

奈良県立

民俗博物館研究紀要

第 6 号

1982

奈良県立民俗博物館

はじめに

ユニークな博物館として発足した当館も開館以来、早や7年有余を経て県民の皆様方或いは関係諸賢の御指導、御協力を得て定着しつつあります。

とりわけ博物館活動の中核となります民俗資料の収集、保管、展示、調査研究等「学芸員」の活躍に期待するところ大と言わねばなりません。

特に調査研究は、資料収集に関連したもの、共同研究的なものがあるかと思料いたしますが、今回年次報告の形で編集いたしましたこの紀要も、そうした学芸員の館活動の一端ではございますが、まだまだ十分なものとは申されません。然しながら本誌刊行で民俗文化の保存と発展にいさゝかなりとも役立てば誠に幸いです。

本誌刊行に伴う調査、研究に県民をはじめ各方面の方々に御協力、御助言をたまわりましたことを深く感謝申し上げるとともに、今後とも館運営のために御指導、御叱正たまわりますようお願いいたします。

昭和57年3月

奈良県立民俗博物館

館長 奥 田 猛

奈良県立民俗博物館

研究紀要

第 6 号

目 次

はじめに

- 古代中世の逆修について
—逆修からみた中世民衆文化の創造によせて— 奥野義雄 (1)
- 県内土白改造痕の比較研究 大宮守人 (17)
- 地方に残る修正会「オコナイ」の構造
—奈良県下の場合— 浦西勉 (30)
- 農家の夜なべ仕事について
—夜なべの地域的概要の覚書— 徳田陽子 (38)
- 折願絵馬寸論
—発生期の絵馬にみる二つの信仰形態によせて— 奥野義雄 (44)
-

古代中世の逆修について

—逆修からみた中世民衆文化の創造によせて—

奥 野 義 雄

はじめに

かつて、「中世逆修と念仏衆団についての覚書」(1)～(2)において、金石文に現われた逆修碑と念仏講衆碑について検討したことがあるが(『元興寺研究月報』93・94号所収)、ここでは念仏講の在り方の一端を明らかにしたいという意図によって考察したものである。さらに、この考察から呈示しえた点は、金石文によるかぎり、1500年代になって念仏衆徒の集団すなわち念仏講によって逆修形態が生成しつつあったことを掲げたが、金石文以外の史料から検討するならば、はたして同様な結果が得られるであろうか、という課題を温めていたのである。すなわち、永正十六(1519)年銘をもつ五輪塔に刻まれていた。

宥□爲一結衆逆修

*ノ□□ 良給 勢尊

□□□秀算 勢快

快□ 光算 性算

往□ 秀算 勢快[※]

算□盛呼快尊私算

という文言から衆徒逆修の金石文が逆修と念仏講が結びつく初見であるが(土井実『奈良県金石文集』所収)、この現実と併せて、所謂「中世庶民信仰資料」＝仏教民俗資料群にみられる塔婆資料や印仏資料などに逆修の修法の當みの中で醸成されてきたものが存在しないだろうか、という課題を長年に亘って内在させていたのである。そして、この仏教民俗資料との関連によって検討した論考は別の機会を得て公にしたいと考えているので、このことについては触れないでおきたい。

さらに、これらの仏教的行事の中に後世にみる民衆と仏教とを結びつける文化創造の要因が内在しているのではないか、という点も「逆修」という仏教行事の中から探っていくのではないかと考えたからにほかならない。

したがって、これらの課題を考察する上で、「逆修」の変遷から検討することから始め、逆修が一つの仏教的な民衆文化の創造の起因となる時期を捉えることができればという本来の目的へ行論し得ればと考えている。

しかしながら、さきの「覚書」において竜谷大学の石田充之教授よりご垂教いただいた法然が導師となった安楽房の父外記禪門(師秀)の逆修については、この論考でもさしひかえたことをことわっておきたい。

この論考では、すでに触れた3つの課題を一つ々々検討できればと考えているが、法然にみる逆修にまで立入ることはできないであろうと考え、この点については後日に譲ることとして、まず古代、中世の逆修の修法の一端を窺うことからはじめていくことにしたい。

※河内獅子窟寺にある一結衆二念仏衆と逆修と結びつきを示す板碑にもみられる。

一結衆逆修
 永祿六年^天 良学 成藏
 祐善 播磨
 (梵字) 行秀
 土佐 行順
 行覚 行泉
 行受^天 道西

1. 古代の逆修とその法測

古代・平安時代中期頃に逆修の修法がみられるようになったことは、すでに仏教史の研究業績としてある。

ここでは、古代とりわけ平安時代中頃以後にみられる逆修が、平安時代の王朝貴族によって行なわれていることと併せて、この逆修と葬送儀礼との関係を見ることによって、両者の結びつきが最も強く、かつ近似したものであったことを知るのである。このことは、私たちに王朝貴族の世界観、すなわち現世だけでなく、極楽往生の世での豪華な生活の憧憬を現わすとともに、逆修によって自らを仏陀に救われようとする人間本来の姿があったことを示しているといえなくない。

しかし、古代の民衆にとっては、王朝貴族の行なう逆修の世界など手のとどかないものであったといえなくない。

では、王朝貴族の行なった逆修とはどのようなものであったのかを垣間みながら、ここで検討したい逆修と葬祭の類似性に立入っていくことにしよう。

まず、『中右記』の大治五(1130)年六月廿日の条に「今日一條殿令修逆修善根給、仍申時許着直衣參近衛殿、大殿關白殿令渡給、釋迦等身像一體造立」とみえ、六月廿日に一條殿が逆修の善根を行なったこと、等身の釈迦仏一体を造立したことがわかる。この条の後には逆修の修法が記述され、7日間に亘る逆修法について窺えるのである、すなわち

近衛殿御逆修

廿日、等身釋迦、^木、講師覺譽、^{律師}

廿一日、三千千手、^木、忠胤

廿二日、三尺彌勒、^木、覺晴

廿三日、等身阿彌陀、^佛、寛譽

廿四日、三尺地藏、^木、融圓、^漆

廿五日、虚空藏善賢文殊殊、^佛、濟圓

廿六日、兩堺曼陀羅供、公伊僧都、^鑿

という今日でいう式次第が記述されていたのである(傍点—奥野、以下の傍点の注記は略

す)。この修法の次第を翌日以下6日間の記述をみると、

廿一日、早旦參近衛殿、今日三尺千手觀音木像供養

廿二日、早旦相具女子達入日野、依堂供養事爲營也、(下略)

廿三日、沙^{法敷}・御堂供養事、(下略)

廿四日、〔関係記述なし〕

廿五日、未明出日野、辰時着京、休息之後參近衛殿、今日第六日也、普賢、文殊、虚空藏、濟圓已講爲講師、(下略)

廿六日、(上略)、申時許參近衛殿、日者御善根結願也、(下略)、

とみえ、『中右記』の作者である中御門右大臣藤原宗忠が、近衛殿の逆修のため日参したことがわかる(『堀史料大成』14所収)。

このように王朝貴族の間では、現世から死後の往生極楽を切願するあまりに逆修を行っていたことが窺える。この宗忠ばかりでなく、『長秋記』の長承三(1134)年八月十三日の条と十四日の条にも次のごとく記述されていることから窺えよう。すなわち、

㊤十三日の条

二品親王被始逆修事

今日故長實卿後家造塔供養、又二品親王被始逆修善、今日講師房主云々、

㊦十四日の条

參北院御逆修事

此後參北院宮、權少僧都覺樹・有賢朝臣、^并周防守憲方參會、理趣三昧了講始、導師忠胤、藥師佛、^并法華藥師經十二卷供養、事了給布施、下官以下取之、被物三重、裏物一、事畢着饗膳、

という記載がそれである(『堀史料大成』17所収)。

この『長秋記』(作者不明)にみる逆修も、中御門右大臣宗忠の「日記」にみえる「近衛殿御逆修」と同様に7日間を定めて行なわれたことは容易に考えられる。このことは、『兵範記』の久壽二(1155)年六月六日の条の文言からさらに詳しく窺えるのである。すなわち、

(真評)自今日、一院被始行逆修御佛事

請僧五口、

權大僧都俊圓、權律師禪智、法橋覺長、已講珍兼、阿闍梨良明、

毎日阿彌陀佛一鋪、法華經一部、供養三七日、中可被盡七々日修善云々、于時御于白川北殿、

とあり、一院で逆修が修せられたこと、この修法で毎日阿彌陀佛一輔が掛けられていたこと、さらにこのときの請僧が5人であったことなどを知る。この逆修においてみられる「七々日修善」とは、いかなることを表現したものであるのかという点については、この『兵範記』の同年六月の条に散見する文言から、初七日・二七日・三七日・四七日・五七日・六七日・七七日という表現のものであったことがわかる。すなわち、同記の久壽二(1156)年六月廿日の条にみえる、

已刻參院、今日御逆修第五七日也、公卿以下布衣如日者、珍兼爲導師、(下略)、

という文言、さらに同月廿三日の条の

院御佛事第六七日也、毎時如去廿日五七日加布施濟々、御導師智律師、
という記載によって、逆修法においても葬祭と同様に、七七日まで行なわれなことを知る。

しかし、右の記述によっても窺えるごとく、各七日の日数間は3日間を周期としていたことがわかる。したがって、『兵範記』の場合－「一院」の逆修仏事－は、六月廿日と、二三日の五七日と六七日の周期を目安にすると六月八日を逆修の初七日と考えることができるとともに、六月二五日を逆修の七七日と解釈できる。同日記には六月二五日の記述はみられないが、容易な推察であろう（『増補史料大成』18所収）。

これらの王朝貴族の日記を繙くかぎり、逆修の修法の期間は初七日から七七日までの七日間であり、この七日間に修法が営まれたことになるのである。

ただ、この七七日の周期は、毎日連続して行なう方法（『中右記』に記述されている場合）と、三日おきに行なう方法（『兵範記』に記載されている場合）とがあるかぎり、この期間には一定の法則はなかったのではないかと考えられなくはないが、現段階では連断はさけない！

しかし、古代・平安時代後半にみる逆修の修法が、葬送儀礼とりわけ葬祭にみる仏事の周期と類似した、というよりもむしろ葬祭・仏事の営みの範疇で捉えるべきものであることが理解し得たといえる。



▲ 地藏菩薩像印仏（元興寺蔵）

さらに、この平安時代後半にみる逆修と時期が少し下るが、鎌倉時代初頭の逆修とを対比させて検討するなら、そこには逆修法に一定の法則が内容に盛り込まれていたことが理解できるようである。すなわち、平安期の逆修を(a)、鎌倉期の逆修を(b)として掲げると、

(a)「近衛御逆修」

- | | |
|---|---------------------|
| 〔初七日〕 等身釋迦、木、講師覺譽、律師、 | 〔二七日〕 三千千手、木、忠胤 |
| 〔三七日〕 三尺彌勒、木、覺晴、 | 〔四七日〕 等身阿彌陀、繪、寛譽、 |
| 〔五七日〕 三尺地藏、木、融圓、漆 ^本 | 〔六七日〕 虚空藏普賢文殊、繪、濟圓、 |
| 〔七七日〕 <u>兩堺曼陀羅供</u> 、公伊僧都、覺譽 ^木 | |

(b)「成慶逆修願文」

初日〔初七日〕

- 奉^呈繪一幅釋迦如來像一鋪
 奉寫^呈寫妙法蓮華經一部八卷・無量義・觀善賢・阿彌陀・般若心等經各一卷并梵網經
 下卷 (中略)

第二日〔二七日〕

- 奉^呈繪一幅藥師如來像一鋪
 摺寫諸經重以供養 (中略)

第三日〔三七日〕



▲阿彌陀如來像印仏(元興寺藏)

- 奉^呈繪一幅彌勒菩薩像一鋪
 摺寫諸經重以供養
 奉書寫金剛般若經一卷 (中略)

第四日〔四七日〕

- 奉^呈繪十一面觀自在菩薩像一鋪
 摺寫諸經重以供養 (中略)

第五日〔五七日〕

- 奉^呈繪一幅地藏菩薩像一鋪
 摺寫諸經重以供養 (中略)

第六日〔六七日〕

- 奉^呈繪一幅不動明王三尊像一鋪
 摺寫諸經供養如前
 奉書寫華嚴經普賢行願品第四十
 (中略)

第七日〔七七日〕

- 奉^呈繪一幅阿彌陀三尊來迎像一鋪
 摺寫諸經供養如前 (中略)

という文言があり、「近衛殿」の場合(『中右

記』、大治五年六月廿日の条にみられ、前述の記述)と、「成慶」の場合(『鎌倉遺文』第3巻、建久九〔1198〕年四月十五日付、1241号文書)とを対比すると、〔初七日〕、〔三七日〕、〔五七日〕、そして〔七七日〕の日には、いずれも同じ図像か、同類の図像を奉ることがわかる(〔〕は筆者補注を表わすもので、史料上では表現されていないことを示す)。

このことは、古代とりわけ平安時代から鎌倉時代初頭にかけてみられる逆修には、一つの法則にもとづいて営まれていたことを示唆しているといえよう。

では、鎌倉時代以降においてはどのような逆修の修法が行なわれていたかを次にみていくことにしたい。

2. 中世の逆修とその変質時期

すでに触れたごとく、鎌倉時代初頭の逆修は、平安時代の逆修を踏襲していたこと理解し得たであろうが、この時期から約70年を下る文永五(1268)年の「龜山天皇逆修願文」をみるかぎり、古代の逆修の修法を継承していたことがわかる。すなわち、長文にわたるが、その前文を掲げると次のごとくである。

龜山殿御逆修願文

敬白

勤行逆修善根事

初日

奉造立三尺皆金色釋迦如來像一躰

奉書寫色紙妙法蓮華經一部八卷

無量義經一卷

※ノ觀普賢經一卷

阿彌陀經一卷※ノ

般若心經一卷

奉模寫素紙妙法蓮華經六部四十八卷

無量義經六卷

※※ノ觀普賢經六卷

阿彌陀經六卷※※ノ

般若心經六卷

二七日

奉造立一尺五寸皆金色阿彌陀如來像一躰

奉書寫色紙妙法蓮華經一部八卷

三三七日 [諸經同様に中略]

奉造立一尺五寸綵色普賢菩薩像一躰

奉書寫色紙妙法蓮華經一部八卷(中略)

四七日

奉造立一尺五寸皆金色彌勒如來像一躰

奉書寫色紙妙法蓮華經一部八卷(中略)

五七日

奉造立一尺五寸皆金色阿彌陀如來像一躰

奉書寫色紙妙法蓮華經一部八卷

六七日

奉造立一尺五寸緑色地藏菩薩像一躰

奉書寫妙法蓮華經一部八卷 (中 略)

結願日

奉造立三尺皆金色薬師如來像一躰

奉書寫妙法蓮華經一部八卷

無量義經一卷

* / 觀善賢經一卷

阿彌陀經一卷 * /

般若心經一卷

此外奉圍繪釋迦如來・阿彌陀如來等像各七鋪、毎日一躰相替開眼、奉模寫素紙妙法蓮華經十四部百二十卷、無量義・觀善賢・阿彌陀・般若心等經各十四卷、毎日一部、同以供養矣、(下 略)

とあるのが、亀山天皇の逆修の修法であった(『鎌倉遺文』第13卷、10321号文書)。

この逆修の修法は、もっとも古代の逆修の法則にそって行なわれていたといっても過言ではあるまい。

このように鎌倉時代後半に至っても逆修の修法が平安時代以來踏襲されていることは、この亀山天皇の逆修願文のみならず、『勘仲記』の弘安三(1280)年五月十三日の条「參麻殿、御逆修七々日也、新陽明門院御沙汰也」という文言からも窺える(『増補史料大成』34所収)。この史料のみではなく『公衡公記』の「東二條院御落飾記」の正應六(1291)年にも「次於同道場被始行七個日御逆修 齋齋^フ」という文言があり、7日間すなわち初七日から七七日までの七ケ日の逆修を営んだことがわかる(『史料纂集』所収)。

では、鎌倉時代後期以後の逆修は、古代以來の逆修法を踏襲していたのであろうか。

この点については、管見の日記・史料からは鎌倉時代後半から室町時代前半にかけての逆修に関する記述をみないが、室町時代後半から推察することからはじめたい。

まず、大乘院門跡の經覺の日記、すなわち『經覺私要鈔』の寶徳二(1450)年四月八日の条を繙くと、

自今日爲逆修、予受齋戒持齋、勲行事、

法花・唯識講問卅 法花經一卷六日讀誦光明眞言 隨求陀羅尼 十一面大呪 火界呪
各廿一反

念仏百反 光明眞言率都婆一本 舍利礼 備進仏供、□^三戒

己上

という記載があり、鎌倉時代後半にみる逆修の修法と異なっていることが容易に理解できる。さらに、逆修において「光明眞言率都婆一本」がつくられていたことも窺える(『史料纂集』所収)。

しかしながら、逆修の修法が変化しながらも、初七日から七七日までの七ケ日の修法が営まれていたことが、同日記の翌三年四月及び五月の条でわかるのである。すなわち、(I) (四月十四日の条)、(II) (四月廿一日の条)、(III) (五月四日の条)、(IV) (五月十一日の条)、(V) (五月十八日の条) にみえる次の文言がそれらである。

- (I)、今日當逆修初七日之間、當坊僧衆三人招請之、能時了、當日十王本地不動呪千友唱之
 (II)、今日當逆修第二七日之間、僧衆兩三人召之、能時了
 (III)、第四七日逆修、僧衆當坊衆三四人請之如例
 (IV)、逆修第五七日今日也、此邊僧衆七八人招請之、能時・點心畢、地藏呪千反唱之、又卒都婆一本書之、用途少事大仏經ニ引之、
 (V)、第六七日逆修□□爲之、當坊衆□□了、音經六卷讀之、□□如例、

この(I)から(V)までの逆修の修法から当然に宝徳三年四月より五月に亘る間に七七日の逆修が存在したと考えても大過ないであろう。ここに記述されている「卒都婆一本」を写経する慣習は、同日記の宝徳四(1452)年四月十四日の条をみるかぎり、毎七日に行なわれたことが窺える。すなわち、

自今日例式逆修爲之、予持齋、受戒了、

懃行事、

十善戒、講門一座心法花經一品誦品荒神呪 聖天呪 十一面大呪 火界呪各廿一反隨求多羅尼 光明眞言 念仏各一万反 卒都婆一本念仏光明眞言、

己上

七日々々卒都婆一本、十王本地呪千反可唱之、
 という記述がそれで、初七日から七七日までの「七日々々」に卒都婆一本をつくったことがわかる。

このことは、同年五月十六日の条の「逆修第七五日也、仍僧七人招請能時了、地藏小呪千反、卒都一本書、供養了」という文言からと、享徳二(1453)年四月廿七日の条の「當逆修第二七日之間、天迦懃行致沙汰、又率都婆一本令書供養了」という文言から、(I)から(V)までの逆修の修法とは異なっていたことが理解できる。

この卒都婆を書く慣習は、この享徳二年以後継承されていることがわかるが、この逆修と卒都婆については、ここでは詳しく触れない(この点は後日に譲りたい)。

このように七日間の逆修の営みを行なう修法は、その後も継承されていったことが、『親長卿記』の文明三(1471)年三月十四日の条から窺える。

すなわち、「自今日予逆修初七日持齋也」という文言がそれである。この逆修の記述は、同月十五日の条の「今日予逆修二七日分也」というごとく明記されている。しかし、同日条には「卒都婆」書きの記述はなかったのであるが、七ケ日の逆修法は古代・平安時代から変異することなく室町時代後期にまで至っていることがわかった。

では、室町時代末期での逆修はどのような形態であったのであろうか。

このことについては、『多聞院日記』の永正三（1506）年二月廿三日の条を繙くことから検討してみよう。すなわち、

一自今日彼岸入了、

一於稱名寺逆修在之、平安在之、太一勾當云々

とあり、詳細な逆修法を窺えないが、称名寺で逆修があり、その後においてか、定かでないが、平家物語の語りがあったことがわかる。この永正三年から約40年後の天文十一（1542）年八月六日の条をあらためて繙くと、

彼岸二入了、智順房當坊逆修被勸修之了、

とあり、彼岸と逆修とが関連するかのごとくみえるのである（『増補史料大成』38所収）。

さらに、逆修の修法期間の明記もみられないのである。このことは、逆修の修法の変化する時期を1500年代前後と推察する目安を暗示させるようであるが、この点に焦点を絞りながら、1500年代の逆修について検討していくことにしたい。

3. 逆修と彼岸とその関連性

すでに触れてきたごとく、平安時代後半から鎌倉時代初頭にかけて行なわれていた逆修の修法は、室町時代前半に至っても基本的には変化はなかったのである。このことは、前節で窺った『経覚私要鈔』の宝徳三（1449）年四月十四日から五月十八日に至る条々からも理解し得たと考えている。ただ、この条々からは第七七日の逆修について窺うことができなかったが、同『私要鈔』の康正三（1457）年五月廿四日の条に

逆修令結願了、數日之儀無違乱爲悦、顯行院尼衆分悉遣小時了、一音院燈明進之、摺寫地藏廿四衆如七々日、光明眞言卒都婆等如例、盡七日十王本地呪唱之、（下略）、

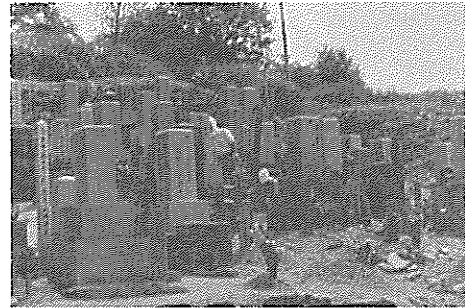
とあり、逆修の結願日すなわち七七日で終了したことがわかる。ここで特に関心をひくのは、逆修と摺仏（印仏）との結びつきであり、すでに触れたごとく、逆修と率塔婆との関連も見逃せないところである。

このことはともかくとして、この時期には彼岸と関連することはなかったようである。

その一例を挙げると、同『私要鈔』の文安六（1449）年三月廿九日の条に、

彼岸中百万反念仏、今日結願了

と記述されていて、百万遍念仏とかかわっていたことが窺えるのであるが、逆修とは関連



▲奈良市八嶋の彼岸



▲奈良市大安寺の彼岸

しえないのである。

この史実は、私たちに「彼岸」が、今日みられるような“先亡供養”すなわち追善を主な目的に行なわれる行事であったことを呈示しているといえるのである。

このように1400年代の中頃にみる逆修の修法および期間ともに、彼岸とは結びつかない仏教行事であったことが理解できるのである。

では、この時期以後の逆修と彼岸とのかかわりについては、前節で若干触れたごとくであるが、この点についてもう少し詳しく窺ってみることにしよう。

そこで『大乘院寺社雑事記』から繙いてみることからはじめよう。まず、同『雑事記』の文明十(1478)年二月八日の条をみると、次のごとき文言が窺える。すなわち、「極楽坊逆修始之、如例年」という記述がそれで、先亡・追善供養としての「彼岸」と関連しないことが窺える。

同様に、同『雑事記』の応仁元(1484)年四月四日の条④、少し時期が下るが、同『雑事記』の文明十六(1474)年二月廿八日の条⑤、そして同『雑事記』の明応七(1498)年八月七日の条⑥を次にみると、

④、極楽坊逆修至昨日、今日故坊主尊琳房、百介日相當了、仍逆修相繼之了云々、

⑤、極楽坊逆修初之、唱導師大安方丈、

⑥、予逆修方卒都婆之臺今日柱等立之、五輪之前水カキ同、

と記述されていて、いずれも彼岸とかわりがないことを知る。また、④の史料からは故坊主、尊琳房の百ヶ日に四月四日があたっていたので、百ヶ日法要後に逆修を行なったという内容のことが記述されていて、逆修と追善のいずれが優先的に行なわれたのかも窺えるのである。

このように1400年代では、まったく彼岸と逆修とが結びつくという要因を窺うことはできないようである。

しかし、前節でみたごとく1500年代になって逆修と彼岸とが関連すると考えられるようである。すなわち、すでにみた『多聞院日記』の永正三(1506)年二月廿三日の条から推察し得るのである。しかし、彼岸入りと称名寺の逆修との結びつきだけでは明確に両者の関連づけはできないであろう。そこで、このことについてもう少し『多聞院日記』を繙きながら、逆修と彼岸との関連性の存否について検討していくことにしよう。

まず、同『日記』の天文十一(1542)年八月の記述から窺うと、

①、同年八月六日の条

彼岸二人了、智順房當坊逆修被勲修之了、

②、同年八月八日の条

於吉祥琳禪房逆修百ヶ日講問在之、講善堯、問者予、題以顯了言、

③、同年八月九日の条

西ハシノキン逆修中日頓寫經、坊主ノヲ五把書了、

当坊逆修八万四千本漸寫之内、一束可書之由被申間請取了、筆賃八一束廿五文ツ、也云々、

④、同年八月十二日の条

塩断了、心百廿卷了、彼岸今日迄了、當坊逆修結願了、(下略)、とあり、春の彼岸の期間に逆修の法會が営まれていたことが窺えるのである。

この天文十一(1542)年の逆修々法を①～④の文言からみてきたが、ここで注視すべきことは、彼岸が始まった期日から彼岸結日の期日の七日間で、逆修の法會もまた結願としていることである。つまり、彼岸初日から彼岸結日までの七日間が、逆修の法會の期日であったことが窺えるのである。

このことは、平安時代以来続けられてきた逆修の修法、すなわち逆修初七日から、二七日、三七日、四七日、五七日、六七日を経て、逆修結願の七七日までの期間が、彼岸という七日間の期間に圧縮されて営まれていた、と理解することもできるが、明確には呈示しえない。

そして、この圧縮されたと思われる彼岸期間中に行なわれた逆修の修法の内、③の文言が示す「八万四千本」の頓写経(この写経も一般にいわれる柿経写経こけらきょうであろう)が、いかなる内容のものか速断しかねるが、その期間に行なわれていたことが次の3つの史料からわかるのである。すなわち、同『日記』にみる、

(A)、天文十五(1546)年八月廿七日の条、

日中飯發心院へ被召間參了、八万四千本逆修了、彼岸結日也、興善院講經三把、圓春地藏本願經一把頓寫了、

(B)、永祿九(1566)年二月廿九日・晦日の条

超昇寺ノ阿弥陀、彼岸中日之間開帳、於尊教院在之、奉拜之、二寸余在之、座像也、(廿九日の条)
兩少下了、松林院二問講不定、佛所得法在之、講東北院殿、問者實禪、令出任、日中飯八、三學院ニ八万四千本逆修在之間出了、(晦日の条)

(C)、天正十一(1583)年二月七日・八日の条、

彼岸中日、實乘房頭後也、(中略)、地藏經一ワ長賢・書之、(七日の条)
於興善院八万四千本逆修在之、出了、(八日の条)

とあり、彼岸の期間中に行なわれていることが(A)(B)(C)の史料から理解できる。

このように16世紀段階の逆修は、彼岸と結びつくことによって、その期間内で営まれ、そして彼岸の期間の七日間を初七日から七七日に見立ててその修法が行なわれていたと考えられるようである。

しかし、そのことは、天文十一(1542)年の八月の①～④までの記述が示すとおり、明らかに平安時代以来の逆修の修法・期日を踏襲しているとはいえないことを表わしているのである。

ただ、明確にいえることは、16世紀段階では、逆修それ自体が、春・秋彼岸の期間中に行

なわれていたのであり、史料を繙くかぎり、1500年代の末期まで受け継がれていくことがわかる。すなわち、同『日記』の慶長四（1599）年八月廿一日の条に、「當方逆修沙汰候」という記載をみ、この逆修もまた彼岸の期間中であった。

だが、これ以後の逆修の修法が彼岸とかがかりあうか、否かについては、管見の史料からは明らかにしえない。

したがって、1500年代末期以後も逆修と彼岸とかがかりあうという呈示も、ここではさげたい。

しかしながら、1500年代を境として、逆修の修法が変化していったことは確かであり、この逆修に、大和の各寺院発見の柿経（卒都婆）が関連したことも明らかであるが、ここでは触れなかったもう一つの逆修と率都婆（柿経？）が実在したであろうと考えている。

このことについては、後日の機会に譲ることとし、彼岸と逆修についての関係を呈示することにとどめておくことにしたい。

結びにかえて

古代から中世に至る逆修について窺ってきたが、この逆修も中世後半つまり室町時代後期になって、逆修の修法も変移してきたことがわかったといえる。そして、この逆修の形態の1500年代になって、彼岸と結びつくことによって、より一層民衆化の基礎をつくっていったと考えられる。

すでに触れたごとく、逆修の修法の期間（七日間）と彼岸行事の期間（七日間）とが相互に重なり、この時期に逆修の修法が営まれるようになったのである。この時期に逆修と彼岸とがどのような意図のもとに重なったのかという点は明確ではない。

しかし、すでに触れた金石文にみる逆修と念仏講衆との結びつきが1500年代以後である現実と考えあわせると、この時期を一つの文化現象の画期といえなくはないであろう。そして、この時期が民衆と仏教を結びつけていく起因を内在させているのではないかと考えているのであるが、そこにいくつかの問題を含んでいることは間違いないであろう。

たとえば、彼岸が民衆の仏教行事として創造される事実を明らかにすることによって、解決の糸口を捉えることができると考えている。

さらに、逆修が念仏講衆と結びつく初期には僧侶が主であることから、この僧侶と民衆とが結びつく時期が本来の仏教文化の民衆化といえなくはないのであるが、この点も今後検討していかなければならないといえる。

しかし、小稿では逆修の変移から民衆と仏教との交渉をもつ起因を検討するにとどめ、これに関連する問題点は今後考えていく課題として、結びにかえたい。

(1982. 2. 117)

県内土臼改造痕の比較研究

大 宮 守 人

はじめに

当館紀要第2号で「^[註1]二つの木臼」と題して、収蔵資料である2台の木臼の形態的な差異と元土臼職人の方々からの聞き取り調査によって土臼よりも先に普及していたと思われる木臼(木に直に臼目を刻んだ榎摺臼)を活用して一般的に土臼を製作した可能性を示唆した。

これは元土臼職の人々が土臼の修理(臼目のたてかえ)のために3年に1度ぐらい各戸を廻った折、土臼の土を取り除くと下から木に直に刻まれた放射状の目や8分画状の目が現れたということをもとの人も1・2度は経験したという実態と、その人々の師匠達にもこうした木製の摺臼を製作した経験はないと弟子の質問に答えたらしいことなどから、おそらく幕末から明治初期にかけて、奈良盆地及びその周辺部では木臼から土臼への改造が流行した可能性を示す1例として当館収蔵の木臼を提示したのであった。

しかしその後、収蔵資料36台の土臼の中の破損したものの上臼から放射状の目を持つものを発見できたので、先稿に示したような改造はかなり一般的であったことを裏付けるものとしてさらにその他の土臼についても比較検討することにより、もっと多くの例を発見することができないかと考えるに至った。

1. あらたな木臼改造の土臼

先稿でとりあげた大淀町芦原の例は無住の民家から土臼の残欠として、^(写真1)土が全く付着していない状態で収集されたので木臼から改造されたことを十分推測できるものではあったが確証は得られなかった。

しかしあらたに発見できた下市町下市字堀毛の例(以後堀毛の例と呼ぶ)は、土臼としての形態及び機能を維持したまま保管されていたもので、乾燥と塩分劣化等により移動中に上臼木質部が離脱したものである。^(写真12・図1)

この例は元土臼職人達の話しと全く同じ状況で出現したものであり、裏付け資料として十分なものといえよう。

2. その形態的特徴

A)、臼目部分の切除痕

堀毛の例では上臼の木質部と土質部との接合面に、木臼として使われていた頃の放射状

の白目が残っているのであるが全面積の約半にわたり、厚み約1 cm余りが横挽鋸で切除された痕跡を見ることができる。^(写真2)

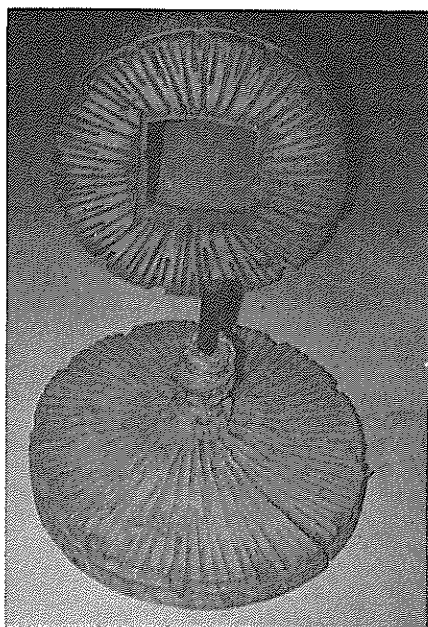
これは、土臼として再生する時に土臼職人によって手を加えられたと考えられるが、全面切除は途中で断念したらしく、切除によって得られた平面と木臼の放射状の凹凸のある部分が同一資料上に認められる。

切除によってできた平面部と原型の側との間には最大5mmの段差が認められる。改造されるまでは、2人が向い合って引き合い左右に半回転させるような木摺臼として使用されたものであることを前提にすると、切除しなければならない程の大きな段差が上下臼の接触面にあったとは考えられず、これは鋸による切除作業によってできたものといえることができる。

つまり木臼を土臼に改造しようとした人が木臼の白目である中央部に向って、ゆるい円垂状に分布する放射状の凹凸溝を不要のものとして処分しようとした意図の現れであり、木臼本体に対する最大の改造作業ではなかったかと思われる。

しかし一方、大淀町芦原の例（以後芦原の例と呼ぶ）に見るように木臼としての白目を全て残したまま改造されたものも元土臼職人達の経験談などからするとかなり存在したようなので、堀毛の例のように切除しようとした例は木臼から土臼への改造過程を考える上で重要な資料価値を有しているといえる。

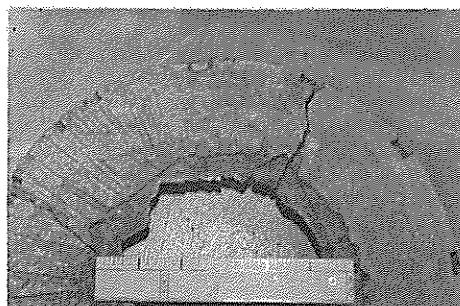
中央部へ円垂型の傾斜をもって分布する放射状の木臼の目を潰す目的で切除されたとすれば、他にもこのような作業が施され、古い白目が完全にとりはらわれて土臼に改造されたものが多く存在したことも想像される。



(写真1) 土臼改造土臼の残欠(大淀町芦原)

もし仮りに、完全に木臼の白目が切除されて土臼に改造されていれば、偶然木質部と土質部が離脱し内部を確認することができたとしても、その資料の中に木臼として使われていたことを物語る証拠を見い出されないままにうち捨てられる可能性もありうる。

しかしまた木臼の目を全て残したまま改造



(写真2) 切除痕のある木臼改造土臼(下市町堀毛)

されたものも多かったのであれば、堀毛の例は形態的には中間の状態を示していて、改造過程における試行錯誤の分岐点に位置するものであり貴重な資料ということが出来る。

つまり、木臼から土臼への改造を手がけた人がその作業をするにあたって、どうしても古い木臼の目を切除しなければならないと判断した場合と、切除せずに改造が可能と判断した場合との間には、土台となるべき木臼の状態に何らかの条件的な差違が考えられ、この例はそれを考える糸口となり得る。

堀毛の例を見るかぎりでは可能なかぎり木臼の目の部分を平滑に切除する必要があると考えられたことが窺える。

一方、切除されずに改造された場合にはどのような理由が考えられるであろうか。本来この改造作業は木臼を土臼の土台として活用する目的で行われることを前提とした場合、土台となるべき木臼が相当使い込まれ上下臼とも摩耗した状態であれば、鋸で切除することによって土臼の土台として使用できないと判断され、木臼の目がそのまま残されることも多々あったものと思われる。

また、切除せずに改造した場合、中央部に緩やかな円垂状をもって分布する放射状の臼目(上臼は窪み、下臼はふくらむ)に対して塩分を混ぜた土を打ちこむ作業を行う場合その傾斜のために土が滑る可能性が考えられ作業上不利な点と思われる。

B)、靱補給口及び枡形とりつけ溝

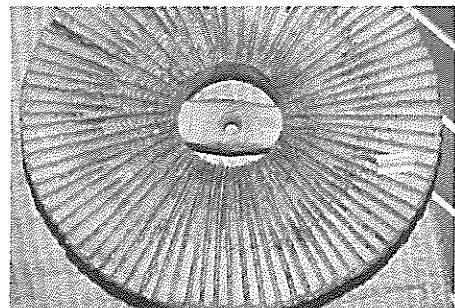
靱補給口はこの臼では正方形ではなく不規則な形態を見せている。^(写真3)
^{註(2)}
 一般に土臼の靱補給口は正方形に作られ、その開口部の寸法にあわせて裏面に正方形の枡形が下面から取り付けられている。

堀毛の例では、裏面の枡形の取り付け溝は4スミだけが比較的丁寧に刻まれており、^(写真12・図1)
 その他は枡形を置いたとき水平に保たれる程度に掘りさげただけというような荒加工のように見ることができる。

従ってこの臼の靱補給口は外観上は非常に傷んでいるように見えるが、一定の回転を繰り返す木臼や土臼の場合にこの部分が平常の使用によってこれほど傷むことは考えにくく臼目の切除痕とあわせて考えた場合、木臼としての原型に対し手早く加工しようとした結果このようになったものとも思われる。



(写真3) 変形した靱補給口裏面(下市町堀毛)



(写真4) 木臼の上臼(広陵町大垣内)

なお、木臼の靱補給口は当館収蔵のもの（広陵町大垣内）をはじめその他の例でも正方形ではなく円型であることから、^(写真4)堀毛の例でも原型は円型であったものを土臼への改造にあたって^{のみ}鑿等で打ち割って広げ、杓型の四スミにあたる部分だけ鋸で切りこんで合わせるなどした荒加工の痕跡と考えられる。

C)、へぎの取りつけ溝

木臼を土臼に改造する場合、^{註(3)}塩などを混入した山土を打ちこむが、これを保持する構造として、上下臼に土の厚み分の長さのへぎを12~24本程立て、^(写真5)それに3ミリ程の竹ヒゴを桶のタガのように巻き締めるか、へぎをザルのように編みこんで土を受ける器を形成する。

このへぎを打ちこむ溝が土臼となる上・下臼の木部の周囲に刻まれており、土質部分を全て失って放射状の木臼の目を現わしているのもであってもこの構造が認められれば、それは土臼として使用されていたことが知られるので重要な痕跡といえる。^(写真6)

D)、金具の抜痕

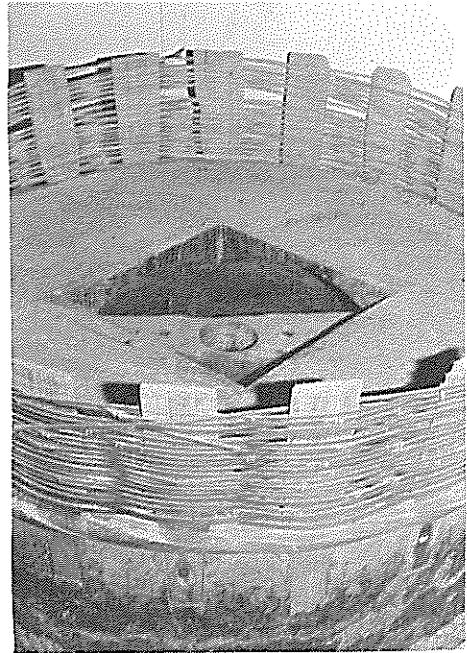
土臼を回転させるのに必要な、人力を伝導する仕掛として上臼には木製の腕木か、^(写真7)かし^{かし}の丸棒などを金具で固定した引き手が設けられている。^(写真8)

腕木式の場合は臼の中心を貫通する形で両側につき出した部分に穴があり、押し木^{しゅ}（撞木）の凸をこの穴に落としこんで押引するが、連結部の付近や他の部分よりも大きな荷重がかかり片減りするため、適当なところで腕木のもう一方の端にある穴に押し木をさし替えて靱摺り作業を続けた。

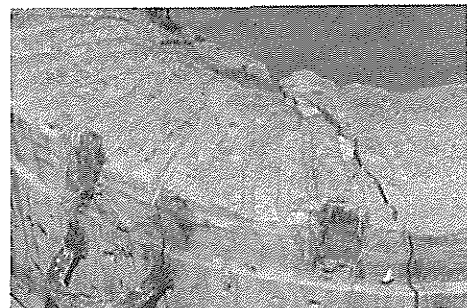
また取り付け金具式の場合は檜の木で作られた引き手を、^{註(4)}ネコゴシ^{ネコゴシ}（猫腰）と呼ばれ、猫の背のように丸くなった小型のカスガイ2本で、上臼の木質部側面に打ち付け固定されている。

この型式の臼では、1秋に30石処理する家の場合で2~3回、引き手の位置を替えて金具を打ち直し臼の片減りに対処した。

直径1尺八寸(約57cm)の臼では1石ひいて2本、2尺2寸(約66cm)の臼では1石で1本、上臼土質部に巻かれている約3mm幅の竹ヒゴが片減りのために切れ落ち、2尺2寸の臼では約10石程で引き手を打ち替えたということ



(写真5) へぎの装着状況



(写真6) へぎの溝あと

注(5)
である。

この止め金具の抜痕の数によって、何回ぐらい引き手の付け替えが行われたかを知ることができるので痕跡として重要なものである。

堀毛の例では深さ3cm以上の抜痕が200コ数えられ、1ヶ所に引き手を設けるのにあく穴は4コであるので $\frac{200}{4} = 50$ 回の打ち替えが行われたことになる。^(写真9)

1尺5～8寸の臼で20～30石処理する家では、毎年3回替えたとすると撃となり、土臼に改造されてから約16年間にわたって毎年使用されていたのではないかと推定できる。

しかしこの臼のように上臼周囲全面にわたって抜痕が分布している場合には以前に使った穴も再使用されることがあったのではないかと考えられ、表面に現れている穴数からの単純計算で得られる年数は最少限の目安として考えるのが妥当と思われる。

なお金具の抜痕の間に見える小さな痕跡は深さが5mm程度であり、土臼の目のたて替え時に使う仮り止め用のクサビ痕と考えられる。^(写真10)

3. 比較検討の注目点

以下、下市町堀毛の例に見る4種類の痕跡の考察を基礎に他の土臼との比較を行うことにより、木臼を土台にして土臼に改造された可能性のある資料の類型化を試みたいと思う。

ここでは収蔵土臼の全てを示さず先に発見された資料と外観的な共通性を持ついくつかの土臼を、以下に示す外観からの注目点によって選定し検討してみたい。

A)、糶補給口

正方形の一部にゆがみや打ち割られたような跡の見えるものは一応木臼からの改造を匂わせる痕跡と見る。

しかし、次の例のような別の変形原因も考えられるので注意を要する。

つまり、修理の際に枡型を上臼開口部の裏面に固定するための釘付けが原因と思われる例である。

何度も同じ付近に釘付けされたために部分的に抉られたようになり、糶補給口が星形に変形してしまったと思われるものである。^(写真16)

これは、枡型の固定に使われた釘が土に含まれる塩分によって腐蝕され、その錆が釘の



(写真7) 腕木式の土臼

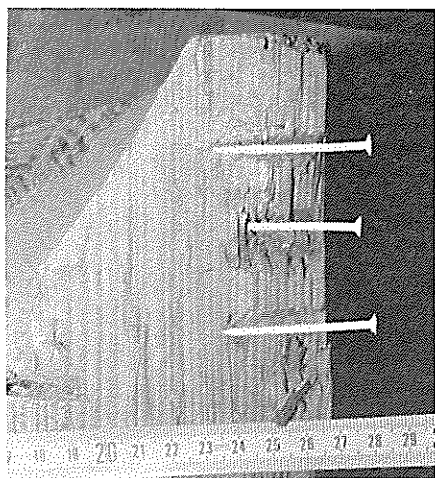


(写真8) 金具取り付け式の土臼

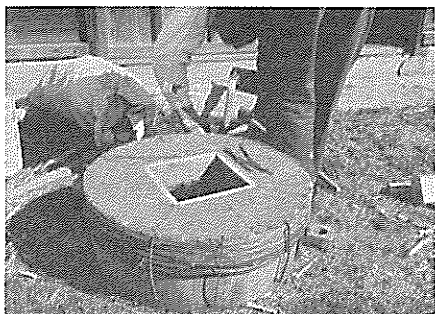
打ち込まれている周囲の木部にしみ出して、部分的に材質を弱らせたためではないかと考えられる。

写真11の例では、枡型を固定するために使用された釘の錆が周囲に輪状に広がっている様子が見られるが、このような例から正確な正方形に当初改造されたものであっても、その後のたび重なる枡型の取り替えに伴う傷みのために局部を打ち割ったりした跡と見することもできる。

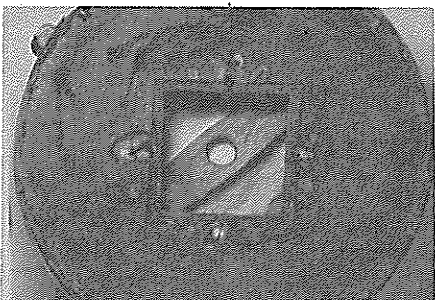
結局、最初から土臼として製作された場合でもこのような痕跡は生ずるわけであり、枡補給口の変形だけでは判断することはできない。



(写真9) 金具抜痕の深さ



(写真10) 振り止め用カスガイの装置(S48 辰巳留一氏)



(写真11) 枡型固定用釘のシミ痕

しかし、写真13の例に見るように、木臼として使用されていた時代のもと思われる円型の補給口をそのまま残して裏面に正方形の枡型を装着しただけと考えられるものもあり、木臼から土臼に改造する際の職人の考え方の一端が窺える。

従って、外観から推測しようとする場合には土臼の枡補給口の形にはなお注意が必要であろう。

B)、土臼の型状と引き手の型式

臼を回転させるための構造である引き手には、椀木式と取り付け金具により固定された棒状の引き手の二種が見られることについては先にも触れた。

引き手の2つの型式は即ち本体の2つの型式に結びついている。

それは、前者では臼の型状が砲弾の上半ほどを切り取ったような形であるのに対し、後者は茶筒のような円筒型である。

木臼から改造された可能性のあるの多いのは後者の場合であり、これは原型と考えられる木臼の形が、いずれも丸太を輪切りにしてそのまま使ったような円筒型であることから、木臼改造土臼の基本的な条件の1つと考える。

また長年にわたって使用された土臼の上臼には取り付け金具の抜痕が多数見られ、円筒型の土臼でこの穴数が多いものほど、木臼から

改造された可能性も強いと考えられる。

C)、記年銘及びその他の墨書

土臼の上臼には目のたて替えや新調の際に年月日、細工人の住所・姓名などをたいてい¹¹⁶⁾記入したらしいが、引き手の打ち替えに伴う金具の抜痕や使用による摩滅のため明確に読みとれるものは少ない。

これらの墨書は、職人の活動範囲や修理、新調、改造の時期を知るのに重要な手がかりとなるのであるが、前述のような状態のため消えているものも多く、これによる即断はできないと考える。

なお、赤外線写真等によって判読したものを参考のために一覧表に掲上しておいた。

4. 個々の土臼についての検討

この項目では、前述の推論にあてはまると思われる例と関係するものについて個別に解説を加える。

1)、ひきうす〔西吉野村十日市^(写真13)〕

この臼の直径は47cm(1.2尺)で小型であるが、土臼の完形品の中では木臼の面影を最も感じさせる例である。

全体にゆるみはなく上臼の木質部と土質部は分離していないために木臼の目の存在は確認できないが、靱補給口が円型のままである点や、臼の姿が筒型であることから外観上木臼の特色をよく残している例といえる。

材は松と思われ、丸太の輪切りをそのまま使用し、上臼では芯を貫いて円型の口を設けている。

引き手の取り付け金具がほぼ対角線上に2ヶ所あり、一方には櫛の引き手が固定されている。

上臼側面に残る金具の抜痕は10ヶ所を数えるのみで、木臼の時代から生きながらえた土臼にしては数が少なすぎる。

このことから、土臼として使用された期間が短かったことも考えられるが、現状に残る2ヶ所の金具を交互に使うことにより片減りに対応したらしく、櫛の引き手は半回転ひねると容易に着脱できる。使用時は金具と引き手の間にクサビを打って固定したものと思われ、取り付け金具の抜痕が少ない理由と考えられる。

2)、土 臼〔明日香村畑^(写真14)〕

直径53.4cm(1.7尺)で中型であり、下市町堀毛の例と外観上非常によく似ている。

材は松の丸太をそのまま使っており、靱補給口は正方形に近いが各辺は整っておらず打ち割って広げたように見える。

引き手は1ヶ所で、上臼木質部の側面に2本の金具によって固定され着脱はできない。上臼の周囲には140個の釘抜痕(深さ3cm以上)が数えられた。

臼全体の姿は円筒型であり、土質部は頑丈で木質部の臼目の確認はできないが、おそら

く木臼からの改造土臼と考える。

3)、ひきうす (写真15)
〔榛原町三宮寺〕

直径65.8cm (2尺余り) もあり大型に属する。材は松で丸太の根に近い部分を利用したものと思われる。

臼の全景が筒型であることや変形した靱補給口、取り付け金具で固定された引き手などは改造木臼の特色と共通し、上臼周囲の金具の抜痕は90個余り数えられる。

土質部は木質部分から脱落しており、一見木臼の目跡などは観察できないが、よく見ると2ヶ所に鋸の横挽き痕が2～3mmの段差となっている他、周辺部から中央部に向かってごくかすかな条痕と思われる線が5ヶ所に見られる。鋸の横挽き痕は、丸太からの輪切りの時のものか、木臼の臼目を切除しようとしたものか、現状に残る痕跡では判断がむずかしい。

堀毛の例からすれば、木臼の臼目が完全に切除されていた場合このような姿になるものと考えられる。

(一覧表参照)
なお、上臼側面には墨書があり、明治40年、大正5年、大正13年、の3回にわたり8～10年の間隔で臼職人によって目のたて替えが行われたことが窺える。

結びにかえて

この稿では当館にすでに収集されている靱摺臼の中から、木臼より改造された土臼を外観上から抽出する方法はないかということを目的として考察を試みたが、やはり外観だけでは決め手に欠けるようである。

結局、土臼の内部を見ることによって土台に使われている木質部の表面に、木臼の臼目やその痕跡が認められればまちがいに判断することができるのである。

しかし、土臼として完形品である収蔵資料を、破壊して研究することはやはり躊躇を伴うものである。

できれば破壊せずに類型的な観察から判断したいと考えるのであるが、この類型を導き出すには、やはり破壊的な分析も必要になるのである。

当館には偶然、先稿「二つの木臼」で紹介したように木臼から土臼に改造され、さらに土臼として空家の中で保管される間に土質部が全て失われたために原型である木臼の特徴を露呈していたものを資料として収集していたので、別に木臼として収集されたものと比較することによって、木臼から土臼に移行する過程の一例を知ることができたのである。

さらに今回は、破損した土臼の木質部に木臼の目を発見するに及び、先稿で示したような土臼への改造が一般的な土臼普及のようすではなかったかと考える糸口となったわけである。

この稿の考察はまだ不十分であり、さらに徹底的な検討を加えることにより類型による判断も可能になるかとも思われるので今後とも継続してゆきたいと思う。

なお、このような考察が可能となったのは、当館の資料収集の大方針によるものであることを最後に書き添えたい。

つまり、県下の各市町村においてお願いして収集可能なものの全てを受け入れるという大規模収集作業の結果、個々の資料についての詳細な調査は不十分であったが、収集地、名称、寄贈者の姓名は確認が可能のように整備されている。

ただ当館に搬入されるまでに仮り収蔵庫を数回移動したため資料に付された絵符がとれたりして混乱し、基本台帳とかなりくい違いが生じたため開館以来照合作業を継続中である。今から思うと、地元からの収集段階で資料に直接メモを書くようなことが行われていればもっと早く照合作業が終えられたであろう。

しかし、物に最少限のデータでも付されておればこのような大規模収集は、資料の厚みがあるだけに様々な発見の温床になると考える。

なお、土臼については、各地の博物館等でも同じような傾向が見られる可能性もあり、類例がありましたならば是非教えていただきたい。

註1 昭和52年3月刊

註2 直径1尺8寸の臼では1辺が5寸5〜6分で、臼の直径が1寸増すごとに3分づつ大きくする。〔中壘栄太郎氏 奈良市柚ノ川 昭和51年12月談(当時80才)〕

註3 直径2尺程度の大型の臼では、3斗あまりの土量に対し全修理(上下臼とも土を全部とる)の場合4升、普通修理(上臼全部、下臼はハマを打つ部分のみ)では2升5合でよい。〔辰巳留一氏 生駒郡三郷村勢野 昭和51年10月談(当時62才)〕

塩の量はアジゴハン程度に加減した。〔谷田三士郎氏 宇陀郡大宇陀町守道^{もみま}上出 昭和51年11月談(当時73才)〕

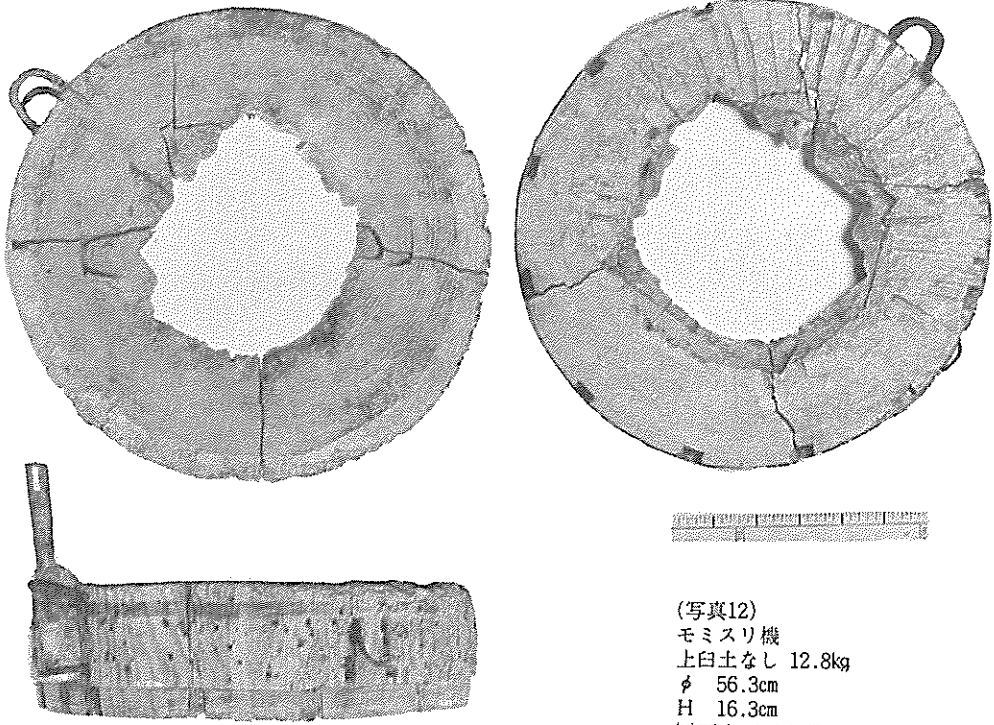
註4・5 谷田三士郎氏 昭和57年2月談

註6 吹ノ戸^{かき}光造氏 奈良市田原横田 昭和51年12月談(当時76才)

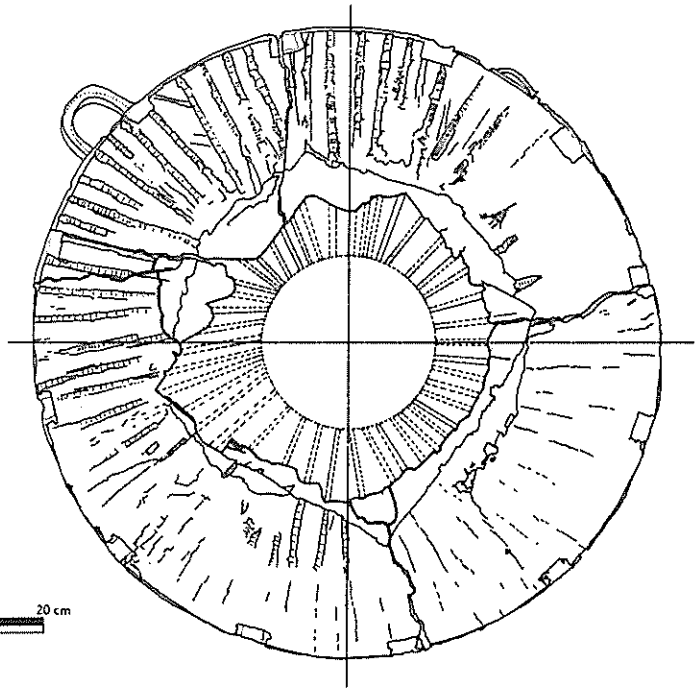
当館所蔵 糶摺臼 一覧表

資料 No	資料名	採集地	寸法			外観	その他
			最大径 (cm)	口径 (cm)	高さ (cm)		
8DC40	ウス	御所市東寺田	52.9	48.1	47.4	円筒型	上臼重量(土付) 31.25kg
9DC31	臼 (土ウス)	生駒市高山	52.0	39.5	68.0	平頭砲弾型 (足付)	
11DC391	土ウス	山辺郡都祁村桐河	64.3	53.7	54.5	円筒型	
12DC68	土ウス	山辺郡山添村西波多	64.3	53.2	64.2	〃	全重量 80kg
12DC24	土臼	山辺郡山添村鷓山	58.0	48.7	61.0	〃	墨書(1) 大正拾八年八月吉日 西田原 中崑晋次郎 作人 大正拾四年全人之再正 (2) 百石之保険 明治参拾八年八月修正
10DC45	土ウス	添上郡月ヶ瀬村長引	53.5	45.7	67.6	円筒型	墨書(1) 大正五年十二月□□ 臼□ (2) 昭和九年十一月新調 (3) 昭和十八年十一月新調
33DC66	木臼	北葛城郡広陵町大垣内	59.5	45.2	28.6	円筒型	上臼重量 23.1kg 放射状の臼目を持つ木摺臼
32DC67	糶摺臼	北葛城郡玉寺町門前	54.5	40.3	56.3	平頭砲弾型	墨書(1) 予時明治参拾八年己 年旧八月上旬□之 全国生駒郡三郷村大宇勢野 白屋細工辰巳留蔵
15DC10	土ウス	生駒郡斑鳩町神南	54.0	41.0	60.5	平頭砲弾型 (足付)	墨書(1) 明治卅一〇戌十月七日 勢野うすや留蔵細工人

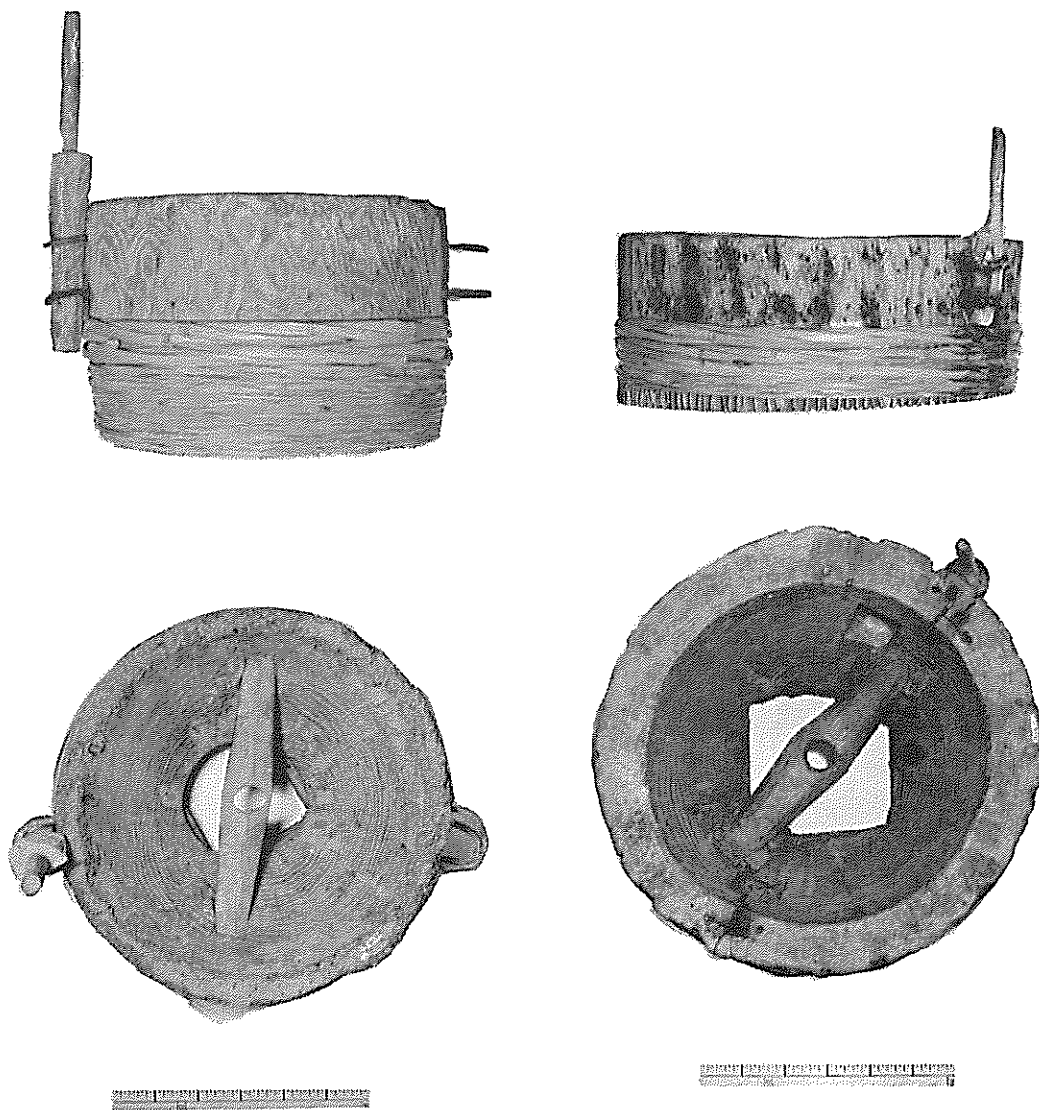
15D C93	粳摺土白	生駒郡斑鳩町五百井	60.5	50.3	63.3	平頭砲弾型	
14D C7	粳摺白	生駒郡三郷町立野	54.0	44.3	63.5	平頭砲弾型 (足付)	墨書(1) 請合細工奈良縣生駒 郡三郷村大字勢野 白屋辰巳富太郎作 大正九年五月上旬之新調
16D C256	粳スリ白	生駒郡安堵村窟田	61.0	50.5	51.3	円筒型	
19D C58	土ウス	磯城郡田原本町宮古	53.1	45.0	48.7	〃	
19D C8	土ウス	磯城郡田原本町薬王寺	57.7	52.0	47.6	〃	墨書(1)
23D C12	挽白 (粳スル白)	宇陀郡室生村室生	57.0	—	73.0 (漏斗付)	センベ白	
22D C48	土ウス	宇陀郡榛原町三宮寺	67.0	58.0	69.1	円筒型	墨書(1) 明治四拾年造 伊賀新田 山本岩松 力山徳松 (2) 大正五年 伊賀上野 町幸町 山本岩松 上臼重量(土なし) 15kg
21D C217	土ウス	宇陀郡菟田野町下芳野	54.0	44.8	54.0	円筒型	
21D C424	スリウス (土ウス)	〃 見田	59.0	—	64.5	センベ白	
21D C416	スリウス	〃 大神	61.0	49.5	57.3	円筒型	墨書(1) 大正十五年 起 (2) 大正拾五年 伊賀上 野忍町山本岩松 繁蔵 (3) 昭和七年 伊賀上野忍町 山本 岩松繁蔵
21D C128	スリウス	〃 別所	55.5	45.2	56.0	〃	墨書(1) 明治 □□□□ □ 伊賀國□□ □□ □□□□ □□ (2) 昭和廿貳年 十一月 廿三日改 伊賀神戸比和 うすや □永幸三
21D C531	ゴムスリウス	宇陀郡菟田野町佐倉	55.0	52.0	75.5	足付薄型	
21D C539	ウス	〃	55.0	44.0	56.5	筒型	上臼重量(土なし) 12.2kg
25D C11	調整機	宇陀郡御杖村管野東郷	55.4	45.5	65.3	〃	墨書(1) □□貳拾□丑歳□月 二日改 請合白職伊賀國 名張郡滝之□吉岡□□ 上臼重量(土なし) 12.6kg
27D C19	モミスリ白	高市郡明日香村畑	53.4	41.5	43.2	〃	
36D C44	手廻シモ ミスリ白	吉野郡大淀町馬佐	54.4	44.7	51.2	〃	上臼重量(土付) 16.2kg
K36D C 706	木白	〃 芦原	55.0	46.1	23.6	筒型 (木白改造土白残欠)	上臼重量(土なし) 14kg
36D C9	粳摺白	〃 岩壺	54.2	45.5	43.3	筒型	
37D C75	モミスリ機	吉野郡下市町下市堀毛	58.8	48.6	50.5	〃 (木白改造土白)	上臼重量(土なし) 12.8kg
39D C8	ヒキウス	吉野郡西吉野村十日市	47.2	41.0	54.2	筒型	上臼重量(土付) 36.5kg
39D C161	〃	〃 桧植	47.5	39.5	53.9	〃	上臼重量(1部土付) 14.3kg
41D C26	ヒキ白	吉野郡野追川村池津川	52.0	44.4	78.8	桶白(足付)	
40D C19	粳摺機	吉野郡天川村南日裏	53.9	49.8	74.5	桶白(足付)	
<p>○以上32点の他、さらに7点收藏されているが未整理のため除外した。 ○資料名は奈良県民俗資料総合調査報告票に記入された名称によっているが、平仮名部分は片仮名に直した。 ○収集年は、昭和47年～50年である。</p>							



(図1)
下市町堀毛の例
上白推定復原図
(点線部)

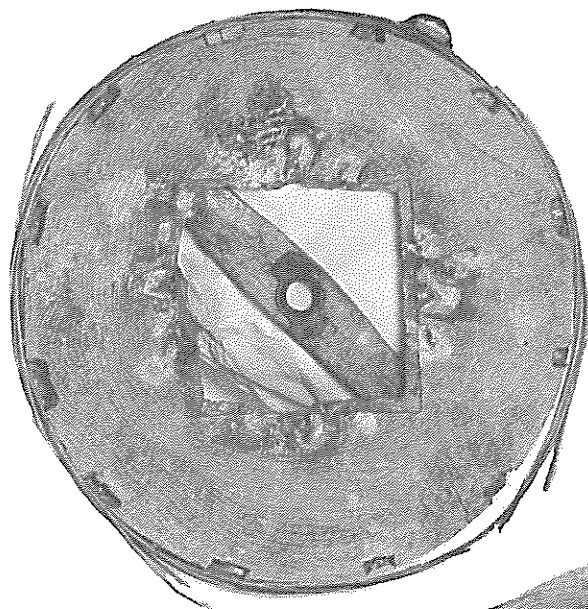


0 5 10 15 20 cm

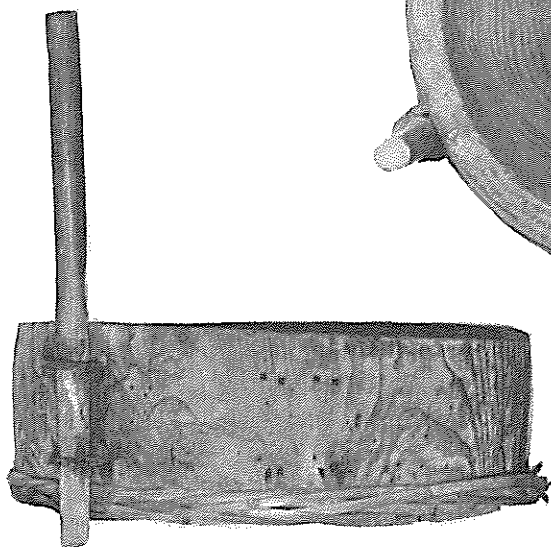
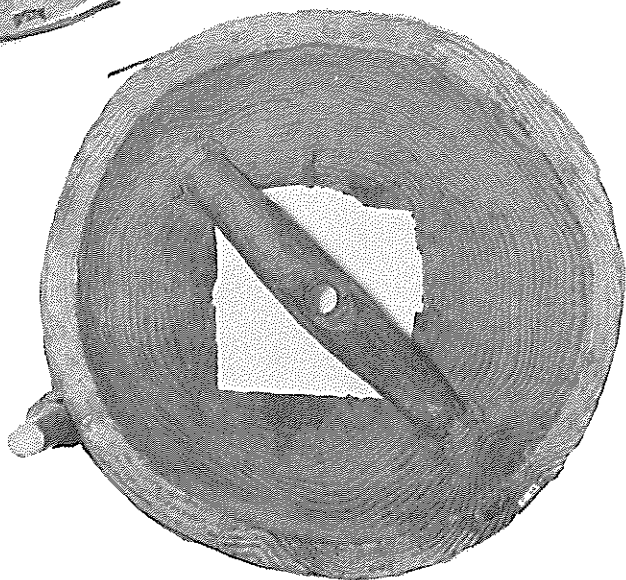


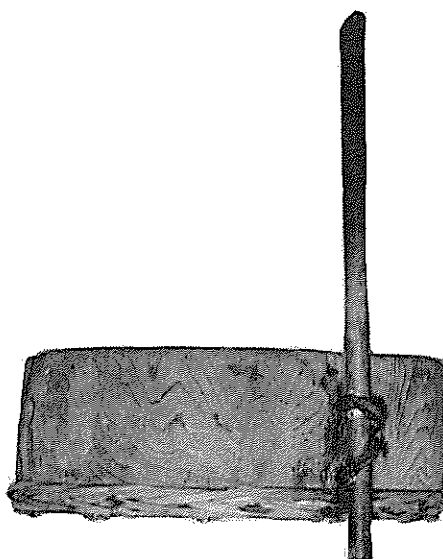
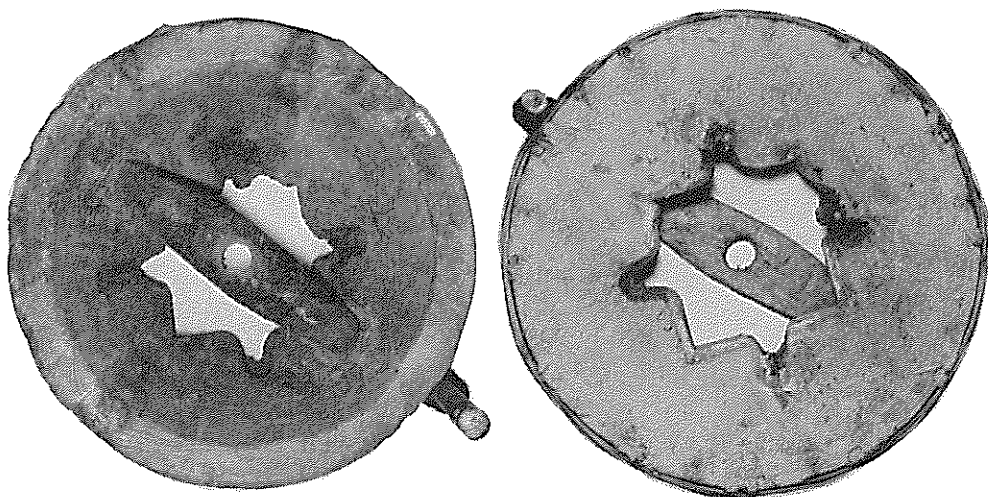
(写真13) ヒキウス
上白土付 36.5kg
φ 47.0cm
H 31.2cm
(8)西吉野村十日市

(写真14) モミスリ臼
上白土付
φ 53.4cm
H 43.2cm
09明日香村畑



(写真15)
ヒキウス
上白土なし 15.0kg
φ 65.8cm
H 22.5cm
④ 榛原町三宮寺





(写真16)
上白土なし 12.2kg
φ 55.0cm
H 20.0cm
639菟田野町佐倉

地方に残る修正会「オコナイ」の構造

—奈良県下の場合—

浦 西 勉

1. 「オコナイ」の記録

奈良県下に正月行事として「オコナイ」と呼ばれている行事がある。このことについて考えようとする時、この「オコナイ」行事の定義が必要になってくる。定義といっても実は研究途上の定義であり、あくまでも一応のものである。過去にこの「オコナイ」を研究し、定義をなされたものに次のものがある。

一つは『宮座の研究』（肥後和男氏）の中に「宮座の行事を調査して行くと、全く修正会としての行事を行っているのがあり、さうした名を持たないまでも「行ひ」という名称を以て広く行はるゝものは恐らくこの修正会に源流を帰すべきものであると思ふ^{註①}」また「この修正会の民俗的意味は先づ五穀成就消災除厄ということにあったのであり、それを表現するものは、その供物であった。それは行ひの餅とある如く餅を以てその代表的なものとした。」^{註①}と記されている。ここでは「オコナイ」は修正会であり、その特色は五穀成就を願い、供え物に特徴があったという。しかし修正会の定義を明確にされていないので、単に正月、寺院で修せられる行事と解しておいて良いのか議論のあるところである。

また池田源太先生は「村の鎮守の社、ないし寺に参詣し、花餅を奉り、花餅帳をよみ上げてもらひ、祈祷をし牛王杖を授けて帰りこれを苗代に立てて虫よけのまじない^{註②}とする行事であるとし、また「乱声」という論文には「①らんじゃうがある。②花餅を奉り、③寺では花餅帳をよみ、④牛王のゴフを授け、⑤神名帳をよむ^{註③}」と定義づけられ、より具体的な行事内容の定義づけがなされている。このように先学の研究により少しづつ「オコナイ」行事が解明されつゝある。

私もこの研究を深めようと考えかつて次のように定義したことがあった。

僧侶が導師となり、経典、神名帳、牛王札の祈祷をする行事で、寺院(堂)で行なうことが多い。また村人(宮座の人)が参加して行事の必要な準備をする。行事内容にランジョウ、カンジョナワ、ユミウチ、供え物などを行なう。^{註④}

右のように「オコナイ」行事を一応の定義づけはしたが、その考え方は今もあまりかわっていない。しかし今回もう一度考えてみたいと思ったのは、先の定義は今日残っている「オコナイ」行事を資料として定義をこころみたものであって、つまり今日残っている「オ

さて前記の資料のうち少しは具体的に「オコナイ」行事を示してくれる資料は、(5)の奈良市三碓の例である。それを書き出してみると次のごとくである。

(一月)
同八日 薬師御行アリ、真福寺僧侶相勤ム、莊嚴之頭人二人二定、備物ハ
一御供一抔但兼升置供 一壇供五十枚 一油壺合 一牛玉紙四狀 一花一枝以上
トウフノカンニテ酒アリ、堂僧イハヒ申候、是モ頭人ヨリ仕出ニ候
右差定ハ御行ミテ、來頭ヲサシ申ス

供物配分ハ

御行役衆其役ニ隨配當アリ

真福寺御行僧へ	立餅五枚	花餅五十枚	牛頭天王神主へ	立餅四枚	花餅二十枚
小神主衆四人へ	立餅老枚ツ、		石神主へ	同老枚	
承仕へ	花餅三十枚		肝煎へ	花餅二十枚	

(中略)

同十五日 牛頭天王御行 神主ヨリ営ム、此入用五升

同御行花餅配分ハ

御行役衆へ 其役ニ隨テ配當アリ

御行僧へ 花餅三十五枚ツ、

承仕へ 花餅二十枚

肝煎へ 花餅二十枚

(當)
配到メテ大導師支配ス

この資料により次のことを知り得る。まず一つに、「薬師御行」の供えものをする人は「莊嚴之頭人二人」が行なっている。つまり「オコナイ」行事とこの「莊嚴しょうごん」との関係を知ることができることである。

次に正月に二回の「オコナイ」をしている。一方は「薬師御行」ともう一方「牛頭天王御行」の二回である。

三つ目に注目しておきたいのは行事の参加者の役が記されていることである。つまり「御行役衆其役ニ隨配當アリ」に示されている通り、行事の役の重要な人物を知り得るのである。「薬師御行」では真福寺の御行僧・牛頭天王神主、小神主(四人)、石神主、承仕、肝煎、とそして莊嚴の頭人二人が出てくる。「牛頭天王御行」には、真福寺の御行僧・承仕、肝煎・そして牛頭天王神主が出てくる。それぞれ行事に重要な役割を演じるのであろう。私は、真福寺の御行僧は当然僧侶であるが、牛頭天王神主、小神主、石神主はそれぞれ宮座の人々であって神主の当番に当たったことを意味すると考えている。それは「薬師御行」の記載には「真福寺僧侶相勤ム」となっているのに対し、「牛頭天王御行」は「神主ヨリ営ム」と記されている。これは前者の真福寺僧侶が行事の導師を勤めることに対して、後者は神主が導師をするのでなく、神主が行事の世話、特に供え物などの世話をするものだと考える。つまり次の図のように考えている。

行事役	行事名	薬 師 御 行	牛 頭 天 王 御 行
行 事 の 導 師		真 福 寺 僧 侶	真 福 寺 僧 侶
行 事 に 何 ら か 参 加 す る 人		牛 頭 天 王 神 主 小 神 主 (四人) 石 神 主	
供 え 物 の 準 備 そ の 他 の 世 話		荘 厳 頭 (二人) 承 仕 肝 煎	牛 頭 天 王 神 主 承 仕 肝 煎

以上3点を注目しておいて話を次に進めてゆこうと思う。

先に注目しておいた、「オコナイ」行事とショウゴンとの関係をまず見ておきたい。三碓の例ではショウゴンの頭が「オコナイ」行事の供え物の準備をしていることを知り得るが、もう1例知り得る資料がある。生駒市高山の正月八日快樂寺本堂の「オコナイ」である。この「オコナイ」に先立つ七日にショウゴン当が「明八日そなへもの、支度成之」とありショウゴン当が「オコナイ」行事の供え物の準備をする本人であったのである。つまり「オコナイ」行事にはショウゴン当と密接な関係がありショウゴンということばがあれば「オコナイ」行事と何らかの結びつきがあると思っても良いと思う。このことは今年の紀要に考えてみたところである。その時ショウゴンということばは「オコナイ」行事の供え物をする人であり、時には「オコナイ」行事をショウゴンとよんでいる場合もあることを知り得た。これは供え物を準備する人々の手に残った記録の性格上、オコナイと呼ぶよりも自分達の役目のショウゴンと言った方が通りが良かったのであろうと推察する。

このように考えると、記録として残っている8例の「オコナイ」以外に、この「ショウゴン」を加えることが可能である。

表2 ケイチン

	地 名	記 録 名	成 立 年 代	典 拠
9	天理市檜	座衆定之帳	延享四丁卯年	天理市史史料篇1巻
10	天理市荒蒔	荒蒔村宮座営帳	安永九年正月	天理市史史料篇1巻
11	香芝町下田	ホウラクジザノホツク次第 カシノミヤホツク次第	永正元年	香芝町史史料篇
12	桜井市穴師	永代格式之覺・堂御莊嚴親式	宝暦四年 寛政十年	和州祭礼記
13	桜井市忍阪	五日莊嚴勤帳 十日之正言勤帳	元文四年正月 元文四年正月	和州祭礼記

表2にその記録名をまとめたが、その記載のされかたは次の通りである。

- (9) 檜 正月四日しゃうこん上ノ宮 同七日右しゃうこん御きとう
- (10) 荒蒔 正月四日しゃうこんえ次第
- (11) 下田 正月三日シャウコントウスベシ 正月一日シャウコン
- (12) 穴師 宮莊嚴・堂莊嚴
- (13) 忍阪 五日正言 十日正言

以上の資料も「オコナイ」行事の資料の範疇に含めて良いものではないかと思う。^{註⑥}

2.「オコナイ」の構造 宮オコナイと堂オコナイ

さてさきに奈良市三碓の「オコナイ」行事の資料をあげた時、正月に2回「オコナイ」行事があったと記した。それは八日の「薬師御行」と十五日の「牛頭天王御行」である。このように正月2回の「オコナイ」行事が他の資料においても見ることができるのかを見てゆきたいと思う。

(1)の上仁興の場合は

正月二日宮行之事

(正月)同七日堂座配

これは二日の宮のオコナイに対して七日の堂のオコナイと考えて良いと思う。

(2)の萱原では

(正月)五日堂のおこなひ

(正月)十一日宮のおこなひ

明確に堂と宮の両方のオコナイがあった。

(4)の吉田の場合は

正月二日御ミヤヘセ二十七文フツタンツナト申テアルナリ
御ヤクシノタンツケト申十五文アリ

これは日を変えて行なわず、同一の日に宮と仏像(堂・あるいは寺)にオコナイをしたと考えられる。次もその例である。

(7)の美濃庄の場合は

正月五日 正言御神事

正月五日 正言おこなひ

同一の日に一方は本社をまつり、一方は仏(薬師如来)をまつっている。

またショゴンと記されている資料を見ても正月に2回あることがわかる。

(9)の檜の場合は

正月四日 しゃうこん上ノ宮

同七日 右しゃうこん御きとう(中略) おふせ料ハ「神宮寺」

(10)の荒巻村では

正月四日しゃうごんの「神主参御供参」に対して同十日のかんじゃかけは、「坊様ニふせ」とある。

(11)の下田は

『カシマノミヤホツクノ次第』は、正月一日シャウコン

『ホウラクジホツクノシダイ』には、正月三日ノシャウコントウスヘシ

これなど一方の宮ともう一方の寺との「オコナイ」行事と考えることができる。

(12)の穴師の場合も

正月五日 堂莊嚴……

正月十三日 宮莊嚴

このように堂のオコナイと宮のオコナイが存在していたことを知り得るのである。この

ように見えてくると、

(3)の丹波市の場合の

正月二日 牛玉有

正月五日 花灌頂有

(13)の忍阪の

正月五日 ショウゴン

正月十日 ショウゴン

これらの例もどちらか一方が宮のオコナイであり、もう一方が寺(堂)のオコナイであったのであろうと推定できる。

さてここで少し触れておきたいことは、宮と寺(堂・仏像)との関係である。この「オコナイ」行事の性格を知る上でも重要であると思っている。

上にあげたように正月の「オコナイ」行事は2度あり、一方は宮で一方は寺(堂)であるがこれは別表3を見ていただければわかる通り同一境内における宮と寺とにおいてである。つまり神仏習合している状態であり、そこでの行事であることがわかる。同一境内の宮と寺とを正月に村人が祭礼しているという形態なのである。この場合多くは寺の僧侶が導師となっている。宮のオコナイの場合は本来神主に当たった宮座の人がなさねばならないがこれらの記録からそれは見当らず、この場合も寺の僧侶が導師となっている。寺(堂)のオコナイの場合の導師は僧侶である。

このように正月において同一境内の宮と寺(堂)に対して「オコナイ」行事がなされていたのである。あとで少し見るつもりであるが、今日残されている「オコナイ」行事は、明治初期の廃仏毀釈により、かなり混乱して見られるのはそのためであろう。

表3 神社と神宮寺一覧

地名	神社	宮 寺(神宮寺)	典 拠
1 上仁興	四社神社	釈尊寺(釈迦如来)	同一境内に今もあり
2 葦原	九頭神社	薬師堂(薬師如来)	天理市史上巻
3 丹波市	市座神社	不名(妙見大菩薩)	山辺郡誌中巻
4 吉田	白山神社	十万寺(薬師如来)	山辺郡誌中巻
5 三碓	牛頭天王社 (添御坐神社)	真福寺()	同一境内に今もあり
6 高山	高山八幡宮	快楽寺()	同一境内に今もあり
7 美濃庄	御本社 (山王神社)	不名()	同一境内に今もあり
8 布留	石上神社	神宮寺	布留神斎集
9 檜	檜神社	薬師堂(薬師如来)	天理市史上巻
10 荒蒔	勝手神社	観音堂(観音)	同一境内に今もあり
11 下田	鹿島神社	法楽寺(大日如来)	同一境内に今もあり
12 穴師	穴師兵主神社	神宮寺	永代格式之覚
13 忍阪	忍坂坐生根神社	円福寺(観音)	桜井市史上巻

このように正月に「オコナイ」とよばれる行事が2回あったが、それぞれの行事内容は、
 どうであったのであろうか記録から抄出したのが表4に示した通りである。これを見ると
 表4 宮のオコナイ、寺(堂)のオコナイ一覧

	地名	宮のオコナイの場合		寺(堂)のオコナイの場合			
		日	名称	日	名称	行事内容	
1	上仁興	2	宮行之事	牛王	7	堂座配	カンショ
2	萱度	11	宮のおこなひ	牛王	5	堂おこなひ	
3	丹波市	2	初参集	牛王有	5	不明	花カンジョ
4	吉田	2	五ワウヲカキヤナキニハサミテシャウフクヲミキヒダリニカサルヘシヲコナイニクランショウアリ				
5	三碓	14	牛頭天王御行	牛王	8	薬師御行	牛王
6	高山		不明		8	薬師行	牛王
7	美濃庄	5	正言オコナイ	正言御神事			牛王
8	布留	8	くわんしょうおこない	牛王おこない			牛王・かんしょう
9	檜	4	しょこん(上ノ宮二面)	ゴウ	7	しょうこんきとう	ごう
10	荒蒔	4	ショウゴン	牛王	10	カンジョカケ	カンジョカケ
11	下田	1	ショウゴン (カシマノミヤホソクノ次第)	コウウシオウシ	3	(ホウラクシノザノホソク次第) ショウゴン	コウウシオウシ
12	穴師	13	(永代格式之覚)	牛王			カンジョカケ
13	忍阪	5	(五日正言勤帳)		10	(十日之正言勤帳)	

宮のオコナイは牛王札を作っている場合が目につく。また寺のオコナイにも牛王札を作る
 場合があるがあわせて、カンジョウ縄を作っていることが注目できるであろう。

これらのことから考えてみると宮と寺との
 「オコナイ」行事の両方ともに牛王札を発行
 し、行事はこれを祈祷するためのものであり
 共通しているが、寺の「オコナイ」にはカン
 ジョウカケというものも行事に存在していた
 と思う。

さて行事内容に関して次の事を若干触れて
 おくことにする。



▲カンジョウナワ(室生村深野)



▲牛王版木(榛原町長峯)



▲ランジョウ(榛原町戒場)

表 5

	地名	宮のオコナイ	寺(僧)のオコナイ
1	上仁興	肝煎平	兄当屋 弟当屋
2	菖原	結鎖当 宮本(11人)	宮本(11人)
3	丹波市	不明	観音房
4	吉田	ヲトナシュウ(4人) ショウネンタウ フタリタウ	
5	三碓	御行僧 神主 承仕 肝煎	真福寺僧 牛頭天王神主 小神主(4人) 石神主 承仕 肝煎 荘厳当
6	高山		荘厳当・年行事 僧・両庄屋
7	美濃庄	六人衆・古当屋 新当屋・東ノ坊	
8	布留	ヤショウコンシュウ 神宮寺社僧	
9	檜	座衆	神主・神宮寺 座衆
10	荒蒔	神主 座衆	当や 坊様
11	下田	カンヌシトノ ミヤヒジリ ネギ サタノモノ	シャウコントウ カモリホウシ ミヤヒジリ ホウラクシ
12	穴師	神主・禰宣 神宮寺・市 行頭屋・宮荘厳	堂荘厳・肝煎 禰宣・市
13	忍阪		

「オコナイ」行事の資料を眺めてみると次のような記載があるのに気がつく。

吉田の例であるがショウゴンの正月二日のことであるが、

牛玉ヲカキ、ヤナギニハサミテ
ショウフクラ、ミギヒダリニカザルベシ
ヲコナイニランシャウアリ

とある。「オコナイ」にランシャウアリというのはこの行事にランジョウがあることである。もう一例、桜井市穴師の正月十三日の宮のショウゴン次第で最後の方に「十五 後午王加持ト云、神宮寺讀上並牛玉加持亂拍子ニテ三度」また堂荘厳でも牛王印を押して加持がすむと上村え太鼓肝煎持って牛王を渡すとある。これなどもランジョウであろう。この二例しか記録では見ることができぬがランジョウが「オコナイ」行事にあった事を示す例である。このランジョウ(乱声)も大きな問題を含んでおり、ここでは記録に記載されていることを示すにとどめておく。

3.「オコナイ」の構成員

次に見ておきたいのは、三碓の資料で示した通り、行事に参加する構成員のことである。記録の上から十二分に見ることができないがそれも表にして見ておこうと思う。

表5に示したが十二分に解るものでなく今後もう少し深めてゆきたいが、今は(5)の三碓の例や、(7)の美濃庄の例を述べるにとどめる。前者はさきに触れた通り、寺のオコナイは真福寺の僧が導師を勤め、牛頭天王神主や小神主4人や石神主などはなんらかの行事に関与し、荘厳当や承仕、肝煎は行事の準備などを司どったと考える。また宮のオコナイは、真福寺の僧が導師となり、承仕・肝煎が準備を手伝い、牛頭天王神主は世話をしたと思う。

美濃庄の場合、東之坊・六人衆・古当屋・新当屋が存在する。そして御供は六人衆・古当屋・新当屋が備えている。そしてこれらの人により牛王札を作り、牛王版木は当屋が預っている。東之坊の僧は何をしたのか不明だが、やはり行事の導師と考えられる。

ここで見たかったのは神社と寺院とが同一境内に存在し、それを村の組織（宮座）によって牛王札を刷ったり、供え物（今回あまり触れなかったが別の機会にする）など準備したのに対して、寺院の僧侶は行事の導師を勤めたという事を見たかったのである。記録資料によって十分役割を知るまでにはいたらないが、今後の課題としておきたい。

4.「オコナイ」と「ケイチン」との関係

次に少し見ておきたいのは、次の二つの例についてである。

天理市吉田の資料なのであるが、

（廿日）ケイチンノコト

一マトヲハリテムメノキノユミニテヲコナキアリ

この記録は弓射の行事であるが「オコナイ」があったという。この「オコナイ」はおそらく弓を射ることを言ったと思う。

天理市丹波市の例（資料）には

（十九日）結鎖有

行的有 射様ハ年高ヨリ射ル

この記録は前者と同様弓を射たのであろう。この弓射は「ケイチン」と呼ばれている。これをどのように考えれば良いのかまだ十分に決った考えはないが弓打行事が「オコナイ」と呼ばれる可能性があったことを意味する。この弓打ち行事は、資料として上げた13ヶ所の中にもかなり多く見い出される。たとえば次のように記されている。

上仁興 同十一日座

菖原 十六日いぞめ結鎖頭より勤ム

吉田 正月廿日ノケイチンノコト

マトヲハリテムメノキノユミニテ
ヲコナキアリ

荒蒔 けいちん十二日

下田 正月十六日ノケイチンノコト

資料の中にケイチンとして弓打がかなり出てきており、これが「オコナイ」行事の一環に入れるかどうか疑問の残るところである。しかし今日の残る「オコナイ」行事を見る時「オコナイ」と同時に弓打ちのするところ（都祁村小倉・上深川）もあり、その因果関係を



▲ケイチン(天理市上仁興)

考察してみなければならぬ面を持ちあわせている。今のところこの「ケイチン」も「オコナイ」行事の一環に入れて良いように思っている。

さて以上のように記録から見た「オコナイ」行事を見てくると次のように見ることができると思う。

① 正月に2回のオコナイがあった。それは宮のオコナイと寺(堂)のオコナイである。この宮と寺とは同一境内の神仏習合の形態であり、そのため同一の日に宮のオコナイ・寺のオコナイがなされる例もある。

② 行事内容は宮のオコナイも寺のオコナイも牛王加持をするのが主たる目的である。しかし寺のオコナイにはカンジョナワを作る例が見られる。

③ ショウゴンという言葉はオコナイ行事の準備をすること、あるいは人と考えられ、オコナイ行事と同じと考えてよい。

④ 導師は神仏習合された宮と寺の、寺の僧侶がする。また行事の世話(牛王の札・御供え物)や手伝などは宮座や肝煎の人が行っている。

⑤ ケイチン(弓打ち)もオコナイと呼ばれる可能性があり、オコナイ行事の一環と考えても良いのではないか。

「オコナイ」と呼ばれている行事について以上の事が言えるのではないか。このような考えで今日残っている「オコナイ」を見てゆくと今まで別々に考えていた行事は、実は一貫性のある行事であることが理解できると思う。たとえば都祁村南之庄の行事を見た時、2日牛王加持で僧が拜んで居る時に乱声をと覚えて人々はフジの木で寺の戸袋をたたく行事と、8日ハッキトウと言って藁蛇(カンジョ)を子供が作って回る行事、また20日のケイチンという弓打ち行事などすべて「オコナイ」行事として、かつてなされていたと考えて良いと思う。

今日この「オコナイ」を見る時、1月に2回なされていたものが、1回のみで縮小されて混合したものや、全く行事の日が分かれて、その関連が消えたようなものなどがあるが、そのような行事でもオコナイの概念に含んでゆき、その成立・分化消長の変遷についても考えてみなければならないであろう。

註①肥後和男「宮座の研究」昭和45年

註②池田源太「神名帳と修正」(『神道学』第25号所収)昭和35年

註③池田源太「乱声」(『大和文化研究』第8巻4号所収)昭和38年

註④拙稿「大和のオコナイについての覚書」(『奈良県立民俗博物館研究紀要』第3号所収)昭和54年

註⑤拙稿「地方に残る修正会【おこない】考一特に「莊嚴」ということばを中心に」

(『奈良県立民俗博物館研究紀要』第5号所収)昭和56年

農家の夜なべ仕事について

— 一夜なべの地域的概要の覚書 —

徳 田 陽 子

はじめに

農家では、夜なべ仕事をした。夜なべ仕事の内容は、米搗き・麦搗き・臼挽き・裁縫・藁細工・糸つむぎ・機織等多種多様であった。夜なべ仕事は、それだけで独立した仕事内容をもつのではなく、雨天時や農閑期の仕事内容と同じ部分が多いが、特に、夜、家の中でやる夜なべ仕事には、昼間とは別の意味が含まれていたと思う。薄暗い照明の下で、昔の人は、夜をいかに過したかという一つのテーマの一部として、夜なべ仕事について考えてみたい。不十分なものはあるが、夜なべ仕事に関する表をもとに、話をすすめていきたいと思う。

夜なべ仕事

場 所	仕 事 内 容		そ の 他
	男	女	
大和郡山市矢田町	昭和10年頃までゾウリ・ミノ・縄ナイ等をした。	大正以前は臼挽きをした。 綿作 昭和10年頃まで機織をした。 裁縫	○ 9月～翌4月 9時、遅いときには午前1時、2時までした。
天理市岩室	縄ナイ・ワラジ・ゾウリ・ムシロ	大正末頃まで機織をした。	夏～秋 9時～10時頃
生駒市小明	藁細工	紡績糸を郡山で購入して、大正末まで機織をした。 裁縫	9月下旬～翌4月上旬 9時、10時、遅いときは12時頃までした。
桜井市 <small>AE11</small>	藁細工 1晩に30尋の縄をなう。	明治末まで賃機織をした。 (午前5時頃から夜遅くまでして、	

		1日に、緋を1反織った。)	
磯城郡 川西町結崎 <small>AE(2)</small>	藁細工	機織・裁縫	○9月～4月、10時まで。
宇陀郡 菟田野町 <small>AE(3)</small>	縄ナイ50尋(藁2把)	臼挽	○ 秋
榛原町 <small>AE(4)</small>	縄ナイ・ワラジ・ゾウリ	麦搗 米搗 臼挽 明治40年頃までは綿を作り、糸つむぎをした。 国中地方の高田・八木方面から糸を受取り、賃機織を大正初期までした。それ以後は、家族の分だけ織った。	田植後から盆までの間にした。 稲の取入れ後、秋の終わりまでにした。 ◎冬から春にかけてした。6時から10時・11時頃までした。 3晩で1反織った。
五条市 <small>AE(5)</small>	縄ナイ・藁細工	裁縫	◎9時～遅いときは11時。
吉野郡 西吉野村平沼田	米搗 縄ナイ・ゾウリ	臼挽 機織 裁縫	秋～冬
天川村 <small>AE(6)</small> 塩野		縄ナイ・ゾウリ 裁縫 米搗 五条へジンキを買いに行つて、木綿糸つむぎをした。 機織 裁縫(足袋も作った) ジョーリ・ワラジ	△ 旧8月15日～卯月8日 10月以降 12時頃まで、各自の家のイロリのそばでした。 田を持たぬ家では、田植・稲刈の手伝いに行つて藁をもらつたり、米俵・さん俵をほどいて使つた。
野迫川村 <small>AE(7)</small>	木炭の俵編み 藁細工 箸削り	裁縫	○

大塔村殿野 ^{註16)} 篠原		米二白 ゾウリ2足 稗のハクを作る。 藁打・ゾウリ・ユ キグツ	
十津川村玉置川 ^{註19)}		綿を竹にまいたへ チマを新宮へ買い に行つて、糸つむ ぎをした。	イロリのそばでした。
下北山村 ^{註10)}	正月前のモチ米搗	麦搗 機織 藁打・縄ナイ・ワ ラジ・ゾウリ 1晩にワラジなら 2足、ゾウリなら ば3足作った。	正月・盆のとき以外にし た。 10時、遅いときは11時、 あるいは徹夜をすること もあった。
<p>※○ 八朔からヨナベを始めたしるし。 ◎ 八朔からヨナベを始めたが、芋の名月に本格的になったしるし。 △ 芋の名月からヨナベを始めたしるし。 註 篠巻のこと。木綿糸を紡ぐとき、打綿を細い篠竹に巻きつけ、その竹を引抜いて管状にしたもの。</p>			

1. 楽 し み

機織は、女の仕事である。榛原町笠間では、^{註11)}はた織りで白黒木綿・縞紺といろいろな色どりの反物を織った。夜の長いときなど、6時頃から10時11時まで、あんこ火鉢を足もとに置いて、ランプをとぼしてこんよく織ると、1反3晩位で織れた。またくんなか(国中)から糸を受取って賃織りをした。みんな競争になって、このもしかった。

桜井市では、娘同志、どこかの家で織ることも多かったという。^{註12)}機織は、若い娘にとって、一つの共通の話題であり、機織を理由に^{註12)}寄り集まることも楽しみであった。大和郡山市等で明治末期に織布工場が設立されたりして、賃機織は、明治末期頃になくなったが、



▲ はたおり

家族の分の機織は、大正末（天理市岩室・生駒市小明等）から昭和10年頃（大和郡山市矢田町）までであった。

米搗きは、水車ができたあとも、併用して昭和20年から25,6年までやっていた所もある。米搗き・麦搗き・臼挽は主に女達の仕事であった。『榛原町史』を引用すると、

麦搗き・米搗きを手伝いがてらに、娘のいる家を若衆が夜分に訪ねることは多かった。若衆が唐臼を踏んで娘にハッキョセ（搗きこぼれの米、麦を臼に掃込む）をさせる。「麦はジャッキリまで……」と麦搗き歌をうたいながら深夜になるのもおかまいなしでジャッキリ（麦の精白）まで搗き上げたりした。搗いてもらうと、豆やキリコを炒ってもてなさなければならず、それが深夜におよび、来る晩も来る晩もとなればそんなに、いつも喜ばれるものではない。（中略）

とはいうものの、若衆の夜遊びは娘の良さを多くの人が認めてくれる証左でもあった。

（中略）

臼挽きも遊びに行ける絶好の機会。（後略）

とあるように、米搗きをしている娘のところへ若い男が来て手伝うのは、吉野郡西吉野村平沼田・天川村等にもあった。そのほか、天川村塩野では、

木綿つむぎが女の夜なべ仕事であった。（中略）夜半まで仕事をした。やはり男が遊びに来て、ユルリの火など燃やす世話をし呉れたものである。男と仲がよければ、わしとあなたは太仲よしで歌にうたほか音頭にとろか、五月のぼりの絵に書こかという糸つむぎの歌を（人のいる前で）うたったものである。そういう歌が出さえすれば女の方は身も心もゆるしましたという事になった。

とあるように、若い人たちにとっては、夜なべは、男女交際の場でもあった。全部このようにして結婚したわけではないし、他村からの嫁入りもあるが、異性を知り、互いに助け合うことを知るよい機会であったと思う。

2. 夜なべのつらさ

しかし、夜なべ仕事を本格的にするのは結婚してからである。

藁細工は、雨天のときや農閑期や夜なべ仕事として男がする場合が多いが、吉野郡天川村・十津川村・下北山村のように、女が主にワラジやゾウリを作るところもある。これは、山地であるため山仕事为中心で田が少なく、藁細工といっても日常のはきもの程度しか作らなかったためであろう。

昼間、耕作や、天川村の女のように男の作った板・飯杓子・樽丸等を天辻・富貴・高野山へ運んだり、時には五条まで日帰りしたりした上での夜なべ仕事であるからつらかったものと思われる。

夜なべ仕事は、稲の収穫も間近であり、涼しくもなった八朔から始めるところが、大和郡山市矢田町・磯城郡川西町・宇陀郡菟田野町・吉野郡野迫川村等広範囲にわたっている。

八朔の餅は苦い (奈良市)

八朔しもたら腹が立つ (奈良市押熊)^{註15}

八朔から夜なべをするが本格的に始めるのは芋の名月という榛原町や、芋の名月から夜なべをするという天川村等もある。

芋の汁くて腹が立つ (大和高田市)^{註16}

名月の芋汁苦い (平群町)^{註17}

等といているが、夜なべ仕事がつらいもう一つの理由として、照明が薄暗く、又、灯の維持に手間のかかったことがあげられる。夜なべのとき、明治10年から20年頃までは松のジン（松の葉を蒸した汁）を小さく割ってともした。親兄弟が夜なべするので、子供が松のジンを消さぬようつぎたす手伝をしたという。明治30年前後にアンドンから石油ランプになった。電燈がついたのは大正末が多いが、遅いところでは昭和10年代であった。最初は、1軒に1蜀の灯が1燈ぐらいであった。夜なべの内容により機部屋・ニワ・納屋・台所等にわかれるので、電燈がついたあとも石油ランプ等を併用した時期があった。

おわりに

以上のように、若い人たちにとっては、夜なべ仕事は、つらいことであると同時に楽しみでもあった。

つらい夜なべ仕事は、電燈が部屋ごとにつくようになり、農機具も発達し、交通の便もよくなるにつれてなくなり、それと共に、村のくらしも急激に変化してしまった。今のうちに、さらに調査をすすめて、夜なべを含めた夜の過ごし方をまとめてみたいと思う。

最後になったが、いろいろと聞き調査にご協力して下さいました方々にお礼申し上げます。

註1) 『桜井市史 下巻』(昭和54年刊)

(2) 『川西町史』(昭和45年刊)

(3) 『大和菟田野の民俗』(昭和43年刊)

(4) 『榛原町史』(昭和34年刊)

(5) 『五条市史 下巻』(昭和33年刊)

(6) 宮本常一『吉野西奥民俗探訪録』(昭和17年刊) 日本常民文化研究所『天川村史』(昭和56年刊)

(7) 『野迫川村史』(昭和49年刊)

(8) 『大塔村史』(昭和34年刊)

(9) 宮本常一前掲書

(10) 林宏『吉野の民俗誌』(昭和56年刊) 文化出版局

(11) 『榛原町史』

(12) 『桜井市史 下巻』

(13) 宮本常一前掲書

(14) 『天川村史』(昭和56年刊)

(15) 『奈良市史 民俗編』(昭和43年刊)

(16) 『大和高田市史』(昭和33年刊)

(17) 『平群町史』(昭和51年刊)

祈願絵馬寸論

一発生期の絵馬にみる二つの信仰形態によせて一

奥野義雄

はじめに

神社、仏閣に奉納祈願された多くの絵馬は、今日では多種多様の祈願内容があるが、この絵馬を検討する途上で、果して雨乞いや日乞いを根源としたものが絵馬の本来の姿であったのかという点と、現在も受け継がれている呪術的要素を濃厚に表わす絵馬の存在を知ることによって、今日的な表現であったのかという点が課題としてあった。

そこでこの二つの問題点を小稿で検討することによって、発生期の絵馬がもつ本来の姿を明確にできるのではないかと考えている。

したがって、まず現在にのこる呪術的要素をもつ絵馬について触れることからはじめ、その後に発生期の絵馬とこれに関連する絵馬信仰について考えていくことにしたい。

1. 祈願絵馬にみる呪術的要素

絵馬という信仰用具は、その大小を問わず、何らかの意図をもって祈願されて神社、仏閣へ奉納し、神仏に託すことが従来の形態ということになっている。また、これが絵馬の信仰形態であると考えられて久しい。

しかし、絵馬信仰において、奉納祈願する形態とは異なった信仰の在り方がみられることも従来から認識されてきたことも見逃せないであろう。

つまり、奈良県ではみられないが、和歌山県の紀川流域にある天狗絵馬は民家の軒に吊るされていて、一種の守り札のようにした習慣がある。この絵馬は、所謂「軒守り」と称されるものであり、図柄も天狗とか、鬼とか、鐘馗しょうきなど限定されたものであることがわかる。たとえば、埼玉県岩槻市にある大六天（第六天ともいう）から授かった向いて天狗の絵馬もまた「軒守り」としての効用をもつものである。本来、この絵馬は農作物の盗難除けとして、大六天社から授かったものを畑に立てかけておくというものであるが、この本来的な意図も「守り札」のような効用をもっていたといえる。この絵馬の信仰は、現在、埼玉県下はもちろん千葉県や東京都へ流布している。

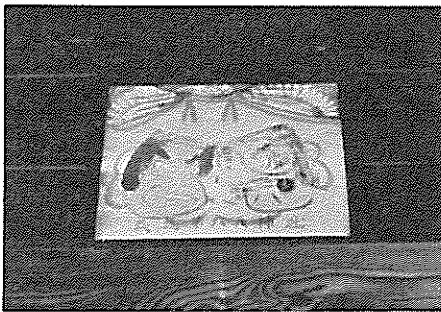
このような絵馬信仰の事例は少なくなく、同じ埼玉県の白峰神社で授ける向いて天狗絵馬や、同じく埼玉県の鬼鎮神社で授与される鬼神様と呼ばれる赤鬼（右）と青鬼（左）を描

いた絵馬などは、魔除けや厄除けの絵馬として家の軒に吊って「軒守り」としているのである。

また、同様な絵馬信仰がのこっているのは、大分県大分市の下白木鬼神社（従来、同神社と同敷地内にある白木浜天満宮として絵馬研究者間で周知されている）で授かった所謂「鬼くすべ」（地元では鬼面と呼ばれている）の絵馬を持ち帰って軒に吊って魔除けや厄除けの「軒守り」としている。ただ、この下白木の鬼面が「軒守り」として絵馬信仰されている地域は、地元・下白木ではなく、大分県内や佐賀県方面であるといわれているのである。地元・下白木では、鬼神社にまつわる伝説を起因とした「頭の病気平癒」の奉納祈願のものであるということである。

これらの絵馬信仰をみると、一見「奉納祈願」の絵馬と理解でき得るであろうが、「軒守り」という絵馬に潜む効用を抽出するならば、各地方にのこる習慣の基盤にあるものは「魔除け」であり「厄除け」であると考えられるのである。

そして、この「魔除け」や「厄除け」などが絵馬信仰に表現され、この効力を切望する祈願者は、絵馬の中に潜む呪術的要素とその呪力であったと考えられるのである。



▲ 向い天狗 (岩槻市・大六天)



▲ 鬼面 (大分市下白木・鬼神社)

言い換えるなら、神・仏を媒体にした絵馬信仰は本来この呪術的要素が存在したゆえに、神社仏閣へ絵馬を奉納祈願したのではないかと考えたい。

したがって、魔除けや厄除けの呪術的要素をもつ絵馬は、その図柄も鬼とか、天狗に限定されていることと無関係ではあるまい。そして、絵馬に内在する呪力の効用を祈願して、家の軒に吊るという習慣は古くから存在していたのではないかと推察するが、この点についてはさだかではない。

このことはともかくとして、この呪術的要素はどのような基盤において成りたってきたのであろうか。言い換えると、すでに絵馬研究の領域から捉えられている絵馬の呪術的儀礼としての在り方と直接的に関連することはないが、古代より絵馬に呪術的要素が内在していたと把握されている絵馬本来あるいは馬にまつわる信仰は、どのような内容を伴ったものであったのか、という絵馬信仰の源初形態に立入ることによって、今日のこる絵馬

信仰にみる「魔除け」「厄除け」の呪術的要素を考える糸口になるのではないかと思う。

すなわち、絵馬の変遷を辿ることによって、一般的に確認されてきた発生期の絵馬は、降雨・止雨の祈願を主なものとしたであろう、と考えられている。そのためには、絵馬以前の生馬献上と水神を祀る神社（たとえば丹生川上社）との結びつきを考えることは当然の結果であるといわねばならない。

後述する丹生川上社などの降雨・止雨祈願における黒馬あるいは白馬献上、すなわち生馬祈願が史実として挙げられるかぎり、降雨・止雨祈願つまり祈雨が絵馬を醸成していったと把握するのが妥当な理解であるといえなくはない。この理解を基礎として、生馬献上→一馬形（土馬）→絵馬という変遷を辿ったと解釈できるようである。

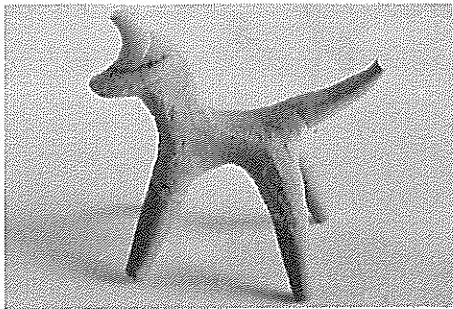
しかしながら、この解釈が史料および資料による史実を把握しているものか、そしてこの把握は一元的なものではないか、という問題点が挙げられるのである。

したがって、この問題点の解決の糸口を絵馬祈願からその視点をかえて、絵馬かつ馬信仰から絵馬発生期の奈良時代に焦点を絞って次に検討することにしたい。

2. 臨時祭祈雨と漢神祭と絵馬

古代における祈雨及び止雨と漢神に関する諸論考は、神馬・絵馬等を媒体とした馬の信仰を再びクローズアップしてきたのである。

さらに、この馬信仰に関する論考の基礎になったのは、浜松市の伊場遺跡出土の絵馬である。



▲ 土馬（榎原考古学研究所蔵）



▲ 土馬（奈良国立文化財研究所蔵）

この馬信仰において、とりわけ絵馬の位置づけが一つの焦点になりつつある。すなわち、絵馬がいかなる祭祀にかかわる祭具であるのか、という論点がそれである。換言すれば、絵馬（巨視的にみて生馬）が祈雨・止雨として効用をもったものであるのか、漢神＝行疫神に対するものであるのか、という課題が提示されるにいたったのである。

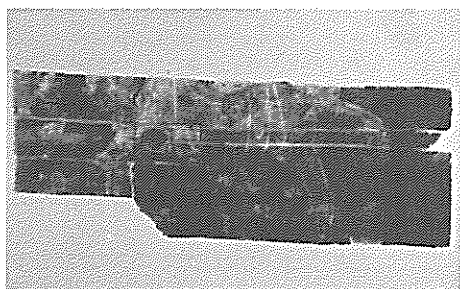
すなわち、従来より絵馬研究において伊場遺跡の絵馬を検討された岩井宏美氏の説く、
生馬献上→馬形献上→板立馬奉納→絵馬奉納＝祈雨・水神信仰
という祈雨・止雨祈願の祭具として絵馬を位置づけたのである。^{註①}

一方、この祈雨・止雨・水神信仰説に対して、馬信仰（絵馬祈願を含む）は、「鬼神や

漠神がとりつき病に臥すとか、旱天が続くとか、疫病が流行するというように世の中が暗黒におちいる時、逃れる一つの術」として、漠神信仰の所産であったとする水野正好氏の絵馬存在説が提示されるに至ったのである。^{註②)}

さらに、この両氏の説を対比させながら、祈雨・止雨・水神信仰説を賛同し、「馬を漠神信仰にまで適用することによって、諸悪の根源として位置づけることは無理である」とされた樋口州男氏は、水野氏が放生の祭礼と推察された所謂『伊場木簡』の中にあつた「放生木簡」を国家的祭祀として捉えた伊場遺跡の性格づけと対置して、伊場遺跡の絵馬を「水神との密接なつながりによって共同体を守護する神を乗せてくるもの」へと導きだすに至つたのである。^{註④)}

祈雨・止雨・水神信仰は、樋口氏が導きだすまでもなく、古代においては「国家的祭祀の一環」、すなわち国家的かつ共同体的宗教行事であつたのである。



▲ 奈良県・稗田遺跡出土絵馬



▲ 同 上



▲ 同 上

このことは、祈雨祭祀に関する次の二三の記述からも窺えらるとともに、この記述の一例にみえる「丹生川上神(社)」は絵馬変遷史上著名な神社である。すなわち、

(1)慶雲二 (705) 年六月乙亥、丙子の条^{註⑤)}

奉幣帛于諸社。以祈雨焉。○丙子。太政官奏。比日亢。田園雉卷。雖久霽。未蒙嘉澍。請遣京畿内淨行僧等祈雨。及罷出市廛。開塞南門。奏可之。

(2)寶龜四 (773) 年三月甲申、戊子の条^{註⑥)}

復川邊女王本位從五位下。○戊子。奉黑毛馬於丹生川上神。旱也。

(3)延暦九 (998) 年五月丙戌、甲午の条^{註⑦)}

遣使五畿内祈雨焉。○甲午。以炎旱經月。公私焦損。詔奉幣畿内名神。以祈嘉澍焉。

という記述がそれであり、国家祭祀として祈雨（止雨も同様）の祭礼が行なわれていたことを知る。そして、丹生川上神社について周知のごとく、黒馬を奉納して祈雨を願ったことも窺える。このことをもって、馬そしてこの線上にある絵馬が祈雨・止雨を願うべきものと理解されるに至つたのである。さらに、次の文言は、このことを決定づけたかのごとく考えられてきている。すなわち、聖武朝の

天平三（731）年十二月乙未の条の、

詔曰。除君臨九州。字養万姓日昃忘膳。夜寐失席。學得治部卿從四上門部王等奏稱。甲斐國守外從五位下田邊史廣足等所進神馬。黑白鬣尾。謹檢符瑞圖曰。神馬者河之精也。という記述にみるごとく、神馬は河の精すなわち水神であると考えられていたことをその解釈の基盤においているのである。^{118⑧}このようにみていく限り、馬一水神という解釈は正しいといえる。

では、行疫神＝漢神信仰において、牛が使われる以外、馬と関連することは皆無に近いのであろうか。言い換えるれば、行疫神＝漢神に対して馬でなくして、牛でなければならぬ要因があるのか、否かを検討する必要がある。

まず、頻繁に引用される恒武朝の延暦十（739）年九月甲戌の条を繙くと、
仰越前。丹波。但馬。播磨。備前。阿豫等國。壤運平城官諸門。以移作長岡官矣。斷伊勢。尾張。近江。美濃。若狹。越前。紀伊等國百姓。殺牛用祭漢神。^{119⑧}
というごとく、牛を殺して「漢神」を祭ったことが窺えるのである。

このことはその後の延暦十（792）年九月十六日付の「太政官符」からも、牛を殺して「漢神」＝「行疫神」を祭ったことがわかるとともに、この時期に至ってこの牛を殺して漢神を祭ることを禁止していたことを知る。すなわち、

應禁制牧牛用祭漢神事

右被右大臣宣稱。奉勅。如聞。諸國百姓牧牛用祭。宜嚴加禁制莫令爲然。若有違犯犯科故牧鬪牛罪。

という「官符」の文言が語るごとく漢神を祀るべき殺牛の儀式を禁止することと、「^{120⑧}牧鬪牛罪」についても窺える。このことは天平十三（741）年二月戊午の条にみる「馬牛代人。勤勞養人。先有明制。不許屠殺。」という記述から、禁止の理由が窺える。^{121⑧}そして、この文言からさきの「官符」より約半世紀以前にこの屠殺の禁止の制度が行なわれていたことがわかる。

つまり、漢神信仰では牛が祭礼の主役を演じるということが理解でき、牛の屠殺が漢神すなわち行疫神を祓い浄めるという解釈がなりたつのである。

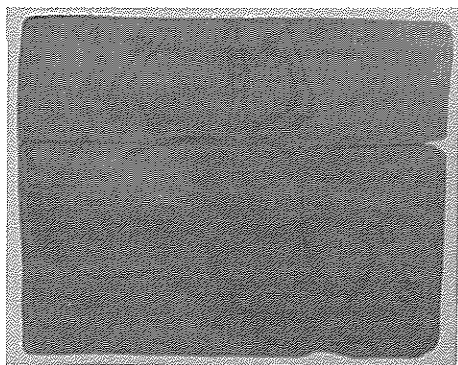
また、文武朝の慶雲三（706）年十二月丙子の条にみえる文言は、やはり同じように理解すべきである。すなわち、

是年、天下諸國疫疾。百姓多死。始作土牛

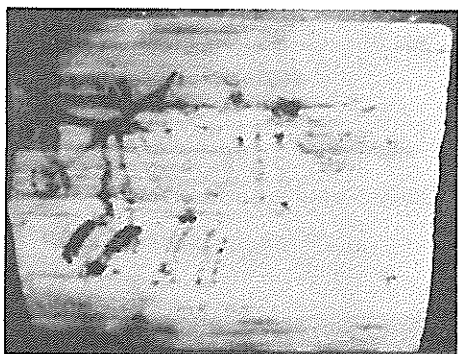
という記述がそれである。^{122⑧}天下の諸国に疫疾が流行して、百姓が数多く死亡したので、「土牛」を作って祀ったというのであるが、この疫疾とは行疫神であることは大過ないであろう。この行疫神すなわち漢神であることは明確である。

さらに、関心深い用字は「土牛」の存在であり、土馬に対置し得るものであることが窺えるが、現実には検出されていない。

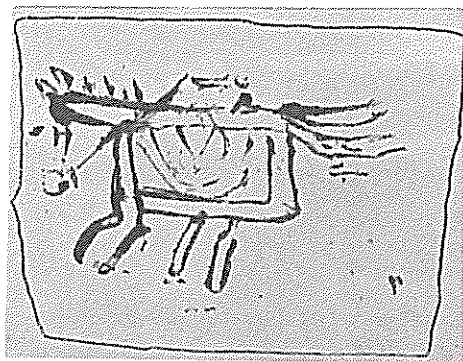
しかしながら、次の皇極朝の元（642）年七月戊寅の条にみえる文言はどのように理解す



▲ 静岡県・伊場遺跡出土絵馬



▲ 山形県・道遺跡出土絵馬



▲ 同上模写

すなわち、同『本紀』12に

三輪大神の曰はく、吾が和魂神・牛頭大神、往古よりこのかた、悉く大地を幸る。貪富病快に任かせて、世間の疫神等をば、皆な此の神の徒なり、年月端午、能く其の役を定む。五色の餅を以て各々茅の葉に包み、五色の線を以て各々五處を結び、雙の木瓶を以て甘辛の酒を盛り、圓馬（ゑま）雙頭之れを副へて土に埋み、精誠の方を以て此の神を祭らば、行疫兵亂、乍ちに止み、五穀重穂、大に登らむ。（下略）。

と記述されているごとく、絵馬が行疫神を祭り、そして五穀豊穰＝豊作がかなえられるというのである。

ればよいのであろうか。すなわち、

隨村々祝部所教。殺牛馬祭諸社神。或頻移市。或禱河伯。既無所効。蘇我大臣報日。可於寺寺轉讀大乘經典。悔過如佛所説。敬而祈雨。

という記述をみるかぎり、牛馬を屠殺して諸神を祭り、河の伯二神に祈願するという事実は「祈雨」を意図したものである。このことはすでにみてきたごとく、牛の屠殺が漢神＝行疫神へ、馬が水神へ結びつけられていることは異なるであろう。

祈雨が牛馬の屠殺によって祭る現実とこのことは水神に祈願することを表わしているのである。言換えるなら牛も馬も共に^{かわのかみ}河伯に祈願すべきものであり、祈雨するものであり、そこには牛が漢神＝行疫神と、馬が水神と結びつくものと限定すべきものでないことを示唆しているといえる。

このことは、すでに水野正好氏が馬を漢神信仰と結びつけたごとく、殺馬もそしてこの線上にある土馬や絵馬も同じ解釈が成り立ついっても大過あるまい。

そして、『先代旧事本記』にみえる厄神を司り、病を司る三輪明神に対する祭りに、絵馬や酒に添えて埋納する現実とは、さきの皇極朝の元年七月戊寅の条でみた記述と相反するものでないことがわかるのである。

このことは、馬、や絵馬、が行疫神つまり漢神を祀るものであると同時に、五穀豊穡つまり水神を祀るものであるという二面性をもっていたことを表わしているといっても大過ないであろう。

さらに、樋口洲男氏が引用された『本朝法華驗記』にみる記述は、同『驗記』が記述された長久之年（1040～1043）に至っても、行疫神から守護する板絵馬を道祖神に捧げたという現実が脈々と受け継がれていたことを示しているといえるのである。すなわち、同『驗記』の「第百廿八紀伊國美奈倍道祖神」の話の中に

沙門怪念。巡見樹下。有道祖神像。朽故逕多年歳。雖有男形。無有女形。前有板繪馬。前足破損。沙門見了繪馬足損。（中略）。至於夜半。如先數騎來。翁乘馬出行。臨天暁時。翁還來。卽語持經者。此數十騎乘。役疫神也。我道祖神也。巡國內時。必翁爲前使。（下略）。

という記述がそれであり、馬（絵馬）を行疫神から守護する道祖神へ捧ったというのである。

この『本朝法華驗記』と『先代旧事本記』と皇極朝元年の記載には共通する現実があり、そこには馬（絵馬）をもって行疫神から守護する力と水神への祈願が存在していることである。

したがって、600年代より1000年代に至る時期まで、馬または絵馬は、単に水神信仰つまり農耕における五穀豊穡を願い祈るべきものだけでなく、行疫神すなわち漢神信仰に伴ったものであることは明らかであろう。

結びにかえて

今日のこの祈願絵馬に呪術的要素のあることから端を発して、発生期の絵馬を馬信仰から検討し、馬を媒体とした水神信仰と牛を媒体とした漢神信仰と考えることは、史料の示す実態と異なることを知った。馬信仰は水神と漢神の両極の内容を内在させることによって、一方では降雨・止雨の祈雨をもとにした水神信仰として、他方では行疫神を主体にした漢神信仰として現われていたことが史料の再考で理解できたと思う。さらに、この二つの信仰には絵馬を介在させることによって、呪術的要素が濃厚にいろどられていたと考えたい。言い換えるなら、絵馬自体が呪術的要素をもった一種の呪符的役割をもっていたと考えられなくはないであろう。この想定は確たる証はないが、今後の古代絵馬や土馬の資料の蓄積と遺構の累積をまつこととして、結びにかえたい。

(1982. 2. 15丁)

註① 「伊場遺跡出土絵馬をめぐる」(『俗』11-2所収)

② 「インタビュー、まじないの考古学・事始」(『季刊・どるめん』18号所収)

③ 「伊場放生木簡の観現」(『三浦古文化』31号所収)

④ 「古代における馬信仰に関するノート」(竹内理三編『伊場木簡の研究』所収)

⑤ 「續日本紀」前篇(『国史大系』所収)

- ⑥ 前掲書。
このほかに光仁朝の宝亀五(774)年四月庚寅の系にも「奉^キ里^マ毛^マ於^ニ丹^ニ生^ニ川^ニ上^ニ神^ニ。早^{スレハナリ}也。」とある。
- ⑦ 『續日本紀』後篇(『国史大系』所収)
⑧ 『日本書紀』後篇(『国史大系』所収)
⑨ 『續日本紀』後篇(『国史大系』所収)
⑩ 『類聚三代格』後篇(『国史大系』所収)
⑪ 『續日本紀』前篇(『国史大系』所収)
⑫ 前掲書
⑬ 『日本書紀』後篇(『国史大系』所収)
⑭ 『續群書類從』第八輯上所収

本文中の写真は、各関係機関より提供いただいたものです。ここに感謝の意を表します。

奈良県立民俗博物館研究紀要 第6号

発行日 昭和57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 辻井写植印刷社
奈良市法蓮奈良山町1925-5