

奈良県立  
民俗博物館研究紀要

第 2 号

1 9 7 8

奈良県立民俗博物館

奈良県立民俗博物館

# 研究紀要

第 2 号

---

目 次

---

はじめに

百万遍念仏についての一考察  
～疫病神送りとしての数珠繰り～ 松崎 憲三 (1)

仏教儀礼地方伝播過程の一考察  
～奈良県宇陀郡宗祐寺（融通念仏宗）の場合～ 浦西 勉 (13)

百万遍念仏引声から百万遍数珠繰り念仏へ  
～民間念仏信仰としての展開過程の素描～ 奥野 義雄 (25)

二つの木臼 ～民俗博物館収蔵品から～ 大宮 守人 (36)

大和餅の技術 芳井 敬郎 (49)

---



## は じ め に

当民俗博物館も開館以来早や3年余を経て  
県民各位，関係諸賢のご協力，ご指導をいた  
だき博物館としての諸事業を実施してまいり  
ました。

博物館活動のベースとして当館の調査研究  
は，展示に伴う共同研究や資料蒐集にかかわ  
る個別研究など常にその成果は当館の諸事業  
に直接かつ有機的に連動するものであります。

本誌も博物館事業の一貫として，それぞれ  
の領域あるいは展示テーマに基づいて実施し  
た当館学芸員の調査研究活動の成果を年次報  
告として編集刊行したものであります。本誌  
刊行で多少なりとも本県民俗文化の保存と発  
展に役立てれば誠に幸いに存じます。

なお，本誌刊行に伴う調査・研究にあたっ  
て県民はじめ各方面の方々にご協力・ご助言  
をたまわり，ここに深く感謝申しあげるとと  
もに，今後ともご指導，ご鞭撻をお願い申し  
あげる次第であります。

昭和53年3月

奈良県立民俗博物館

館長 川内 一 郎

# 百万遍念仏についての一考察

## ～疫病神送りとしての数珠繰り～

松 崎 憲 三

### (一)

百万遍念仏には一人で七日乃至は十日の間に百万遍の念仏を唱える如法真修と、多数の人々が念仏を唱和しながら数百顆の念珠を繰る略法草修と二種類あるが、前者については平安中期以降の百万遍念仏の隆盛に伴なって、浄土往生業として修せられた一方、後者については念仏功德の融通という思想に立っていることから、その興起は鎌倉時代まで降るものとされている<sup>41</sup>。また、百万遍念仏縁起によれば、元弘元年(1331)七月疫病流行に際し、京都知恩寺第八世善阿上人が後醍醐天皇の勅を奉じて百万遍念仏を修し、効験が認められたので、同天皇から百万遍の寺号を賜わったことに始まるという<sup>42</sup>。しかしこの場合、百万遍念仏が如法真修なのか、あるいは略法草修なのかは明らかでない。

ところで、ふつう民間で百万遍念仏といえは後者の略法草修のことをさすことが多く、単に百万遍あるいは数珠繰りと称している。この百万遍念仏が民俗行事として行なわれる場合、先亡追善、先徳の報恩謝徳のためのほか、雨乞い・虫送り・作占・根付け祈祷・雹除け、さらには疫病退散・悪魔払いの祈祷としてであり、極めて多様性に富んでいるが、そのことはとりもなおさず、百万遍念仏が民間に受容される場合、民衆が抱く現世利益と直接的に結びつき、また他の習俗と習合しつつ定着していかざるをえなかったことを物語っているといえよう。

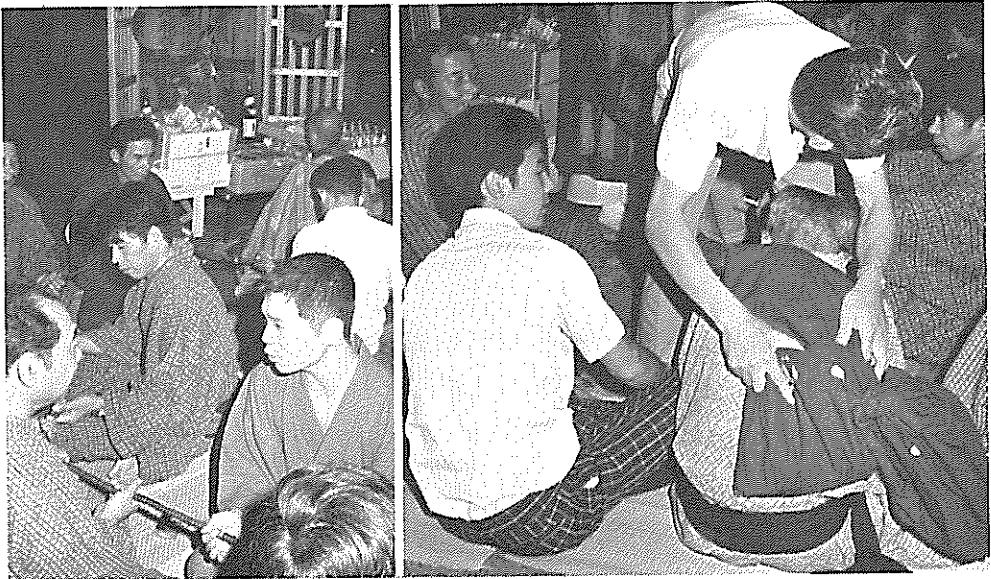
さて本稿では、疫病退散祈祷としての百万遍念仏を取り上げ、どのような形で他の関連習俗と対立した習合しているのか、言い替えるならばいかなる変容を経て民俗行事として定着しえたのかについて考察してみたいと思う。従来、民間療法なり病い神送りについてはしばしば検討されてきたが<sup>43</sup>、この疫病退散祈祷としての百万遍念仏についてはほとんど無視されてきたといえる。また、仏教大学民間念仏信仰研究会による『民間念仏信仰の研究・資料編』に膨大な資料が掲載されているにもかかわらず、これも充分活用されてきたとは言いがたい。しかしここでは、その資料はあくまでも参考資料とし、筆者が調査し蒐集した資料をもとに、先の問題について考察してみたいと考える。

(二)

事例1 兵庫県川西市国崎では、8月9日のジュズクリに地区内の老婆と子供が慶昌寺に集まって、10メートル余のジュズを持ち、念仏を唱えながら鉦を叩いて、そのジュズを50回まわす。鉦を叩く人をドウシといって最年長者が2人なる。唱え終るとそのジュズで背中をこすってもらう。そうすると長生きをするという<sup>24</sup>。

事例2 奈良県生駒市小明宛ノ木垣内では8月23・24日と地藏盆であるが、23日の夜数珠繰りが行なわれる。男女を問わず各戸から一人ずつ出て、地藏堂の前に敷かれたゴザの上に円座をなし、坊さん（稲蔵寺住職一融通念仏宗）に経をあげてもらった後、8時頃から念仏を唱えながら数珠を繰る。そうして数珠繰りが終ると、数珠を袋の中に入れて長老が集まった人達の背中をその袋でさすって回る。こうしてもらうと健康でいられるという。翌24日は数珠を袋に入れたまま各家毎に回し、それぞれの家で家族同士が同様に背中をさすりあう。このほか小明では葬式の後、親類が集まって数珠を繰るそうである。尚、この地藏尊は虫除けにご利益があるとされている（昭和50年調査）。

一般に百万遍の数珠繰りが行なわれる機会は地藏盆のほか、春秋の彼岸時、盆、御逮夜、葬送時、十夜の時などであるが、そうした機会に数珠繰りの後数珠で背中をさすって無病息災を祈ったり、患部にあてて病気の治癒を祈願するといった習俗は各地に広く認められる。しかし、奈良県生駒市小明（事例2）のように各家々を回して同様の所作をするという例は少ない。一方疫病退散を目的として数珠繰りが行なわれる場合は、そうした傾向が



地藏盆の数珠繰り。

数珠繰りの後数珠で背をさすって回る（奈良県生駒市小明）

顕著であるように思われる。

だが、疫病退散祈祷としての数珠繰りについて検討する前に、先ず悪魔払いを目的とした数珠繰りの諸相を垣間見ることにしよう。というのは、村内乃至は村人に災いをもたらしかねないもろもろの悪霊を払うといった、極めてあいまいでしかも包括的な存在に対する行為が、疫病をもたらす悪霊に向けての行為という風に特化されたものが、この疫病退散祈祷としての数珠繰りと考えられるからにほかならず、後者を検討する場合、どうしても避けて通ることはできないからである。

事例3 埼玉県北葛城郡三郷村幸房では7月27日に寺に集まり、ジュジュをかけて念仏を行ない、悪霊を払った<sup>25</sup>。

事例4 新潟県東蒲原郡津川町八木山では、正月20日小さい数珠を紙でつくり、これを縄に通して百万遍を行ない、終ってこの小さな紙の数珠を持ち帰り、悪魔除けとして入口に飾っている<sup>26</sup>。

事例5 新潟県東蒲原郡各地の百万遍は、部落中あるいは念仏講などの講員が集まって念仏を唱える年の始めの行事である。祈祷念仏、数珠申しなどというところもある。日は部落によって異なるが、仏正月の16日から始まり20日、25日に多い。真中に僧侶か数取りか音頭取りが坐り、その周りを車座になって、鉦・太鼓で念仏を唱えながら大数珠を回す。それが終ると、数珠引っぱりと称して大数珠の綱引きを行ない、この勝負で作の豊凶を占ったりする。また終りに数珠の綱を切って分け、家の軒先などにかけて災難除けとする風もある<sup>27</sup>。

事例6 岡山県苫田郡阿波町では、百万遍といえば盆の17日部落総出で各家を回り、心経を唱えながら大数珠を繰り、各家と部落内の安全を祈願する行事である。大師のご慰安のためともいう。数珠は堂や寺に保管してあり、周りの長さ約16メートル、2重にして6～8畳の間いっぱいになるほどのもの。当屋は寺で祈願してもらった塔姿を部落の堂へ勧進する。また戸口の札（念仏札、悪魔払札）を配り、関札を部落の境へ立てる。3～5枚あれば部落の入口の道に立てられる。部落の境では両方の関札が一ヶ所に立つことになる。数珠は戦時中人手の少ない時は一人が背負って家の前でぐるぐる回ってすました部落もあった。その後次第に堂だけでするようになり、それも次第にすたれるようになった<sup>28</sup>。

事例7 新潟県栃尾市山葵谷では、部落内の家々を回り、その前で数珠をくって悪魔払いをしている<sup>29</sup>。

事例8 群馬県群馬郡榛名町白岩では8月13日が悪魔払いの日で、百万遍の数珠を持って家々を回る<sup>30</sup>。

事例9 青森県北津軽郡中里町今泉では旧暦3月のころ、村の辻で老姿が集まって百万遍の数珠を回し、「家内安全、悪魔退散、岡作・田作も満作に授けろ」と拝む。同じ頃鱈ヶ沢の奥、一ツ森ではボノ神といって若者仲間が藁人形を作る。大きいのを2体作り、これに

鬼面をつけ、小さいのを5体、これを悪魔と呼ぶ。村中をかつぎ回ったあと、小さい人形は川に流し、鬼面の人形は村境に立てておく<sup>4E11</sup>。

事例10 岡山県苫田郡加茂町百百では夏祈祷と称し、旧7月16日夜から18日の朝にかけて観音堂でお籠りがある。戸主が参加し、念仏を誦し数珠を繰るのであるが、これは夜間に行ない、昼間は部落の家々を巡って念仏を唱えるという<sup>4E12</sup>。

事例11 岡山県真庭郡湯原町羽根には観音堂がある。旧6月17日の夕刻から翌朝にかけて、部落の老若男女が集まり、堂守の法印を中心に輪を描き大きな数珠を繰る。夜が明けると部落の男の子がふんどし一つの裸姿で、先の大きな数珠をかつぎ、村中の家々を巡って歩く<sup>4E13</sup>。

事例12 岡山県津山市福渡町祝木では、新8月20日頃に戸主が大師堂に集まり、念仏を唱え数珠繰りをする。数珠繰りは12遍回すのが普通だが、閏年には13遍やるという。この数珠は祝木が終ると柏木・池田・畝東と近隣の部落に順々にまわされていく。4部落共通のこの行事は夏祈祷とよばれている<sup>4E14</sup>。

悪魔払いを目的とした数珠繰りが行なわれるにしても、単にそれのみに止まらず、青森県中里町今泉（事例9）や新潟県東蒲原地方（事例5）のように、五穀豊稔祈願その他と混合して行なわれる場合も少なくない。とりわけ後者は、所謂綱引きによる作占が綱でなくして数珠によって行なわれるという極めて特異なものであるが、こうした事例は福井県敦賀市沓町等にも認められる<sup>4E15</sup>。また、風俗画報に、

常陸國新治郡佐村と云ふ所に盆綱と云ふことあり其起りは何れの頃より始まりしか詳ならされ共凡そ太き一寸程長さ十間計りの麻の綱を輪として所々に小なる珠数を結付く其數凡五六個あり例年舊盆の十五日夕刻より或る廣庭に持出し近邊の老若男女多く之れに取付き謂ゆる百万遍の如く綱をくるくる廻し其の珠數に多く手の觸れたる者は運性よしとか長命とか唱え異口同音に詠歌或は洒落等をいひつゝ綱に取付終夜噪き歩く云々

とあり<sup>4E16</sup>、所謂盆綱の行事と百万遍念仏の習合した姿を見ることができ。こうしたことから、数珠引っ張りなるものは、百万遍念仏が綱引きと習合することによって、百万遍念仏の持つ属性が拡大され、綱引きに取って替わって作占に適用されるといった経過を辿ったものと推測され、いわば百万遍念仏という仏教的行事が民間に受容される場合に経験する、一種の必然的な変容と考えることができるだろう。と同時に、それによって百万遍念仏が、いかに村人の日常生活と密接に結びついていたかが明らかとなる。

ところで、以上10事例を数珠繰りの行なわれる場所といった面から眺めた場合、2例については不明であるが、1例は辻毎に行なわれ、2例は各家毎に、4例は村の堂で行なわれるというものである。辻毎あるいは家毎に行なわれるという場合は、当然数珠繰りをしながら村内を流すという形をとるが、堂で行なわれる場合も岡山県加茂町百百（事例10）、

同湯原町羽根（事例11）ではその後村内を巡って歩くというものであり、さらに同阿波町（事例6）の数珠繰りにおいても、かつては同様であったという。

また、岡山県津山市福渡町祝木（事例12）の場合は、一村落に止まらず村から村へと送られながらリレー式に数珠繰りが行なわれていた。こうした送りの形式は、天王まつり（御霊会）、虫送り、神仏の巡行に際してしばしば認められるものであり、伝統的な神送りの方式に則ったものと解することができる。一方青森県中里町今泉（事例9）のそれは、鯨ヶ沢町一ツ森等で行なわれているが如き、悪魔と見立てた人形を持って村中を担ぎ回り、しかる後川に流すという悪魔払い、すなわち神送りに対置するものとしてこの数珠繰りが位置付けられる。

同様に村内を流しながら念仏を唱えるといった方式は、六斎念仏等にも見られるものであり、それが即伝統的な神送りの形式に繋がるものとは見なしえないが、悪魔払いに見られる数珠繰りの中には、明らかに災をおこしかねない邪霊に対する送りの行事と思われる事例が少なからず存在することが判明した。では次に、疫病退散を目的とした数珠繰りを紹介しつつ、そうした問題についてさらに検討を加えてみたいと思う。

### （三）

この疫病退散祈祷としての数珠繰りについても、その行なわれる場所という視点から、やはり悪魔払いの数珠繰り同様、堂乃至は寺など一定の場所で行なわれるものと、各家あるいは各戸口、辻毎というように村内を流して回る形態とに分けられる。先ず前者の事例から見ていくことにしよう。

事例13 百万遍はみな夏の土用など流行病発生期に行なうが、群馬県太田市八重笠では旧暦6月1・2・3日のそれぞれ夕方から始まる。それというのが、男女の子供達が手に手に竹や桑の松明を持って寺に集まり、坊さんに火をつけて貰って村内各戸を回る。各戸ではケエドに藁束を立てておくので、これに火を移しながら村境まで行く。そこには神官が予め幣束を立てておくが、そこまで行くと引返し、村社まで赴いて一段落する。それから再び寺へ還って大数珠を繰りながらナンマイダと唱える。そのとき数珠玉の特別大きいのが来ると一礼する。しかも頃合いを見て坊さんが出て来て、子供達に数珠の引き合いをさせる<sup>417</sup>。

事例14 群馬県北群馬郡榛東村道場では百万遍を7月24日のコモ休みにする。大きな数珠をまわしながら念仏をとる。それが終るとハッチョウジメを村境に立てる。これは悪い病気がはやらないようにするためである<sup>418</sup>。

事例15 群馬県北群馬郡榛東村下の前では日は決まっていないが7月20日から25日までの間半日仕事を休んで午後からした。早いところは7月18日ごろした。むかしはコモノヤス



ミを利用した。場所は寮。毎戸一人ずつが出た。この日は酒を買って休んで車座になって数珠を「ナンマイダ、ナンマイダ」といいながら太鼓をたたいて回した。聖宮神社の神主がオンベロをつくった。また、毎戸へ悪病（わたりがみ）除けのお札を配った。このお札はまつりの当番が神主のところからもって来たもので、その当日から翌日、当番のものが毎戸費用を集めながら配った。数珠回しが終わってから、5枚のお札を村境に立てた。立てるのは各村境に近い方向のもの、お札は細竹の先につけて立てた。これは、わたりがみが部落へ入らないようにとの意味を持っていた。これをハッチョウジメといった<sup>119</sup>。

事例16 岡山県英田郡美作町平田では土用五郎（土用入りから5日目）の午後から天王送りが行なわれ、天王送りがすんだ5日後が百万遍である。当番が宇善寺の大数珠を借りてき、花岡あみだ堂の板敷に輪づくって、大数珠を膝の上で回す。数とり札で百万遍、やがて結願でおみき上げ。これで部落との境へ奉唱百万遍の大札を立てたら疫病退除<sup>120</sup>。

堂あるいは寮等で数珠繰りが行なわれる場合、この4例については必ず村境に、さらには戸口にも幣束、ハッチョウジメ、祈祷札の類を立てるという行為が伴っている。岡山県苫田郡阿波町における悪魔払い（事例6）についても同様であった。数珠繰りをし終えた後、村境に祈祷札等を立てることによって初めて、疫病退散の行事が完了したことを意味した。

一般に祈祷札を村境に立てるという行為は、群馬県榛東村道場（事例14）、同下の前（事例15）の報告で説明されているように、それによって疫病の侵入を未然に防ぐという意味と、岡山県美作町平田（事例16）のそれが示すように、疫病を退散せしめた印とみなす二通りに解釈されているのだが、元来送り出しと防禦との両性を具備しているものとみなすのが妥当であろう。たとえば、村境まで疫病を追いやり、祈祷札を立てることによって村外への追放が完了したとしても、と同時にそれが疫病再来への防禦ともなりえなければ、せっかく送り出したとしても意味をなさない。一方防禦のために札を立てる場合、近隣の村落に疫病が発生すると直ちに悪神の害が自村に及ぶ以前に実施する、あるいは疫病が流行しやすい時節に定期的に行なうというものであるが、その内容は前者と全く同様のものであり、要するに疫病侵入以前であっても模擬的に神送りを演ずることによって防禦の体勢を整えたと解せるのである。

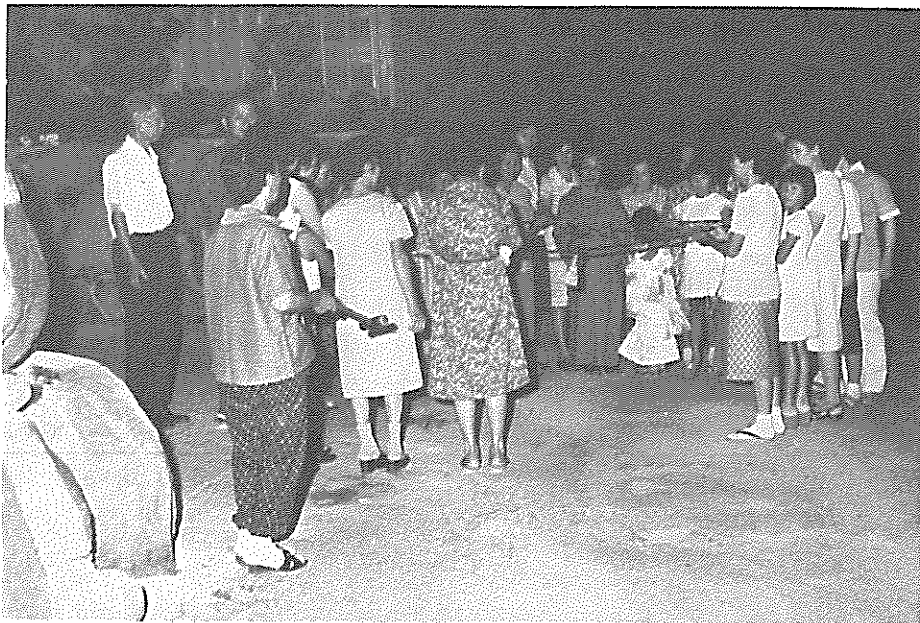
それは祈祷札についてのみならず、ツナカケ、あるいは藁人形等の場合も同様であり、たとえば先に紹介した青森県西津軽郡鰯ヶ沢町一ツ森（事例9）で行なわれているボノ神の行事でも、川に流す人形と鬼面をつけた村境に立てる人形の両方を準備するというものであり、このような行事には送り出しと防禦との二面的性格を有しているものと理解しておく必要があるだろう。（仮に人形が一体であったとしても、送られるべきものが、防禦するものへ転化するということはありうる）。

これは虫送りの事例であるが、奈良県宇陀郡榛原町戒場では、旧5月16日に夏の祈祷が

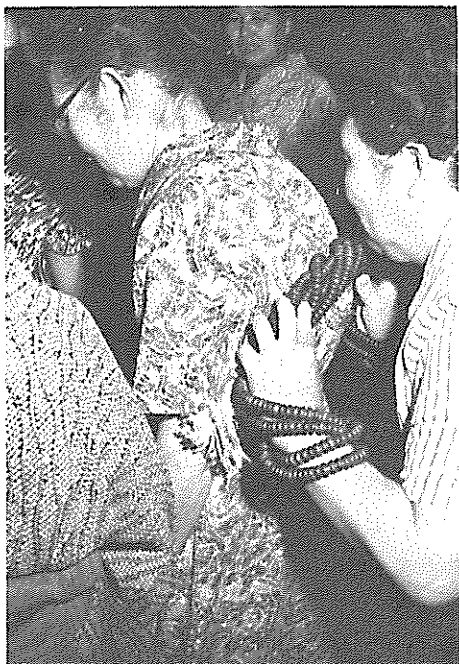
行なわれる。数珠繰りをしてから札を2枚竹にはさんで東西に1本ずつ回し、最後に回って来た家が村塚に持って行って立てておくそうである<sup>421</sup>。これなどは祈祷札を村境に立てるといふ行為に神送りの形式が色濃く出ている事例であるが、送りの形式と防禦（塚に封じ込めることにより再侵入を防ぐ）との両性を体現した好例といえよう。

いずれにせよ、ここに掲げた4例は、百万遍の数珠の呪力によって疫病を退散させたというより（勿論両者は表裏一体の関係にあるのだが）、他の方法なりあるいは祈祷札そのものの力によって病い神を送り出したといった観がしないでもない。たとえば群馬県太田市八重笠（事例13）の場合、藁束に火を移しつつ村境へと追いやり、幣束を立てた後数珠繰りが行なわれるというものであった。ということは、数珠繰りは所謂病い神送りの行事が一往完結した後行なわれたのであり、両者は元々別個の行事だったことを意味する。また、岡山県美作町平田（事例16）のそれは、天王まつりに続いて行なわれるというものであった。結局のところ、天王まつり及びタイマツ・幣束による病い神送りと数珠繰りとは、疫病から免れるという同じ目的によって行なわれるものであり、それらの歳時習俗化によって、同じ時期に一連の行事として行なわれるという結果になったものと思われる。

尚、群馬県太田市八重笠（事例13）では、数珠繰りの最後に子供達が数珠の引き合いをするという。この報告ではその目的が記されていないけれど、やはり綱引きとの関連を想起させる。しかし現在こうした数珠引っ張りの事例は4、5例しか確認しておらず、先に触れた百万遍念仏と綱引きとの習合、更に綱引きの作占が数珠繰りに移行したという見解を仮説として呈示するに止め、機会を改めて検討したいと考える。では次に各家毎あるい



村境で村外に向けて三人分間隔をあけた上で数珠を繰る（奈良県桜井市箸中）



最後に数珠で背をさする  
(奈良県桜井市箸中)

は辻毎に数珠繰りをすることによって疫病を退散せしめるものについて見ることにしよう。

事例17 磐城地方ではハラ（赤痢）やハヤリ（腸チフス）の流行する時は、村境に青竹を2本立てて注連縄を張り、ここより入らぬ工夫をする。村内に出た時は数珠繰りをして家家を回った。明治34年頃まで行なわれた<sup>422</sup>。

事例18 青森県上北郡六ヶ所村戸鎖では、彼岸になると部落のバサマたちが大きな数珠を持ってきて、夕方辻々や村はずれで念仏を唱えて手びら鉦を叩きながら数珠繰りをする。風邪や悪疫がはやらないように、また部落へ入ってこないように祈る。これを百万遍というが、数珠に団子を供えて拝んで納め、仲間の家に保管する。百万遍は一週間行なうが、その最終日に「病追い」をやる<sup>423</sup>。

事例19 神奈川県藤沢市城島城所では、昔伝染病が流行した時、家々を大きなジュズを繰りながらちよって念仏を行なった。親玉といってジュズの大きな玉が自分の所にまわってくると、いただくといって額におしあてたものだという<sup>424</sup>。

事例20 奈良県桜井市箸中車谷垣内では、8月14日の夕刻から数珠繰りを行なう。各戸から1人ずつ出て、垣内の上から下へと順に34戸全ての家の門で3遍数珠を回す。但し新仏の出た家では2度おつとめをする。鉦を叩くのはゴジュウを済ませた老婆のすることが多い。家並が続いている場合は、子供や婦人が数珠を持ったまま次の家へと移動する。途中地藏尊の前でも数珠を繰る。最後の家の門で済ませた後、村の外へ向かって3人分ほどの間隔をあけた上で数珠を繰る。こうするのは車谷の悪病を下へ追いやるためだといひ、一年間マメ息災に生活できるようにと祈るのだという。最後にこの数珠を丸め、年寄りの背をさすって行事を終える。尚、いつのことだったか数珠繰りをやめたら不幸事が続いたので、再びやり始めたといえられる（昭和52年調査）。

事例21 群馬県桐生市梅田町では、厄病神がはやるとき、寺から数珠を持出して百万遍をする。昔は各戸を回り、座敷で数珠を繰ってナミアミダブツを唱え、その後台所に引下げようとする者と、そうさせまいとするものと争い、最後は引下げお茶にする。また8月17日に百万遍念仏供養をする。これは各家から主人が1人ずつ出て、大数珠を持つ人、太鼓を叩く人2人、鉦を叩く人1人から成り、各家では一番広い部屋の畳を上げて板の間とし、ご馳走を作ってお茶を用意しておく。家の中に入るとまずお茶を飲み、そのあとナミ

アミダブツを唱えながら数珠を回し「そら」と掛声をかけて鉦・太鼓を叩く。房が回ってくるという動作をする。1軒に概ね30分いる。初めは女・子ども、次いで男が針巻をして引っ張り合い賑やかになる。最後に数珠を表庭に出し厄神を払うと次の家へ行く。村の上の外れから下の外れまで回って、最後に3本辻でやって終る地区、村中回るのは大変なので村を上・中・下に分け、それぞれの組の中にお茶番を決めておいて、その家で念仏をるところもある。昔は大病人がいるとその人を真中に寝かせて、身内の者、近所の者が集まって百万遍念仏を唱えた。数珠には大きな房があって、これがくるくる回る時は病人は丈夫になり、房が身内の者のところでひっかかって回りにくいときは助からないという。終戦後昭和30年頃、1年だけやめたら流行性感冒が流行したので再開したという<sup>425</sup>。

事例22 長野県上伊那郡川島村（現辰野町）飯沼沢、下飯沼沢では2月8日がずず回しである。2月8日の日学校から帰ると皆集まり、堂の蔵から鉦とずずを出し、それを持って村中の家をお念仏を唱えながら回る。鉦は会長と副会長とで持つ。ずずはその次の人達が持ち、その後へ外の者はついて行く。堂の庭から始め、順に家々で「なんまいだぶつ」と頭の合図で唱えながら3度ずずを回して歩く。家々ではいくらか宛お金をくれる。飯沼沢では堂の前のどうろく神の所と村の下の方にある「榎屋」の前の地蔵の所で「まひ」といって5年以上の人だけ順にずずで頭の毛をひっぱる事をやっている。下飯沼沢では村の上の方から順に回り、最後に下の村境まで鉦を叩いて行って帰る。厄病神を追い払うのだという<sup>426</sup>。

事例23 長野県中込町内山の犬月、若水、松井では8月14日（松井は秋彼岸の中日）なんまいだの行事が行なわれる。午前中小学校3年から中学校1年までの男子全員が公会場の堂に集まり、大きな数珠を持ち出し、カネと一緒に出發して部落の各戸をまわる。家へ行くとその中に入ってカネを叩く。そのカネの音に合わせて全員が「ナンマイダーナンマイダー」と称えながらジュズをたぐる。カネは40から60ぐらいで打ち止め、ジュズをたぐるのを止める。そこで親方がジュズの中の大玉を持って、家の人の頭を「病気になるように」と称えながらなせてやる。こうして部落の全戸をまわり終ると、全員でそのジュズを持って部落の入り口の道路わきに立っている石仏の馬頭観音にそのジュズをまきつけ「ハヤリ病気アッチへ行け」といって子供達は一斉に部落の方へ逃げ帰る。しばらくしてそのジュズを取って来て公会場の中へしまう。犬月だけは石仏に巻きつけた後、そのジュズを部落の入口にある川へ投げ込んで、しばらくしてから拾い上げて持ち帰る。村中の人たちのけがれをこのジュズにつけて川へ流し、ハヤリ病がこの部落へ入らないようにするのだといっている<sup>427</sup>。

疫病退散を目的とした数珠繰りには、疫病流行時に限って行なわれるものと、定期的に行なわれるものとが存在する。前者のうち、磐城地方（事例17）のそれは、疫病退散を目的とする行事に所謂道切りと数珠繰りによる方法との二通りがあって、注連縄張りは一往疫病除けに、数珠繰りは村内に流行り出した後疫病を追い払う場合に行なわれるというよ

百 万 遍 念 仏 (数珠繰り) 資 料

事例番号	地 名	行 事 名	祈 禱 内 容	実 施 日	場 所	備 考
1	兵庫県川西市国崎	ジュエズククリ	無 病 息 災 他	8月9日	寺	数珠で背をさす。
2	奈良県生駒市小町宛ノ木垣内	地 蔵 盆	〃	8月23・24日	地 蔵 尊 の 前	数珠で背をさす。そのジュズを翌日各戸に回す。
3	埼玉県北葛城郡三郷村幸房	百 万 遍	悪 魔 払 い	7月27日	寺	
4	新潟県東蒲原郡津川町八木山	〃	〃	正月20日		後で紙の数珠王を戸口に飾る。
5	新潟県東蒲原地方	祈 禱 念 仏 ・ 数 珠 申 上	〃	正月16又は20・25日		〃 (作占も行なう)。
6	岡山県苫田郡阿波町	百 万 遍	悪 魔 払 い ・ 大 師 慰 安	8月17日	堂	悪魔払いを戸口・村境に立てる。
7	新潟県栃尾市山菜谷	〃	悪 魔 払 い	正月20日	村 内 の 各 家	
8	群馬県群馬郡榛名町白岩	〃	〃	8月13日	〃	
9	青森県北津軽郡中里町今泉	百 万 遍	悪 魔 払 い ・ 豊 作 祈 願	旧 3 月	村 の 辻 々	
10	岡山県苫田郡加茂町百百	夏 祈 禱		旧 7 月 16～18日	堂 ・ 村 内 の 各 家	
11	岡山県真庭郡湯原町羽根	〃		旧 6 月 17～18日	〃	
12	岡山県津山市福渡町祝木	〃		8月20日頃	堂	祝木・柏木・池田・畝東の4ヶ在所に数珠を回す。
13	群馬県太田市八重笠	百 万 遍	疫 病 退 散	旧 6 月 1 ・ 2 ・ 3 日	寺	タイマツを点火しながら村境まで行き、村境に幣 架を立てる。その後数珠繰り。
14	群馬県北群馬郡榛東村道場	〃	〃	7月24日		ハッチョウジメを村境に立てる。
15	群馬県北群馬郡榛東村下の前	〃	〃	7月20～25日のうち半日	寮	〃
16	岡山県英田郡美作町平田	〃	〃	土入り後10日目	堂	柁禱札を村境に立てる。
17	磐城地方	ジュエズククリ	〃	疫病侵入後	村 内 の 各 家	疫病侵入以前は注連縄を張る。
18	青森県上北郡六ヶ所村戸鎖	百 万 遍	〃	彼 岸	村 の 辻 々	百万遍の後「病い追い」をする。
19	神奈川県藤沢市城島城所	〃	〃	疫病流行時	村 内 の 各 家	
20	奈良県桜井市菅中車谷垣内	ジュエズククリ	疫 病 退 散 ・ 先 亡 供 養	8月14日	村 内 各 家 の 戸 口	最後に村境で数珠を繰り、背をさす。
21	群馬県桐生市梅田町	百 万 遍	〃	疫病流行時・8月17日	村 内 の 各 家	数珠繰りの後、数珠を庭へ放り投げる。
22	長野県上伊那郡辰野町繁沼原 下飯沼派	ズ ス 回 し	疫 病 退 散	2月8日	〃	
23	長野県佐久市中込町内山	な ん ま い だ	〃	8月14日	〃	最後に数珠を川へ流す。



うに、機能的に分化されていた。が、こうした例は数少ない。一方彼岸時に定期的に行なわれる青森県六ヶ所村（事例18）の場合は、疫病退散の数珠繰りを1週間続けた後、藁人形を男女2体作って村境へ持って行き、注連縄を張ったとのことであり、同じ内容の二つの行事が一連の行事として行なわれていることが知れる。

一般にこうした疫病流行という非常事態に対処するための行事が歳時習俗化するということは、予防化を意味するものであり、それ故に夏の疫病流行時、あるいは事八日など悪霊が襲来すると目される時節に集中して定期的に行なわれるのである。群馬県桐生市梅田町（事例21）の場合、疫病流行時に行なわれるのみならず、盆にも同様に行なわれていた。盆乃至は彼岸、あるいは仏正月に行なわれる数珠繰りについては、奈良県桜井市箸中（事例20）の事例に見られるように死者の追善供養を兼ねているものと思われる。

以上の諸事例は全てが村内の各家、あるいは辻々で行なわれながら疫病を村外へと追いやる形式を踏んでいる。村内を流す順路も、ほぼ村の上から下へという風に定められており、最後に辻でも数珠繰りをして行事を終えた。その場合、奈良県桜井市箸中（事例20）では、村外へ向けて3人分間隔をあけた上で数珠を繰るということであり、数珠に封じ込めた悪霊（疫病神）を追いやる所作と思われるが、一種の依代として数珠が機能していたとも考えられる。また、群馬県桐生市梅田（事例21）の各家で数珠を繰った後、厄病を払うと称して庭へ数珠を放り投げるという行為は、明らかに数珠を依代と見立てたものであり、長野県中込町大月（事例23）の数珠を川へ流す習俗に至っては、人形と同様のものとして数珠が扱われていることが理解できるだろう。

#### （四）

疫病退散を目的とした百万遍の数珠繰りについて検討を加えて来た訳であるが、元来念仏の唱和と数珠繰りそのものによって疫病を撲滅せしめるという行事が、伝統的な病い神送り、つまり天王まつり、ツナカケ、藁人形、タイマツによる病い神送り等の諸行事と習合、あるいは対立しつつ様々な形態へと多様化して行ったことを確認しえた。すなわち、百万遍の数珠繰りはその形式上、堂・寺などで行なうものと、各家毎乃至は辻毎に数珠繰りをして疫病を退散せしめるという二つに分けられるが、いずれも所謂病い神送りの形式に則ったものであることが明らかとなった。後者については、村内を流し歩く<sup>428</sup> という形式から、容易に伝統的な病い神送りの形式へと転化しえ、従がって数珠そのものも人形、あるいは御幣の如き依代として機能されるに至ったものと考えられる。また前者の場合、多くは他の病い神送りと伴に行なわれるものであり、また単独に行なわれる場合は必ず祈祷札を村境に立てるという行為が伴ない、しかも中には、虫送りのそれではあったが、札を立てるという行為にすら神送りの形式が認められた。結論的に言うならば、疫病から免れるには疫病神（病い神）を村外へ追放しなければならぬという伝統的観念故に、数

珠繰りそのものも病い神送りの形式へと変容せざるをえなかったのだし、さもなくば他の病い神送りの行事と結合し、一連の行事として行なわれることによってはじめて、民俗行事として定着しえたという二つの際立った傾向を指摘しうる。

では最後に、これらの行事が現在なお継続されている理由について若干検討を加えてみることにしよう。奈良県桜井市箸中（事例20）では、一度数珠繰りをやめたら不幸事が続いたので再開されたと伝えられ、また群馬県桐生市梅田町（事例21）でも、一年間だけやめたら流行性感冒が流行ったので再開されたという。こうした伝承は、奈良県生駒郡平群町槻原あるいは大和郡山市東明寺のツナカケ、さらには奈良盆地で広く行なわれているノガミ行事にもしばしば伴うものである。つまりは、本来の疫病流行に対する恐怖心と、「やめると不事入る」といった経験的事実伝承との二重の呪縛によってこれらの行事が継続されてきたことが理解されるのである。

- 註1 仏教大学民間念仏信仰研究会編『民間念仏信仰の研究・資料編』隆文堂 昭和41年  
 2 『望月佛光大辞典』第五巻 世界聖典刊行協会 昭和49年  
 3 たとえば長岡博男『民間医療の民俗とその基盤』（『日本民俗学会会報』33号所収 昭和39年）、大谷昌子『民間療法の一考察～神送りについて～』（『日本民俗学会会報』45号所収 昭和41年）、圭室謙成『治病宗教の系譜～中世後期を中心として～』（『日本歴史』186号所収 昭和38年）など  
 4 川西市教育委員会編『国崎～一庫ダム水没地区民俗資料緊急調査報告書～』昭和50年  
 5 文化庁編『日本民俗地図Ⅰ・年中行事Ⅰ』国土地理協会 昭和48年  
 6 横山旭三郎他著『北中部の民間信仰』明玄書房 昭和48年  
 7 佐久間惇一・森本良致他著『北中部の歳時習俗』明玄書房 昭和50年  
 8 岡山県教育委員会編『阿波・梶並の民俗』昭和46年  
 9 横山旭三郎他著前掲書  
 10 文化庁編前掲書  
 11 森山泰太郎『年中行事・農耕儀礼』（和歌森太郎編『津軽の民俗』所収 吉川弘文館 昭和45年）  
 12 宮田登『部落と信仰集団』（和歌森太郎編『美作の民俗』所収 吉川弘文館 昭和38年）  
 13 同上  
 14 同上  
 15 佐久間惇一・森本良致他著前掲書  
 16 田代弥曾吉『盆綱の事』（『風俗画報』32号所収 東陽堂 明治24年）  
 17 直田昇他著『関東の民間信仰』明玄書房 昭和48年  
 18 群馬県教育委員会編『榛東村の民俗』昭和39年  
 19 同上  
 20 『岡山の民俗・美作民俗特集号』昭和38年  
 21 榛原町教育委員会編『榛原町史』昭和34年  
 22 岩崎敏夫『磐城民俗誌』（『日本民俗誌大系・未刊資料Ⅲ』所収 角川書店 昭和51年）  
 23 三浦貞崇治他著『東北の歳時習俗』明玄書房 昭和50年  
 24 神奈川県立博物館編『相模川下流域の民俗』昭和45年  
 25 池田秀夫他著『関東の歳時習俗』明玄書房 昭和50年  
 26 竹内利美編『上伊那川島村郷土誌』アチック・ミュージアム 昭和9年  
 27 長野県教育委員会編『子供組の習俗～南佐久地方における年令階梯制の記録～』昭和35年  
 28 村内を流しながら数珠を繰るという風習が、一体いつ頃から行なわれているのかも重要な問題であるが、『民間念仏信仰の研究・資料編』知恩寺の項には、「当寺の百万遍念珠は損災招福の験ある大念珠として近世以来一般庶民の信仰を集め、毎年正月、五月、九月（三際）に念珠をもって町中を繰る風習があった」と記されている。しかし、具体的な年代、さらにはこうした見解の根拠についても不明であり、今後の課題である。  
 高、数珠繰りを伴わぬ百万遍念仏については、疫病退散祈祷の事例は今のところ手許に資料がない。しかし、虫祈祷に関しては大和でも数例存在する。

〔追記〕 本稿の執筆にあたって、奈良教育大学名誉教授堀井甚一郎氏には一方ならぬお世話になり、また文化庁主任文化財調査官木下忠氏には貴重な資料をご提供いただいたことを記し、御礼申し上げる次第である。

## 仏教儀礼地方伝播過程の一考察

～ 奈良県宇陀郡宗祐寺（融通念仏宗）の場合 ～

浦 西 勉

### はじめに

民間に残る年中行事の中に仏教的色彩の強い行事がある。これらの行事は何らかの形で寺院の僧侶と民衆との接触によってもたらされたものであると考える。では具体的にどのような機会において、どのような内容の接触がなされたのであろうかという疑問に答えようとするのがこの小稿の目的である。

本稿では宗祐寺という融通念仏宗の寺院をとりあげて、そこにはどのような内容が、どのような機会に民衆と接して、仏教儀礼を普及したかを考えてゆこうと思う。この宗祐寺は奈良県宇陀郡一円を檀徒として持つ寺院である。一寺院一地域に限定すると資料が乏しくなり推論になるところがでてくるかもしれないが、具体的に僧侶と民衆との接触点が理解しやすいと考えたための処置である。

延宝九年刊行の『大和名所記』によると「大念佛宗は大和攝津河内などにのみさかりにして、外の國にてはなし、それ故、大和の本寺七ヶ寺をあらわす、南都の徳融寺、郡山の圓融寺、櫻井村の來迎寺、宇多の光明寺、はいばら村の宗祐寺、白石村の興善寺、東谷村の二階堂許大念佛寺也<sup>1)</sup>とある。榛原町萩原の宗祐寺が、大和の本山の一つにあがっている。『大和名所記』に記載されている寺院は、それぞれの地方において仏教文化（浄土教的思想や儀礼）を与えた大きな影響力を持っていたと考える。榛原町の宗祐寺は宇陀郡において重要な地位であった。

ところでこの地方には近世以前から存在する寺院があり（南都系の寺院や室生寺など）土地の人々は古くから仏教的な影響を受けていたことも見のがせない。しかしこれら近世以前の寺院はどのように民衆と接したかについては解明されておらず、今後の課題であろう。中世末から近世初期にかけて、寺院の成立がおびただしいことは多く指摘されるところである。今日見られる仏教的色彩のある年中行事や儀礼のうち、幾分かは（多分に）これら中世末から近世初期に成立した寺院が重要な役割りを荷なったのであろうと推定する。特に浄土系の寺院が宇陀郡に多く分布している点から考えてみても、仏教的な年中行事や儀礼がどういう過程で今日行われる年中行事に影響を与えたか細密に考証してみる必要があ

る。本稿ではわずかであるが僧侶と民衆の接触を論考してゆこうと思う。

註1 『大和名所記』奈良県史料刊行会編（昭和52年）128ページ

## 1. 融通念仏宗本山より地方への伝播

宗祐寺六代音空の位牌に次のごとく記されている。

六代音空眞顔上人顯道和尚

元祿二壬申年十月十五日寛文七丁末年始修大念佛大源山入院爲客未約諾畢自是以後融通念佛宗相統山内塔頭修補如尤本堂十間四方庇觀音堂毘沙門堂藥師堂釣鐘堂玄關各四間四方對面所容殿庫裏各四間七間學寮茶所物入各二間半四間寶藏四所二間三間釘貫腕木藥醫藥醫四脚門四所鐘鉢井堀普請建替砌成就六年八十九元祿五年十月朔日開法筵召旦中同十五日朝勤已衆人告別端座合掌遷化當代旦家定凡一万千百家和伊勢尾四國本寺號良榮山也

註1（傍点補西）

この位牌によると宗祐寺六代音空が寛文七年に大源山（大念佛寺）へ登り、また寛文七年以後に宗祐寺が融通念仏宗となったことが解せられる。宗祐寺が融通念仏宗となるためには「始修大念佛」ことが必要であったことが理解できる。この「大念佛」とは經典『弥陀所伝融通妙宗課誦（金）』<sup>註2</sup>の晨朝と日中に行う「大念佛」のことである。また「融通念佛之行者也悉回日本六十餘州緇素男女善名帳觀進於當寺（四天王寺）西門之前耐到春秋二季之時正從往古今數斷絶修大念佛踊躍觀喜之法（以下略）」<sup>註3</sup>（傍点補西）の「大念佛」であろうと思う。宗祐寺音空はこの「大念佛」を学んだのであろうが、また融通念仏宗にとって必要な經典や修行も行ったのであり、だからこそ融通念仏宗となったと考える方が良いかと思う。では融通念仏宗にとって必要な經典や修行とは何であるかという疑問がでてくる。ところが宗祐寺六代音空の時代では資料が無いため解答を得ることはできない。寛文年間より20年後の元祿時代の大通上人の尽力により融通念仏宗が幕府に認められ檀林制度がひかれたころに解答を求めようと思う。『融通念佛縁起』<sup>註4</sup>によると、その序文に

天和二年壬戌孟春直之、江府、白、事於有司、有司因循不、果延歷七、歲貞享五年戊辰七月十八日、有司謂、余曰、融通一宗弊風極矣、董、之可也、先順、山門頭建、酒肉五辛不、可、入之表、其他内外申令儼猶、鉄鉞、非、唯泉石一旦増、光輝、實宗門千秋榮幸也

とある。これによると、貞享五年（元祿元年）七月十八日に大通上人が有司（役人）に「融通一宗弊風極也。先董、之可也」と言うことばをもらったことが解る。この元祿元年七月十八日に將軍の裁可により、宗門復興の台命を受けたことは確かなことであろう。この幕府の台命から三年後に『融通大念佛縁起上・下』が出版され檀徒向けに融通念仏宗を普及させようとしているのは、その序文と後序において知ることができよう。

縁起文用、國語、雖、事似、淺略、亦足觀、其槩、茲命、工書某、易、大字、而細書付、梓以布、天下盒欲、俾、人知、融通一宗、教起由緒龍天歸隣王臣欽服若、是之盛有、在焉、客有有、進

日當山縁起日書日画。皆世人之所レ喜見<sup>45</sup>

上人讎レ語傍註。文義瞭然。無レ有ニ疑滯。彼無知俗士。覽婦人小子乙益得レ盒至矣博矣<sup>46</sup>  
 などから見てもうかがい知れる。この点は『融通念仏縁起之研究』<sup>47</sup> にも指摘されて  
 いるところである。

このように融通念仏宗は元禄期になり、幕府の認許により、積極的に布教する力を得た  
 のである。

元禄九年九月十六日に勅許檀林永宣旨を次のように給っている。

攝州住吉郡平野壯大念佛寺者融通念佛中興道場也都鄙未寺之僧學臘成滿之輩以本山之選  
 可令申香衣者依 天氣執達如件

元禄九年九月十六日 右中辨 在判

住持大通上人御房<sup>48</sup>

この檀林制度により地方の大念仏寺の末寺の僧侶が、共通の場に共同に学ぶという道が  
 敷かれた事になる。

この檀林制度に対して大通上人の考え方は『檀林消規』によって知ることができるので  
 であろうがこの書物の所在は明らかではない<sup>49</sup>。『大念仏寺誌』にはその序文のみ掲載され  
 ているので、その内容をわずかにうかがい知ることができる。それによると

吾宗本山乏人祖道不振殆數百載宗門之規則空存其名表轉失其實義寺宇亦隨零墜加之他門  
 僧侶多居末寺宗風無扇法規漸變日衰月訛祖道將滅可痛哭流涕長大息者也<sup>410</sup>

とある。これは「宗規壞亂，百弊従って生じ，本末の門流，其の名僅に存すれども，其  
 の實全く廢し，宗門の衰ふる眞に甚だしきもあり」<sup>411</sup>と鈴木暢幸氏がこの時代の融通念  
 仏宗を述べている通りである。だから、

當山永爲一宗檀林領諸州末寺學侶而選其學<sup>412</sup>

ということになるのである。この檀林制度成立は重大な意味を有している。

次に檀林で学んだのは何であろうか。この内容を知るために「衆寮規矩」が参考になる  
 が、これは何時成立したのか不詳である。また時代が下るが明治四十一年四月本山宗務所  
 から出された『融通念佛宗宗憲宗規』の第一章宗旨と第六章教育においてその推定のより  
 よりどころとなる。『融通念佛宗宗憲宗規』の第一章第二條に「本宗ハ左ノ經論ヲ以テ所  
 依トス。一正依 法華經、華嚴經 二傍依 淨土三部經、往生淨土論、梵網經」とある。  
 また第三條は「本宗ハ左ノ典籍ヲ以テ證典ト定ム 一融通圓門章 二融通信解章」とあり、  
 これらの經典や典籍を学ぶこと必要であることが推定できるのである。年代は不明な「衆  
 寮規矩」によると次の如くである。

入我宗徒者專學華嚴經法華經彌陀經梵網經等疏鈔精究其義已達之人常講演之開示初學  
 兼廣緝諸教大多聞德有餘力則傍採儒典閩神書等亦不妨矣就中融通圓門章老僧自強爲初學畧  
 顯示宗門緊要之義之義學頭職者春秋二時必講說之初學人日用熟讀暗誦而甘其議勿迷宗意  
 兒孫若能如是則老僧從來勤苦練行馳走東西再興宗門之本懷亦足亦已至囑至囑<sup>413</sup>。(佐々木西)



ここでは經典でいうと「華嚴經」「法華經」「阿弥陀經」「梵網經」である。「疏鈔精究」とはこれらの經典を全巻でなく必要なところを詳細に学ぶことであろうと推定する。また融通圓門章は熟読暗誦する程学ばねばならなかった。また儒典や神典を学ぶことも妨げなかったとある。以上の点で、融通念仏宗の僧侶でこの元禄九年の檀林で学んだ場合は上記の經典や融通圓門章の知識があると考えられる。

同じく「衆寮規矩」による、檀林での修行の点を摘出しておく。

三元祝聖涅槃佛生結夏自恣蘭盆施餓鬼佛名會開山中興日月兩忌等並別時念佛會及朝昏課誦等如法勤修不可懈怠。

學頭及學侶等年始蘭盆清明端午七夕八朔重陽除夜毎月朔望各整時服威儀爾々俱詣方丈稽首三拜迎送祝詞受十念訖一拜退散是法中禮貌能所規矩也不可行若不然則何異姿羅門聚會乎<sup>註14</sup>。

これによると一年間の勤行を行なわねばならないのは三元祝聖（正月三日間）涅槃、仏生、結夏自恣、蘭盆、施餓鬼、仏名會、開山中興日月兩忌、別時念佛會、朝昏課誦であり清明、端午、七夕、八朔、重陽、除夜、毎月朔望、にも勤行を行うことが規則であったことが解る。以上が勤行として身につけたものと考えて良いと思う。

檀林制度が成立して以後の融通念仏宗の僧侶たちは、以上の經典と勤行を学んで自分の村落の寺院へ帰っていったと言える。

ところで以上は宗祐寺六代音空の学んだ知識の内容を知るために述べてきたのであるが、はたして元禄九年檀林制度時代と同じに考えて良いのであろうかどうかということに対して、少々疑問点も残るが、融通念仏宗になったということに対しては、やはり經典や勤行などは全く檀林制度時代と逆行するとは考えられない。むしろ檀林制度の規定が宗祐寺六代音空が大念仏寺へ登った寛文年間にはある程度の規定があったと考えたほうが、元禄年間の大通の活躍が理解できる。以上のことから宗祐寺六代音空が、榛原町へ持って帰った經典や勤行は「衆寮規矩」に記載されたところのものであると考える。

註1 【奈良県宇陀郡史料】（大正6年刊）奈良県宇陀郡役所編 寺院56ページ。

註2 經典の刊記は「元禄第十五歳次壬王春穀旦 本山執事貞松院」とあり多くの寺院では「文政十三年己丑夏再鐫 大源山藏板」を保存している。

註3 【大念佛寺誌】下巻15丁裏。「元禄二己巳年十二月二十九日」の文書である。

註4 この縁起の序文は元禄四年である。本稿では元禄十三年版を使用した。

註5 【融通大念佛縁起】大通上人の序文による。

註6 【同上】後序。後序は大源山眞光院因懐頓首が記したものである。

註7 【昭和52年刊】田代留光著 239ページ。

註8 【大念佛寺誌】下巻13丁表

註9 【国書総目録】によると、「1巻㊟浄土㊟融観（大通上人）」

※仏書解説大辞典による」とある。

註10 【大念佛寺誌】下巻19丁裏。

註11 【融通大念佛宗略史】（明治36年2月刊）鈴木暢幸著57ページ

註12 【大念佛寺誌】下巻20丁表。

註13 【同上】下巻1丁裏

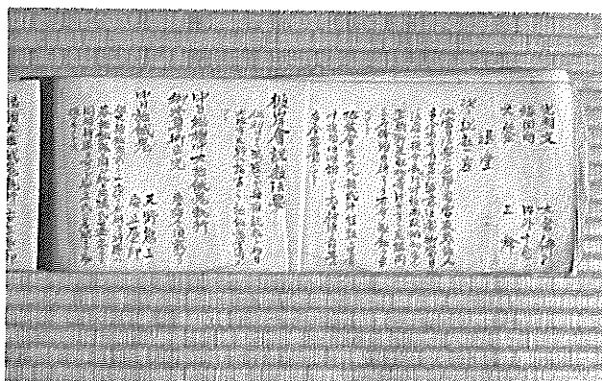
註14 【同上】下巻2丁裏

## 2、宗祐寺蔵『年中行事』に見る民衆との接触

## (1)

ここでは一寺院が民衆にどのような関係を持つかを、宗祐寺蔵の『年中行事』によって見てゆきたい。この『年中行事』の成立年代は不明であるが、本文の中に「明治42年5月29日22世戒定院識」の名が見え、また十夜念仏の総戸数調査の項に「明治42年6月末調査」とあるところから、明治42年の後半に成立したのではないかと考える。この時代は融通念仏宗が明治41年2月24日に宗制寺法認可御願を、当時融通念仏宗管長唐橋泰教から内務大臣原敬に提出している<sup>41</sup>。このころの融通念仏宗は近代宗教へ脱皮してゆく過程である。各末寺もその自覚を求められた時期であり、宗祐寺蔵の『年中行事』もその意味でも以前の行事や規定の総点検的なものであったのであろう。内容は宗祐寺の方丈（あるいは僧侶）の一年間の任務を記録したもので、備亡録的な意味があったのであろう。だから寺の僧侶の動きがとらえることが詳しく知ることができる。宇陀郡一円に檀家を持つ宗祐寺の立場とを考えあわせると、民衆に与える仏教的な文化の影響を知るためには重要な資料と考えられる。

そこでまず、1年間の宗祐寺の年中行事を抄出して記述してみたのが下の通りである。



宗祐寺蔵『年中行事』の一部

宗祐寺年中行事抄（『年中行事』より）

- 1月1日 ● 當日午前零時参拾分ニ起床シ除夜百八鐘ヲ撞ク事・晨朝半齊之通・般若心経堂卷誦
- 日中勤行如常・同没勤行同上
- 1月2日 ● 晨朝・半齊・日中・日没勤行如常・御前七時ヨリ拝賀佛参数百名多
- 1月3日 ● 晨朝半齊・日中・日没勤行如常
- 檀家へ配當ノ御供ハ當日尼講之ヲ包ム凡ソ一千六百許リ槌ナルフハ檀家ノ臺帳ニ據ル可シ午後二時大梵ヲ撞キ同三時没了テ御本佛閉帳式参詣人ニ頂載直ニ御内佛之御厨子へ相納ム
- 1月4日 ● 三時勤行如常<sup>42</sup>。
- 回禮當町及上井足一圓ハ院代棒頭ノ受持トス回礼ニ付節會案内状持参之事
  - 回禮（中略）以上回禮四日間
- 1月7日 ● 三時勤行如常・早朝七時粥
- 1月12日 ● 尼講節會

- 1月13日 ● 護寺講及世話係等會
- 1月15日 ● 三時勤行如常早朝小豆粥
- 1月16日～20日 ● 方參會
- 1月18日 ● 午后二時ヨリ額井保壽庵へ大般若及説教之為メ四名出勤百万遍御札五拾枚持參ノ例ナリ。

- 大施餓鬼法要（個人）
- 彼岸會十日前二口宇陀且中へ柴勧進依頼之事
- 涅槃會勤行

（春彼岸）● 彼岸會 毎夜法要及説教執行之事彼岸初日

- 大施餓鬼執行（5回）・御本佛御出光

4月5日6日 門札左二 當山

三祖御忌及護寺講大回向音楽御法事執行説教

- 4月8日 ● 午前六時吉野末檀へ如来御回在御出門<sup>43</sup>。  
（天得如来縁来）ノ趣キヲ回在中説教座毎二辨解シ通ジテハ佛法ノ真理ヲ説テ王法動論シ別シテハ我宗教ヲ弘通スルニ就テハ念佛ノ一法ヲ勧進致ス可キ者也。
- 佛降誕會法要
- 本尊天得如来御出現別時念佛
- 近在御回在<sup>44</sup>。
- 中興祖師宗祐大徳御當日廟參
- 再興祖師得善大僧正御逮夜全上
- （盆）● 當日ヨリ八朔迄高燈籠奠燈之事・當日井戸替之事・本堂金物磨手
- 棚行（28ケ大字）
- 総檀中大施餓鬼執行
- 地藏會式 地藏會御逮夜 次ニ説教一座
- 施餓鬼（5ケ寺へ出勤ノコト）
- （秋彼岸）● 彼岸會説教法要 中日総檀中大施餓鬼執
- （十月）● 如来御回在（本山）御止宿
- 十夜佛餉袋配當且中
- 十夜別時説教法要執行
- 御満座初夜法要
- （十一月）● 奥宇陀末檀如来回在（12日間）<sup>45</sup>。
- 天長節大餓鬼執行
- （十二月）● 大節季支佛方・節大大般若轉讀

以上が『年中行事』より抄出した主な年中行事の項目で、個人の家の施餓鬼がこの年中

行事の間に行なっているが、削除した。この『年中行事』の抄出をみると、1章に記した大念仏寺の檀林での「衆寮規矩」に順じていることが伺い知ることができよう。宗祐寺六代が、大念仏寺から寛文以後にもたらしたものであると言うのではないが、しかし大源山大念仏寺にて檀林制度のもとで学んだ僧侶が宗祐寺には何人も居たという推定は可能であろう。

正月三日、涅槃、盂蘭盆、施餓鬼、開山中興、朝昏課誦など全く大念仏寺の檀林制度のもとで修められていたものと同一内容だと考えるし、また御回在、彼岸、十夜念仏についても、融通念仏宗にとっては別時念仏ということになり、特に彼岸は古くから天王寺にて「大念仏踊躍歡之法」を行っている点から、当然宗祐寺にても大切な行事の一つである。また記載される分量や式次第によって、彼岸、涅槃、御回在（吉野方面・近在・奥宇陀）と本山御回在、十夜念仏、施餓鬼、盆の棚行、地藏会式、三祖御忌法要などが、宗祐寺にとって大きな行事であったと考えられる。これらの大きな行事には村人達も集ってくるのであり、大小にかかわらず影響を民衆に与えたとみるべきであるが、いったいどの点が影響を与えた部分であるかを実証する事はむづかしい。

僧侶側から見れば、直接積極的に民衆への働きかけた場合と、間接的な影響とが考えられる。前者は僧侶が主体で、民衆は受け身であり、後者は民衆の方が主体である。後者には僧侶の勤行などがあげられるがこの点に関する民衆への影響力を解明するのは困難である。ここに三例の式次第を記載しておくに留める。

#### ○涅槃會勤行式

香偈、禮文、籤悔、三歸、総願、別願、歎佛、梵網經、禮讚行導了テ登盤、舍利禮文七扁、釋迦寶號三遍、略如法咒願、恩謝回向、光明文、十念、三拜、退堂

#### ○彼岸會説教法要（秋）

但初日ヨリ満座マテ毎夜説教（略）中日総檀中大施餓鬼執行、御本尊御出光、中日施餓鬼天野熊三安立辰二郎但大施餓鬼式ニテ一座ニ合併ス待遇ハ春施餓鬼ニ同ジ此日岡橋氏墓参アリ同時待遇ス可シ安立氏ハ居間ニテ取扱フモノトス。法要次第日没勤行課誦之通聽聲法類末寺ノ上座トス禮讚行導了テ方丈焼香役者壹名従者壹名場合トシテ始ヨリ入殿ノコトモアリ。説教詰合寺院中本夜ヨリ廿四日ノ夜ニ至ル迄山内手踊リ見世物等多分ニテ騒々敷旧例ニ依リ若達中へ金三圓奥ヨリ心附トシテ出ス（下略）

#### 御當日法要次第

壹番喚鐘集會、貳番喚鐘大鈸、香偈入堂聲明、亡奉講各札、禮文三拜、散萃登監、四知讚切鈸、經段阿弥陀經、日中喚佛行導、淨三業連聲十念、經段自我偈、咒願

#### ○十夜別時説教法要執行

但每初夜勤行説教アリ御満座ノ當日通夜説教參詣人如山帳場公台所ニテ副寺及ヒ講中ニ三名當日仏餉袋外ニ献物多分アリ山内ハ見世物等ニテ騒々敷献物山納ノ人ニハ台所ニテ夕飯差出し手傳ハ棒頭貳人尼講數名ナリ午後二時ヨリ大梵鐘ヲ撞クコト専用ナリ本堂莊

嚴ハ例如シ

御満座初夜法要次第。日没勤行課誦之通り出内総出役者壹人兩伴僧ノコト。方丈登殿但勤行了テ隨身中ヨリ諷誦及祠堂回向等ノ爲メ入堂ノコト。説教順次左ニ初夜前座隨身中初夜本座院代、後夜前座詰合寺院後夜本座方丈。外ニ數坐アリ翌午前二時一般ノ参詣人ニ小豆粥供養之事午前五時晨朝勤行課誦之通

ここに記載した涅槃会、彼岸会、十夜念仏は今日も営まれている。参詣人が多く集って僧侶は勤行を行い、参詣人は知る経を読んでいる。この場合参詣人個々の方が主体となり積極的に行事に参加しようという人なら影響を受けることが大きいであろう。しかし総合的に解明しようとする場合はこの点に関して実証することはむづかしい。しかし寺（宗祐寺の末寺）を中心としてこれらの行事が、この地方に行なわれていることを考え合わせれば全く実証できないとしてすませておくわけにはいかない。

一方積極的な影響を与えるものとして説教があげられる。『年中行事』をみると説教が行なわれているのは次のとおりである。

一月十八日 春彼岸（期間中毎夜）三祖御忌法要（2日）吉野如来御回在（11日）地藏会御逮夜（1日）秋彼岸（期間中毎夜）近在如来御回在（13日）奥宇陀如来御回在（12日）十夜念仏（期間中の初日と終日の2回）などで行なわれている。その説教の具体的な内容は不明であるが『年中行事』の抄出で記した、吉野如来御回在の項に「佛法ノ真理ヲ説テ」「我宗教ヲ弘通スルニ就テハ念佛ノ一法ヲ勸進致ス可キ者也」とある点その説教の目的は明瞭である。

(2)

宗祐寺蔵『年中行事』には宗祐寺の末寺が46ヶ寺記載されている。

宗祐寺末鑑

古来當山末寺と稱し所屬の寺多ふしと雖も夫□開闢以來の事は是を詳に知る不能永祿年公府令にて本山宗祐寺號立し以來も櫛増減あれば舊記の儘を左に

として46ヶ寺が示されている。

伊賀國名張郡	宗泰寺	大和國宇陀郡菴郡	妙安寺
伊勢國津ノ町	念仏寺	全國全郡塩井村	円満寺
大和國山辺郡長瀬村	頓光寺	全國全郡大郎路村	極楽寺
全國宇陀郡大野村	善正寺	全國全郡葛村	長性寺
全國全郡笠間村	春覺寺	全國全郡伊賀見村	地藏寺
全國全郡室生村	西光寺	全國全郡小長尾村	長蓮寺
全國全郡田口村	長樂寺	全國全郡今井村	如来寺
全國全郡山粕村	念佛寺	全國全郡長野村	欣祐寺
全國全郡桃俣村	觀音寺	全國全郡掛村	高照寺
全國全郡土屋原村	教樂寺	全國全郡内牧村	円覚寺



大和國宇陀郡檜牧村	薬師堂	大和國吉野郡小名村	白山寺
全國全郡井谷村	道場	全國全郡大熊村	松福寺
全國全郡極楽寺村	興楽寺	全國全郡平尾村	観音寺
全國全郡五津村	道場	全國全郡栗野村	金石寺
全國全郡大見村	真入庵	全國全郡田原村	道場
全國全郡山路村	常楽寺	全國十市郡鹿路村	阿弥陀寺
全國全郡古市場村	安楽寺	全國式上郡吉隠村	道場
全國全郡芳野村	補陀寺	全國宇陀郡萩原村	観音堂
全國全郡白鳥居村	浄土寺	全國全郡全村	憐玉院
全國全郡中宮奥村	東福寺	全國全郡全村	歎喜院
全國吉野郡瀧畑村	高瀧寺	全國全郡山辺村	西方寺
全國全郡三津村	道場	全國全郡小和田村	長福寺
全國全郡細峠村	道場		

以上49ヶ寺の成立年代は速断しがたいが宗祐寺が融通念仏宗になる以前から本末関係であった寺院と、以後に本末関係になった寺院とがあるようだ<sup>46</sup>。しかし推定だが融通念仏宗が、幕府から認許されたころ成立したのではないと思われる例が幾寺院かあるところから<sup>47</sup>以上の寺院は元禄期に現代見られるようになったのだと思う。またこのころ宗祐寺末の僧侶の移動が頻繁である。たとえば一空義山上人という僧がおり、元禄十五年二月六日には菟田野町下芳野の補陀寺で居たことは、補陀寺、藏の兩宝童子像の背面下部の墨書によって知ることができる<sup>48</sup>。この一空義山は次は曾尔村掛の高照寺へ居たことは、同寺藏の涅槃の軸の箱書に享保二年二月、一空義山の時、高照寺の什物となったと言う<sup>49</sup>ことから推定できる。またこの一空義山は曾尔村山粕の念仏寺で歿したことは、同時の墓地に十一代義山上人(享保九年十二月九日歿)<sup>50</sup>あるところから知ることができる。また寛延四年霜月廿八日曾尔村長野の欣祐寺真了房が、吉野郡栗野村金積寺(金石寺)へ転住し、寶暦貳年四月御杖村土屋原教楽寺より僧侶がやってきている<sup>51</sup>。以上から宗祐寺末の寺院では僧侶たちは移動をしていることを知る。これらの僧侶は宗祐寺と関係した僧侶であろうと思う。六代音空の位牌を見ると、「学寮」が出てくるところからこの宗祐寺で学んだかもしれない。推論が続いたが次の資料により宗祐寺と末寺との関係を見たい。

(1) 室生村室生 西光寺(弥陀来迎図)の裏書

元禄十三年五月十五日 萩原宗祐寺音空<sup>52</sup>。

(2) 曾尔村掛 高照寺(弥陀来迎図)

宗祐寺臨空上人と高照寺現住の楚南上人の取次で心附浄得消信士賢空良聖(谷名当時源次郎)の菩提のために当村の惣物として掛村の住人西口源助が大施主となって宝永元年八月廿六日に当山に寄付したもの<sup>53</sup>。

(3) 御杖村桃俣 観音寺 阿弥陀如来掛軸

永禄元年に平野の道祐上人が宗祐寺に頂載した由来を記し、ついで寛永十五年十月十五日に念仏講中、旦那惣中が開眼せしめた由を宗祐寺が記している<sup>415</sup>。

(4) 榛原町玉立 青龍寺 弥陀所伝融通仏奉開眼十一尊

億百万遍功德円満干時元禄十□年林鐘十五日、開眼導師萩原村宗祐寺現住□齋順阿(花押)<sup>416</sup>。

(5) 曾尔村長野 欣祐寺

寛保四年甲子 三月欣祐寺二元祖良忍上人、中興法妙上人御影、我等細工二書表具いたし申タ、総仏成就之内法身父祖靈位菩提我□□為二世自経ヲ書寄進申タ、開眼宗祐寺和尚頼遣り、祖師□施主<sup>次兵衛</sup>寄進ス<sup>417</sup>。(以上傍点面西)

以上5例ではあるが、これらの末寺に宗祐寺のことが記されている。(1)～(4)は融通念仏宗の本尊である天得如来(弥陀来迎図)が宗祐寺との関係で宗祐寺の末寺も保持するようになったことが解る。(5)は良忍と法明の軸をつくり宗祐寺で開眼してもらっている。なお天得如来(阿弥陀十一尊仏)の画像は曾尔村長野の欣祐寺の例では「引道佛」として存在して、死者にさづけるもので、今日でも葬式に使用されている。

ここで指摘しておきたいことは、天得如来が葬式儀礼に与えた影響である。この画像と鉦とが合わさって、この地方の野辺送りの葬式儀礼が成立している。鉦と天得如来の出現は、儀礼に変化を生じさせたに違いないと推定する。鉦と天得如来の存在は念仏講や百万遍念仏などの習俗も可能となった。宗祐寺六代音空が、大源山に登り「大念仏」を学んでいる。この「大念仏」は先に記した、四天王寺にて、融通念仏の行者が日本国中を回り男女善名の勧進帳をつくり、春と秋の二季に、四天王寺西大門にて往古より大念仏踊躍歡喜之法を行った、というその「大念仏」である。この例をあげるまでもなく、浄土系の寺院は死後の往生を願うものであり、この点死者の供養などとも結びつきやすい。重ねて言うようだが、鉦、天得如来の出現により、今まで村人が行ってきた葬送儀礼に影響を与えた。今日見ることが出来る葬送儀礼の成立はこの時期からであろうと考える。もちろん、鉦や天得如来など(その他塔婆、六地藏、など)の出現以前にも葬送儀礼があったことは言を待たないが、その儀礼の変革時期が、この地方では鉦と天得如来出現の時期ではないかと考えるのである。つまり宗祐寺六代音空が寛文年間に融通念仏宗となり、その46の末寺へ天得如来を授づけたところが、葬送儀礼の変革期と考えるのである。この点に関して稿を改めて論じたい。

註1 『融通念佛宗宗憲宗規』(明治41年4月)1ページ

註2 三時勤行とは、晨朝と半齊・日中・日没の勤行式である。『大念佛寺誌』によると正式には四時勤行を修すところ。その四時勤行を次に記しておく。

晨朝/香偈、七奉請、礼文、統経(花嚴経行願品)、大念仏、恩謝廻向。

半齊供儀/三奉請、香偈、甲念仏、献供偈、統経(梵網経薩戒品)咒願、大念仏、廻向

日中/香偈、礼文、歎仏偈、読経(法華経壽量品)、大念仏、恩謝廻向。

日没/香偈、礼文、総願、別願、歎仏、読経(阿弥陀経)、礼讃、無常偈、大念仏、恩謝廻向

註3 吉野郡への御回在は春に行う。順路を『年中行事』により記載しておく。

4月8日午前6時吉野末壇へ如来御回在御出門、中飯(中宮奥、南岩吉)止宿(上宮奥、的場亀太郎)、御回(三津、西浦猶熊)中飯(細峠、表谷源八)御宿(鹿路、大浦徳蔵)中宿(龍在 綿谷彌太郎)止宿(

識畑 高龍寺) 中宿(志賀 岡本清五郎) 中飯(香東 楨谷磯平) 止宿(三ツ茶屋 小南甚太郎) 中宿(小名 白山寺) 中飯(牧 辰巳栄松) 御宿(栗野 阪口民八) 中飯(田原 窪田寅三 棗習曇)  
御宿(全所 柔常晟) 中飯(白鳥居 浄土寺 柔常晟) 御宿(全寺 棗習曇) 右(左)ハ中飯止宿隔年之事。中飯(上片岡 丸尾勝次郎) 御宿(大熊 薬師堂) 中飯(東平尾 井上熊藏) 御宿(小和田 長福寺) 御回(上佐倉 堂芝吉平) 中飯(同上) 御回(下佐倉 西垣重松) 中飯(全上 柔常晟) 御宿(下芳野 補陀寺) 中飯(松井 阪本百太郎) 御宿(古市場 安楽寺) 御回(大貝 田中格式) 中飯(全所 山口久四郎) 御入(念仏庵) 御帰院

註4 近在御回在は各村順に記す。

如来御回在当町檀家中 松山

岩屋 川向 下本町 下出口 上新 拾生町 出新 下井出町 萬六 中新町 新町 上町/初瀬興喜浦町/吉隠/井足亥之谷 全中西 篠築東方 全西方 柳 角柄/雨師 安田 東笠間 西笠間/足立 福西 上五津 下五津/池上 高塚 比布 石田 母里 山路 藤井/井谷出 上井足/赤瀬 額井 西峠 小 鹿野 玉立/福地 長峰/檜牧 自明 高井/内牧/八瀧 初生 高皇

註5 奥宇陀御回在ノ日割

御入(赤城) 中飯(諸木野) 中飯(山粕峠) 御宿(桃俣/観音寺) 中飯(桃俣) 御宿(土屋原/出張説教場) 中飯(土屋原 伊勢守常慶) 御入(菅野 李長壽) 御宿(塩井/明安寺 棗習曇) 御宿(今井 柔常晟) 中飯(大郎路子) 御宿(大郎路丑) 中飯(葛丑) 御宿(葛子) 葛大郎路中飯宿隔年之事。中飯(小長尾子) 御宿(小長尾丑) 中飯(長野/欣祐寺 棗習曇) 御宿(欣祐寺 柔常晟) 小長尾長野中飯宿隔年之事。中飯(掛 棗習曇) 小休(掛 柔常晟) 御宿(掛/高照寺 曹聖\*) 中飯(高照寺 柔常晟) 御宿(山粕/念仏寺) 中飯(田口宮城巴) 中飯(田口黒岩長) 御宿(田口角川/長楽寺) 御入(田口) 中飯(室生 柔常晟) 中飯(室生 棗習曇) 御宿(室生/西光寺) 中飯(室生) 以上御帰院。

註6 『奈良県宗院郡史料』によれば元禄年間以前に宗祐寺と本末関係にあった(永禄年間以後)という寺院は次の通りである。

「欣祐寺・長楽寺、額光寺」で、多くは成立年代が不詳である。

註7 たとえば『曾尔村史』によると長野の欣祐寺の位牌に「当時一代随法順教法主・遷化転進社聖登春世上人(正徳四年二月九日歿)」や『大宇陀村史』の大熊の勝福寺の伴鐘の銘「元禄十一戌寅歳八月日・和州吉野郡大熊邑正福寺什物当寺一代義湛代(下略)」などによる。

註8 『菟野村史』(昭和43年刊) 880ページ。

註10 『曾尔村史』(昭和47年刊) 1058ページ。

註11 『同上』 1058ページ。

註12 『曾尔村』「井上次兵衛覚帳」 279ページ。

註13 『室生村史』(昭和41年) 741ページ。

註14 『曾尔村史』(昭和47年) 1058ページ。

註15 『御杖村史』(昭和51年) 486ページ。

註16 『榛原村史』(昭和34年) 405ページ。

註17 『曾尔村史』「井上次兵衛覚帳」 269ページ。

## あとがき

以上通して考えてきた事は、僧侶の儀礼や思想がもし民間儀礼に影響を与えるとすれば、どのような機会があり、どのように行ない、またその内容はどのようなものであったかである。それについて主に融通念仏宗をとり考えてみたのである。融通念仏宗の歴史も語られるところが多くても、その一番重要な弥陀所伝融通念仏の行者に関する僧侶と民衆の接触について語られたのは少ない。この宗も近世初期において定着して一宗として成立したようで、そこには中世から近世への移行にともなう寺院や僧侶があった。僧侶は自分の仏教的文化を民衆に与えることにおいて生活と僧侶の資格を得たのであることは中世期、近世期、現在まで変化しないのではないか。しかし各々の僧侶の持つ仏教的文化の内容は変化してきていると考えたほうが理解しやすいと思う。たとえば中世時代に説話や縁起などが発達したのに、近世に入ってすたれるのは、そこには僧侶の持つ仏教的文化の変化があったと知るべきである。逆に中世期にはなかったが近世期には、各宗の宗典の註釈や漢籍

から和語にして普及させたり、またいろいろな儀礼を解説したりする本が出版されたりしている点などは、中世のかたりの時代から、近世の定住講釈の時代の変化とも考えられる。

とりあえず近世の僧侶がどのような文化を持って、どのようにして宗教的活動（民衆との接触や自己の鍛練）をしてきたかは大いに考察してゆかねばならないと思う。拙稿は以上のことを念頭において論じた。

（付記） 本稿にあたり榛原町宗祐寺住職山上瑞琳氏・桜井市来迎寺住職木村了暁氏をはじめその他多くの方々に御教示，御援助を賜わった。記して深謝申し上げる次第である。

# 百万遍念仏稱唱から百万遍念仏数珠繰へ

～ 民間念仏信仰としての展開過程の素描を中心に～

奥 野 義 雄

はじめに

百万遍念仏が現在みられるような形態に変容してきたその要因がどのようなところに根差しているかという素朴な疑問が生起し、この変容してきた時期を求めることからこの百万遍念仏について究明するにいたった。

しかし、現実に百万遍念仏がどのように今日の形態へと変移したかという確実な資料はほとんど皆無に近いほどであったといえる。なぜなら、現存する百万遍(数珠繰り)念仏が、かつての村落共同体内で受けとめられて以後、村落内の成員によって経営、運営されてきたものの、そこには村落内部の成員たちの擬似集団である念仏講衆がどのように表現し、村落内部の成員のほとんどがどのように受けとめたかという点を解き明かすことはできないといえよう。そこでは彼らの跡を示す念仏講碑がその一端を語ってくれる以外、表現の方法はなかったのではあるまいか。

したがって、現存する百万遍(数珠繰り)念仏へと展開していったその源初的形態である所謂〈真如法〉の百万遍念仏の稱唱を中心に検討することからはじめねばならないといえる。

この百万遍念仏稱唱から百万遍数珠繰り念仏への変移は、この時期設定についての問題とともにいくつかの仏教史上における課題と重なりあうのである。すなわち、民衆と仏教を結びつける介在者＝聖・遊行上人の集団の活動との関係や在地における民衆と中世寺院とのかかわりあいなどの問題と融合するであろう。

しかし、これらの問題をここでは提起できないが、ここでは百万遍念仏稱唱から百万遍数珠繰り念仏へと変移していった過程についての素描にとどめることにし、さきのいくつかの課題は念仏講集団の成立、展開を考えていく際に究明することにした。

## I, 百万遍念仏の実態と諸形態

数珠繰りを伴った百万遍念仏は、大和各地で現在も数多くのこっている。他の双盤念仏や六斎念仏に比較するとその存続性は小さくはなく、その主たる要因は、双盤念仏や六

斎念仏に比べて簡潔であり、六字名号＝弥陀号を唱えることでことたるからであろう。双盤念仏や六斎念仏の場合は音曲を伴ない曲ごとに「南無阿弥陀仏」の節まわしが異なり、町や村の共同体成員が随時参集しがたく、百万遍念仏と異なることは周知のところである。

数珠を繰りながら百万遍の念仏を唱える所謂百万遍数珠繰りは、大和でもいくつかのパターンを見出すことができる。ここでは、本来の百万遍念仏称唱にみる死者への供養を主なものと考えて次のごとく分類を試みた。すなわち、Ⅰ類の先亡追善を主とするもの、Ⅱ類の農耕儀礼を伴うものにとりわけⅠ類・先亡追善を主とするものにも、葬祭のA型にかかわるもの、盆および地藏盆のB型にかかわるものに分けた。また、春秋彼岸にかかわるものをC型とし、供養を主体とするものを同類型にまとめた。そして、十夜に百万遍数珠繰りが行なわれる地区もあるが、元来はこの十夜念仏は双盤念仏として執行されるべきものであったようで、ここではⅢ類としておく。また、2月15日の涅槃のときに百万遍数珠繰りを行なうものもⅣ類として類別することに一応設定しておこう。

現在行なわれている百万遍数珠繰りでⅠ類A型に属するものが大和でも例外ではなくその主流となっている。たとえば、奈良市北之庄地区でかつて存在していた形態とは、お葬式（通夜）のとき、「タイヤ」と称する初七日、三七日などの満中陰までの法要や年忌のときに百万遍数珠繰りを行なうⅠ類A型形態と、十夜のとき、10年程前（昭和42・43年頃）から行なってきた、子供による百万遍数珠繰りとしてのⅢ類が伴っている<sup>251</sup>。また、同市域内でも地藏盆のときに地藏尊の前で百万遍数珠繰りを行なうⅠ類B型を含む法華寺町地区がある。この法華寺町地区でも十夜に百万遍数珠繰りを行なうが、ここでは子供に限定しない区域内の老若男女をとわず群参するものによって行なわれるという<sup>252</sup>。同様に秋篠



百万遍（数珠繰り）念仏

町地区でもⅠ類A型・B型、Ⅲ類、そして涅槃会のときに百万遍数珠繰りを行なうⅣ類が存在する<sup>253</sup>。

一方、明日香村下平田地区では、Ⅰ類A型がさきみた各地区同様に「尼講」と称される老女を中心にした講衆と亡者の遺族で初七日に行なわれるのみであり、俗称「平田の地藏さん」へ地藏盆のときには祀るのみで、Ⅰ類B型の存在をみないのである<sup>254</sup>。

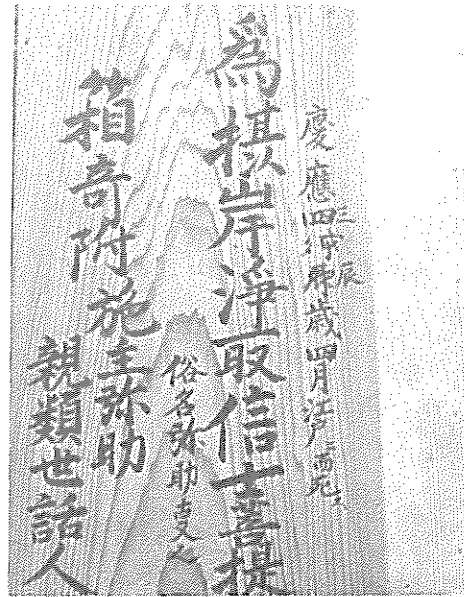
他方、Ⅰ類A型・B型に伴ないⅡ型の農耕儀礼、とりわけ虫送り念仏と称する百万遍数珠繰りが存在する都祁村白石地区を挙げることができる。しかし、このⅡ類に属するものはこの地区以外のみならず、農耕にかかわるものは大和以外の各地域に数多くみられる

ところである。大和に隣接する紀伊では「稲の害虫を百万遍念仏の功德によって追い払う」とする日高郡南部川村在の万年寺があり<sup>45</sup>、大和北部で隣接する山城・乙訓郡の向日町寺戸在の願成寺での百万遍念仏は五穀成就を端適に表示しているのである。すなわち、

天下和順 寺戸邑  
 (梵) 奉修町内安全五穀成就祈處  
 日月清明 乾垣内町

とあるのがそれで<sup>46</sup>、同様な百万遍(念仏)札を都祁村白石興善寺でも発行しているのである。すなわち、

彌陀所傳 融通念佛 億百萬遍 功德圓滿  
 (印佛) 奉修融通大念佛億百萬遍成就處  
 各帳結衆 諸天善神 日本國中 八百萬神



百万遍数珠繰り念仏

とある<sup>47</sup>。このように百万遍念仏にかかわる農耕儀礼への介在については、数多くみられる他地域での百万遍(数珠繰り)念仏からも明確にしがたいところである。

したがって、現在受け継がれている百万遍(数珠繰り)念仏の多くが先亡追善を主なものとし、それに伴った虫送り、雨乞、五穀豊穰にかかわる祈願と供養は、この百万遍(数珠繰り)念仏以外の形態と結びつくべき要件をもっているといえよう。たとえば、奈良市大柳生に現存する太鼓踊り<sup>48</sup>、十津川村武蔵・永井・小原の各地区にのこる大踊り(太鼓踊り)にみられる雨乞い踊り<sup>49</sup>、奈良市池田地区に現存する六斎念仏にみられた虫送り念仏などその一例にすぎないといえよう<sup>410</sup>。

ゆえに、ここで例挙したいいくつかの百万遍(数珠繰り)念仏の他、高取町市尾〔I類A型〕<sup>411</sup>、同町下土佐〔I類A型〕<sup>412</sup>、広陵町箸尾〔I類A型・B型〕<sup>413</sup>など、かつて行なわれていた地区から、大和郡山市矢田山田〔I類A型・B型〕<sup>414</sup>、生駒市小明〔I類A型・B型〕<sup>415</sup>、桜井市箸中〔I類A型・B型・Ⅲ類〕<sup>416</sup>、桜井市桜井〔I類A型・B型・C型・Ⅲ類〕<sup>417</sup>など枚挙に遑がないほどで、そのほとんどが追善供養を主流とするものである。

では、この百万遍(数珠繰り)念仏とは、とくにI類A型・B型の百万遍(数珠繰り)念仏の現実の様相はどのようなものであったのかを次に窺ってみよう。

まず、I類A型に分類した百万遍念仏の様相から窺うことにしよう。

この型式のものにもその地区地区で若干の差がみられるが、奈良市秋篠町地区の百万遍(数珠繰り)念仏が執行される様子をここで復原してみることはじめよう。

まず、某家で死者がでた場合、秋篠町地区内の尼講の講衆と某家の家族で百万遍(数珠繰り)念仏を通夜に行なうのである。翌葬式当日同区内の寺院・西迎寺(西山派・禪林寺

派)でかつて行なわれていた双盤念仏の双盤を「一番カネ」「二番カネ」と称して打ち鳴らし葬式を遂行し、さらに同区内に存在した六斎念仏太鼓を打ち鳴らし出棺となるのである。そして、タイヤ(初七日、満中陰)には講中とともに百万遍(数珠繰り)念仏を唱えるのである。さらに、この葬儀以外は2月15日の涅槃会に、8月23日の地藏盆に、12月10日の十夜に尼講の講衆が百万遍数珠繰りを行なうのである。すなわち、Ⅳ類、Ⅰ類B型、Ⅲ類を伴う百万遍念仏である<sup>418</sup>。

奈良市北之庄地区では、北組と南組にわかれ、Ⅰ類B型つまり地藏盆のときを除き、秋篠地区と同様である。Ⅰ類B型が除かれる要因は、昭和10年頃まで行なわれていた六斎念仏講が8月15日の盆にやはり同地区を二組にわかれて新仏の家をまわったことと関係するのではないと思われる。このようなことは葬儀のときでも窺えた状況で、百万遍数珠繰りは亡者の遺族と尼講衆によって通夜に、翌葬式当日の出棺時には六斎念仏講衆によって亡者の家の表側で「門念仏」といって葬式用にふさわしい六斎念仏の一・二斎(曲)の念仏を唱えたということであった。<sup>419</sup>

このように各地区でいくつかの講集団が存在する場合、それぞれの講集団において在地内二村落共同体内部の慣習法が存在していたからであろう。つまり、各講衆の任意集団の役割が決められていたと考えるべきであろう。いいかえると、大津市堅田・真野地区でかつてあった村落共同体内部にみる各講集団の役割と共同体成員の上下関係の在り方は、そのことを端適に示している。すなわち、この真野地区では六斎念仏講、双盤念仏の鉦講、百万遍(数珠繰り)念仏の尼講とがあり、六斎念仏講は12・3才から25・6才の青年会員が講中に入講し、25・6才を過ぎると双盤念仏・鉦講に入講することによって、共同体内部の「長老十人衆」に選ばれる権利をもったということである(同地区では、現在六斎念仏講のみが受け継がれている<sup>420</sup>)。

したがって、大和にのこるいくつかの百万遍(数珠繰り)念仏もそれぞれの地区では、その村落共同体内部の規制のもとで存在していたとみるべきであろう。

では、この百万遍(数珠繰り)念仏はいつ頃から村落に定着するようになったのであろうか。さらに、本来百万遍念仏自体単独で行なわれていたものであるが、この念仏が村落に定着した頃には複数の人たちによって数珠繰りを伴った百万遍念仏へといつ頃から変質していったかが基本的な課題となろう。

したがって、次に単独で行なう百万遍念仏について諸『往生伝』・『往生記』を繙きながら、数珠繰りを伴った百万遍念仏の出現契機を検討することにしたい。

- 註1 奈良市北之庄・蓮台寺住職福井定雄師(明治42年生・浄土宗)の教示による。  
 註2 奈良市北華寺町・極楽寺住職中嶋樹宝師(融通念仏宗)の教示による。  
 註3 奈良市秋篠町・西迎寺住職山口弁良師(明治37年生・浄土宗)の教示による。  
 註4 明日香村下平田・祐福寺住職・貝原隆哲師(大正15年生・浄土宗)の教示による。  
 註5 『民間念仏信仰の研究・資料編』(仏教大学民間念仏研究会編)所収  
 註6 同町・願成寺住職より奈良県立民俗博物館へ寄贈された百万遍念仏札である。  
 註7 都祁村白石・興善寺住職田中瑞桐師より奈良県立民俗博物館へ寄贈された百万遍念仏札である。  
 註8 奈良市大柳生の三垣内の太鼓鉦り継承者の代表者である杉岡福司(明治29年生・西垣内)、西窪正治(明治



- 41年生・上出垣内)、南垣内貞治郎(明治32年生・塔坂垣内)の諸氏の教示による。
- 註9 十津川村各大字の大踊り継承者の代表である尾中嘉明(武蔵・昭和3年生)、平瀬貞治(明治20年生・武蔵)、山本定孟(大正4年生・小原)、玉置道雄(明治34年生・永井)の諸氏の教示による。
- 註10 奈良市池田町
- 註11 高取町市尾在住の俵孫太郎氏(大正元年生)の教示による。
- 註12 同町下土佐・光明寺住の鷺尾うた氏(明治38年生・浄土宗)
- 註13 香芝町下田・林法寺住の山田富貴子氏(大正3年生・浄土宗)の教示による。
- 註14 大和郡山市矢田山田・蓮光寺住職前川録透師(昭和7年生・融通念仏宗)の教示による。
- 註15 生駒市小明在住の堀口栄三郎氏(明治38年生)の教示による。
- 註16 桜井市桜井・米迎寺住職木村了暁師(昭和5年生・大念仏宗)
- 註17 桜井市赤尾在住の佃総次郎氏の教示による。
- 註18 前掲、山口弁良師の教示による。
- 註19 前掲、福井定雄師の教示による。
- 註20 大津市真野・法界寺住職安藤隆暁師(大正11年生)の教示による。

## Ⅱ、諸『往生傳』『往生記』にみる百万遍念仏から

ここでは、現存している百万遍(数珠繰り)念仏が民衆に定着する以前の形態について検討していきたいと思う。とくに、諸『往生傳』『往生記』にみる百万遍念仏について繙読し、それにかかわる説話集にみる念仏修行についての記述もあわせて検討を試みながら行論していくことにしよう。

ただ、諸『往生傳』『往生記』にみるいくつかの物語りは『今昔物語集』などの説話集へ受け継がれていった史的な変遷は小稿では直接関係しないが、この説話集への継承はその編者ばかりでなく、この物語りを流布せしめた人たちの存在も大きくかかわっているといえる。

ここで究明しようとする百万遍念仏においても、時期的に『往生傳』・『往生記』から『今昔物語集』へと展開する途に、物語りを流布せしめた人たちの存在を念頭におかねばならないであろう。すなわち、たとえば『拾遺往生傳』にみる

尼釋妙者。睿桓上人之母也。其心清潔。不<sub>レ</sub>染<sub>二</sub>紅塵<sub>一</sub>。以穢手不<sub>レ</sub>取<sub>二</sub>水瓶<sub>一</sub>。以<sub>二</sub>白衣<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>出<sub>二</sub>佛前<sub>一</sub>。行<sub>レ</sub>往<sub>二</sub>坐臥<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>背<sub>二</sub>西方<sub>一</sub>。涕唾便利不<sub>レ</sub>向<sub>二</sub>西方<sub>一</sub>。讀法花經三千餘部。百万遍念佛數百百度矣。常夢。木像佛來告。我是彌陀。爲<sub>二</sub>引接<sub>一</sub>汝。常來<sub>二</sub>守護<sub>一</sub>云々。其入滅日。以<sub>二</sub>五色絲<sub>一</sub>繫<sub>二</sub>于佛手<sub>一</sub>。取<sub>レ</sub>之念佛而氣絶。

という睿桓上人の母である尼釋妙の往生の物語は<sup>41)</sup>、『今昔物語集』の「睿桓聖人の母の尼釋妙往生の語」においては、

今は昔、睿桓という聖人ありけり。その母若きより心柔軟正直にして、人をあわれび生類をかなしぶ心深かりけり。堅く道心發りにければ、遂に髪を剃りて尼になりぬ。名をば釋妙といふ

出家の後は、戒律を持ちて犯すことなし。穢き手もちて水瓶を取らず。手を洗はずしては袈裟を着ず。佛の御前にまゐる時には、手を洗ひ身を淨めてぞまゐりける。永く西に向ひて大小便利をせず。また跡を西にせず、枕を東にせざりけり。晝夜に法華經を讀誦し、寤寐に彌陀の念仏を唱へて、百万遍を満てたること數百度なり。

(下略)とあり、より物語風にかつ一般民衆を念仏(仏教)信仰へと導くべき要素をもっているといえよう<sup>22</sup>。ただ、釈妙にかかわる『本朝法華験記』の段階と『拾遺往生傳』の段階はまだ民衆との繋りは稀薄な状況を呈していたであろうと考える。

この点はともかくとし、『今昔物語集』では、さきの釈妙の往生とかかわる百万遍念仏以外ほとんど『往生傳』から撰集されなかったが、ここでは、諸『往生傳』・『往生記』にみる百万遍念仏、それも「高聲」の念仏について検討していくことにしよう。

ここで緋こうとする諸『往生傳』・『往生記』にかかわる説話史的問題—たとえば物語としての変質化—や往生人の背後の関係や地域的问题是後日に譲り、百万遍念仏にかかわる記述内容を窺うことから行論していく。

爰康和元年九月十三日。參<sub>レ</sub>天王寺。修<sub>レ</sub>念佛行<sub>ニ</sub>。經<sub>レ</sub>九箇日<sub>ニ</sub>。滿<sub>レ</sub>百萬遍<sub>ニ</sub>。干時往<sub>レ</sub>詣金堂<sub>ニ</sub>。奉<sub>レ</sub>禮<sub>レ</sub>舍利<sub>ニ</sub>。卽祈請曰。吾願<sub>レ</sub>次往生之願<sub>ニ</sub>。彌陀現前之夢。俱非<sub>レ</sub>虛妄<sub>ニ</sub>者。舍利併可<sub>レ</sub>出現<sub>ニ</sub>。

(下略)と『拾遺往生傳』にみえ<sup>23</sup>、四天王寺における百万遍念仏の修行が記載されている。この『拾遺往生傳』を含む『後拾遺往生傳』『三外往生記』かつ『本朝新修往生傳』には、いくつかの百万遍念仏を修する上人・聖人かつ僧侶たちの様相が記述されているのであるが、これら『往生傳』・『往生記』の百万遍念仏については周知のところである。

ここで再び周知の諸『往生傳』・『往生記』を緋こうとする意図は、現存する百万遍(数珠繰り)念仏を検討すべき基盤として存在する所以であり、これらの傳・記からの一端が提示できればと考えたからにほかならない。

したがって、平安時代中葉に成立したとみられている諸『往生傳』・『往生諸』を再び検討しながら百万遍(数珠繰り)念仏へ展開していったであろうとする接点へと辿ることにしたい。

まず、さきに触れた『拾遺往生傳』の一節は三善爲康の序文であり、この『往生傳』を上梓することの真意は「予所<sub>レ</sub>慕者極樂也」と序のはじめに記しているごとく極樂往生を願ひ慕うところにあったといえる。そして、康和元(1099)年九月十三日に天王寺に参詣し、9日間念仏行を修し、百万遍の念仏を満願せしめたというのであった。この三善爲康記の『拾遺往生傳』にみえる念仏修行のいくつかには、百万遍、十万遍、一万遍といった念仏引声がみられる。たとえば、

散位清原國者。大和國葛下郡人也。少好<sub>レ</sub>武藝<sub>ニ</sub>。天惡不<sub>レ</sub>造。生年六十一。俄以出家。覺人。其後每日修<sub>レ</sub>念佛十萬遍<sub>ニ</sub>。已及廿七年。偏慕<sub>レ</sub>往生<sub>ニ</sub>。無有餘念。而間夢<sub>レ</sub>入唐上人日延來<sub>ニ</sub>吉云。汝欲<sub>レ</sub>往生極樂<sub>ニ</sub>。可<sub>レ</sub>住<sub>レ</sub>高野山<sub>ニ</sub>者。仍偏信<sub>レ</sub>此夢<sub>ニ</sub>。寛治七年九月廿三日。勿登<sub>レ</sub>高野山<sub>ニ</sub>。

(下略)という文言には、大和国住人清原國が出家し、その後「往生極樂」を欲することによって高野山に寛治7(1093)年9月23日に登ったことが記載され、その間に「毎日修<sub>レ</sub>念佛十萬遍<sub>ニ</sub>」して「已及<sub>レ</sub>廿七年<sub>ニ</sub>」ぶということであった。(傍点—奥野)<sup>24</sup>。

また、「射水親元」の場合も同様に「于初夜于後夜。念仏不<sub>レ</sub>息」に、出家後は「毎日念

佛六萬遍數」を修行したことが窺える<sup>45</sup>。また、一方では「尼釋妙」なる人物が「百萬遍念佛數百个度」を修し、「尼妙法」が「念佛一萬遍。此外以小豆爲數。所唱念佛凡五十七斛三斗」になったことも窺える（傍点—奥野）<sup>46</sup>。

ここで興味深いことは、一万遍の念仏を数えるために「小豆」をもってその「爲數」したことであり、その累積数は「五十七斛三斗」ほどになったことがわかる。

このような事実は、『後拾遺往生傳』の「興福寺莊嚴院實僧都之大童子」であった「道忠犬丸」の往生にみる文言にもみえるのである。すなわち、

遂以出家。法名願西。其後二十五年于茲矣。飛鳥寺側結草蘆。以爲居處。子息三人。互以養育。彼僧都入滅之後。彌忘他營。唱念不退。即謂曰。我年來偏修念佛。以小豆爲<sub>(佛人)</sub>數。限以一千斛。年序漸推移。已及七百斛云々。

（下略）とあり、小豆が「已及七百斛」ぶほどに「修念佛」したことが窺える（傍点—奥野）<sup>47</sup>、さらに、『三外往生記』には、「南京常戸辻」に住む「念西比丘」が「多年之間」「念佛之外。全無他意」くして「晝夜不斷。稱南無佛。以小豆爲其數。已及二百八十石」んだという事実が窺之<sup>48</sup>、この小豆は現存する百万遍（数珠繰り）念佛に使用される所謂〈数取り〉の原型となることが考えられる。

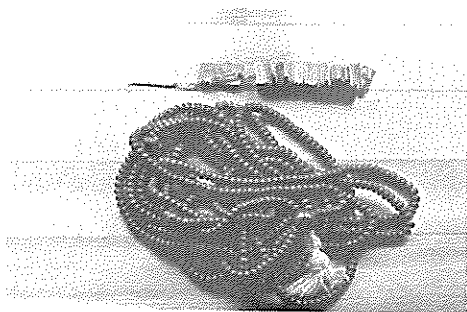
一方、この『三外往生記』の「良忍上人」の記述から融通念佛の流布を窺うことができるのである。すなわち、

良忍上人者。延暦寺東塔常行堂衆也。往年之比。一千日間。諸無動寺。（中略）。永絶交衆。構小庵止住大原。十二時修三昧行。年來不懈倦。兼披閱一切經論。造立堂舍佛<sub>(遂興)</sub>像。（中略）。我過本意。在上品上生。是融通念佛之力也。天承二年二月。

とあるのがそれで（傍点—奥野）<sup>49</sup>、天承二（1132）年にはすでに融通念仏が流布していたことがわかる。

いくつかの『往生傳』にみる百万遍念仏について窺ってきたが、これら百万遍念仏にかかる往生人は単独において十万遍、百万遍の念仏を修したものであった。ゆえに、これら往生人にみられる所謂百万遍念仏が後世にみる民衆に育まれてきた百万遍（数珠繰り）念仏とどのようにかかわってくるのかという点を見出すことは、これら『往生傳』からは窺うことはできないといえる。

しかしながら、現存する百万遍（数珠繰り）念仏にみる念仏の融通がすでに平安時代中葉には萌芽し、さらに現存の百万遍（数珠繰り）念仏にみる使用具＝〈数取り〉の原型をこの時代に窺い知ることができるのである。ただ、後者の用具の存在は百万遍念仏修行によるべき必然的な発生ということも考えられ、これ



数珠と数取り

が現存する百万遍（数珠繰り）念仏に直線上で結びつく例証にはならないことはいうまでもなからう。

では、この引声、高声の百万遍念仏の修行法はどのようなものであったかを少し垣間みることにしよう。

まず、『拾遺往生傳』に「經<sub>レ</sub>九箇日<sub>ニ</sub>。滿<sub>レ</sub>百萬遍<sub>ニ</sub>。」とみえ<sup>410</sup>、1日11~12万遍の念仏を修したことが窺える。また、同『往生傳』の「前権律師永觀」の往生にかかわる記述に、  
凡一生之間。顯密行業甚多。奉<sub>レ</sub>唱<sub>レ</sub>彌陀寶號<sub>ニ</sub>。不<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>幾許<sub>ニ</sub>。初毎日一萬遍。後亦六萬遍。別滿<sub>レ</sub>百萬反三百度<sub>ニ</sub>。漸及<sub>レ</sub>暮年<sub>ニ</sub>。舌乾喉枯。只事觀念。

（下略）とあり<sup>411</sup>、「毎日一萬遍」をはじめに修して「六萬遍」を後に唱えたことが窺える。同様に「阿闍梨聖全」の往生においては、山城國乙訓郡の石作寺に籠って15年間の往生行を修し、その折に「毎日三時修<sub>レ</sub>彌陀供養法<sub>ニ</sub>」し、かつ「毎日六時念佛一萬遍」を唱えたことが記述されている<sup>412</sup>。また、「伊豫國法樂寺」の老尼僧「安樂」の往生についての記載にも、

出家之後。廿五年毎日所作。彌陀名號五萬遍<sup>齋日十</sup>觀音真言五千遍。光明真言千遍。普賢十願名三百遍。以爲常勤。又寛弘五年八月以後。同七年以前。□□彌陀大咒百萬遍。

という文言がみえ（傍点一奥野）<sup>413</sup>；毎日一万遍から六万遍あるいは十万遍の念仏が唱えられたことが窺えるのである。つまり、一万遍→六万遍、五万遍→十万遍という経緯をもつことがわかる。日数に換算するなら、後者では六斎日×六万遍+64日間×1万遍（または十斎日×六万遍+40日間×1万遍）となり、前者では3日間×1万遍+6日間×六万遍となり、さきに触れた9日間で百万遍念仏を修する日数をはるかにうわまわることが知りえる（この場合、8日間×十一万遍+1日間十二万遍と考えられよう）。すなわち、70日間から19日間までの間、念仏を修したことが窺えよう。

このように百万遍念仏は、六字名号すなわち阿弥陀号を引唱するという簡潔な文句を基本とする限り、民衆に受け入れられる要因をもつが、多くの日数を費さなければ所謂〈百万遍の念仏〉に到達しえない以上民衆の信仰の対称にはなりえなかったであろうことが理解できよう。

つまり、いいかえるなら百万遍念仏の引声・高声から百万遍（数珠繰り）念仏へ変質することによって民衆の信仰対象となり、百万遍念仏の本来の意図たる〈往生極楽〉〈臨終正念〉の供養念仏としての民間念仏信仰の一形態を形成せしめるといっても大過あるまい。

では、百万遍念仏引声から百万遍（数珠繰り）念仏へと変容していく時期はいつ頃であったのだろうか。ここで繙いた諸『往生傳』・『往生記』は百万遍念仏引声・高声、つまり真如法の念仏を基本とした往生人の伝・記であり、12世紀前半の往生人の記述を主体とすることから、これ以後の百万遍念仏の様相を窺うことによって数珠繰りを伴う百万遍念仏の出現をみることはできるのではないかと考える。

したがって、次に百万遍念仏引声から百万遍（数珠繰り）念仏へと展開していく時期に

ついて究明することにしよう。

註1 『續群書類従』第八輯上・傳部所収。

註2 「本朝仏法部」上巻〈角川文庫本〉所収。

註3～5 『續群書類従』第八輯上・傳部所収、

同所所収の「高野山往生傳」の「調御所定巖」の往生についても窺えるのである。すなわち、  
紀州相賀人也。俗姓紀氏。初登、高野山。列、大師遺弟。次往、多武峯。学、天台法門。遂歸、本  
山之舊室。更受、彌陀之秘法。(中略)爲毎月十五日之勤行。修、彌陀百萬遍之稱念。三五年之間、  
蒸修、功積。仁平三年八月廿三日入滅。

というのがそれで、高野山における阿彌陀信仰の一端をみることもできるとともに「彌陀百萬遍之稱念」を  
修行していたことがわかる。

註6～8 『續群書類従』第八輯上・傳部所収。

同書所収の「本朝新修往生傳」の「伯者國人」である「沙門重怡」の往生にかかわる文書に「自、大治二年  
三月。至、保延六月八月。前後十三年。通計四千日。毎日唱、彌陀寶號十二萬遍。以、小豆、爲、其  
數。二百八十七石六斗。(下略)」とあり、小豆の数の膨大さが窺えよう。

註9～13 前掲書、傳部所収。

### Ⅲ、百万遍念仏称念から遍数珠繰へ

百万遍念仏称念について諸「往生傳」・「往生記」から検討してきたが、百万遍（数珠繰り）念仏へと変容する契機は、この12世紀中頃には存在しなかったことを知る。

「鎌倉初期の蓮生房や法力房に始まるというたい伝承を伝えているもの」が、兵庫県八鹿町八木・柳谷寺（浄土宗）にのこっているが、これとても「伝承」によるもので例証とはなりがたいところである<sup>41</sup>。

では、この「伝承」があくまで例証とならない限り、他の史料から繙読して検討しなければならぬといえよう。

いま「看聞御記」の応永廿四（1417）年二月五日の条を窺うと、

近衛局自、今日、七ケ日有、勤行。於、舊主尊前、百萬遍念佛如法被、申。

という百万遍念仏に関する文言がみえるとともに、旧主尊前において2月5日から7日間百万遍念仏（真如法）を唱えたことがわかる<sup>42</sup>。この15世紀前半においても百万遍念仏称唱が脈々と受け継がれていたことが窺える。

同じことは、如意寺常行堂柱墨書にもみられるのであった。すなわち、

明応三年 寶範

□七日百万遍念佛願主敬

卯月十四日より廿七日で

西國

妙法蓮華經音菩薩

南無阿彌陀佛〔異筆〕

キャカラバア〔梵字〕

という銘文がそれで<sup>43</sup>、この「□七日百万遍念仏」も単独で「寶範」なる人物が「卯月

十四より廿七日<sup>註</sup>で」の13日間称唱する形態であったとみることができる。

このように15世紀における百万遍念仏はすでにみた諸『往生傳』・『往生記』にみられた形態と同様、所謂〈真如法〉の百万遍念仏だろう。

しかし、一方、生駒市山崎地区の惣墓にのこる名号板碑の銘文は、百万遍（数珠繰り）念仏が存在していたであろうと示唆にとむ文言が刻まれているのである。すなわち、  
永禄九年十月十五日

奉供養逆修時齋百万遍（人名多数を刻む〔略〕）

とみえ<sup>註4</sup>、多数の百万遍念仏による逆修供養者の名が刻まれ、明らかにさきの百万遍念仏称唱とは異なり、多人数による百万遍念仏が繰り広げられていたことを知る。この同地区にかかわる銘文は他の名号板碑、十三仏板碑にもみえる。すなわち、

A. 永正十年十一月廿九日<sup>註5</sup>

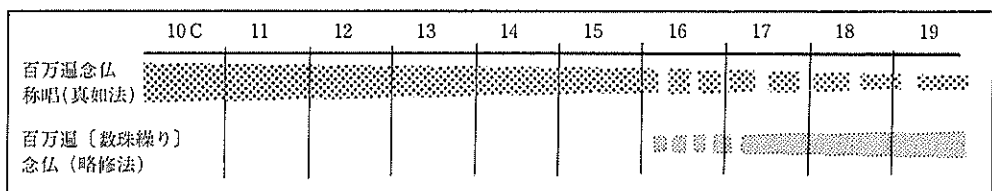
夜念仏人数四十六人

B. 天文十六年七月十五日<sup>註6</sup>（人名多数を刻む）

とあり、A、Bの銘文の後、時期的にさきの永禄九（1566）年銘の百万遍名号板碑が造立されたことがわかり、これをCとするなら、A→B→Cという経過をたどる。しかし、このA、B、Cの金石文史料があくまで百万遍念仏にかかわるものと考えた場合であり、同一形態のものでない場合は、C史料の永禄九（1566）年に百万遍念仏、それも多人数による百万遍念仏（そこで推察できることは数珠繰りを伴った百万遍念仏）が存在し、永正十七（1520）年でのその存在は明確でないことになろう。ただし、A、B、Cの金石文史料を同一形態にかかわるものと考えた場合、永正十七（1520）年から天文十六（1547）年を経て、永禄九（1566）年に至り、百万遍念仏（それも多人数による数珠繰りを伴った百万遍念仏）が引き継がれてきたことを物語る史料となろう。

しかしながら、現在のところA・B・Cの関係が明らかでないかぎり、永禄年間（1558～1569）に多人数による百万遍念仏、すなわち百万遍（数珠繰り）念仏が存在していたと考えるべきであろう。そして、この百万遍（数珠繰り）念仏も16世紀中葉においても「逆修時齋百万遍」の供養にかかる信仰を呈し、今日みられる農耕とかかわった虫送り、雨乞いなどの祈願への展開をみることはなかったといえよう。

したがって、百万遍念仏にかかわる信仰形態について略図表化すると次のごとく考えることができるのではないかと推察するのである。すなわち、



という形成・展開・衰退の過程を考えることができよう。

このように百万遍念仏が並存していたであろうことも容易に考えられるとともに、在地で行なわれる百万遍（数珠繰り）念仏へと展開していったと推考しえるようであるが、後日の問題としておきたい。

註1 「百万遍念仏」（『民間念仏信仰の研究』資料編〈仏教大学民間念仏研究会編〉所収）

同書にみえる京都・百万遍知恩寺の「知恩寺誌要によれば、第八代善阿空門の時、即ち後醍醐天皇元弘元年秋、疫病流行せにより、勅召によって参内し紫宸殿に一七日百万遍の念仏を修し」たことが窺えるが、この頃すなわち元弘元（1331）年に修行した百万遍念仏は、所謂〈真如法〉の百万遍念仏であり、同寺にのこる百万遍大念珠（数珠）とどのように結びついていくかが課題となろう。

註2 『續群書類従』補遺 所収。

註3 「神戸古銘集覽」〈資料ノート第二集〉所収。

この柱墨書銘は、神戸市垂水区植谷町如意寺にある。

註4～6 土井実編『奈良縣銘文集成』所収。

### 結びにかえて

百万遍念仏称唱から百万遍数珠繰り念仏へと展開していく過程を素描してきたが、ここで興味ある点は15世紀まで称唱する百万遍念仏が存在していたことであり、この念仏と並存すると考えられる百万遍数珠繰り念仏が存在したと推察できる。この時期が16世紀中葉頃までと考えられよう。

このように百万遍念仏称唱から百万遍数珠繰りへと展開していく基盤は中世末期の村落共同体内部の数多くの成員の参加であったといえよう。だからして、農村落の在地ごとのこの所謂念仏講碑は彼ら念仏信仰者の村落共同体内部での存在を表示するとともに、念仏講〔ここでは百万遍（数珠繰り）念仏講〕の存在を表現するものであったといえよう。

したがって、数珠繰りを伴った百万遍念仏へと展開していく基本には中世末期の村落共同体の変遷を考えながら、遊行上人、聖の集団の中世末期、強いていうなら中世後半からの宗教活動と併せて究明せねばならないといえよう。

たとえば、在地における百万遍念仏の講集団が醸成する要因をいかなるところにもとめるべきなのかという点を挙げるなら、そこには在地へ浸透していった遊行上人・聖<sup>ひび</sup>の存在を考えなければならない。ただ、この聖の集団の活動についての具体的な究明をここで提示することはひかえるが、百万遍念仏の念仏講をはじめ、他の念仏講の成立についても同様に考えていかねばならない。

ここでは、百万遍念仏の変質、つまり称唱の百万遍念仏から数珠繰りの百万遍念仏へと変容していく時期についての素描を中心に行論するにとどめたが、さきに触れた課題を目前にひかえているといえよう。これらの課題を究明していくステップにすることにあつた。

また、これらの課題を後日に究明することとして、小稿の結びにかえたい。

(1978.2.9 稿了)

## 二 つ の 木 臼

～民俗博物館収蔵品から～

大 宮 守 人

はじめに

収穫した稲の粃から粃殻を分離させる<sup>（糶）</sup>糶摺作業の事をウスヒキと呼ぶ所は多い。今はゴムロール式の自動機械で短時間に終えてしまうが、晩秋の庭仕事として毎日毎晩、土臼を2～3人がかりで夜ふけまでまわしていた頃の呼称が土臼を一般に使用しなくなった今日でも、なお使われているのは作業の辛さを物語っているのかも知れない。

さて、当館には33台の糶摺臼が収集されているが、その中に2台の木臼がある。

その一つは、北葛城郡広陵町大垣内、吉岡彦文氏の寄贈のもの<sup>（写真1）</sup>、もう一つは吉野郡大淀町芦原、喜多康夫氏の寄贈のものである<sup>（写真2）</sup>。両方とも松の丸太の切口に、中心部から放射状に目を切りつけたもので、一方向に全回転させるのではなく、二人が向い合って座し、本体に付けた縄を引き合せて糶摺を行うタイプのもと思われる<sup>（写真3）</sup>。

ところで、この二つの同型式の木臼には大きな相違点が認められる。それは、後者の臼には木臼として製作された後に土臼への改造が加えられた跡があり、木臼から土臼への変遷の過程を示す一つの資料として注目出来る。

土臼と木臼の違いは、土臼は粘土に塩を混ぜてつき固め、その上に櫛の小割板を打込んで臼目を形成するが、木臼は木の切口に直接臼目を切りつけてある点が最も大きな違いである。

### I 土臼の構造

その違いを見るために土臼の修理工程を示してみたい<sup>註1（写真4～18）</sup>。まず土臼の古い土を砕き、<sup>（糶）</sup>篩でとおして（不足分は補充する）適当な水分を与えてから塩を混合する<sup>（写真4）</sup>。

直径2尺程度の臼（大型の部類）の場合、3斗以上の土量が必要である。上臼に3～5寸、下臼に6～7寸程度の厚さに土を打込む。上臼は土量を加減して重さを調節し、下臼では全体の高さを調節する。使用する粘土は乾燥させてから砕く。

混合する塩の量は、全修理の場合は4升、普通の修理では上臼の土は全部砕くが、下臼は齒（ハマ）を打込むのに必要なだけ砕き、あとはそのままにしておくので、塩は2升～



2升5合で良い(辰己留一氏)<sup>〔後表参照〕</sup>。

また、塩の量はアジゴハン程度に味加減し(谷田三土郎氏)<sup>〔後表参照〕</sup>、土の堅さは手で握ってダンゴになる程度が良い(中窪栄太郎氏)<sup>〔後表参照〕</sup>。

上臼には、臼の補給口に裏側からマスガタを取付ける<sup>〔写真5〕</sup>。杵形の大きさは、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(中窪氏)。

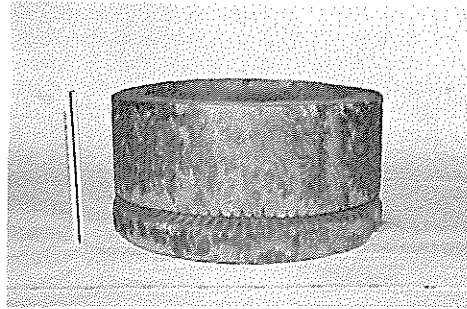
臼の周辺部には切込を入れてヘギ(辰己氏)又はクイ(谷田氏)を12本立て釘止する。これに竹ヒゴを桶のタガを巻くように土を入れる高さまで重ねる。その次に予め混合してある土を入れて槿で固める<sup>〔写真5～8〕</sup>。固めた土の上に8分画の割付をし檜のハマを打つ準備をする<sup>〔写真10〕</sup>。打込の時は、竹棒がはずれないように細いカスガイで臼の本体に固定する。

ハマの間隔はメダケ(間を決める竹)を入れて一定にする。目竹の巾は三分(辰己氏)、また、ハマの厚さは、堅い槿の場合は薄く(1分足らず)比較的やわらかな槿は厚めにする(谷田氏)<sup>〔後表参照〕</sup>。1区画に14～15条のハマを打込む。ハマは垂直に対して約30度程右向きに角度を持たせて打込む(谷田氏)。真直に打つと米がとぶ(中窪氏)。打込みが終ると水でしめりをつけ<sup>〔写真13〕</sup>、また土を乗せて固める<sup>〔写真14～15〕</sup>。

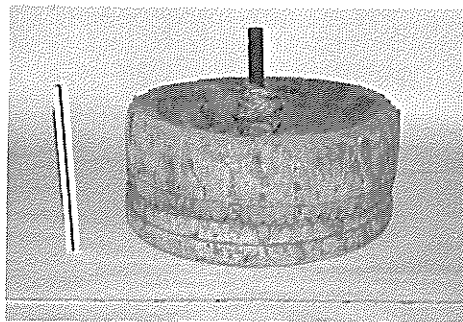
そして余分な土を削り、檜の木片で目を立てる<sup>〔写真18〕</sup>。この順序で上下の臼が仕上がる。

ハマの出具合は、臼の内側と周辺部とでは上下臼ともに、約2分程度の差がある。周辺の方が中心よりも高く、外側の2寸ぐらいの部分で臼摺が行なわれるようにしてある(今北氏、谷田氏)。中央部は臼溜りのための空間となり、ハマの摩耗は周辺部が著しい。ハマに使う檜は、アカカシ、トベラカシが堅くて土臼に都合が良い。池の水などに半年から1年ほど漬けてアクヌキをしたものを、腐ったアクの臭いが消えるまで干しておく。アクヌキをしないと小割にするとときにナタが通りにくい(谷田氏)。

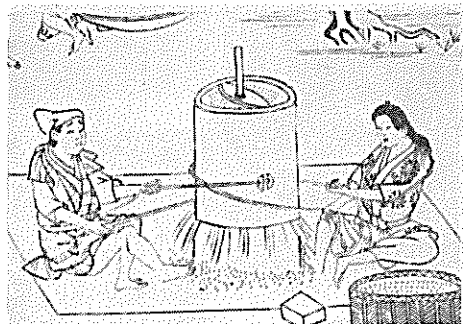
## II 木臼の構造



1. 木 臼



2. 改造木臼

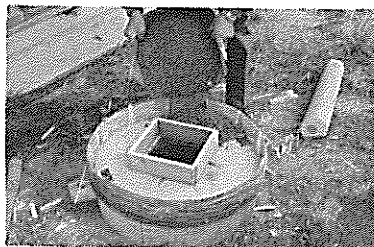


3. 日本風俗図絵(5) 大和耕作絵抄より

# 土臼の製作工程



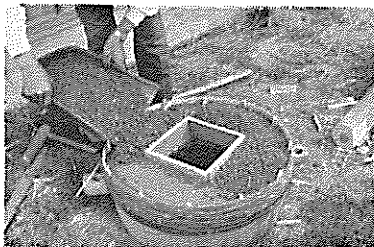
4. 水分を与えた土に塩をまぜる



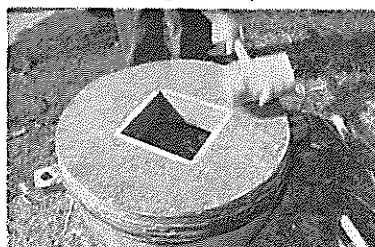
5. 上臼に塩をまぜた土を入れる



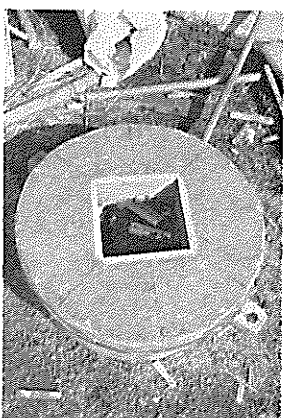
6. つきかためる



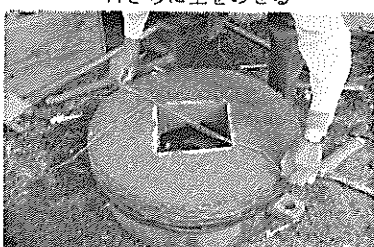
7. さらに土をのせる



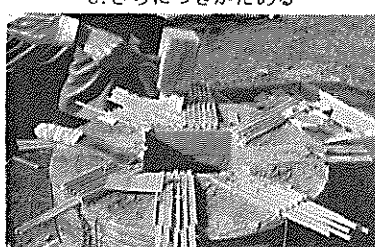
8. さらにつきかためる



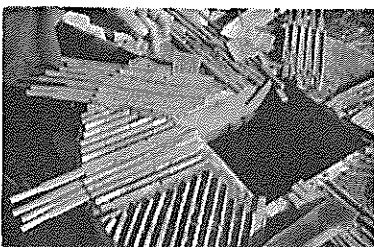
10. 割りつけをする



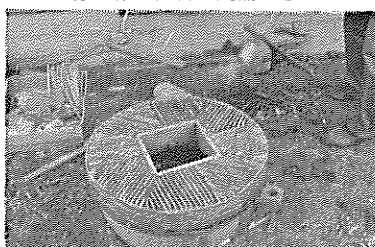
9. くるいを調べながらつきかためる



11. 竹の棒で臼目の間隔をきめる



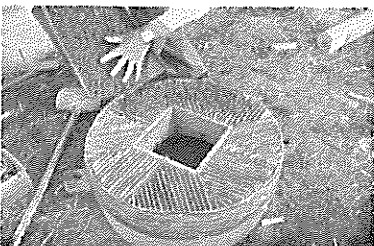
12. カシの歯を打ち込む



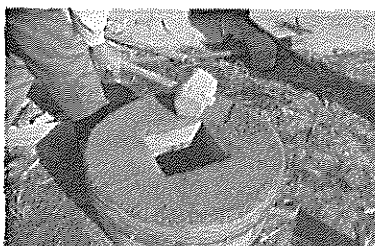
13. 水でしめりをつける



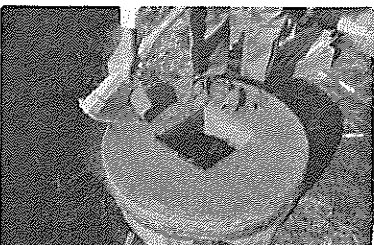
18. 起状の微調整



14. さらに土をのせる



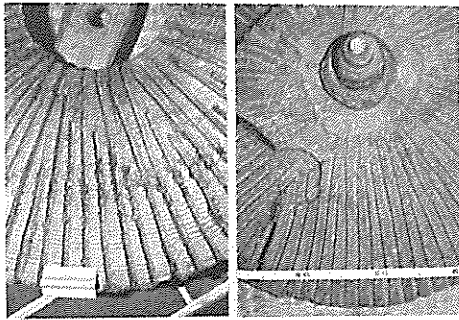
15. つきかためる



16. 余分な土をけずる



17. 木片で目をたてる



19. 木臼の上白

20. 木臼の下白

木臼の材質は両方とも松で、中心から放射状にのびる臼目を持っている。

広陵町大垣内の木臼は、上臼には外周部から靱の補給口まで突き通した溝と中途から外周部へ向う短い溝が交互に刻まれ明瞭であるのに対し<sup>(写真19)</sup>、下臼は、中心近くの末端は比較的不明瞭に終わっており、中途から発する短溝は交互には見られない<sup>(写真20)</sup>。但し、削条作業における割付の終了部分と思われるあたり4ヶ所には中心部まで貫けていない溝が見られる。

溝の巾は上部10mm、底部5mmでほぼ末端まで一定である。山の巾は外周部では13~20mmと広く、中心に向うほど狭くなり下臼では自然に消える形となる。

外周部分から100mm程の部分は、上下臼の山の部分は密着状態にあるが、これより中心方向の補給口にかけては上臼に上反角が付けられて、下臼との間に隙間が出来ている。この部分に靱が溜り、各条溝に供給される仕組みと考えられるが、中途から発する短溝もこのあたりに口を開いており、靱溜りから外周部へ導くのに十分な機能を果たす事がわかる。

この臼の靱摺作用是、傾斜を持った各条溝に、補給口から入って一旦靱溜りに溜ってから供給される。そして溝内に充満した靱は上臼の往復運動によって摩擦を受け脱穀作用が行われる。先の土臼の回転運動によって、靱を外周部へ掻き出すと同時に摩擦を与えるのとは違い、木臼の場合は随分効率が悪い。つまり、臼が半回転の往復運動をする時、下臼の凹部にある靱は上臼の凸部に摺られて、上臼の動いた方向に上層の靱は回転を与えられ、それと接触する溝内の靱は連鎖的に作用し合って脱穀されるものと考えられる。そして、上臼の凹と下臼の凹が同位置に来た時、空間が急に広くなり、周辺部の出口近くまで斜溝内を下って来た米と靱殻は外へ崩れるように少しずつこぼれ落ちるといふ具合であろう。

嘉永二年の年号を持つ「農家必用」によると<sup>註2</sup>、

「凡七八拾年以前迄用ひたる靱摺木碓の圖」というのがあり<sup>(写真21)</sup>、

上臼下臼懸けて高壹尺四、五寸斗、廻り三、四尺斗の木臼にして上下共に目を立、上臼に縄四筋かけ圖のこたく繩を左右へ引違靱



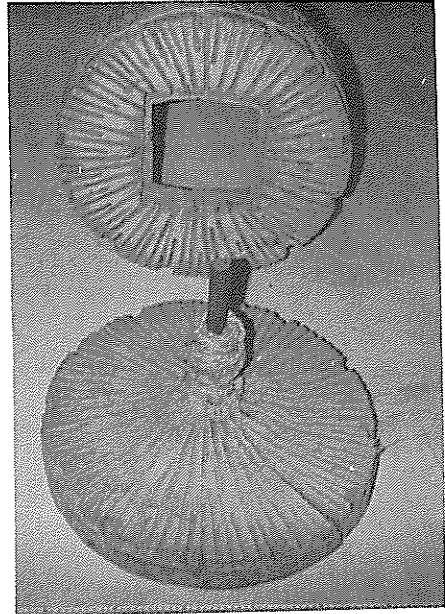
21. 日本庶民生活史料集成「労働圖解」より

を摺なり

とあり、靱摺木臼は当館収蔵品と同種の木臼と考えられる。また、奈良県内の例として、宮本常一氏の「吉野西奥民俗採訪録」に、天川村での聞ききとして、

坪ノ内あたりでは古く米をひくのにイザリウスといふのを用ひた。木そのまゝに溝をきり、臼の横に穴を四つあけ、之に繩を通して、さし向ひでひきあうて臼をひいたものである。

と、昔の靱摺の様子を紹介している。宮本氏のこの調査は、昭和11年から同14年にかけてのものであるが、「古く米をひくのに……」という表現からすると、調査時点でイザリウス



22. 改造木臼の上下臼目

を使用していたのではなく、古老の記憶による記述である事は明らかである。昭和10年代に80才以上の古老であれば、幕末頃の話は充分聞き出せたものと思われる。

広陵町のこの木臼は製作年代・由来等は不明で、他の資料によって推測する以外にない。

### Ⅲ 改造木臼について

この臼は、大淀町芦原にて収集したものであるが、その時すでに空屋敷となっていた農家の稲屋から持ち帰ったので詳細は一切不明である。

以前、ある人から土臼の土台にはこのような筋が刻まれているものだという話を聞いた事があり、収集当時は単なる土臼の残骸としか考えなかった<sup>(7) (Y22)</sup>。しかし数人の元土臼職人であった人々の話によって、本来は木臼として製作されたものが後には土臼に改造されたものであるらしい事がわかった。

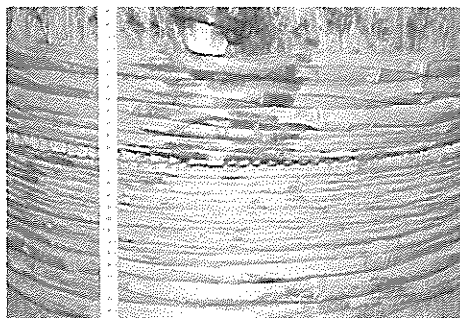
先に土臼の修理工程で示した如く、修理の際は古い土を再利用するために土臼の土を取り去るが、この時に土の下からこうしたものが現れた事が何回かあったという話をどの人からも聞く事が出来た。

谷田三士郎氏(73才)は17才の年から半期づつ3年ほど、村内にいた田川という親方について習った<sup>(後表参照)</sup>。この親方は明治30年頃からはじめた。親方について修理に廻った折、土臼の下から中心より放射状の目を持つ木臼が出た。親方の説明によると、この臼はエザリウスといい、ヘタリコンデ(座って)繩を付けて二人で摺ったもので、半回転しかしないという。材質は雄松(黒松)で、直径1尺7~8寸から2尺程であった。親方も造ったりした経験はないという。

今北岩松氏(81才)は、20才前後に山添村<sup>山添</sup>的野の井野坂という親方に習ったが、ハガエ

(修理の意)の際に中心から放射状の目を持つ木臼が出て来た<sup>〔後表巻44〕</sup>。直径は1尺5～6尺で小型であった。材質は松で、イザリウスといた。親方も詳しい事は知らず話を聞いているだけで、回転せず、押したり引いたりしたものだという。

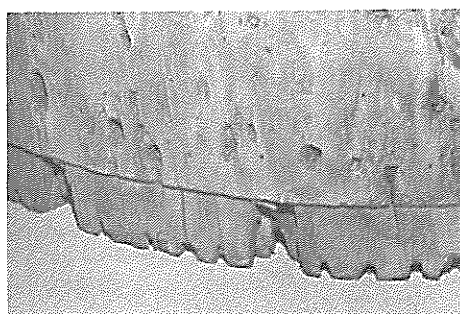
面談した5人の元土臼屋さんのうち2人からこのタイプの木臼の話聞いた。



23. 竹ヒゴの杵(土臼)

#### IV 改造木臼の構造

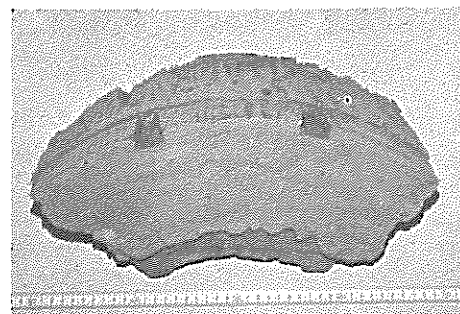
土臼にするための最も大きな改造点は、櫂のハマを打込むのに必要な土を乗せるための構造である。塩を混合した土を槌で打ち固めて、木の台に圧着させるのであるが、その圧力の大部分を受持つのが土の厚さだけ積まれた竹ヒゴの杵である<sup>〔写真23〕</sup>。そして杵を支えるのがへギ(辰巳氏)又はクイ(谷田氏)という12～13本の木の支柱である<sup>〔写真5〕</sup>。この支柱をとりつけるための切込みが13ヶ所改造木臼に認められる<sup>〔写真24〕</sup>。この切込は、土臼に見られるものと同じである<sup>〔写真25〕</sup>。また条溝内には改造時のものと思われる土が食い込んだ部分も認められる。



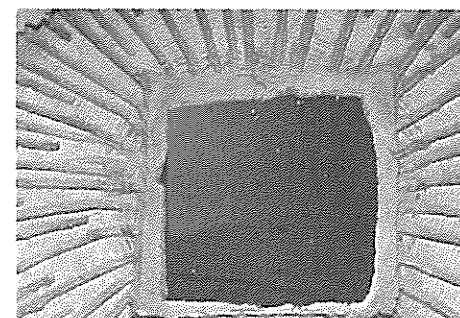
24. へギの切込み(改造木臼)

上下臼とも土を入れた状態で、上臼の軸受が接触する芯木の先端には鉄板を巻きつけて磨耗対策を施してある。

さらに上臼には<sup>上臼</sup>杵形を取りつけるために、<sup>上臼</sup>臼の補給口を正方形に拡張して取付部分には受溝を設けている<sup>〔写真26〕</sup>。土臼の場合、正方形の4スミを利用して回転しながら各分画の臼目に効率良く<sup>上臼</sup>杵を配給している。つまり、下臼の臼目の先端あたりが、上臼の杵形の角に



25. 上臼の破片(土臼)

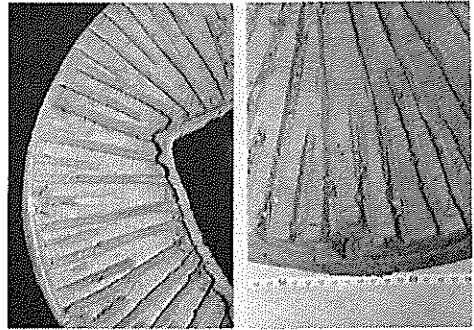


26. 杵形の取付溝

掛るようになっている。しかしこのタイプの木臼では、中心付近の下臼の傾斜面と上臼の上反角の差によって出来る隙間を<sup>上臼</sup>杵溜りとして、主に溝の傾斜を利用するかたちで<sup>上臼</sup>杵を送り出すようにしているため、このような杵形は不要のものと考えられる。以上の様な点が

大きな改造点としてあげられ、この靱摺臼は木臼として製作され、その後土臼に改造された証拠という事が出来る。

なお、この臼の目は上下臼とも全く同じで下臼にも短条溝と長条溝が交互に刻まれている点、広陵町の木臼とは相違するところである(写真27・28)。



27. 改造木臼の上臼 28. 改造木臼の下臼

## V もう一つの木臼

ところで、5人の元土臼屋さんの内2人から前記の木臼に関する話が聞けたわけであるが、残り3人と先の2人の内の1人からは別の木臼の話聞いた。それは、土臼と同じパターンを持つ木臼も土臼修理の際に下から出て来たというのである。当館の調査でも天川村山西で50年ほど前に土臼と同じ目を持つイザリウスというものを使った古老の話が報告されて<sup>23</sup>いるが、実物は未収集である。

土臼と同じ目を持つという事は連続回転が可能という事であり、機能的にも2人で向い合って押引する木臼より進んだものといえる。

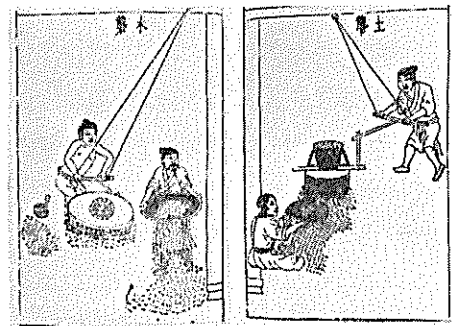
しかし、この2種の木臼ともいつの頃に盛んに使われていたのか。それは人々の記憶を越えた時代に求められるようである。

先にもあげた「農家必用」によると嘉永2年(1849年)より70年程前迄(安永8年)頃に館藏品と同種の木臼が石川県能美郡犬丸村で使われていた事がわかる。

さて、江戸中期に2度も複製され、各方面の技術に大きな影響を与えた中国明末の技術書「天工開物」には「土碓」と「木碓」が紹介されている<sup>24</sup>。それによると<sup>25</sup>、

碓には二種あって、一つは木でつくる。木を1尺ばかりに切り〔材料は多く松を使う〕、手を加えて大きな磨の形を2つ作り、接合する両面にはみな縦と斜めの歯をきざみこみ、下の部分に筒を立て、それを上の部分まで通す。中央のすきまに、靱を入れる。木碓(木製の碓)は二千余石を脱穀すると、碓自体が磨滅してしまう。

木碓を用いるのに、靱が乾きすぎているなければ、碓に入れても砕けない。だから軍隊に上納する輸送米は、みなこれによって脱穀される。いま一つの土碓は、竹を割り、曲げて円くし、きれいな黄土をその中につめ、上下の両面にそれぞれ竹歯をはめ、上の部分の穴に靱を入れる。その量は木碓の二倍もある。少しでも湿った靱をその中に入れると、すぐ砕ける。土碓は二百石を脱



29. 平凡社東洋文庫「天工開物」より



穀すると、役に立たなくなる。

木碁を使うのは必ず丈夫な男であるが、土碁はかawaii婦女子でも使える。庶民の糧食は、みなこれによって脱穀される。

とあり、付図によると木碁も土碁も1人の男が押木によって回転させているようであるし<sup>17(頁20)</sup>、また、図では臼目の様子はわからないが、「手を加えて大きな磨の形を二つつくり、接合する面々はみな縦と斜めの歯をきざみ」となっている点から考えて、これは土臼同様に回転させて使う木臼と思われる。

「天工開物」の日本での刊行から22年後寛政五年寅仲春の自叙がある「農稼業事」には大和にも程近い攝州と大坂の木臼と土臼の状況を記した「木臼土臼の論」というのがあり<sup>18</sup>、近世土臼は何國にても用ふるといへども、往昔は木にて拵へたる臼を、右の手にて力にまかせ押付けて廻し、左の手には、升に粃をすくひ、うすの中に入れてすりたるよし、今の袖臼のごとくなるものと見ゆ、攝州邊には、木臼の獨ずりありて、米くだけざれば、粃も砕くことなく、得分なりとて用ふる所あり、此所の人に問へば、先年土臼は多くすりて速しとて、用ひたることありしが、粃みなくだけ散て、夕飯の團子汁とすべき物なかりしゆゑ、又木臼を用ひしよし、米捨石すれば、粃四斗あり、出来過るくらゐの米には、却而粃多し、然れども西國も東國も、今は多く土臼を用ふる様になりたり、又大坂にて製する木の木口に目をきりて、土臼のごとく、土にて重みを付て用ふる所あり、又臺を木にて、目の所を土にして、堅木を打こみ、目をもりたる臼あり、近世仕かけ臼といふもの、阿波の國より始りしよしの土臼は、米損ぜず、粃も砕けざるよしにて、専ら大坂の近在にて今用ふ、是亦農家大事の具なれば利方のよきを穿鑿して、用ふべきものなり。

とある。文中の「木臼の獨ずり」というのは、やはり、連続回転の出来る臼と思われるが、この語の背後には2人ずりの木臼の存在も感じられる。この書物でもやはり2人ずりの木臼は過去のものとなっていたのかもしれない。

又、「木臼の獨ずりありて(中略)米くだけざれば得分なり(中略)土臼は多くすりて速し(中略)粃みなくだけ散て(中略)」という条は、天工開物にある、「木碁(中略)粃が乾きすぎていなければ(中略)砕けない。(中略)土碁は、(中略)少しでも湿った粃をその中に入れると、すぐ砕ける(中略)」という条の、全く悪例を示している様なもので、木臼を使いなれた人の失敗話しとなっている。同時代であっても地域によって普及度は一定ではないだろうが、機能的な面からは放射状の目→土臼と同じ目→土臼、という順で改良され普及したというのが妥当な線であろう。少なくとも江戸時代の後期においては、三種の臼が共存しながらも急速に淘汰されたというのが奈良盆地近辺の状況ではなかったかと思う。

ともあれ、土臼も木臼も中国から伝ったものであろうが、日本人が完全に使いこなすまでには様々な過程があり、その中の一点に木臼を土台とした土臼があった事は事実である。

古い物の上に新しい物が成立っているという一典型としても当館収蔵の改造木臼は面白い資料といえるだろう。

今後は、未収集の土臼と同じ目を持つ木臼を県内から探し出したいと考えている。なお後表の内容については、未だ不十分であり今後充実させていきたい。

註1 昭和48年、辰巳留一氏協力により、収集した土臼の1つを修理した時のもの。

註2 日本庶民生活史料集成第10巻「労働圖解」より。「農家必用」の名称は旧名である。

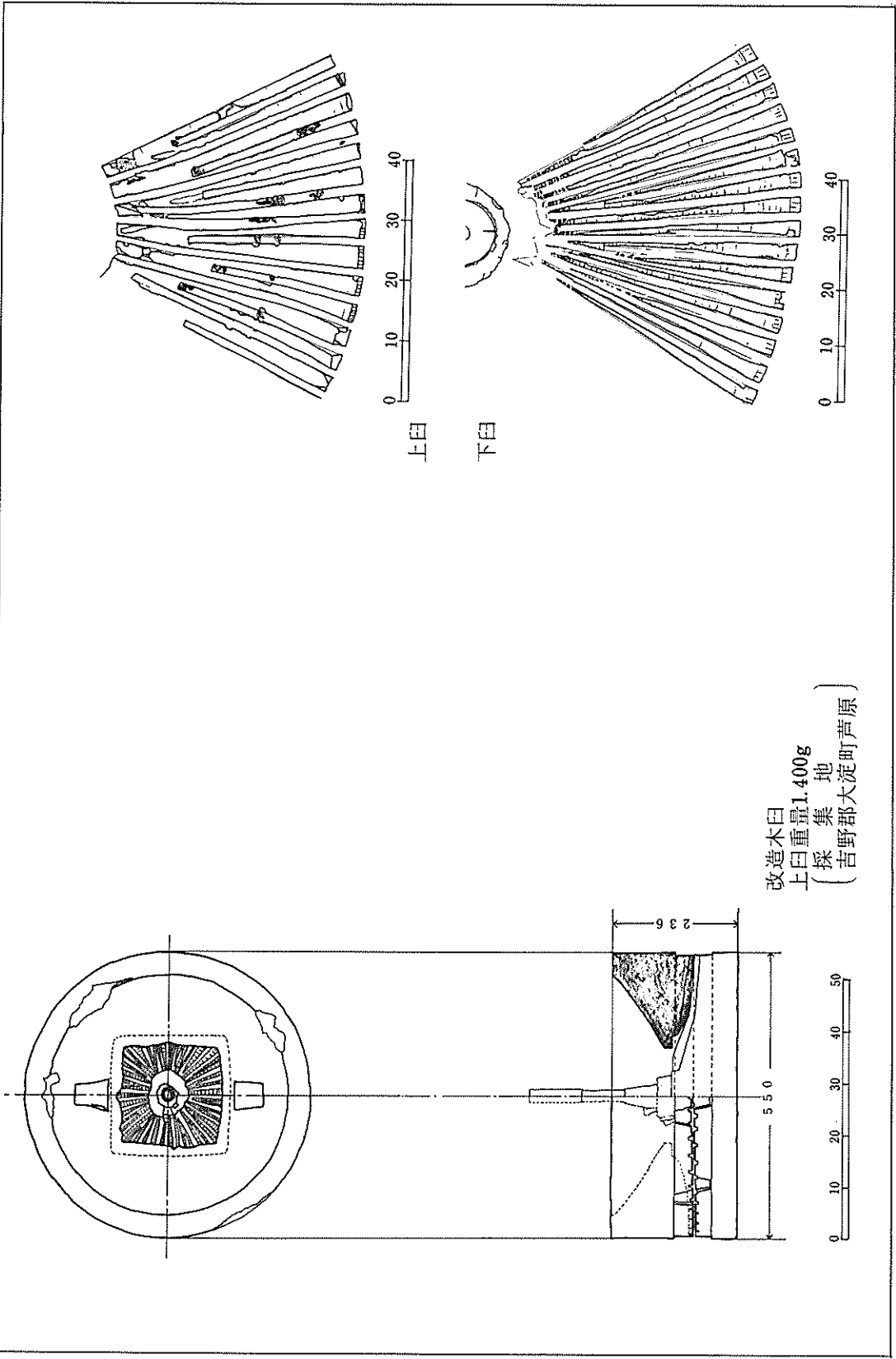
註3 当館、松崎憲三学芸員の調査による。

註4 明和8年（C1771年）と文政13年（C1830年）

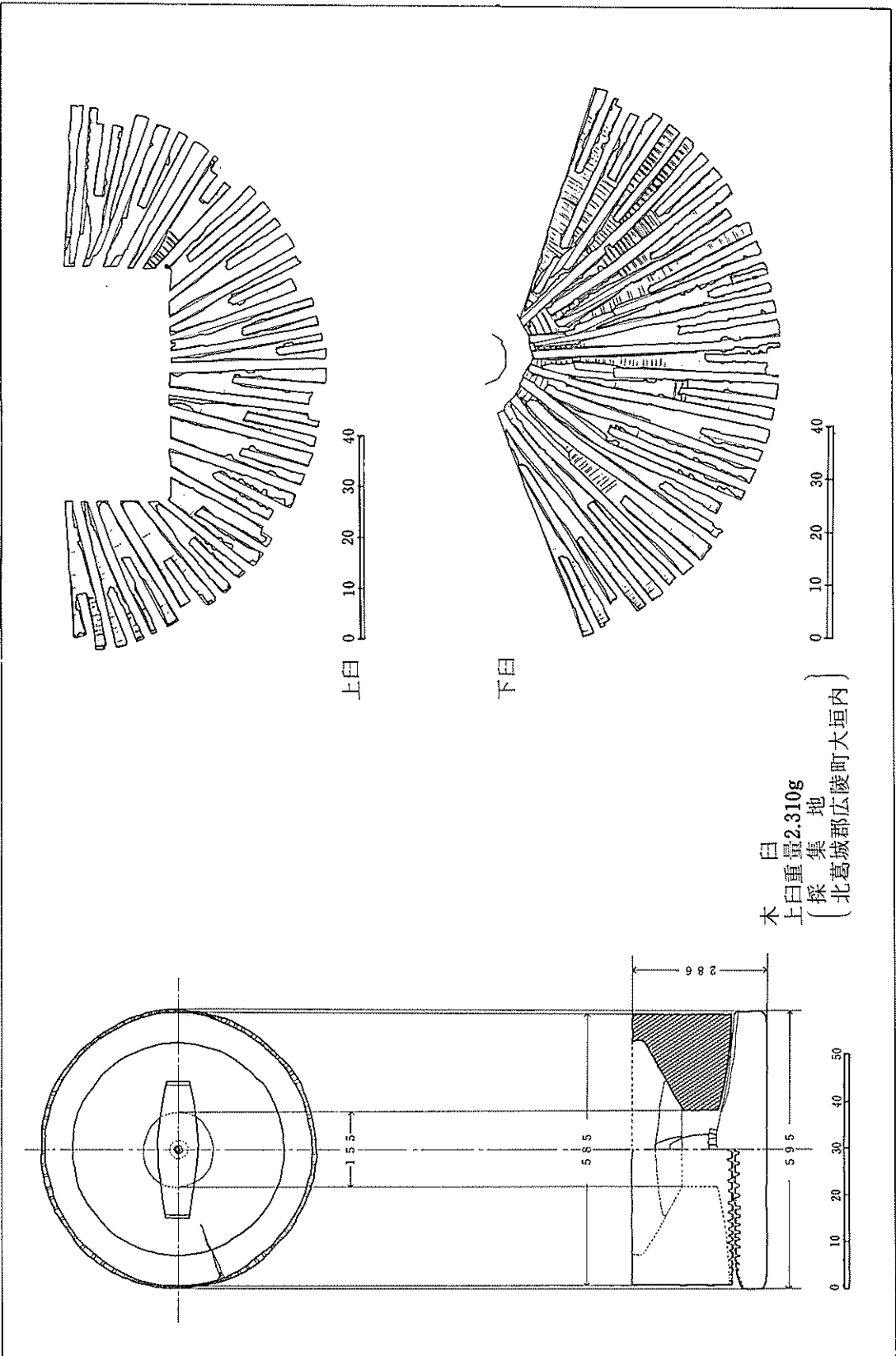
註5 東洋文庫 130 畿内清訳注

註6 古事類苑産業部1の302頁





改造木白  
 上白重量1.400g  
 ( 探集地  
 吉野郡大淀町声原 )



木 上白重量2.310g  
 採集地 (北葛城郡広陵町大垣内)

氏名	今北岩松さん	吹ノ戸光造さん	中窪栄太郎さん
生年	明治29年生	明治36年生	明治31年生
年令	81才	76才	80才
居住地	山添村下深川(しもふかわ)	奈良市田原町横田	奈良市田原町柚ノ川
習得時期	20才前後に習う。 (兵隊から帰って)	17才のときに習う。 3年間半期づつ親方の手伝い。	18才の時に習う。3年間、8月15日 ~12月まで親方の家で泊った。
師匠	山添村の野(まとの)の井野坂 という人に習う。 師匠は伊賀名張で習ったらしい	近所の平尾宇之松という人。 大工で秋になると白屋をした。 その弟は臼専門で歩いていた。	柳生村、大西友七という人 親方は、伊賀で習った。
活動期間	大正5年~昭和16年頃まで	昭和4年頃まで。	昭和初期まで
活動地域	針ヶ別所・東山村・東里村など 近隣の地域	都祁・福住・東山・五ヶ谷・樺本 帯解・池田・平城宮から東	柳生・大柳生・大慈仙・柚ノ川・田 原の一部・水間・大平尾。盆から12 月まで20~30軒、多い人は100軒。
新調した臼 修理した臼	ハチ臼。オケ臼は見ただけで修 理はしなかったが、明治以前の 年号があった。 ツキウス(モチツキ用)	新調は、ハチ臼3コぐらいした (ミカン掘)。修理がほとんど。 新調の折は、墨で銘を入れた。 親方はノミで銘を入れた。 モチツキの臼もした。	ミカン掘のハチ臼。オケウス、大変 作りにくいものであった。 モチツキの臼、千本ギネで使う臼は 下を広くする。 普通のキネの場合は深くする。
土台の材質	杉の株元	杉の根元	
臼の大きさ	直径1尺5寸ぐらい。 高さ、上・下臼とも1尺1寸。 下臼は台の厚みによって土の厚 さがる。	直径、大2尺2寸、小1尺6寸 ~8寸あり、ありあわせの木で 直径が決まる。 高さ2尺5寸ぐらい。	
修理の周期	1尺5寸ぐらいの臼で100石ひく 20石摺る家は4年に一度。 30石摺る家は3年に一度	臼一つで百石ひく。 5反百姓で5年に一度ぐらい。	80~100石でしかえる。 20石百姓では4年に一度。
塩の量	上・下臼で一升5合。 新調の場合は2升。		
臼目の形	8つ割、1くぎりに15ほど打つ	8分割	8分割。1尺8寸で1分画に15~16 打つ。
歯(ハマ)	3寸の土に2寸の歯を打つ。	厚さ1分5厘。 高さ2寸、その昔は3寸にした。 土を少くし、軽く作れるので2 寸になった。	1寸を11枚ほどにとる。 歯の中が広いと米が荒れる。
目竹の巾	3分5厘	3分~4分	
修理代	米1斗30銭の時、50~60銭。 新調の場合は米3斗に相当する 金額。	新調で3工、上臼のミカン掘に 時間がかかる。材量は先方もち。 ハマだけ持参、昔は先方で用意 した樺を割った。	
本臼の記憶	中心から放射状の目を持つ。 修理の際下から出た。 直径1尺5~6寸で小型であった 材質は松、イザリウスといい、 回転はせず押ししたり引いたりし たという事を師匠に聞いた。 師匠も知らないという。	樺本か五ヶ谷方面で修理のとき に見た。1尺6寸ぐらいで小型 のもの2~3コ見た。 土臼と同じ8分画の目であった が目と目の間が広いものだった。 材は松。	修理のとき下から出た。 2つほど見たが、溝の中が広いので 米が荒れるのではないかと思う。

氏名	谷田三士郎さん	辰巳留一さん
生年	明治38年生	大正5年生
年令	73才	62才
居住地	宇陀郡大宇陀町守道(もち)上出(かみで)	生駒郡三郷町勢野(せや)
習得時期	17才の時。 半期づつ3年、師匠につく。	20才ごろ。
師匠	同村内の田川という人。 この人は明治30年頃からはじめた。 紀州からきた人である。	父に習う。 父は祖父に習った。
活動期間	終戦の時ぐらいに失業。	昭和10年頃から10年間程。
活動地域	奈良県南部(吉野郡・宇陀郡・磯城郡の一部) 三重県の一部	生駒郡内(平群・生駒・南田原・矢田・片桐)
新調した臼 修理した臼	オケ臼・センベ臼・ハチ臼 (20~30サラウスをした) 江原式摺臼(下臼が回転する型30~50した)	ハイカラス(土台を杉の1寸板の寄木にしてタガジメし、上にジョーゴをのせたもの)は100余り作った。 機械臼(従来の土臼を改良して下臼を回転させる) ハチ臼(杉の丸太をくり貫いて上臼にする)
土台の材質	古い臼には黒松が多かった。 新調(サラウス)の場合は杉の株を使った(軽くてよい)	杉
臼の大きさ	直径1尺7~8寸→2尺, 上臼の高さ1尺, 下臼1尺2寸。 全体の高さを2尺2寸に仕上げる。	小・直径 1尺5寸, 大・直径 2尺2寸。 1尺7~8寸が最も多かった。
修理の周期	1尺8寸ぐらいの臼で100石ひいたらへる。 2年に1度する家が多い。	1回の修理で60石ひける。 反3石として、2町作る家は毎年。 隔年~3年に一度が一番多かった。
塩の量	3斗ほどの土に対して1升5~6合。	全修理の場合4升。 普通修理の場合、2升~2升5合。
臼目の形	8分画。 1分画に14~15本打つ。	8分画。 1分画に15枚ほど打つ。
歯(ハマ)	厚さ、かたい櫛で1分たらず。 やわらかい櫛では厚めにとる。 高さ 2寸。	厚さ1分以下。 高さ2寸。
目竹の巾	3分ぐらい。	3分。
修理代	仕事賃は米1斗分が基準。サラウス(新調)は2工~3工。 1工→1円50銭。 終戦前後には3円(材料費別)	米一石20円の時、2円~2円50銭。 材量は先方にて準備する (カシの歯だけ持参した)
木臼の記憶	エザリウスといった。土臼と同じ目のものと放射状の目の臼の二種類あった。 明治22~23年頃に土臼に作りかえたと墨書してある臼を見た。 材質は黒松。	土臼と同じ8分画の木臼。 土臼の下から出た。

# 大和 緋 の 技 術

芳 井 敬 郎

## (1)

大和で産する緋についての江戸期の記述は後期にならないとみあたらない。

『廣産國益考』<sup>41</sup>には「國産の木綿類」として「大和の紺かすり 絲入嶋」をあげている。『西國三十三所圖繪』<sup>42</sup>では「五所、新庄、高田の辺りは惣て木綿の紺かすりをはじめ種類のかわりたる縞の類或は絹の糸を交へてめずらしき縞を織出すを家毎の手業とせり是を世に大和緋と号して名産とす」と記されている。またその出版時はあきらかでないが『諸國木綿織元案内』<sup>43</sup>には「大和高一（注：市）郡 糸入粉青梅<sup>44</sup> 大和紺かすり」が記されている。以上の引用文でははっきりと各々の織物のようすは把握できないが、おそらく三史料ともほぼ2種の織物をあげているものと考ええる。それは、紺（藍）地に白抜の緋文様のある「紺緋」であり、経縞の入った「縞物」である。「縞物」はとりわけ木綿糸のなかに絹糸を入れた「絲入縞」が諸國に有名であったようである。しかし、近年大和緋の代名詞となっていた「白緋」についての記述はどこにもみあたらない。

江戸後期から明治初期にかけては、諸書によく引用される、当時の製織に従事する人々の動きを記した『大和木綿同組合沿革史』<sup>45</sup>であきらかである。それより、主要な記事を拾ってみると以下のとおりである。

宝暦年間（1751～1764）— 浅田五右衛門が越後上布の紺緋を見て木綿に織り上げる。

文政5年（1822）— 峠山佐平と扇屋平兵衛が「瓢及盃ノ圖」を織出す。（「工夫緋」といわれる。）

文政7年（1824）— 16通の薩摩生紺緋がはじめて大和に入りそれをみならってつくる。

明治3年（1870）— 三浦友七が紺板縮緋を考案する。

明治10年（1877）— 吉川小七郎が40通十字緋（蚊緋）染を考案する。

上記の内容は、なにをもとに書かれたものか、『大和木綿同組合沿革史』には記載されていないため、どこまで信憑性があるか疑わしいが、この時期に他の先進地（薩摩・越後等）の緋文様を導入したり、また糸染めの段階に板縮法（後述）を用いるなど幾多の努力を重

ねていたことは汲みとることができる。それは、生産量の増大のために技術の改良をなしたものと思われる。

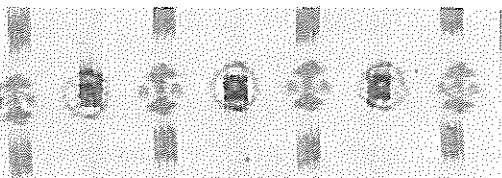
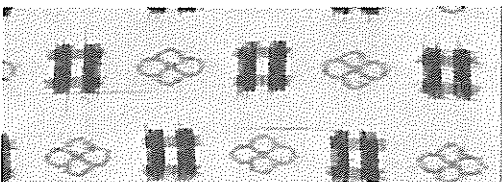
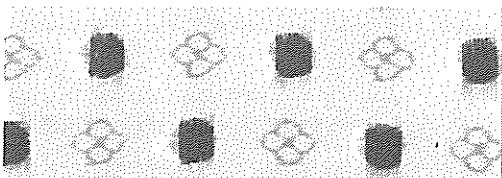
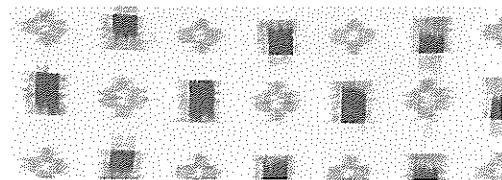
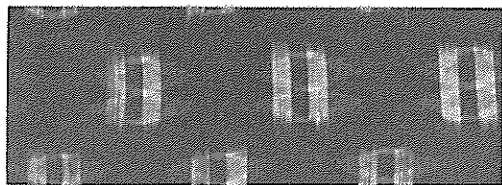
明治後期のようなすは、前に引用した『大和木綿同組合沿革史』の後尾の「製産高及価格取調表」（明治28年・29年度分）であきらかである。そこでは紺として「白紺」「紺縞紺」「大柄臙紺」「紺工夫紺」「納戸紺」「納戸工夫紺」「紺紺」「臙紺」「色縞紺」「盆傳紺」を載げている。

「白紺」とはもちろん白地に紺(藍)色の紺文の入ったものであり、「紺紺」とはその反対に紺地のなかに白で紺文をつくったものであるが、文様は十字文、井筒文を中心としたものであろう。「紺縞紺」「色縞紺」とはおそらく縞が幾筋も入りそのあいだに紺文を入れたものと思われる。そしてその縞に紺や色系が使われていたのであろう。「紺工夫紺」「納戸工夫紺」とは地が藍色や藍色より少し薄い納戸色の工夫紺(後述)である。「盆傳紺」とは「幅一紺」のことをいったものと思う。ようするに1幅に大柄の文様(亀や鶴など)を1つ配した紺のことである。また当時のことは『第五回内國勸業博覧會紀念染織鑑』(明治35年刊行)によって知ることもできる。この書物には北海道から沖縄県までの各県から産する織物の見本裂が貼付されているが、奈良県のものとして「蘆邊縞」「あしべ紺」「奈良晒布」「大和紺紺」「大和白紺」があげられている。そのうち紺文をもつ「あしべ紺」は「高市郡天満村」の高井仙太郎氏の工場で作られた白地の工夫紺である。おそらく販売元(大阪市東区船越町・岡橋治助商店)で販売促進のため大和紺に特別の名前をつけて売り出したものと思える。「大和紺紺」は細かな十字の文様のもので、「南葛城郡御所町」の大和木綿同業組合色物部の製織にかかるものである。「大和白紺」は井筒と十字文の段ちがいのもので、前と同様組合製となっている。これは博覧会で二等賞牌を受領している。また、実物はみられないが、25人ほどの作品が入選しているため当時の大和紺は、技術・文様にいろいろ工夫したものと思われる。その出品物の評価については別資料<sup>46</sup>であきらかにすることができる。そこに審査員の批評を載せているが、それによると、「大和紺ハ元来白紺ヲ以テ名アリ今回ノ出品ヲ見ルニ輒近一層ノ進歩ニシテ其價格ノ低廉ナルニ拘ハラズ染色堅牢意匠巧妙到底他府縣ノ企テ及フ所ニアラス實ニ白紺ニ於テハ全國無比ト云フテ可ナリ」と白紺について低価格の割に品質の良さを述べているが、紺紺は「染色整理一定ナラス」と染めの悪さと品質の不揃を批判している。

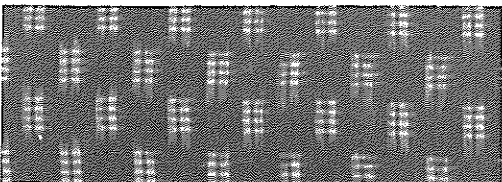
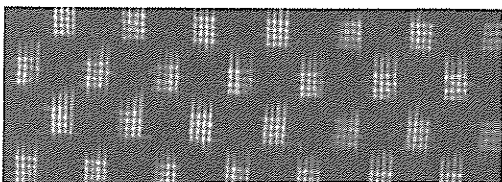
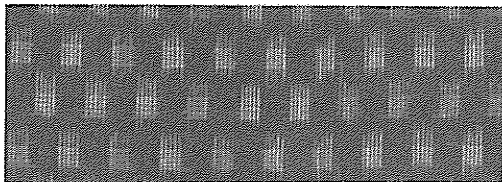
明治末期から大和紺の製産がなされなくなる昭和40年ぐらまでの様子についてはそれに従事しておられた方々<sup>47</sup>の伝承からあきらかにすることができる。

その間の紺の種類、文様にはほとんど変化がなかったそうである。十字文・井筒文を中心とする白・紺紺、幅一紺、円文・花形文・菱形文等の工夫紺があった。幅一紺は前に若干ふれたが、一幅に一つの文様を配した紺紺で、たてに鶴や亀のような写実的なものと井筒文や十字文のものとの組み合わせになった大柄のものである。これは嫁入蒲団に利用されたそうである。紺糸は、板締めでなく手括りによって染めたそうである。しかし、大正末

白 緋



紺 緋



工 夫 緋

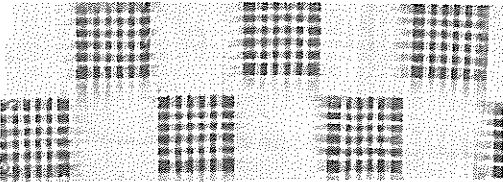
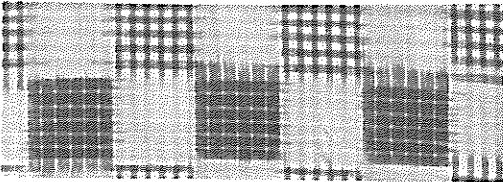
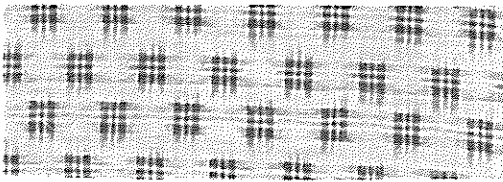
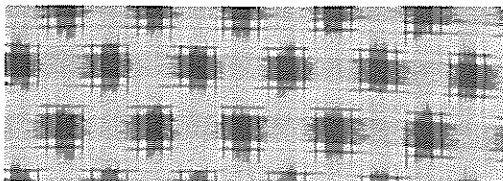
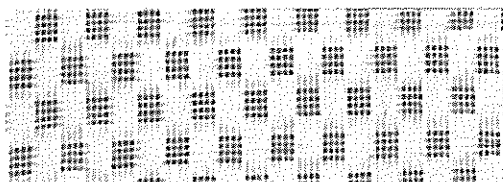


写真  
1

期にはほとんどつくられなくなった。

工夫(紺), 十字文・井筒文を中心とするただ単に白紺・紺紺といわれるものは今日現存する実物の裂, 割込帳から文様のようなすをあきらかにすることができる<sup>(写真1)</sup>。

実物はオリ屋が商いの際問屋にもっていく織見本であり, 割込帳<sup>28</sup>はオリ屋の主人が文様を考案し糸数・整経の手順を記したものである。それらを見ると, 十字文・井筒文を中心としたものは,

- ① 1つ1つの文様が左右対称になっている。
- ② そして, 十字と井筒だけのもの,
- ③ 十字・井筒の内外に1辺以上の線を入れたもの,
- ④ 井筒の内を等分にしたもの,

に文様は分類できる<sup>(図1)</sup>。またそれらの文様は, 組み立てている1辺の太さ(糸数)を違えることによって変化あるものとなっている。

以上のように分類できる文様は反物に配置されるが, その際「通」という表現がつかわれる。通とは, 1巾に並ぶ文様数をあらわし, 3通・4通・6通・8通・10通・12通・14通・20通・30通・40通・50通・60通・70通・80通があった。そして, その文様は段ち

がいに配置され2段分ではジグザグになっている。ゆえに, 反物の全体に紺文がうまることがない。これは紺文の配置法として重要なことである。ようするに, 地(白紺なら白地・紺紺なら紺地)が空間として反物のなかでいかされるようになっている。

その空間は, 1つの文様の左右・上下に出ることは前述よりあきらかであるが, 空間と紺部分との間隔は幾種類かに分けられていた。それは,

- ① 大マキ(マキ)
- ② 中マキ
- ③ チョボ

に分類できる。大マキとは, 紺文と一方の空間が1対1, 中マキとは3対7, チョボとは1対5ほどである。そのうちチョコボは, 通り数の多いもの(ようするに小柄)にもちいられた。また, 上下・左右は1つの反物で①~③のうちの1種類に限定されるのではなく, 上下は大マキに左右は中マキと組み合わせる

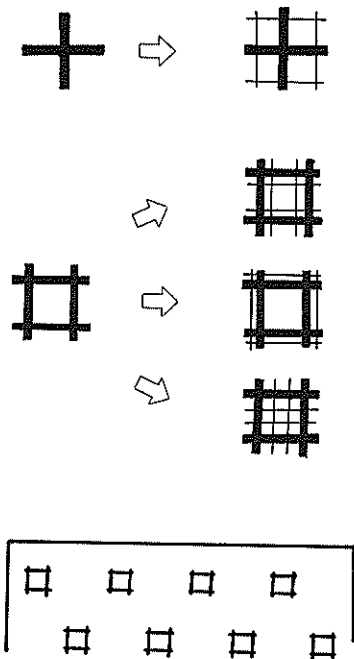


図 1



こともあった。この空間のとり方は、後述する糸染めの作業内容とかかわり、その3種の言い方は分業化のなかで業者間の共通語となっていた。

ただし、反物の両端（織耳）は内部の間隔と異なっている。それは縫製と関係するものである。反物を裁断してつなぎあわせた際、全体の文様が等間隔に配置されなければならないため、反物の片耳は文様の間隔÷2+縫いしろ分という考え方で決められた。ゆえに片耳は文様間の寸法より少しひろめになっている。当然、緋文が小さくなれば耳もせまくなるという勘定である。次に工夫緋について述べることにする。奈良県立民俗博物館にその実物ならびにその図柄を筆で描いた割込帳を所蔵している<sup>(写真2)</sup>。文様<sup>(図2)</sup>を拾ってみると、菱形文・銭形文・分銅文・花形文・円文・梯子文・トンボ文等あげることができる。

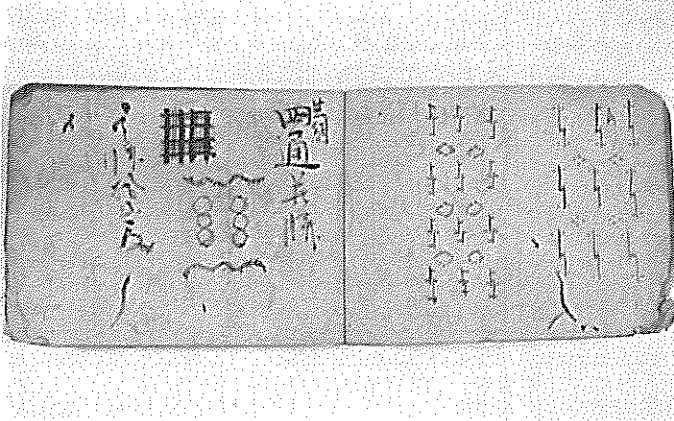


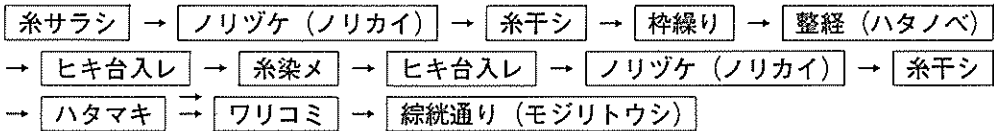
写真 2

その配置は井筒・十字緋とちがいほとんど2種以上の文様を左右別にし、また段によってちがった文様になっている場合が多い。そして小柄の文様の多いのが特徴である。

(2)

それではそれらの緋の製織について述べることにする。

その工程を下記する。

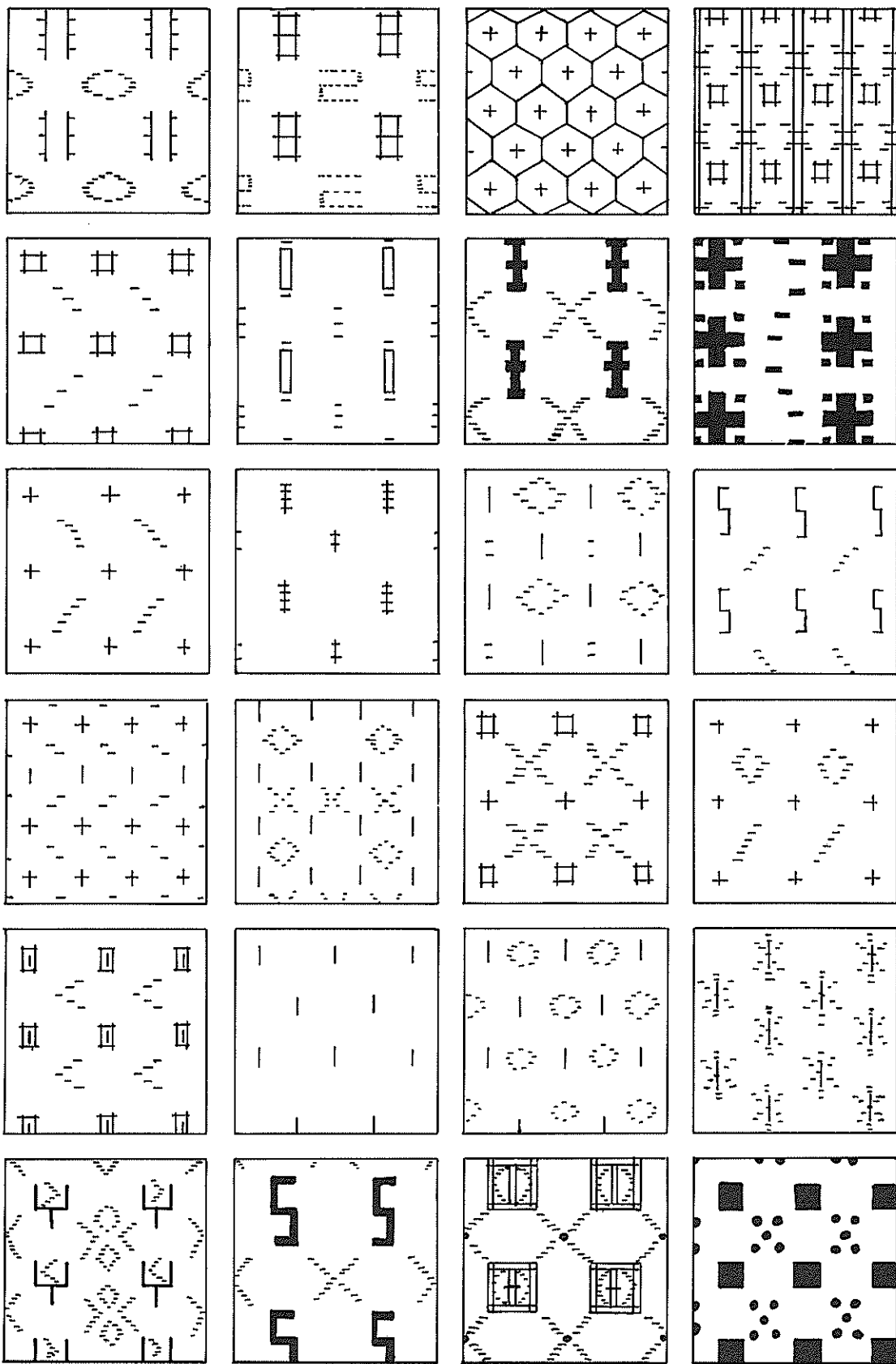


まずハタ屋では総糸を購入し白緋用の糸は糸晒屋に出す。そして糸にノリづけをおこなう。その方法は、ノリを湯にときそれをさまして桶に入れ、総糸をその中につける。そしてシボリ器械でしぼり、柱に打ちつけさばいてさおに干しておく。次にそれを粹に巻きかえる。そして糸を緋糸（のちほど染める）と地糸（白緋の場合は白糸のまま・紺緋は糸を染める）分にわけ、それぞれ大粹に巻きながら綾をつくっておき、八反分整経する。整経し終えれば、別々に丸く巻いておく（テンマリにする）。

次に、紺屋に出す緋用の糸をヒキ台で小束（10本～15本）にしてまとめておく。その作業では、まず緋糸用の玉をとき、ハシゴ（2本の柱に横棧を打ったもの）の棧にからませ糸を強く張ってからその糸端をヒキ台（台の上に木を串状に刺したもの）の目のあいだに10本～15本ずつに分ける。そしてまた糸玉にしておく。これは、紺屋で染める際、糸がからまずに糸筋をわけやすくするための作業である。

次に紺屋で緋糸に染めるが、大和では特徴ある方法がとられたので後述することにする。

図2 工夫紺の文様



染めた絛糸は、もう一度ヒキ台でわけ。この際も前のようにハシゴを使用し糸を張ってその糸端を今度はヒキ台で2つにわけ、その2束の絛部分をヒキチガイ（糸束をずらす）にしてくり、また糸玉にする。ヒキチガイにするのは、文様を段ちがいに配するためである。ようするに1束の糸数は反物になった際、横の1列の絛糸数である。ヒキチガイにするのは大きい文様の場合であるが、細かいものはその必要がない。それは織る段階でシズかけをするためである。手機に経糸をかけ織り始めると、経糸はどうしてもゆるみ絛糸の配列がくずれることになる。すると緯の絛糸とうまく合わなくなり絛文ができなくなるので、適当に経の絛糸の張り工合を調整する必要がある。その際用いるのがシズで、これは鉤状のもので機台の前方で絛糸にかけ（普通1機の絛糸を割けて7～8個のシズにかけ）これより紐をひっぱって腰かけ側の機棒に結びつけておく。織る際、その紐を伸縮させ、経絛の配置を調整させる。荒い絛文の場合には、少々経絛がくいちがいになっても絛部分が大きい場合緯糸を打ちこんだ場合うまく絛文をつくることのできるシズをかける必要がない。シズをかける絛糸のヒキ台入れの際はまず、シズの数によって絛糸をわけ、その小束をくくっておく。この場合も糸玉にする。

ヒキチガイないしは小束にまとめた絛糸は絛の並びがかわらないようにノリづけをおこなう。その際、糸玉をまずマエバにかけ替え、縹状のものにしてからおこなう。ノリづけを終えればサオを通して干し、またもとのとおり糸玉しておく。

次にハタマキをおこなう。ハシゴをたて、その下に絛糸と地糸の糸玉をおき、各々の糸端をハシゴの棧にからませておく。そしてそれを延長させ、千切り棒に巻いていく。その際、千切り棒の前でアリオサ（粗箴）の目に、絛糸のヒキチガイにしたものを分け、そのあいだに、地糸をまた2つにわけて入れ、糸がからまらないように梳きながら千切り棒に巻いていく。

ワリコミ（割り込み）ではワリコミ台（高さ1m×巾60cm程のもの）の上に千切り棒をおき、糸をたらし、反物の糸の配列どおり並びかえる。最初に耳糸を本数どおり並べ、次に絛文の本数をおき、その中へ絛文のなかの地糸（絛の中という）を本数どおり配置して、また次に文様のあいだ（切りという）の地糸の本数を入れ、千切り棒に紡錘状に巻きもどす。

ワリコミを終えたものは織子（オリコ）によって織り上げられる。その際、ハタヤでは、糸のかかった千切り棒とオサ・モジリ（綜統）、それに緯糸をつけて、織子のいえまで持っていった。運搬は大正12～13年頃までは大八車にそれらのものを取めた千切り箱（屋根のついた長持）を積んでおこなったが、昭和に入れば自転車に変わったそうである。

織子の方ではヒロサエ台（ワリコミ台と同形のもの）の上に千切り棒を置き、巻いた糸をたらし割り込んだ場所がでてくると、そこにアゼ竹を2本入れヒロサエ台に固定させておく。そして、その下に1対のモジリをつるし糸を交互に通す。そのあと、2本ずつをオサに入れていき、全部通し終えるとハタ（手織）にかけ緯糸を打ち込んで織っていく。

緯糸は2種類用意するが、1つは緯緋糸、もう1つは地糸である。両方とも糸車で竹の管に巻き梭に入れる。

織子はもちろんハタ屋の指示通り文様を織り上げるが、ハタ屋は千切り棒につけた目フダという付箋にそのことを示しておいた。そこには1つの文様を図示して、緋糸・地糸の数を書き添えてあった。しかし、大柄の単純な文様の場合はその必要がない。なぜならば経緋の本数に合わせ緯糸を打ち込めば自然に文様ができ上がるためである。

十字・井筒文の場合、相対的に通り数の少ないほど織るのに手間がかかった。そのことは製織日数から割り出した織賃から充分推測できる。たとえば大正末期～昭和初期にかけては1チギリ(8反分)3通りで2円、50通りで7～8円、70通りで3～4円程であったそうだ。50通りでは3通りの3・4倍にもなっている。しかし70通りになると3通りの2倍ほどしかならないのはこの通り数ではほとんど十字文の緋(蚊緋とよんだ)で、比較的製織しやすいためである。

どこのハタ屋も織子を何十人とかかえ、ハタ屋が集中する国中(奈良盆地)から東山中(東山地方)や吉野山地まで出織をおこなった。相対的に上物は山側の織子によってつくられた。

また織機は通り数によって異なっていた。少ないもの(大柄)はバクタン機(大和ではチョンコバタとよぶ)を用いた。多いもの(細かい柄)は梭を打ち込みながら柄合わせをするため、手動式の高機を用いた。その高機は大和では傾斜機を使用していた。

織り上げれば1反分はどれほどの糸数、寸法となっていたであろうか。緋緋の場合には前に紹介<sup>48)</sup>したとおり、経糸は16番手のもの740本(40度2羽)<sup>49)</sup>、緯糸は同じく16番手で1寸間に打込み糸数68本あり、巾は木綿尺の9寸2分以上、丈は3丈以上、重さは160匁目程になった。白緋は、経糸は3丸(30番手)のもの800本で緯糸は2丸(20番手)で緋緋と同じく1寸間の打込み68本あり、巾は9寸3分以上、丈は3丈5寸以上、重さは120匁目程になった。白緋は緋緋にくらべ糸細く、織目のつんだ上物となっている。それは緋緋は農作業などのモンベに用いられることが多く、白緋は夏の浴衣として外出着になったため、当然であろう。

織り上がったものは、白緋の場合晒し→ノリヅケ→ツリボシの方法で製品となった。このうち緋緋は晒す必要がなかった。ツリボシとはノリヅケされた反物をひろげて干すことであり、そのあとシメ台(机状のもの)の上でたたんで、ブンコ(厚紙の包装紙)で包んだ。これは仕上屋でおこなわれた。

### (3)

それでは次に糸染めの方法について記述する<sup>41)</sup>。

緋糸の染め方には、手括り、摺り込み等の方法があるが、大和では多く板締法がとられた。板締法では2枚の板に等間隔の溝をほり、板どおしの間に糸を入れる。そして、2枚

の板の溝と溝をあわせてしっかり締めつけ藍壺に入ると溝の部分に藍が入りその部分のみが染まり緋糸となる。藍壺には61枚まで板をあわせて入れることが可能であった。

型板は大和では高野桧が用いられ、藍壺に何度と入れることからくるいの少ない、木の根近くの部分からつくられた。それは、伐採したのちもまだ山にのこっている、3尺ほどの伐株を3分5厘ほどの厚みに木挽きさせ、仕上りより大きな寸法（たて1尺4寸×よこ1尺3寸）に切ってから彫りがはじめられた。材料<sup>412</sup>として、高野桧の他に米桧や台湾桧を利用したが、米桧は腐りがはやく割れることが多い。また台湾桧は赤身が多く糸に色がつくので高野桧が最上であった。

それでは次に型板はどのように彫られていたか記述する。型板はオリ屋の糸染めの注文内容を紺屋（コーヤと呼んでいた）が聞いて、そのとおり型板屋に彫らせるが、その注文の仕方は、経糸と緯糸を別々に、2糸の染めの部分の割合を指示することによってなされた。

前述したとおり、白緋は糸の緋部分が紺で、紺緋は白になっているため、型板の溝は白緋では緋となり紺緋では地にあたるわけである。その緋と地の割合は前にふれたとおり、大マキ、中マキ、チョボの3種類があり、それは板の溝と彫り残しの間隔に該当する。そこでオリ屋は「白緋で緯糸は20通りの中マキ、経糸は10間の中マキ」というように注文するわけである。白緋の20通りでは反物の横段に20カ所の緋文様が並ぶため、1筋の緯糸に同数の緋部分を必要とする。ゆえに緯板の横幅は反物の幅に相当するので、20カ所の溝をつくることになる。その溝の寸法は型幅の寸法から織耳分をとり、それを中マキの割合（緋：地＝3：7）にもとづいて割りだされる。「20通り中マキ」の緯板が現在残っているため、その寸法を実測すると、型板の幅は365mm、両端の彫り残し（織耳分）は13mmずつ、溝はそれぞれ5mm（20カ所）彫り残しはそれぞれ12mm（19カ所）となっている。また板の厚さは8mmである。

次に前に例として上げた経糸の「10間の中マキ」という経板について説明する。間とは、文様と文様とのたてのあいだのことをいう。そこで、経板では、彫り残しが10カ所あり、溝との割合が中マキ（7：3）の率になる。

型板は特別の職人によってなされることは前述のとおりであるが、製作の工程は以下のとおりである。

- ①荒切りし（前述のとおりでき上がりの寸法より1寸ぐらいつつ大きめに切る）、
- ②その板を水槽に1～2週間つけておく。
- ③それを出して、定規をつかって両面毛引きで筋を入れる。
- ④そして、カンナに溝の寸法に合ったノミを付けけずる。ノミは5厘から1寸4分ぐらいまでのものを使用した。

緯板・経板が彫り上がれば、それを使用して紺屋で染める<sup>1243</sup>が、その作業は以下の手順でおこなわれる。

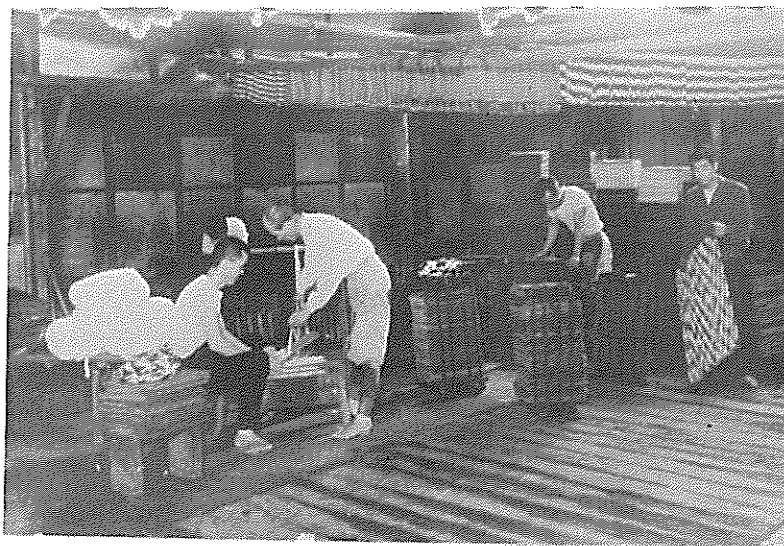


写真3 板締風景（昭和10年頃）

- ①型板に糸を巻き、
- ②61枚あわせる。
- ③そして、型板の木口にノリをつけ、
- ④シメ金で締めつけクサビを打ちこんで、
- ⑤藍壺につける。
- ⑥そして、板から糸をはずし、
- ⑦干す。

型板に糸を巻く際、緯糸では機械に型板をセットし1枚ずつ両面に巻きつけ、経糸では整経した糸を順々に型板のあいだにはさみ込んでいく<sup>(写真3)</sup>。型板は最高61枚まで組めるが、緯板の組み方は、まず下に上面だけ彫った板をおく。そしてその上に糸の巻いた板をのせ、またその上には両面彫った糸のかからない型板をおく。その組み合わせをつづけて61枚に仕上げる。最上の板は下の板と同じく片面（下面）のみ彫ったものである。

経糸の場合は、緯糸と同様に上・下の板は片面、なかは両面彫ったものを61枚まで使用するが、糸を型板と型板のすべてのあいだにはさみ込むようにすることが異なる<sup>(写真4)</sup>。

次に組み合わせた型板の木口にはノリづけをおこなう。それは染めないための工夫である。ノリは石灰とふのりを混ぜたものである。藍壺には6・7回つけると染まる。

染め上げた糸は乾燥させるが、緯糸は1枚ずつ別に糸がかかっている（総状になっている）ため、1輪ずつきおに通して干す。また経糸は1筋になっているため、枠にかけておこなった。

以上は十字文・井筒文を中心とした緋の様子であるが、工夫緋の場合は前述の作業内容のなかで、型彫りの方法が若干異なっている。1文様緯糸の60本でできた工夫緋ではまず

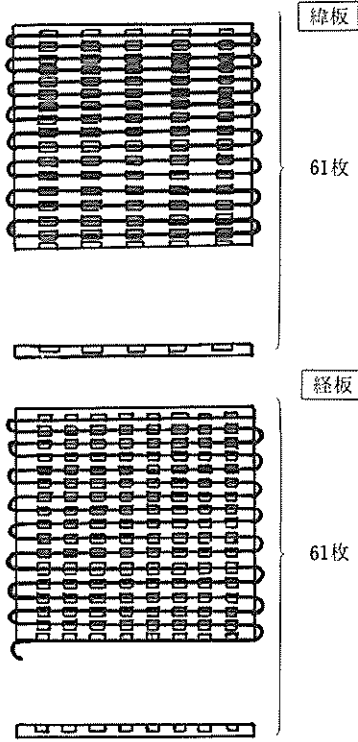


図3 板縮法

ここで60枚のカンナクズを1枚ずつに分け、その木口につけた印を型板の木口に写しかえ、その場所を彫り、それで糸を染めて織り上げれば予定した文様となる。

工夫緋の場合、糸は十字文と井筒文を中心とした緋の緯糸のように型板に別々にかけることはしない。経糸と同じように1続きの糸を何枚もの型板のあいだに順々にはさみ込む。それは反物の両端を通る緯糸の緋部分が1文様のなかでは各筋異なるためである。ゆえに、十字文・井筒文の型板のように、61枚どの型板も溝の位置が同じではなく、2枚の板のあいだごとに異なることになる。<sup>113</sup>。

1文様が緯糸60糸のできる場合を例にあげてきたが、それ以上の場合、たとえば80糸のときは文様の半分の40糸分の型板をつくることになる。織る段階では染めた順序で40糸打ち込み、次の40糸には緋糸を反転させて入れる。ようするに十字文・井筒文の緋と同様綾2丁ほどで織れるようにするのである。

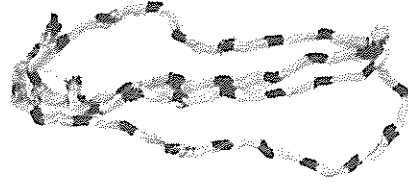


写真4 経緋糸

- ①糸ほどの厚さにカンナクズをけずり、
  - ②その幅を反物の幅にそろえる。
  - ③そしてそれを60枚積みあげ、
  - ④木口に図案どおり墨で絵をかいておき、
  - ⑤別に用意した60枚の型板の木口に1枚ずつカンナクズの墨付けの位置を移しかえ、
  - ⑥その場所を彫ると、
- 緯板が完成する。

ようするに、カンナクズを60枚積みあげたものは反物の緯糸60本分の幅に相当するため、カンナクズに墨付けした文様は、反物に仕上がった時の文様と同寸になるわけである。そ

以上で、大和緋の緋内容、ならびにその技術を考察したつもりである。

そこであきらかになったことは、まず分業によって生産されていたことである。ハタ屋、紺屋、型彫屋、仕上屋と仕上げるまでに幾軒もの専門者にまかされ、大がかりな用具、多くの人手を要した。その作業内容には自給のための製織ではみられないものがある。そのうち1度に八反分を整経すること、糸を染めるのに板締め方法をとることは大きく異なる。自給の場合、整経はせいぜい1匹(2反)までであり、緋づくりは糸で括る手括り法がとられていた。

これらのことは生産の増大と低廉化のためになされたことと考える。またその作業方法は大和緋の変遷について記したなかであきらかなように明治末期までに確立され、全国で最大の製産地となるのである。しかしそれ以降技術の改良がほとんど加えられなくなったことはその技術が人力による道具を用いての限界であったといえよう。その様子を小稿であきらかにできたことは意義あったと考える。

最後になったが、この小稿を書くにあたって、いろいろご教示いただいた伝承者の方々にお礼を申し上げる。

註1 大藏永常『廣産國益考』天保15年版

註2 暁 鐘成『西國三十三所圖繪』嘉永6年版

註3 南里亭『諸國木綿織元案内』

註4 武州青梅産の「青梅綿」に似かよった木綿と生糸の混織と思われる。

註5 森田五一・奥野増治郎『大和木綿同組合沿革史』明治31年

註6 藤原正人編『明治前期産業発達史資料 勸業博覧会資料11 明治37年』昭和48年刊

註7 もとのハタ屋の大和高田市石井住一名倉幸吉氏(明治36年生)・橿原市膳夫住一堀見型策氏(大正2年生)・大和高田市奥田住一梅本道夫氏(大正12年生)の談話をもとに作成。

註8 拙稿「大和緋の文様と技術～刺込法～」(『奈良県立民俗博物館だより』Vol. IV No.4) 昭和53年に詳述。

註9 註8に同じ。

註10 大和では8羽(16本)を1度とよぶ。

註11 この章はもと紺屋であった大和高田市奥田住一西川勝信氏(明治33年生)、またもと型彫職人同住一森村清孝氏(明治34年生)の談話をもとに作成。

註12 高野絵の前には奈良県川上村の絵を使用していたが、大木を搬出する機会が少なくなったので昭和初期頃から取りやめた。米絵や台湾絵の使用は高野絵の搬出量が少なくなった、戦後の大和緋再興期からである。

註13 十字・井筒文の型板と異なり1枚の型板は上面と下面で溝の位置が異なっている。しかし2枚の型板の合う面は同じようにする。それは糸をはさみ込むためである。



奈良県立民俗博物館研究紀要 第2号

発行日 昭和53年3月25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 株式会社奈良明新社  
奈良市橋本町36番地