味であろうし、「牛玉十三本」というのは、「牛玉宝印」で押されたお札であろう。このことにおいて、明確にこの地で修正会が営まれていたと考えられるのである。ではその修正会はどこで営まれたのかと言えば「帝釈堂」であろうと考えるのである。つまり、地図にかかれてある「綱懸」の場所は、この修正会のツナつまりカンジョウナワなのであろう。修正会の行事が営まれているという結果のしるしと見ることはできないであろうか。こうしてみると「帝釈堂」の川上(南)にツナをかけ川下(北)にツナをかけて、結界の繩をはりめぐらせていたように考えるのである。

(5)

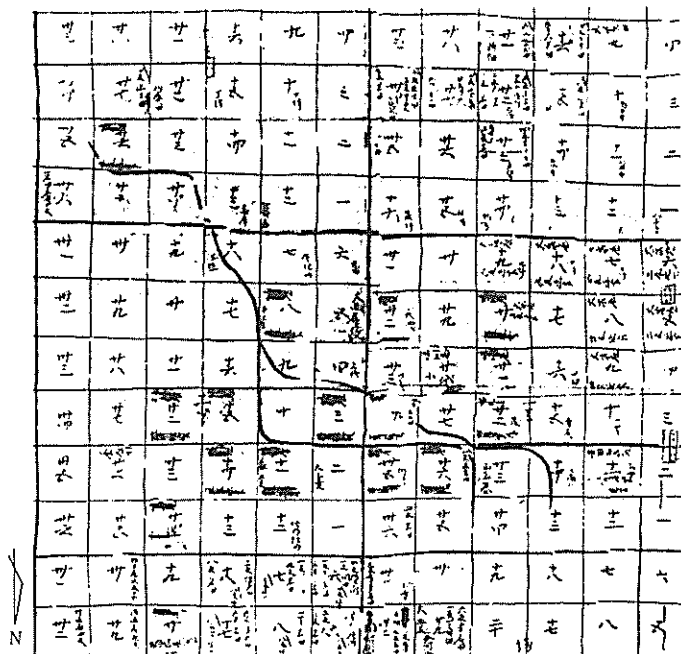
さて、以上みてきたことは、今日の江包、大西のオツナまつりの形態は近世的なこと、そして、その母体は「帝釈堂」修正会のツナではなかったかということを見てきた。ここでもう少し、「帝釈堂」の修正会のツナが、今日のように、江包領の素戔鳴神社で結びつけられるようになったのかを説明しなければならぬのであるが、この点は次の機会にゆずることとする。ただ、最初にあげた伝説である初瀬川の大流れにより「オナンジ」が流れてきたということや、また、この神社が近世、牛頭天王とよばれており、それが常に、素戔鳴尊と稲田姫の結婚の話と結びついたり、近世の山伏の影響などの存在のあることだけ記しておくことにする。



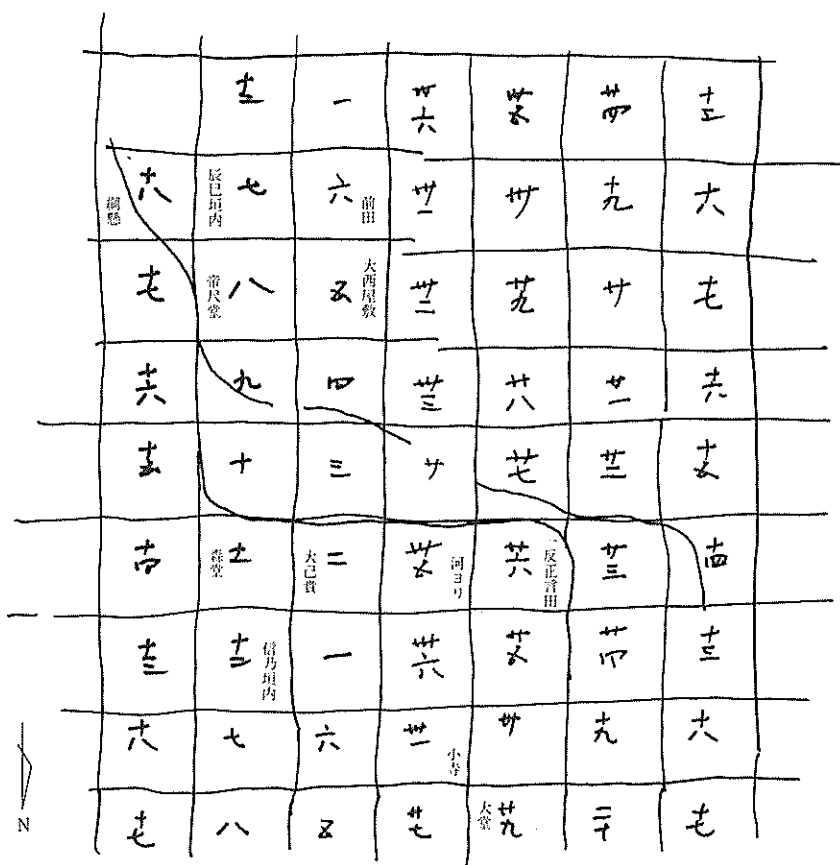
▲長岳寺(天理市柳本町)の門前に正月ツナがかけられる。かつてのツナカケの様子を知り得る。



▲江包・大西の略図



▲大和国出雲荘土帳(『日本荘園絵図』上巻)集成



▲大和国出雲荘土帳の略図

中世の百萬遍念仏について

—百萬遍念仏の画期と民衆化を中心に—

奥 野 義 雄

はじめに

百萬遍念仏については、すでに民俗事例の紹介とともに百萬遍念仏の称名から数珠繰りへと展開していく時期を想定し、素描したが、百萬遍念仏が中世のどの時期に画期をむかえるのか明確さを欠いていたといえる。

この点については、前稿の「百万遍念仏稱名から百万遍念仏数珠繰りへ」本誌の研究紀要第2号所収の検討後も、百萬遍念仏の称名から数珠繰りへの展開過程を知る手掛りがなかったことによる。つまり、この展開過程を跡付けるべき史・資料を見出し得なかったことよって、前稿で触れたごとく、1560年代以前に百萬遍念仏の画期を位置づけし得なかったが、1500年代には百萬遍念仏の数珠繰りは存在していたと、現在も想定に大きな過失はないと考えている。

すなわち、永祿九（1566）年十月十五日付の念仏記念碑（逆修供養碑）にみる「奉供養逆修時齋百万遍（人名多数を刻む。省略）」（土井実『奈良県金石文集成』所収）という金石文が、多人数で行なう百萬遍念仏の数珠繰りであろうと想定し得ることから、一人で行なう百萬遍念仏の称名とは異なることを提示したつもりである。

しかし、この金石文の文言自体からは、百萬遍念仏の数珠繰りを明確にし得なかった。なぜなら、この文言には、「数珠を繰る」という記載がなく、この「繰る」状況も呈し得ない。

このように前稿で提示し得なかった課題を検討するとともに、柳田国男翁が『女性と民間傳承』や『神送りと人形』などの著書で述べている百萬遍念仏は、「所謂融通念佛の宗派では、非常稱名の數勘定に重きを置きました。其遺風の今に傳はったものが即ち百萬遍であります」と同翁が述べる程単純なものではなかったと考えられる。また、柳田翁が述べる、中古の記録には貴き上人に勸進せられて、毎度百萬遍の念佛を申した事が見えますが、是には恐らく何か特別の計算法があったのであります。例へば大きな數珠の輪をぐるぐるとまわして、その親玉が來たときに鉦をかんと鳴らし、その五千とか一萬とか算へるといふが、今日村々の疫病よけなどの際に、採用して居る一方法であります。という百萬遍念仏の数珠繰りの在り方は、今日まで見られるジュズクリ（ズズクリ）の状況

であり、民俗の視点でみられる百萬遍念仏の数珠繰りであるといえよう。そこに、百萬遍念仏が民間信仰として継承されてきたゆえであろう。しかし、計算法の手段として百萬遍念仏に数珠繰りが付加されたと考えるには早計であろうと考える。現実に百萬遍の念仏が一萬遍の念仏へと変質しながらも、「百萬遍念仏」と称する事実は、単に計算法としての数珠が用いられたことだけではないであろうし、そこにこそ民間信仰への道を辿っていく要因があろう。

したがって、百萬遍念仏が称名念仏から数珠繰り念仏へと展開していく時期、つまり百萬遍念仏の画期について、再度検討することにした。また、この画期とともに、百萬遍念仏の数珠繰り念仏が民間に流布していく時期について検討を加えることは、百萬遍念仏が民俗信仰（民俗行事）として民衆に受け入れられた要件を、今後考えていく糸口になると想定するからでもある。

たんに〈大きな数珠〉を使うことによって、百萬遍念仏が流布していったとは考えがたいのである。そこにはなんらかの要件があったであろうが、この前段階として、百萬遍念仏の画期と民間流布の時期について、ここで考えていくことにしたい。

第一章 中世百萬遍念仏について

平安時代の百萬遍念仏が称名を主とすることは、別稿で述べたごとく、『拾遺往生傳』や『三外往生記』などから理解し得る。これらの『往生傳』『往生記』とともに、同様に『高野山往生傳』にも、「紀州相賀人」の「御房定嚴」なる僧侶が極樂往生を願って、爲毎月十五日之勤行、修彌陀百萬遍之稱念。三五年之間。薰修功積。仁平三年八月廿三日入滅。念佛無斷。（下略）。

という状況を呈していたのである（傍点一奥野。以下同様にて略す）。^①

このように平安時代の百萬遍念仏は称名によるものであり、また鎌倉時代および室町時代における百萬遍念仏が称名によるものであることも、別稿で若干の金石文史料からも窺ってきたが、^②中世全般に亘って百萬遍念仏が平安時代以来の称名念仏を継承していったか、否かという明確な実態はどのようなようであろうか。

したがって、ここでは中世つまり鎌倉・室町時代にみる百萬遍念仏の称名の実態を史料から繙いていくことにしたい。

十六日、^甲雨猶不止、今日、念佛十萬反、

十七日、^乙雨同、念佛十六萬遍、

十八日、^丙陰晴不定、念佛十四萬遍、今旦、有指掌之吉夢、可信仰者也、

（ 中 略 ）

廿日、^戊天晴、念佛十四萬反、

廿一日、^己雨下、念佛廿萬反、頭中將泰通朝臣來、（中略）、

廿二日、^庚雨下、念佛十萬反、今日結願也、五節事、重申子細於院及攝政了、

これは九条兼実の日記に記載された百萬遍念仏の状況であり、^③寿永元（1182）年十月十六日から二十二日までの七日間で、合計百萬遍を称名したことがわかる。このことは同月十五日の条に、

此日故北政所御忌日也、仍參御堂、慶智律師爲講師、自今夜參宿此御堂、卽始念佛、七ヶ日可有也、今夜千反。

とあり、④百萬遍念仏の称名が「故北政所」の忌日のために御堂に参宿して、導師のもとで行なわれたことが窺えるのである。

12世紀末における百萬遍念仏の称名の状況から、一人が百萬遍の念仏を数日間を費して読唱していたことが理解できる。このことは、古代・平安時代の百萬遍念仏の称名、すなわち往生人一人が数日（あるいは数十日）を費して、百萬遍念仏（百萬遍以上の念仏）を称名した形態と同様である。

この形態と同じ様相は、13世紀においてもみられ、民部卿平經高の日記からこのことが窺える。すなわち、仁治三（1242）年十一月一日の条に、

今日佐渡院御中陰已滿四十九日也、於遠所無御佛事、京都又同前、御骨入洛之後可被行云々、是御遺誡也、（中略）自去月廿二日^{用此}、始終萬々遍念佛、^{修之}、家中輩結番、晝夜修之、其外對他人、百日可修也、其人數已多、然而不滿彼反數、仍猶致雖未滿遍數、今日且可結願、又可奉供養佛經、御佛圖繪阿彌陀如來像也、（中略）、

とあり、⑤百日間、念仏を修する「百日念仏」で百萬遍念仏以上の「萬々遍念仏」を称名したことがわかる。つまり、この記載では、「遍數」（回数）を満たしていないので、十一月一日を「百日念仏」の結願としたこと、百萬遍以上の念仏称名が供養のために行なわれたこと、そして「家中輩」（家中の人々）が順番に昼夜にわたって念仏称名を修したことが窺える。

この「百日念仏」は、同日記には数多く散見するが、いずれも百萬遍（以上）の念仏称名であることが理解し得る。すなわち、仁治三（1242）年九月廿九日の条を一例挙げると、去年勤修四十八時念仏、其後修百日念佛、念當其結願、果遂此大願了、とあり、⑥この念仏称名は「念佛衆」とかわかることも、同日記の記載から窺える。

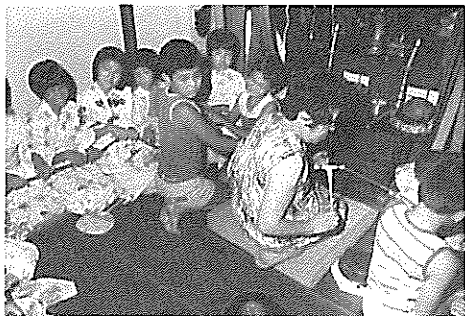
さらに、同日記の寛元三（1245）年八月廿八日の条に、

彼岸之間日々勤六萬遍念佛、朝間轉經已下所作了、終日念佛懺法聽聞之外無也、

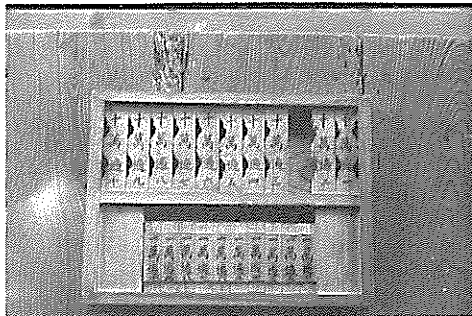
とあり、⑦彼岸の間（七日間）に六萬遍の念仏称名が修せられたことがわかる。つまり、毎日六萬遍の念仏が称名され、彼岸中の中日間で42萬遍の念仏称名が行なわれたことになる。

このように13世紀においても百萬遍念仏が称名され、12世紀以来の先亡供養を目的とした念仏称名であることも窺える。

では、13世紀以後の百萬遍念仏の形態はどのような様相を呈していたのであろうか。



▲百萬遍念仏・数珠繰り



▲数珠繰りの教取り用具

このことについては、次にいくつかの公家や武家の日記の記載から挙列し、百萬遍念仏の様相をみることにしたい。

- (1) 応永廿四（1417）年二月五日の条^①
近衛局自今日七ケ日有勤行。於舊主尊前百萬遍念佛如法被申。
- (2) 応永廿八（1421）七月十日の条^②
早旦梶葉法樂如例。（中略）。今夜即成院百万反念佛有之。
- (3) 文明六（1474）年正月十六日の条^③
早旦行水參詣齋場所、^{真如}歸宅之處、先可參之由有仰、參内、^{衣冠}百萬反御念佛人數也、予五萬反云々、申終退出、參詣五靈并誓願寺等、源中納言^{政保}樂邦等同異體也、（下略）
- (4) 文明八（1476）年五月十六日の条^④
早旦參内、自今日菅原在數番相轉之故也、百万反御念佛之故、可早參之由、昨日有其催、早參畢、予五萬反、
- (5) 文龜二（1502）年四月十二日の条^⑤
今日北堂一回正忌也、於眞如堂、以僧十二口修百万反念佛、其外請一堂、付三百疋、余又一身唱百万反、至今終功、又毎日請僧別引小布施、雖存懇志、所不及力、帝相來、宰相來、於堂有飯、晚參詣墳墓、催涙、
- (6) 永正四（1507）年十月三日の条^⑥
先考御正忌也、作善如例、^{市橋}覺勝院、^{真如}眞性院、覺城等、在僧席、相伴宗壽僧、參廟所讀經、次詣眞如堂、至今日奉唱百万反念佛、帳押柱、立寄盛壽院、次歸茅屋、
以上が中世の公家・武家の日記に記載された百萬遍念仏の様相である。

中世つまり鎌倉時代から室町時代に至る時期において、①～⑥の史料が示すごとく、百萬遍念仏が供養のために称名されたこと、そして①②⑤⑥の史料にみるごとく、一人で百萬遍の念仏を唱えるか、③④の史料のごとく、数人で百萬遍の念仏を唱えたことが窺える。

このように中世の百萬遍念仏が、鎌倉時代および室町時代をとおして、念仏称名によって先亡供養を行なう形態のものであったことを知る。そして、このことは、平安時代にみる百萬遍念仏の称名、つまり真如法の百萬遍念仏の系譜をひくものであることも理解し得る。

しかし、平安時代の百萬遍念仏と、鎌倉・室町時代の百萬遍念仏とは大きな相違がある。すなわち、往生人自身が念仏称名する形態と、先亡（祖先）に対して念仏を唱えて供養する形態の違いがある。

ただ、平安時代の百萬遍念仏が往生人自らの「極樂往生」のために称名された現実には往生後の自らの「供養」、つまり念仏による「作善」が表裏一体となっていたことを考えあわせると、百萬遍念仏の称名には「供養」を基盤にした信仰の系譜を継承しつづけているといえる。

だが、すでに触れたごとく、永祿九（1566）年十月十五日付の逆修供養碑にみた「百萬遍」念仏が多人数で行なわれた背後には、〈数珠を繰る〉百萬遍念仏が存在していると想定したのであるが、①～⑥の史料が提示する百萬遍念仏は称名念仏であり、さきの供養碑に刻まれた多人数による百萬遍念仏も称名念仏である可能性があろう。

では、今日「ズズクリ」「ジュズクリ」と呼称されている百萬遍念仏は、いつ頃から現われはじめたのであろうか。

いいかえるなら、中世・室町時代には「ズズクリ」「ジュズクリ」の百萬遍念仏は存在しなかったのか、あるいは江戸時代をまたなければ数珠を繰って唱える百萬遍念仏は存在しないのかという課題が、この時点でも横たわっている。

この点に焦点を絞って、百萬遍念仏が称名の念仏から数珠繰り念仏へ展開していった時期について、再び中世史料を繙いて検討していくことにしよう。

註① 『續群書類従』第8輯上・傳部所収

註② 「百萬遍念仏稱名から百萬遍念仏数珠繰へー民間念仏信仰としての展開過程の素描を中心にー」（『奈良県立民俗博物館研究紀要』第2号所収）

註③～④ 『玉葉』第2所収

註⑤～⑥ 「平戸記一」（『増補史料大成』32所収）

註⑦ 「平戸記二・抄槐記」（『増補史料大成』33所収）

註⑧～⑨ 「畚間御記上」（『續群書類従』補遺2所収）

註⑩～⑪ 「親長卿記一」（『増補史料大成』41所収）

註⑫～⑬ 「宣胤卿記二・宣胤卿記補遺」（『増補史料大成』45所収）

同『記』の永正元（1504）年四月十二日の条にも百萬反念佛についての記載がある。

すなわち、

今日北尚水尋、正忌尋四也、請僧、尋知、尋引、尋希、尋能、毎月之外、近所往來僧請之、至今日七ケ日精進、佛供靈供之、百萬反念佛、一身唱終功、雖懇志、亂來無力、爲之如何、參之如何、參詣墳墓、（下略）、

とあり、七日間百萬遍念仏を修していたことを知る。

第二章 中世百萬遍念仏の画期

中世の百萬遍念仏は、すでに触れたごとく、文献史料をみるかぎり、16世紀初頭まで「称名」によるものであったことを窺ってきたつもりである。

また、次の三つの史料からも16世紀前半に至っても、百萬遍念仏が称名念仏として存在していたであろうと想定し得る。すなわち、永正十五（1518）年二月十二日の条（史料Ⅰ）、^①同年五月三日の条（史料Ⅱ）、^②そして同年七月十五日の条（史料Ⅲ）の次の文言がそれである。^③

Ⅰ、時正至今日十〔十カ〕百万反念佛結願、又卒都婆今日二千二百本分刻之、是毎日所作也、

Ⅱ、請僧如例、百万反念佛大師別課、觀音經三十三卷讀誦、

Ⅲ、一夏中毎日、百万反百萬反念佛、卒都婆、一夏中毎日、至今日二千、日一本外、本六百本

ⅠⅡⅢの史料とも百萬遍念仏と卒都婆を伴ない（Ⅲの史料の「盆供如例」とあることを除いて）、供養形態であろう。このことは、このⅠⅡⅢの文言が記載されている同日記の永正十五（1518）年四月十二日の条に、

先嬢御正忌也、請〔僧行〕、〔如〕參墳墓、次詣眞女堂、七ケ日精進、十一日万反〔以千反〕念佛唱之、毎日佛供、靈供、卒都婆、七本。

とあり、^④ⅠⅡⅢの史料にみる「百萬遍念佛」は供養のために行なわれたことになろう。そして、百萬遍念仏に「珠數」が伴うことも窺える。さらに、この「珠數」が一般にいう念珠であるのか、否かも、この四月十二日の条の文言は提起している。

いいかえると、百萬遍念仏の数珠であれば、数珠を繰りながら念仏を唱えたことになり、

百萬遍念仏称名の数珠であれば、数珠を揉み摺って念仏を唱えたことになるであろう。

では、この「数珠」の存在はいかなるものであろうか。このことを端適に示してくれる史料は、同日記の永正十四（1513）年四月十二日の条にみる記載である。すなわち、若干長文になるが、供養形態が理解できる記載は、

今日北堂十七回忌也、此年忌事、雖非本式、依卅三回程遠沙汰、世以普通儀也、(中略)

作善目錄、毎日彫削之卒都婆二千本、内二百本、又臨時三十四本、今日流河、七ヶ日七本式

- 一、七ヶ日備佛供靈供華香燈明茶湯事、
- 一、七ヶ日卒都婆彫刻事、
- 一、七ヶ日百萬反念仏、以千反珠數繆唱事、以上十百萬反也、
- 一、前日阿彌陀經頓寫事、今日流河、樂野二首
- 一、浄土三部經漸寫事、佛陀寺長巻沙汰、
- 一、當日施餓鬼事、(測注略)
- 一、誓願寺過去帳事、

己上經營己下六百疋餘下行毎織也ノ孫用意分十疋、兼日道器等、

という文言である。^⑤

この記載にみる「百萬反念仏」は、七ヶ日の間、千反の念仏の折に「珠數」を伴って「繆唱」（さんしょう）されたのである。

この「珠數繆唱」の百萬遍念仏については、同日記に若干散見し、1510年代以後にみられる形態である。次にこの形態のいくつかの事例を挙げることにしよう。

つまり、永正十四（1513）年十月三日の条（史料A）、^⑥ 永正十五（1514）年四月十二日の条（史料B）、^⑦ そして永正十六（1515）年四月十二日の条（史料C）に百萬遍念仏と数珠繰りとのかかわりを示す文言がある。^⑧ すなわち

- A、先考御正忌也、請僧如例、引布施、至今日七ヶ日精進、十百萬反念佛、以千反珠數繆之、毎日佛供靈茶湯燒香灯明、飯後參河東墳墓、(下略)、
- B、先妣御正忌也、請僧如例、參墳墓、次詣眞女堂、七ヶ日精進、十一日万反念佛唱之、毎日佛供、靈供、卒都婆、
- C、先妣御正忌日也、追善如例、請僧布施、至今日七ヶ日、備佛供靈供、精進絶酒、十百万反念佛、

ABCの史料に記載されている「以千反珠數繆之」「以千反珠數」云々という文言がそれぞれであり、「珠數」を伴う百萬遍念仏が1510年代以後に行なわれるようになったことを示している。「繆之」という様子が窺えるとともに、念仏千反をもって「珠數」を「繆」ったこともわかる。

この室町時代の公家の日記にみる追善供養での百萬遍念仏が数珠を繰って（繆って）唱えられたのである。

この様相は、すでに挙列した⑤の史料である文亀二（1302）年四月十二日の条にみる「北堂一回正忌也、於眞如堂、以僧十二口修百万反念佛、其外請一堂、付三百疋、余又一身唱百万反」という記載の百萬遍念仏の称名から移行してきたものであることも理解し得る。^⑨

したがって、中世公家の日記の記載をみるかぎり、百萬遍念仏が称名念仏から数珠繰り念仏へ1510年代以後に移行していったことになり、さきに触れた永禄九(1566)年十月十五日付の逆修の百萬遍念仏が多人数で行なわれた実態とは、数珠繰り念仏であったと想定しても時期的に大過ないであろう。

したがって、中世公家(あるいは武家)の日記の記載をみるかぎり、公家の追善供養形態に百萬遍念仏が数珠繰り念仏として行なわれたことになり、その後公家の百萬遍念仏の数珠繰り念仏が民衆の間で行なわれるようになったと考えられよう。

一方、浄土宗大本山知恩寺の百万遍念仏にかかわる『百万遍念仏縁起』には、元弘元(1331)年七月に悪疫退散のために百萬遍念仏を修したことが記載されているが、この百萬遍念仏には数珠繰りは伴っていなかったといえる。

ただ、大寺院で行なわれる百萬遍念仏が真如堂の称名念仏であっても、勅命によって、天下万民のために修せられた現実において、中世民衆にとって少なくとも百萬遍念仏の利益は感得したであろう。

このように百萬遍念仏流布の基盤に大寺院の百萬遍念仏の称名念仏が存在していたゆえに、百萬遍念仏を民衆に受容させていく要件に〈数珠〉が介在し、百萬遍念仏の簡略化が果し得たといえる。

ゆえに、百萬遍念仏が称名念仏から数珠繰り念仏へ展開したことは、中世の百萬遍念仏自体の画期であると考えられる。この画期は、1510年前後であり、これ以後に百萬遍念仏が民衆の念仏として展開していったと想定しても大過ないであろう。

では、この中世の百萬遍念仏、つまり数珠繰り念仏が、民間に流布し、どのように修されるようになったのであろうか。

次に、百萬遍念仏の数珠繰り念仏が民衆の間でどのように受容されていったかを窺っていくことにしよう。

註①～⑨ 「宣胤卿記二・宣胤卿記補遺」(『増補史料大成』45所収)

註⑩ 『民間念仏信仰の研究・資料編』(仏教大学民間念仏研究会編)所収

『百万遍念仏縁起』をみると、

元弘元年七月三日に大地震 疫病天下流行して 万民悉く惱み死す (中略) 高声に仏にむかひ念仏百万遍を修給へり 因茲疫病悉く退去し 國家おたやかに万民豊ならしむ故に帝御信感甚く 則智恩寺を百万遍と名付へしと倫旨を被下 (中略) 爾来天下に災難起り国々の御祈祷しるしなき時ハ 智恩寺に勅有て 念仏百万遍を修せられる也 (下略)

とあり、この百萬遍念仏が高声の称名の念仏であることを明示しているといえる。

補注 本文中にみる『宣胤卿記』の「七ヶ日百萬遍念仏」「七ヶ日精進」「至今日七ヶ日」という文言から、中世の寺院(たとえば元興寺極楽坊)で修せられる「七日念仏」の念仏は、この百万遍念仏ではないかと考えられるが、この点は今後の課題としたい。

第三章 百萬遍念仏の民衆化

中世の公家・武家の日記から百萬遍念仏の称名から数珠繰りに至る画期をみてきたが、これらの日記からは、百萬遍念仏の民衆流布に関する事象を把握することができない。また、中世末の民衆の遺した記録を求めることも現段階では容易なことではないであろう。

ここでは、すでに民衆の間で流布した百萬遍念仏の数珠繰り念仏の状況を現わしてくれる近世の記録・文献から、中世末期の百萬遍念仏の数珠繰り念仏の民間流布の在り方を考えることにしたい。

百万返の念仏は、迦才の浄土論を見れば、道綽禪師弥陀經の七日念仏に依りて、百万返を驗得すると云々。然れば、綽禪師、其の始めなるか、又た百万返の言は仏經に見へたり。按ずるに、山城国田中村の福蔵院に、古き百万返の念仏珠あり。伝へいふ。これ智証大師所作なりと、今に毎年二月三日、一村の道俗聚会して、此の念珠を回らして、高声念仏す。是れ疫除く法也と元ふ。然れば、我国智証の時始め行はれしにや、

これは、天野信景が著わした随筆集『塩尻』に記載されている百萬遍念仏の数珠繰り念仏である。^①

この記載から、百萬遍念仏の数珠繰り念仏が疫厄除けのために行なわれたことと、この数珠繰り念仏は「智証大師」、つまり平安時代初期の天台宗の僧であった円珍によって行なわれたのではないだろうかということがわかる。

この両者の事柄の内、後者のことについては、すでに触れたごとく、百萬遍念仏の数珠繰り念仏が1510年以後(室町時代後期)に展開したことから、平安時代にまで遡り得るとは考えられない。ゆえに、円珍説は明らかに伝説そのものであり、百萬遍念仏の数珠繰り念仏を天台宗の高僧と結びつけることによって、この念仏の正統性を強調したものと考えられる。

ただ、この『塩尻』にみる百萬遍念仏の数珠繰り念仏が疫厄除けの法力を持つものであると民衆の間で考えられていたことを物語っていると見えよう。この『塩尻』にみる百萬遍念仏の状況は19世紀のことであるが、18世紀中頃にも民衆の間で百萬遍念仏が行なわれていたことを『風來山人集』から知り得る。すなわち、「根南志具佐」に

死(ん)だ息子の七回忌とて、天窓に輪の入(つ)た道心が、きやり聲をはりあげて鉦たういて百萬遍、世帯佛法腹念佛、豆腐のくづ煮に干大根のはり〜で濟(ま)せば、(下略)とあり、^②息子の追善供養のために百萬遍念仏を修したことが窺える。同様に十返舎一九の著わした『東海道中膝栗毛』にも

そふすると御ていしゆは又よいことにして、あの女をうちへいれると、其晩からかみさまのゆうれいがとつついて、あの女が又、かみさまのよふに気がひになったもんだんで、それであんなに、毎晩百万べんをくりおります(下略)

とあり、^③百萬遍念仏の数珠繰り念仏の様子がわかる。

このように18～19世紀において、百萬遍念仏の数珠繰り念仏が、民衆の間で行なわれていたことを知る。

では、18世紀以前の百萬遍念仏の数珠繰り念仏は、どのように民衆に受け入れられていたのだろうか。いいかえると、16世紀以後、18世紀にかけてこの数珠繰り念仏は民衆にいかに受容されたかという点に視点が絞られるであろう。

そこで、百萬遍念仏の調査報告の事例から18世紀以前の数珠繰り念仏を窺ってみることにしよう。

まず、愛知県豊田市土橋の法雲寺に伝わっている百万遍念仏は、同寺所蔵の『古事明細帳』によるかぎり、明暦年間（1655～1658）に修されたと考えられている。^④

一方、同じ愛知県知多郡阿久比一帯の百萬遍念仏の数珠繰り念仏は、この念仏を修する折に祀る阿弥陀画像の裏書の墨書年銘によるかぎり、元和三（1617）年には唱えられていたことを知る。すなわち、

奉寄進念仏供養本尊如来智多郡角岡村円乘院円舜法印菩提 元和三丁乙 元禄十六
八月廿廿中日 癸未三月
廿日

元文四巳未年 表具之 願主法印体具

又日再興本紙上三寸八分脇寸五分宛継延之而以爲彩色輪光細金全以補之

（時カ）
維持寛延改元次生進仲秋吉且表補之

延享第五戌辰夫 寛延元歳改秋九月朔日彼岸表具之願主板山村

表具補并中縁付替裏打

天保十四卯年八月当番福住村

（下 略）

とあり、^⑤この画像の表具（表装）は、元和三（1617）年以後、元禄十六（1703）年、寛延元（1748）年、そして天保十四（1843）年に至って、大正五（1916）年九月二十三日の彼岸の日が表具仕替え（裏打）の最後になっている。

この画像の墨書銘をみるかぎり、長年に亘って克明に書き込まれたことは特殊な事柄であるとともに、百萬遍念仏の数珠繰り念仏が脈々と受け継がれていることを提示しているといえる。

このように百萬遍念仏の数珠繰り念仏は、17世紀中頃あるいは前半に追善供養のために行なわれていたと考えられる。

したがって、さきに触れた室町時代中頃（16世紀前半）の公家による「珠數繡唱」以後、^⑥民間に百萬遍念仏の数珠繰り念仏は17世紀前半あるいは中頃には定着したとみるべきであろう。そして、17世紀中頃以後、18世紀前半にかけて百萬遍念仏の数珠繰り念仏は盛行をきわめたのではないかと想定し得る。この想定は、今後の課題となるが、少なくとも17世紀（前半または中頃）には、民衆の間で受け入れられた百萬遍念仏の数珠繰り念仏は、追善供養のための念仏としてだけでなく、疫厄除けなどの要素を加えられていたのであろう。

そこにこそ、百萬遍念仏の数珠繰り念仏の民間流布、つまり民衆化に伴なって、民衆社会の要求事項（内容）が盛り込まれていったとみるべきであり、民衆文化の基調と文化創造のエネルギーが存在していたといえるのではあるまいか。

註① 『日本随筆大成』第17巻（第3期）所収

註② 『日本古典文学大系』55所収

この『風来山人集』以外にも百萬遍念仏の数珠繰り念仏について記載されている文学作品があり、『春色梅児譽美』（同『文学大系』64所収）にも、

こんな淋しい墓原で念仏講とやらお言だけれど、私が坊さんではあるまいし、どぶして正坐にお念佛がくもとなへられぬといふことか。さッても野暮なおぼこ娘、此節そんな世間見ず、わがりのわりい子があるものか。みんながおめへを相手にして、百万遍を勤るのだ。（下略）

とあり、この記載で、念仏講を結んで集まって、大きな数珠をもって百萬遍念仏を修したことを知る。

- 註③ 『日本古典文学大系』62所収
 註④ 『民間念仏信仰の研究・資料編』（仏教大学民間念仏研究会編）所収
 註⑤ 『民間念仏信仰の研究・資料編』（仏教大学民間念仏研究会編）所収、
 註⑥ 『宣胤卿記・二、宣胤卿記補遺』（増補史料大成45）所収

同史料に記載されている七日間の百萬遍念仏にみる「繰る」（くる）という用字は、「繰る」と同義語であり、現在使用されている「繰る」とも同様の用字である（『大漢和辞典』第8巻所収）。

結びにかえて

百萬遍念仏が称名中心の念仏から、数珠を伴ない多人数で、この数珠を繰りながら唱える念仏を派生させてきた一つの画期を検討してきたつもりである。そこで提示し得たことは、この百萬遍念仏の数珠繰り念仏が16世紀前半に公家社会から醸成してきたのであるが、これがさらに民衆の間に受容されていく時期がいつ頃であるのか、という点についても関心事となったのである。

そこで、この百萬遍念仏の数珠繰り念仏が民衆に受け入れられていた時期について、百萬遍念仏（数珠繰り念仏）に関連する民俗調査事例（使用されて今日まで伝世されてきた用具類）と、近世文学作品に表われたこの数珠繰り念仏にみられる状況と併わせて、民衆に受け入れられていった時期を想定した。これらの資・史料によるかぎり、百萬遍念仏の数珠繰り念仏が民衆に受容された時期は、17世紀前半あるいは中頃にはこの頃民衆の間つまり農村落内に受け入れられたと想定し得るのである。

この基盤があって、より一層、百萬遍念仏の数珠繰り念仏が18世紀に至ると盛行をきわめるようになったのではないとも考えられるのである。

そして、16世紀に開花した百萬遍念仏の数珠繰り念仏は、江戸時代をつうじて、民衆の先祖供養や悪疫退散などの内容を伴ったものとして伝承され、さらに明治・大正時代を経て、今日みられる百萬遍念仏の数珠繰り念仏へと展開してきたと考えられよう。

このように百萬遍念仏が一つの画期をむかえ、さらにこれによって民衆の百萬遍念仏を受け入れる基盤がつくられ、百萬遍念仏の数珠繰り念仏として後世に継承されていくのであるが、この百萬遍念仏の数珠繰り念仏がどのような要因で民衆に受け入れられ、そしてこの念仏を民衆と結びつけた人たちはどのような階層であるのか、という課題が横たわっている。さらに、民衆に受容された時期は17世紀のいつ頃からであるのかという点も考えあわせて、さきの課題を検討することも私たちに遺されているといえよう。

この百萬遍念仏の数珠繰り念仏は、いまだいくつかの課題を含んでいることを提起して結びとしたい。

(1986. 1. 30 了)

奈良県立民俗博物館研究紀要 第10号

発行日 昭和61年3月29日

発行所 奈良県立民俗博物館
大和郡山市矢田町545 (大和民俗公園内)

印刷所 榎中西文山堂
橿原市今井町3丁目31の1



