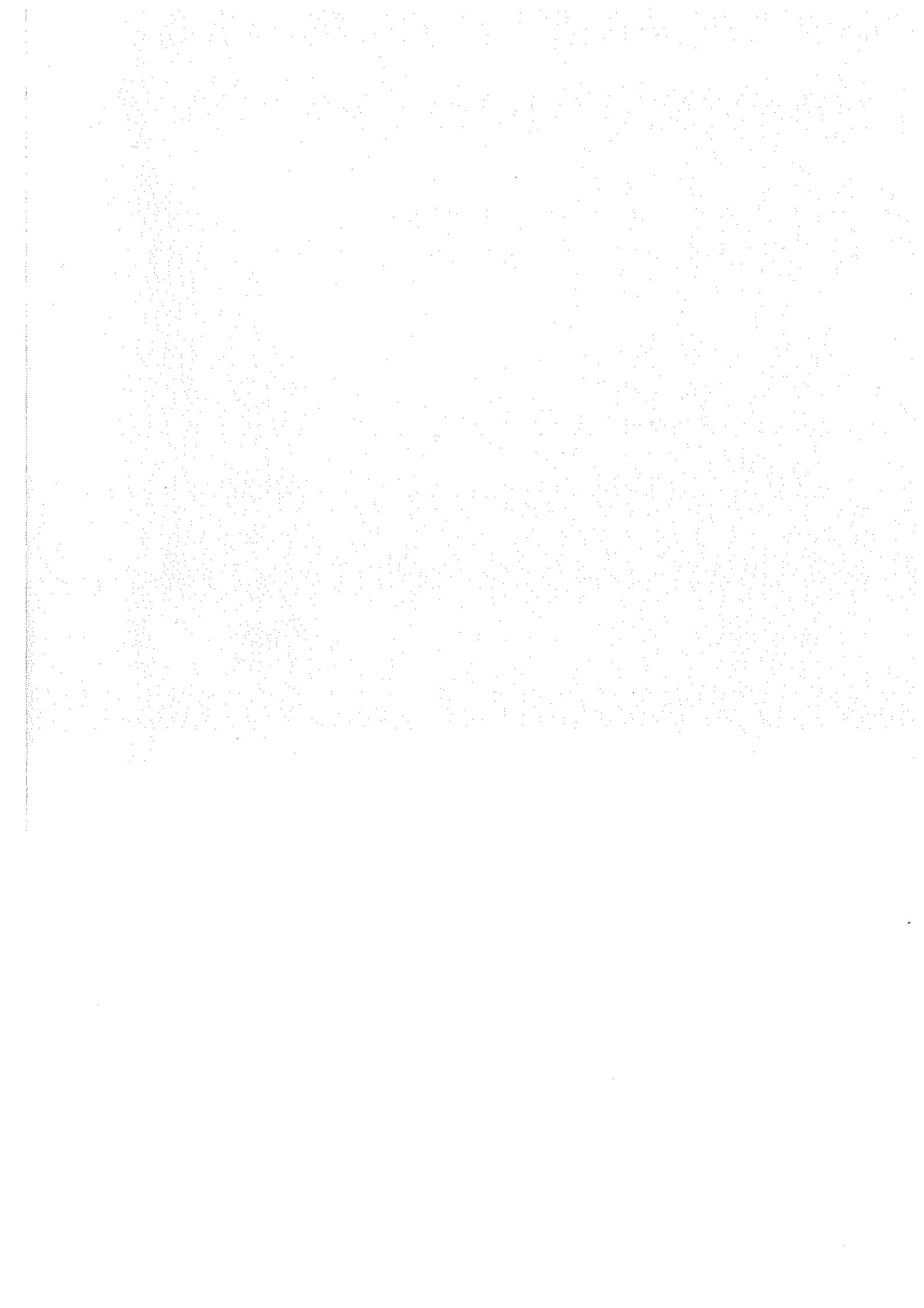


奈良県立
民俗博物館研究紀要

第 18 号

2001.3

奈良県立民俗博物館



奈良県立
民俗博物館研究紀要

第 18 号

目 次

- 民俗と浄土真宗の習合に関する覚書…………… 1
— 吉野の山村と蓮如との交流にみる —
浦西 勉
-
- 端午の節供にともなうまじない習俗…………… 22
— 『諸国風俗問状答』にみる近世民衆のまじないに託した祈願を中心に—
奥野 義雄
-
- 節分の豆をめぐる習俗…………… 30
— 『諸国風俗問状答』にみる節分の豆による疫鬼よけと厄払いを中心に—
奥野 義雄
-

民俗と浄土真宗の習合に関する覚書

— 吉野の山村と蓮如との交流にみる —

浦 西 勉

はじめに

今日の奈良県内寺院分布をみると多様であるが、その特色として南都法相宗・華嚴宗、真言律宗、律宗の本山の存在感のある厳然たる寺院及び真言宗豊山派本山の存在が印象的である。もう一面、山辺郡の真言宗豊山派、五條市の真言宗の分布の濃厚な地域を除き、その他の地域は全般的に浄土宗、浄土真宗本願寺派・大谷派・興正寺派、融通念仏宗の浄土教系の寺院の分布がきわめて高い。ここで述べようとする浄土真宗、八世蓮如については、奈良の宗教史を考察する場合、それは、浄土教系の念仏信仰の今日の寺院分布の草創時代としての位置付けとして重要である。蓮如の生きた一四〇〇年代は、これら浄土教系の僧侶の再編成の分立時代にあたる。それは、同時に荘園内の集落に念仏信仰が深く普及し始め、村人の精神活動と結び付き始めた時代なのである。さて、奈良県における浄土真宗史を考えてゆこうとする時、その時代区分をなすとすれば、蓮如以前、蓮如時代、蓮如以後という三つの大きな時代区分ができると思う。蓮如という人物を抜きにして、奈良県の浄土真宗史は語るができない^{註1}。

(一) - 1 蓮如以前の大和の浄土真宗

蓮如以前の奈良県の浄土真宗は（このような用語は適当かどうか）、法然の浄土教系念仏家の一部として位置付けられていた。

今、その一側面として覚如の長男、存覚（一二九〇～一三七三）が大和に残した痕跡について、少し述べておかねばならない。存覚は東大寺で受戒し、何かと大和と関係を持っている。

『存覚上人袖日記』及び『常楽台主老衲一期記』には、大和において次の地名と人名が出ている^{註2}。

布留に左近允季継（天理市）

向淵に顕実（宇陀郡室生村）

秋野河に聖（性）空・圓空・仙空（吉野郡下市町）

柏木に願西（大和郡山市）

大和に存覚の帰依者の存在があったことは注意を要する。これらは何らかの形で蓮如時代まで一つの流れを保持していたと思われる。

その帰依者達は、どのような存覚の教えを保持していたかは不明である。しかし例えば、存覚の五十五歳・五十七歳・五十八歳・六十歳、柏木の願西のところに居たことが、彼の『常楽台主老衲一期記』に記されていることから少し眺めておこう。

この柏木とは、大和のどこに当たるのであろうか。この点は重要である。奈良県に三ヶ所、柏木があり、今日の大和郡山市柏木がそれに当たると考える^{註3}。大和郡山市柏木は、

佐保川と初瀬川が合流するところに近く、五十八歳（貞和三年）の時の記録には、

和州摂州之輩、至柏木来

とあるところから、やはり交通の便からみてこの大和川合流点が一番理解しやすい。大和郡山市柏木の隣村で川向こうの宮堂に覚善という信者もいたという。今日、柏木には、光明寺（浄土宗）が存在する。この寺院に室町時代頃の木造阿弥陀如来立像が安置されている。また、室町時代頃の木造善導大師坐像も存在する（共に重要文化財）。これらは当時の存覚の念仏信仰の一つの特色が現われている。彼の浄土思想は善導大師を崇めている。また、柏木の西隣、額田部村には額安寺という奈良時代からの寺院が存在し、仏教的環境があった。また、柏木の北隣の馬司村にも盛んに念仏信仰のあった記録が残るし、柏木の西四km程のところ、安堵町の極楽寺に源信の作と伝える阿弥陀如来坐像が存在している。また、法隆寺も近くに存在することは注目に値する。つまり、この付近は阿弥陀如来の信仰の盛んな寺院の近くで、存覚が活動しているのであった。その結果、安堵町下窪田平楽寺に残る九字名号の光明本尊など存覚の活動の一端を表わすものであろう。この光明本尊は、存覚・了源の系譜をひく遺品と考えられる。

また『常楽台主老衲一期記』の内に、次のごとき記載がある。六十八歳の時の記録である。

六十八歳延文二年六月九日、光助律師来入峰二度下向之次也

「入峰」とは、吉野、大峰へ行くことで、秋野川との関係を物語るものである。秋野川の聖空・圓空のところに立ち寄っているのであると考えられる。これは、すでに暦応元年（一三三八）冬、存覚の父、覚如と共に鎌倉常葉へ親鸞御影を迎えにゆく途中、尾張より歩を転じて吉野にやってくる。『常楽台主老衲一期記』に次のごとく記されている。

十月之比、御影反座之事（中略）於尾州參

会之間、御上洛、予又同前、御下向之時者、

先着瓜生津、彼房主奉伴大和、性空同道

性空は、この秋野河、すなわち吉野郡下市の瀧上寺の開基、聖空のことである。この秋野河周辺にも下市町阿智賀、光明寺には、室町時代と推定される当麻曼荼羅が存在し、同竜洞院に平安時代末期の阿弥陀如来坐像が存在するところをみると、この秋野川地区は吉野地方の念仏信仰の拠点であったことが認められよう。今日、下市町善城にある瀧上寺の秋野河真影（八高僧画）延文元年（一三五六）や来迎図の遺品がそれに当たる。秋野河真影には「源空・親鸞・性信・願性・善明・愚咄・聖空」の名がみえる。

右にみたように、存覚の信仰は善導・源信・法然（源空）・親鸞という流れの一つとしての立場を述べており、社会的には、他の念仏のグループとさほど区別は明確ではなかった。

蓮如の父存如時代の南都、大和において、その一向宗の伝播がどの程度であったのか不明な点が多いが、私は存如が南都において一向宗の念仏衆の信者を持っていたと考える。

存如の一向宗に対する思想はどのようなものであったのか、これは研究の余地があるが、同時代の仏光寺派などとの関係、浄土系のグループとの関係なども含めてみれば、存如時代は、社会的には法然のグループとしての立場の一部にほかならなかつたと思われる。存如は長祿元年（一四五七）、六十二才で示寂するまで留守居職を守った。存如時代に成立したと思われる奈良の近郊に藤原道場があったことが興福寺大乘院経覚の日記にみられ

る²⁴。

『経覚私要鈔』長祿四年（一四六〇）閏九月三日に

一 就藤原道場本願院有書状、及昏□来、申沙汰了
とあり、五日に

一 自本願院申間事、召古市彌三郎男可止綺之由、仰古市了、致糺明可申左右之由返答
了

とある。藤原道場が本願院（寺）の關係の寺院ということがわかる。長祿四年はすでに蓮如が継承しているが、この藤原道場は存如の弟、常樂台の光崇空覚の女が住していたといわれる²⁵。おそらく、存如時代に成立した道場であった。何か問題が持ち上がって、本願院から経覚に何かを依頼をしている。藤原道場の名は文明年間まで見受けられる。この道場は奈良市藤原町付近にあったのだろう。大和中世後期活動した古市氏の近くであることは、考慮する必要がある。

大和の当時の社会状況はきわめて激動期のものであった。その大和の集落の特色をみると、例えば、大和郡山市若槻にあった若槻庄の内、堀をめぐらした集落がまとまった、いわゆる環濠集落が成立した時期に、環濠集落の外側に道場の存在が認められる。この道場は何を意味しているのか検討しなければならないが、大和において共同体をバックにした道場の存在が成立したのもこの頃である²⁶。藤原道場もそのようなものであった。大和の場合、このような道場に存覚の系譜をひく一向宗の念仏衆が住んだのであろうと考えられる。

また大和の当時は、農村の商品作物の発達を背景とした人々の存在がある。先の若槻庄の場合でも「白瓜」が商品作物として記録にあがる。南都において、これら商品作物は主に奈良町の南市・北市・高天市に持ち運ばれることになる。大和の農村は、農民的性格の上に商人的性格が芽生え始めた時期である。

また、徳政一揆が頻繁に起こっているのもこの時代の大和の特色である。そのような農村に道場が確認され、その道場の性格は存覚・了源を中心とする仏光寺の系譜を持つ信徒達ではないかと考えられるのである。勿論、南都において、念仏についての現状は、後の浄土宗西山派をなすグループや興福寺内部の念仏、当麻寺の当麻曼荼羅、阿弥陀如来の存在などから浄土信仰がかなり浸透していることも注意しなければならない。浄土三部経に対する知識を強く持ち、しかも、その解釈の分化、法然を中心とする浄土宗の信奉者などをもこの道場を拠点に活動を始める。

蓮如が父の存如の跡を継いだ時に、わずかであるがその親鸞から覚如・存覚などの系譜をひく道場が存在していたことを知りうるのである。蓮如が引き継いだのは、このような状態の大和の農村社会においての一向宗を視野に入れてのことである。

（一）－ 2 存如の死と蓮如継承と大和

蓮如が長祿元年（一四五七）六月十八日、父存如が亡くなり、本願寺住寺を継承したことについて、様々な問題点が指摘されている。その年の十二月には、蓮如の留守居職継承が外部の人々にも認知されていることは、南都、経覚の日記によってうかがわれる。このことにおいて、蓮如の立場が明確となった。奈良浄土真宗において、留守職が蓮如に継承されたこの長祿元年がきわめて大切な節目となる。

それより先立つ文安五年（一四四八）、父存如は興福寺大乘院経覚を訪問したり受けたりしている。『経覚私要鈔』には本願院（寺）に対して、「愚老縁事也」「亡母之里也」⁷⁷という文言がある。この点について、経覚の母が大谷の出身という関係から、存如との「縁」があると述べているのである。つまり、経覚の母、正林が「後五院殿（経覚）御母一向宗大谷女也於大谷入滅」⁷⁸ というのである。経覚が一向宗大谷女正林の子供であり、この正林はどのような位置の人か不明であるが、一向宗大谷女とあるところから注意しておく必要がある。そのため、大谷本願院の事が、経覚にとって関心を寄せねばならぬ存在である。このことは、興福寺大乘院の門跡に一向宗を理解する人物がいたことを物語る。

康正三年（長禄元年）六月十八日父存如圓兼が亡くなった。『経覚私要鈔』にはそのことが触れられている。長禄元年六月十八日逝去した時には、経覚は京へ上ることができなかったが、次のごとく日記に記すことになる。

康正三年六月二十三日

大谷本願院逝去之由、自大聖院申賜了五十餘年知音、無双恩人也、周章〃〃、
同二十七日

吉阿上洛了 大谷遺書状了、周章之次第不可劣御心中之由御仰遣了、

存如と興福寺経覚との関係は五十年にもわたると思われるが、蓮如と経覚との関係が明確にあるのは、『経覚私要鈔』の中にある存如の死とその記事からである。その年の十二月三日から五日までの記事に次のごとくある。

三日、霽、

向東山本願院、愚老縁事也、円兼去六月十八日逝去、其子息在之、且為焼香、且為礼向了、三部経四卷・綿一屯・杉原為亡者遣之、為子息三百疋・大刀一腰遣之了、有一献等、夕帰了、

四日、

一今日本願院右衛門督（兼壽）為昨日礼来云々、不動寺被対面、留守之由被申云々、絹一卷・香合一・引合・柳一荷・折一賜之、不思寄事也、明日可遣人者也、

五日、雨、雪下、

早旦本願院丹後房来、自是可遣人之处、為悦之由以状仰了、於丹後者能酒盃畢、

この時の文に、三日に経覚が大谷本願院を訪ね、蓮如の存在を「其息在之」と記す。翌日また、蓮如のことがでてくる。九条新亭に「本願院右衛門督」が訪ねてゆく。「不思寄事也」とあり、思いもかけないというのである。礼儀を尽くす蓮如の人柄がでてくる。

（一） - 3 南都の一向宗への検断

しかし、ここで一つ大きな事件が生じている。長禄二年七月のことである。存如から蓮如が引き継いで一年後のことである。奈良の町、興福寺の膝元に起こった事件がそれである。長禄二年七月十六日・十九日・二十日・二十一日の『経覚私要鈔』には、次のごとく記されている。

十六日

一、弘寛来、付一向念仏事有申子細、六方結構事也、不可有如在之由返答了、

十九日、甲辰、雨下、

兵庫郷事、可成番沙汰之由申云々、以外之煩也、

一、今日六方令蜂起、一向念仏衆寺林以下七人破却云々、先十七日号坊主者二人
召取糺問、依白状如此沙汰云々、

廿日、乙巳、

楠葉来、

一、今日一向衆五人破却云々、○コノ下に書え、

一、今日九条職事上了、

廿一日、丙午、自夜雨、辰刻霽了、

一、今日一向衆廿二間六方衆破却云々、東大寺郷以下北市・今市・水門以下住屋
云々、

大乘院尋尊の日記『大乘院寺社雑事記』にも、七月十七日・十九日・二十日・二十一日・
二十三日に次のごとく記されている。

十七日雨下、

一、安位寺殿入御、無殊儀、

一、為学侶六方衆中、一向宗之帳本二人召取之、及強問云々、白状之有無未聞者
也、

十九日

一、六方蜂起、一向宗帳本所々発向了、召人白状人数多之云々、在家六間先破了、

廿日

一、六方蜂起、一向宗家六間発向了、

廿一日

一、講問一座予行之、并社頭ニ代官進之了、

一、六方蜂起、一向宗宅又発向、今日ハ北郷分ナリ、廿二間なり

廿三日

一、六方蜂起、一向宗宅二間発向云々、

一向念仏に何か子細あるので 六方が蜂起したのである。帳本人の坊主二人を召取り
糺問したところ 寺林以下七軒（六軒）破却二十日には、一向衆 五軒（六軒）破却二十
一日は、一向衆 二十二軒破却、東大寺郷北市・今市・水門二十三日 二軒破却 合計坊
主二人と三十六軒破却されるという事件である。

ここで坊主二人と三十六軒程の一向念仏を信仰していた人々とは、どのような人々なの
か。なぜ、南都において一向宗への検断を行われねばならなかったのか。今、推定の域に
しか達せないが、南都の検断を下したそれぞれの地名は興福寺・東大寺の北市・高天市・
南市の周辺部であるところから、その一向宗とは南都の商工業に携わる人々のことではな
いか。六方衆が検断しなければならなかった理由は、そこにあったと考えられる。つまり、
一向念仏を信ずる人々の商業活動と、今までの商業活動をしていた人々のグループとの対
立が生じ、六方衆は後者の人々を保護するため、一向念仏の商工業者を弾圧したと考える
のである。商人の弾圧は随所に行われ、その年の七月廿二日には、長谷寺にても六方衆は
一向衆への検断を行っている。もともと、南都に南市・北市、そして新しく高天市がこの
頃存在しており、この市で商工業が活発に行われていた。この市場の取締をしていた人々
が興福寺六方衆であり、おそらく、座の商人を守り、座以外の商人には弾圧を加えたもの
と思われる。『大乘院寺社雑事記』長禄三年五月二十八日の記事などに、そのような六方

衆の立場がうかがえる²¹⁹。

南都の座の商人は、興福寺に対して典役（税）を納めねばならない。応永十四年（一四〇七）八月十二日納分の南市座衆の記録を示しておく²²⁰。座以外の商人、それは一向宗の商人グループではないか。この市に、堅田門徒法住と同じ思考の人々が、この市に出入りを始め活動が生じたのではないか。大和と蓮如の関係はこのような事件から始まった。

そのような時に例の寛正六年の法難である。経覚の日記には次のごとく出ている²²¹。

一、山門馬借、去十日閉籠祇園、搥早鐘以下畢。昨日十一日押寄本願院之間、迷惑言語道断云々。然而自青蓮院色々被誘之間、三千疋出用脚落居云々。無導講衆事故也。

（寛正六年正月一二日）

一、就無導講衆事、自山門、東山本願院悉令破却云々。不便次第也。自昨日犬神人罷向、壞取云々。亡母之里也。歎而有余者哉。本人兼寿僧都住摂州云々。先日雖音信、無返事。若不通歎、如何。（寛正六年三月二二日）

一、自本願院兼寿僧都方、給状。度々雖遣状、不及返答之間、鬱望無極之處、音信。無比類承悦之由、遣返状了。（寛正六年三月二八日）

蓮如の生存が確認されて、経覚は安堵していたのである。

（二）－ 1 吉野の山村と蓮如との交流－吉野への旅－

寛正六年の法難により、蓮如は近江に住んだ。そして、文明三年（一四七一）、吉崎に赴き、文明七年（一四七五）から河内に住み、文明十年（一四七八）山科本願寺造営までの約十年間は、蓮如五十代から六十代にあたる。この間、奈良と蓮如との関係を知り得る二、三の資料が残される。その資料は奈良県の浄土真宗史にとって、きわめて重要な資料と位置付けられる。それは、吉野地方に蓮如の痕跡が残されている資料で、後に、この地が大きな浄土真宗の拠点となるのである。蓮如がこの地の人々に物・心両面に強力な影響を与えた。

蓮如が吉野にやってきたのは「応仁二年（一四六八）孟冬仲之比」とある蓮如の残した御文章の中「吉野紀行」によって知り得る。

応仁二年秋、吉野への旅の御文章は次の通りである²²²。

応仁二年孟冬仲旬之比ヨリ、江州志賀郡大津辺ヨリ忍出、紀伊国高野山一見ノツイテニ、和州吉野ノ奥十津川ノナカセ鬼カ城トイヒシ所ヘユキハンヘリシ時、アマリニ道スカラ難所ナリシ間、カナシカリシホトニ、カクソツ、ケ侍シナリ。

高野山ヨリ十津河小田井ノ道ニテ、

奥吉野キヒシキ山ノソワツタヒ十津河ヲツルノナカセノ水
十津河ノ鬼スム山トキ、シカトスキニシ人ノアト、オモヘハ
コレホトニハケシキ山ノ道スカラノリノユカリニアラテヤハユク

十津川ヨリ小田井ノ道ニテ、

谷々ノサカリノ紅葉三吉野ノ山ノ秋ソ物ウキ
山々ノサカシキ道ヲスキユケハ河ニソツレテカヘル下淵

下淵ヨリ河ツラノ道ニテ、

三吉野ノ河ツラツ、クイ、カキノイモセノ山ハチカクコソミレ

河ツラヨリ吉野蔵王堂一見ノ時、一年ノウカリシ事ヲイマオモヒ出テ、イニシ

寛正六年の大谷廟堂の破壊以後、蓮如自身は大津・堅田を中心に親鸞影像を移したりなどして不安定な暮らしであったことが想像される。先に紹介した蓮如の吉野の旅は、そのような時期の旅なのである。応仁二年正月に大乘院へ経覚を訪ね、三月二十八日に実如に譲状をしたため、続いて『経覚私要鈔』には、応仁二年 四月八日²¹⁵「——大谷本願院来 不思寄者也則令對面 自大津来云々、用途三百疋賜之、能不盃了」(以下略)

大津から経覚を尋ねている。五月頃から東国に赴き、九月に帰る。続いて、高野・吉野への旅である。これら一連の行動は何を意味しているのだろうか。京都では応仁の乱が起こり、宗祖影像の帰ることも当分不可能になったのであろうか。東国に赴き、吉野に赴く。この年の蓮如の行為は、自分の安住する場所を探すがごとくの旅ではなかったのだろうか。そのような目で、この『吉野紀行』を読むと、蓮如の心情が実によく偲ばれる。「一年ノウカリシコトヲ今思出テ」と書きしたためるのである。いや、それだけではなかった。この旅の目的は「スギニシ人ノアトヽオモヘバ」「ノリノユカリ」という文言に見出すことができる。禿氏祐祥氏の『蓮如』に「十津河方面には覚如上人の門弟乗専の遊化によって著名な松川・平尾などの旧蹟があるので、その遺徳を追慕して特に行かれたものと思う」²¹⁶と考えられるのもうなずける。それは、蓮如が立ち寄ったであろうところがすべて浄土真宗においてゆかりのあるところであるからである。まず、十津川野長瀬であるが、ここには浄称寺があり、そこには十高僧連座画像が残っている。その画像は²¹⁷

「黒谷源空聖人・本願寺親鸞上人釈如信法師・釈覚如・釈乗専・釈善入・釈空善釈真浄・釈円智・釈浄光」

成立の年号は明確ではないが、法然・親鸞・如信・覚如・乗専以下五代までの連座像である。これは、乗専を祖とするこの地方の系譜を示した画像と考えられる。蓮如が継承する一時代前には、乗専・善入を中心とした活動がこの地方に根付いていた。そこに旅をしたのである。

もう一つの遺品は方便法身尊形の銘文である²¹⁸。

大谷本願寺 釈蓮如(花押)
文明二歳庚寅二月十二日
奉修覆方便法身尊形 和州吉野郡下淵円慶門徒
同郡十津河野長瀬鍛冶屋道場本尊也
願主 釈浄妙

下市円慶門徒とは下市惣上にある立興寺円慶のこと。鍛冶屋道場とはおそらくこの浄称寺の地名を字鍛冶屋谷というところからきている。鍛冶屋(カジャ・カッヤ)は木地師の住む地名に多いことは注意する必要がある。立興寺については、後に述べる。

次に『吉野紀行』には「鬼が城」とあるは乗専を開基とする松川荘陰地の道場(円光寺)のことであろうと思う。乗専のことは詳しくはわからないが『奈良県吉野郡史料』によると、文永十一年(一二七四)誕生し元弘頃(一三三一～一三三三)覚如に帰依し、正慶年間頃(一三三三)松川荘にやってきて、延文三年(一三五六)六月五日に寂すとある。平尾・茄子原・川岸などの寺も開基である。先の辻堂の十高僧連座画像にも乗専が出てくるのも、この乗専の開基なのであろう²¹⁹。

下市(下淵)善城に、覚如・存覚ゆかりの瀧上寺が、下市惣上に唯円の開基と伝えられる立興寺があり、また新住の宮前寺、官上荘、越部に弘願寺などの瀧上寺の系譜を持つ道

場が存在していた。この付近は多くの門徒が存在していたと思える。いわゆる秋野河門徒である。また、飯貝には、本善寺に残る次の方便法身尊号によって飯貝の里に門徒がいたと思える²²⁰。

奉修復方便法身尊号

文明九年丙酉四月五日

大和国吉野郡

勸請部飯貝

飯貝は、官上荘ではなく池田荘である。このような「スギニシ人ノアト」の地に、蓮如は旅したのであった。

その後の十数年間の吉野を眺めた時には、蓮如の六字名号を持つ家及び道場の成立、蓮如の裏書を持つ浄土真宗の本尊である方便法身尊像の掛図、また、飯貝の本善寺及び下市の願行寺の成立等々、確かに蓮如の教団が根付いた感じを強く持つ。では蓮如がやってきた吉野とは、当時どのようなところであったのだろうか。

(二) - 2 蓮如のやってきた時代の吉野

いったい、当時の吉野郡はどのようなところだったのだろうか。二、三の記録上で知り得る吉野地方を少し眺めておくことにする。『大乘院寺社雑事記』²²¹ 文明三年（一四七一）二月六日において、

一当国桧物座事同相語之、近日相論事出来、サカ手座ハ桧物ヲ十方ニ持売座、巖²²²一乗院方寄人也、年始以下替物等進之云々、大略経算之披官人云々、

田原本座ハ桧物ヲ作座也、サカテ座以下ニ売之主也、大乘院座也、大略十市披官人也、大乘院方年貢六百文余也、舛²²³舜奉行之、近来無沙汰云々、

今度兩座相論ハ、吉野之桧物ヲ、直ニサカテ座ニ買之テ売也、此条田原本座ノ為難義之間、可停止之由令申之、猶以無承引間、サカテ座者ヲ自田原本方一兩人打死了、自学侶色々及問答云々、

所詮作手与売手相論也、

ここに現われる「吉野之桧物」とはどのようなものであったのであろう。桧物は、桧を曲げて作った容器であって、日常生活用品の代表である。この文面では、もともと田原本にて桧物を作る座を、阪手は桧物を販売する座を形成していたが、阪手は直接、吉野から桧物を購入するのである。ここでは、吉野で製作された桧物の存在を確認できる。

吉野の地名で出てくる同じ頃の年号を持つ文書に次のものがある²²²。

ロクロソマノサニツイテヲキシヤウノコト

一シモキ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、ノチケヲマトワンモノソウシテソマスヘカラス

一ヒキチン六百文ニ百文ノチンアルヘシ

右コノム子ヲソムカントモカラワトカアルヘシ

文明十七年²²⁴十月廿日

「ロクロソマザ」に関しての記録としては古いものであろうが、これが川上村高原の室

蔵に存在する。

もう一つの例である、天川村における粉座に関して次のようなことがある。『天川村史』²²³に紹介されている「曾木座掟書」である。寛正二年（一四六一）の年号がみえる。「そぎ（粉）」とは、屋根などに使用した薄い板のことで、この地方で産したものであろう。

これらの記録は、この時代の吉野地方を考察する上において実に多くの問題を含んでおり、深く見直さねばならないが、今ここでは、この記録にある吉野の山村に林産加工品が存在していることが重要である。何もあらためていうまでもなく、山村であれば林産加工品があって当然なのである。初期山村であれば当然林産加工品が多量にあったにちがいないが、想像するには、やはり、細々とした臨時的な製品であったであろう。しかし、ここに上げた例には組織らしいものが現われていることが重要である。

つまり、田原本及び阪手の桧物座という組織の存在を脅かす程の生産組織の存在を、吉野地方にみのがすことはできない。また、「ロクロソマザ」の意味からも、細々と個人が生産しているのではないことは確かであるし、「粉座」に関しても、その生産組織の存在のあったことはたやすく理解されよう。

今、右にあげた記録に載っている吉野にて生産した林産加工品が、吉野のどのような地にて、どのようにして作られ、販売されていくのか詳細にはわからないが、おそらく、今日の天川・黒滝・大塔・下市・吉野・川上方面の山間で作られ、下市町下市、吉野町上市・飯貝などが、それら林産加工品の集積地であったであろうことが想像されうるのである。しかし、下市・上市はこの時代まではあくまで臨時的な交易の町場であった。しかし、右にあげた寛正・応仁・文明年間になって、下市・上市は大きく次の時代にふさわしい常の交易が行なわれる町場へと変貌していくのである。

吉野郡は何といてもその生活基盤を畑作（焼畑）に頼っている山村である。この山村の定義は、やや一義的であるが、一応、稲作に対して畑作の村であることは近年まで変わりない。この吉野地方は、林産加工物の生産が活発になっても、畑作を基本とした山村であった。西吉野村・黒滝村・天川村・大塔村等々に残る。文禄（一五九二～一五九六）検地の例にしても、江戸時代、延宝（一六七三～一六八一）の検地の例にしても、畑作を主とする地域である。

おそらく、初期山村の人々の心を理解すると蓮如がこの地へやってきて人々の共感を得たことがよく理解されうるだろう。蓮如がやってきた応仁二年の十津川野長瀬郷やその隣の舟ノ川郷の当時の山村を少し復元してみて、山村の人々の心をたどっておきたい。今日もこの地方は、熱心な門徒集団を形成する。舟ノ川郷大塔村篠原村に残る『延宝検地帳』²²⁴の寄高を整理すると、次の通りである。

上畑	一反三畝一步
中畑	一町二反六畝一步
下畑	二町七反七畝一四歩
下々畑	三反七畝一九歩
下々山畑	一畝一三歩
下楮畑	七畝一四歩
下漆畑	一畝六歩
中茶畑	二畝十六歩

下茶畑 五反七畝三步
 下々茶畑 二町二畝七歩
 下々茶山畑 四町七反三畝二十六歩
 切畑 八反四二歩
 山手銀拾三匁

この『延宝検地帳』内には、三十九人の名前（家の代表者）が見える。検地帳によって、この村には田がなく畑作中心の山村であることがわかる。そして、畑地も中畑・下畑と評価されているので、条件の悪い畑地と想像できる。また、畑の中に楮畑・漆畑が存在し、茶畑が突出して多い。また、切畑（焼畑）の存在も確認される。

畑作中心の村落にとって、どのような点が村人にとって重要であったのであろう。その一つの例として、刈り場の存在はみのがせない。刈り場とは、畑作の肥料としての草を刈る場所である。この刈り場は、各垣内で共有地として持っている。近年でも、この刈り場での草を刈り、円錐型のスシ（肥料とする干草）を作っている光景を目にする。主に女性が多いように見受けられる。この刈り場は必ず村の共有地で、篠原の場合、正月の寄り合いの時の主な議題はこの刈り場の割当である。面積を平等に割り、各自不満のないように抽選方式で決定する。不利な場所（岩の多い所、運びにくいところ）もあり、これらは家の人々の一年間の仕事の関心事である。

また、切畑の存在について、次の点を述べておきたい。篠原村の総面積四、〇〇〇町歩といわれており、検地帳に記入された畑の面積は十三町三反一畝十八歩という点である。つまり、検地帳に記入された面積以外は切畑（焼畑）を含む山林地であった。そして、篠原に住む人々は検地帳以外の地は個人の持ち山でなく篠原という村の共有の山であった。そのため、もし、山中で切畑（焼畑）をしようとする場合、村の寄り合いで申し出て認められて始めてできるのである。切畑をする場合、一家族では駄目で、四、五家族、多くは親戚が組んで山の中へ入る。

これは大抵五年間ぐらい続けるようで、春の山焼きから冬の収穫まで、四月から十月までの半年余りの間、山小屋生活をする。切畑での収穫物によって、四、五家族が充分生活できる。篠原の場合、切畑は一年目稗（二年程することもある）、二年目粟・黍、三年目小豆・芋、四年目小豆である。稗の穂は籠に詰めて持って帰り、ハタゴヤに運んで、よく乾燥して横臼で実をはずして保存した。

ここで述べた山村における切畑、あるいは刈り場の意味は、山村で生活を成り立たせるには重要である。今、右に見た山村の側面から次の二つの原則のあることを指摘しておこう。山村の生活が成り立つためには山村社会の「土地は村人の共有」であること、そして、その土地の活用は「村人による話し合いの存在」によるところが山村社会のシステムであることが理解されよう。

（二）－ 3 蓮如の思考形態と山村の人々の思考の類似点

蓮如がやってきたのは、そのような吉野地方であった。蓮如の思考形態と山村の人々の思考形態と、きわめて類似している点が認められる。だからこそ、蓮如の一言一言が山村の人々に、乾いた土に水を打つごとく吸収していったのであった。

人々が集会する場の存在。必ずそこでは人々が集まり話し合う場が必要であった。その

場が、蓮如によって道場という形で発展してゆく。浄土真宗の寺院としても古い、江戸時代初頭に建立された篠原万福寺も蓮如がやってきて一〇〇年後の建立であるが、蓮如のやってきた当時と規模が小さくてもさほど基本的には変わらなかったろうと考える。江戸時代になって、道場から寺へと変わったが、山村では実質は近年まで集会所としての道場である。村の中でもひととき高い棟を持つ寺院は山村の人々の話し合う場のシンボルであった。蓮如の言葉を借りれば次のとおりである。蓮如の『御文章』帖内の4～5に次のごとくある²²⁵。

抑今月廿八日ハ、毎年ノ儀トシテ懈怠ナク、開山聖人ノ報恩謝徳ノタメニ、念仏勤行ヲイタサント擬スル人数コレオホシ。誠ニモテ、流ラクンテ本源ヲタツヌル道理ヲ存知セルカユヘナリ。ヒトヘニコレ聖人ノ勸化ノアマネキカイタストコロナリ。シカルアヒタ、近年事ノホカ当流ニ讃嘆セサルヒカ法門ヲタテ、諸人ヲマトハシメテ、或ハソノトコロノ地頭領主ニモトカメラレ、我身モ悪見ニ住シテ、当流ノ真実ナル安心ノカタモタ、シカタサルヤウニミヲヨヘリ。アサマシキ次第ニアラスヤ。カナシムヘシ、ヲソルヘシ。所詮今月報恩講七昼夜ノ内ニヲヒテ、各々ニ改悔ノ心ヲヲコシテ、我身ノアヤマレルトコロノ心中ヲ心底ニノコサスシテ、当寺ノ御影前ニヲヒテ廻心懺悔シテ、諸人ノ耳ニキカシムルヤウニ、毎日毎夜ニカタルヘシ。コレスナハチ、謗法闍提廻心皆往ノ御釈ニモアヒカナヒ、又自信教人信ノ義ニモ相応スヘキモノナリ。シカラハ、マコトニコ、ロアラシ人々ハ、コノ廻心懺悔ヲキ、テモ、ケニモトオ思テ、オナシク日コロノ悪心ヲヒルカヘシテ、善心ニナリカヘル人モアルヘシ。コレソマコトニ今月聖人ノ御忌ノ本懐ニアヒカナフヘシ。コレスナハチ報恩謝徳ノ懇志タルヘキモノナリ。アナカシコ〃〃。

文明十四年十一月廿一日

蓮如はこの話し合うことを浄土真宗のスタイルとして、安心の決定の喜びのための念仏の場と「ワロキ心中」の改悔懺悔をする場とすることが述べられている。このことは、本来あった山村における協議の場の発展としてみるができる。その協議場は嘘偽りのない話し合いの場となり、協議内容が民主的協議の場となるのである。

そして、何よりも蓮如の思考の中に次のような考え方の存在がある²²⁶。

この世のすべてが仏物、仏法領のものなり如来聖人の御用物なり

一蓮如上人御廊築御通候テ、紙キレノヲチテ候ツルヲ御覧セラレ仰ラレ候。仏法領ノ物ヲアタニスルヤト仰ラレ、両ノ御手ニテ御イタ、キ候ト云云。惣シテ紙ノキレナントノヤウナル物ヲモ、御用ト仏物ト思召候ヘハ、アタニ御沙汰ナク候由、前住上人御物語候キ。

一兼縁塚ニテ、蓮如上人御存生ノトキ、背摺布ヲ買得アリケレハ、蓮如上人仰ラレ候。サヤウノ者ハ我方ニモアルモノヲ、无用ノ買コトヨト仰ラレ候兼縁自物ニテトリ申タルト答御申候処ニ、仰ラレ候。ソレハ我物ヨト仰ラレ候。コト〃〃ク仏物如来聖人ノ御用ニモル、コトハアルマシク候。

このように見てくると浄土真宗の教えの中に、個人の所有権ではなくすべて仏法領（共同所有権）という考え方がある。篠原の山村は土地はすべて共有地で、そこに住む人々の生活スタイル・心情と浄土真宗の教理ときわめて類似した思考形態であったと考える。

浄土真宗の教えの一つに次のことがある。阿弥陀仏が絶対に存在すると信じることが大切という。これは、信ずれば必ず救われるのだという信仰である。山村の人々は、山の

神・自然・阿弥陀如来という一つのを純粹に信じる態度がある。

この山村生活は自然に近いくらしであるため、自然に対し信じやすく、こまやかである(山の神に対する絶対的信仰)ことに通じる。本善寺に残る御文章に次のものがあり、吉野の山村の人々はこれに通じると思う²²⁷。

いまの時の世にあらむ女人は、あひかまいてみな〃〃心をひとつにして、一心に阿弥陀如来をふかくたのミたてまつるへし。そのほかにはいつれの法を信すといふとも、後生のたすかるといふ事ゆめ〃〃あるへからず、とおもふへし。されは弥陀をはなにとやうにたのミ、後生をハなにとねかふへきそといふに、なにのわつらひもなく、たゞ一心に弥陀をたのみ、後生たすけたまへ、とふかくたのミ申さむ人を、かならず御たすけあらむ事ハ、さら〃〃露ほともそのうたかひあるへからさるものなり。このうへには、しかと御たすけあるへき事の御うれしさよとおもひて、仏恩報謝のために念仏申へきハかりなり。あなかしこ〃〃。

単なる偶然に山村社会に浄土真宗が広まったのではなく、浄土真宗の仏教思想や文化の中に山村社会のシステムと類似した要素を内蔵しているのである。

(二) - 4 商業的思考、下市・飯貝の寺内町の形成

しかし、また、私は次のことも指摘しておかなければならない。それは、浄土真宗のスタイルには、もう一つ商業的なものも持ち込んだのは確かで、これが浄土真宗と山村との次の段階の問題として重要である。それは、土地を共有のものだという主張と合い反するが、あるいは合い反する行為があればこそ共有を主張するのであるが商業の発達の実事である。山村にもたらしたこの商業の発達の思考が、大きく山村を次の時代へ、江戸時代を通じて共有の思考と個人所有の思考との葛藤が繰り返されたものと思う。これも、浄土真宗が山村にもたらした思考への影響である。

その変貌の一つは、下市・上市が臨時的な市場から常の交易の場としての町場へと変貌したことであろうと考える。それは、蓮如の教団に商業的性格の人々が多く存在していた。それは蓮如が吉野へ旅をする時に居た大津、堅田において、蓮如に帰依した人々の状況を見ればたやすく理解されよう。

では、堅田門徒とは、どのような人々であったのか。堅田門徒の動静がよくうかがえる『本福寺跡書』の「本福寺十二ヶ月之念仏御頭之事」²²⁸の中に現われる。

その多くは、職人・商人・運搬業の人々であることが指摘されている。寛正六年から文明三年に福井県の吉崎へ移るまでの七年間は、大津・堅田という商業的町場の性格を持つ地に蓮如が居た。

この間の吉野地方はどのようなものであったのであろうか。先に述べたごとく、吉野の林産加工物、桧物・木地物・粉板などの需要が飛躍的に発達した時代を迎えようとしていた。

上市の場合は、元来、池田荘島之内に古市場があったという²²⁹。これがいつ頃の事なのか不明だが、吉野川の今の飯貝と上市の中間に昭和三十年頃まであった島之内の吉野貯木場がその場所であろう。

一方、下市に関しては、御料荘内の下市字惣上を中心とした場所が、古い市場の中心地であった。

この地に、蓮如が応仁二年にやってきているのである。しかも、堅田の法住を中心とし

た堅田門徒の事情について通じていた蓮如がである。堅田と下市・上市の共通項は、町場としてである。このことから推定して、蓮如自身の宗教活動に共鳴した人々はおそらく下市・上市の職人・商人的性格を持つ人々が多かったように考えるのである。また、それにより人々は、幅広い交易の世界への視野が開かれたと思われる。これから数年後の蓮如が移動した吉崎、そして京都府の山科本願寺の建立までの間、蓮如が拠点とした場所はすべて寺内町化している。おそらく、下市・上市も、蓮如の影響によって寺内町化していると考えるのが自然である。次にそのことについて述べてゆく。

(二) - 5 飯貝本善寺・下市勝林坊の成立

蓮如が応仁二年にやってきた時の吉野地方は、上記の様相を示していた。蓮如の持ってきた真宗文化がみごとに吉野の人々の心に響き渡ったのである。蓮如が修復をした「十津川野長瀬鍛冶屋道場本尊」文明二年の銘文を持つ方便法身尊像の存在は、この地方に蓮如教団が根付いたことを意味している。また、桧川、円光寺及び川岸、正林寺の六字名号の軸の存在も、蓮如の教えが普及していたことを意味していた。

蓮如は、この吉野の旅を終えて三年後の文明三年五月に越前国吉崎に赴き、文明七年八月二十二日吉崎を去るまでは、吉崎を中心に活動をした。この時、応仁二年の旅で山村の人々の気持ちが理解できたからこそ飛騨・加賀・越前の人々をしっかりと教え導いたのである。そして、文明七年八月下旬、河内国茨田郡出口に草坊を建てて落ち着き、再び、吉野に蓮如がやってくるのは、文明八年頃からである。関西方面の一向宗の異端に対して蓮如が布教を始めている。そして、次のような激しい口調にて、浄土真宗の異端を批判している²⁵¹。

抑コノコロ摂州河内大和和泉四ヶ国ノアヒタニライテ当流門徒中ニ、アルヒハ聖道禅僧ノハテナントイフ仁体トモ当流ニ帰スルヨシニテ、ヲノ〃〃本宗ノ字チカラ才学ヲモテ当流ノ聖教ヲ自見シテ、相伝ナキ法義ヲ讚嘆シ、アマサヘ虚言ヲカマヘ、当家ノ実義ヲクハシク存知シタルヨシヲマフシテ、人ヲヘツラヒタラセルニヨリテナリ、コレ言語道断ノ次第ナリ。コ、ロアラン人ハコレヲモテ信用スヘカラス。又俗人アルヒハ入道等モ、当流聖教自見ノ分ヲモテハ、セメテハワカカタノ一門徒中ハカリヲコソ勸化スヘキニ、結句仏光寺門徒中ニカ、リ、アマサヘ改邪鈔ヲ袖ニイレテ、マサニ当流ニナキ不思議ノ名言ヲツカヒテ、カノ方ヲ勸化セシムル条、不可説ノ次第ナリ。所詮向後ニヲイテ、カクノコトキノ相伝ナキ不思議ノ勸化ヲイタサントモカラニヲイテハ、当流門葉ノ一烈タルヘカラサルモノナリ。(中略)

文明八年七月廿七日

この御文章から、近畿中心に蓮如が活動し始めていることがうかがえる。特に、吉野地方において下市・上市・飯貝は、著しく寺内町として発展をみた。

もともと御料荘下市の地に、立興寺が存在していた。この寺院は、先にも述べた通り、唯円の開基で、唯円もこの地で没したと伝えられている。応仁二年蓮如がやってきたのもこの寺院であったと思われる。文明二年、この下淵、円慶門徒の本尊として方便法身尊形の修覆をしていることや、この円慶門徒が野長瀬鍛冶屋道場の釈浄妙などがいたことを意味する。また、文明七年九月廿八日の銘文を持つ聖人の御影が伝えられている。文明七年九月二十八日といえば、この八月下旬に吉崎から河内出口にやってきてすぐである。この

円慶門徒の中に、下市町才谷（のち西照寺）・下市町小路梅本（のと浄徳寺）がいた。才谷の楠本家に、文明七年九月廿九日の蓮如から授かった法名「慶空・尼妙佑」を持っている。蓮如が吉崎から戻ってくることを待ちかねて、出口まで出向いて裏書きしてもらったと伝える。下市には、円慶を中心とした吉野の門徒が形成され始めていることは特筆される。

蓮如は、この間、吉野町飯貝にやっけてきている。飯貝は、すでに寛正年中（一四六〇～一四六五）に蓮如がやってきたことが、蓮如の子、実悟の記した『拾塵記』に「飯貝は寛正年中御覧ありし地」とある。文明八年（一四七六）、本善寺に残る次のような御文章が残る。しかし、先に述べた通り、これより以前に門徒を形成していたことは、文明九年の修履名の九字名号本尊で知りえる。

「文明八年六月廿日筆ニヒマアリシ時書ウツシケリ」³³² この頃、何回か、吉野地方にやっけてきていると思われる。

文明十年（一四七八）初春下旬、六十四歳の蓮如は出口を出て、山城国宇治郡山科御内野村に居を移した。そして、山科本願寺の建立が始まった。山科本願寺建立に関して、吉野の地名が出てくる。それは、本願寺建立の木材の供出地としてである。「柱五十餘本其外断取の材木」「なげし敷居などは和州吉野の材木をあつらへ」³³³ という記載である。

文明十年から文明十三年にかけて、吉野の木材を運搬しているのである。当然といえば当然といえるかもしれないが、これは、吉野にとって大変な出来事であったのであろうと考える。どの場所からであろうか。私は、秋野川流域から出したのではないかと考える。

とにかく、山科本願寺の建立は、吉野の木材が使用されたということである。この木材はどのようにして運搬されたのであろうか。それは、やはり、吉野川を下り、紀ノ川、和歌山、大阪―淀川を上り、山科まで運ばれたのであろう。この足取りは、応仁二年、高野、吉野の旅と同行程と推定する。蓮如の御文章の中の文明十一年の文面において、「既に南方河内國門下中より和州吉野の奥へそま入りをさせて」の、この「させて」の部分に、すでに蓮如がこの吉野の木材のみごとさとそしてその活用について思考していたと考える。

文明十一年の木材搬出によってどのようなことがこの地で生じたか。先に書いたように、この地の林産加工品の集積地は、下市（惣上付近）、上市（島之内）であったであろう。しかし、それまではあくまでも吉野地域の人々の生活必需品の交易の場という程度の、臨時的な市場であった。それが、木材を吉野から京都まで搬出することによって、この臨時的な市場が大きく変化し始めたのではないか。つまり、山村の林産加工品の生産及び交易が広域に活発にされ始めたというふうには。私は先に、吉野の林産加工物の記録がこの頃現われることを紹介した。それが、くしくも、この文明年間の年号を持つものなのである。これも単なる偶然ではない。それまで吉野の林産加工物が一地域内の交易であったのが、その範囲を拡大していったために生じた事件と考えるのである。そのとき生じた事件が、記録として今日残されたのである。蓮如が京都山科まで材木を運搬するに際して、単に柱五十本・二十本というだけでなく、それに附属する材木も当然運ばれるし、寺内町を形成するときの民家の材木も同時に運搬されることになる。同時に、林産加工品も広範囲に多量に運ばれ始めたのである。少なくとも、そのルートが完成したのである。

それは、蓮如という一向宗のシンボルの背景に常に大津・堅田の商業的性格を持つ信者の影響力が多分にあったのであろう。

このことなしでは、それからわずか二十年余りに飯貝の本善寺、下市の勝林坊（願行寺）の確立はありえないと思うのである。

応仁二年蓮如の吉野の旅を端緒とし、文明八年頃から飯貝の前の島之内、下市の惣上を中心として寺内町的なもの（おそらく吉崎・山科・出口などに類似する町）ができたのであろうと思われる。

このように吉野の門徒が形成され、その名が現われるのは『空善記』²³⁴で、延徳元年（一四八九）十一月の報恩講に、二十五日の夕の御齋に吉野衆が列しているとのある。本善寺の皆成院実孝が記した文書に、明応四年（一四九五）に「なら衆」「吉野衆」が、飯貝に寺院の建立を願い出たことが記されている。この人々が下市・上市を寺内町化していった原動力であった。

吉野の山村に、蓮如の教えを聞き、まとまりのある真宗教団が誕生した。蓮如は十二男、九九麿実孝（一四九五～一五五三）を明応八年の時に、実如上人後見として、飯貝本善寺の住寺とした。そして、永正二年（一五〇五）に下向させた。飯貝本善寺には、上市の沢井寺沢井八良左衛門・浄宗寺北村隼人正宗長・大西寺大西作左衛門などの有力な門徒の信仰を得た。

蓮如は、本善寺建立の終わった明応五年（一四九六）八月二十五に出向いている。その時詠んだ蓮如の歌が残る²³⁵。

○明応五年八月廿五日に芳野飯貝坊へ御下ありて 彼坊にてあそはしける
吉野川 こゝろとゝまる 河つらの すみても見はや こゝにいひかゝる（本善寺真本）
吉野川 こゝろそのこゝる 河つらの すみてもみはや こゝにいひかゝる（実悟集）
名もしるし 浪音たかき 吉野川 千またの里は むかひにそみる（実悟集）

一方、下市の願行寺勝林坊には、明応六年（一四九七）の方便法身尊像が残る。伝えによれば、明応二年（一四九三）に江州木辺錦織寺叡誉上人の子、勝恵法師が蓮如に帰属して、上人の第十八世妙勝を配して勝林坊の号を授けて、下市の地に配したことに始まる。すでに、この地に秋野川門徒として、存覚の系統を引く藤谷竜上寺浄空・越部の教俊・新住の教円が存在しており、これらの寺々におうところがあつた。また、唯円の墓地と伝えられる立興寺は、勝林坊に先だつて文明七年（一四七五）に、親鸞聖人の御影を下付されている。これは先に述べた奥吉野に門徒を持っていた。このようにして下市も、寺内町化していったと思われる。

大塔村野長瀬には、辻堂浄称寺・殿野西教寺、十二村郷には小代道全寺、舟ノ川郷には中峯称名寺。西吉野村の宗絵の御坊と呼ばれる円光寺、同じく川岸の正林寺などは明らかに蓮如が立ち寄つた場所であつて、十字名号・六字名号の一行物が残る。また、天川村光遍寺・黒滝村笠木・粟飯谷などにも六字名号が残り、この地の人々が下市・飯貝を拠点として吉野門徒が形成されたのである。

（二）－ 6 山科本願寺・石山本願寺への道

一向宗として、長い伝統を保っていた「なら衆」の存在は、一時、六方衆の検断によりなくなつたように思われるが、そうではない。明応四年（一四九五）飯貝の建立についても、「なら衆」の存在があつたことが示されている²³⁶。「なら衆」の実体は不明な点が多いが、最初述べた存覚・了源などの系譜を持つ奈良盆地の道場を中心に活動していた人々

と思われる。

重要な門徒を形成した飯貝・下市から山科本願寺や石山本願寺へ向かう道中が発達すると、かつて、その道中沿いに存在した仏光寺系の寺々も、少しずつ蓮如に帰依していったと思われる。それが、「なら衆」を形成していた。京都から吉野へ行く道中、石山本願寺から吉野へ行く道中それぞれに道場が生まれる。河内から横大路を経て、高田・今井・八木・桜井まで浄土真宗の道場が存在した。例えば、八木においては、次の人物が居る。樞原市八木町の金台寺の開基了妙は、『蓮如上人御一代聞書』に次のごとく記されている人物である²³⁷。

一蓮如上人仰ニ、堺ノ日向屋ハ、卅万貫持タレトモ、死ニタルカ仏ニハナリ候マシ。大和ノ了妙ハ、^(替)唯一ヲモキカネ候ヘトモ、此度仏ニナルヨト、仰ラレ候。

金台寺は昔「蔵の道場」と呼ばれ、蓮如が大和の巡錫の折、酒蔵の中の老婆をみて仏恩に浴するように名号を記して慰められた。そして、了妙尼の法名を賜わり、蓮如から仏像・御杖と鉄鉢が伝えられた。この八木は、京、奈良から南北に通ずる中街道と、河内からの横大路とが十文字に交差するところである。八木の西福寺・円立寺も、この頃道場として発達したと思われる。また、今井にも道場を形成して、後の称名寺・順明寺の母体になった。

大和高田市有井の正行寺も横大路に位置する寺院である。正行寺に明応二年（一四九三）蓮如上人の御影像が残る。正行寺の『寺院本末御改帳』に延享三年寅二月には、文明八年に当麻兵庫頭為貞ノ三男有井三郎為隆の嫡男が蓮如に帰依し、圓浄と号したことに始まるという²³⁸。同市本町の専立寺は、越前三国の田崎四郎兵衛、浄心が、蓮如に帰依して高田の道場を開いたと伝える。また、当麻町南今市現徳寺も蓮如の植えた松柿の伝説を持つ。この現徳寺も蓮如が文明十九年（一四八七）に下向（飯貝へか）の時、立ち寄って布施城主兵部太夫行国の嫡子、布施七郎尉道光弥三郎が弟子となり、道元と法名を受けたことに始まると伝える。また、御所の町においても道場が生まれ、御所市櫛羅にも道場ができています。これらはすべて、吉野への道中の途中である。しかし、当時の「なら衆」の実態はわからないが、飯貝実孝の亡くなった天文二十二年（一五五三）の葬儀の記録に「吉野衆」と「なら衆」が詣でているので、そこからみても。まず「吉野衆」は、本善寺内衆・上市彦衛門尉門徒衆・天河新左衛門・寺内衆本善寺殿門徒衆・願行寺刑部卿・上市五郎エ門半次郎孫八郎・サヤタニ（才谷）助次郎同行衆・上市藤右衛門尉門徒衆・同女房衆・上市油屋弥四郎・サヤタニ助次郎・次郎衛門・上市彦右衛門・新九郎孫七郎弥三郎・十郎兵衛。「なら衆」は奈良土呂殿・奈良衆今小路門徒衆・九条方門徒衆・シंगा門徒専順のような状況であった。シंगा門徒とあるのは、樞原市新賀町ではないかと思う。九条方門徒衆は、奈良市九条町、後に奈良浄教寺の門徒であろうと思われる。奈良土呂殿は、三河佐々木上宮寺門徒のことをいう。今小路は東大寺西側、奈良から京都へゆく奈良阪の上り口に当たる地域である。このように、奈良盆地に蓮如の教えが広まってゆくことになる。

文明十年から文明十一年（一四七八～一四七九）にかけて、山科本願寺を建立し始めて、二十年後明応八年（一四九九）三月二十五日、蓮如が山科本願寺にて極楽浄土へと旅立った。この間における大和での活動は以上のものである。蓮如が亡くなって、この地方の人々は仏法興隆のために、田畑を買い取り寺院の経済的基盤を形作っている。

少し年代は下がるが、才谷に次の永正十一年（一五一四）のタノモシ講の文書が存在す

る^{註39}。

仏法御(興隆)コウリウノタメニ、衛門二郎極楽タノモシヲトリタテ、此下地買得候、カイ〃〃シキ事ナク候へ共、末代ニ及マテコノ下地ノ地子ヲ以テ、ヨリフシノサシアワセニモナサレ候テ以後此下地、又トカクワツラハシキ申事アルマシク候、為以後ヲノ〃〃ハンキヤウヲ加テ助二郎方ヘワタシ申候、仍如件

永正十一年^豊四月廿二日 同
シヤウキン花押
サエモン二郎花押
ムク 三郎五郎略押 三ツテイシ 助四郎略押 ナカトウ トラワカ花押 助九郎略押
イナカキ 助三郎略押 トスミ カトウ五郎 三郎ヒヤウヘ花押
タウサイ略押
エモン太郎略押
同 カ□太郎略押 助二郎花押

そこには、衛門二郎が買い取った土地から上がる費用にて仏法興隆のために使うことが記される。これらも蓮如に木材を運搬した収益があればこそ、仏法興隆のために明確に寄進できたのである。

そのような吉野の門徒の中に、次のような人が居た^{註40}。

蓮如上人ノ御往生ノ時ハ、年来聴聞ニ心ヲ悦シ人アリケリ。大和芳野山里ノ人也シ。山科ニテ御往生又遅々シテキ、御葬送ニマイラスシテフカクナケキ悲テ、御葬礼スキテ侍リシ晩景ヲソク参リテヲクレ奉ルコトノ悲サヨトテカコヒノ内ヘハイリ腹十文字ニカキ切、腹ワタヲ出シ、我トフエヲカキ切テリ死シケル。御ワカレヲ悲ミケル殊勝ノ事トゾ申合ケル。明応八年三月二十六日ノ事也ケリ

蓮如の教えのいかに素晴らしいかと感じたか、また、山村の人々の一途さを今日に伝える話である。

(三) 蓮如以後の大和の浄土真宗

飯貝本善寺に、明応九年(一五〇〇)六高僧、源空、上宮太子の影像三幅、永正七年(一五一四)、親鸞二幅絵伝を授けられる。また、下市の勝林坊 聖徳太子及び源空影像を授けて、いよいよまとまりのある教団へと発展してゆこうとしている。この間おそらく南都に鳴りをひそめていた一向宗の人々は、山科本願寺・石山本願寺と結び付きを深めている。

蓮如が亡くなってそれから約三十年後の天文元年(一五三二)、大和に、一向宗の一揆がおきた。『快元僧都記』享禄五年(一五三二)七月十七日の條に^{註41}、

奈良興福寺一向宗一揆蜂起悉焼亡ス 大乘院・一乘院其外伽藍斗残ル也

七月十日未明一揆は奈良でおこり、興福寺堂塔を焼いた。十七日、寺中に乱入、春日大社も三十日、一揆は盆地南部高取城に押し寄せた。八月九日に筒井・十市・越智の武将達を追撃によって、二十三日の吐田の合戦で一向一揆は終わった。一向一揆の中心人物、奥村玄蕃中市雁金屋スガハラ願了、カサキ又七、與五郎入道圓覚父子、室院ノ新九郎油ウリ與七、タカマノ賢丞などであったと伝えられる。『大和志料』に異本合運に「一揆大將橋屋主殿豊冬及雁金屋民部国之蔵屋兵衛正共此三人張本也」とある^{註42}。

この時、今井道場など奈良盆地南部の道場が破却されたといわれ、飯貝の本善寺・下市の願行寺などが焼かれ、連枝達は吉野から一時身をひそめた。「彼一揆之輩大方親鸞派為詣」とあるところから、一向一揆と称せられるが、この概念は再考せねばならない。この享禄五年七月十七日から八月二十三日までの一揆の実態は、この時代の社会状況から考えると単にそれだけに括れない。当時の春日神社二上社濱床の金石文に、この一揆に関して「下刻上之企之條、不満 廿ヶ日如此遂本意」という文言などから、権力者に対する当時之民衆の蜂起と位置付けられる。

天文五年（一五三六）一月二十日の石山本願寺日記（『証如上人日記』）には^{註4}、同日 従右京大夫返書到来。出雲帰り候。木沢十六日ニ可越之由申候へ共、十七日入夜至山崎参着候。然者十八日昼ほど見参、則盃のませられ候とて今日帰候。又先日就柱立之儀藤井遣候。其も帰候。其次ニ大和吉野上市下市還住之儀も此時木沢へ申候。其次第者、越智へ可有異見之由、従上野申候。然処木沢返事にハ、不及覚悟候。大和之儀木沢為守護間、木沢進退候之由色々申事候間、則其通吉野へ可申越之由、上野ニ申付候也。とあり、天文六年（一五三七）頃から、再び吉野の地の浄土真宗拠点として活動するのである。

浄土真宗の教えが、時代を超えてこの地方の人々の精神に今日まで根強く息づいている。それはとりもなおさず、蓮如の教えたことは吉野の山村の人々や奈良盆地の人々にとって普遍的な教えであると同時に、近代社会への礎でもあったからである。奈良においても、偉大な宗教家として明記される人物にまちがいない。それは都市（商工業的）の宗教でもあり、民主的（話し合い）な宗教でもあり、科学（創造工夫をする）の宗教でもあり、合理的（現実肯定的）な宗教でもあり、人間（信じる心を強くする）の宗教でもあったからである。蓮如は身をもってそれらのことを、大和の国に広めたのであった。

註1 その先行論文には、

佐々木芳雄 『蓮如上人伝の研究』大正十五年、長沼 賢海 『日本宗教史の研究』昭和三年などから具体的な研究とは、谷下 一夢 『真宗史の諸研究』所収の以下の論文 昭和十六年、「大和吉野教団について」昭和十三年、「蓮如伝に於ける二・三の問題」昭和十一年、「蓮如上人の吉崎占據に就いて」昭和八年、永島 福太郎「一向宗の大和進出と興福寺」昭和十一年、「本願寺と奈良町人」昭和二十七年、田村 吉永 「天文元年の奈良一向一揆に就いて」昭和六年、などを経て、『宮崎円尊著作集』所収の以下の論文、宮崎 円尊「皆成院実考書」昭和十年、「蓮如の吉野の旅」昭和五十二年、秋永 政孝 「真宗吉野教団の成立と活躍」昭和五十一年これらの論文は、多く蓮如時代を中心に取り上げて論述されており、このような点からみて大和の浄土真宗史を考えると、蓮如時代以前・蓮如時代、そして蓮如以後という時代区分としての把握は成り立つように思う。

註2 本文中に使用する存覚の『存覚上人袖日記』及び『常楽台主老衲一期記』はすべて『真宗史料集成』第一巻「親鸞と初期教団」所収による。

註3 谷下一夢「大和吉野教団について」という論文に「私は一期記所見の柏木と想定しておく。」とある。なお、奈良市柏木・吉野郡川上村もあるが、本文に書いた通り、大和郡山市柏木と判断したい。

註4 『経覚私要鈔』（『史料纂集』所収）

註5 谷下一夢「蓮如上人の吉崎占據に就いて」（『真宗史の諸研究』所収）

註6 『大乘院寺社雜事記』（『増補続史料大成』）の文正元年閏二月二十七日の項に「番条道場」とみえ

る。番条とは地名。

- 註7 『経覚私要鈔』長祿元年十二月三日、寛正六年三月二十二日の項
- 註8 『大乘院寺社雜事記』文明六年閏五月三日の項
- 註9 『大乘院寺社雜事記』長祿三年五月二十八日の項には、応永年間から六方衆の奈良の市に対する権限についてふれられている点を参考。
- 註10 『三箇院家抄』（『史料纂集』所収）
- 註11 井上鋭夫『一向一揆の研究』一七八頁 昭和四十三年
- 註12 「蓮如とその教団 諸文集（六）（堅田修編『真宗史料集成』第二卷一四〇頁 昭和五十二年）
- 註13 宮崎円尊「蓮如の吉野の旅」（『宮崎円尊著作集』第五卷所収）
- 註14 笠原一男『蓮如』。蓮如の年譜がかなりまとまって報告されているが、文明八、九年頃に吉野にやっ
てきていることについてはあまり述べられていない。
- 註15 谷下一夢「蓮如上人の吉崎占據に就いて」（『真宗史の諸研究』所収）三十八頁
- 註16 禿氏祐祥『蓮如』 昭和十年
- 註17 宮崎円尊「蓮如の吉野の旅」一〇一頁
- 註18 竜谷大学図書館蔵
- 註19 『奈良県吉野郡史料』下巻十編十章宗松村寺院
- 註20 吉野町飯貝本善寺所蔵
- 註21 『増補統史料大成』第二十八卷
- 註22 川上村高原の宝蔵所蔵である。読みについては『川上村史』を参考にした。
- 註23 永島福太郎『天川村史』所収の解説
- 註24 新纂『大塔村史』一〇七七頁 昭和五十四年
- 註25 「御文章」（『浄土真宗聖典』所収）4 - 5
- 註26 「蓮如上人御一代記聞書」（『同上』所収）
- 註27 『真宗史料集成』第二卷所収
- 註28 蓮如に帰依した人々は次の通りである。
- | | | | | | |
|--------|---------|----------|--------|--------|-----|
| 法住（紺屋） | 道円（研屋） | 唯賢（舟乗り） | 法覚（油屋） | 明善（桶屋） | 大良衛 |
| 門（麴屋） | 又四郎（油屋） | 藤兵衛（船大工） | | | |
- 註29 笠原一男・井上鋭夫『蓮如、一向一揆』（日本思想大系）による。
- 註30 『改訂大和志料』（養徳社一九四四年）
- 註31 「蓮如とその教団」（『真宗史料集成』第二卷所収）
- 註32 『吉野町史』上巻の表紙写真による。
- 註33 禿氏祐祥編『蓮如上人御文全集』
- 註34 「空善記」十三（岩波文庫本）
- 註35 『真宗史料集成』第二卷
- 註36 宮崎円尊「皆成院実孝書」（『宮崎円尊著作集』第五卷所収）
- 註37 「実悟記」一六六（岩波文庫本『蓮如上人御一代聞書』所収）
- 註38 『大和高田市史』上巻
- 註39 「楠山家文書」
- 註40 「補遺」四四六（岩波文庫本『蓮如上人御一代聞書』所収）
- 註41 田村 吉永「天文元年の奈良一向一揆に就いて」による。

註42 『大和志料』上巻 六二頁 椿井の項

註43 『石山本願寺日記』上巻

端午の節供にともなうまじない習俗

— 『諸国風俗問状答』にみる近世民衆のまじないに託した祈願を中心に—

奥野義雄

はじめに

端午の節供にともなうまじない、とりわけ呪符との最初の出合いは、おそらく『吾妻鏡』寛喜三（1231）年五月四日の条にみえる記載の末尾の「よって、此の封を懸けるべし」という文言の後の呪符の記述であった^{註①}。

同書に記載されている「封」＝符（呪符）は、疾病流行にともなって用いられたとある。ただ、この折には五月四日の記載であるため、五月五日の端午の節供に結び付く〈まじない〉であるか、否かは明確にし得なかった。

しかし、この呪符との出合いによって、その後、五月五日の端午の節供にともなう〈まじない〉があるのではないだろうかと考えはじめていった。そこには、何故に端午の節供の五月五日前日の四日に疫病流行を避けるべき祈願をおこなったのかという点があったからである。

そして、『吾妻鏡』以前の公家の日記を繙きはじめ、一つの公家の日記から端午の節供の日におこなわれていた〈まじない〉の存在を知るに至ったからである。

このような経緯の中で、『諸国風俗問状答』に記載されている五月五日の端午の節供のことを窺っている内に、節供の日にまじないをおこなっている諸国があるかもしれないと考え、同書を中心に検討することにした。

さらに、この検討とともに近世・江戸時代の民衆は、まじないをとおしてどのような想いを、神仏に祈願したのかも視野にいれて考えていきたい。

註① 『鵜飼史大系』（吾妻鏡三）所収

同書には、「仍可懸此封」という文言の前に「即巽方。可修鬼気祭。然者今年世上云疾疫云餓死可被除也。疫癘事。五月以後六月十八日以前・可蜂起也^{平々}」とあり、疫病流行による餓死が想定し得る。封＝呪符の文言は右・「隠醫玉源風急因如律令」、左・「崧燹鳳山柘急々如律令」である。

第一 『諸国風俗問状答』以前の史料にみる端午の節供にともなう〈まじない習俗〉

『吾妻鏡』に記載されている端午の節供の日に用いられたと想定し得る呪符は、同書以外の同時期の史料には現われない。

言い換えると、前述のとおり、『吾妻鏡』の寛喜三年の記載にみえる「云疾疫云餓死可被除也」「疫癘事。五月以後六月十八日以前・可蜂起也^{平々}」という文言からは、直接端午の節供におこなわれた〈まじない習俗〉か、否かははっきりしないが、同書の建長五（1253）年五月四日の条の「神符」云々という文言から現実には存在していたことになろう^{註②}。

さらに、古代の貴族や中世の公家・武家の社会において、端午の節供にともなう〈まじ

ない習俗〉が存在していたことは、貴族や公家・武家の遺した日記から窺える²²⁾。

ただ、この〈まじない習俗〉が、いつ頃から用いられたものか、またいつ頃まで受け継がれていったものかは明確にしがたく、課題解決に立ち入るまでには至っていないのが現状である。

そこで、端午の節供にともなう呪符＝まじない習俗が、『吾妻鏡』の時期、つまり鎌倉時代に公家や武家の社会で生成しはじめたとは考えがたく、平安時代後半の貴族（公家）の日記から五月五日の記載を繙いていくと、一・二の日記に次のような記述を見出し得る。

すなわち、『中右記』（Ⅰ）²³⁾と『長秋記』（Ⅱ）がそれであり²⁴⁾、次に掲げることにする。

（Ⅰ）康平六年五月五日丙午曆裏記云、午時造護身符、人々持之、風俗所伝也者、（中略）、今日午時作奉所々云々、以件符懸後方也、（中略）男ハ懸左臂之、女右臂之、又見馬也、（下略）〔大治五（1130）年五月五日の条〕

（Ⅱ）家懸端午封云々、（中略）書赤符奉公家及王臣家、而其符用体不詳（中略）

本以朱、紅梅紙書之、〔大治五（1130）年五月五日の条〕

以上、二つの日記をみるかぎり、すでに平安時代後半には、端午の節供に貴族自身の健康（無病息災）祈願のために男女とも自身の臂に懸けていたこと、紅梅紙に朱書〈?〉した呪符＝封を家に懸けていたことがわかる。とくに、我が身に懸ける呪符は、男性と女性では位置が異なることも窺える。

平安貴族が無病息災祈願に肌身に付けていた呪符は、『吾妻鏡』にみられる呪符と同種のものとは考えがたいが、端午の節供にともなう呪符を用いる意図は同じであると想定し得る。すなわち、疫病などを除く無病息災の祈願のためであること、五月五日（または前後）の端午の節供から用いられることが共通した事由である。

二つの端午の節供にともなう呪符は、すでに平安時代後半には貴族（公家）社会で用いられていたと考えられる。

しかし、平安時代後半以降、端午の節供にともなう呪符は、その前後の公家や武家の日記には現われてこない。つまり、日記には呪符の記述がみられないのである。

すなわち、『兵範記』の五月四日の記載をみるが、「新造寝殿葺菖蒲、無禁忌之由、旧記等有所見之ニ故也」〔仁平四（1154）年〕と²⁵⁾、また『山槐記』の同月日の記述にも「藏人右衛門権佐経房示送曰、執御所、三ヶ年不葺菖蒲之由有巷説、如何者、答不知之由了、（中略）法住寺殿葺菖蒲、去年十二月御移徒也」〔仁安二（1167）年〕という文言のみで呪符に関する記載はない²⁶⁾。さらに、時期が下がるが、『薩戒記』の五月五日の端午の節供に関する記述にも呪符、つまり〈まじない習俗〉の存在を知る手掛かりは抽出できない。すなわち、「昨日自所々所進於内裏之菖蒲在三ヶ所、一所者南殿南面²⁷⁾一所者御殿東面簀子、一所者内侍所也」〔応永三十三（1426）年五月六日〕とあり²⁷⁾、また『親俊日記』にみえる「從細川奥州為嘉例、根菖蒲貴殿被進之」〔天文七（1538）年五月四日〕という文言からも呪符に関する文言は見出し得ない²⁸⁾。

さらに、平安時代前半の史料をみても、端午の節供に用いられる呪符にかかわる記載は抽出しがたい。すなわち、『延喜式』〔春宮坊〕（A）²⁹⁾と『公事根源』〔献菖蒲〕（B）の史料がそれであり³⁰⁾、次にその記載内容を挙げることにしよう。

（A）凡五月五日、典藥寮進菖蒲、官人率待医一人藥生等、持菖蒲案候西門外、坊官令

舎人引迎入、(下略)

(B) 六府あやめの興を南殿の階の東西にたつ。また時の花を折そへて、おなじくをり。

四日あさがれみの庭に是をたつ、主殿寮所々に志やうぶふく(下略)

以上、二つの史料にも、さきに挙げた史料とともに端午の節供におこなわれる〈まじない習俗〉の表示はない。

したがって、いくつかの史料を窺ってこのような状況にあるかぎり、平安時代後半から鎌倉時代前半に至る間におこなわれていた端午の節供にともなう〈まじない習俗〉は、平安時代前半まではともかくとして、室町時代後半あるいはその前後の時期には、中世民衆を受け容れられることなく、公家や武家の社会から消え去ってしまったとも想定し得る。しかし、この点についてはかぎられた史料によるため断言は避けたい。

一方、近世においては、すでに伝承されることなく消滅したと想定するなら、当然、端午の節供にともなう〈まじない習俗〉は受け継がれることはないはずである。しかし、年中行事として端午の節供がおこなわれているかぎり、あらたな〈まじない習俗〉が醸成されていたかもしれない。

そこで、次に近世つまり江戸時代に、端午の節供にともなう〈まじない習俗〉は存在していたものか、否かを、『諸国風俗問状答』から探っていくことにしたい。

註① 『新編国史大系』(吾妻鏡三・四)所収 同書の寛喜三年の記載内容から、五月五日の端午の節供と呪符は直接関連しないとも考えられる。しかし、建長五年五月四日の条の「五月五日丙午壬午。あたる年。赤紙ヲもちて神符をつくりてかくれハ、壽百歳也」という記述からまじない習俗は存在していたのである。

註② 奥野義雄「呪文・呪符—その世界と系譜—」(『仏教民俗学大系』第八巻〔俗信と仏教〕所収)

註③ 『史料大成』14所収

註④ 『史料大成』17所収

註⑤ 『史料大成』20所収

註⑥ 『史料大成』27所収

註⑦ 『大日本古記録』所収

註⑧ 『続史料大成』13所収

註⑨ 『新編国史大系』所収

註⑩ 版本『公事根源集釈』所収

第二 『諸国風俗問状答』に現われる端午の節供

古代から中世に至る間におこなわれていた端午の節供にともなう〈まじない習俗〉について概観してきたが、中世以降にもこのような〈まじない習俗〉が受け継がれていたものか、否かについては、近世つまり江戸時代の端午の節供にともなう〈まじない習俗〉の記載状況の有無を示す『諸国風俗問状答』から窺うことにしたい。

あらためていうまでもないが、『諸国風俗問状答』には、幕府からの問いかけに対して、国・藩・領が答えた一月から十二月までの祭礼・行事とともに冠婚葬祭・産育・呪術信仰などの習俗内容が記載されている。

ここでは、『諸国風俗問状答』に現われる五月五日の端午の節供にともなう〈まじない

習俗〉について検討していくことにするが、その前に江戸時代の端午の節供の状況を少し垣間見ることにしよう。

そこで、諸国の「風俗問状答」の端午の節供について若干詳しく記載する①「陸奥国白川領風俗問状答」、②「常陸国水戸領風俗問状答」、③「伊勢国白子領風俗問状答」、④「紀伊国和歌山風俗問状答」、⑤「阿波国風俗問状答」、⑥「阿波国高河原村風俗問状答」の六つを次に挙げることにする⁴⁶⁰。

①、幟はじめすべて飾り物、蓬、菖蒲をふくなどの事は通例、かはることなし。食品柏餅、粽等是もあへて他に替わる事なし。農家にては餅、赤飯等いたしも多く有之。

②、茅卷餅を贈答す。貧賤はかしわもち也。のほり封内土庶布木綿を禁し、一般紙を以て製す、^(かざり)飭甲、人形も厳禁し、飭鎗斗は無構、猶又町人は嫡子は三本、次男より二本の外のほり不相成、士農には定数なし。(中略)

食品は茅まきを以て贈答、(下略)

③、のほりは朔日より立る也。武器或は名将勇士などの人形を飾る也。赤飯の神供、粽・柏餅等通例の如し。此夜、菖蒲を敷て寝れば、虱の口まがりて刺ずと云。

④、端午の節供、此日より帷子を着す。

此日より単袴を着。

門戸・軒々に、菖蒲・蓬を指かさる。今日より六日まで。

四月末より武家・町屋共幟を建る。町屋一本にて三反の幟をたつる。(中略) 端午の祝ひ餅は、柏に包たると、千巻とて菰草に餅を芋の様にして包み、餅より葉長くのばしたるを、(下略)

⑤ 幟はちりめん又は綸子の類にて、竿の上にも花やかなる飾物をつけ、(中略)

粽は萱にてまき申也。(中略) 宵節句より、軒端に菖蒲・蓬を葺、家々菖蒲湯をいたし申候。(下略)

⑥ 端午の節句と申て、菖蒲と蓬にて軒をふき、四日しやうふと申て麦の粉を仕、神仏へしやうふを付て供申候。男子有之家々には、朔日より幟・甲・^(かざり)鎗の類餅立、粽を供申義にて御座候。(下略)

以上のように各国・郡・領内の端午の節供の状況を掲げたが、それぞれ共通する節供の習俗を整理すると、

- 1) 粽=茅卷あるいは柏餅を食べる。また、粽は贈答品とする。
- 2) 幟をたてる(階層によって幟の材質やたてる数などが異なるが)
- 3) 軒または門戸に菖蒲・蓬を葺く。
- 4) 甲冑・鎗・槍などや各種の人形を飾り立てることもある(禁止しているところもあるが)。

となる。これら以外にも指摘すべき状況はあるが、直接関係する事柄ではないので、ここでは割愛する(赤飯、単袴・帷子など)。

ただ、史料③に菖蒲の呪力によって虱に刺されることがないという記述がある。すなわち、「菖蒲を敷て寝れば、虱の口まがりて刺ず」という文言から、伊勢国白子領では一種のまじないがおこなわれていたことが窺える。

では、五月五日の端午の節供に、各国・郡・領などの地域で〈まじない習俗〉は存在したのであろうか。つまり、端午の節供の日にまじないがおこなわれていたのか、否かを次

に考えていくことにしよう。

註① 平山敏治郎校訂『諸国風俗問状答』（日本庶民生活史料集成 第九卷所収）

第三 端午の節供に現われる〈まじない習俗〉

端午の節供の習俗を窺ってきたが、伊勢国白子領内で菖蒲を用いたまじないらしい習俗が明示されていた。しかし、六つの「風俗問状答」や、これら以外のいくつかの国・郡・領においてもまじないは抽出し得なかった。

そこで、もう一度端午の節供の行事内容以外の記述を、『諸国風俗問状答』を繙きながら〈まじない習俗〉の存否を窺っていくことにする。すなわち、〈1〉「越後国長岡領風俗問状答」、〈2〉「備後国福山領風俗問状答」、〈3〉「備後国品治郡風俗問状答」、〈4〉「淡路国風俗問状答」、〈5〉「阿波国風俗問状答」の五つの「風俗問状答」から^{註①}、端午の節供にともなう〈まじない習俗〉の記載内容を次に挙げてみることにする。

〈1〉 軒のつまによもぎ、菖蒲をふく事、諸国に同じかるべし、食品は粽、笹餅など贈答し祝ひ侍り。（中略）此日、長虫にさゝれぬまじなひとて、山のいもを塩煮にして喰ふ。（中略）又、けふの露を朱と墨との硯にとり、龍の字を百づゝ書て、二年の（マツ）水をに點し吞めば、難産を救ふ神体なりといひ伝ふ。（下略）

〈2〉 咒の事 神に供へ候粽を取り置き、居間の柱にかけ置き、夢粽と唱へ、悪夢を見候翌朝、是を見れば夢を消し候と申、又雷よけとも申伝へ候。（中略）又寝床の下に敷き候は、蚤の腰を折とも申候。此日、疱瘡の咒をも仕候得共、家々の秘事とて、委しき事は分り不申候。（下略）

〈3〉 武器の外、紙旗を竿の先に付、裾に猿鼠を付て竿をいたかせ、風にしたかい昇降せしめ、又作り人形、鳥獣の類をも飭り候。（中略）此日午の刻枇杷の葉を取置、土用入日湯薬として服すれば暑毒を払と申、同時籬、簾、乙此三字を書、門戸に張、疫を除と申、又白字議方の呪の事も間々仕候。（下略）

〈4〉 幟を立、武器を飾る事、農家に少し。食品は、粽を拵へ、神仏へ供、家内も食ふ。（中略）薬粉と唱、麦の粉を挽、四日又は五日の朝、露を請食す、是は夏の病の咒と云伝ふ。（中略）白の字を書、座敷の四方の柱に張、蚊の咒と称し、又儀方の二字を書て、右同様柱に張を蠅の咒と云伝。（下略）

〈5〉 百草に端午の露を受、是を黒焼にいたし申候。または露を取り、疱瘡の咒薬も製いたし申由。

以上、端午の節供にともなう〈まじない習俗〉がおこなわれている五地域——現在の新潟県長岡市・広島県福山市・広島県・兵庫県淡路島・徳島県——を掲げてみると、次のような事柄に気付く。すなわち、

〔1〕 端午の節供の日の朝露を用いた朱・墨で書いた「龍字」の安産呪符を飲むこと（他地域では、節供前日あるいは当日の朝露を飲むか、これを使った製薬やまじないの記述もみられる）、

〔2〕 端午の節供当日、百草、粽、枇杷などを用いた呪薬やまじないがあること、

〔3〕 「白」「儀方（議方または義方）」「籬、簾、乙」などの文字を書いた呪符を座敷の柱あるいは戸口（門口）に張り付けて、病よけや虫よけにすること、

以上、三つの点が指摘できる。とりわけ、「龍」「白」「議方（儀方または義方）」「籬、簾、

乙」の文字を書いた呪符の内、「儀方」または「義方」の呪符は、疱瘡よけのまじないとして、昭和期中頃まで岡山県内で用いられていた。

岡山県内でおこなわれていた〈まじない習俗〉には、「儀方」あるいは「義方」の呪符以外に、門守りとして「鎮西八郎為朝御宿（または鎮西八郎）」「子供は留守だ（または留守）」などと書いた呪符があり、これらはいずれも疱瘡を含んだ病よけに用いられた。そして、いずれの呪符も家の軒先（門口）に吊られたか、家の四方に立てたか、あるいは門口に張られたようである^{註②}。

一方、「龍」の文字を百字書いた呪符を難産の産婦が服用すると、お産が容易になるという伝承から想起される呪符がある。すなわち、それは奈良時代の伊場遺跡（静岡県）から出土したいわゆる“百怪呪符”である^{註③}。呪符に書かれたいくつかの「龍」の文字から「百怪呪符」と呼ばれているが、安産（難産よけ）祈願の呪符ではないかと想定し得る。

しかしながら、江戸時代の「龍」の呪符が、古代のいわゆる「百怪呪符」と結び付くものであるのかという点と、江戸時代に安産祈願の呪符として一般的に「龍」の呪符が用いられていたものかという点は、課題として提起されてくる。

古代、とりわけ奈良時代の「龍」字の呪符と近世の「龍」字の呪符が繋がる確たる史・資料を提示し得ない現段階では、二つを結び付ける想定は推察の域をでない。

このことはともかく、『諸国風俗問状答』から江戸時代には、端午の節供にともなう〈まじない習俗〉が存在し、すでに述べたように昭和期の「儀方（義方）」の呪符と重ね合わせると、近世に息づいていた〈まじない習俗〉が後世に受け継がれていったことも垣間見えたといえる。

註① 平山敏治郎校訂『諸国風俗問状答』（日本庶民生活史料集成 第九卷所収）

註② 桂又三郎編『岡山文化資料』所収

佐喜真興英「シマの話」（『日本民俗誌大系』沖縄、第一巻所収）にも、「義方」の呪符があり、この呪符は「悪風を並蛇除申字。五月五日午時事之、家並屋敷四隅逆ニ立タル」（「日取帳」より）という説明のように、端午の節供の日（午刻）に書かれた悪風や蛇よけのまじないであった。

奥野義雄「呪文・呪符—その世界と系譜—」（『仏教民俗学大系』仏教と信仰 第八巻所収）。

「儀方」あるいは「義方」の呪符は、岡山県や沖縄県以外でもあったと考えられる。たとえば、実見はしていないが、香川県にあると聴く。

このように同種の呪符が各地に存在することから、これを流布させた民間宗教者の活動を想定しない訳にはいかないであろう。さらに、同種の呪符を用いていた地域の存否の調査は、まだまだ必要であるのかもしれない。

註③ 芝田文雄「百怪呪符」（『伊場木簡の研究』所収）

奥野義雄「物忌札とその世界」（『季刊どるめん』一八号所収、1978年刊）

同稿の「呪文『唵々如律令』との関連から」で伊場遺跡出土の百怪呪符について触れて、「龍神」とのかかわりを示したが、「龍」と「戌」との関連を考えると安産（難産・死産・逆児などを避ける）祈願の呪符の可能性はめぐいきれないかもしれない。

水野正好「犬字奉書の呪的環境」（『奈良大学紀要』第一七号所収、1989年刊）

同論稿で同氏は、「犬」「戌」字と安産（産育）祈願とのかかわりを指摘されている。

結びにかえて

五月五日の端午の節供に〈まじない習俗〉がともなうことは、すでに『吾妻鏡』の記述と呪符の存在を契機に、古代に端午の節供の日に呪符を肌身に付けることや張り付ける事実から理解し得た反面、その前後の時期および近世においてこのような習俗が存在するものか、否かはほとんど検討されていなかった。

しかし、『諸国風俗問状答』に記載されている端午の節供の項を窺っていく内に、江戸時代に諸国で端午の節供の日にまじないがおこなわれていたことに気付くことになった。

そして、古代・中世の端午の節供での〈まじない習俗〉について検討を加える以前に、近世における端午の節供とまじない＝符呪信仰がどのように繋がっていくかということに視点を絞ることによって、江戸時代の民衆が〈まじない習俗〉をいかに捉えていたのかという手掛りを得るのではないかと想定した。

『諸国風俗問状答』を窺っていくことによって、古代とりわけ平安時代の端午の節供にともなう〈まじない習俗〉には、主に病氣平癒（病よけ）、安産祈願などのまじないが息づき、江戸時代の端午の節供に現われる〈まじない習俗〉には、古代と同様に病氣や難産の回避を願う想いがまじない＝呪符に托されている。とくに、江戸時代の民衆にとって、端午の節供を祝うことと、病氣や難産よけをまじないで祈願することは表裏一対のものであったと考えられる。

さらに、この〈まじない習俗〉には、民衆の日常の暮らしの中で必要な虫よけ（長虫・蚤・蚊・蠅など）や悪夢よけなどがともなっていたのである。

このように『諸国風俗問状答』に現われた端午の節供にともなう〈まじない習俗〉から、江戸時代の民衆は、祭礼・年中行事を契機としてあらゆる苦悩を取り除くための〈術〉を学んできたのかもしれない。

一方、ここではほとんど触れなかったが、平安時代に端午の節供の日に紅梅紙＝朱紙を呪符に用いたのかは、道教経典である『抱朴子内篇』巻十五の「雜處」の記述によって理解し得る。すなわち、

五月五日に赤靈符を心臓の前に付ける。あるいは、^{ひのえうま}丙午の日の正午に、燕君龍虎三襲符を作る。歳符は一年ごとに取り換える。月符は一月ごとに取り換える。日符は毎日取り換える。（下略）

とあり、朱の呪符のもとが道教に由来することが窺える。端午の節供にともなう〈まじない習俗〉は日本古来の習俗ではなく、中国道教信仰（もともとは中国民間信仰の一つであったとも考えられる）にもとづいた習俗であるといえよう。

また、道教信仰にかかわる鍾馗（道教の一神）も五月五日の端午の節供と関連するが、鍾馗への信仰がいつ頃から醸成されてきたものかは明確でない。

ただ、端午の節供に「鍾馗」の幟や人形を飾る風習は、すでに江戸時代の民衆社会に存在し、この鍾馗が疫鬼や疫病を退散させる〈まじない習俗〉をともなったものであることも、江戸時代の民衆の間で衆知されていたと想定し得る（併せて、江戸時代の民衆社会に鍾馗への呪術信仰を流布させた民間宗教者の存在も視野に入れる必要がある。そして、江戸時代から明治時代へ受け継がれていく鍾馗への呪術信仰も考えておくべきかもしれない）。

このように鍾馗への呪術信仰についての究明は、もう少しいくつかの史・資料の検出を

おこないながら検討を加えていく余地があり、今後の課題として提起して結びとしたい。

(2001年1月28日稿了)

節分の豆をめぐる習俗

— 『諸国風俗問状答』にみる節分の豆による疫鬼よけと厄払いを中心に—

奥野義雄

はじめに

年中行事の一つである節分は、毎年二月三日に各地でおこなわれる。節分が終れば、翌日は立春であり、新春を迎えるのである。節分の日を〈年越〉と呼び、いまでも節分の翌日から新しい年がはじまると考えられている。

この節分行事にかかわる豆まき（本来は豆打ち）は、周知されているように中世の中頃から後半にかけて現われるようになったと考えられる。

ここでは、節分の豆が鬼（疫鬼）を駆逐するために用いられるという事由は、周知されているが、豆まきの習俗がどのような形で現行の節分行事にみられるのかを、近代以前の史料つまり諸国の『風俗問状答』を中心に江戸時代（後半）の節分の豆に関する習俗について、現行の節分行事の聴取した伝承を併用しながら検討していくことにしたい。

さらに、節分の豆まき以外の〈豆〉をめぐる習俗、つまり〈豆〉を食べる習俗、〈豆〉をとまなう占い・まじない習俗などについても、若干触れていくことにしたい。

節分の豆が疫鬼に対して打ちつけていた時期からまく時期へと移行していったことは、以前に提示したことがあり、ここでは「豆打」から「豆まき」の用語の変化を主に検討していくことにしよう。

第一 節分の豆打ちから豆まきへの用語の変化から

節分の夜の豆まきについては、すでに論究したことがあり²⁴⁰、ここでは「豆打ち」（現行では「豆まき」）の記載がある中世史料を二つほど紹介することにとどめておきたい。『宗長手記』（I）²⁴¹、『お湯殿の上の日記』（II）²⁴²がそれである。すなわち、

（I）二十五日、節分の夜、大豆うつを聞きて、

福は内へいり豆の今宵もてなしを拾ひへや鬼は出づらむ

京には厄落しとて、年の数銭をつゝみて、乞食の夜行におととしてとらす事わ、おもひやりて、（下略）〔大永六年十二月〕

（II）せつぶんの御いわひ、まも、まめにて一こん参る。まめよはうてくいにうちそめまいられて、いつものごとく、長はしうちまいらせられ（下略）〔慶長九年正月七日〕

とあり、「豆打ち」「まめうち」がもともとの用語であった。

では、近世においてはどのような呼び方＝用語であったのであろうか。そこで、『諸国風俗問状答』の十二月の節分の項をみていくことにしよう。

まず、『諸国風俗問状答』の節分の項にみえる「豆」云々の記載のある三・四の史料を次に挙げると、『大和国高取領風俗問状答』〈1〉、『丹後国峯山領風俗問状答』〈2〉、『若狭国小浜領風俗問状答』〈3〉、『淡路国風俗問状答』〈4〉などであり²⁴³、次に「節分

の項」の「豆」の詳細な記載を掲げていくことにする。

- 〈1〉豆まき異なること無之候、遠江は行事違ひ候由、既に高取家司の内一軒は昔より「鯛で候」と申鯛をさす。又「終て候」と申終をさす。(下略)
- 〈2〉右、節分豆まき、福は内鬼を外と唱候事御座候、田作か鯛の頭・柊など挿し申候。此夜、疫払と申候て、番非人往還通り候に付、右福豆に烏目を添へ疫払を為仕申候旨、町年寄共申出候。
- 〈3〉鬼は外、福は内と申候。又小浜問屋の中には大荷^{おほに}は外にまきらわしきを忌て、福は内おには内と唱る家も稀に御座候よし。(中略) いわしの頭、柊あるひは栢の葉、則是を目ざしかやとて指す。厄払は山伏の所業にて、鈴^{すず}をふり、唱へ言をなす。
- 〈4〉所々に少異あり。鬼は外福は内と唱、鯛の頭・柊の葉などを指事は何方も同じ。此夜用ひたる豆を打豆又鬼の豆と唱へ、人々歳の数程食ふ。(中略) 明年天氣の占と云て、打豆を月々の数に合せ焼に、其灰黒きは雨月、灰白きは其月日和よしと定る占も有。(下略)

以上のように、いずれも「豆まき」云々という記述である。ただ、「淡路国風俗問状答」には、「打豆」あるいは「鬼の豆」と呼び、中世の「豆打ち」の用語が、近世の節分の豆まきの習俗に遺っていたといえよう。

しかし、近世史料の『諸国風俗問状答』には、「豆まき」の詳しい状況を表わす記載はないが、おそらく現行習俗に似たような豆まきがおこなわれていたのであろう。

言い換えると、各家で豆まきの役目は決められ、人の出入りする戸口、勝手口、さらに窓から炒った〈豆(大豆)〉で豆まきがおこなわれたのかもしれない。

このような想定を裏付ける記載が、「越後国長岡領風俗問状答」の十二月の「節分豆まきの事」にみえる。少し長文になるが、次にその全文を掲げることにする。すなわち、当国に柊の木まれ也。豆がらに鯛の頭をさし、髪^{かみ}の落毛をからみつけ、燧^{たい}してやじり、いかにもくさく匂はし、入り口窓のあるかぎりにさして、

やいかゝしも候哉、世も長へにましへて、ア、ラクさやふゝらふん

と声の限り高く唱ふ。此事はてゝ豆がらをたきて豆をつよく煎り、柊に入れて明け方よりまきはじめ間ごとにまく。鬼は外の唱言のほかかはる事侍らず。此夜まきたる豆を十二粒ひろひとり、炉中の灰をならし、正月、二月と次第して十二月までならべてやくに、黒くなりたるを降とさだめ、白くなりたるをてりとし、又やくる時に風を吹をかせありとし、一年の晴雨を占ふ。又、此豆をとり置きて初雷の折、又、初旅の折とに喰ふもあり、いかなるゆへとしらず。此夜修験者厄払とてまはる。

という記述がそれである⁴⁸⁾。

越後国長岡領(現・新潟県長岡市)の節分行事の習俗を窺うかぎり、〔1〕江戸時代には節分の日、豆がらに鯛の頭を刺したものに落毛を焼いた匂いをこもらせて、すべての入口(人の出入りするところ)に挿し置いたこと、〔2〕柊に入れた豆を明きの方角(恵方)から豆をまきはじめ、次に部屋ごとにまいていったこと、〔3〕豆をまく時には「鬼は外」と唱えたこと、〔4〕まいた豆の十二粒を用いて一年間の月毎の晴雨の〈豆占〉をおこなっていたこと、〔5〕節分の夜になると修験者が厄払いに回ってきたことが分かる。

詳しく明示されている長岡領の節分行事の習俗から、伝承され続けている現行の節分の習俗は、江戸時代におこなわれていた習俗が継承されていることも理解し得る。

併せて、中世では節分の夜に「鬼は外、福は内」といいながら、豆を疫鬼（偶像化されない仮空の鬼）に打ちつけていたが、近世には「豆まき」へと変化してきたことが窺える。

さらに、近世では「豆打ち」と唱える地域もあり、「豆打ち」「豆まき」という呼び方＝用語の伝承にのみ焦点をあてると、節分の行事習俗の変化していく過渡期とも考えられなくはない。

一方、現行の節分の夜におこなわれる「豆まき」は、大きく変化しつつあるようにみえる。たとえば、バラの炒り豆でおこなわれていた豆まきは、地域によっては袋詰め炒り豆や殻付きのピーナツが豆まきに使われるようになってきている（バラの炒り豆が豆まきに使われなくなった理由として、「豆まきの後、炒り豆がゴミになる」「豆まきの後、まいた炒り豆が食べられなくなる」「ピーナツだと、豆まきの後、拾い集めて、皮をむいて食べられる」「袋詰め炒り豆は、まいた後、拾って食べられる」などが挙げられる）。

また、今日、全国あるいは近府県の節分行事の「豆まき」の習俗調査をしたわけではないが、次第に家々で〈豆まき〉自体がおこなわれなくなってきているようである。このように〈豆まき〉をおこなわない家々も次第に増えていくであろう。

言い換えると、節分の夜の〈豆まき〉の習俗は、時代とともに変化しつつあることも確かであろう。たとえば、呼び方＝用語も、中世では「豆打ち」といわれていたが、近世以降では「豆まき」というようになり、いまもこの呼び方が受け継がれている。

このような場合は、以前に触れたことがある「オニノメツキ」についての事象と同様であろう²²⁰。いつ頃からの呼び方かは明らかではないが、「オニノメツキ（オニノメツケとも）」といわれていたのが、いまでは「イタイタ」「イタイクサイ」「イタクサ」などといわれている。

そして、豆がらにイワシの頭を刺したものに、ヒイラギを添えて戸口などに挿し置く習俗は、豆がらがなくなるとヒイラギにイワシの頭を刺したものを戸口などへ挿し置く習俗へと変化してきた、と一般的にいい得るであろう。

このことはともかく、現行の節分行事で、各地の家々の豆まきは、次第に変化しているといいい得るかもしれない。そして、これとともに神社仏閣でおこなわれる〈節分祭〉あるいは〈節分会〉での豆まきも、柵にはいったバラの炒り豆をまくという習俗から、袋詰め炒り豆をまく神社仏閣もある。

バラの炒り豆から袋詰め炒り豆へと変化してきた要因の一つに〈節分祭〉や〈節分会〉でおこなわれてきた豆まきの「豆は拾い集めても汚れていて食べられない」という意識があったからかもしれない。

では、次に節分の日に〈豆を食べる〉習俗は、いつ頃からあったのかということと、この習俗にも変化と地域的違いがあるのかを窺うことにしよう。

註① 奥野義雄「修正会・節分・追儺にみる『鬼』をめぐる」(まつり同好会編『まつり』第57号所収、1995年刊)

註② 『新校群書類従』第14所収(岩波文庫本は『宗長日記』と称する)

註③ 『続群書類従』補遺3所収

二つの史料以外にも、『看聞御記』、『満濟准后日記』、『花宮三代記』などにも、節分の日の「豆打ち」あるいは「節分大豆打」などの記述がある。

註④～⑤ 平山敏治郎校訂「大和国高取領風俗問状答」「丹後国峯山領風俗問状答」「若狭国小浜領風俗問状答」「淡路国風俗問状答」(日本庶民生活史料集成 第九卷所収)

なお、中山太郎編『校註諸国風俗問状答』にも、同様な各国・藩・領の「風俗問状答」がある。

また、本文中で挙げた以外の諸国にも「豆まき」ではないが、「豆打ち」の記載がある。たとえば、「鯛・柊・豆打等、通例の如し」(「伊勢国白子領風俗問状答」)、「大豆を煎、升に入、戸障子を明放し、家の内へ向ひ福は内と三遍、外へ向ひ鬼は外と二遍云ひて、豆を打、是を年男と云ふ」(「紀伊国和歌山風俗問状答」)とあり、「豆打ち」の呼び方＝用語が伝承されていたのである。

註⑥ 奥野義雄「節分におけるオニノメツキの習俗について」(『奈良県立民俗博物館だより』第73号所収、1997年刊)

同稿では、オニノメツキの素材である豆がらに鯛の頭を刺して、これにヒイラギを添えて戸口に挿し置く形状から、ヒイラギに鯛の頭を刺したものへと変貌することと名称の変化を伝承から提示した。

第二 節分の日には豆を食べる習俗

節分の炒り豆(大豆)は、豆まきのみを用いられるのではなく、村・町の神社に各家から紙に包んだ炒り豆を神社に納めてから、一年間の無病息災を氏神に願うところもある。

また、奈良市内の八嶋町、藤原町、山陵町、中山町、押熊町などの地域では、節分の日にはほとんど行事というような行事はなく、同地域の人たちが神社に炒り豆を携えて参拝して、自分たちの半紙に包んだ炒り豆を納めてから、代わりに神社にある炒り豆の入った包み紙を持ち帰る^{註⑦}。

押熊町や中山町では、それぞれの農家で炒り豆をお盆に乗せて、一年間の農作物の収穫のよし悪しを知るための天候(晴雨)の占い、つまり〈年占〉の習俗があったという。

さきに触れた淡路国(現・兵庫県)でも、近世には豆による占いがおこなわれていた。すなわち、「明年天氣の占と云て、打豆を月々の数に合せ焼くに」云々という文言がそれである(「淡路国風俗問状答」)^{註⑧}。

このことはともかく、炒り豆を紙に包んで神社に奉納する同様な習俗は、奈良市に隣接する京都府木津町や加茂町でもみられる。

村の神社に包み紙に入れた自分たちの炒り豆を供え、代わりに神社に置かれている炒り豆の入った紙包みを持ち帰るのである。

加茂町域の村々を例に挙げると、同町里や高田などの村では、節分の日には神社に炒り豆を半紙に包んで奉納して参拝した後、神社にある包み紙(三角形の紙包み)の炒り豆を戴いて帰る。そして、神社で戴いた炒り豆は、家族で食べるという。また、家々で食べる炒り豆は、自分たちの年齢よりも一つ多く食べる^{註⑨}。

しかし、八尾市南本郷や本町では、節分の日には(特に夕方から夜にかけて参拝者が多い)、それぞれの神社に家で炒った豆を半紙に包んで大きな賽銭箱に奉納するが、持ち帰る代わりに炒り豆の紙包はないようである。ただ、いまでは次第に少なくなりつつある家で炒った豆を家族で各自が自分たちの年の数より一つ多めに食べて、厄払い・厄よけをするところもあるという^{註⑩}。

この習俗には、〈厄払い〉〈厄よけ〉の祈願があり、村や町の人たちは「厄よけに、一つ多めに豆を食べる」という近代以前の慣習を受け継いでいるのである。

年齢より一つ多く炒り豆を食べる習俗のもとであると考えられている厄払いの習俗は、江戸時代の『守貞漫稿』（現刊行物の書名は『近世風俗志』）にみえる。すなわち、第二十四編夏冬の「厄払」の項に、

京坂は節分の夜のみ来る江戸も古は節分のみなりしが文化元年以来大三十日正月六日同十四日に来る

追儺の豆大坂は年数をかぞへ一銭を加へ白紙に包み与ふ江戸は十二銭を添るなり又京坂は「やくはらいまじやう」と云江戸は「おんやく〜」と御字を付る（下略）とあり、近世において京都・大坂と江戸での違いを明示している^{註⑥}。

そして、『嬉遊笑覧』（巻八）の「厄落」「厄払」の項には、『宗長手記（宗長日記）』の文言を引用した記載がある。すなわち、

京には役おとしとして、年の数銭を包みて乞食の夜行におとしとしてとらすることを思ひてやりて（割註略）此時宗長近江にあり
という記述や

役は厄の借字書なるべし、（中略）厄はらひといふものいできぬ「日本歳時記」世俗に立春の前後乞人家々に行て厄払〜とよぶ、（中略）鄙にもする所お多し
という記載から^{註⑥}、節分の日に厄を払う習俗があったことも窺える。

中・近世の史料をみるかぎり、すでに中世後半には、「厄払」「厄落」があったことがわかる。この「厄落」あるいは「厄払」の習俗と節分行事の〈豆〉が結び付いて、年（年齢）の数より一つ多めに〈豆〉を食べるといふ習俗が生まれてきたといわれている。

豆を食べることをとらえた「厄落」「厄払」の習俗は、〈立春〉をもとにして厄払いすることによって、新春を迎え、一年間の無病息災を祈願したものと考えられる。

このような習俗は、すでに述べたように奈良市域に隣接する京都府木津町や加茂町の町域、さらに八尾市域でもみられる。村や町の神社で戴いた紙包の炒り豆を食べる習俗には、〈厄払〉〈厄よけ〉の祈願があり、「厄よけに、一つ多めに豆を食べる」習俗は近代以前からあった習俗であるが、何故に〈年の数〉より一つ加えるのかは明らかではない。

このように節分の〈豆〉にかかわる習俗が地域や時代によって変わってきたことは、すでに述べてきたとおりである。ただ、この変化あるいは違いが、何故に生じてきたものかは、現時点では明確にしがたい。

註① 奈良市域の節分の炒り豆に関する習俗伝承は、臨地で聴取したものである。

これら以外の地域でも、節分の炒り豆を食べる習俗伝承について聴取しているが、本文中には掲げなかった。たとえば、生駒市小明、平群町福貴、天理市川原城などの地域でも同様な習俗がある。

註② 平山敏治郎校訂「淡路国風俗問状答」（『諸国風俗問状答』 日本庶民生活史料集成 第九巻所収）
なお、平山校訂「異国淡路国風俗問状答」（同書所収）も掲載されているが、同「問状答」には、十二月の「節分」の項の記載がない。

註③～④ 京都府木津町・加茂町域、および大阪府八尾市域の節分の炒り豆に関する習俗伝承は、臨地で聴取したものである。

註⑤ 喜多川守貞『類聚近世風俗志—守貞漫稿—』所収

註⑥ 喜多村均庭『嬉遊笑覧』（日本随筆大成 別巻所収）

結びにかえて

節分の夜に用いられる豆（大豆）は、鬼を駆逐するためにまかれる（打たれる）。そして、近世・江戸時代には、節分の習俗で呼称される用語は、「打つ」から「まく」へと変化する。

さらに、用語＝呼称のみではなく、豆のもつ呪力ともいえるものによって、「厄よけ」にも使われることが窺える。

さらに、節分の夜に炒った豆をお盆の上に置いて蓋をして、その後の豆の水分の多少によってその年の晴雨を占ういわゆる〈年占〉をおこなう地域もあり、節分の豆にかかわるさまざまな習俗の存在が窺えた（〈年占〉については、『諸国風俗問状答』によるかぎり、煎った豆の白黒の状況で晴雨を占う方法がある）。

だが、豆に関する〈まじない習俗〉は、調査した地域にはなかった。未調査の地域で、豆にかかわる〈まじない習俗〉があるかもしれないが、現段階ではないと判断しておくべきかもしれない。

しかしながら、近世には、阿波国（現・徳島県）で九月十三日の月見の日に、「こよひ豆をたべ申家も御座候。また此夜近所の豆を根ごしに取おき、節分に此豆にて、油虫のまじないひいたし申由」（阿波国風俗問状答）という記述があることから、豆をめぐる〈まじない習俗〉があったようである^{註①}。この〈まじない習俗〉が、いまに息づいているか、否かは明らかでないが、豆にかかわる〈まじない習俗〉は、この地域以外でもあったかもしれない。

このことはともかく、現行の節分の豆にかかわる習俗は以前と異なり、豆（大豆）自体が用いられなくなりつつある。すでに述べたように、節分の夜にまく（打つ）豆は、袋詰めめの豆や殻に入ったピーナツなどに変貌している。また、厄よけに用いられる豆は、村・町の神社に奉納して、別の紙包みの豆を持ち帰る地域や豆を奉納して帰る地域など、節分の豆に関する習俗には地域的特色がある。

現行の節分行事の習俗は、近世の過渡期と同様に移り変わっていこうとする時期にあるのかもしれない。

最後に、さきに越後国長岡領で触れたように、厄払いに回る修験者の姿は、阿波国でもみられることを指摘しておきたい。すなわち、「尤も厄払参り候は禰宜、山伏の類にて御座候」という文言によってわかる^{註②}。

すでに民間宗教者の活動について触れたことがあるが^{註③}、このような情況をみるかぎり、近世において「修験者」「山伏」「禰宜」などの宗教者が厄払いに回っていたことを視野に入れて、節分以外の行事習俗についても、今後考えていくべきかもしれない。このことは、今後の課題として提示しておくこととして結びとしたい。

註①～② 平山敏治郎校訂「阿波国風俗問状答」（『諸国風俗問状答』・日本庶民生活史料集成 第九巻所収）

平山氏は、同書の「諸国風俗問状」補註の「節分まじない」の項で、「立春節分の夜に、占いごと、呪いごとをする例は多い。その一々を述べないが、いずれも年占の性質をもっていた。（中略）年占については小正月の夜つまり十四日年越の行事と同じものがあった」と指摘されている。

註3 奥野義雄「禁止・禁令史料が語る徘徊する民間宗教者の社会的影響——古代から近代までの民間宗教者の存在形態の素描によせて——」（『奈良県立民俗博物館研究紀要』第17号所収、2000年刊）
（2000年12月25日稿了）

奈良県立民俗博物館研究紀要 第18号

発行日 平成13年3月30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 明新印刷株式会社



