

奈良県立

民俗博物館研究紀要

第 13 号

1993

奈良県立民俗博物館

奈良県立民俗博物館研究紀要第13号 正誤表

正誤箇所	誤	正
6頁24行目	「師卿記」	「師郷記」
31頁18行目	滝川政治郎	滝川政次郎
35頁註⑤	滝川政二郎	滝川政次郎
37頁13行目	変遷過程	変遷過程
41頁20行目	年代は不群	年代は不祥
44頁註⑩	「山と木綿	「大和木綿

奈良県立

民俗博物館研究紀要

第 13 号

目 次

盂蘭盆以前の祖先祭祀習俗について	奥野義雄 (1)
中世公家・武家の守庚申について	奥野義雄 (13)
山村における祭礼の始源的形態 —吉野郡川上村高原のホーエッサ行事(祭礼)—	浦西 勉 (25)
大和の傾斜型高機 —当館の収蔵資料から—	横山浩子 (37)

盂蘭盆以前の祖先祭祀習俗について

奥 野 義 雄

はじめに —課題提起から—

私たちが日常生活で接する種々の行事の中で最も身近な行事は、お盆（盂蘭盆）や春秋（二期）彼岸などの祖先祭祀であろう。普段、墓参りをしたことがない家人・家族が、お盆の時期になると墓参りをして、祖先の供養を行なう。

また、彼岸の時期になると墓参し、寺へ赴き、新仏の遺骨を納骨し、祖先の霊位を墨書きした経木を流し、祖先の霊を供養して慰めるということを、家人や家族が行なうようである。

このように祖先祭祀、つまり一般的に8月13日から15日まで行なわれるお盆行事と9月および3月の中旬から下旬にかけての7日間行なわれる彼岸行事は古くからある。とくに、この二つの行事が仏教伝来によってもたらされたものであることは、言及するまでもない史実である。

しかし、仏教をいかに受け容れていったか、という具体的な事象について、あまり多くを語りかけてくれないのが現状である。そして、文献史料や遺物などの制約された状況下ではかなり困難であろう。

では、仏教の受容以後、祖先を祀る習俗をどのような形で古代や中世の人々は受け容れていったのであろうか。

言い換えるなら、古代の貴族や民衆、また中世の公家・武家や民衆は、どのように仏教を信仰して、さらに祖先祭祀を行なってきたのであろうか。

これらの課題の中で、もっとも難しいことであるが、古代および中世における民衆がどのように仏教を受け容れていったのかという点と、その受け容れた時点から、いかに祖先祭祀を行なうようになったのかという点について究明することであろう。

だが、数少ない文献史料をよりどころとして、古代・中世の民衆の仏教信仰と祖先祭祀習俗を検討すべきかもしれない。

このように仏教を受け容れていった時点からの祖先祭祀習俗にかかわる課題は少なくないが、これと同様に、仏教以前の祖先祭祀の習俗についてもいくつかの課題が横たわっていることも事実である。

言い換えると、仏教伝来以前の祖先祭祀が、古代・中世の人々によってどのように祖先

祭祀を行なわれていたか、とくにそれぞれの時代の民衆の間ではいかなる祖先祭祀の習俗が営まれていたのか、そしてその習俗は現代社会まで受け継がれているのか、それともある時代に途絶えてしまったのか、などという大きな課題が提起できるであろう。とりわけ、仏教の受容以後、それ以前の祖先祭祀の習俗が消滅してしまったのか、という点についても見逃しがたい問題であろう。

しかし、古代・中世の民衆のみに焦点を絞って資・史料を検討することは困難である。むしろ、古代および中世の人々、つまり古代貴族、中世公家、武家をも含めて、民衆の持つ祖先祭祀習俗を考えることはできるものと想定している。

言い換えるなら、古代貴族および中世公家・武家の祖先祭祀習俗を基調として、民衆の祖先祭祀習俗のよりどころを考えていくべきかもしれない。

したがって、ここで触れてきたように、祖先祭祀習俗には数多くの課題があるが、これらの内、仏教の信仰を基調とした古代・中世の盂蘭盆＝お盆に見る祖先祭祀習俗を垣間見ながら、仏教以前の祖先祭祀習俗を考えていくことにしたい。

また、併せて、柳田国男氏が、「先祖の話」（『定本柳田国男集』第十巻所収）のなかで記述している正月とお盆＝盂蘭盆の類似性によって、お盆が祖先祭祀を営む時期であることと対置して、正月もまた祖先祭祀を行なう時期であるとする論点、すなわち、

近畿地方の村里では、もとは正月の六日を^{かみとし}神年越といふ者が多かつた。この神年越の神は年神のことで、即ち又家家の先祖であらうといふ私の説は、或はまだ同意せぬ人も少なくないだらうが、他のもうひとつの年越即ち正月十五日の晩を、土地によっては又神の年越と謂ひ、(中略)、さう無理な想像でないことが判つて来ると思ふ。(中略)。正月が神様の正月であつたが、一方には又翌日の十六日を以て仏の正月とし、(中略)、関西の方には非常に多く、この方は実際に先祖棚へ雑煮を供へ、又初墓参りをして居るのである。(下略)。

と明示され、正月とお盆における祖先祭祀習俗の類似性を提示されているのである。

また、柳田国男説をもとに、数人の民俗学の研究者によって、正月とお盆との類似性が解かれ、そして1月から6月までと7月から12月までの半年ごとにおける祭礼行事に見る近似性・類似性から1月と7月の行事、つまり正月とお盆の相似性を提示しようとしたのである。



▲お盆のアラタナ（京都府笠置町）



▲お盆のアラタナ（奈良県御所市）

したがって、このように柳田説およびこの説を展開させた諸先学の論旨についても念頭におきながら、仏教受容以前の祖先祭祀習俗がどのようなものであったのか、などという課題を検討する前段に、まずお盆における祖先祭祀習俗について、次に若干垣間見ることにしてしよう。

第一章 古代・中世の祖先祭祀習俗の特質

お盆すなわち「盂蘭盆」は、仏教以前にはなかった名称であり、その習俗も同様である。盂蘭盆は仏教の伝来に伴って行なわれるようになったものであることは、すでに周知の事実であるが、この盂蘭盆がどのように今日まで脈々と受け継がれてきたのかという詳細な歴史的提示は余り多くはないようである。

また、現実に盂蘭盆の習俗を古代から現代まで考察すること自体に困難な面があり、個々の考察の積み重ねによって明確になることも確かであろう。

ここでは、盂蘭盆がはじめて記録に留められた時期、すなわち奈良時代から鎌倉時代を経て、室町時代に至るまでの約1000年余りの時期に焦点を絞って、奈良・平安時代の貴族や鎌倉・室町時代の公家・武家の遺した日記や記録から盂蘭盆にみる祖先祭祀習俗の推移を垣間見ることにしてしよう。

まず、文献史料にはじめて現れる盂蘭盆については、『日本書記』の齊明天皇の三（657）年七月辛丑の条に見える記載から窺うことができ、その記載とは「作須弥山像於飛鳥寺西、且設盂蘭盆会、暮饗都貨邏人（割註略）」というものである。つまり、この記載は、わが国の古代人（貴族）ではなく、「都貨邏人」が飛鳥寺の西に盂蘭盆会を設けたことを明示している。

また、同『書記』に、これよりさかのぼること約50年以前の推古天皇の十四（605）年四月八日の条に「自是年初、每寺、四月八日、七月十五日設齋」と見え、7世紀初頭には、盂蘭盆会が国家的規模で行なわれていたことがわかる。

言い換えると、推古天皇の頃に初めて盂蘭盆が寺院ごとに行なわれるようになったことを明示している。そして、ここに記載されている「寺」は、いうまでもなく国家的機構下にあった「寺」＝官寺や氏族の氏寺であったと考えられる。

このことはともかくとして、7世紀初頭に古代国家の機構下で行なわれ始めた盂蘭盆会の仏教的法会内容（意図）とはいかなるものであったのだろうか、という基本的な祖先祭祀内容にかかわる点を、次にこの時代の文献史料から窺うことにしよう。

さきに見た『日本書記』の齊明天皇の五（659）年七月十五日の条に、

詔群臣、於京内諸寺勸講盂蘭盆經、使報七世父母

とあり、盂蘭盆が「七世父母」に報いせしめるため、つまり七代に至る祖先のために営まれるべきことであったことがわかる。そして、盂蘭盆經を講じることによって、祖先の供養が果し得ると考えられていたことも理解し得る。

このような七代までの祖先を祀る習俗については、後世にも受け継がれていったことが所謂平安貴族や鎌倉・室町時代の公家・武家の日記から窺える。

次にこの点も含めて、盂蘭盆の習俗について平安時代の貴族の日記を繙いていくことにしよう。

まず、藤原道長の日記である『御堂関白記』の寛弘四（1007）年七月十五日の条を見ると、「盂蘭盆供事」云々という記述から、上級の平安貴族が盂蘭盆、つまり祖先祭祀を行っていたことを知る。また、同『関白記』の寛弘六（1015）年七月十四日の条には、「盆供如常、法興院、浄閑寺、慈徳寺也」と記載されていることから、寺院への盆供であったことが窺える。

同様な事象は、『小右記』の長和二（1013）年七月十四日の条に見える。すなわち、その記述は、

拜盆頒送寺々、（東北院、道澄寺などの寺名の割註略）、修諷誦珍皇寺、皆是例也、（割註略）、

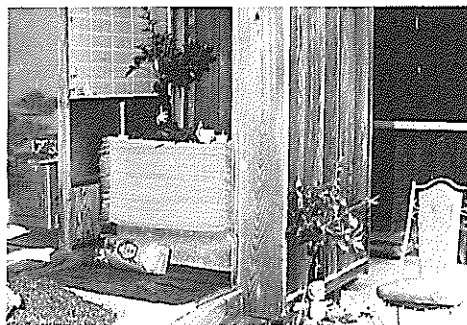
とあり、各寺院に盂蘭盆の供え物が送られたことがわかる。この時の供え物を送る様子が同記の長元四（1031）年七月十四日の条に「送東北院盆之使申云、荷長櫃之者八人、四人家仕丁、二人府夫、二人馬寮夫、（下略）」と見え、平安貴族の盆供自体が簡素なものではないことがわかる。盆（供）送りの使者を伴って盆供の長櫃をもって行ったことが窺える。

また、『中右記』の天永二（1111）年七月十五日の条の「次法成寺盂蘭講、右大将、藤大納言、（中略）左宰相中将参入」という記載、永久二（1114）年七月十五日の条の「午時許参法成寺、治部卿、右兵衛督、源宰相中将、殿上人五六輩参入、先有盂蘭盆講、講師兼禅已講、（下略）」という記述から、盂蘭盆の十五日には、法成寺に赴き、「盂蘭盆講」を聴聞したことがわかるとともに、この時期になると「盂蘭盆講」というものが寺院で行なわれていたことも窺える。

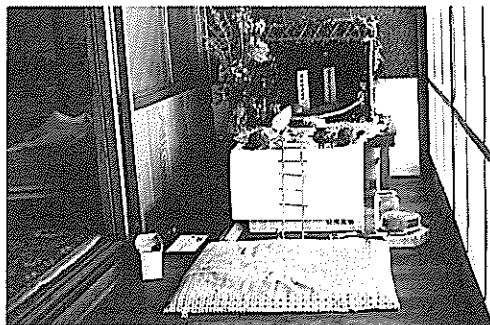
とくに、寺院での「盂蘭盆講」については、すでに『左経記』の長元元（1028）年七月十四日の条に、

参御堂、於阿弥陀堂南廂儲上達部座、（中略）、事了僧俗入堂、講説畢、以紙帷扇等施 諸僧、入夜供養法華、（中略）、抑今日食以前講盂蘭盆経云々、（下略）、

とあり、この「講説」というのは「盂蘭盆講」のことであろう。また、この「講」がその後も行なわれていくことは、以後の文献史料から理解し得るが、ここでは割愛することにしたい。



▲お盆の客棚（奈良市）



▲お盆の客棚（都祁村）

また、『兵範記』の仁平三（1153）年七月十四日の条には、「高陽院御盆供、（中略）、奉墓所御盆供送仏寺之由、今年沙汰出来、被送彼御堂也」と見え、墓所への盆供の状況が窺える。そして、「今年沙汰出来」したという記載は今年（仁平三年）から墓所へも盆供を奉ることになったことを表現しているものと理解することができるであろう。

そして、『玉葉』の承安三（1173）年七月十四日の条に見る「送盆具如恒」という文言と、翌十五日の条の「諸寺孟蘭盆如恒云々、法勝寺、兼雅卿已下〔公卿〕三人参入云々」という記載から、「盆具」を寺院に送ったことが窺える。また、承安五（1175）年七月十四日の条に見る「依神事不拜盆、送法性寺如例」という記載から、孟蘭盆の日に神事が行なわれる場合には、拜盆がなかったようである。そして、元暦元（1184）年七月十四日の条に、

故女院御盆供奉拜送、御堂故〔殿〕、并母儀等盆供不持来、直送了云々、尤不敵々々、
（下略）、

とあり、盆供を御堂故殿と母堂などへ持参しなかったことは不手際なことであったと考えられていたことが窺える。

このように平安貴族の日記等の記録を見るかぎり、この時期の貴族の孟蘭盆の習俗には、寺院・墓所への盆供、寺院・御堂などでの孟蘭盆講の講説の聴聞があったことになろう。

では、平安貴族の祖先祭祀習俗を当然受け継いできた中世の公家のその習俗は伝承されたままのものであったのであろうか。そこで、次に中世公家を中心に若干繙いてみることにしよう。

古代の祖先祭祀習俗を垣間見てきたが、その特質には仏教受容以前から行なわれてきた十二月晦日の所謂「御魂祭り」があり（『小右記』の寛仁二年など。後述）、仏教受容以後になると、御魂祭りとともに七月十四日あるいは十五日の孟蘭盆と並行して祖先祭祀が行なわれ、さらに時期が下がると、孟蘭盆が祖先祭祀習俗として定着していったことが窺える。

このように古代の祖先祭祀習俗には、従来からある習俗と併せて行なわれた時期と新しい習俗が定着していく時期とがある。

では、その後の祖先祭祀習俗はどのように展開していったのであろうか。言い換えると古代の祖先祭祀の習俗がいかにその後の人びとに継承されていったかである。そこで、まず鎌倉幕府成立直後の祖先祭祀習俗、とりわけ孟蘭盆習俗について『玉葉』の治承四（1194）年七月十四日の条を窺うと、「及晩拜盆送、法性寺両堂、如例年」とあり、孟蘭盆がおこなわれていたこと、僧侶（導師）による「孟蘭盆講」の講説があつて聴聞していたことなどが記載されているのである。

また、この時期とあまり隔たない『猪隅関白記』の正治二（1200）年七月十五日の条にも同様な孟蘭盆の習俗の記載が見られる。すなわち、「午時許殿御共参法成寺孟蘭盆、（中略）、孟蘭盆講了導師権律師聖覚僧等着饗、（下略）」とあり、『玉葉』で見た孟蘭盆習俗と同様であることが窺える。

さらに、『勘仲記』の弘安七（1284）年七月十五日の条からも同様な孟蘭盆習俗のこと

がわかる。すなわち、

今日内裏御盆也、(中略)、御盆供内蔵寮役也、被送遣京極院、法華堂、山階云々、(中略)、為孟蘭盆御聴聞御出大宮殿、仍不入見参前殿下御方、(中略)、先例講、次着供養座、南庇、次孟蘭盆講、(下略)、

とあり、盆供、孟蘭盆講などが行なわれていたことが窺える。

また、『師守記』の暦応二(1339)年七月十四日の条を見ると、「今朝早旦家君令参靈山墳墓給」「今日浄空上人□□□□、孟蘭盆経□□」とあり、また翌年七月十四日および十五日の条を見ると、「今日自南山科盆供籠四籠到来、先例五籠也、而今一籠未進也」(十四日)、「今日蓮葉飯如例」(十五日)とあり、史料によるかぎり、11世紀以来、14世紀に至るまで孟蘭盆習俗が受け継がれていることを理解し得るであろう。

このように諸寺院などへの盆供送進を主な習俗として、読経、墓参、孟蘭盆講の聴聞などの習俗は、同様に15世紀においても継承されていることが『師郷記』の文安四(1447)年七月十二日の条と十五日の条から窺える。すなわち、「今日参靈山墳墓」(十二日)、「盆供如形供之」(十五日)あり、墓参と盆供が行なわれていたのである(これ以外に、文安五年七月十二日および十五日の条にも同様な文言が見える)。

また、少しさかのぼるが、『満濟准后日記』の応永二十(1413)年七月十四日の条の「詣菩提寺御墓」、同月十五日の条の「金院御堂本尊祖師等盆供備之」という記載が見える。そして、同日記の永享五(1433)年七月十四日の条を見ると、

早旦菩提寺墓所参詣。理趣経等如常。(中略)、於門跡金剛輪陰。盆供儀如常。今夕理趣三昧行之。供水計也。灯爐自方々到来。(下略)、

とあり、従来からの習俗、つまり墓参、盆供、読経などを受け継いできていることが窺えるとともに、孟蘭盆習俗に「蓮葉飯」ならびに「供水」「灯爐到来」などの新しい習俗が見られるのである。

さらに、『師郷記』と同時代の『康富記』の文安六(1449)年七月十四日の条の「詣円福寺墳墓、(中略)、施餓鬼并例進之分持向之間、預置頓意房了」、同月十五日の条の「孟蘭盆也、靈供如形致備進了、終日念仏而已」という文言からも、盆供、墓参、読経などの習俗が見られる。そして、「施餓鬼」が行なわれていたことを知る。

このように14世紀中頃から15世紀中頃にかけて、孟蘭盆における新しい習俗、つまり「蓮葉飯」「供水」「灯爐到来」「施餓鬼」などが付け加えられたことになろう。そして、これらの習俗はその後も受け継がれていったことが、16世紀以降の公家や武家の日記から窺うことができる。

たとえば、『実隆公記』の永正七(1510)年七月十四日の条を見ると、

宋明催興詣嵯峨、先礼清凉寺釈迦、栖霞寺弥陀等、次向二尊院、於墳墓焼香、長老来会、被誦孟蘭盆、(中略)、帰路向一原野墓所、及晩帰、(中略)、晩頭水向等如例、灯呂散白□、一進上禁裏、相公羽候番、秀房代也、

とあり、墓参、読経、水向、灯籠(進供)などの習俗を行なっていたことがわかる。また、盆供については、同記の翌永正八年七月十五日および永正十七(1520)年七月十四日の条

から窺える。すなわち「盆供如形」（永正八年）、「富松盆供到来」（永正十七年）という文言からわかる。

さらに、少し時期がさかのぼるが、『宣胤測記』の永正元（1504）年七月十一日の条に、
為孟蘭盆、今日參墳墓、（割註略）、七代列祖悉備靈供、（割註略）、并瓜茄等種々菓子、
（割註略）、請僧、真如堂、読經布施如例、（下 略）、

と、そして同年七月十五日の条に、「晝盆供如例、（中略）、一夏中至今日百万反、毎日一万反、念仏」「灯楼（割註略）進内裏、御悦喜之由有御返事」云々とあり、盆供などの習俗が受け継がれていることを知る。

このように祖先祭祀習俗である孟蘭盆は、11世紀以来、盆供を中心にした習俗であったことが窺える。そして、14世紀中頃以降に新しい習俗が付け加えられて16世紀に至ることも垣間見て、その変遷を素描してきたつもりである。

一方、中世の祖先祭祀習俗として二季彼岸についての展開を把握すべきであろうが、その詳細については、別稿に譲りたい（「中世公家・武家の祖先祭祀習俗をめぐって中世公家および武家の日記からみた春秋彼岸を中心に」『文化財学報』第七集〔奈良大学文学部文化財学科刊〕所収）。

ただ、中世の公家・武家の春秋彼岸における祖先祭祀習俗を素描すると、彼岸の期間中の「持斎念仏」、寺院での「聴聞」、そして寺院・墓所への「参詣」が主であり、これらに加えて「卒塔婆供養」が行なわれていたことである（この卒塔婆供養は、中世後半の史料から柿経による供養へと展開していく。また、併せて、施餓鬼供養も中世後半に現れるようである）。

そして、中世の公家や武家の日記から、春秋彼岸における「彼岸入り」「彼岸中日」「彼岸結日（結願日）」の期日は意識されていたことが窺える。さらに、中世公家・武家にとって、春秋彼岸の行事は「祖先を祭祀し、供養する」習俗として意識されていたようである。しかしながら、公家や武家の日記をみるかぎり、孟蘭盆の習俗に比べると祖先を祭祀するという意識は薄いように見える。

これらの習俗は周知のとおり仏教受容以後の習俗であり、それ以前の習俗はどのような形態であったのか、またその習俗がいつ頃消滅したのか、という課題が提示される。さらに、これらの課題以前の問題として、仏教以前の祖先祭祀習俗の存否がある。そこで、これらの課題を次に検討していくことにしよう。

第二章 孟蘭盆以前の祖先祭祀習俗

仏教以前の祖先祭祀の存否について検討する以前に、まず『日本靈異記』の下巻第二十七の「鬮體の目の穴の筍を掲キ脱チテ、祈ひて靈しき表を示す縁」の一文を、少し長文になるが、ここに挙げることにしよう。

白壁の天皇のみ世、宝龜九年戊午の冬十二月下旬に、備後の国の葦田の郡大山の里の人、正月の物を買はむが為に、同じ国の深津の郡深津の市に向かひて往く。（中略）。
明るく日見れば、一つの鬮體有り。筍、目の穴に生ひて串かる。竹を掲きて解き免し、

自ら食へる餉を饗して言はく。「吾に福を得令めよ」といふ。(中略)。時に彼の髑髏、[乃]ち生ける形を現はして、語りて言はく「吾は葦田の郡屋穴国の郷の穴君の弟公なり。賊伯父秋丸に殺さるるもの、是れなり。(中略)。我が父母の家は、屋穴国の里に有り、今月の晦ノ夕、吾が家に臻れ。彼の宵に非ずは、恩に報いるに由無し」といふ。牧人聞きて増怪しびて他人に告げ不。晦の暮を期りて、彼の家に至る。霊、牧人の手を操りて、屋の内に控き入れ、具せる饌を譲りて、饗して共に食ひ、残れるは皆裏み、并せて財物を授く。(中略)。父母、諸霊を拝せむが為に、其の屋の裏に入り、牧人を見て驚き、入り来れる縁を問ふ。(下略)。

この長文の中に、古代の祖先祭祀の習俗が明示されているのである。すなわち、屋穴国の郷の穴君の弟の霊が、供養してくれた牧人を伴なって、十二月の大晦日に我が家に戻って、我が霊前の供え物を食するという状況を描写しているのである。

そして、この記述の中で「晦の暮を期(かぎ)りて、彼の家(=我が家)に至れり」という文言が何を暗示しているのか、ということと併せて考えるならば、古代の祖先祭祀の習俗は十二月晦日にあったことになろう。さらに、この晦日を限って祀られることが古代の祖先祭祀の在り方であったといえよう。

このことは、同様に、この『日本霊異記』上巻・第十二の「人畜に履まる髑髏、救ひ収められ、霊表を示し現に報ずる縁」の記載から窺える。すなわち、また少し長文になるが、次に掲げると、

高麗の学生道登は元興寺の沙門なり。(中略)。往来する時に、髑髏、奈良山の溪にありて人畜に履まる。法師悲しみて、従者万呂をして木の上に置かしむ。同じ年の十二月晦の夕に迄りて、人、寺の門に来りて白さく「道登大徳の従者万呂といふ者に遇はむと欲ふ」と。万呂出でて遇ふに、その人語りて曰はく「大徳の慈を蒙り、このごろ平安の慶を得たり。然して今夜にあらずは恩を報いむに由なし」と。(中略)。時にその母と長子と、諸霊を拝せむが為にその屋の内に入りて、万呂を見て驚き畏り、その到り来る所以を問ふ。(中略)。母、長子を罵りて曰はく「ああ我が愛子、汝に殺さる。他の賊にあらざりしなり」といふ。すなわち万呂を礼し、更に飲食を設く。(下略)。

とあり、兄に殺された弟が元興寺の沙門であった道登に、自身の髑髏=骸骨を弔ってもらって、自分の母に十二月の晦日に我家に戻り、兄に殺されたことを話して、飲食を設けてもらったことを沙門に語った様子が描写されているのである。

ここでも十二月晦日に御靈魂(みたま)が我が家に戻ることを明示しているのである。つまり、古代人の御靈魂が家に戻って供えられている食べ物を食する日が十二月晦日をかぎっていたことを読みとることができる。

さらに、同『霊異記』の上巻第三十の「非理に他の物を奪ひ、悪行をなし、報を受けて、寄事を示す縁」に見える、「我、正月一日狸になりて汝が家に入りし時、供養せし飯、穴、種の味の物に飽く」という記載からも、十二月晦日の「御魂祭り」に供えた供物(食べ物)を翌日の正月一日(元旦)に猫になって腹一杯食べたということが窺える。

この記載から、十二月晦日の「御魂祭り」で供養すべき供物は正月一日に持ち越されていたのであり、このことと人の姿ではなく「狸」に^{へんげ}変化したことは留意しておくべきであろう。(補註)しかし、「御魂祭り」が正月一日に営まれていたということにはならないといえよう。

だが、この『日本霊異記』の記述事項が古代、否な、仏教以前の祖先祭祀習俗の事実を提示しているものかは、この二つの同じパターンの記載だけでは、十二月晦日をかぎってと断言し得ないであろう。

そこでもう少し古代の貴族の日記や記録、さらに古典文学の作品などを繙いて、この十二月晦日の「御魂祭り」について探っていくことにしよう。

ただ、8～9世紀の文献史料には、貴族の日記などの記録がなく、この時期の仏教以前の祖先祭祀の習俗を垣間見ることは困難である。したがって、10世紀から11世紀にかけての貴族の日記や文学作品を中心に繙いていくことにしたい。

まず、『蜻蛉日記』の天延二(974)年の「大つごもり」の項を見ると、

御魂など見るにも、例の尽きせぬことにおほゝれてぞ、果てにける
と記載され、「大つごもり」(十二月晦日)に祖先の御魂祭りが行なわれていたことが窺える。ただ、その詳細な内容については記述されていないが、10世紀にも「御魂祭り」が祖先祭祀習俗として存在していたことがわかる。また、同様に同じ時期の『枕草子』にも御魂祭りのことが、『蜻蛉日記』の記載よりも若干詳しく記述されている。すなわち、

ゆずり葉の、・・・・・・なべての月には見えぬ物の、師走のつごもりのみ時めきて、
亡き人のくひものに敷く物にや
とあり、十二月晦日には祖先の精霊のために食べ物を供えたことと、その食べ物の敷物に「ゆずり葉」が用いられたことが窺える。

さらに、『小右記』の寛仁二(1018)年十二月三十日(晦日)の条を見ると、「余解除奉弊等如恒、宰相同解除奉弊参内、深夜奉拝御魂」とあり、深夜に御魂祭りが行なわれていたことが窺える。

この「御魂祭り」が営まれていた一方、同日記の寛仁三年七月十四日の条から、盂蘭盆が行なわれていたことが知り得るのである。すなわち、「拝盆了頒寺々」という記載がそれである。そして、少し以前の長和二(1013)年七月十四日の条にも、次の記載が見える。

拝盆頒送寺々、(割註略：東北院・清水寺などの寺名、七つが記載)、修諷誦珍皇寺、
皆是例也、(割註略)、

とあり、仏教に基づく祖先祭祀、つまり盂蘭盆習俗が並行して存在していたことがわかる。

このことはともかく、『小右記』に見える「御魂祭り」の習俗は、これ以外の時期にも若干散見するが、もう一例事を挙げると、万寿四(1027)年十二月三十日の条に「解除奉語弊如例、拝御魂、亥終讎」という文言がそれである。

『小右記』、つまり後小野宮右大臣藤原実資の時期には、仏教とかかわりのない祖先祭祀習俗があり、それとともに仏教に基づく盂蘭盆による祖先祭祀習俗があったことになる。ただ、この事象は実資個人による祖先祭祀習俗の色彩を帯びていると理解もなりたつであ

ろう。

そこで、実資と同時期の『権記』を繙いて見ることにしよう。すなわち、同記の寛弘八(1011)年十二月二十九日(晦日)の条に、

世俗所作、此日爲母備食、号御魂拜之、余只修諷誦、又自今年不奉荷前、今日同行諷誦、赴妙法蓮華寺、(下略)、

とあり、十二月の晦日に御魂を祀って供養する習俗は「世俗」の所作であると記載している。同時代の貴族であるが、一方が十二月の晦日に御魂祭りを自ら行なうのに対して、他方はこの御魂祭りを世俗つまり巷間での習俗として扱っているのである。そして、他方の貴族の母親の「御魂」に対して、食べ物を供えて、「御魂」を拜んでいたことが窺え、母親の世代においては「御魂祭り」が営まれていたことになろう。

さらに、後者の記載によって、十二月の晦日の「御魂祭り」が世俗で行なわれていた習俗であったことが窺える。

したがって、この「御魂祭り」の習俗が、12世紀前半においても、貴族、民衆を問わず平安時代中頃の社会で受け継がれていたことが理解し得るであろう。

では、その後の社会では、仏教的な祖先祭祀の習俗として定着している中で、この十二月晦日に行なわれる「御魂祭り」の祖先祭祀習俗は、貴族あるいは公家・武家、または民衆に受け継がれていったのであろうか。

そこで、まず、『徒然草』の第十九段に記述されている主な年中行事の内、十二月の行事の記述を挙げると、

追儺より四方拜に続くこそ面白けれ。晦日の夜、いたう聞きに、松どもともして、夜半過ぐるまで、人の、門たたき、走りありきて、何事にかあらん、ことごとしくのゝしりて、足を空に惑ふが、(中略)、年の名残も心ぼそけれ。亡き人のくる夜とて魂祭るわざは、このごろ都にはなきを、東のかたには、なほする事にてありしこそ、あわれなりしか。(下略)。

とあり、『徒然草』の書かれた時期、すなわち13世紀には、まだ東(関東方面)で「魂祭り」が行なわれていたことがわかる。そして、すでに都(京都およびその周辺)には、十二月晦日の「御魂祭り」の習俗がなくなっていたことも窺える。

言い換えると、『徒然草』を見るかぎり、祖先祭祀としての十二月晦日の「御魂祭り」は、京都およびその周辺では行なわれなくなっていたが、関東ではいまだに行なわれていたことが窺えるとともに、併せて七月十四日(十五日も)の盂蘭盆にも祖先祭祀が営まれていたことを想定させる。

このように「御魂祭り」は、史料によるかぎり、中世に至っても盂蘭盆による祖先祭祀と並行して営まれていたことが窺える。ただ、その後において、「御魂祭り」が並行して営まれていたのか、否かについては、史料から把握し得ない(だが、現今の民俗的な調査成果の蓄積によって、期日は異なるが、「御魂祭り」が営まれていることが知られている。この事実から、史料的検出がないが、中世以降においても「御魂祭り」が存在していたと想定し得るであろう)。

したがって、古代における「御魂祭り」は十二月晦日に行なわれていたことが理解し得るとともに、この習俗は仏教以前から行なわれていた祖先祭祀であり、仏教伝来以後の盂蘭盆と並行して営まれていたことが窺えたといえよう（文末に両行事習俗の推移想定を表を付けたので、参照されたい）。

結びにかえて—主に盂蘭盆と御魂祭りにみる祖先祭祀習俗の課題

古代および中世の文献史料や古典文学作品にみる、祖先祭祀の形態を窺ってきたが、仏教が伝来し、流布していく過程で、祖先祭祀として盂蘭盆が行なわれてきたことは確かである。そして、盂蘭盆以前の祖先祭祀に「御魂祭り」の習俗が存在していたのである。

ただ、この「御魂祭り」の習俗については、すでに先学諸氏によって、盂蘭盆習俗（主に新仏＝新精霊）と葬送儀礼のかかわりで論及されているが（五来 重「盆と魂祭」〔『続仏教と民俗』所収、上井久義「喪葬史序説」〕〔『葬送墓制研究集成』所収など〕）、新仏と「御魂祭り」が結びつく習俗であるのかは、すでに見た『日本靈異記』の「宝龜九年戊午の冬十二月下旬、・・・・正月の物を買はむが為に、・・・・市に向かひて往く」「晦の暮を期りて、かの家に至る」（下巻・第二十七）や「同じ年の十二月晦の夕に迄りて」（上巻・第十二）という記載から明確に理解しがたい。

そして、さきに掲げた『権記』に見た十二月晦日の「御魂祭り」が、新仏のための祭祀であるならば、親（父母）・兄弟（姉妹）の死亡がその年になければならぬであろう。

したがって、『小右記』の寛仁二（1018年）と『権記』の寛弘七年の一月から十二月までの親・兄弟などの近親者の死亡の記載の存否を、次に繙いて見ることにしよう（両者ともに一月から十二月までの期間すべて書き綴られているとはかぎらないが、近親者に死亡者があった場合には、必ず記載されていると想定できる。ただ、記載史料に欠落がある場合には、「御魂祭り」＝年内の新仏の存否を実証し得ないことになり、以下の私見はなりたないかもしれないことをあらかじめ断っておきたい）。

そこで、まず事例一として『小右記』の寛仁二年の年間の近親者の死亡者の存否の記載の有無をみることにしよう

四月十一日の条、 今日故尼君七七日、依衰日不口入、内供以教円大徳令釈經云々、
設小僧供云々、姫君与少布施云々、内供来云々、（下 略）、

五月十八日の条、 今日故殿御忌日、（下 略）、

十一月十三日の条、 先妣遠忠修諷誦道隆寺、（下 略）、

十二月十四日の条、 自今日限五个日、傍奉為二親被修仏事、造仏、写經、講演（割註略）、各香一品宮使理義朝臣被物、請僧州四口（割註略、以下記載省略）、

ここに挙げた記載は、『小右記』の作者である藤原実資の近親者および以外の仏事・法会であって、この年の近親者の葬祭にかかわるものではないのである。

次に事例二として『権記』の寛弘八（1011）年の年間の近親者の死亡者の存否の記載について見ることにしよう。

- 六月八日の条、 自世尊寺参院、亥四剋御入棺、作之在西北小門、此時剋主典代并
後院人等共昇之、(下 略、以下の記載に「御葬事」があるが省略
する)、
- 七月八日の条、 今日御葬送也、(下 略)、
- 七月十一日の条、 暁更修理大夫薨云々、酉剋向松前寺、亥剋改葬先妣并源中納言御
骸骨、(下 略)、
- 八月二日の条、 院御法事也、(下 略)、
- 十一月十六日の条、 申剋許参冷泉院、(中 略)、同四剋御葬送也、(下 略)、
- 十一月廿九日の条、 冷泉院五七日御法事也、(下 略)、

これらの記載は、『権記』(藤原行成の作)に見られる死亡者および葬祭に関する記述
あるが、この寛弘八年に死亡した近親者は存在しなかったことが窺える。

この二事例のみを見るかぎり、その年に亡くなった近親者=親・兄弟などの新仏を祀る
ために、十二月晦日をかぎって「御魂祭り」が営まれたとは考えがたいのである。

さらに、さきに触れた『日本靈異記』の二事例についても、同年に死亡した人がその十
二月晦をかぎって家に戻ってくるのが記述されているが、これが新仏=新精霊を祀る習
俗であるかは明確さを欠くかもしれない。この点については、今後の課題となろう。

また、いずれの記載も、「十二月晦をかぎる」または「十二月晦」云々という文言から
は正月にかけて祖先を祀る習俗とは理解し得ないのである。言い換えると、古代・中世の
史料を見るかぎり、あくまで「御魂祭り」は十二月晦日の祖先祭祀の習俗であると考えら
れる。ここにも「御魂祭り」にかかわる課題が横たわっていることは確かであろう。

(補註)

『日本靈異記』上巻・第三十にみる「我、正月一日に狸になりて汝が家に入りし時、供養せし飯、
六、種の味の物に飽く」という記述には、人の姿(霊)にならずに、「狸」=猫にならざるを得なかった
理由は、十二月晦日をかぎって戻らなかったからであると考えらるべきであろう。

(1992, 2, 10稿了)

文献史料からみた御魂祭りと盂蘭盆習俗のかかわり (推移想定)

時代 期日	古 代	中 世	近 世	近・現代
十 二 月 晦 日	◆日本靈異記、小右記	◆徒然草		
(盂蘭盆) 7月14・15日	◆日本書紀 ◆中右記 ◆玉葉	◆勅仲記 ◆康富記	◆守貞漫稿、他	(民俗調査報文)
正 月 一 日				(民俗調査報文)

中世公家・武家の守庚申について

奥野 義雄

はじめに—今日の庚申待ちとその信仰

庚申待ちは古くからある。庚申への信仰が町や村に受け入れられるようになると、町や村の人びとは任意の集団をつくり、「庚申」の日に集まって夜を徹する。町や村では、これを「庚申講」と称してきた。講中の当番・役の家（ヤド）に集まり、庚申の掛軸を掛け、心経などを唱え、そして会食をして、講衆全員が寝ずに一夜を徹するのである。

これが一般的な「庚申講」の行事であり、所謂「庚申待ち」と言われるものであり、古くからおこなわれ、庚申への信仰が定着してきたものである。今日でも、奈良県内のいくつかの村や町でおこなわれている（あるいは、おこなわれていた）のである。

また、すでに庚申講自体がなくなっているところでも、その家並を見て行くと、「庚申トウバ」と呼ばれるものがあり、かつてこの地域で庚申信仰があったことと庚申講が存在していたことがわかる。この「庚申トウバ」を見るかぎり、庚申信仰は単に天帝に告げる庚申の虫を封じる祈願の習俗ではなく、五穀豊饒の願いも込められていることが窺える。

さらに、今日でも、この「庚申トウバ」は、庚申信仰が現在営まれている、否かを問わず、奈良県内の各地で見ることができる（県外の各地でも同様）。

たとえば、奈良市大柳生、安堵町東安堵、曾爾村今井、明日香村桧前などが挙げられる。そして、これらの地域（村）内に庚申講があり（あるいは庚申講があった）、講員（あるいは講中ともいう）の人たちが庚申の夜に一つの所（講員の当番の家＝ヤド）に集まって、「青面金剛像」の掛軸を前に掛けて般若心経など唱えた後、飲食や談話をしながら夜を徹するという行事である。

また、奈良県内には、大和一国の庚申堂が大和郡山市小泉にあって、古くから県内各地の庚申講の人々や庚申への深い信仰心のある人たちが参詣するということである。そして、その人々（庚申講員）は、この小泉の庚申堂に古い庚申の掛軸や用具などを納めに来ることである。同様に、大阪の四天王寺の庚申堂でも、大阪府下の町や村の人びとが少なからず参るといふ。

このことはともかく、「庚申待ち」が、村落内の人びとに受け容れられて、庚申講として現代まで伝承されてきた基盤には、庚申が農耕の神として崇められてきた側面も考えられてきたが、最も重要なことは、庚申の日に「三尸（さんし）の虫」が、これまでおこな

てきた人間の悪い罪科を天帝に告げるために寝静まった人間の体内から出て行くことを防ぐためだという「思想」が内在していたからである。

この「思想」とは、中国における「道教思想」のことである（道教思想については、若干後述することにした）。これによって、人びとは庚申の夜の夜に寝ずに一夜を徹する集まる。これが「庚申講」であり、庚申への信仰であるといえよう。

ただ、いつの頃か明確ではないが、村落内に受け入れられるに至ったことは事実である。しかし、庚申が「百姓の神」と崇められるようになったのかは明確ではない。同様に庚申を「サル（猿）」、「猿田彦（大神）」として、あるいは「青面金剛」として偶像化してきた点も明らかではない。

そこで推察し得ることは、前者については「庚申（かのえ・さる）」の「申」が「サル」であることから連想し得るが、後者の「青面金剛」がいかなる要因によって醸成してきたものかは明確でない。現実に「庚申」が農耕とのかかわりで「百姓の神さん」として信仰されることから、「庚申」と農耕とがある時期に融合したことは当然考えなければならないであろう。

そして、「百姓の神」と崇める一方、古来からの「庚申待ち」もおこなわれてきたものと想定し得るのである。

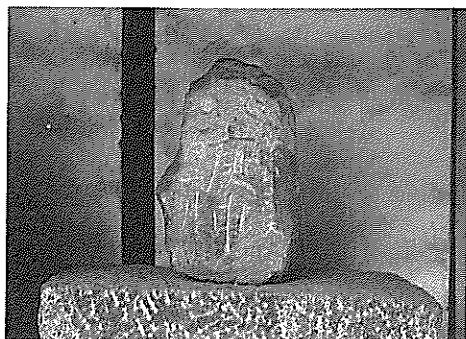
1. 古代貴族社会の御庚申

古代から「庚申待ち」がおこなわれていたといわれて久しいが、いつ頃からおこなわれるようになったのであろうか。まず、この点から古代の文献史料、とりわけ貴族の日記を次に繙くことにしよう。

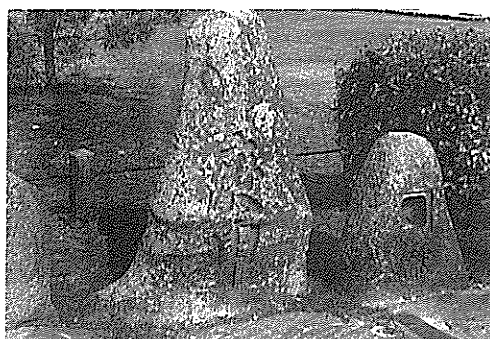
まず、『貞信公記』（延喜七〔907〕年から天曆二〔948〕年まで）、『九曆』（天曆元〔947〕年から四年まで）などの平安貴族の日記を繙くが、ここには「守庚申」「庚申待」という文言は皆無に等しいほどである。

しかし、この事象によって直ちに庚申への信仰が存在していなかったと断言はしがたいといえよう。

そこで、少し時期が下がるが、900年代後半の貴族の日記、すなわち『小右記』を繙くことにしよう。同記の寛和元（985）年三月十六日の条に「入夜従内宥召、是庚申也、申



▲庚申の石碑（香芝市畠田）



▲庚申の石碑（明日香村山田）

障不参」とあり、「庚申」への信仰があったことを知る。しかしながら、この詳細な内容について、同記からは窺えない。

また、同様に『権記』の寛弘二（1005）年三月十二日の条に「御庚申云々」とあり、庚申に関する習俗があったことを示している。そして、同様に寛弘二年九月十五日の条にも「今夕詣左府、庚申也」とあり、行事の全貌については明確さを欠くが、庚申の日の夜におこなわれる行事習俗を想定することができよう。つまり、庚申の日の夜には、何らかの行事がおこなわれたであろう。

しかしながら、『左経記』の万壽二（1025）年四月九日の条を窺うと、もう少し「庚申」の行事内容について若干理解し得る。すなわち、

及昏退出、密々於夜大殿方有御庚申云々、仍寮聊儲飯酒并棊□等云々、とあって、黄昏に及んで退出したが、「御庚申」がその夜あって、酒飲や飯食などが共におこなわれていたことが窺える。

また、同様な記述は、同記の同年十二月十二日の条にも「有御庚申、寮儲飯酒、棊、并紙、又別召女房料紙、仍百帳積折檣獻了」とあり、行事の内容については少しは明らかになってきたが、もう少し同記の庚申の日の行事についての詳しい記載を繕いてみよう。

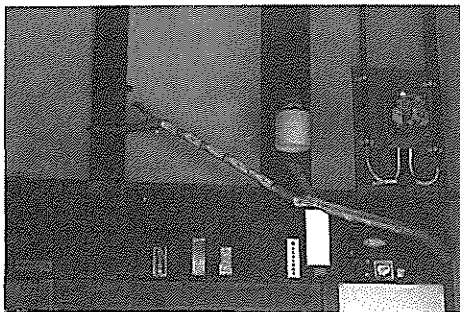
そこで同記の万壽三（1026）年二月十三日の条の記載を見ると、次のような文言があり、庚申の日の夜におこなわれた種々な行事のことが窺える。すなわち、

依有庚申事夜部有召、参入、及暁内蔵寮飯酒羞殿上、次有召待従参御前、先別前後小弓、次御遊、次内蔵寮進棊手紙、御料、待従料也、集擲、次雜戯、及暁更有、和歌、達明各退出、

とあり（同様な記述は、治安二（1022）年八月二十三日の条にも見え、召参する人々の状態がよく記載されている）。庚申の日の夜には、小弓、遊戯、和歌などが催されていたことを、この文言から窺うことができる。とくに、和歌や連歌などとは限らなかったようである。

では、1100年代以降の貴族社会での「庚申」の行事はどのようなものであったのであろうか。ただ、まったく別の習俗がおこなわれたとは考えがたいが、1100年代以降の庚申の信仰とその行事習俗について、若干繕いて見ることにしよう。

そこで、時期的に重複するが、1000年代の始め頃から1100年代の初め頃までの貴族の日



▲庚申塔姿（明日香村岡）



▲庚申塔姿（明日香村岡）

記を見ていくことにする。

『權記』の長保五（1003）年六月二日の条に「今夜有御庚申」と見えるが、詳しい行事習俗の内容は記載されていない。また、同記の寛弘二（1005）年五月十三日の条にも、

十三日庚申、参左府、庚申也、殿上人隨身一種物参彼殿、（中 略）此夜有作文事、依故納言忌月不作文候、（下 略）、

とあって、現実には故納言の忌月であったので庚申の日の行事はおこなわれなかったが、庚申の日には「作文」があったことが窺える。

では、次にもう少し時期が下がった頃の貴族の日記、すなわち藤原宗忠の日記である『中右記』を繙くことにしよう。

まず、『中右記』の永久二（1114）年八月十八日の条を見ると、「今夕大夫君初合庚申、一家人々被来」とある。さらに、同記の長承二（1133）年七月七日の条の「今夜当庚申也、世之人企遊興歎」とあって、庚申の日の夜には世間の人々は「遊興」を企てているらしいことを記述している。

世間一般（この場合貴族社会と考えた方が妥当であろうが）では、庚申の夜には飲食や歌や作文などを行なって、夜を徹したことが窺える。（同条の記述に関連する記載は、同年九月九日の条に「今年七月七日、九月九日、共当庚申也」と見える。）

このように平安時代の貴族社会において庚申の日におこなわれた行事の習俗がほぼどのようなものであったかが理解し得るが、なかには『兵範記』の作者（筆者不明）のように「庚申」の日について何らかの記述さえない現実もある（この事実から、単に庚申の記載がないのか、それとも庚申の日に行事がおこなわれないのかは明らかではない）。

すなわち、仁安三（1168）年四月二十九日の条、同年七月一日の条、同年九月二日の条、同年十一月三日の条、翌年正月三日の条には、「庚申」にかかわる記載は皆無である。ただ、この時期の宮廷儀式・儀礼の「有職故実」とでもいうべき『西宮記』の「御庚申」の項に、次のような記載があり、平安貴族がおこなっていた「庚申」の行事の在り方が理解できよう。すなわち、

出御（割註略）王卿依召参候御前、（割註略）置御料錢供御菓子、有仰、有集攤之事、（割註略）或有作文歌遊倭歌、（下 略）、

とあり、庚申の日にどのようなことがおこなわれていたかがわかる。すなわち、宮廷の皇



▲ 庚 申 講 （桜井市赤尾）

族や貴族が宮中に召されて、「御料銭」を置き、「御菓子」を供えて後、「集攤」があり、または歌遊びなどがあったことを垣間見ることができる。

同様に『侍中群要』の「御庚申」の項に、

王卿依召候御前、御厨子所供菓子干物御酒、終夜之間有擲采戯、及于曉更、待臣令奏管弦兼亦給禄、

とあり、庚申の夜に「菓子干物御酒」を供して、終日夜を徹して「擲采戯」があったことを知る。

このようにいくつかの史料を見るかぎり、古代とりわけ平安時代における「御庚申（庚申待・守庚申）」の在り方は、今日の庚申講がおこなっている行事内容とあまり変わらないが、中世の公家や武家の社会ではどのようなであったのか（言い換えると、平安時代以降に見られる「庚申」に対する一種の信仰が中世の公家・武家社会においてどのように受け容れられていったか）を、次に見ることにしよう。

2. 中世公家・武家社会の庚申信仰—守庚申から庚申待へ

古代の貴族社会でおこなわれてきた庚申への信仰と行事習俗は、その後の公家や武家の社会に、同様な年中行事の習俗として受け容れられていったのであろうか。古代貴族同様自らの莊園＝所領の収益を生活の糧としていかざるを得ない、所謂家産（家政）経済を基盤とした中世公家、安堵された領地の収益を基礎とした武家の社会生活の中に庚申信仰とその行事習俗が伝承されているかを中世史料、とりわけ公家・武家の日記・記録などから繙くことにしたい。

そこで、1300年代の初めの史料から見ていくことにしよう。まず、『吾妻鏡』の建暦三（1213）年三月十九日の条を窺うと、「今夜御所守庚申有御会」という記載がある。しかし、この記述に見える「御会」とは、どのようなものであったのであろうか。

このことについては、同じく嘉禎三（1237）年三月九日の条の「今夜新御所始有和歌御会、被守庚申也」という記述から、鎌倉時代の公家・武家の社会においても同様に庚申の日の夜に「和歌御会」、つまりさきの「御会」＝「守庚申」がおこなわれていたことがわかる。しかし、『吾妻鏡』からは、これ以上の庚申の日の夜の行事内容については窺えない。そこで、これ以外の公家・武家の日記を繙くことにしよう。

まず、『師守記』の暦応二（1340）年十一月五日の条を見ると、「庚申、天晴、今日懸孔子御影供、廐供如例」とある。同様な記載は、翌年正月六日の条、同年五月八日の条などにも見えるが、各条々の文言に見える「孔子」「廐供」と「庚申」のかかわりの有無が問題となる。

とりわけ、「廐供」というのは、孔子に対して供え物をするということであるという。このような意味合いがあるなら、庚申と関連する行事ではないことになるが、ここではこの点について明確にすることによって、庚申の日におこなわれた行事や信仰の在り方（この時期の公家や武家の庚申に対する思考など）が理解できるかもしれない。

そこで、もう少し『師守記』（同記の作者・中原師守の記した）の各年の「庚申の日」

の条々の記述を見ることにしよう。

①貞和三（1345）年正月十七日、庚申の条、

庚申也、懸孔子御影、被備磨□□□

②貞和三年三月十七日、庚申の条、

懸孔子御影、被備磨供如例、

③貞和三年五月十八日、庚申の条、

天晴、今日庚申也、仍懸孔子御影、被備磨供、於御直会者、今日為御精、進之間、明日可被行也、

④貞和三年九月二十一日、庚申の条、

今日懸孔子御影被備磨供、自評定御退出之後有之、

⑤貞和三年十一月二十二日、庚申の条、

天晴、今日懸孔子御影、被備磨供、

今日初雪会有之、面へ進一瓶一種、被略庚申御直会、有雪事許有之、

⑥貞和五年正月二十八日、庚申の条、

庚申也、懸孔子御影、被備磨供、

⑦貞和五年三十日、庚申の条、

庚申也、懸孔子御影、備磨供、又連歌会有之、

①から⑦の「庚申の条」の記載は、中原師守の貞和三年の一年間および貞和五年の五月までの庚申の日の行事である。

そして、これらの記載から、庚申とかかわる行事として、1) 孔子の御影供、2) 直会、3) 連歌会があったことが窺える。

とくに、前述した「孔子の御影を懸ける」ことが、庚申の日の行事と関係することも③の史料から窺える。すなわち、「今日は庚申なり。仍って孔子の御影を懸ける」云々と記述されているのである。ただ、この点については、古代の庚申の日の行事として記載されていなかったものであり、中原師守に見る特殊な行事であるのかもしれない。

しかしながら、孔子と庚申が結びつくことは事実であり、さらにその結びつきとともに中国思想すなわち孔子や老子や荘子の思想が存在していたことが窺える。この事象は、本来、老子の思想に基づく「道教」の範疇で把握されている「守庚申」に「孔子」が何故に結びついたのかという問題を生起させていることになるが、「庚申」と「孔子」が結びつく要因が何にあったのかを考えないわけにはいかない。

したがって、このことも留意しながら、次に1400年代以後の庚申の日の行事を見ていくことにしたい。

まず、『看聞御記』から繙くことにしよう。同記の応永二十三（1426）年正月二十七日の条に「今夜庚申也。於新御所御方守之。新御所。予。（中略）回茶以下双六等有之」と見え、同年三月二十八日の条にも「今夜庚申也。於新御所御方守之。重有。長資等朝臣候」と記述され、庚申の日の夜から「双六等」の遊興が催されたことが窺える。

このように『看聞御記』に記載されている庚申の日の行事は、主に双六などの遊戯であ

り、連歌会ではなかったようである。そして、この時期の「庚申」は「御方守之(=庚申)」云々という文言が示すように「守庚申」という思潮であったと考えられる。

このことはともかく、庚申の日に行なわれる催しが主に歌会であったことは確かであるが、この点について、もう少し史料を見ることにしたい。

そこで、1400年代の中頃の公家の日記、すなわち『実隆公記』の文明九(1477)年二月二十二日、庚申の条を繙くと、

今日後鳥羽院聖忌之間十五首和歌法楽之、晩頭依召参内、庚申令守之給、五□□御続歌有之、源大納言、滋野井、(中 略)、季熙朝臣等各詠進之、已及天明了、とあり、歌会あるいは和歌の法楽がおこなわれていたことを知る。また、同様な内容を記載するものとして、同年六月二十四日、庚申の条に「入夜依召参内、有脂燭一寸和歌、十度飲等、及天明退出」という記述がある。

このように『実隆公記』においても、和歌の法楽があり、庚申の日は「これ(庚申=補註奥野)を守りせしめ給う」べき日であったことや庚申の日の翌朝に及んで和歌の法楽が続いたことを窺うことができたといえよう(「令守庚申給」云々という記載は、文明九年十月二十六日、庚申の条にも見え、同様な内容について文明十一年九月七日、庚申の条、ほかにも記述されている)。

次に、『康富記』の文安五(1448)年四月五日、庚申の条を見ると、

今日於典葉頭、盛長朝臣、有会、去年春比一巡之連歌之衆也、(中略)、朝飡已下終日会也、和漢百韻在之、予勤執筆、大飲過法之式也、

発句亭主 (歌、 省 略)

入夜依兼約向武藤遠江許、一条西洞院、山下蔭山等参会之、(下 略)、と記載されていて、庚申の日に連歌が催されたことと、飲食があったことが窺える。

また、同記の同年六月三日、庚申の条にも、

予内々参陣、召具康継令教之、其後具康頭向武藤遠江守許、庚申之連歌可興行之由、兼約之故也、(下 略)、

とあり、「庚申之連歌」がおこなわれていたことを知る。

このように古代以来、庚申への信仰とその行事の内容は、大同小異であるといえるほど、概ね歌会あるいは遊興=遊戯、そして飲食(主に酒飲であろう)によって庚申の日の夜を徹したことが理解できる。

1400年代の庚申の行事について窺ってきたが、次に1500年代以後の庚申の日の行事とその信仰について見ていくことにしたい。

まず、『二水記』の永正十四(1514)年八月十七日の条には「庚申也、於禁裏有御連歌」という記載があり、庚申の日に宮廷で連歌が催されていたことを知り得る。そして、興福寺多聞院門跡が書き遺した日記、すなわち『多聞院日記』の天文十二(1543)年七月十七日の条には「庚申待沙汰了」という文言があり、庚申の日の行事があったことと、その信仰が1500年代まで受け継がれてきたことが理解できるであろう。

そこで、もう少し『多聞院日記』に記載されているその後の庚申の日の事柄を少し垣間

見ると、

I) 天文十二(1543)年七月十七日の条、

庚申待沙汰了、発心院ニテ談義在之、

II) 天文十三(1544)年七月二十三日の条、

庚申之間待了、

III) 天文十五(1546)年九月六日の条、

一、於東室群参論有之、出了、今日庚申也、

IV) 永祿八(1565)年十二月二十六日の条、

一、生子ノツチノ事、庚申ヨリ上八日大トチ、八日少トチ也、トチノ間日アリ、
可尋之、其間日ニ生タルハ大吉云々、

V) 天正七(1580)年九月十七日の条、

論出了、番匠三人、今市ヨリ四人、ハン若寺二人、小三郎、下少三郎、源三郎、
与一、

ケサ春識、カチ藤五郎、庚申也、

という記載が見られ、I)とIII)の二史料から、庚申の日の夜に談義がおこなわれていたことと、庚申への意識を図り知ることができるのである。これとともに、V)の史料から庚申の日に集まる人々の状況が示されていること、そしてI)とII)の史料から、さきに触れたように「守庚申」という言い方ではなくして「庚申待」という表現に変わっていることが窺える(近世においても「当世うち々々にての庚申待の御事、御作法かさねて尋べし」[『関秘録』巻之四、日本隨筆大成 10 所収]とあり、「庚申待」の名称が一般的になっていたことが理解できるであろう)。

また、中世の文献史料ではないが、1500年代の金石文にも「庚申待」の銘文が見える。すなわち、奈良県都祁村の極楽寺にある永祿三(1560)年銘の地藏石仏には「庚申待一結衆」云々と、また同県桜井市小夫にある天正十一(1583)年銘の磨崖仏に「庚申待供養」云々とあり、この時期にはすでに「庚申待」という名称が一般的であったようである。

さらに、大和国田原郷の住人で無足人の山本平左衛門の日記である『大和国無足人日記』にも「庚申待」の記述がいくつか見え、近世の文献史料ではあるが、次に二・三の事例をあげることにする。すなわち、

I. 元禄九(1696)年五月五日の条、

庚申故晚炊之後詣于小泉庚申堂。安養院・中納言房・大膳房・唯称房・辻井久弥・良因等同道也。戌時帰院。

II. 元禄十(1697)年閏二月九日の条、

庚申也。依之見菴・正順・文珠院令誘引、詣于小泉庚申堂。(中略)夜安養院来訪。庚申待之意雖令囲碁、夜食之後類各依令睡眠、不聞於夜半之鐘声起座。

III. 元禄十二(1699)年四月二十日の条、

庚申也。矢田原清次郎・法印・忠明・来訪故、晚水饗応、催双六之遊興(割註略)各亥之後退散。

以上、Ⅰ、Ⅱ、Ⅲの史料を見るかぎり、無足人山本氏の庚申に対する信仰ぶりとその行事が窺える。さらに、近世においても、人びとが群参して、遊興、飲食、また談義がおこなわれていたことが窺える。そして、中世の公家・武家がおこなっていた「守庚申」という行事の名称とは異なり、すでにこの近世・江戸時代には、「庚申待」という名称でおこなわれていたことを知る。

このことは、中世中頃から後半にかけて、「庚申」に対する意識的な変化があったことを暗示しているのかもしれないが、史料からは明確にしがたいところである。

ただ、1500年代においても、いかなる内容のものであったのかという全貌は図りしれないが、庚申の日には、夜を徹して談義や飲食などがなされたことは確かである。

一方、中世においては、庚申信仰に「猿田彦」、「三猿」、そして「青面金剛」などが偶像化されて、信仰対象として崇められたという事象は、管見の史料を見るかぎり、皆無に等しい。

ただ、近世史料を見るかぎり、「猿田彦」や「三猿」が醸成されてきた要因は、この時代にあったのではないかと考えられる。すなわち、鈴木忠候『一挙博覧』に、

庚申は猿田彦命、大黒は大巳貴命、地藏は道祖神などと、神道者流よりいへの事、さらに無本拠。唯一神道とたつるものまゝ牽合附会の説をなす。笑うべし。

と記載され、庚申と「猿田彦」との結び付きの奇妙さが提示されているのである。また、山崎美成『三養雑記』の「庚申の三猿 心猿 西遊記」の頃に、

庚申塚とて、見ざる聞ざる言わざる三猿を石もて彫みたるを、道の傍に立てたり。

(中 略) 伝教大師、三の猿に刻みたまへりとかや。(中 略) 庚申に附会せしにはあらぬにやといへり。

と記述されていて、庚申と三猿とのかかわりについて疑問を投げかけているのである。

これらの近世の文人の随筆(史料)によって、中世史料からは窺えなかった事象の一端が近世になって知り得る。

しかし、ここでは、中世の「守庚申」に焦点を当てて、その前後の時代を垣間見るとどめ、詳しく近世史料を繙くことを控えたい。

このことはともかく、中世、鎌倉時代から室町時代に至るまでの間も途絶えることなく「庚申」への信仰や意識、そしてその行事が受け継がれていったこと、つまり庚申信仰にかかわる習俗が、中世の史料、とくに公家や武家の日記から知ることができるのである。そして、庚申の日に対する人々の意識の中に多くの事柄が含まれていることと、その行事それ自体にも「歌会」を基本としながらも、いくつかの内容が存在していたことも窺えたといえよう。

さらに、挙例したいいくつかの史料からはほとんど認められなかったこととして、何故に「庚申」の日の夜を徹して過ごすのかということがある。この日の夜を徹することの意味が理解されてのことであろうが、管見の史料から、庚申の日の夜を徹して過ごすという意味内容について書き留めた公家や武家の日記は皆無である。

しかし、従来より理解されているのは、庚申の日の夜に寝ると我が身の体内に居る「三

尸の蟲」が天帝にその過失や罪科を告白するために、体内からこの蟲を出さないように夜を徹して過ごすということである。

このような庚申にたいする考え方は、一般的に宗教史や歴史の立場から見て「道教思想」によるものだと言われて久しい（民俗学の立場でも同様）。そこでこのことについて、次に若干垣間見ることにしよう。

3. 庚申信仰と道教思想

古代の庚申への信仰と行事習俗を併せ見ながら、中世の公家や武家の社会における庚申信仰および行事習俗の在り方を中心にして窺ってきたが、習俗それ自体には道教的な要素すらないといえよう。むしろ、中世の公家や武家の社会で信仰される庚申の日の夜におこなわれる行事習俗自体には意味はなく、夜を徹して三尸の蟲を体内から出さないことが目的であったことは間違いない事実である。

ただ、すでに述べたとおり『師守記』で見た「孔子御影供」と庚申との結び付きがあるのか、否かに興味をもつが詳しいことは明らかでない。言い換えると、庚申信仰と孔子つまり儒教とがいかなる要因で結び付いたのかということである。この点については、中世の思想史的側面から、庚申信仰と孔子（儒教）のつながりを考えていくべきことであろう。

このことはともかくとして、庚申信仰自体が道教思想とかわることについて、ここでは若干触れることにとどめたい。

道教思想の原点である「抱朴子」内篇卷六、微旨（『道教聖典』所収）に次の記述がある。すなわち、

抱朴子に曰く

禁忌の急とすべきは、傷らず損せざるにあるのみ。（中略）。皆云ふ。天地に過を司どる神あり、人の犯す所の軽重に隋って、以て其の算を奪府、算減ずれば貧耗疾病ありて、屢々憂患に逢ふ、算盡くれば死す、而して算を奪ふべき者数百事あれば、具さに論ずべからずと。又た言ふ。身中に三尸あり、三尸の物たる、皆な鬼神の属にして、形なきも実に魂靈あり、人をして早く死せしめんと欲す。この鬼は、常に自由に遊行して、人の祭酌を亨、庚申の日に到ることは、輒ち天にのぼりて、寿命を司どる神に、人の過失を告白す。（下 略）。

と言うのが、それである（傍線一奥野）。

また、同篇卷四、金丹に「第二の丹をば、神丹と名づけ又た神符ともいふ。之を服すること百日にして仙たる得。この丹を足下に塗れば、自由に水火の上を行くことを得。之を服すること三刀圭なれば、三尸〔人身の中に隠れて、その罪悪を天帝に上申する三疋の蟲 本書の六を見よ〕九蟲〔三尸の類ならんも其の詳は不明〕皆な即時に消死して、百病立どころに癒ゆ」とあり、さきの〔微旨〕に見る三尸の蟲を消死させるためには神丹を服することであると記述されている。ここには、神丹（神符）を服すれば、天帝に罪悪を告げる三尸の蟲や九蟲を死滅させることができると記載されているが、それほど神丹はすごい威力を発揮するものであることを強調した記述であるといえよう。

このように庚申にかかわる今日までの伝承は道教の経典によるところであり、古代から中世・近世を経て近・現代まで脈々と受け継がれてきたことが理解し得るであろう。ただ、道教の経典かつその思想の流布がいつ頃であるのかは、現段階では明確にしがたいところである。

ただ、この思想の流布した時期がいつ頃であるのかということについて想定することが許されるならば、すでに触れたとおり、古代の貴族層によって受け容れられて現実の貴族社会でおこなわれている庚申の日の夜の行事や催しなどについての記述から、すでに平安時代中頃には、道教思想に基づく庚申への信仰が存在していたことになる。

そして、この点をさらに推察するなら、すでに存在していた平安時代中頃前後に道教思想、かつこの思想に基づく庚申信仰は受け容れられていたのではなかろうか。

結びにかえて―庚申の行事・信仰の課題と年中行事の習俗から

古代から中世および近世を経て、近・現代まで、「守庚申」、「庚申待」、そして「庚申講」などと言われてきた庚申信仰の行事習俗が受け継がれてきたことを、中世の公家・武家に見る「守庚申」を中心に窺ってきたが、そこには一・二の課題が提示し得る。

すなわち、中世の公家に見られた庚申信仰と孔子とのかかわり、つまり『師守記』の「庚申也、懸孔子御影」云々という記載にみる庚申の行事習俗が一般的に存在したのか、否かという点と、庚申信仰自体が古代から現代社会まで受け継がれてきた中で、それぞれの時代の社会情勢・変動や社会的要求下でほとんど大きな変革・変貌のないままに今日まで続いてきた要因とは何であったのかという点が提示し得るであろう。

確かに、本来、庚申への信仰自体が天帝に人びとの罪科を告げようとする「三尸の蟲」を封じ込めるためである。そして、この虫の封じ込めが人びとの寿命とかかわることから長寿祈願を意図していたことも事実として理解されてきたところである。

さらに、庚申信仰が農耕とかかわって五穀豊饒の祈願を付加してきたことも事実であるが、本来的な意図は変化することがなかったといえよう。

一方、庚申の行事を含めて、年中行事や信仰などは、今日の社会情勢の中で、昔からの風俗・習慣、つまり習俗を受け継ぐのは容易なことではないであろう。困難な社会情勢によって、すでに消滅してしまった習俗は数かぎりないほどであろう。現代社会で町や村の人々の要求にそぐわない習俗が消えていく。その一つとして庚申への信仰習俗がある。

しかしながら、このような社会的時流の中でも村人が集まって、飲食を共にして庚申の日の夜を徹して明かすところが現存していることも事実である。

また、現代社会の中に溶け込んで、病氣（癌）平癒や家内安全の祈願に庚申信仰を位置づけるところもある。

このように庚申信仰自体、その時代や社会の要求を受け入れて現代社会に息づいてきたことは、すでに窺ってきたとおりである。

このことは、庚申の行事や信仰のみではなく、同じように年中行事においても提示し得ることであろう。

たとえば、一・二の例をあげると、節分の行事や亥の子祭りなども次第に町や村、あるいは人々の間で行なわれなくなってきたことは確かであろう。(補註)

このように年中行事を一つ一つ検討していくと、庚申(祭り)信仰のように古代以降直線的に今日まで大きな変化のないまま受け継がれてきたものと、節分や亥の子祭りのように変化しながら、今日に至っているものがあることを留意しておきたい。

ただ、行事習俗の変化・変貌は、個々の村落の成立や立地条件によって異なることを考えておくべきであろう。

(補註)

節分について、少し触れると、今日では、豆を撒くことが主な行事のように意識されているが、本来この豆を撒くことは、節分の日の夜に悪鬼や悪疫を退散させるべきための行為の一つであった。古代・中世の貴族・公家などの日記・記録を見るかぎり、貴族や公家の社会(中世前半)での節分の行事には、豆を撒くという行為は存在せず、これ以外の諸行事などがあつた。

ただ、民衆の間に受け容れられて以後、今日見るような行事、すなわち鯛の頭を付けたヒイラギの小枝(オノメツキ)を家の戸口に挿すことと、豆を撒くことと、巻き寿司を食べることが、「節分」の行事と意識されている。

だが、古代以来受け継がれている意識として、悪鬼や悪疫を退散させるための行事であることは、若干であるが、巷間でも認識されてきたことは確かであると言えよう。

この節分と同様に、亥の子祭りを挙げるができる。たとえば、奈良県内の亥の子祭りを見ても、地域(村・町)によって、その行事の内容が異なる。ただ、大きく分けると、従来から行なわれてきた亥の子の餅を神に捧げた後、亥の子の餅を村(町)の人々で共に食して、みんなの無病息災を祈願することを主とする行事と、農耕の豊作を主な祈願として、神に農具の形代を捧げる行事がある。

とくに、後者の行事は県内でも特殊な行事として把握されているが、このように農耕の祈願と結び付いた亥の子祭りが存在することは事実である。亥の子祭りと農耕との結び付きがいつ頃から存在し、巷間でおこなわれるようになったのか、そしてどのような意図で農耕と亥の子祭りが結びついたのかという点は興味をひかせるところであろう。

(1991.3. 3 稿了)

山村における祭礼の始源的形態

—吉野郡川上村^{たかはら}高原のホーエッサ行事（祭礼）考—

浦 西 勉

はじめに高原という村

高原集落は100戸あまりの林業中心の純粹なる山村である。山上ヶ岳が集落のほぼ真南にある。人家は、だいたい南面した傾斜面地の山腹、標高500メートルに点在する。享保六年（1721）の『郷鑑帳』^{註D}の記録によれば農耕用地としての土地反別は十四町八反十歩とある。家数73軒・人数379人と記されている。

上畑六町八反貳畝八歩

中畑壹町八反三畝貳拾貳歩

下畑六反八畝六歩

下々畑五反九畝四歩

下々山畑八畝拾貳歩

上楮畑四畝三歩

中楮畑三畝八歩

下楮畑四歩

上茶畑壹反拾三歩

中茶畑壹反三畝九歩

下茶畑三反拾三歩

下々茶畑五反九畝貳拾歩

下々茶山畑貳反壹畝拾九歩

切畑貳町壹反四畝歩

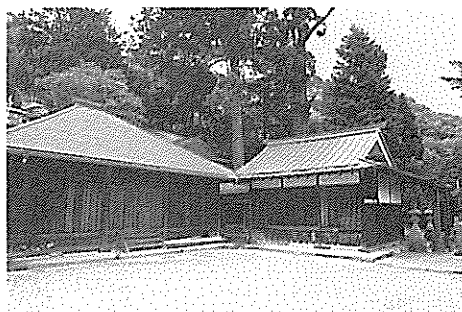
屋敷壹町貳反壹畝貳拾壹歩

惣反合拾四町八反拾歩

- 一、 銀三拾壹匁三分 栢役
- 一、 銀百三拾人匁 山役
- 一、 銀六匁 藪役
- 一、 銀百拾八匁貳分七厘 諸木御口役御運上
- 一、 家数七拾三軒
- 一、 人数三百七拾九人

内 男百九拾八人 女百八拾壹人

この記載から高原村の耕地は、すべて楮畑・茶畑を含め畑地であることがわかる。また、山役・栢役・口役・藪役などがあがっているところから、これら山から得る産物により生活の経済的基盤としていたことがわかる。畑作中心で成り立っていた村落ということは、高原村文祿四年(1595)の『検地帳』^{註②}でも同様である。また、明治初期の『大和国町村誌』^{註③}



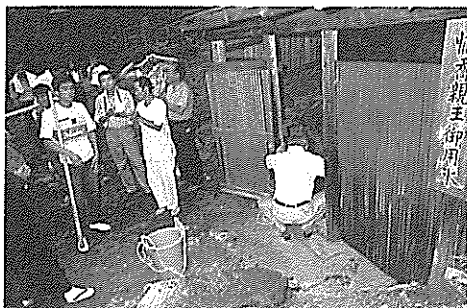
高原の氏神神社
(十二社神社)の社務所(右)と旧薬師堂

に記された高原村においても畑作により村落が成り立っていた。細かい点において変遷はあるが、今日まで生活の経済的基盤に山仕事・畑仕事中心とした山村である。村中はシモデ・カミデ・ナカデ・カドデ・ヒウダレ・ホソノと六ヶ所にわかれている。村のほぼ中心に氏神神社(もと十二社神社という)が何百年の樹齢をもつ杉の中にある。ご神体は伝承として惟喬親王^{註④}というが、実際は極秘に伏せられて厳重に口外は許されない。その脇に旧薬師堂(安楽寺)があり、ホーエッサ(チンゴカンゴ)行事(祭礼)はこの場所にて行なわれる。私がここで考察しようと思うのは、この山村における祭礼の成立当初の姿を復元し、そこにどのような背景を読み取ることができるかということである。ホーエッサ行事の始源は山村独自の自然発生的な祭礼であったのか、ある特定の歴史的出来事によって誕生した祭礼であったのか。つまり、山村社会における祭礼の始源的形態について考察してみたいのである。

(1) ホーエッサ行事(チンゴカンゴ)

この行事の呼び方を、村人はホーエッサ、またはチンゴカンゴという。ホーエッサは掛声であり、チンゴカンゴは鎮護国家の意味であるという^{註⑤}。行事のいわれは、氏神のご神体である惟喬親王さんに見ていただくために踊り始めたものであるとも、また、悪病が流行したので里人が交代で氏神さんと旧薬師堂とに祈禱して悪病を退散させたのが始まりで、その時の祈禱の姿をまねたものという。

行事は八月七日から始められる。この日から、この行事の中心となる若者組、19才から25才までの男達が集合して行事の準備を始める。特に、高原村生まれの19才の男子四人を



ホーエッサの水くみ風景。惟喬親王の御用水の井戸の水をくむ。



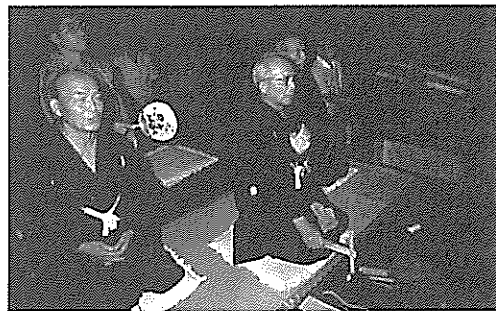
旧薬師堂に吊る灯笼。この前でホーエッサのかけごえをかけ、太鼓を打ちならす。

イリワカ（入若）といって、この時若者組に入る。この時のイリワカの任務は、鉦を三つ打ち鳴らしたり、手振り足どりの調子を整えたりする練習と、神社や旧薬師堂の掃除などを丹念にすることである。この時若者組の先輩であるチューワカ（中若）・ワカガシラ（若頭）などの注意をよく聞かねば叱り飛ばされ、破門にあうこともあったという。今はそれほどでもないが、かつてを記憶する人は厳しかったと口々にいう。十三日まで主に鉦を打つ練習が行なわれ、十四日には神社とお堂を完璧な程美しく掃除をする。これがイリワカの大切な勤めである。この時に旧薬師堂の中に灯籠を三ヶ所吊したり、太鼓をサラシで吊ったり、広場では盆踊りの太鼓台を作ったりする。この時も若者組の先輩のいうことをよく聞かねばならない。

本番である十五日は、公民館の鐘を合図に若者組はもちろん村人（男子）が公民館に集合して南帝王陵の墓に参り、その後、イリワカがお嫁さんの恰好をして大井戸（オーイド）に水を汲みに行く。大井戸とは惟喬親王さんが水を使ったと伝えられるところであり、嚴重に水を汲み桶に水を入れる。この桶を中央にして両方からステテコ姿の若者が持ち、老年輩の人が伊勢音頭を唄いながら神社までやってくる。道中各所で、ふざけあったり、イリワカの女装を囃し立てたりする。神社に到着すると、水を旧薬師堂と神社の境内にまいたり、本殿に供えたりする。このようにして夕方を待つ。

夕刻からホーエッサが始まる。旧薬師堂の中央にサラシで吊られた太鼓を回りながら打つ。打ち方に二種類ある。最初は一定のリズムで打ち鳴らすのであるが、終わりに近くなると、ホーエッサという掛声をはりあげ、乱れた打ち方や太鼓を振り回したり暴れたりする。最後にはホーエッサの掛声が堂の中に響き渡りクライマックスになる。その時、サラシを全員に巻き付けると太鼓を打つのを止め、すぐ騒ぎあいながら最後は神社に駆け込んで行き、十二人衆がその神社の前で般若心経を唱える。これを盆イナシという。その間、イリワカのカネ打ちは決して止まってはならない。これがホーエッサの行事の大概である。その後、盆踊りが盛大に営まれる。

ここで注意しておきたいことは、イリワカ四人の任務が嚴重に定まっており、それを確実に勤め終えねばならぬことであって、それには三つある。先に記したように、その一つは神社の旧薬師堂などを美しく掃除すること。塵一つ残ってもアニ（兄）やチューワカに厳しく注意されたりする。もう一つは灯籠を三ヶ所取り付けすること。一ヶ所は氏神神社の石段の脇へ、もう一ヶ所は旧薬師堂の中央部に、もう一ヶ所は旧薬師堂の南西の方に吊る。この明かりは決して絶やしてはならず、昔は灯心で火を灯していたので油を始終継ぎ足さねばならなかった。もう一つは鉦を打ち鳴らす役目である。打ち始めると決して終わるまで止めてはならぬので、何がおこってもこの鉦は打ち止めてはならなかった。この三つのことはイリワカの勤め



盆イナシ（鉦を打ち心経を唱える十二人衆やデンガンさん）

で厳重に守られていて、これを怠って破門になった人もいたという。その他、ことばづかい・挨拶・時間を厳守することなども守らねばならず、遅刻すると破門されるのである。

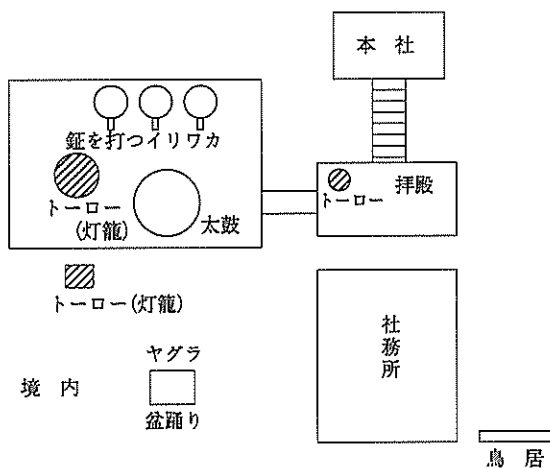
この高原村においては、氏神を祀る組織がしっかりしているように見受けられる。このイリワカから25才までの人が若者組（若い衆）であり、これを勤め終えて何年かしてから次にドーコー（蔵王講^{註④}）といって蔵王権現を祀る役（ケイゴ〔継後〕一年、当屋一年の二年）を勤めて、十二人衆に入る。十二人衆になると、村のすべての行事に関係することになる。この十二人衆の上六人を六人衆と呼び、その一番上座の人が神主^{註⑤}役を勤める。この神主を勤め終わるとデンガンさんと呼ばれ、すべての神事を勤め終えるのである。このように高原村に住む男性は氏神を中心として、年齢順に村の神事の役目を勤めねばならない。その意味で、この高原村に住む男子にとって、19才から25才までの若者組を勤めることは、きわめて重要な時と認識されるのである。このイリワカを勤めることにおいて十二人衆から神主まで勤める最初の儀式であり、また、村で一人前として認められることを意味する。事実、このチンゴカンゴを勤めた者が、村の仕事でも一人前として認められている。

今、高原村の祭礼の役割が年齢階梯的に勤められていることをまとめたのが右の図である。

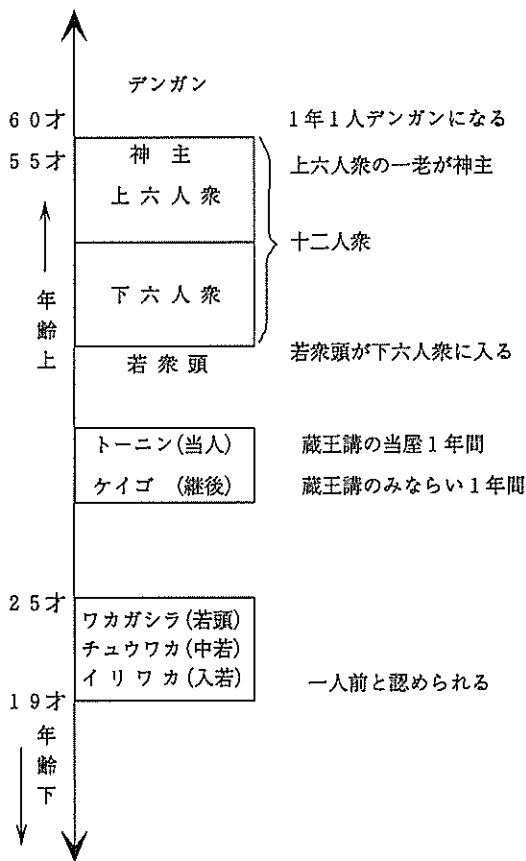
祭礼に特に重要な勤めをするのは若者組の間、蔵王講のトーニン・ケイゴの間、そして十二人衆の期間である

それぞれの祭礼の意味するところは別に考察する必要がある。今ここではこの高原という山村において神事を勤める組織には、年齢階梯的な側面が色濃く確認できる。

ホーエッサ行事の場所概念図



川上村高原の年齢階梯と役割



(2) 氏神社と旧薬師堂（安楽寺）

ホーエッサの行事の始源の形態を今少し考えてみようとする時、上のように年齢階梯的な組織にて祭礼が営まれていることを踏まえて、同時にこの行事の行なわれる場所である氏神社と旧薬師堂について少し考えを深めておく必要を感じる。

神社名は氏神社で、昔は十二社神社といった。樹齢何百年もあろうかと思われる杉の木が何本も境内地にとり狭しと並び、長い歴史をもっているように思われる。

この神社のご神体は村人の伝えによれば、惟喬親王さんをお祀りしているのだという。しかし、真実のご神体は何であるか不明である。六人衆の神主（一年交代）さんのみが拝謁することが許されるが、そのご神体について極秘に伏せられ、口外することが許されない。この掟は、今日においてもなお厳しく定められている。

伝承として惟喬親王さんがご神体であると信じられていることは、この村にとって重要である。惟喬親王という人は平安時代初めの人である。五十五代文徳天皇の第一皇子として生まれたが、弟、惟仁親王が次の天皇位についたため、それ以降、この惟喬親王に対する同情から生じた様々な伝説が生まれている。その一つに、木地師の祖というのがある。山にこもり終日経を読んでいた時、経軸が回転するのにヒントを得てロクロを発明して、杣人にお椀作りを教えたという。この高原の村にも惟喬親王を祀るというのも、この村がかつて木地師の村であったことが想像されよう。つまり、親王が皇位につけなくなって、その失意のあまり山中に入った。京都から遠くない高原の村にやってきて、高原川の木地が森で木地を挽いたというのである。その従臣をそのまま高原に残した。そして、親王は滋賀県永源寺の奥、君ヶ畑・姪谷に行った。晩年、高原に戻り亡くなったという。高原の村人にとって、惟喬親王さんの亡くなった地がこの神社だと信じられているのである。神社の石組がいかに古墳のようであるというのである。^{註⑧}

上のようにこの地に残る惟喬親王さんの伝説は史実かどうかは今では実証する方法に限りがあり信じがたい部分もあるが、今、問題にしているのは、村人が堅くそのように信じてきた歴史的な事実はまぎれもないものであるということである。村人にとっては伝承という形態で経験しているという事実である。高原村において惟喬親王についての伝説がおそらく何百年間言い伝えられており、村人の共通の認識事項として、長い歴史を経験しているのである。

惟喬親王の伝説の存在は、高原の村は木地屋との関係があることを物語っているが、確かな史実としては高原の宝蔵に残る文書の中に^{註⑧}

ロクロソマサニツイテヲキシヤウノコト

- 一、シモイチエモチウリスヘカラス
- 一、ヌシヤエモチウリスヘカラス
- 一、ヤマノミヲキソウシテスヘカラス
- 一、ワカワカノチケヲマトワンモノソウシテソマラスヘカラス
- 一、ヒキチン六百文ニ百文ノチンアルヘシ

右コノムネヲソムカントモカラワトカアルヘシ

文明十七乙巳十日廿日

とあるのが端的であろうか。神社について、上にみたような伝承をともなっている。

さて、次にもう少し考えておきたいことは、神社と、となりあわせにある旧薬師堂のことである。今日、福源寺にある薬師如来座像及び観音菩薩座像は、明治維新以後この寺に集められたようで、それ以前は薬師堂・観音堂があったようだ。観音堂について、次のような記録がある。^{註⑩}

- 一、吉野東奥高原ト云所観音堂アリ、役行者ノ作ノ馬頭観音也、其堂ノ天井ニ大師御筆ノ大般若經一部在之十六善神在之、疫病ナントニ祈祷二十疋ツヽニテ奉出之、奇特在之云々。

今日残る観音菩薩座像は鎌倉時代作と推定されている。この観音堂はどこにあったのであろう。^{註⑪}

また、今日残る薬師如来座像から薬師堂もあった。今、氏神社の脇の旧薬師堂と呼ばれているのがそれであろうと思う。この薬師如来には次のような銘文がある。この村に残る最古の年号を持つ。^{註⑫}次に、その銘文を示す。

同高□（胤）

藤原宗高大□セ（施）主

仏師（抹消跡） 仏師僧勝禅大法師（大□□）

応徳二年十一月日

また、修理銘が残る。^{註⑬}

（一）（台座墨書）

蓮肉天板裏 墨書

和州吉野川上

原主 高原村中

七人衆□立

敬白

元禄八乙亥七月八日

元有馬薬師之

蓮台

安阿弥廿七代

今

平安城大仏ノ作者

左近法眼

弟子 和州御所ニ住

大仏師吉田民部卿

同 吉田吉平両作

（二）（框空中棧裏面 墨書）

和州吉野郡

願主 元禄八乙亥年

高原村 三月大吉日

(三) (框座中棧表面 墨書)

□□□□七代京大仏師吉田宮

今ノ□□□大仏作者 法橋弟子

和州御所町大仏師民部作之

(四) (框座中棧右側面 墨書)

御光台座作ル者也

応徳二年(1085)の銘文を持つ薬師如来座像である。そして、その台座は有馬薬師のものを使って補修したとある。高原の七人衆が関係している。おそらくこの七人衆は十二人衆と同じ意味であろう。

この薬師如来の作製年代の銘文は良いとして、少し問題なのは、元禄八年(1695)の補修の銘文の中

元有馬薬師之

蓮台

と、ある部分である。この銘文からこの薬師如来が「元有馬の薬師如来である」と読むか、「元有馬の薬師如来の蓮台」を補修して使ったと読むかが、問題となる。

これには次のような解釈がある。滝川政治郎氏の『川上村と有馬温泉』^{註①}という論文がそれである。

その中に、林道春の『有馬温泉記』(羅山文集下巻所収)^{註②}を引用して、

承德元年丁丑。天ニ作淫雨洪水ニ。崩レ山溺レ家。九十五年後。和州吉野僧仁西。詣ニ熊野神ニ。一夕夢神告白。撰州有馬山中有レ湯。近歳荒廃甚矣。汝可往従事。西日。以レ何為レ証。神日。庭樹葉有レ蜘蛛。宜ニ随ニ其絲所ニ。率以赴レ。罽。翌旦覺而見果然。既而至ニ中野村二松下ニ。失ニ蜘蛛ニ。西迷道而立。俄有ニ一翁ニ。導レ西登山。投ニ木葉ニ。日。葉落処必是靈地。忽不見ニ翁所ニ。之。遂就ニ其攸ニ。開ニ旧跡ニ。浚ニ湯源ニ。建ニ寺及十二坊舎ニ。置ニ守レ湯人ニ。時建久二年亥二月也。

仁西という僧が、もと高原寺に住んでいた僧侶で、後、有馬へ高原村の人と共にこの薬師如来を持って移り、有馬温泉を広めたというのである。その薬師如来が再び仁西ゆかりの高原になんらかの理由で戻ってきたのが今の薬師如来という。この滝川氏の論文には、この薬師如来の意味を考え、教えられることが大きいものがある。しかし、私は、滝川氏の解釈と違い、蓮台のみは確かに元有馬の薬師如来のものであろうが、薬師如来本体はやはり最初からずっと高原の旧薬師堂に存在していたというように解釈したほうが良いと考える。だから、銘文は「元有馬の薬師の蓮台」と読む。

仁西という鎌倉時代の僧侶について全く不明である。この仁西について、『撰津名所図会』^{註③}には「大和国吉野の僧、高原寺の仁西上人」とある。仁西上人に関して元禄七年(1694)の銘文のある『和州吉野郡塩波村温泉縁起』^{註④}にも「高原の仁西」の名が見える。仁西

が高原に住んでいたとすれば、その高原寺はどこであったのであろうか。それはおそらく補修銘文にある「安阿弥二十七世」という僧の居た場所であって、これが仁西から二十七代目に当たる僧侶であろうと考える。先に述べたように薬師如来座像の安置されていた場所は、今、氏神社の横にあった堂、旧薬師堂がそれであったと思う。この場所が仁西の開山した場所であり、「安阿弥」の居た場所である。そこには、薬師如来及び四天王・十二神将が祀られていたのであろうと思う。蓮台については修理銘にあるとおり、元禄頃に有馬から高原に持って来たのは史実のようだが、薬師如来本体は繰り返すようだが、応徳二年からずっとこの薬師堂に存在していた。推定するに、この付近は本来、高原寺が総体の名称で、その境内地で薬師堂・観音堂があったのではないか。どちらが高原寺の本尊かは不明であるが、そのような寺院が高原に平安時代から鎌倉・室町時代・江戸時代中期まであったと考える。そこに高原寺出身の仁西が居たのであろうし、江戸時代、安阿弥が居たのであろう。勿論、今日の氏神社も高原寺境内地に入る。しかし、江戸時代中期には、すでに高原寺の実体はなく、福源寺が壇家寺として成立し、高原寺を引き継ぐ形となるが、寺の性格は変わる。しかし、江戸時代以前、先の氏神社を中心とするホーエッサ行事やその他年齢階梯的に勤める行事は、高原寺という枠内の行事であったと考える。つまり、ホーエッサ行事は高原寺境内の薬師堂と氏神社で行なわれていた行事であった。

(3) ホーエッサ行事の意味するもの

(1)に紹介したホーエッサの行事が、(2)で説明した高原寺境内の神社とその脇にあった薬師堂の前で行なわれたのであろうと考えた。これにより、このホーエッサの行事の始源的形態について若干なりとも説明がつけられるように思うのだ。

この行事の行なわれるのは八月七日から十五日（かつては十六日）までであり、つまり、盆の期間に営まれるのである。この時期、各家々でも先祖を迎え入れて、オショライさんとしてお祀りをする風習がある。

私は、家の祖先を祀る風習以前、古くは共同体が共通とする祖先を迎えて祀る風習が存在したのではないかと考える。この方が古風な盆行事ではないかと考えている。高原の氏神社を祀る人々には、この高原村を開いたと伝える、惟喬親王さんが村の祖先という共通の認識があったのではないか。あるいは、この行事に参加する年齢階梯的組織をする人々の共通の祖先の霊を祀る祖先まつりではなかったのか。また、推定を深めていけば、その年齢階梯的組織をする人々と高原寺に關係する人々とは共通するグループであり、その始源には惟喬親王さんというシンボルを持っていたのではないか。

このホーエッサは、村（共同体）の祖先であると伝承される惟喬親王の霊をこの世に迎え入れ、それを慰めようとしている行事のように私は解釈をする。

例えば、祀り方の内容について、イリワカが必ずつけねばならない灯籠の一つは惟喬親王が最初にこの地へやってきたと伝えられる木地ヶ森に向かってつけられ、一つは神社の方に向けられ、もう一つは旧薬師堂の中につけられる。これらの灯籠は、惟喬親王の霊が神社の本殿から出て来て旧薬師堂の明かりの前に現れ、自分達が最初来た木地ヶ森の方へ

歩み寄ろうとするための明かりのように見られるのではないだろうか。イリワカが嚴重にこの灯籠をつけて、しかもこの明かりを絶やすことがならぬとしているのも、その意味することが重要であるからである。同時にホーエッサの太鼓も最初の打ち方がトントントンと単調であるのが、しばらくして、おそらく惟喬親王さんの霊が出て来たと思われる頃からホーエッサ、ホーエッサと声を掛けて若者が打ち鳴らすことにおいて、親王の霊を慰めているがごとくなのである。また、太鼓と鉦を打ち鳴らしている時現れた霊に対して、村人は激しく交流しているように見受けられるのである。そして、その霊が再び本社に戻る盆イナシの時に潮が引くように静まり、般若心経が、デンガンさんや六人衆により唱せられる姿は、実存する霊に対するごとくのふるまいである。

私は、今日残る山村の神事には、山村独自に自然発生的に成立した神事と、山村の成立した当時の歴史的背景に裏打ちされた神事との二系統の神事の存在を認めたい。その意味で、この高原のホーエッサ行事は後者のものとする。私は、高原村の始源は高原寺という寺院が成立することによって誕生し、そして、この寺院とともに歩いて来た集落であったと考える。薬師仏や観音仏などを祀る高原寺という寺院を中心として人々が生活を営んだ集落が高原村の始源の姿であった。おそらく、その中心的格になるのは高原寺の僧侶群であった。そのような根源から発して、そこに住む人々は結びつきを強く保ち、共同体として十分存在を確認する意味も含めて高原寺境内の神社及び薬師堂において、ホーエッサの行事が今日なお根強く営まれていると解釈する。山村の中にはこのように、寺院の成立によって、村落（共同体）の誕生をみる例があり、このような例は山村において各地にかなり存在すると思われる。

では、高原寺^社という寺院は、一体どのようなものであったのか。今日全く知るところがない。平安時代末期から鎌倉時代に薬師堂・観音堂を持ち、きわめて立派な寺院のように思える。どの系譜に属する寺院なのかといえば、私は、吉野の大峯修験道ときわめて密接なかかわりがあったと考える。吉野金峯山寺と共通の発展をした寺院であると考えている。それは、今日残るドーコー（蔵王講）の行事や役小角・役小角母像の存在などもその歴史的残存の一端なのである。高原寺の実体を、もう少し具体的につぶさに述べなければならぬが今、手元に語る資料を持っていない。別の機会にしたい。

今日のホーエッサの行事は、村、あるいは高原寺を開いたと伝承されている惟喬親王さんの霊を祀るというのは少し唐突のように思えても、長い歴史の高原村の始源には、高原寺とそれを組織する人々によって信じられていたのは事実であったろうと私は考える。また、後世の惟喬親王伝説も、このような高原寺の僧侶によって伝播していったと考える。また、これらの行事や伝承が、高原村（高原寺）の共同体を固く長く存続していくには絶対必要であったため、根強く残ったのであろう。祭礼の存続を可能にするために、年齢階梯的共同体組織として営まれているのだと考えるのだ。

註①『川上村史』史料編上巻328頁 昭和六十二年（川上村教育委員会刊）

註②『川上村史』史料編上巻299頁 昭和六十二年（川上村教育委員会刊）

註③『大和國町村誌』明治二十四年刊（昭和六十年名著出版より復刻、659頁の高原の項）

これには、田はなく、畑十二町一畝七歩とある。なお、家数82戸・人口395人であった。

註④村では薬師堂とか、単にお堂とか呼んでいる。ここでは、薬師堂という名で統一して記すことにする。なお、旧安楽寺という呼び名もあったという。

註⑤この行事の見学について何かと便宜をはかってくださった高原村の六人衆の方々には感謝いたします。また、梶川熊太郎・梶本優・小泉栄治・中辻一一・梅本昌男・山谷敏の各氏の方々には何かとご教示を賜った。記載に誤りがあれば、筆者の理解の不充分によるところである。

ホーエッサは「法悦祭」という字を当てることがある。

なお、平成三年八月十五日の当日役割は、次の通りである。

上垣内組

入 若	梅本 宗人
	民辻 誠
会 場 係	六名
電 気 係	二名
会 計 係	二名
大 堂 係	五名
御 供 所 係	二名
拝 殿 係	二名
大 目 付	梶川熊太郎
	中辻 一一
	山本 尋厳
	中辻 一二

註⑥イリワカから二十五才までの若衆（若者組）を勤め終えると、次はドーコー（蔵王講）のケイゴ（継後）と当屋を一年ずつ勤める。ドーコーのケイゴ・当屋も大切な役目である。特に当屋は精進をし葬式に出ず、また、吉野山・山上ヶ岳に必ず参らねばならない。この当屋はかつて二人ずつ計四人で当たり、年の上の者をアニという。この当屋のアニの家に、宝蔵から八月十六日の夜蔵王権現を迎え入れ、一晩おまつりする。十七日は福原寺で一晩のおまつりをする（今は一日で行っている）。

註⑦ドーコーを勤めて何年かしてから十二人衆に入り、その一番頭（年齢の上の人）が神主を勤める。神主役はすべての神事の中心的役割を果し、そのため神主役一年間の精進は特に厳重であった。

例えば、氏神社の祭りは十月一日で、この時、神主が重要な役目を勤める。もちろん、十二人衆とイリワカなども参加して行事が営まれるが、神主はこのまつりの中心的存在である。イリワカは御供の担ぎ役・御供のまき役、十二人衆は神饌を供えたりする役であるが、神主は祝詞を唱え、一人本社の中へ入り神事を勤めるのである。このような役の勤めを終え、デンカンさんと呼ばれるようになる。

註⑧『吉野川上村史』福島宗緒著 昭和十五年刊には、これらのことが強調して記されている。今日、村人にとってこれらの伝承は断片的になりつつある。

註⑨高原村（宝蔵）所蔵。なお、福島宗緒氏『吉野川上村史』427頁に読解ありこの文書の内容も難しい。また、文明十七年（1485）のものかどうかの疑問も出されている。しかし、この文書から高原村と木地師との関係を知ることができよう。

註⑩『多聞院日記』永祿七年（1564）四月二日の項（角川書店版第一巻447頁）この記録に残る馬頭観音は存在しないが、馬頭観音を刻んだ絵馬と人物と般若心経を刻んで、高原岸泉寺、慶長十五年（1610）二月吉日の銘のある版木が残る。

註⑪今残る観音菩薩座像は、鎌倉時代後半期の作と推定されている。（『川上村史』紺野敏文氏）また、観音堂は旧高原小学校がそれに当たるという伝承もある。

註⑫『川上村史』通史編 小島俊次氏 815頁 平成元年二月刊（川上村教育委員会）高田十郎氏の『大和志』二巻十号所収「大和高原の古仏像と古写経」の中に紹介されている。

註⑬『川上村史』通史編822頁 小島俊次氏

この銘文は、先に『大和志』で紹介されているが、高田十郎氏は実際に見ることができず住職から教示されたとあるので、小島俊次氏が初めてかもしれない。後でふれる滝川政次郎氏の論文は、高田十郎氏の論文によっているのでおそらくそれより誤りが生じたと思う。

註⑭『吉野風土記』九号所収 昭和三十三年七月

註⑮『吉野風土記』九号の滝川政二郎氏の論文のものを使用する。

註⑯『撰津名所図会』寛政八年（1796）版による

註⑰『大迫ダム水没地民俗資料緊急調査報告書』（昭和四十三年）の引用に「高原の仏西如き人有れども」とあるが、「仏西」は「仁西」の誤りと考える。

註⑱これは今福源寺に安置されている。『川上村史』紺野敏文氏は平安時代後期の作と解説されている。本尊の薬師如来と同年代頃の作になる。

註⑲

和州吉野郡高原村福源寺境内

- | | | |
|---------------|----|--------|
| 一、御除地三畝貳拾七歩 | 無高 | 福源寺屋敷 |
| 一、社領御除地七畝貳拾九歩 | 無高 | 若宮大明神 |
| 一、御除地三畝拾四歩 | 無高 | 観音堂屋敷 |
| 一、同 貳畝貳拾歩 | 無高 | 薬師堂屋敷 |
| 一、同 拾三步 | | 南帝王御廟所 |
| 一、僧数三人 | | |

右之通相違無御座候 以上

和州吉野郡高原村

福源寺 笑白

興聖寺 御役寮

高原寺という固有の寺院名は、今、鎌倉・室町時代においても見いだすことができない。享保年間（1716～1736）に上のように記されている。これは当時、壇家制度のもとでの役所興聖寺の末寺、福源寺としての把握の仕方であって、私は観音堂・薬師堂・若宮大明神というのが高原村の古い信仰の中心で、これらを総称して高原寺と称したのだらうと考えている。

(補足)

文章中に祭礼・行事・神事・祀り・祭りなど、統一性のない表現をしている。

著者は一応吟味したつもりであるが、一般的に共通用語として一定していないことをお断りする。祭礼という表現は、神・仏の祭りごとで人々がたくさん出て、儀礼や共食などを伴う華やかな場合に使用した。ホーエッサ行事は祭礼に当たる。また、祭りもほぼ同様。行事・神事・仏事という時は、祭礼も包括されるが、人々がたくさん出なくても、役割に当たった人が神・仏を信仰することに主眼をおいている場合に使用した。毎月一日・十五日に神社や寺院へ詣ることは、神事・仏事に当たる。しかし、厳密な区分は充分でない。祀りは、○○神・○○仏像を祀るという場合の使用である。

大和の傾斜型高機

— 当館の収蔵資料から —

横 山 浩 子

1. 本稿の目的

当博物館紀要12号において、大和地方において特徴的にみられる傾斜型の高機（巷間に「大和機」という名称も用いられている）について、当館がこれまで収集した19点の資料の実測及びそこに残された痕跡の調査の結果を中心に、その概略を述べた。^{註①}

比較整理したデータからは、大要において同型の機であるその中でも、地域差、またこれに繋がるであろう時代的変遷や改良の足跡が読み取れると思われる幾つの特徴がみられた。しかし、何分にも筆者自身が、染織技術については全くの門外漢であるため、得られた情報について十分整理できず、混乱しているところも少なくなかったことを反省せざるを得ない。一方、この間にも、染織技術史の研究の中では、当該の傾斜型高機を直接の対象としたものや、この機を考える上でも多くの示唆を含む論考がなされている。^{註②}

本稿では、先学の成果を参考としつつ、前稿に挙げることのできなかつた資料も含めて、その補足、再整理を行うことにしたい。

なお、実測資料のデータ等は全く前稿に基づくものであり、前稿に引用した文献資料は、ここでは出典等は略した。またその略称も前稿にそのまま従うこととする。

2. 調査結果の概要と機の変遷過程

この機は、平織り用の高機で、基本的な構造は、轆轤式2枚綜統（両口開口）、踏木は前脚の方に支点を持つのが特徴である。前脚が後脚に比して極端に長くなっているため、これが受ける桁は前方方向にむかって10度から24度上向きに傾くことになる。鳥居はこの桁に対して約70度から80度内外で立ち上がり、織り手方の側に傾く恰好となる。この鳥居の柱の下方、桁から6～7cmあたり上がったところから間丁が取り付け、前脚の延長部分、途中桁に刺し通した材で受けつつ、床面に対して25度から資料によっては40度にも達する勾配で前方にむかって上向きに傾斜している。

注文主の求めに応じて、その意向なども投影しつつ、各地の機大工によって作られた機の寸法は、画一的なものではない。それでも前脚の長さを比べてみたとき、a. 600mm前後（緩傾斜型）、b. 700mm前後（中間型）、c. 800～900mmのもの（急傾斜型）、に大別された。

この差異との関係としてはまず、地域差が挙げられる。aグループに属するのは山添村、都祁村、といった県北東部山間地域から採集され、その中でも傾斜の特に緩やかなもの（前脚長が600mm以下）は伊賀地方で制作されたものようである。また中間グループに属するのは、大和郡山市、天理市などで採集されている。一方、cグループに属するのは、御所、宇陀郡、橿原市、斑鳩町で制作、また使用されたもの、特に制作地は御所が多い。

また、この地域差は、奈良晒の盛んであった地域と大和木綿の中心的産地のそれぞれにも重なるものであることが指摘できる。aグループに属する機のなかに脚継ぎをほどこして傾斜が強くなるよう意図的に改造をしたたものがあること、cタイプに「……五寸高」（従来のものより5寸高い）という墨書がみられることから緩傾斜型から急傾斜型へ、という流れを読み取ることができる。また、cの機が大和緋生産の中心地域にみられることから、これが、大和緋を織るについて、よりこの機の機能を良くするために積極的にとりいれられた改良であろう。

この機にはもう一つ、箆吊り部分について変遷の痕跡がみられた。箆は前脚部あるいは桁前方にまねきを設け、ここに取付けた曳き竹によって打ち込み後、自然に前方に引き戻されるような形で支える一方、鳥居の横材中央部分に取付けた竹の箆吊り具に紐を引っ掛けるようにして吊り下げるものが多い。しかし、鳥居の横材に残る痕跡を調べた結果、もともとは竹の吊り下げ具を用いなかったと思われるのが、先のaタイプの中に半数以上、bタイプにも1点あった。箆を吊るとすれば、

(1) 鳥居から直接紐などで吊り下げるか、(2) 機以外の場所から吊り下げる、或いは(3) 吊り下げずに用いたのではないか、という可能性も完全には否定できないものがある。というのは調査した機の中に鳥居横材に紐をかけた痕跡等や竹の吊り具を取付けた様子が特には見られないものがあり、また文献の中に描かれる絵画資料の中で「南都布さらし乃記」には(2)が、あるいは「機織彙編」中の別製絹機に、(3)が描かれているからである。『俚諺集』には「布織いにしへは梭をつることなし、梭はかまちを掌にあてて握り、一打一打と限りて緯を打ちしめる也、」とあり、少なくともこの著者の記す奈良晒用の高機は、位置はともかくも何処からか吊り下げる形のものであったと推定できる。ただ従来この『俚諺集』の一文は、そのまま地機を指すものと解釈されてきたが、^{註⑧}この高機自身に、箆を吊らない→鳥居に括り付ける（あるいは別所から紐などで吊る）などの簡便な箆吊り→竹の箆吊り具を用いる方法へ、という変化が想定できるとすれば、必ずしも地機のことである、とは言い切れないのではないかと思うのである。

大和の傾斜型高機は、まず奈良晒布を織るためのものとして導入されたと思われる。

『俚諺集』には「当時、奈良布の機（傾斜高機、著者注）は、慶長年中より縷平布盛んになりし故、機細工巧業の家職出来て、三四字今に至りて所所に居住す」と記されており、また、正徳3年（1713）の南都名産文集により、文献上でのこの機の実際の使用が確認できる。^{註⑨}

また、同じく『俚諺集』には「南都布機も絹布の高機を模して造り、高く居て織る故、上機と名付けし也、或は皇都絹類を織る所の機故、上方の機と名付けたり、云々……」と

あり、京都の絹機を模して作られたらしい事が記されている。

では、この絹機とは、どのような機であったのだろうか。先に少し触れたように、『機織彙編』に当該の傾斜型高機と類似するものを「絹機」として描いている。県下でまずこれを導入する契機となったという奈良晒と深く関わりをもつ地域から採集された緩傾斜型で竹の箆吊り装置のないaタイプ、特に伊賀の機大工によって作られたらしい3台（以下、伊賀型とよぶ）は、前チギリを歯車を木製の止め具で前方よりつっぱりように止める方法も含めて、全体的な姿や各部の形態が大変良く似ている。^{註⑤} また、上記に述べた県下における傾斜高機の変遷過程からみて、このa伊賀型は、館蔵資料の調査の範囲内においては、一番古いタイプといえる。つまり『機織彙編』の「別製絹機」が、奈良晒用の機としてまずこの地に取り入れられた機のタイプであり、これを原形として各地に伝播し、その途中で少しずつ各部の改良、変化が現われていくが、その一番はじめの形に近いものが、そのまま当初に伝わった地域に遺ったと考えられる。

3. 傾斜型高機の製織上の特徴

現在でも奈良晒を受け継いでいる月ヶ瀬村では、傾斜型高機は昭和の初期にはつぎつぎにボタンへと改良されていったと聞く。

また、大和緋についても、第一次対戦後より衰退し、数多くの機屋が没落する一方、大正末期から昭和初期にかけて力織機化が漸次進み、^{註⑥} 現在この機で織った経験のある人は数少ない。つまり、この機に関わる伝承技術（使いこなし）についてはわずかにお話としてうかがえる他は、ほとんど途絶えてしまったというのが現状である。

そのような中で、植村和代氏は、当館の収蔵資料をもとにこの機を復元し、製織実験を行って織り手の立場からこの機の特徴について貴重な分析結果を報告している。^{註⑦} それによれば、この機は経糸の状態が悪い場合や経高密度の場合をのぞき、経張力はある程度緩い場合でも開口性はよく、むしろ経張力が強いと開口困難になる、すなわちこの機は緩い経糸で織る機であるということである。

また、経糸の傾斜によって開口時も逆開口時も下糸に張力がかかるため、そのままでは上糸が弛んでしまうこと、などを指摘されている。

その一方で、製織時に経糸に微調整を加えることが出来、現在ポピュラーな水平高機概念とは、大きな違いがあるという。

そして寧ろ、腰機系統の傾斜機と多くの共通点をもっているようである。

植村氏の実験では、綜統の20cm程向こうに経1本交差の横枠にかからない^{あざぼう}畔棒（奈良では畔竹とよぶ）を設置して上糸を押さえ、さらに箆を下げて開口時もやや経糸を押さえるくらい位置にすることで良好な開口がえられたと報告されている。箆や畔竹が、機本体の機能を補完する重要な役割を担っていた、というのは興味深い。^{註⑧}

このことは、当館の資料でも検証することができる。当館には実際に大和緋の糸をかけた機が一台ある（収蔵番号13-245、図面No.4参照）。この機では、短めの畔竹が綜統に極く近い位置におかれ、この畔竹の一本にはさらに、紐でおもり（石）を結び付けてあり、

畔竹の前方に渡された竹棒に引っ掛けて吊り下げている。昔、大和緋の織り子だった田中マサノさん、吉川オイヨさんのお話によれば、緋機（傾斜型高機）は、当時はみんなこのようにして使ったものだといい、おもりを付けるのは畔竹の位置がずれないようにするためとのことだったが、この畔竹とおもりで経糸の微調整が行われていたのだろう。また、月ヶ瀬村の奈良晒の機でも、おもりはつけないが、短めの畔竹をかなり手前に置くのが特徴となっている。これも傾斜型の機を使っていたときからのなごりであろう。

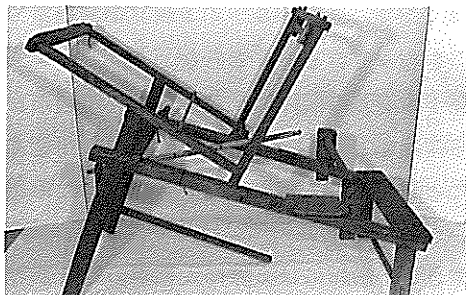
このような仕方は、河内木綿機や『八丈三宅島新島神津島諸職業図』に描かれている地機にも同様のことがみられ、近世の絵本類にも法螺貝の中に砂をいれておもりとしているのがあり、西日本型の地機の特徴であるという。^{註⑩}

本稿では、この機の系譜について、深く立ち入ることはしないが、これまでも桁部分から上部が大きく傾斜するその外観や、踏木の取付け位置などの構造上の共通点から、地機（特に西日本型）をベースに絹用高機の構造の一部を取り入れてできた機台であることが想定されてきた。^{註⑪} 先述の箴吊りの変化も、このことを念頭に入れて考えてみると理解しやすいように思う。そして機の使いこなしの技術もまた、基本的に伝統的な西日本型の地機の系譜を受け継いだ上に成り立っており、それゆえに、現代の私達からみれば一見扱いが困難ともみえるこの機を容易に受容することができ、織り継がれてきたのだろう。

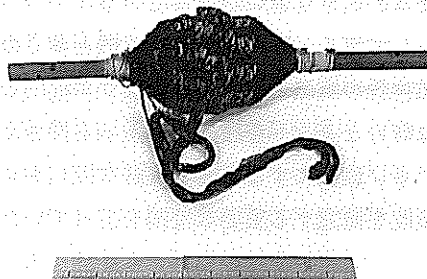
4. 大和緋機としての傾斜型高機とその改良

大和の傾斜型高機は、まず奈良晒という産業の勃興に伴い、その生産の効率化を図るために導入された。それは西日本型の傾斜型地機の伝統の上にたちつつ、踏木操作や布巻を腰から解放すること等、高機の高効率性を取り入れた機であった。

近世中期頃より、中南和地方を中心とする農村の副業として、大和木綿が漸次盛んに行われるようになり、大蔵永常の『広益国産考』『四国三十三ヶ所名所図絵』などにも「大和の結がすり」、「糸入嶋」、「紺がすり」、「大和縞」などが当地の名産品として記され、また、全国的にも有名となった所謂大和緋は、御所の浅田松堂(1711~1777)によって宝暦年間(1751~1763)に創始されたという。^{註⑫} 傾斜型高機は、この木綿織り産業の中でも用いられるようになり、特に大和緋の生産用の機として昭和初期頃まで受け伝えられることとなった。麻から木綿、特に緋織りの機へ、という転用の中で、この機にも一般的な改良（例えば布巻を止める歯車部分



▲ No. 7 の機（大和郡山市採集、図面参照）
畔竹に紐で結びつけた石のおもりをひっかける竹棒が打ちつけられている



▲ 大和緋の経糸を巻いたいわゆる八反巻の千切

や箆吊り具の取付けなど)に加えて緋を織るための工夫、改良がみられる。

前述のとおり、この機は開口時の経糸の上糸と下糸の張力が違うので、畔竹や箆などで微調整を行いつつ織るものというが、緋の場合そのバランスをうまくとれるか否かは、柄崩れの有無にも影響を与えるものであったと思う。

また、大和緋の場合は、作業効率の追及の中で、千切に八反分の糸を紡錘形に巻く「八反巻」がその特徴であるが、この方法では柄崩れもおこりやすい。

このような製織時の状態もあり、機をより急勾配にして経糸全体がよく見渡せるようにし、緋糸のずれにいち早く対処できるようにしたのが所謂「五寸高」なのだろう。

なお、大和緋用の機には、緋合わせのための調整具＝シズの取付けがみられる。シズによる調整は、2ヶ所で行われた。一つは織り前近く、鳥居の中ほどの部分に木棒を渡し、ここから紐で吊した簡単な針金の鉤で経糸を引っ掛けて調整するもので、織り前に居ながらにして操作できる。

もうひとつは間長にとりつけるもので、下に2本上に1本の棒を断面逆T字型に組んだもの、下の棒で経糸を押えつつ、上の棒から吊した鉤で、糸を引き上げる方式がみられる(収蔵番号k670. 図面参照)。

5. 近代の大和緋生産における傾斜型高機の評価

大和緋は、当地方の重要産業として、その改良や、工夫は個人レベルでなされるだけでなく、特に明治以降は組合、さらには県の指導、監督のもとで行われることも多かった。^{註②}

そのような近代化施策の一環として行われたらしい「染織工業調査報告書」という資料がある。^{註③} 詳しい年代は不詳であるが(恐らく明治時代末期と思われる)、その中で当時用いられていた緋機についての特質について述べており、興味深い。

緋織ニ就テ、現在大和緋ヲ製織スルニ使用スル織機ハ殆ソド他地方ニ比類ナキ構造ニシテ織機ノ後部即チ間丁ハ高く突出シテ前方ニ至ルニ次第ニ低ク甚ク傾斜セルモノナルガ故ニ製織中緋緯ヲ打込ミテ緋ヲ合ス場合ニ箆ハ自然ニ落ち来ルガ為メ大ニ便利アリ又織工ノ居場ヨリ千切ト間丁ノ間ニ張レル経糸迄ノ距離短キガ故ニ柄崩レヲ矯正スルニ座ナガラ手ヲ以テ加減スルヲ得ルノ特典アリト雖モ欠点損失ハ更ニ大ナルヲ免レズ即チ次ノ如シ

(1) 傾斜セル機台ニ掛ケタル経糸ハ斜線ニ緊張セラルルヲ以テ現在使用セル天地ノ狭キ綜統ニテハ彼ノ高機馬屋機ニ於ケルガ如キ張力ヲ以テ製織スルコト頗ル難事タルヲ免レズ何トナレバ踏木ヲ踏ミテ綜統ニ抵触スルニ起因スルモノナリ依テ綜統ハ天地ノ広キモノヲ使用シテ此ノ困難ヲ除カザルベカラズ

(2) 機台ノ傾斜セル為メ毎回ノ箆打ニ対シテ緯糸ノ落付悪シク充分ニ打込マレザルヲ以テ製品軟ナルヲ免レズ

(3) 経糸ヲ緊張スレバ綜統ノ上下ニカヲ要スル事大ニシテ疲労甚ダシク勞ヒ経糸ヲ緩メテ製織セザルベカラズ従テ製品極メテ軟弱トナリ経糸ノ緊張不平均ナルヲ以テ織物ノ表面滑カナラズ

以上ノ如ク機台ノ取扱上ヨリ將又構造上ヨリ一得一失アリト雖モ多年習慣的熟練ヲ以テ巧

ニ之ヲ取扱ヒツツアレバ今ニ於テ之ヲ廃止シ他ノ式ヲ採用スル事一大難事ナルノミナラズ機台ノ取扱上前記ノ如キ得点アルヲ以テ構造上ヨリ生ズル欠点ハ稍之ヲ補ヒ得ルヲ以テ緋機台トシテ格段ニ良好ナルモノ、現ハレザル今日急ニ之ヲ改ムルノ必要ナキヲ信ズ依テ次ニ現在ノ緋機台ヲ用ヒテ可成的良好ナル成績ヲ得ル手段ヲ構ズルノ得策ナルヲ信ズ即チ左ノ如シ

(イ) 緋織物ノ品質劣等風合不良ニシテ僅カニ仕上ニヨリテ矯正ヲナセルガ如キ基因ハ千切巻ノ欠点興テカアリ故ニ経糸ヲ千切ニ巻キ取ル際中高ニセズシテ両耳ノ崩レザル様椽板ヲ取付ケ平均ニ経巻ヲナスノ方法ニヨルベシ之レニ就テノ千切ハ考案中ナリ

(ロ) 綜統^(統)ノ天地ノ広キモノヲ用フル事

(ハ) 経緯糸ノ番手ノ差ヲ余リ大ナラシメザル事此ノ如クナス時ハ各経糸ノ張力ヲ一定ニ保チ適度ニ緊張スル事ヲ得ベク布面均等ニシテ一層品位良好ナルモノヲ製織シ得ベシ
(下略、原文ママ)

これによれば、間丁があまり長くなく機台が傾くことは、緋糸のくずれを矯正するのに便利であるが、強い張力をかけられないため、打ち込みが弱く、軟弱で、表面が不均等で風合い不良なものとなりやすいことを欠点としてあげている。しかし、織り手にとって慣れ親しみ熟練しているので新機種を導入するよりも、この機の欠点を捕う策を工夫したほうが得策である、としたものである。

この機について、植村氏がの前掲の報告指摘された特性と、染織工業調査報告書のそれとは、事実としてほぼ合致する。けれどもその評価については正反対といってもよい。植村氏は、この機がもつフレキシブルな特性（経糸の微調整機能）が、織り手の能力を生かし、風合いのよい布を産み出すとされる。

一方、染織工業調査報告書では、強い張力をかけられる機を良とし、それができないのがこの機の欠点と指摘する。また布の風合いについても「不良」としている。これは勿論正否の問題ではない。植村氏は布の風合いについて「各繊維の特質を最も自然で良好な状態で生かした、織物の品性」と述べ、そして強い張力をかけた糸は「抱えていた空気を放出し、微妙な不揃いの良好な形を不自然に整えようとする。この時織物は固くなる。固いという感覚は風合のよさの対局にある」としている。一方、染織工業調査報告書が目指すものは織りむらのない表面が均一に整った「製品」である。現代にまで繋がる産業技術発達の流れに添った価値観といえる。

また、機に微調整機能があるということは、それだけ織り手自信が関与する部分が大いということであり、織り手の能力、熟練度が要求される。誰が織っても同じように織れる、というわけではないのである。これも、産業技術の上では、あまり好ましいとはいえない。

傾斜型の高機は、当地方における産業用の手織機として、大和緋がほぼ終焉をむかえるまで使い続けられた。しかし、それはかならずしもこの機の特性とそこから生まれる価値を自覚したうえのこととはいえない。現実としては、農家の副業としての「賃織り」に支えられた、その産業構造の限界の中でこそ生き永らえた機なのだろう。

6. むすびにかえて

本報告は、同一型の有形民俗資料を並列的にながめる中から、その資料が持つ意味を探り出そうとする一つの試みである。有形民俗資料は、その一地方における展開をきめ細かく見ていくことによって生活資料としての意義づけが、より明確になると思う。一見同型の資料であっても、それが庶民の実生活の中にあるかぎりには、それぞれなんらかの工夫の足跡がぎざまれている、これがその資料をより正確にとらえるためのヒントを与えてくれる。今回は大和に遺る傾斜型高機の変化について、当館の資料を手掛かりに、当地方の染織産業の歩みの一断面として考えてみた。

一方、その来歴やその後の展開については詳しく述べることはできなかったが、この機は、はじめにも少し触れたように先学の研究の中で、経糸傾斜型の機における一つの到達点として、また、各地で使用された手織の高機のひとつの出発点としてしばしば言及されている。しかし、この機自身のくわしいデータについては、実はこれまであまり紹介されていなかった。その意味で、当館の資料がこのような方面の研究にとってなんらかの基礎資料となれば幸いである。

註① 拙稿「当館収蔵の傾斜型高機—いわゆる大和機について」(『奈良県立民俗博物館紀要』第12号 平成2年)

註② 例えば植村和代「大和の傾斜型高機について(Ⅰ)(Ⅱ)」(『帝塚山短期大学紀要』第26号 平成元年、同第28号 平成3年)、佐貫尹「大和機・その生いたちと系列機」(『産業考古学会報』第56号 産業考古学会 平成2年)。また、前田亮氏もその著書『図説手織機の研究』(京都書院 平成4年)において傾斜機の世界的分布、及びその意義などについて述べ、その中でこの傾斜型高機にもふれている。

註③ 芳井敬郎「奈良晒布の織技的変遷」(『奈良県立民俗博物館紀要』第1号 昭和52年、植村前掲書)

註④ この機の、奈良晒への導入時期について、植村和代氏は前掲書において、『大和耕作絵抄』(石川流宣画、元禄頃?)の挿画をあげて、その上限を17世紀後半頃と推定されているが、この絵が当地方の機織りの様子を描いた、という根拠は必ずしも明確ではない。また、『俚諺集』の「いにしへは、梭を吊ることなし、云々」の記述と対応するものというが、この機の形式は、角山幸洋氏によるところのいわゆる「東日本型」(「手織機(地機)の東西差 産業史の立場から」『民具が語る日本文化』1989 河出書房新社)に属するものであるところからみて、これをただちに当地方の機とするには、問題があると思われる。

註⑤ 前掲拙稿参照。なお、この機の図には、各部に寸法が書き加えられているが、これを常識的に曲尺-cm寸法で換算してみると現在残る当館の機に比べても非常に小振りである。試みに鯨尺換算してみたところ(前稿参照)、実物資料にかなり近い数値が得られたが、これについては(直接機に関わる例とはいえないが)、全くのこじつけではない、という民俗事例があるので、書き添えておきたい。

橿原市今井町の竹細工職人、黒松宏充氏の仕事場には、曲尺と鯨尺両方の物差しが置かれている。規格品のものは別として、女性からの注文の場合、普段使い慣れている鯨尺を寸法の

目安としている場合が往々にしてあるので、間違いないように両方準備しているのだという。
『機織彙編』の場合も使用者（織り手）のもつ日常的尺度に従って寸法が書き込まれている場合を想定した場合、曲尺寸法以外にはありえない、ともいいきれないのではないだろうか。この数値については、他の項目もあわせての総合的な検討や、実物を仮定した場合実用に耐えるものであるかどうか、など様々な角度から史料批判が可能と考えるので、今後の課題としたい。

註⑥ 『奈良県靴下のあゆみ－奈良県靴下工業発達史－』奈良県靴下工業共同組合 昭和39年

註⑦ 植村前掲書

註⑧ 前田亮氏も前掲書（P256～268）において、箆が単なる幅出具ではなく、箆によって糸にか
けられる張力が機の製織性に何らかの役割をもっているのではないかと指摘されている

註⑨ 角山前掲書

註⑩ 角山幸洋「日本の織機」『服装文化』第148号 文化出版局 昭和50年、佐貫前掲書

註⑪ 森田五一・奥野増治郎『山と木綿同組合沿革史』明治31年

註⑫ 森田、奥野前掲書、奈良県靴下工業共同組合前掲書

註⑬ 奈良県靴下工業共同組合前掲書所収

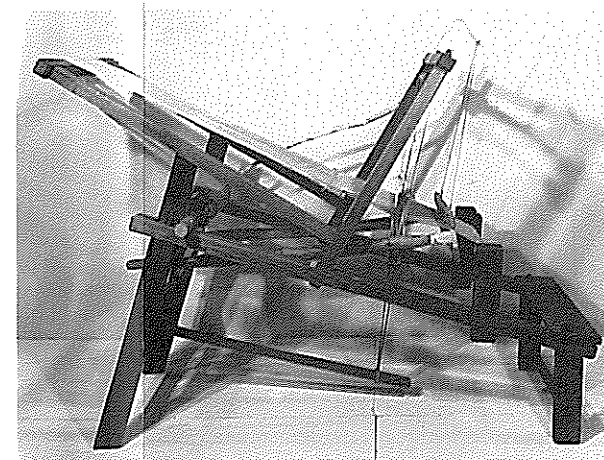
No. 1*

収蔵番号 12-12

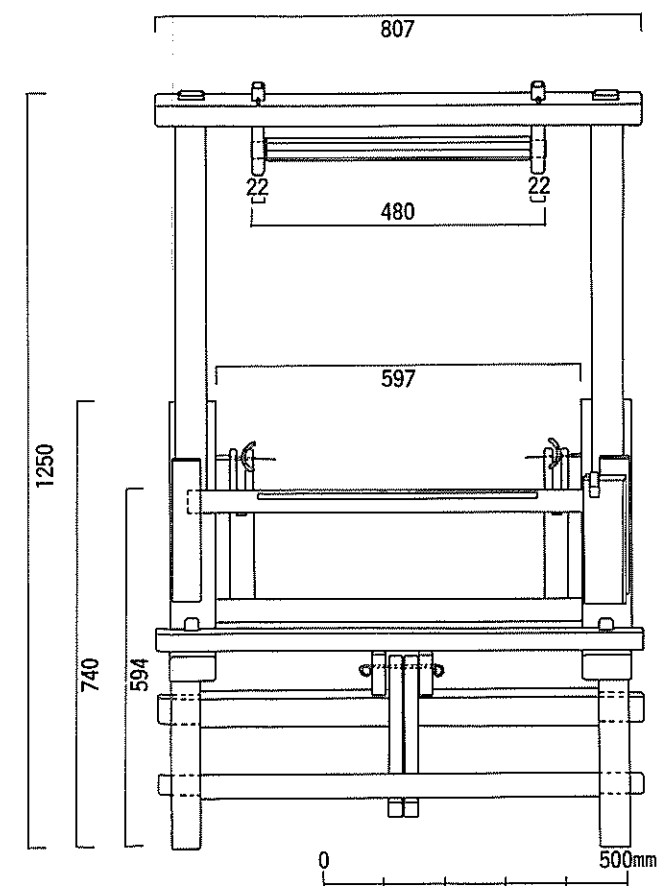
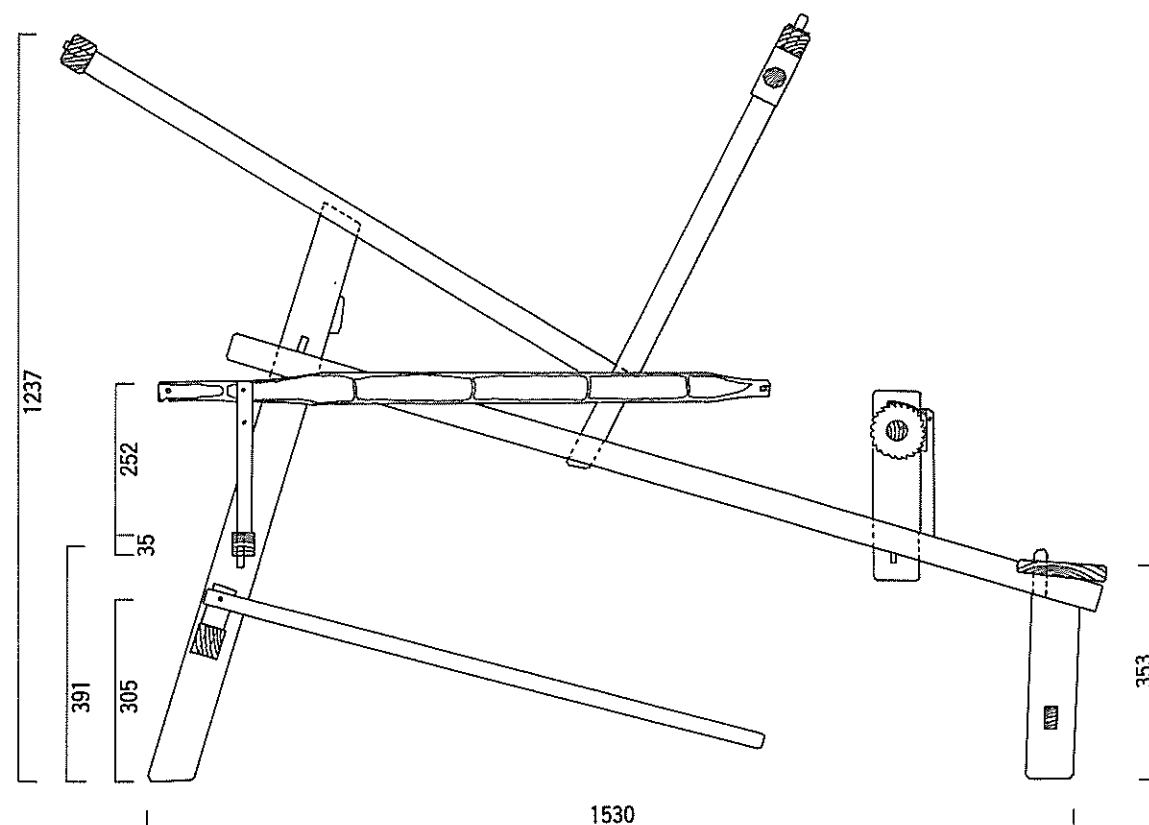
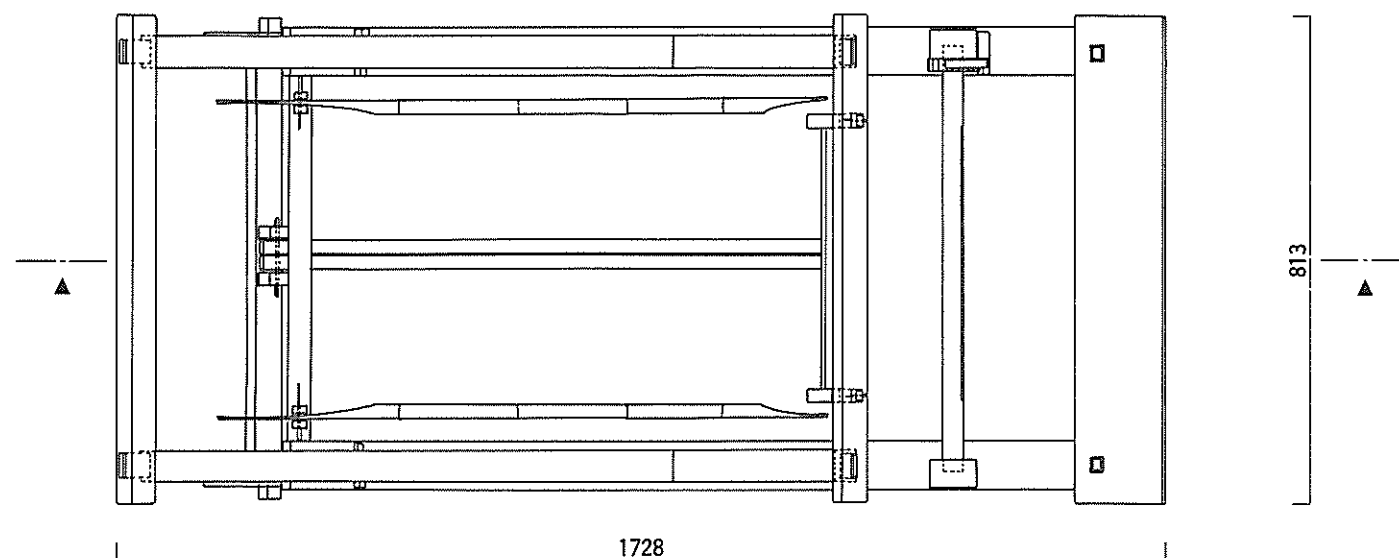
名称 ハタゴ

採集地 山添村峯寺

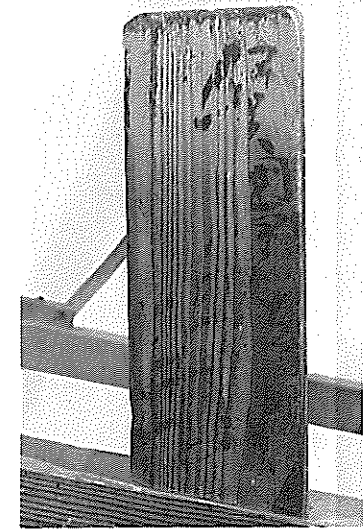
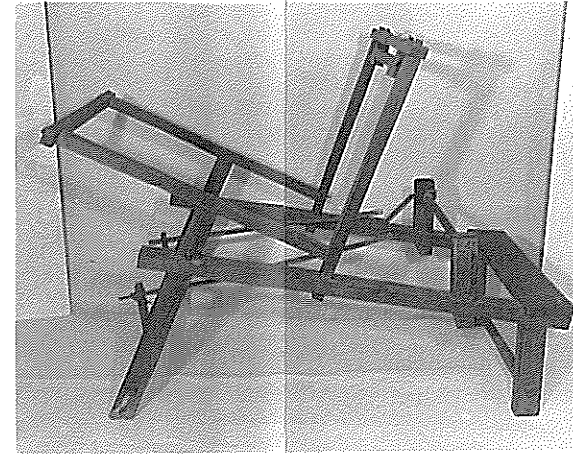
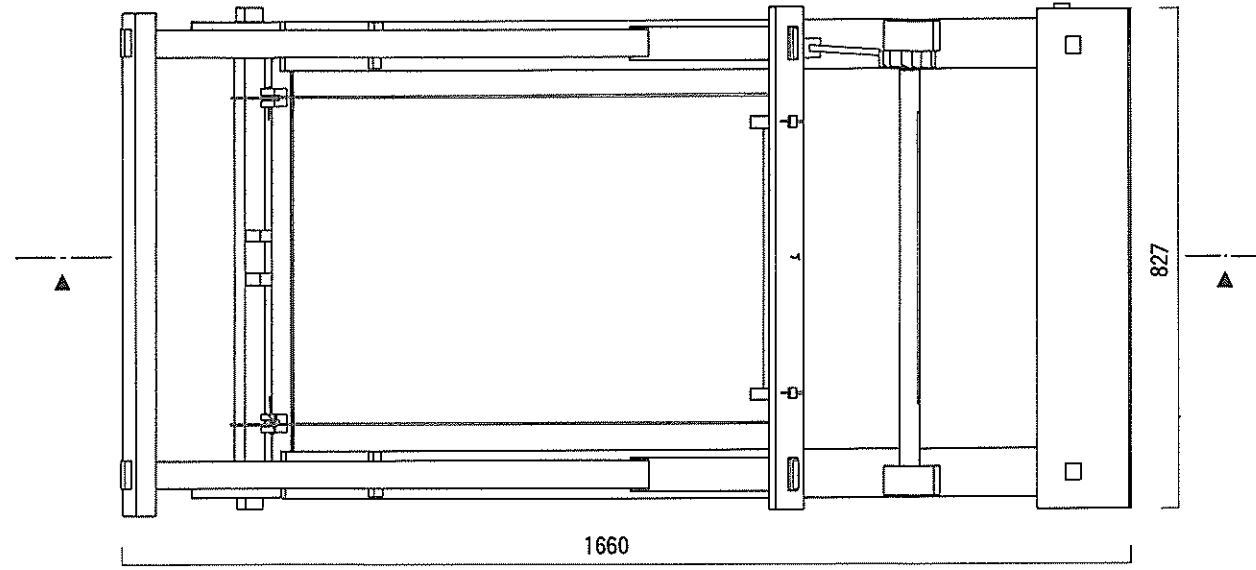
※このNo.は「当館収蔵の傾斜高機」
P.11の表2に対応するものである。
また、主な部材の寸法や傾斜角も
同表に記しているため、ここでは
略す。



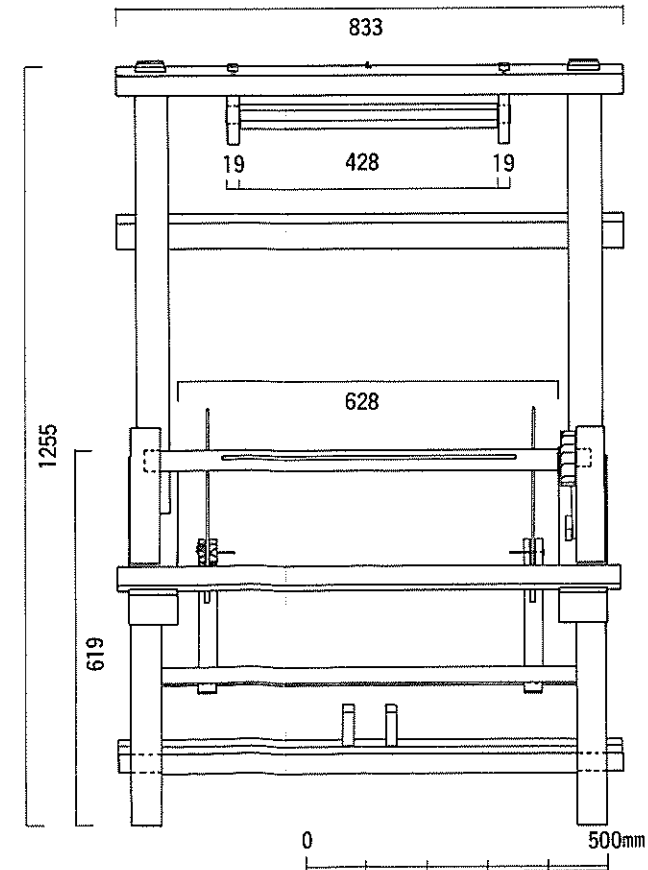
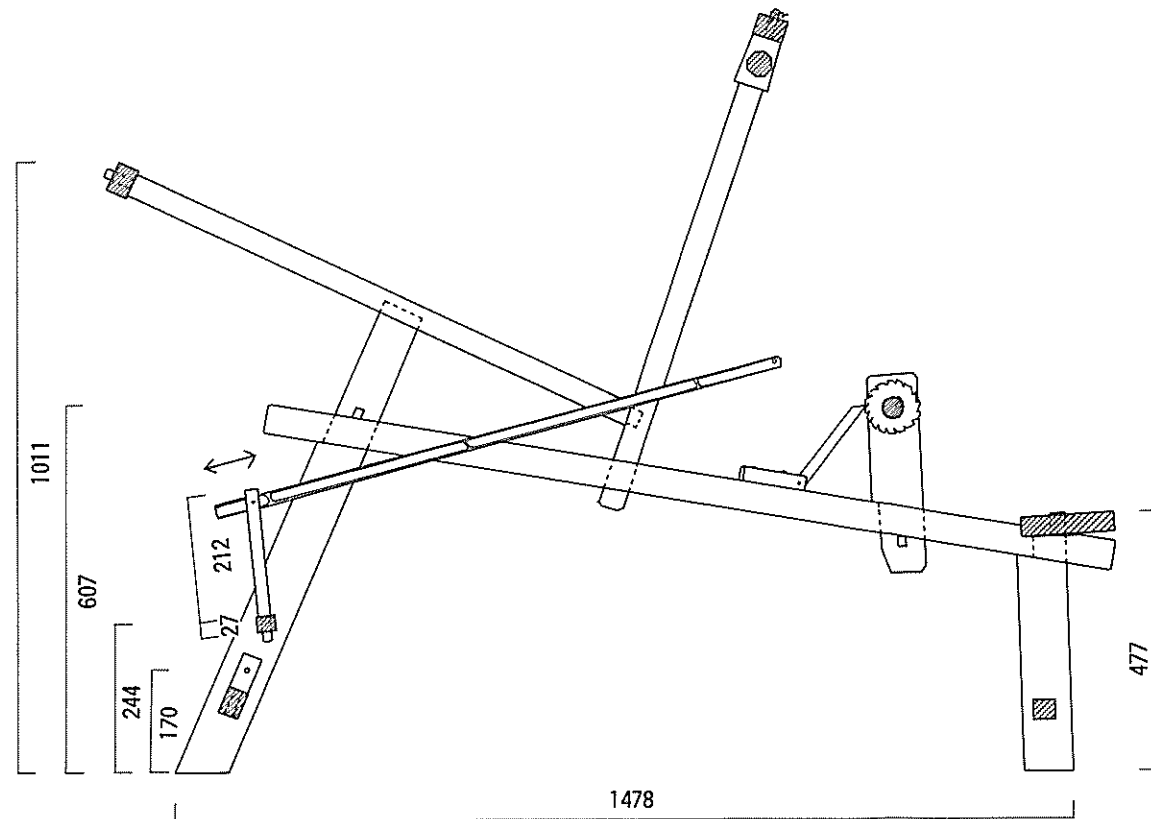
▲「奈良下清水町はた茂」焼印
(糸は後に復原的にかけたもの)



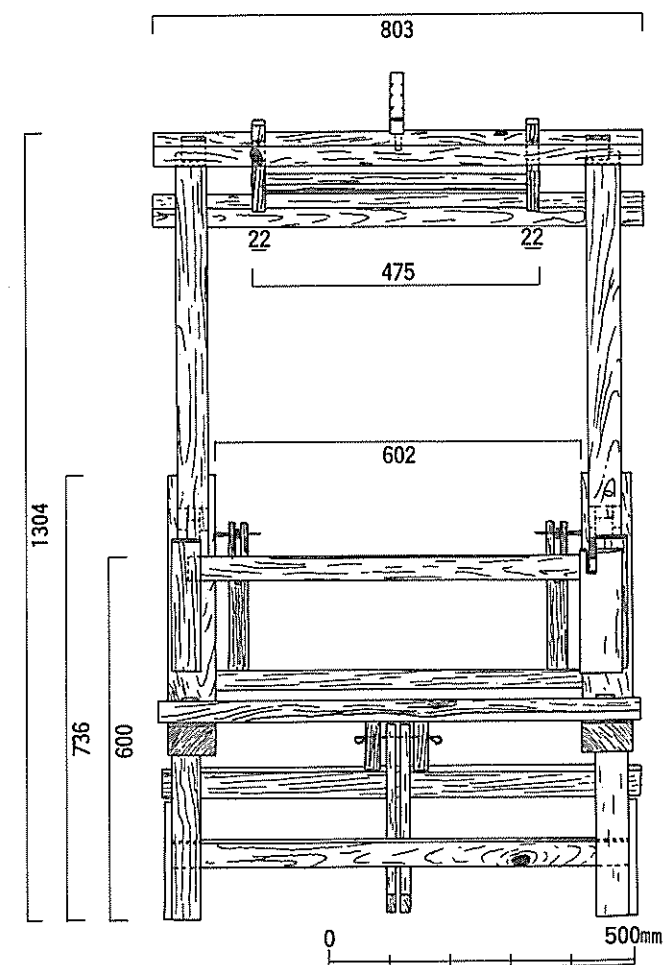
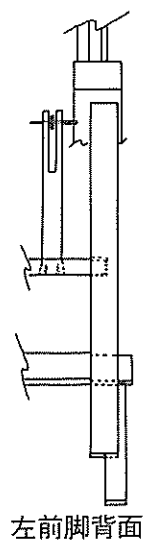
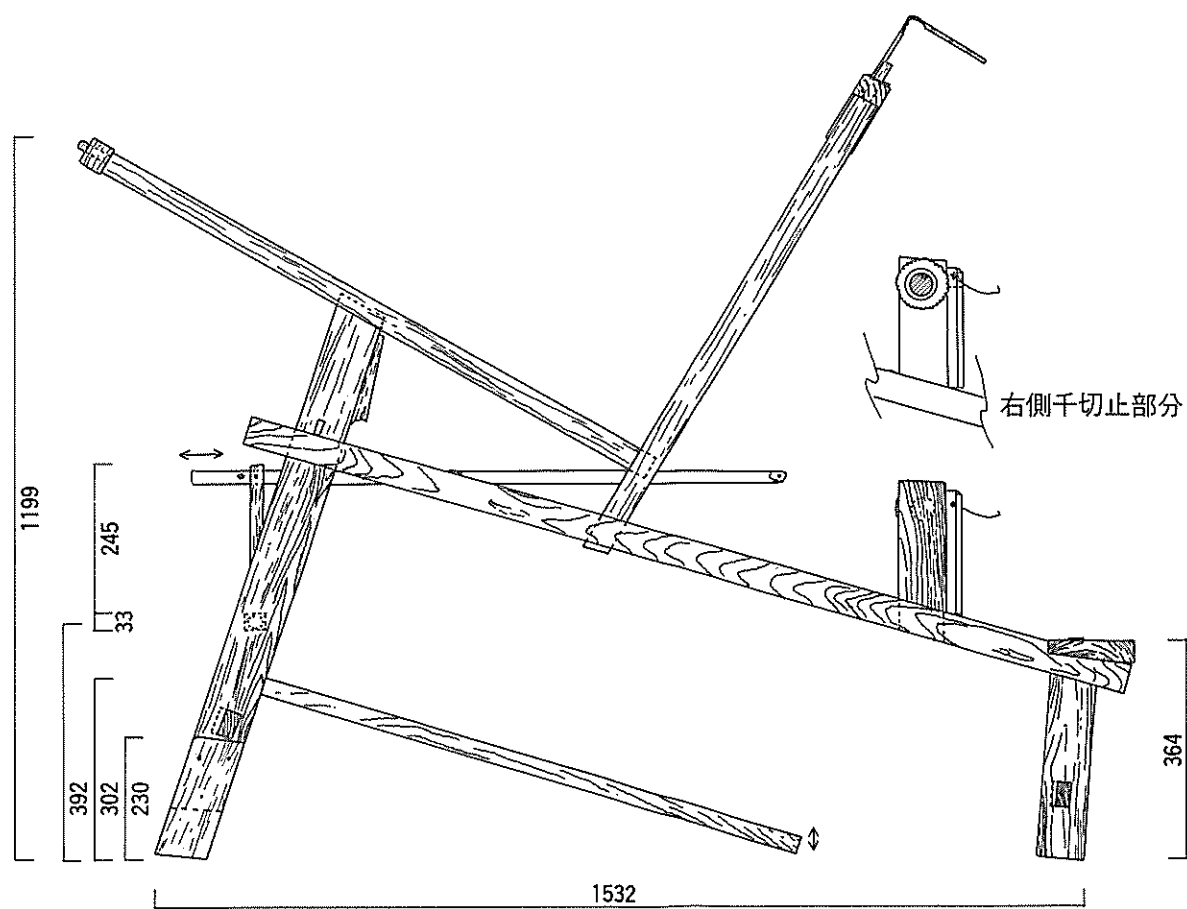
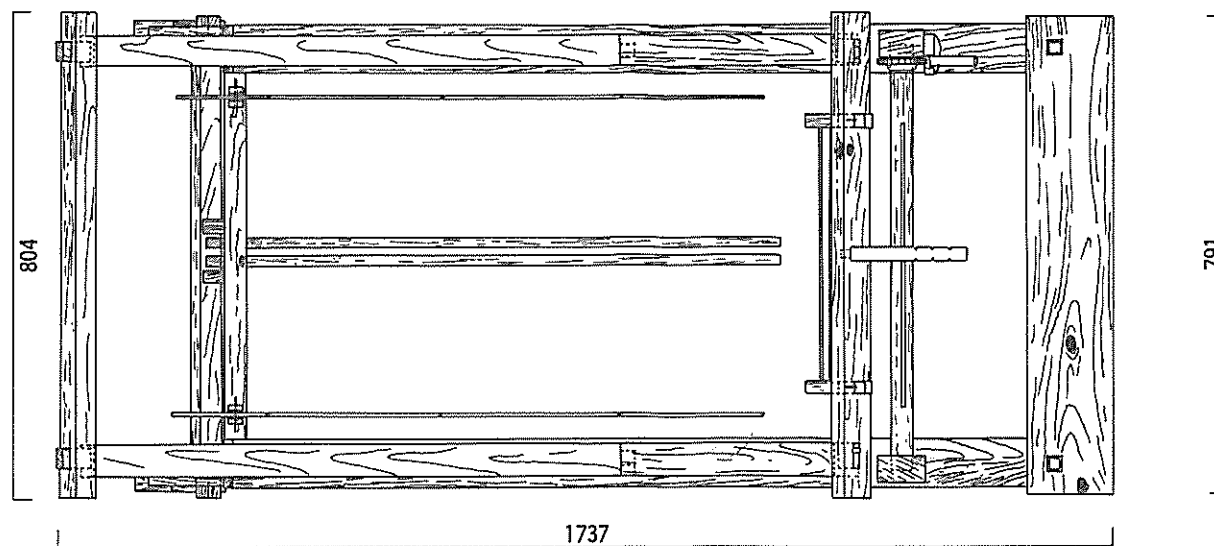
No.2
 収蔵番号 12-31
 名称 ハタゴ
 採集地 山添村鶴山



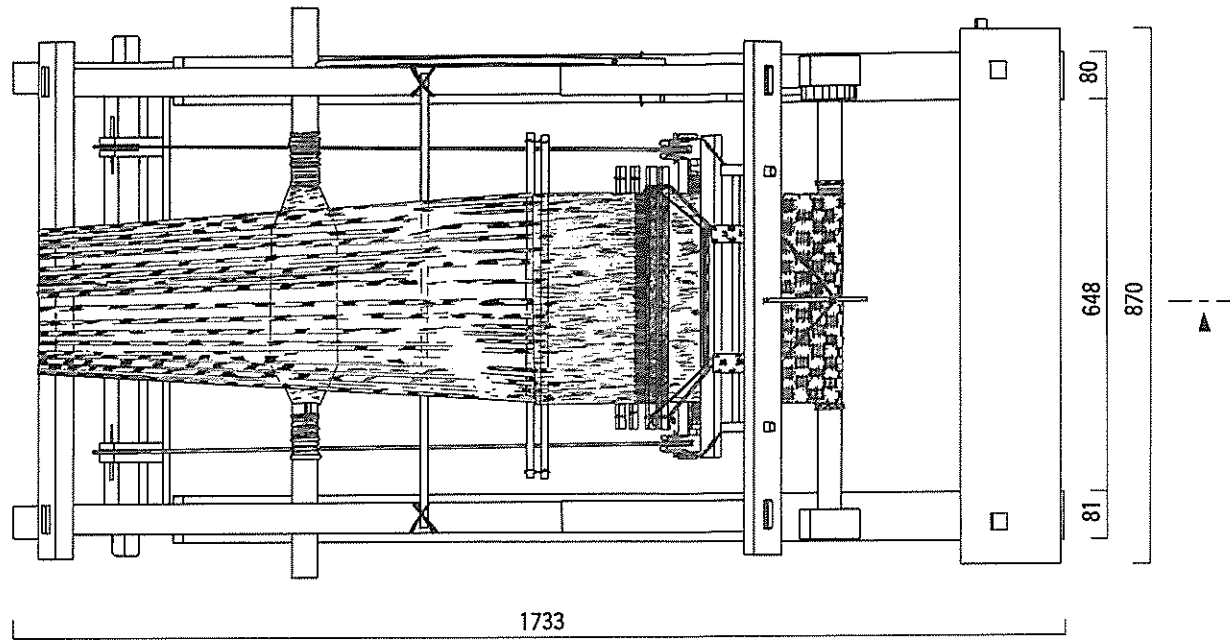
▲左千切柱外側面墨書
 (「伊賀國」の文字がみえる)



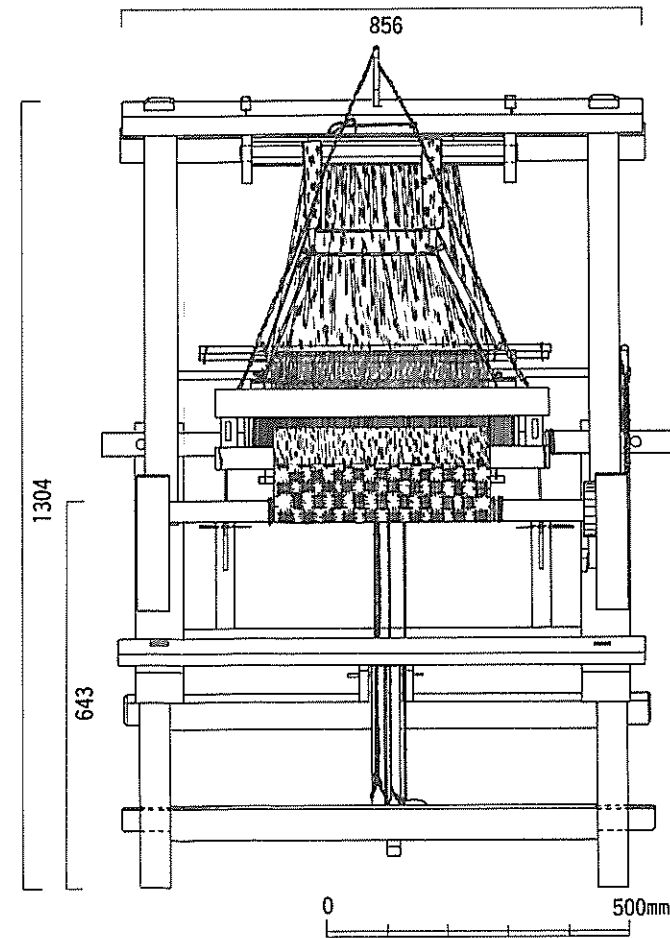
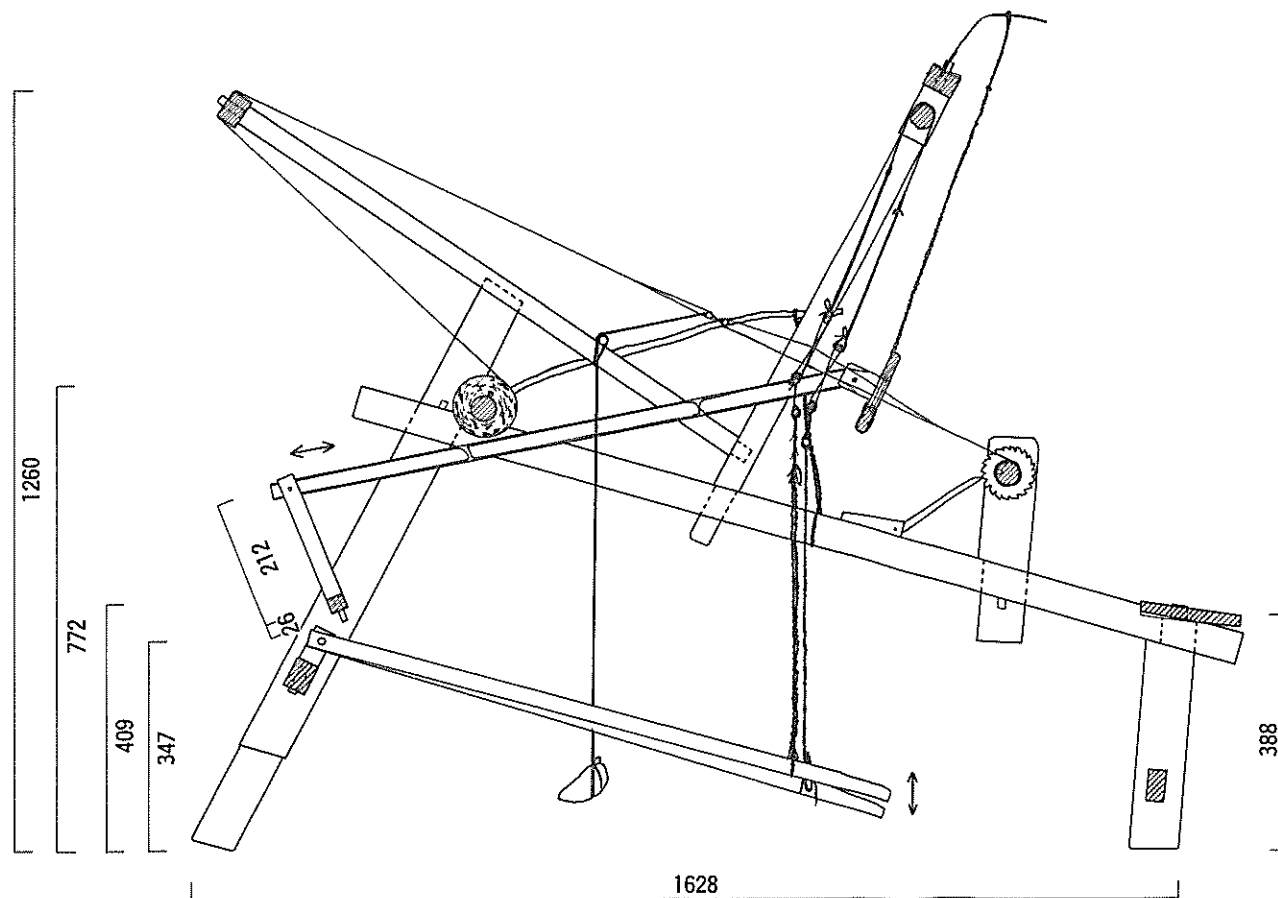
No. 3
 収蔵番号 12-85
 名称 ハタゴ
 採集地 山添村助命



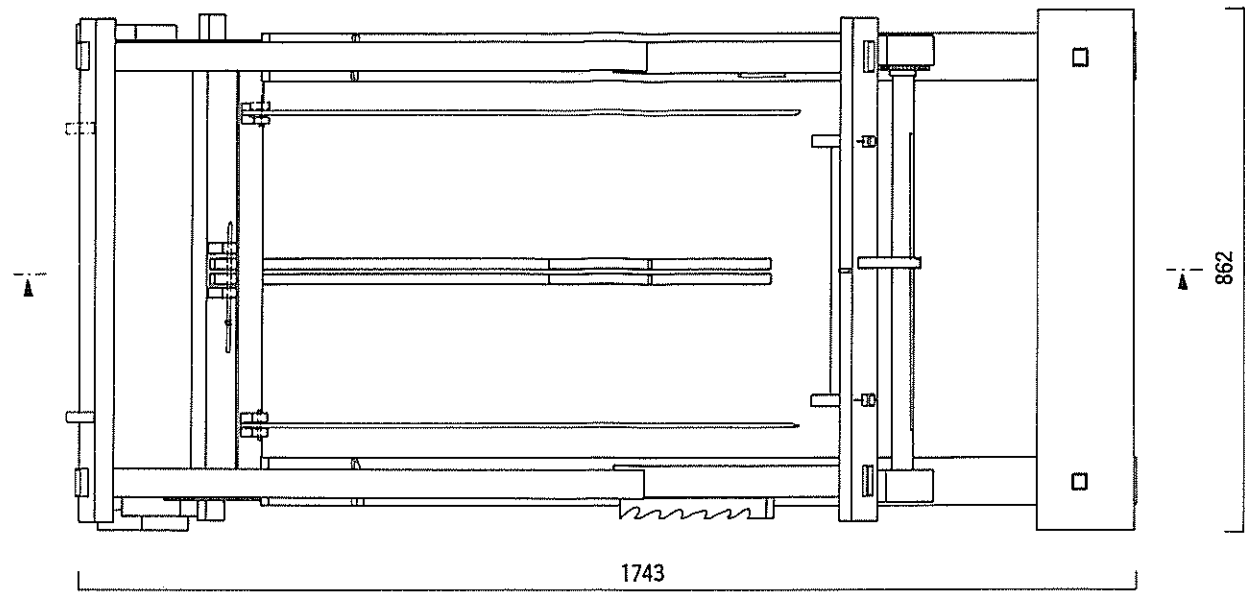
No.4
 収蔵番号 11-245
 名称 ハタゴ、手機
 採集地 都祁村白石



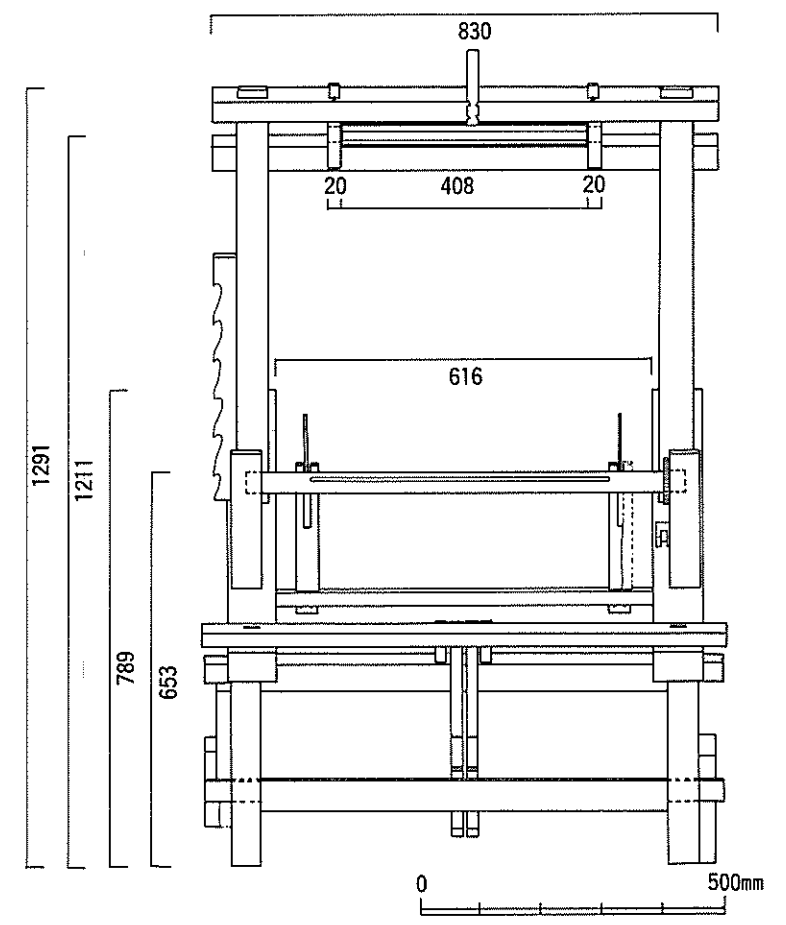
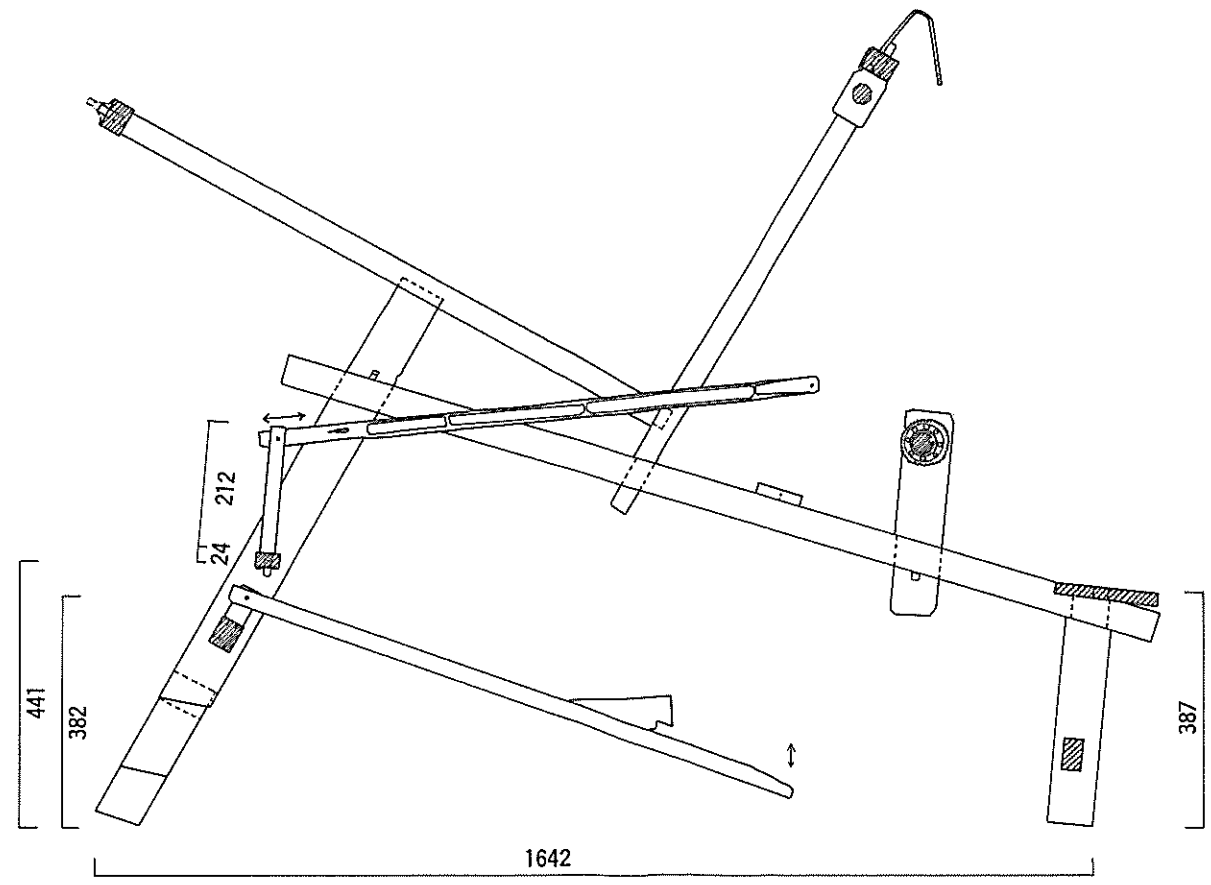
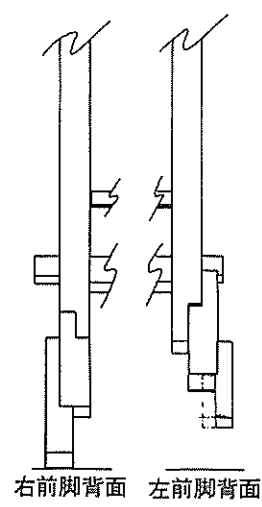
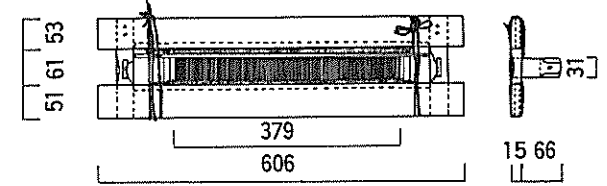
▲左千切柱墨書(名張の文字がみえる)



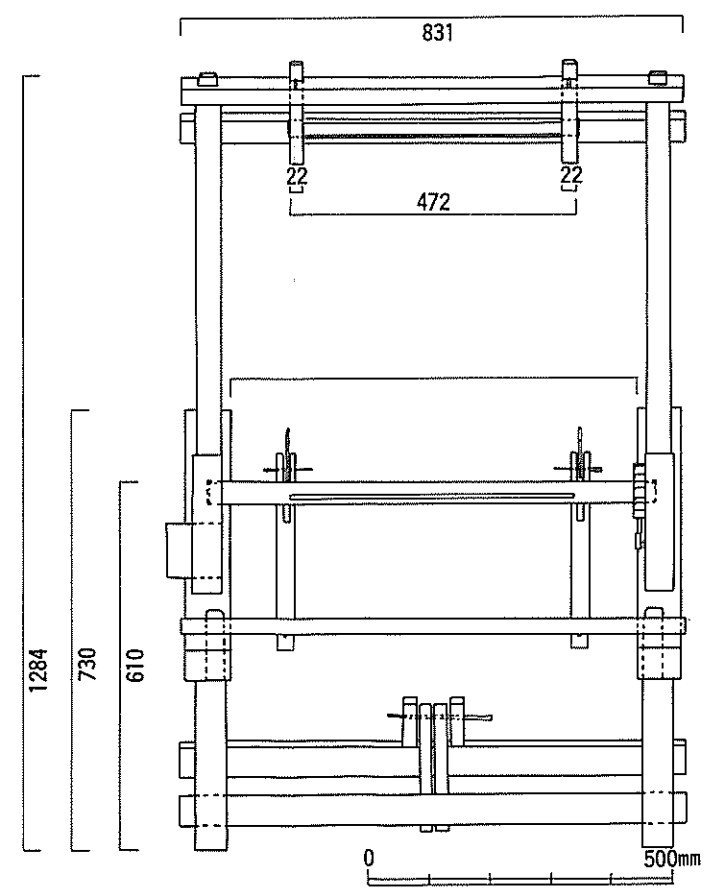
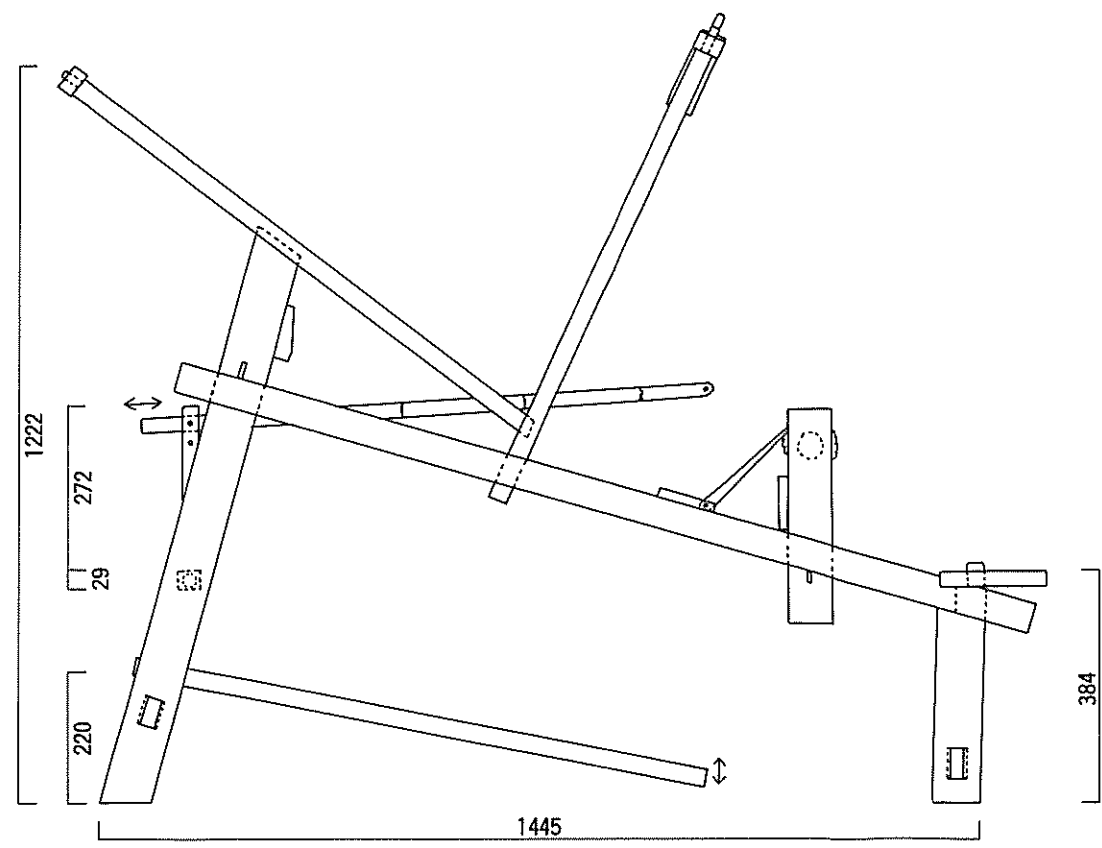
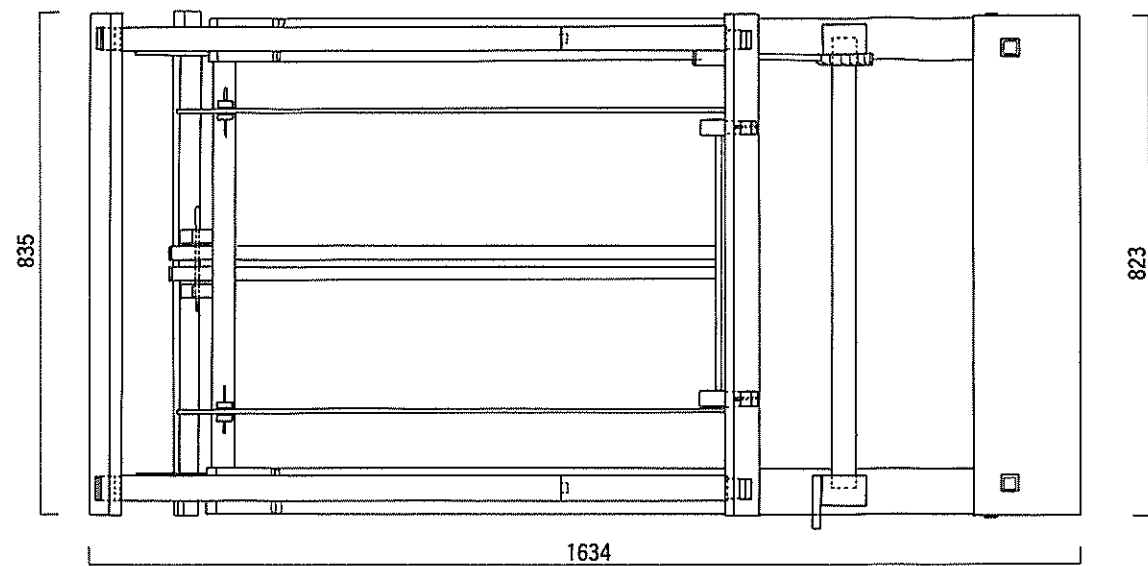
No.5
 収蔵番号 11-319
 名称 木綿織機
 採集地 都祁村吐山



⊕ 箴・箴框
 材質：桧
 箴目：357
 W t : 709g



No.6
収蔵番号 一
名称 はたおり機
採集地 不明



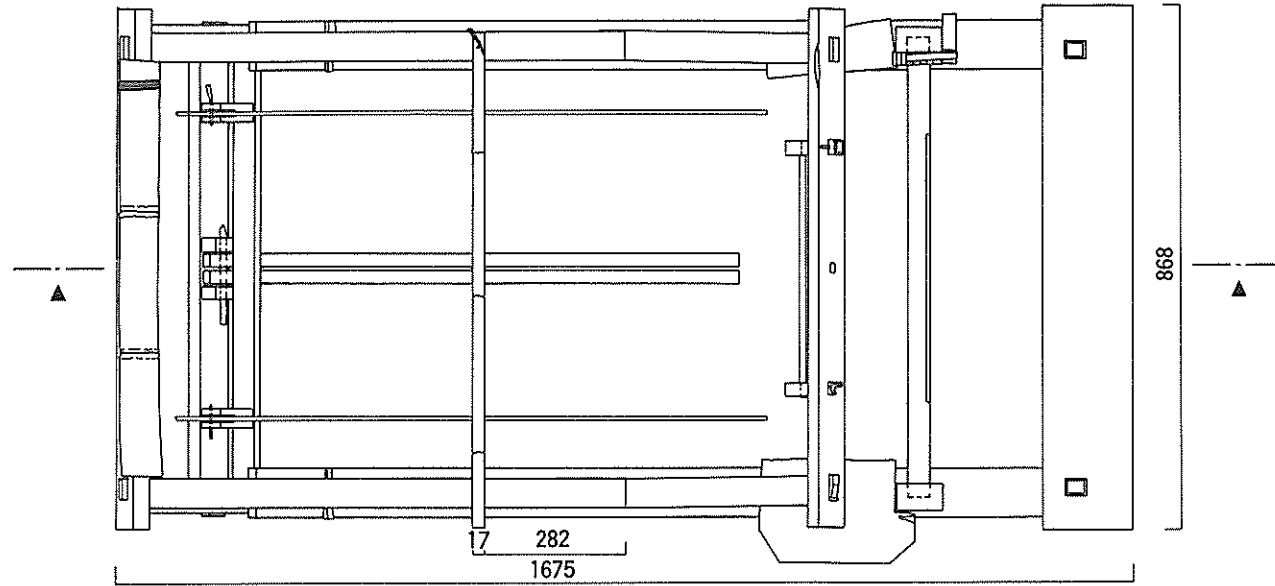
No.7

収蔵番号 一

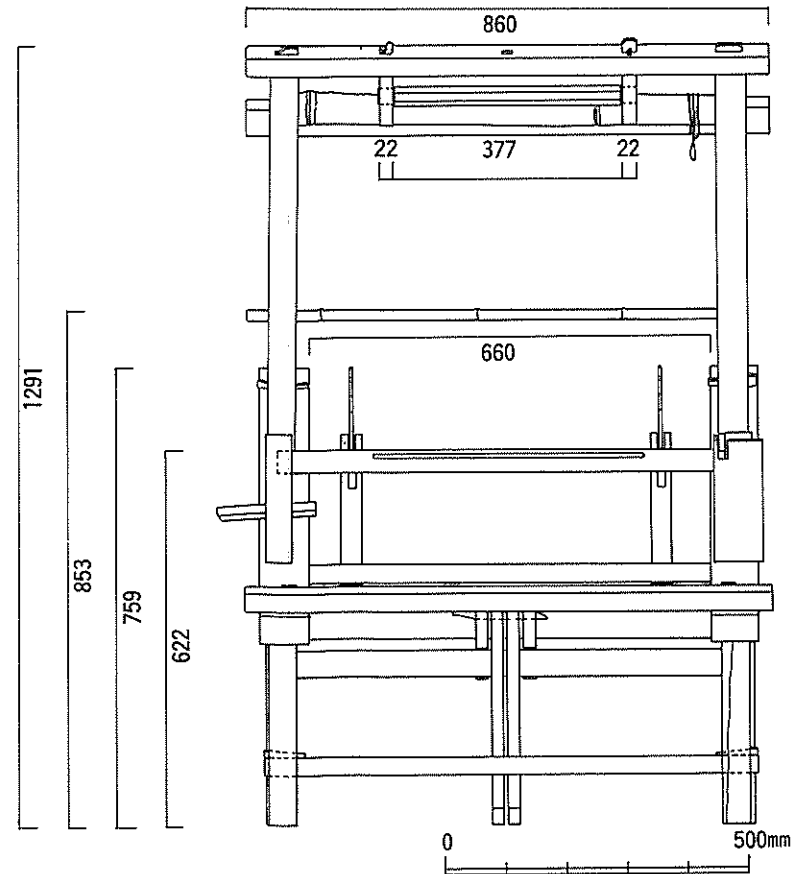
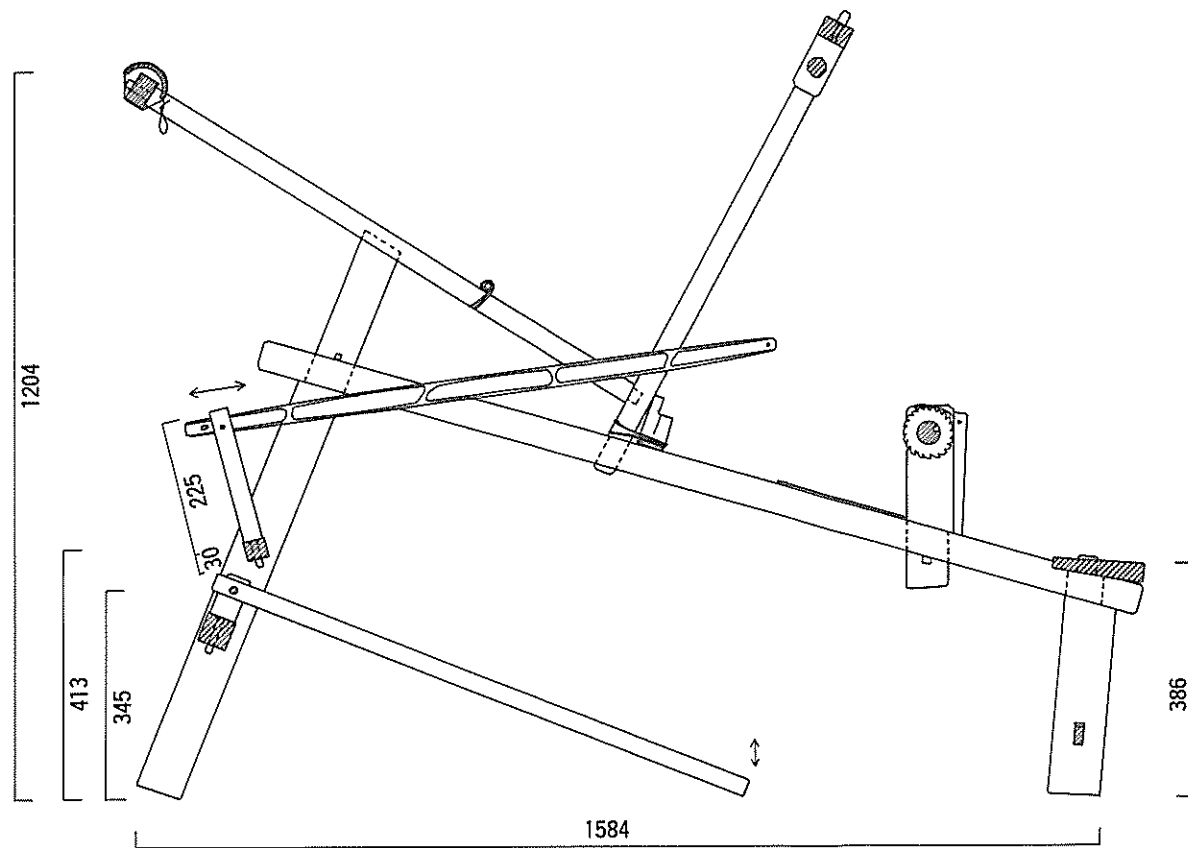
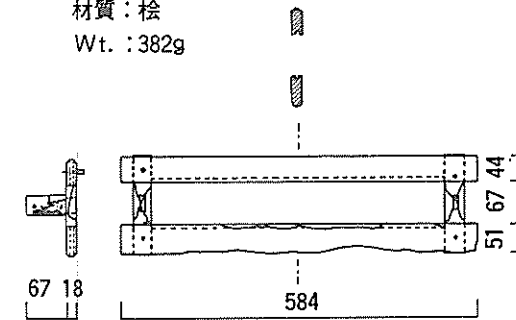
名称 はたおり機

採集地 大和郡山市中鍛冶町

※ P. 40左写真参照



㊦ 箆框
材質：桧
Wt. : 382g

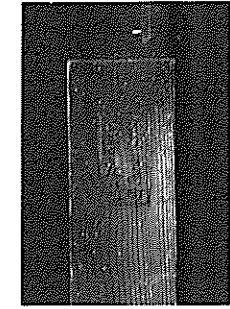
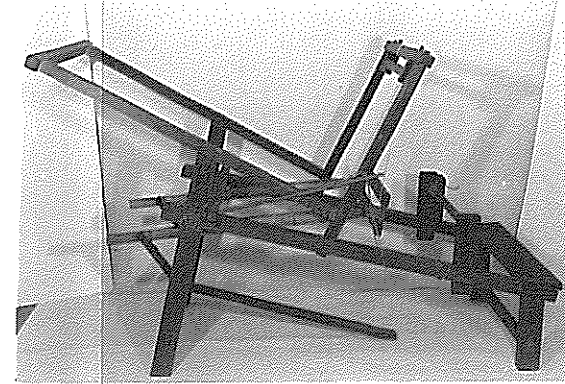
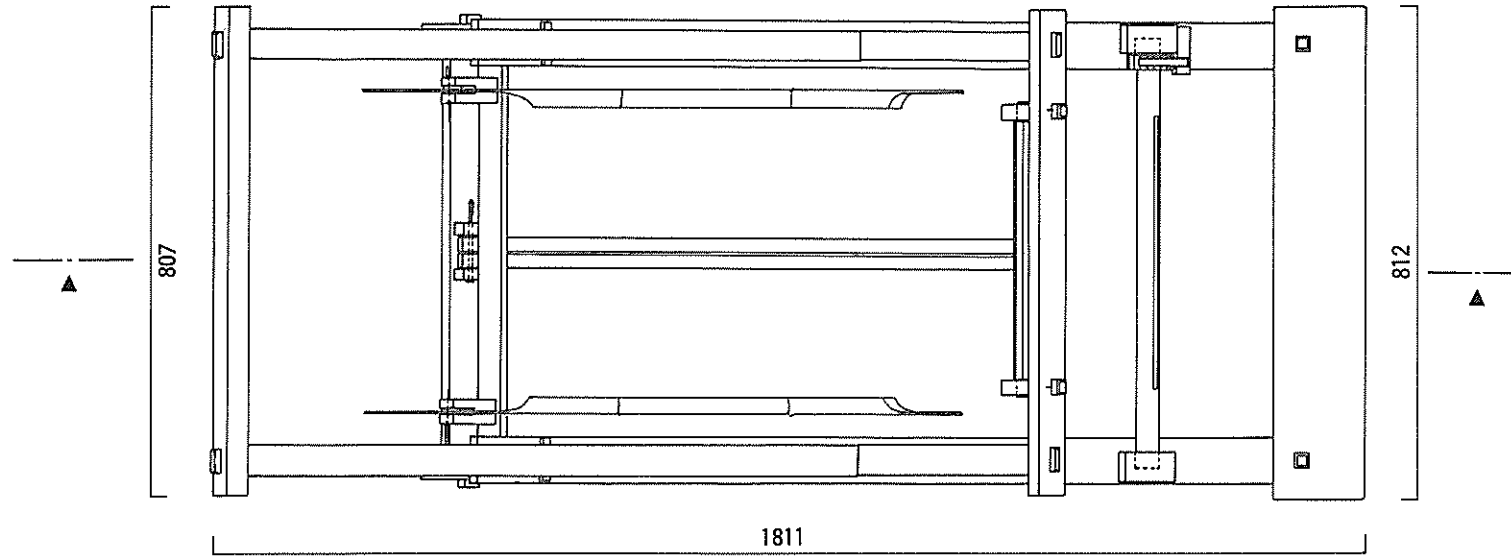


No.10

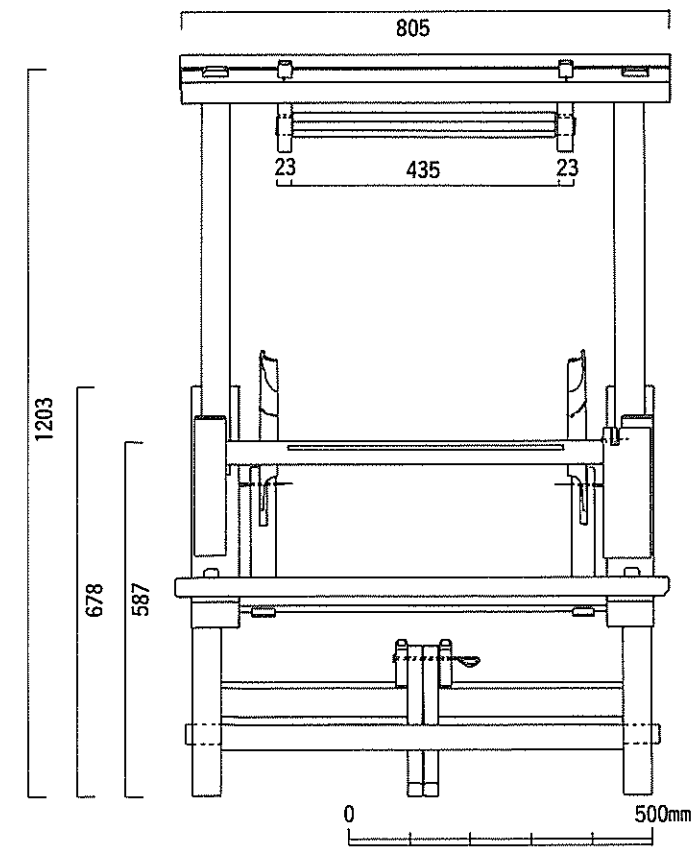
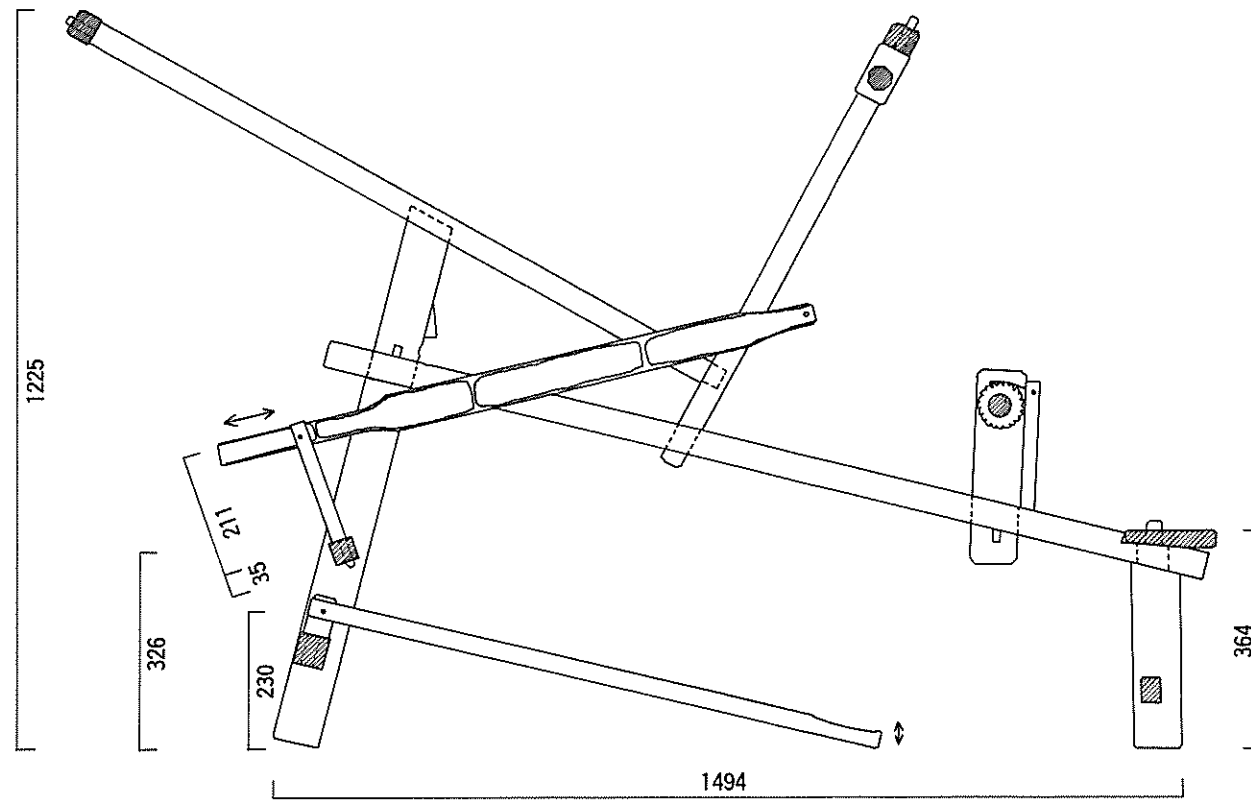
収蔵番号 —

名称 はたおり機

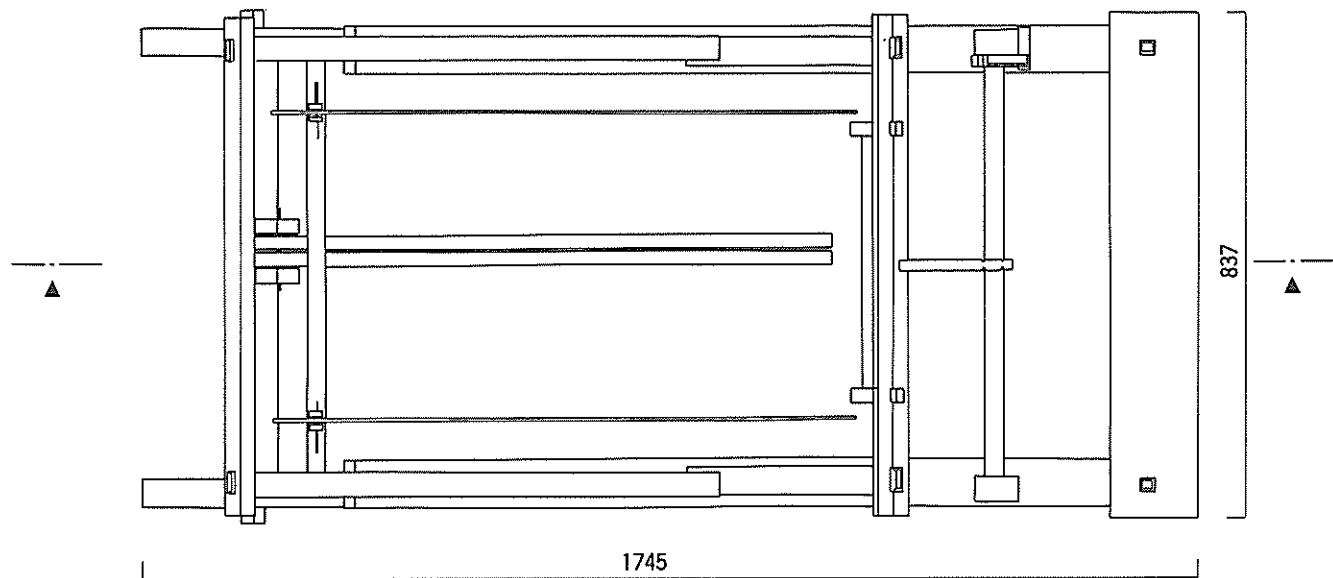
採集地 —



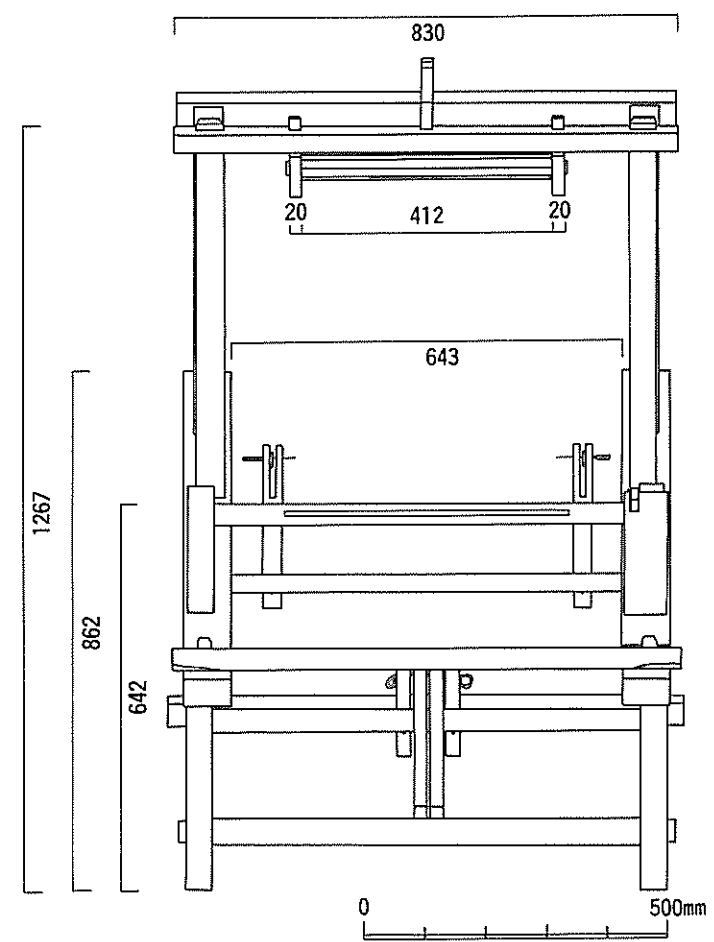
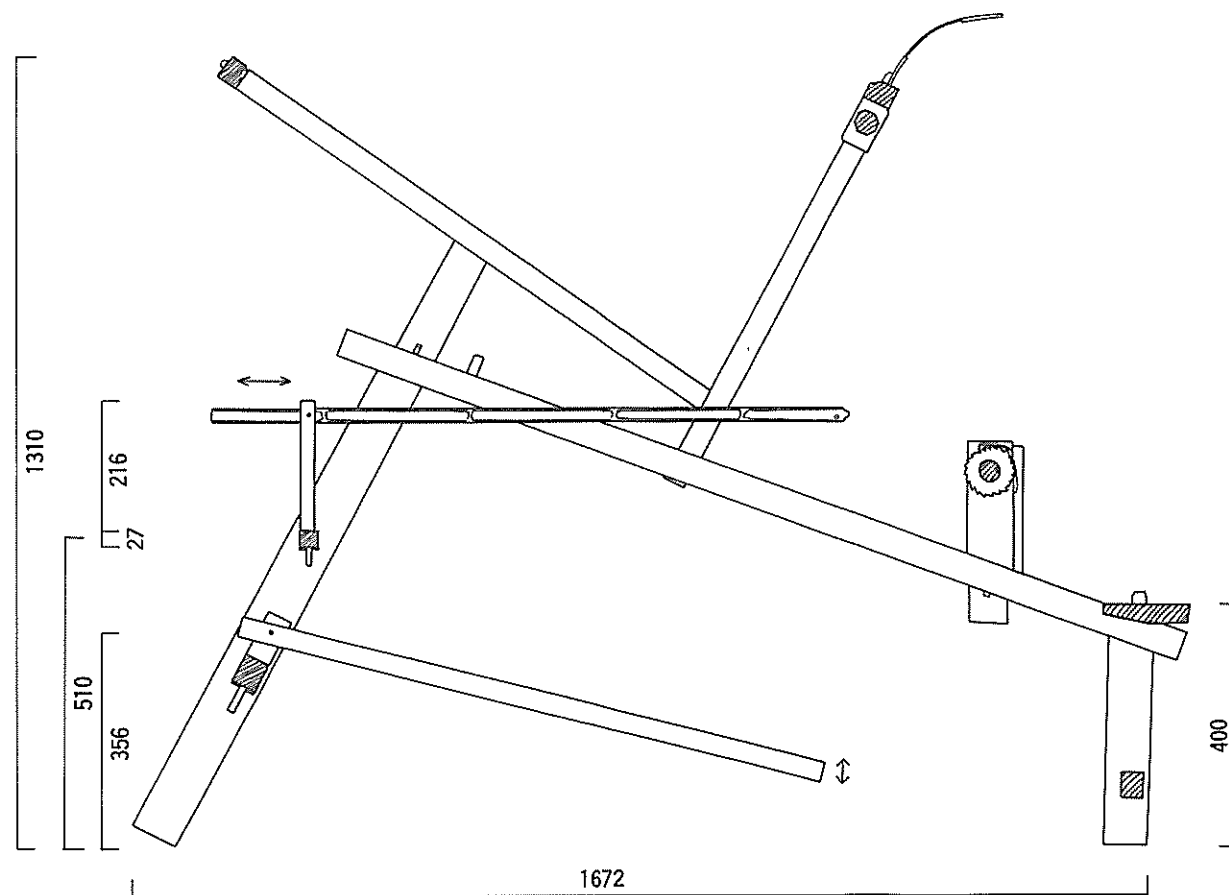
▲左千切柱 焼印
(「ならびき門町はた佐」)



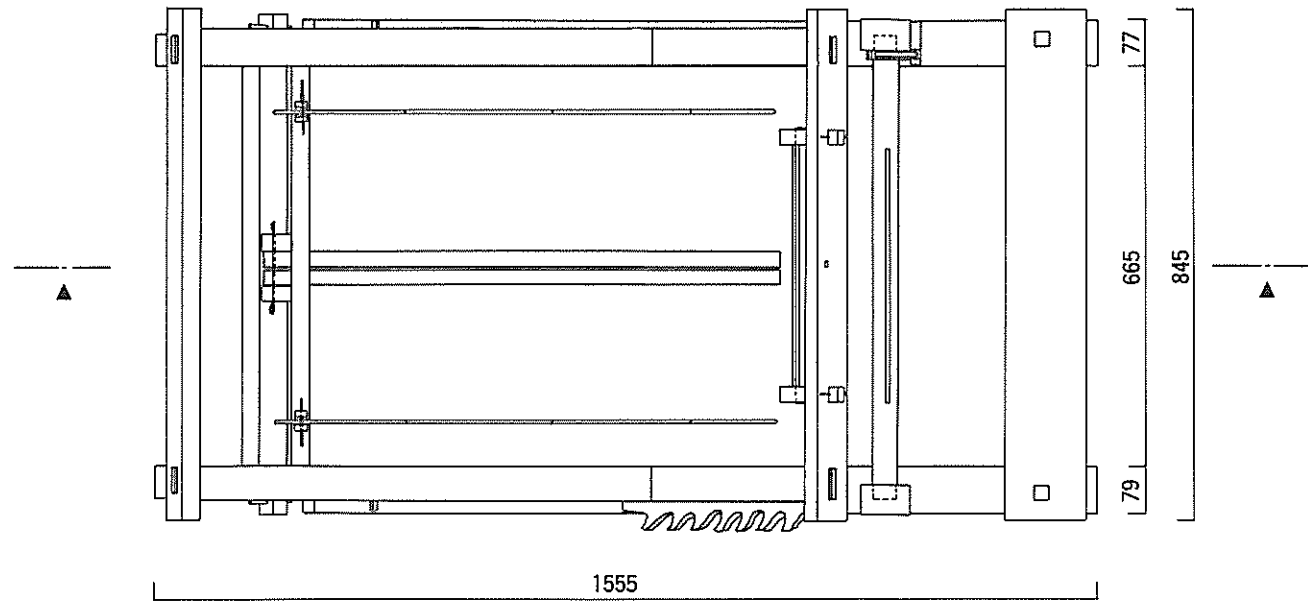
No.14
 収蔵番号 21-419
 名称 はたおり機
 採集地 菟田野町大神



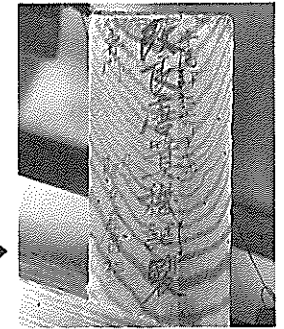
▲左前脚(外側)墨書



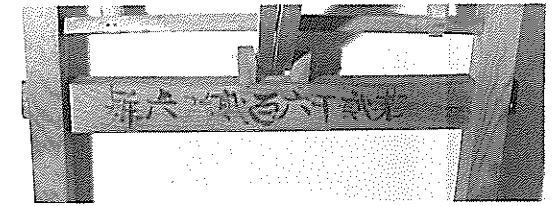
No.16
 収蔵番号 22-83
 名称 木綿織機
 採集地 榛原町栗谷



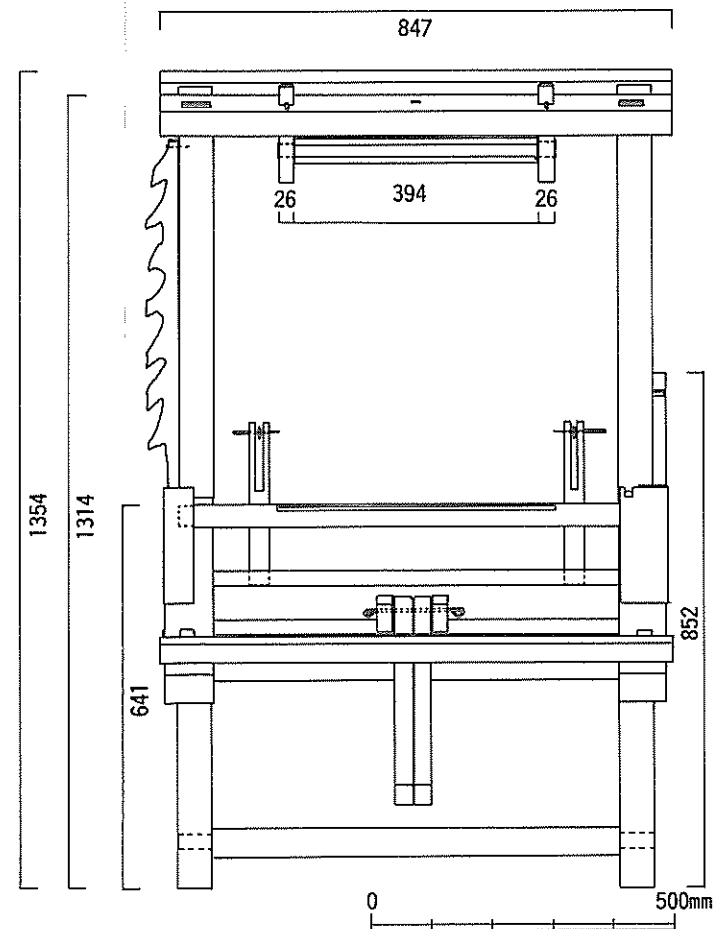
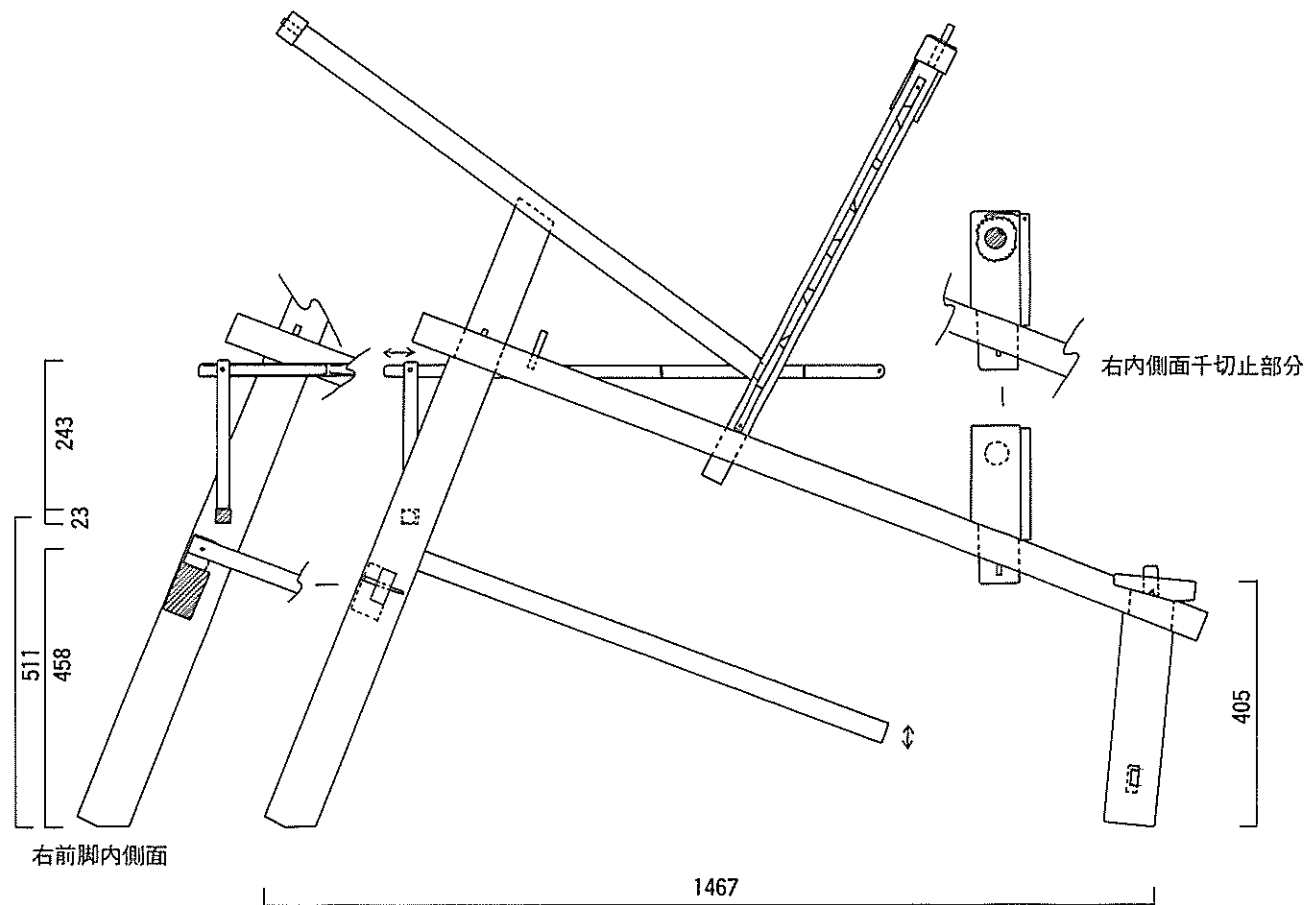
▲右前脚外側面墨書
 (左前脚にも同様の墨書有り)



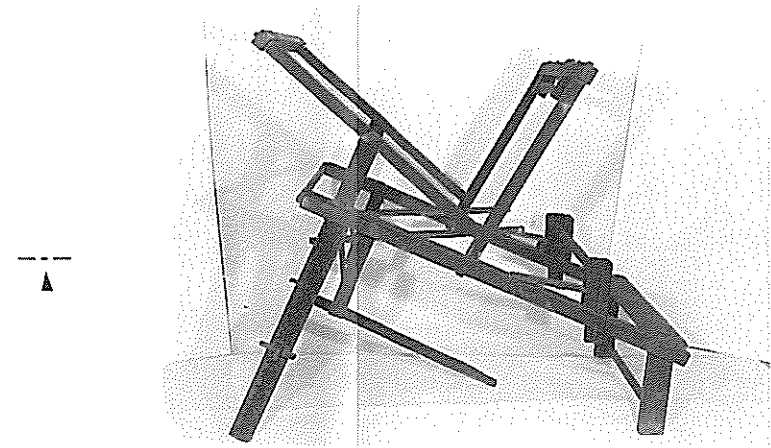
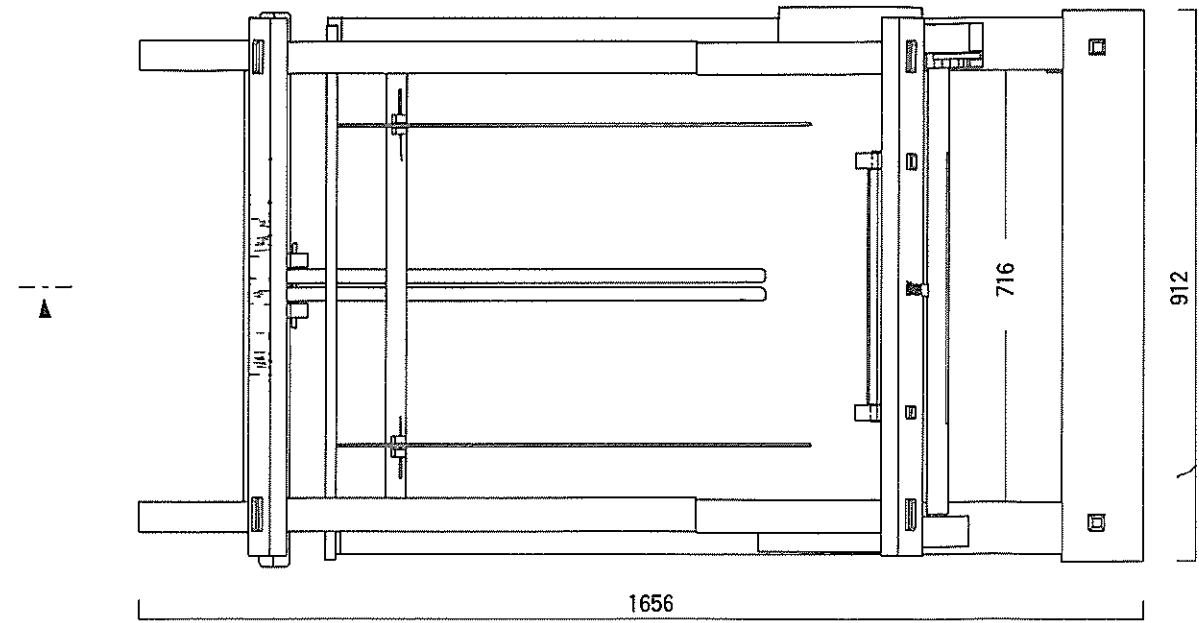
左千切柱外側面墨書▶
 (右千切柱にも同様の墨書有り)



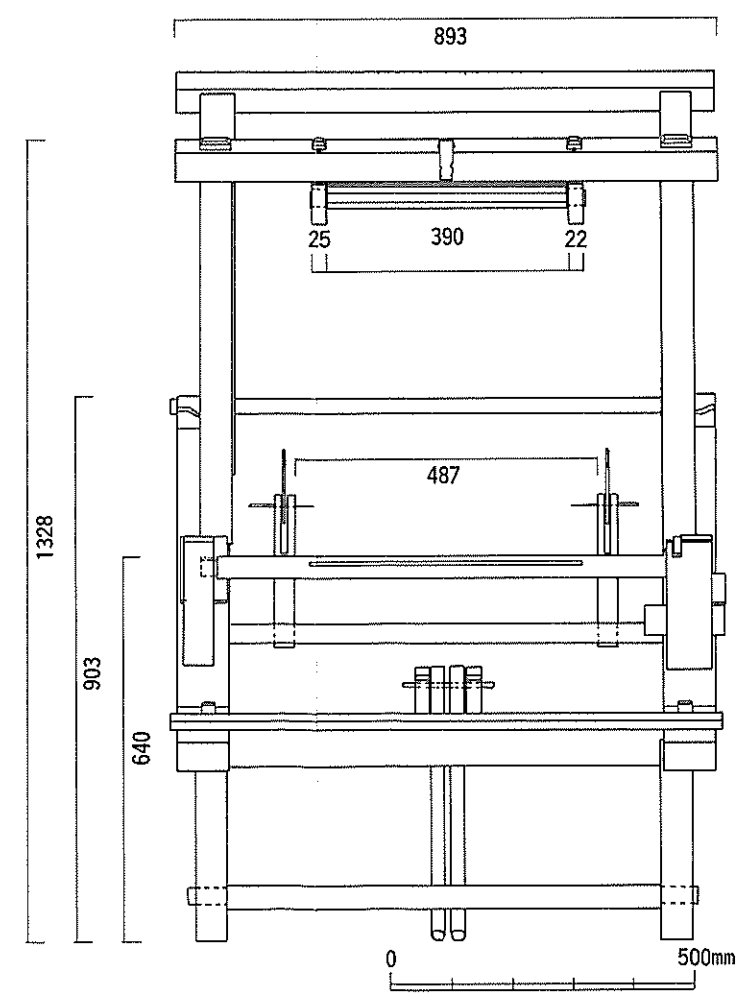
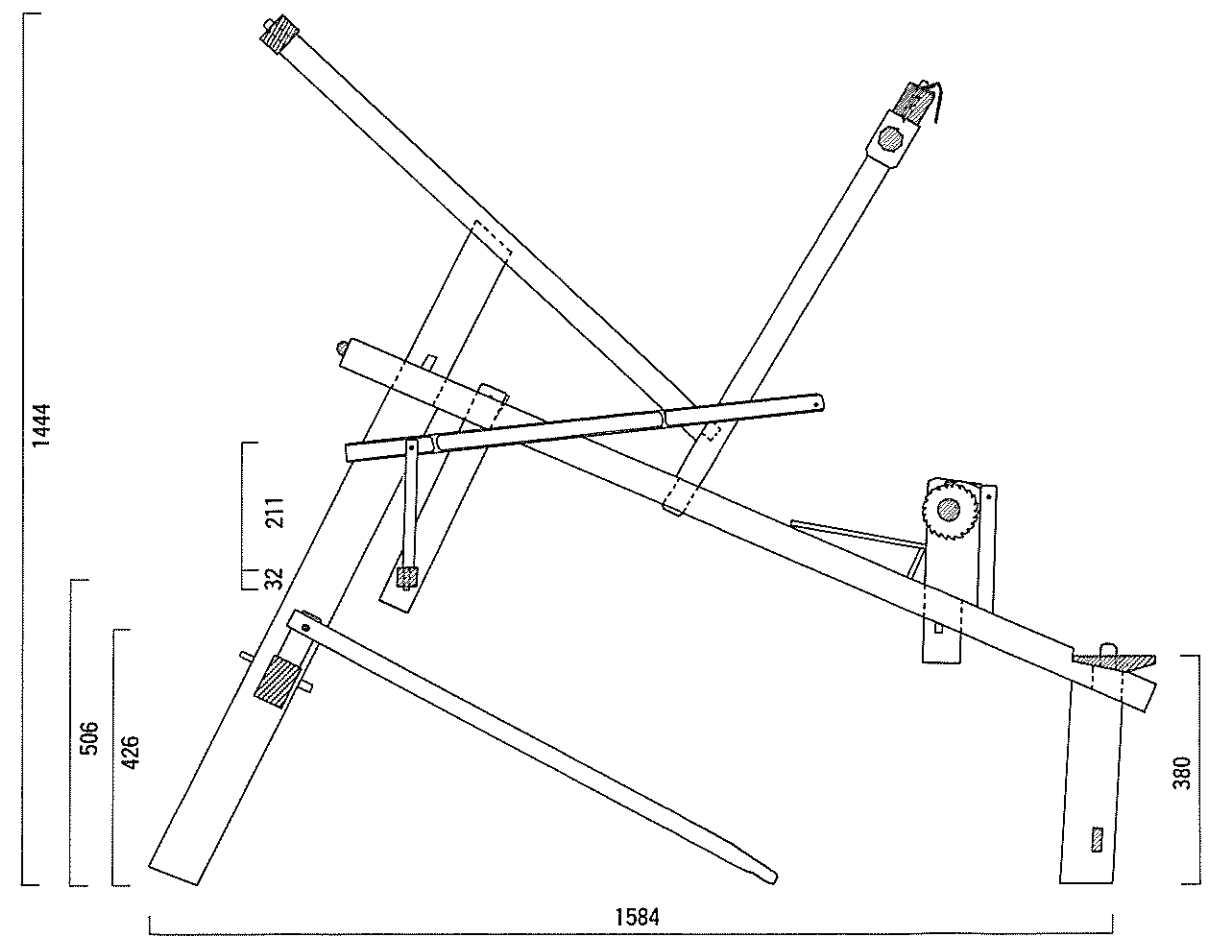
▲前脚貫材内面墨書



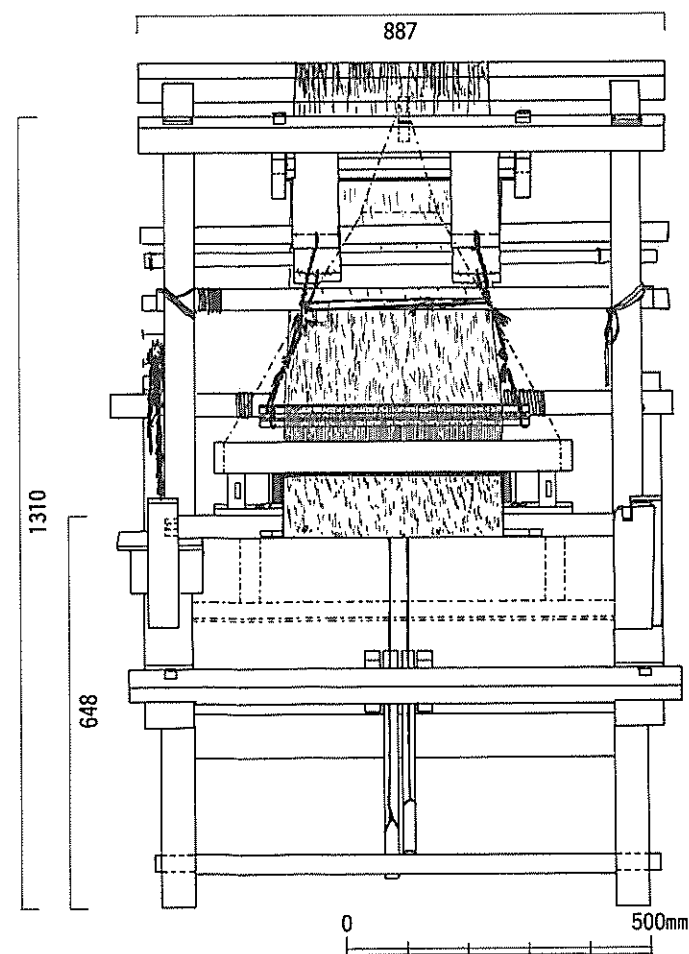
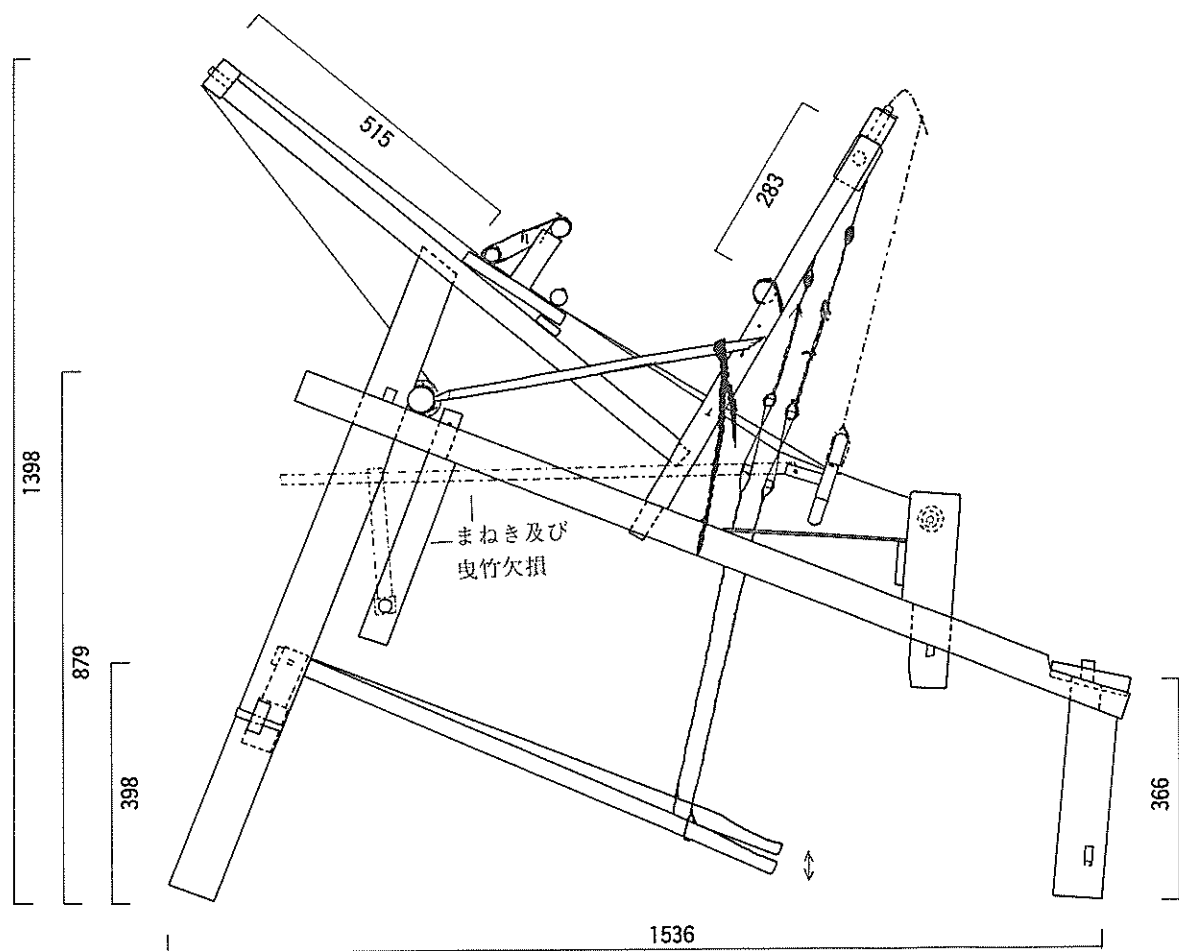
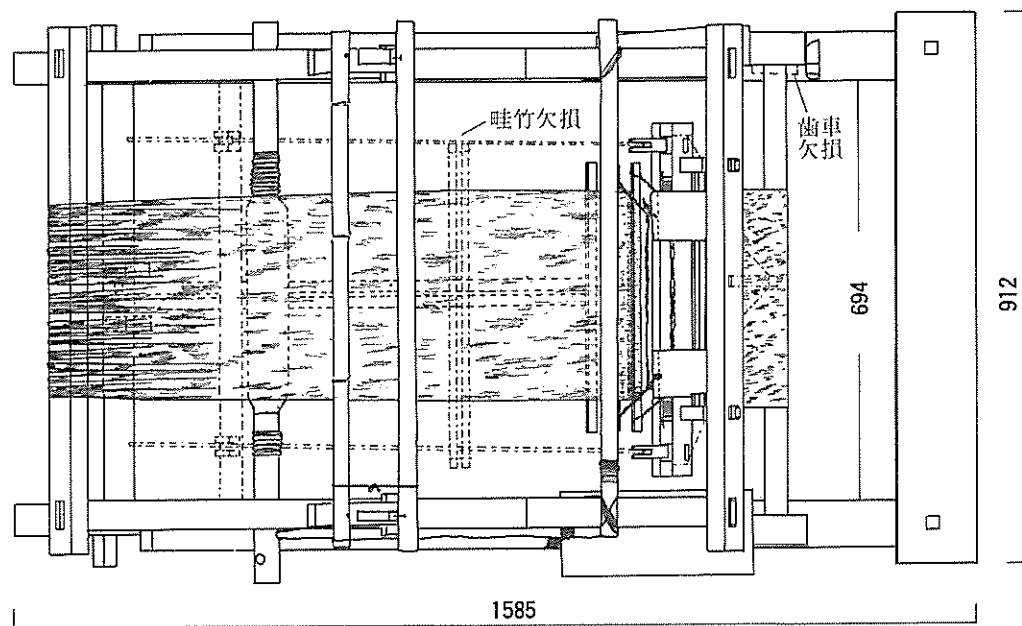
No.18
 収蔵番号 36-45
 名称 はたおり機
 採集地 大淀町中増



▲左前脚外側墨書「高市郡白檀郷大字見頼高安兵治郎大極上々請合細工処」
 (右前脚にも同じ墨書有り)



番 外
 収蔵番号 K670
 名 称 はたおり機
 採 集 地 大淀町西増



— 奈良県立民俗博物館研究紀要 第13号 —

発行日 平成 5 年 3 月 30日

発行所 奈良県立民俗博物館
大和郡山形町545 (大和民俗公園内)

印刷所 株式会社 中西文山堂

