

四十九日の餅の成立と意味について

林 英一

一、はじめに

四十九日は、葬式後の節目となる日であり、この日をもって忌が明けるといふ地域が広くみられる。この日に餅を搗く地域は全国的に確認でき、忌明けと餅との関係が推察される。餅の意味及び扱いに関する伝承は多様であるが、必ずしも忌明けと結びついてはいない。葬送儀礼が遺体処理と魂の処理の観念の基に行われることはすでに指摘しているが〔林 二〇一六〕、四十九日の餅に関しても、魂との関連で捉えられている地域がみられ、四十九日の餅の成立の複雑さ、及び死後観念の重層性がみられる。ただし、餅を搗かない地域も見受けられる。埼玉県児玉郡神川町渡瀬では、祭壇に枕団子と同様の団子が供えられていただけであり、家の向かいにある蕎麦屋で献杯して食事をした〔林 一九九七 一八〕。また東京都大田区でも四十九餅は搗かないとのことであった（筆者調査）。

そもそも「四十九日」を一つの節目とすることが考えられるようになったのはいつごろであろうか。『蜻蛉日記』には親の死にあたり、「四十九日のこと、誰も缺く事なくて、家にてぞする。我知る人大方の事を行ひたれば、人々多くさしあひたり。我が志しける佛をば書かせたる。其の日過ぎぬれば、皆おのがじし行き別れぬ。」と記されている〔國民圖書株式會社 一九二五 五九〕。これから遅くとも、一〇世紀後半には貴族の間では、

「四十九日」が意識され、その日に一族が集まることになっていたこと、また死後供養の一区切りと考えられていたこと、また「我が志しける佛をば書かせたる。」との一文から、「四十九日」が仏教観念を背景として認識されていたことがわかる。しかし「餅」に関する記述はない。本論は「四十九日の餅」に着目することで、葬儀とその後の死者に対する観念、さらには残された人の意識を検討する。この検討は、今後の我々の「死」を考える上で重要であると考ええる。死後生の問題とも関係するためである。なお、四十九日に作られる餅については様々な名称がある。ここでは「四十九日」に重きをおいて、総称として「四十九日の餅」とする。

二、「四十九日」と忌明けの問題

(一)「四十九日」と忌明けの関係

柳田國男は「食物と心臓」の中で「忌に籠つて死者と連繫した食物を取つて居た人々も、時來れば是と分離して、普通の生活に復つて來なければならぬが、それにも明らかなる方式があつて、今日では通例「四十九餅」と呼ばれて居る。七々四十九日の満了を以て「精進上げ」、又は「山あがり」の期限とすることは、いつから始まつたか知らぬが我邦では一般の慣習になつて居る。元は或は五十日であつたのを、七日毎の佛事が行はれて、斯ういふ勘定になつたのでは無いかと思ふ。此終期が到達すれば乃ち「食ひ別れ」の行事があるのである。土地によつて少しづつ、はちがふ。大體に一白の餅を搗いて、是を四十九の小餅に取り、又は同じ數に切るものが今では多いが、其數は後にきまつたので、以前は忌に參與した生人の間に、分配した迄のものであつたらう。」と述べる〔柳田 一九六二 二六八〕。また井之口章次は『佛教以前』で「新潟県三面村の餅アケが、元は四十九日の行事であつたのに、今の葬式の翌々日に四十九の餅を供えて二人で引つ張つてちぎる（布部郷土誌）如く、引つ

張り餅のおこなわれる期日そのものは、むしろ本質的な問題ではないのである。期日や方式に少しずつの違いはあるが、四十九日の中陰明けのころに、四十九の餅をつく風が広い、愛知県の佐久島では、三十五日は三十五箇、四十九日には四十九箇のカブノ餅を作って、身寄りの者が食うものとしているように（海村手帖、瀬川清子氏）、四十九という数字は、仏教が七日毎の日を重ねて四十九日目に重きをおいたために、それに準じて統一されたに過ぎないのであって、分配しやすい小餅を多く作る必要が元であったろうと考えられる。」と指摘する（井之口一九五四 一四六〜一四七）。柳田の「精進あがり」「山あがり」、井之口の「餅アケ」は忌明けを意味すると考えられる。柳田・井之口はともに、忌明けが「四十九日」となることは、仏教の影響によるものとするが、特に井之口は餅を搗く日が地域により異なることを踏まえながらも、仏教の「四十九日」の觀念に重きを置いている。その理由は「分配しやすい小餅を多く作る必要が元」といい、現実的問題に仏教が影響したと読める。いずれにしても、餅で「食い別れ」や「分配」が行われることが重要であり、それが忌明けと結び付いたとする。先にみたように、『蜻蛉日記』には、「四十九日」が特別の日であり、一区切りとして捉えられていただけではなく、そこに仏教的色彩が読み取れた。ただし井之口のいうような「七日毎の日を重ねて」に相当する記述は見当たらない。

ところで『延喜式』には、「凡觸_レ穢惡ノ事ニ應_レ忌者。人ノ死ハ限卅日。（自葬ノ日ニ始計）産ハ七日。」とある（皇典講究所・全國神職會 一九二九 八四）。人の死で生じる忌は「三十日」とされている。平安時代には、公式には「三十日」で忌明けとされていた。『蜻蛉日記』の記述を重ねてみるならば、「忌」が重層的に意識されていたことになる。公式には「三十日」であったとしても、一方で仏教的感覺として感情的には「四十九日」が終わって、日常生活にもどることができるといえよう。つまり規定としての「忌」と感情としての「忌」（これは仏教に基づいたもの）が並立していたことになる。

「四十九日」を忌明けとする事例は挙げると枚挙にいとまがない。例えば、平野伸生は「茨城県の葬送・墓制」の中で、「大宮町ではこの四十九日までを親の死に対して子どもが忌みの期間とされ、したがってこの日に搗く餅をイミアケモチ（忌み明け餅）」といって仏壇に供える。」と報告している〔平野 一九七七 九八〕。この伝承においても、このように忌の期間は四十九日に限定されることが多い。

一方、『草津市史』には「初七日から七七日（四九日）まで喪主の家で忌がなされ」るが「七七日が済んだ五〇日目が忌明けである。」との報告する〔草津市史編さん委員会 一九八六 五七〇〕。『延喜式』では「忌」は「三十日」とされていた。するとこの事例は『延喜式』由来でも仏教由来でもないということになる。貞享三年（一六八六）に出された「服忌令」（『御触書寛保集成』）では、親の死に際しての「忌」は「五十日」となっている〔高柳・石井編 一九三四 四九七〕。明治になっても「服忌令」は引き継がれた。明治七年（一八七四）に出された「太政官布告第百八号」には「服忌」に関しては、「京家ノ制」と「武家ノ制」があつて不都合なので、これからは「武家ノ制」にするとしたとある〔内閣官報局 一九七五 一五〇〕。民俗伝承の中でこの「服忌令」による「五十日」が「四十九日」と一日違いであることもあり、旧来の「四十九日」の意識が残った地域と、草津市の事例のように「五十日」とする地域が混在すると思われるのではないかと。

東京都青梅市の旧小曾木村に伝わる『市川家日記』がある。市川庄右衛門が安政六年（一八五九）から明治三十年（一八九七）まで書き綴った日記である。河岡武春の「解題」によると、「庄右衛門家は小布市にあり、御林の山守をつとめていたが、政治色がなく、篤農の、いわば庭場のまとめ役としてあった」という〔河岡 一九七一 五六九〕。この日記に忌明けの期間が明確にわかる記述がある。慶應元年（一八六五）三月二十三日に亡くなった自分の父親を四月二十七日に「五七日にて忌明の法事致し」とあり〔市川 一九七一 五九五〕、慶應二年十月四日に亡くなった「村の清五良女房おふみ母」は、十一月八日に「三十五日の忌明けの法事」が

行われている〔市川 一九七一 六〇一〕。江戸時代には「三十五日」が忌明けであった。ところが、明治十年（一八八七）十月二十九日に亡くなった庄右衛門の母に関しては、十二月十六日に「我等母の五十日の忌明法事致し」〔市川 一九七一 六三〇〕、また明治十二年十月二十九日に亡くなった市川重左衛門については、十二月十七日に「五十日の忌明に付呼れ」ているのである〔市川 一九七一 六三三〕。明治十年・十二年の記述は、明治政府の出した「服忌令」に基づいたものといえる。しかし、明治十七年九月一日に亡くなった「村の綱五郎父政右衛門」については、十月十九日に「綱五郎父の忌明に付」〔市川 一九七一 六三九〕、また明治二十三年一月八日に亡くなった鹽舟村の加藤才次郎の祖母の忌明けが二月二十五日となっている〔市川 一九七一 六四五〕。どちらも四十九日に忌明けが行われたことがわかる。さらに明治二十四年八月三日に亡くなった市川伊八の二男は、九月六日に「三十五日の忌明けに付呼ばれ」ている〔市川 一九七一 六四六〕。以上のことから、江戸時代には忌の期間は「三十五日」であったが、「服忌令」により「五十日」となったが、まもなく旧来の期間に戻っていった経過を示していると考えれば興味深いことである。

加藤嘉一は『旅と伝説』の「栃木縣芳賀郡地方」で、「葬儀の翌日は初七日と言ひて、念佛追善を行ひ、墓参をなす」「追善は初七日・本七日・三十五日・五十日・百日、一周忌、三年忌、七年忌、十三年忌、十七年忌、三十三年忌等に行ふ。」と記している〔加藤 一九三三・一九七八 六八・八二二〕。加藤が報告する芳賀郡地方では、「四十九日」ではなく「五十日」に「念佛追善」が行われた。草津市史の事例とともに、仏教儀礼でありながら、「五十日」となっているところが、「服忌令」に引き付けられたことを示唆しているといえよう。

「四十九日の餅」を「忌明けの餅」とする地域が広くみられることは、「四十九日」を忌明けとする觀念が広い地域で見られることと対応する。新藤久人も「広島県の葬送・墓制」で、東備地方では「忌明け餅といって一升の米で四十九個の餅を作り、靈前に供えてから親戚や近所へ配る。」と報告し〔新藤久人 一九七九 一四八〕、

また『筑紫野市史 民俗編』には「四十九日の法事がすむと一升餅を搗き、四九個に丸めて寺に納めた。ヒアケの餅」という。」とある〔筑紫野市史編さん委員会 一九九四 四二五〕。「ヒアケ」は「忌明け」のことである。ただし山形県米沢市三久保・西屋敷では「四十九日目に忌ぬきをして餅を搗くが、この忌ぬきが終えるまでは、臼をならしてはいけない。」との報告がある〔置賜民俗学会 一九七四・一九九五 七三・六一一〕。この事例では、餅を搗くことで忌明けとなるとれ、忌明けゆえに餅を搗くとは必ずしもいえない事例としてあげられる。では、なぜ「四十九日」と餅が結びつくのであろうか。この件に関しては後述する。

(二) 「別れの餅」の問題

先に紹介したように、柳田は『食物と心臓』の中で、この日に「食い別れの行事をした」と指摘している。それが餅によってなされることは、餅が死者との別れを演出する食物として特別な意味付けをされているためと考えられる。一方、『草加市史 民俗編』には「五〇個の小さな丸め餅を作る。この中の四九個がシジュウクモチ（四十九餅）で、十三仏と一緒にお寺に納めるものである。残りの一つは、チカラモチ（力餅）とかワカレノモチ（別れの餅）と呼んでいる。」とある〔草加市史編さん委員会 一九八七 六六七〕。「はじめに」で述べたように、「四十九日の餅」の呼称は多様であるが、草加市の事例から、餅が必ずしも「別れ」のための食物としてだけでは捉えきれないことがわかる。『加西市史』には「死者の靈魂は肉体は死んでも四十九日間は家にとどまっていたが、この日に四十九日の傘の餅を近親者が分けあって食べると死霊としてあの世に旅立っていく日であった。この近親者が死者と傘の餅を共食（食い別れ）をしてあの世に旅立ったので忌明けともいった。」とある〔加西市史編さん委員会 二〇〇七 三九六〕。「傘の餅」に関しては、稿を改めるが、近畿地方に濃密に分布する「四十九日の餅」の形状に基づく呼称である。加西市の事例では最後の共食であることが強調され、その後の旅立ちが意識されている。『香川県史』によれば、三豊郡詫間町荘内地区（現、三豊市）では「四十九日まで

霊が家の棟にとどまっているので、その間は家の戸口を閉めない。家を留守にしない。四十九日は死者との一番大きな別れであると言う。この日を過ぎるとあとはサンマイへは参らない。四十九日には餅を搗く。鏡餅と四十九の小餅を供える。小餅は高坏またはチャツ（柄のついた塗盆）に盛る。四十九日が三月にわたる時はミニカカルといって三十五日に繰り上げる。ただし三十五日に法事をして四十九日がすむまでは朝夕サンマイへ参る。」とある〔香川県 一九八五 六五二〕。「四十九日までは霊が家の棟に留まる」との伝承は全国的に確認できる。三豊市の事例では、だからこそ「家の戸口を閉めない」「家を留守にしない」のであろう。そして、この「別れ」の意識は家に留まっていた霊との「別れ」ということになる。さらに、四十九日まではサンマイへ参るが、それを過ぎると参らないといい、「四十九日」前後で墓に対する意識変化があることがわかるが、サンマイに参らなくなるということは、「霊」との対峙の仕方の変化として捉えることができる。

ところで、柳田は『葬送習俗語彙』で「ヒツパリモチ」を項目としてあげている。その中で、「シジフクモチ」について、「餅の分割にも亦作法があつた。或は榊の底で又は鍋の蓋に載せて切り、或は二人引張り合つて分け」と述べているが〔柳田 一九三七 一九二二〕、同様の事例は散見する。例えば、多賀城市で「兄弟餅」と呼ぶが、「餅を引きちぎるとき鍋の取手（高橋）、柀の上（南宮）、障子の破穴（南宮・市川・留ヶ谷）、自在鉤の吊手（東田中・笠神）、敷居（笠神）などの両側から兄弟が引き合う。」といい〔多賀城市編纂委員会 一九八六 五六〕、静岡県引佐町（現、浜松市）でも、「四十九日の餅はどこでもやる。朝ついで、大きな餅一つと小さな餅九つをお寺へ供える。大きな餅はそのまま返してくれるので、それを念仏が終つてから敷居の上で一升榊を裏返した上で小さく切り、これに塩をつけて敷居の上に座って食べるのである。敷居に乗るなど言うのはここからきている。」という〔引佐町 一九九三 一二五五〕。堀哲は『三重県の文化伝承』の中で三重県坂下村（現、関町）では「忌明けには敷居を間にして両方からジョオシャキモチ（鏡餅）を引っ張り」と報告している〔堀 一九七八

二六三)。三浦秀宥は「岡山県の葬送・墓制」で、落合町栗原(現、真庭市)では「一升の米で四十九個の餅をつき、そのうち一つだけを「ヒザノ餅」といってやや大きく作り、それを鍋ぶたの上ののせ、敷居をまたいで切りわけ、塩をつけて血の濃い者から順に配って食う。残りは死者の「冥途の弁当」であるといつて寺に持って行く。」と報告する〔三浦 一九七九 一九二―一九三〕。「兄弟」が引き合うことで、現世の今後が占われるとの性格もみられるが、「引つ張り合う」場所に注視したい。多賀城市では「取手」「柁の上」「障子の破穴」「自在鉤の吊手」「敷居」で両側からとあり、坂下村では「敷居」、落合町では「鍋ぶたの上」「敷居をまたぐ」とされている。「取手」「柁の上」「障子の破穴」「自在鉤の吊手」は非常に不安定な場所を示すといえるだろう。その不安定性が、境界觀念に繋がると考える。「敷居」は、まさに「境界」である。「境界」で引つ張り合うことに意味をもとめることができるのではないか。

近藤直也は「カリヤの民俗」の中で、「死後すぐ葬式を行なっても、そう簡単に死者の霊は他界へ行く事が出来ない。遺族たちは、第一手段として唐鍬・手斧・箕・箒などを持って家をまわる儀礼によって、他界往生を願う。第二手段として、六日に屋根や死者の寝ていた部屋に、ガラタチ・蓬・笹・線香などの臭と棘によって、死者の霊が家に帰らないことを願う。同時に、膳に灰を持って死者の寝ていた部屋に置く習俗に象徴されるように、死者の霊の再生を確認している。第三手段として、最後の駄目押しともいうべき、カリヤ・ムイカタナを、六日または七日目に、他界への入り口と思われる川・谷・墓地へ捨てに行くのである。この六日の時点で、死者の霊は完全に他界へ追い払われ」と、徳島県祖谷地方や和歌山県有田郡などの事例から述べる〔近藤 一九七九 一五三〕。「別れ」は「追い払う」ことであり、それが葬送儀礼の目的であるとす。筆者も葬儀の目的が「追放」であることを『近代火葬の民俗学』の中で指摘している〔林 二〇一〇〕。さらに、葬儀の目的は遺体処理だけではなく、魂の処理もあることもすでに指摘している〔林 二〇一六〕。つまりここでの「別れ」とは、故

人との「別れ」を惜しむというのではなく、「あの世」へ送り出す（追放する）霊のための儀礼に「別れ」の観念が付与されたといえるのではないか。そして、餅を「切る」「引っ張る」ことは、霊のこの世からの分断を可視化したものといえよう。

(三) 魂が去るとの認識

埼玉県吉川市では、餅は「四十九日までは死人の魂は家の棟にいるというから、魂があのお世に行くときの土産ではないかという。」という〔吉川市史編さん委員会 二〇一〇 三五六〕。先に紹介した岡山県落合長栗原産ではないかという。〕という〔吉川市史編さん委員会 二〇一〇 三五六〕。先に紹介した岡山県落合長栗原産で「冥途の弁当」と言われていることの報告を紹介したが、これらの事例では、餅が霊との関係で意味化されている。奈良県吉野郡川上村柏木では、四十九日に「坊さんをよぶ。」「屋根の棟発つときやさかい」として、きっちり一升の米を炊いて餅ついて、これを四九個に切つて仏壇に供える。四九日の餅はヨム（数える）もんじゃない。一つ足らんとホトケさん（故人）が一つ持つて行くんや」という〔文化財保存課・奈良県教育委員会 一九七〇・一九九五 一〇一・三一五〕。川上村では「一つ足らんととき」との条件がつくが、霊が持つて行くとの発想は共通している。岡山県瀬戸内市邑久町北池では「血の濃い者が家の面と裏から餅を投げて屋の棟を越させる。死者の霊はそれまで屋の棟にいるが、その餅を弁当にしてあのお世に旅立つ」と言われ〔三浦 一九七九 一六七〕、埼玉県草加市遊馬町でも「四十九餅はホトケが地獄へ行くときの弁当」とされている〔草加市史編さん委員会 一九八七 六〇八〕。餅が霊の弁当として意識されているのである。餅ではないが、霊に弁当を持たせる事例が和歌山県本宮町（現、田辺市）に見られる。簀吊りと呼ばれる習俗であり、葬式に簀と笠、そしてお握りをお弁当として木にかけておくというものである。死者は簀笠を着て、お弁当を持つて那智山へお参りに行くと説明されている〔近畿民俗学会 一九八五 一七二～一七二二〕。霊があのお世へ行くことは旅であり、そのためには弁当が必要との認識が認められるということである。

岡山県瀬戸内市邑久町北池の事例以外でも、「餅」を投げる事例が散見する。今村充夫は「石川県の葬制・墓制」で、江沼郡（現、加賀市・小松市）では、「大きな餅は屋根越しに投げて拾わせる。」と報告し〔今村一九七九 八八〕、堀哲は『三重の文化伝承』で、紀宝町鵜殿でも「屋根に放りなげる」〔堀 一九七八 二六三〕、松本保千代は「和歌山県の葬制・墓制」で、湯浅町では「法事のあとで枡の裏でカサ餅をきるまでは（他地区）と同じだが、まず一切れを喪家の屋根へ投げ上げ、残りを縁者に配る」と報告する（一）内筆者〔松本 一九七九 三三三～三三九〕。ここで問題としたいのは、「屋根を越す」「屋根に投げあげる」ということである。また岡山県牛窓町（現、瀬戸内市）では、「四十九日には一升ぎりで四十九の餅をつく。四十九の餅のほかにノベ餅をつくり、これをちぎり合って食べる。四十九の餅の一つを屋根にはうり上げる。そして死者にあちらへ行ってもらう（本町）」「四十九日の餅は裏からと表からと両方から餅をおうる（投げる）。ヤの棟にいる死者の霊はこれで冥途へ帰る（紺浦）。」との報告がある〔牛窓町史編纂委員会 二〇〇四 六八一〕。さらに小泊立矢は「大分県の葬送・墓制」で、大分県国東半島では、「四十九の餅を一個投げ越させるが、それは死者の霊魂が取ってしまうからいくら探しても見つからない」と報告している〔小泊 一九七九 一七九〕。牛窓町では投げることで「死者にあちらへ行ってもらう」と報告されているのだが、国東半島では霊魂が取るという。この場合、死者の霊がそれを持つてあの世へ行くと考えられているといえるのではないか。「放り投げる」ことが、旅立つ霊に弁当を与えることと繋がるかと思えば、これは霊の「移行」を具現化したものといえよう。

ただし、投げるこの意味がすべてこの意識で捉えられるわけではない。青森市では「男の人二人が背中合わせに立って後ろ手に一つの餅を引っ張り合う。そしてそのちぎった餅を後ろを見ないでお互い肩ごしに後方へ投げる。その餅の落ちた地点までが仏の屋敷だというのである。これを「屋敷とった」といっている。」との報告がある〔青森市史編集委員会民俗部会 二〇〇四 九七〕。このような場合には「屋敷餅」と呼ばれている。「投

げる」行為に着目するならば、右の事例と同じであり、それが「相続」と関係することは、死者の霊の引き継ぎを意味するものといえるのではないか。

埼玉県三郷市上口では「シジウクモチは、全部で五〇個作られるという。そのうち四九個はシジウクモチとして寺へ持つて行くが、残りの一個は、障子を破るようにして施主が家の中に投げ入れる」という。同市半田では「逆に障子を破るようにして庭に投げ出」すということであり〔三郷市史編さん委員会 一九九一—三三四〕、半田のように投げ出すことは、先の説明で理解可能だが、「投げ入れる」この意味についてはどのように解釈すればよいだろうか。同様の事例が吉川市でも見られる。「餅を背負って出かけるときに、頭の餅一個（当市では人体を象る）を後ろ向きに家の中に放り投げ込んで、これを枡を伏せた上で小さく切つて塩を付けて親族が分けて食べる。」というものである（一）内は筆者）〔吉川市史編さん委員会 二〇一〇—三五六〕。家の中に投げ込むことが重要なのではなく、「投げる」と「別れとして食べる」ことが結びついて、家の中に投げ込むことになったと考えることはできないであろうか。

（四）餅の分配

今までの事例において、「四十九日の餅」を分けるといふものがあつた。先に餅は魂の弁当として、「移行」の具現化したものと指摘したが、この考えをさらに進めるならば、餅そのものが霊と重ねあわされて観念されることも考えられる。このように考えるならば、分配は「霊」の分配を意図したものと捉えることができる。右の屋敷餅の事例を踏まえるならば、「霊」の分配は「生」の相続の意味合いを含めて捉えることができるかもしれない。

三、「四十九日の餅」と人形

(一) ヒトガタに作られた餅

「四十九日の餅」を「人」になぞらえる地域が見られる。後藤義隆は「山梨の葬制・墓制」の中で、西八代郡上九一色村(現、富士河口湖町)では、「葬式のあとシンジユクといって四十九個の団子をつくり、その中に楢円形の大形の一つ作ってオカラダとかドウタイといって、一升俵の上で切って塩をつけて食べる。」と報告する〔後藤 一九七九 四〇〕。餅ではなく団子ではあるが、「オカラダとかドウタイ」と呼ばれていることに着目したい。岐阜県上矢作町(現、恵那市)でも、「葬式後に参列者が分けて食べる四十九の餅も用意する。四十九の餅は、鏡餅のような丸い餅を一つだけ作る場合と、人形ひとがたの餅といって、餅を頭・胴体・手・足というように、五、六個の丸や楢円の餅を引っ付けて作る場合とがある。」という〔上矢作町史編纂委員会 二〇〇八 四八九〕。また静岡県掛川市南では、四十九個の餅をお盆の上に人形に並べて寺院に納めるといふ(筆者調査)。何故ヒトガタにする必要があるのかが問題になる。『大磯町史』には「人間の骨は全部で四九本あり、死んで四九日目に、それがバラバラになるので、四十九日には四九個の餅を作るのだという者もいる。」との報告がある〔大磯町 二〇〇三 五〇三〕。「送り(別れ)」とは大きく違う觀念が背景にあることがわかる。つまり、大磯町ではばらばらになった骨を繋げるために餅が作られたということである。『岩瀬郡誌』では、四十九日ではないが、葬式の翌日の灰寄せの時に餅を搗くが、これを「骨接ぎ」と称すとある〔岩瀬郡役所 一九七二 二九四〕。『岩瀬郡誌』は「刊行にあたって」で「大正十二年福島県岩瀬郡役所編纂により刊行されたものを原本として復刻した」〔頁番号なし〕とあり、遅くとも大正時代には、餅が「骨接」として理解されていたことがわかる。

(二)「餅」と骨

一方、岐阜県御嵩町では「四九」という数は人間の関節が全部で四九あるので、餅の数と対比する意味もあるといわれる。」と報告されている〔御嵩町 一九八五 七四〕。また「伊勢國白子領風俗問状答」には「四十九日に大なる餅を、四十九の餅の上に置、寺へ贈る。是を笠の餅と云。俗に再生し來たる時、此餅胞衣となり、四十九の餅は骨となると云習はせり。」とある〔竹内利美・原田伴彦・平山敏治郎 一九六九 六二五〕。伊勢國白子領では、餅が「再生し來たる時、此餅胞衣となり」とされている。「胞衣」となるのは「笠の餅」とされているが、ここでの「笠の餅」は四十九個あるいは四十八個の小餅を重ねた上に載せる一つの大餅であろう。この形態全体を笠餅とする地域、あるいは載せる大餅を指す地域がある。伊勢白子領では大餅の下に重ねられた小餅が「骨」であろう。伊勢の事例では「再生」が前提にあり、その前提として「餅」が作られたか、あるいは供え物としての「笠餅」から、小餅を包み込む大餅が「胞衣」に見立てられるようになったかであろう。「諸国風俗問状答」にあることから、このような觀念が江戸時代後期には成立していたことがわかる。いずれにしても、これらの事例から、餅は「骨」を接続するもの、あるいは「骨」そのもの意識されていた。いずれにしても、ばらばらにされた骨を繋げるという意味で捉えらるるならば、死後生においても死霊は人間と同じ姿であることが期待されたか、あるいは再生が期待され、そのために人の形を作る必要があったということである。

ところで福島県岩瀬郡天栄村では、「四十九の餅は人間四十八の大骨五体五輪を表す」とある〔天栄村史編纂委員会 一九八九 二一〇〕。「五体五輪」の考えは明らかに仏教の影響によるものであり、人形に並べることの根底にある思想といえよう。ただし、だからといって、このような形に並べる地域に「思想」として広がっていったということではなさそうである。

(三) 『福田殖種纂要』

貞享三年（一六八六）に不可停によつて書かれた『福田殖種纂要』がある。『福田殖種纂要』は真言宗寺院の手引書のようなものであり、葬儀のやり方や戒名の付け方などが記されている。奥書には旧來の迷謬を正して、本來の仏教の教えを示そうとしたということが書かれている（不可停 一六八六）。不可停はこの中で「四十九院ノ表相如何」との問を出し、その答えとして、「人間^ニ四十八^ノ大骨有^リ之即是^ヲ表示^シ四十八院^ト中央^ノ彌勒法相院^ハ五輪五體^ヲ也中央^ハ彌勒^ノ住院^トとする。江戸時代初期には「四十九院」という考え方が、各寺院に広がっていたことが推察される。なお倉敷市下津井では、四十九日のことを「シジユウクイン」と呼んでいる（筆者調査）。さらに、「四十九^ノ餅^ノ表示如何」とする問に対しては「人間^ニ四十八^ノ大骨五躰五輪^ヲ也是^ハ白色^ノ餅^ハ（梵字 バン）字一字所成^リ塔^{ナリ}此塔^ハ五大五智五輪之功德也」とあるが（不可停 一六八六）、「私云四十九^ノ餅^ノ大事別^ニ有^ニ相傳^ト」と記され、また奥書からも、不可停が、真言宗本來の教えにもとめるために、すでに習慣化しているが、不可停は本來の意味から逸脱していると考えていたことがわかる。この書がどのように活用されていたのかは不明であるが、不可停が疑念を持ったことは、遅くとも江戸時代初期には、「四十九日の餅」が広く行われ、それが仏教的な意味付けの中で「骨」や「体」と関連付けられていたといえる。すると寺院を介して、「思想」を具現化した形式が広がりをもせていたといえるのではないか。

(四) ヒザノ餅・ヒザカブ餅

柳田は『葬送習俗語彙』の中で「ヒザカブ」という項目をたて、「羽前最上郡安樂城村では、死後四十九日目には餅四十九箇作つて寺へ納める。これは死者の節々四十九を搗くのだといふ。親類へは別に二つづ、餅をまはす。」と報告する（柳田 一九三七 一九三）。羽前最上郡安樂城村は現在の真室川町である。柳田によれば「ヒザカブ」は、「死者の節々四十九」を表しているといい、柳田の論に従うならば「ヒザカブ」が身体全体の象徴

となる。「岡山県の葬送・墓制」で、落合町栗原（現、真庭市）の忌明けにおいて、「一升の米で四十九個の餅をつき、そのうち一つだけを「ヒザノ餅」といつてやや大きく作り」と報告されているが〔三浦 一九七九 一九二〕、先に見たように、岡山市とその周辺では「すね」とされる事例が多く、それが釘抜きとの関わりで語られている。一方、埼玉県北本市では、「亡くなった時にすぐに四十九陰の餅をつき、一緒に大きなヒザノ餅を二つ作った。このヒザノ餅が終ってから一升榊を引っ繰り返し、鉦でハヤシテ（刻んで）身内のものが食べる。その際、塩をつけ（大蔵・木越）て食べる。中川新では焙って食べる、といった。「今度の世でまた親子になれるように」との意味で食べる（大蔵・寺沢）という。」と報告されている〔北本市教育委員会市史編さん室 一九八九 四七四〕。北本市の事例では、他の餅よりも大きいものが「ヒザノ餅」とされており、「ひざ」が特化されて認識されているだけではなく、「今度の世でまた親子になれるように」との意識から、現世とあの世との靈魂の継続性をみることができるといえる。

四、「釘抜き餅」

（一）「釘抜き餅」の事例

柳田は『葬送習俗語彙』の中で、「クギモチ」もとりあげている。「佐賀地方で四十九日の仕上げの餅を釘餅といふ。阿彌陀には二つ重ねの大餅を、新佛には四十九の小餅を供へ、後に此大餅を碎いて其一片に小餅を二つ添へて親族へ配る。此法事を「四十九日のクギヌキサン」といふ（民歴 五ノ四二五頁）。」（柳田 一九三七 一九二）、この記述は宮武省三の「亡者と葬祭に關する奇風」を参考にしたと思われる。これには「予の郷里高松にては佛事に餅を搗く事はないが、豊肥地方には此の風習があつて、佐賀などにも四十九日の仕上げに餅を

つき、之を四十九日のクギモチと稱へて居る。此の日には阿彌陀には二つ重ねの大餅を、新佛には四十九の小餅を供へ、後に此の大餅をくだきて其の一片に小餅二つをそへて親族に配る處の風で、此の法事を此の邊では四十九日のクギヌキサンと稱して居る。」と記述されている〔宮武 一九二二 四五・四一五〕。宮武は高松の人であり、高松では仏事に餅を搗く習俗はないが、佐賀では「クギモチ」が作られ供えられることが、「奇風」として映ったのであろう。ただ、宮武の報告では親戚に配ることしか記述されておらず、なぜ「クギモチ」なのかは不明である。

ここで興味深いのは三浦秀宥の報告である。三浦は「岡山県の葬送・墓制」の中で、岡山市の事例として「一升の米で「四十九餅」の小餅のほかに三つ（または一つ）のやや大きい餅をつくる。これを笠の餅・引つ張り餅・釘ぬき餅などと呼ぶ。これを焼くか、生のままで鍋ぶたの上で切つて食べるところと、一升俵の裏にのせて切らずに引っぱりあつて、ちぎつて食べるところとある。死者の頭の両方のすねの釘を抜くために食べるのだという。」と報告している〔三浦 一九七九 一九三〕。この報告では、すでに述べてきた「別れ」を意識するような呼称や行為も見られるが、ここで着目したいのは「餅」が「釘を抜く」ためとされていることである。さらに岡山民俗学会による「岡山市の民俗断片―葬制その他―」でも、「クギヌキモチ」として、岡山市野谷では「四十九日に一升で四十九の餅とスネノサラという餅をとる。そして枡のシキに塩をおき「クギをぬいてあげる」といつてスネノサラを引っぱりあつて塩をつけて食べる。」という〔岡山民俗学会 一九六八・一九八二 四・二四〇〕。

右の事例では、釘は「すねの皿」にささったものとなるが、桂又三郎編の『岡山県方言集』では、初七日の行事としながら、「シジュークノモチ」と項目を立て、「死者の初七日に、一升の糯米をついたものからやや大きな餅を三つとり、残りを四十九に分けて小餅とし、死人の節々（関節）になぞらえその釘をぬくのだという。大き

な三つを両脇と頭の皿になぞらえ、この日の法事に出席した者にその餅を、一升枿のシキに載せ、片隅に塩を置いて順にまわす。客は三つの餅から少しずつ割いて塩をつけて食う。」とある〔桂編 一九七六 八四〕。この報告では「死人の節々（関節）になぞらえ」とされ、その点では先に紹介した、大磯や岩瀬郡と同じ観念をみることができ、大きな餅は「両脇と頭の皿」と具体性を持たせ、「すね」への特化が見られる。その意味では、先にみた「ヒザ」と同様である。『総社市史』では、「美袋や阿曾地区では四十九日にクギヌキ餅をつくる。一升枿をつき大きい餅三つと小餅四九をとる。大きい餅はマスを伏せてその上で包丁で細かく切りきずをつけたのを引つ張り合つて各々一切れとつて塩をつけて食べる。亡者の体に打たれた釘をぬくという。」とある〔総社市史編さん委員会 一九八五 三八五〕。総社市は岡山市に隣接する。総社市の事例では「すね」に限定されてはいない。すでにいくつかの事例をみてきたが、このような考えにおいて、「ヒザ」や「スネ」への特化が必ずおこるということではなく、紙幅の関係で詳細を述べることはできないが、地域的遍在性が認められることから、何らかの考えが、地域的に広まった可能性は指摘できる。

さらに田中熊雄による「宮崎県の葬送・墓制」にも児湯郡三財村並木（現、西都市）では「人は死ぬと生前の悪業によつて、四十九本の釘を身体に打込まれるので、毎日の供養ごとに一本一本抜かれて、苦痛がとかれるため、四十九日間はどうしても供養しなければならぬ。供養しないとその痛みに耐えかね、もがき苦しむ、死者の霊は人にとり憑いて障ると伝えた。」との報告がある〔田中 一九七九 二七八〕。この事例では、明確に「四十九本の釘を身体に打込まれる」とあり、釘の数が四十九とされ、先にみた人形にするために四十九個の餅を用いることと対応していることがわかるが、ここでは、その餅で釘を抜き、死者の霊を苦しみから救うことが目的となつており、霊の処遇が現世の人の行いに基づくとしてされていることが重要であろう。

(二) 釘を打たれる体の代替としての餅

一方で、釘を抜くためではなく、釘が体に打たれるので、体の代りに餅を搗くという地域がみられる。後藤義隆は「山梨の葬制・墓制」で、南都留郡道志村では、「葬式後毎日墓に詣つて灯明をあげ、墓前で火を焚いた。丁寧な家では四十九日間続ける。四十九の餅は五十個持つて出て、途中最初に行き会った人に一個与えて寺には四十九個持参する。人間の体には四十九の節があつて閻魔さまに釘を打たれるので餅は厚いほどよいという。」〔後藤 一九七二 四〇〕。この事例では、直接的な報告となっていないが、「餅は厚いほどよい」との表現から、餅が体の代替と考えられていると推察できる。また備中町（現、高梁市）では「亡者は死後白衣で修業し七日毎にミアガリ（位が上る）をして七回目の四十九日にやっと仏になり正座につくが、このときに置布として寺におさめた着物をきるのである。この間に、七日毎（タイヤ毎）にノドに槍を受けるといふ荒行があるので、その槍を受けるために大きい餅をつくるのだという。」という〔備中町史編集委員会 一九七〇 四一三〕。釘ではなく槍であるが、鬼から打たれる槍を受けるためであることが名称から、南都留郡道志村の事例と同系統、さらには、釘が打たれる身体の代替としての餅と同系統のものと推察できる。代替の餅は現世の人が用意し、それにより死者の霊に苦しみを与えないとの意識がみられ、やはり現世の人の行いが要求されるものといえる。すると餅と釘との関係で伝承されているものに関しては、現世の人の行いにより、霊を苦しみから救うという観念になっているところに特徴が見られる。

五、釘抜餅の背景

「クギモチ」「クギヌキモチ」の系統は、「餅」による「苦しみからの解放」に主眼が置かれているが、その解

放は現世の人に託されたものであった。その背景として釘抜念仏や釘抜和讃が考えられる。

(一) 釘抜念仏

五来重は、「釘抜餅や釘餅には中世日光修験の「釘抜念仏」の影響がみとめられるが、密教の五輪を五体（脚・腹・胸・顔・頭）にあてることも反映している。」と述べる〔五来 二〇〇九 二三八〕。五来に従うならば、「釘抜き餅」は中世日光修験や密教を背景とするが、「餅」の人形系統と釘抜き系統は重なり合っていることになる。

この「釘抜念仏」とはどのようなものであろうか。「寂光寺釘抜念仏縁起」がある。菅原信海の「解題」によると、「寂光寺釘抜念仏縁起」は、文明十三（一四八一）年の撰であり、『神道大系』に所収したものは、元禄五（一六九二）年に改装したものとのである〔菅原 一九八五 二二二―二三三〕。「寂光寺釘抜念仏縁起」は寂光寺の上人覚源が、死後蘇生し、その間に見聞した地獄のありさまを語るといふ形となっている。その中に次のような一文がある。

閻王、又のたまはく、底下の凡夫、貪欲、瞋恚、愚癡にして、悪をなすこと限りなければ、死して後四十九日のあいた、四十九の釘をうたる。〔中略〕娑婆をいて、佛を供養し僧に布施する功德によりて、そのくるしみやうやう減すといへとも、三十三年過ぎれば、此釘ぬくることなし。〔中略〕人々死して、七々日する日、しるき餅を四十九そのふるは、四十九のふしふしに、うたる、釘を轉して、此餅にうたしめんとなり。又四十九の卒塔婆をたつことも、此釘を轉して佛鉢ともなさむ功德なり。たとへ、亡魂悪趣におつとも、追福作善の功によりて、四十九の釘のくるしみをのそき、都率の内院にいたるへし。〔寂光寺釘抜念仏縁起〕『神道大系』一〇六―一〇七頁

これによると、人は限りなく悪をなすので、四十九日の間は四十九本の釘が打たれるため、その間に苦しみを減

じるとしても、「佛を供養し僧に布施する功德」だけでは、苦しみは減じるけれども、三十三年たたなければ釘は抜けない。そこで「四十九日の餅」を供え、「ふしふし」に打たれる釘を転じなければならぬ、ということもある。佛教学民間念仏研究会による『民間念仏信仰の研究（資料編）』は、「この死後四十九本の釘を打たるといふ信仰はいつ頃より興つたものであるか明らかでないが、日光山に伝わる釘念仏縁起の末尾にある奥書によると文明十三年に覚源上人の門弟の一人がこの縁起を作ったものであろうとわれている（日光山史資料目録 光山輪王寺六号）」から、室町時代には寂光寺を中心に、かかる釘念仏の信仰が広く行なわれていたようである。」と指摘する（佛教学民間念仏研究会 一九六六 四四一）。「縁起」の成立時期は不明ながら、佛教学民間念仏研究会に従うならば、現世の人の働きかけが死者の苦しみ救うという観念は室町時代以降には広がっていたということになる。

鷹巢純は「十王図・六道絵（一）」の中で、「奈良国立博物館所蔵の矢田地蔵毎月日記絵巻」所蔵の「くきねんふつのえんきなり」と墨書された図像の写真を転載している（鷹巢 二〇〇二 一一五）。高達奈緒美は「観心十界図」の四十九餅図像について「中世に制作された著名な地獄絵・十王図・六道図の類には、釘念仏の場面は見出せない。『矢田地蔵毎月日記絵』の一例のみをもって判断するのはお粗末窮まりないのだが、これからも、日光の釘抜念仏の信仰が、中世後期には近畿地方に及んでいたことが窺えよう。」と述べる（高達 二〇〇二 一〇五～一〇六）。高達に従うならば、これを以て中世期に釘念仏が全国的に広がっていたと断定することはできないが、中世後期には近畿地方までの広がりには「窺える」ことになる。

中川光熹は「日光山寂光寺釘抜念仏とその伝播について」の中で、「元禄期に至り、輪王寺宮公弁親王は勝道以来の伝統行事の再興と記録保存、堂社再建と信仰の高揚に力をそそがれた。その一つが寂光寺釘念仏の再興である。元禄十六年（一七〇三）、公弁の厳命を奉じて、当上人忍性坊諄恵は檀資を募り、常念仏堂を再建し、釘念仏の結縁者を全国に募っている。この間、諄恵の上人職在任は元禄十六年より正徳三年（一七一三）まで、十

年間におよんでいる。この常念仏堂再興の努力を示す史料に「常念佛堂建立勸化物牒」がある」とし〔中川二〇〇一 二五〕、「常念佛堂建立勸化物牒」の末尾には「淨財の額、住所、寄進者と内容が列記され」〔中川二〇〇一 二六〕、それには「下野以外では、水戸領内、奥州では二本松、郡山、棚倉、仙台、羽黒。上野国、下総国、上総国、常州阿波村、武州高麗郡、相州浦賀村、遠くは備後国、伊勢国、播磨国、越後国、出雲国、因幡国の名もみられる。」という〔中川 二〇〇一 二七〕。元禄期には「常念佛堂建立」の勸化が全国規模で行われ、人々もそれに応じたということになる。輪王寺には「寂光寺念佛堂過去帳」五巻が所蔵されており、「過去帳には、元禄十三年（一七〇〇）より寛政十一年（一七九九）までの約百年にわたる釘念仏の結縁者名、地域名、釘念仏札の枚数等が記録され」〔中川 二〇〇一 二七〕、「すべての地名を書出すには、今後の調査をまたねばならないが、範圍は北は秋田から南は九州筑前までとなろう。やはり、下野国内の密度が高いのは当然であるが、関東では上州、武州、江戸、下総、常陸が多く、ついで甲州、信州から越後が目につく。奥州では二本松や相馬、仙台が盛んであったようである。時には紀州高野山、京、大阪の勸化も目にとまる。」という〔中川 二〇〇一 二八〕。「釘念仏」は江戸時代には全国展開していたことは確かなようである。

ここで興味深い史料がある。伴信友による「葬法密」である。「葬法密」は同文館編輯局による「解題」には「伴信友の奥書によれば、六七百年前の寫本なるもの、如し、原形影寫にして、頗古風の書なり、眞言の葬法を記したるもの」とある〔同文館編輯局 一九一一 八〕。「頗古風」の部分は伴の「奥書」を基にした記述であり、原書が不明であるため、信憑性を問うことはできない。その「奥書」には「此書原本小山田與清所藏也、以三厚斐紙七葉爲胡蝶帖十四張、字寫兩面每紙抹白欄矣、蓋六七百年之古物也、聊爲備左券自贍寫、頗在舊類焉、轉寫墨付十四張」〔文政十三年庚寅年三月六日春兩寂々〕とある〔伴 一九一一 六八九〕。「葬法密」は「眞言の葬法を記したるもの」であり、少なくとも幕末には、眞言宗寺院には伝えられていたといえる。そして、

その本文中には「立^テ率都婆^ヲ、作^ス釘拔等^ヲ」との記述があり〔伴 一九一一 六八七〕、幕末には真言宗によって「釘拔」が考えられていたことがわかるが、ただし「卒都婆」を立てることによりなされるものであり、餅についての記述ではない。

ところで岡部光伸が千葉県君津市黄和田畑地区、「葬儀を出した家で葬儀終了後、念仏講中の人々によって」唱えられた、大井戸八木組に伝わる「釘念仏」を紹介している〔岡部 一九九四 一八八―一九二〕。しかし、これには「餅」は出てこない。実際の念仏に「餅」がないことは、「釘念仏」の広がり、「釘抜き」と「餅」との関係に伴うと推定することは難しいことになる。岡部は、君津市寺沢地区では、一七二二年頃「西上総地域に釘念仏信仰が始まったと考えられる。」といい〔岡部 二〇〇三 四四〕、「釘念仏」の全国的展開は、江戸時代になってからの広まりと考えることの妥当性を証左する。

(二) 釘念仏和讃

「釘念仏」そのものには、餅についての下りはないが、和讃には餅による釘抜きについての下りがみられる。

栃木県芳賀町（芳賀郡南高根村大字高根沢）に「日光山寂光寺釘念仏和讃」が残っている。

そもくばんどう しもつけの にそこふさんの ふもとにて
じゃこふてらの そのうちに くぎぬきねんぶつ ゑわれあり
ながさわ八すん はばしすん それもそのみの とかにより
一しやくにすんの くぎものあり かしらに五寸の くぎうたれ
りやうてに八ほん くぎうたれ むねとほらとに 二十四ほん
こしとあしとて 十二ほん 四十九ほんの くぎをうけ
くぎうつほとのを そろしき てん八みそらの はてまでも

ぢはごわなら はてまでも ひゞきわたるの をそろしや
しやばにことも あるひとわ 四十九日の もちをつき
てのうちくよふで ともらゑば こしとあしとの くぎもぬけ
とふばをたで、 ともらゑば りやつてに八ほん くぎもぬけ
をきやうをよんで ともらいば こをべに五ほんの くぎもぬけ
そしてじゅやうとゑ まいるにわ ごしやうかわとて ひとせあり
ねんぶつもをして ふねをよび みのりのほばしら をしたて、
あや、にしきを ほにあげて 六人ちぞをの ちからにて
ぎやてらぎやてら はらぎやてら はらそをぎやてらと こくふねを
なにねんぶつと ひととわば くぎぬきねふつと もをすべし
みだのみふねの ことなれば そのひのなみかぜ しずかにて
をもをところゑ ふねをよせ みだのじやうとゑ まゑるなり
そくしんしやうぶつ ありかたや なむあみだぶつ

〔『芳賀町史報告書第四集 念仏和讃御詠歌集』三三二頁〕

右の和讃は日光の近くの地で採集されたものである。「釘念仏」とは異なり、「釘抜念仏縁起」と同様に、「餅」による釘抜が詠われている。「和讃」は具体的にわかりやすい。具体的にわかりやすいことが死後、釘を体中に打たれる苦しみからの解放の方策の一つとして「餅」を搗くことが広まったことも考えられる。さらにまた柳田國男の『葬送習俗語彙』には「クギネンブツ」の項があり、「佐渡の小比叡では、葬式の出たあとで、村の人達が釘念仏といふ和讃を唱へり。此巻物と釘を打つ版本とは、葬式のある家から家に持ち廻る。塔形版本に梵字が

書いてあり、其周圍に釘を打つのだと謂ふ（青柳秀雄氏）。もとは棺を打つ音の悲しみを、まぎらせたものかとも想像される。」とある〔柳田 一九三七 一六八〕。

柳田は「念仏」と「和讃」の区別はしていない。萩原龍夫は「修験も数多佐渡に入りこんだことは想像に難くない。江戸時代中期宝暦の頃成立したらしい「佐渡国寺境内案内帳」と天明三年「国中神社並社方覚」とにより、村々の別当を、「山伏」と明記してあるもの、および明らかに修験と判明するものを挙げると」「多数に及ぶ。」と述べている〔萩原 一九八三 一五六〕。萩原に従うならば、佐渡には多くの修験が渡り、彼らが「念仏」「和讃」を広めたということになる。なお仏教大市民間念仏研究会の『民間念仏信仰の研究（資料編）』には、新潟県佐渡郡小木町小比叡部落（現、佐渡市）の事例として、「葬式出棺の際に念仏講中が行なう。五輪塔形の紙に四十九の穴を刷った紙あり、釘念仏をとえながらその釘穴を一つづつ墨でぬりつぶす。この念仏の間に和讃を唱える。」という〔仏教大市民間念仏研究会 一九六六 一九〇〕。民衆がどこまで「念仏」と「和讃」を区別化していたか不明である。岡部が紹介する「念仏」も近隣地域で異なっている。それでも「釘拔餅」の呼称が広がる岡山市で「和讃」が盛んに行われていたとの報告は見当たらない。また、逆に「和讃」がさかんに行われた佐渡では「釘拔餅」の呼称や伝承は報告されていないのである。このことは「四十九日の餅」としての、釘拔き餅の成立が、必ずしも「念仏」や「和讃」だけにもとめられないことを示しているのではないか。

(三) 絵解き

次に考えられるのは「絵解き」である。中でも「熊野歎心十界図」は絵解きの形で民衆に広まった。この「熊野歎心十界図」には、地獄で釘を打たれている人の横に餅らしきものが描きこまれていることが、『図説日本の仏教』中の赤井達郎による「絵解きと勧進」で紹介された図の写真から見てとれる〔赤井 一九九〇 二二三〕。赤井は「十六世紀もなかばを過ぎる頃になると、彼女（熊野比丘尼）たちは「熊野歎心十界曼荼羅」

とよばれる地獄・極楽図を絵解き」していたといひ〔赤井 一九九〇 二三四〕（内筆者）、「その絵解きの対象を女性にしぼっていたと考えられ」、「つねに諸方をめぐって絵解きしていた」といふ〔赤井 一九九〇 二三五〕。赤井に従うならば、近世初頭には絵解きによって、各地に地獄の様子が、女性を介して広がっていたことが推察できる。針山地獄の絵の中に描きこまれている餅が絵解きされることは、かなりのインパクトを与えたのではないか。

高達は「この餅は四十九餅で、釘抜き念仏を示す場面であろうと漠然と思っていた」が〔高達 二〇〇二 九九〕、「さらに検討した結果から言えば、この場面釘抜き念仏であり、餅は四十九餅である」と結論付けた〔高達 二〇〇二 一〇一〕。その根拠として、「観心十界図」の餅の描かれ方は、諸本により、餅に釘が打たれているか、釘はなく餅だけか、という違いが認められ」ることによる〔高達 二〇〇二 一〇一〕。それでも「管見の範囲では「観心十界図」の当該場面が釘念仏であることと、餅が四十九餅であること併せて指摘した論考はな」といふ〔高達 二〇〇二 一〇二〕。その中で、高達は、日光の釘抜き念仏の信仰の広がりが「観心十界図」に影響を与えたとする〔高達 二〇〇二 一〇六〕。高達が指摘するように、この「餅」が「四十九日の餅」であるとするならば、「釘縁起」や「和讃」における「釘抜き」と「餅」との関連性が具象化されていることになる。

絵図を基にした絵解きで、餅がどのように説かれたかは不明であるが、釘抜き念仏や釘抜き和讃を背景として、四十九日の餅の意味を含めて説かれていた可能性は十分に考えられるであろう。また赤井は「熊野比丘尼が絵解きをしたのは、近世初頭のほぼ一世紀間とみてよからう。」とも指摘する〔赤井 一九九〇 二三四〕。すると諸方をめぐる熊野比丘尼が、女性を対象にして「熊野観心十界図」の絵解きがなされたが、その中には、「餅」が描かれていた。しかも「図」によっては釘が打たれているものもある。これを背景にして、近世初頭に「四十九日の餅」の観念が広がっていったということができ、さらに「念仏」や「和讃」の広がりによって釘抜き餅が成立

したと考えられないだろうか。

民俗事例を見るならば、『小山市史』に、「四十九日目には、ワラジをつくつて、ブタメシまたはブタモチ（餅飯にあんこを盛ったもの）をワラジの底にぬりつけて、お墓に供える習俗がおこなわれている。これは、仏が針（またはツルギ）の山を登るときすべらないで楽に登れるようにという俗信によるものであろう。」とある（『小山市史編さん委員会 一九七八 四三三』）。この事例では、体に釘が打たれるのではなく、針山であるところが、「熊野観心十界図」などの地獄絵図に基づく伝承であることを示唆しているといえるのではないだろうか。

（四）釘抜餅の地域的遍在性と修験の問題

ところで、「釘抜餅」と呼ぶ地域は岡山市を中心として遍在的にみられることはすでに指摘している。餅を供えることが体に打たれた釘を抜くためと説明されていた。五来に従うならば、これは「中世日光修験の影響」ということになる。しかし直接的に岡山市及びその近郊で日光修験との関係性は確認できなかった。宮家準は「熊野本宮長床衆は中世期には備前児島の熊野社領の林（倉敷市林）に新熊野権現を勧請していた。児島五流・五流修験と通称される彼らは、同地ならびに近くの熊野関係の荘園の管理に携わるとともにここを拠点に西国に配下を擁し、活発な活動を行った。」と指摘する（『宮家 一〇一―a 一八八』）。さらに「備前国瀬戸内市の下笠加には、那智本願の一つ御前庵主の流れを汲む熊野比丘尼の拠点があった。宝暦二年（一七五二）に同村の山伏組大楽院と清楽院が記した「邑久郡下笠旧記」によると、天文年間（一五三二―五五）に公家の娘松業姫が五人の弟子とこの地に来て尼寺を開いた。その後、弘治年間（一五五五―五八）御前庵主を隠居した宗永が教学院という熊野山伏とともにこの地に来て、松業姫が開いた尼寺を西等山道場寺と名付けて西国比丘尼の本寺とした。その後、道場寺は教学院が兼帯した。なお教学院は大楽院と清楽院に分かれたが、ともに当山十二大先達の三輪山に所属していた。その配下には六人の熊野比丘尼がいた。彼女らは「熊野縁起絵巻」「那智参詣曼荼羅」「地獄極楽

の絵」の絵解きをして熊野の勧進にあたった。これらは現在同村の武久伯美氏が所蔵している。なお同家にはこの他牛王宝印、大黒の版木、比丘尼が携行したあがた箱が伝わっている。〔宮家 二〇一二a 一八一〕、「備中国では、南北朝期の貞治四年（南朝正平二〇、一三五六）に小坂荘（浅口市鴨方）の大式公定覚、同六年（南朝正平二二、一三六七）に同荘の大仁房が先達を務めている。そのほか同期の備中国の先達には、大夫公、上津井（上中津井、真庭市北房町）の智仙坊、浅原宮内卿（倉敷市浅原安養寺）などが見られる。一方檀家については永和四年（南朝天授四、一三七八）の売券に成羽の里（高梁市）があげられている。また至徳三年（南朝元中三、一三八六）の檀那去渡状や明德五年（一二九四）の檀那譲与置文には、備中国の檀那との記載が認められる。その後、室町、戦国期には比較的広範囲に先達・檀那が分布している。」と指摘する〔宮家 二〇一二b 三三二～三三三〕。宮家に従うならば、中世には、備前国・備中国に熊野修験が多く活動し、その下に位置する熊野比丘尼の活動も盛んであったことになる。さらに宮家は「戦国末から江戸初頭にかけて、熊野の新宮庵主・神倉妙心寺。那智の本願に属した比丘尼や山伏は、「熊野縁起絵巻」「那智参詣曼荼羅」「観心十界曼荼羅（熊野の絵）」などを持って各地で勧進した。」とも指摘しており〔宮家 二〇一二a 一七八〕、赤井や高達の論を勘案するならば、備前・備中国で熊野修験が活発に活動し、「熊野観心十界絵図」による絵解きも行われていたと推察される。

五流修験は、「五つの山伏寺を意味し、五流尊瀧院のほか、太法院・建徳院・報恩院・伝法院で、熊野十二社権現（林）の周辺にあった。江戸時代になると、香川県の塩飽本島に所在した吉祥院をも含めて六つの山伏寺を五流修験、単に五流と称すが、現存するのは五流尊瀧院のみである。」という〔倉敷市研究会 一九九六五二六〕。五流修験の本拠地との距離の関係から、「釘抜餅」の呼称と由来が岡山市とその近郊に遍在すると考えられないだろうか。しかし、二〇一五年に現存する尊瀧院近辺及び下津井で調査したが、「釘抜餅」の呼称やそ

の由来を知る人に出会うことはできなかつただけではなく、四十九日に餅は搗かないとのことであつた。修験が衰退したことによつて、伝承が忘却されてしまったのであろうか。それとも、本拠地は兎島にあつたが、活動は現在の岡山市内が中心であり、そのために岡山市内で伝承が残つたということであらうか。

六、一升餅

四十九日の餅が仏教的觀念を基底として、四十九個に分けられることはすでに見てきたが、ここで、もう一つ大きな問題がある。岡山県久米郡大井西及び宮部村（現、津山市）では、「一升で一うすの餅を搗き、四十九にもみ分ける。」とある〔立石 一九六二・一九八二 五・五〕。ただ四十九個作るのではなく、それが「一升」から作られるという。このように、「一升から」を強調する地域は広く認められる。紙幅の関係ですべての地域をあげることはしないが、先に紹介した、奈良県吉野郡川上村柏木や京都府大山崎町でも、「きつちり一升でつくるもの」という〔大山崎町史編纂委員会 一九八三 八一〕。「きつちり一升で」とのことから、「一升」であることに意味があることがわかる。さらに福島県鹿島町（現、南相馬市）では「餅は一升搗いて四十九にまるめる。それでふだんは一升餅は搗くなという。」と報告され〔鹿島郷土誌編纂委員会 一九八〇 三九三〕、やはり「一升」の餅を搗くことは特別視されていたことがわかる。

また、宮城県七ヶ宿町上戸沢では「寺に一升納める」とのことであり〔宮城県教育委員会 一九七四・一九九五 四九・九二八〕、四十九個の餅を作るとの報告になつていない。愛知県西春町（現、北名古屋市）では、「忌明けには、普通より少し大きめの餅を搗く（九之坪東辰巳 石橋）。餅は一つ一升ぐらいの大きさの餅で、これをトイアゲモチとい」うという〔西春町史編纂委員会 一九八四 七二二〕。西春町九之坪東辰巳・石橋では、一升

を分けるのではなく、一升のまま配っている。ここでも「一升」であることに意味があることは明らかである。

これらの事例から切り分けるにしても、「一升」であることに大きな意味が付与されているように思える。一方で「一白」とする地域もみられる。埼玉県吉川市では「二升五合から三升の米を使い、一白を四九個に分けて、四十九餅を搗いた。座敷に藁蔭を敷いて、直径五センチくらいの小餅四八個を使って体と両手、両足の形に並べ、直径一五センチくらいの大きい餅一個を頭として乗せ、人体を象つて並べる。これを皆で拝む」という〔吉川市史編さん委員会 二〇一〇 三五六〕。成田市では「一白の餅を何人か（五人ぐらいとか）で搗いた。」〔成田市史編さん委員会 一九八二 三一二〕、大和市中福田・下和田では、「四十九日には早朝に一白の餅をつき、薄くにして杓の底で四十九に切つたものを四十九餅といつて寺に納め、残りはそのときに集まつた人達が塩をつけて食べた。」という〔大和市 一九九六 一三三二〕。これらの事例では「一白」に意味があると考えられる。そして、福岡県春日市須玖では「平素は、一升餅は搗くものではない」〔春日市史編さん委員会 一九九四 四九二二〕、米沢市三久保・西屋敷では「白をならしてはならない」〔置賜民俗学会 一九七四・一九九五 七三・六一〕と言われている。四十九日の忌明けに餅を搗くこと、四十九日に霊があのお世へ旅立つということから、餅を搗くことと霊の移行が連想されることで、「一升餅を搗いてはならない」「白をならしてはならない」と言われていると考えられるが、「一升」、「一白」が問題視されていることから、容量として必ずしも「一白」≡「一升」とは限らないが、「一」に何らかの意味、つまり呪術性が認められていたといえるかもしれない。

七、誕生儀礼との関係

ところで、平出鏗二郎は『東京風俗志下』の中に「誕生日前に既にその児の歩み得るには、一升搗の鏡餅を背に負はしめ」との一文がある〔平出 二〇〇〇b 九九〕。『東京風俗志』は「序」の最後に「明治三十一年十二月中浣」とあり〔平出 二〇〇〇a 二四〕、明治時代中期の東京の世相を記したものである。このことから明治時代中期の東京では右の習俗がみられたことがわかる。また『大磯町史』に「赤ん坊が初誕生の前に歩くと、一升餅を搗いて、赤ん坊に背負わせた。これを「ブツサリ餅」、あるいは「一升餅」などといっていた。」との報告がある〔大磯町 二〇〇三 四五八〕。ここで興味深いのは、誕生日前に歩くという条件付きながら、「一升餅」が誕生（産育）儀礼で用いられていることである。先にみた四十九日の「一升の餅」と通じるものといえる。さらに堀哲は『三重の文化伝承』の中で、桑名郡伊曾島村横満蔵・同郡長島村殿名・同郡楠村西川（現、桑名市）の事例として、「初誕生には誕生餅をつき在所に持参して縁者に配る。在所からはその返礼として草履とか靴などのような履物が贈られる。この餅はチカラ餅とか足形餅ともよばれ、足の形にかたどって作られているが、その餅を子供に背負わせて三步以上歩くと丈夫な子に成長するといわれた。」という〔堀 一九七八 二一九〕。先に紹介したように『北本市史』では、「葬式の当日、あるいは翌日、そして死後七日ごとに、餅や団子をつくる。四十九の餅（団子）、十三仏の餅、念仏餅、力餅などと呼ばれ」「力餅は、力を落とさないようにと会葬者が分けて食べるところからこう呼ばれる。」とあるが〔北本市教育委員会 一九八九 四六八〕、餅が霊との関係で語られている地域が多いことを考えるならば、「力を落とさないように」との説明は、遺族に向けたものであることから、後付けであることを推察させる。

「足形餅」「チカラ餅」はともに「四十九日の餅」の別称として認められ、柳田も『葬送習俗語彙』の中で取り

上げているが〔柳田 一九三七 八四〕、誕生儀礼でも確認できるものとなっている。板橋春夫は「赤子が生まれるとすぐに実家からチカラゴメ（力米）と鯉節が贈られてきた。」との事例を報告している〔板橋 二〇〇九 一〇五〕。「餅」と「米」との違いはあるが、この世とあの世の移行を具現化するものとして、同様の観念が認められよう。

四十九日といえは、葬送儀礼は終わっているが、四十九日をもって霊が他界へ移行すると考えるならば、他界から現世に移行する誕生儀礼との関連性を持つとしても不思議はない。「餅」が現世と来世の移行のメタファーとして捉えられるということである。小松和彦は蓑笠がメタファーとなることを指摘し〔小松 一九八五 二二五〕、筆者も雨乞いにおける空葬礼の事例において蓑笠の呪術性についてすでに述べている〔林 二〇一四 二八―三二〕。蓑笠がメタファーとしての役割を持つことは、三重県での蓑吊の習俗や徳島県祖谷地方の蓑笠人形の事例、そして誕生儀礼関係としては、群馬県吾妻郡原町（現、吾妻町）で「後のもののおりない時は、「古里に忘れておきし蓑と笠、おくり給えや観世音菩薩」という歌を三遍唱える。」との報告〔恩賜財団母子愛育会編 一九七五 二四四〕が対応するであろう。また、誕生儀礼として、群馬県桐生地方で、「子供が生まれると直ちに米一升を御飯にし、そのお初を産神に供し、別に御飯を茶碗に山盛りにし、釜のふたを裏返しにし（膳の代用）、その上にこの茶碗をのせて、産婦の枕元に供え、その残りをなるべく多数で食べる。オボタテノメシという。」こと〔恩賜財団母子愛育会編 一九七五 二〇八〕、また福岡県直方地方では、「出産したらすぐ御飯を炊いて膳にのせ、枕元に置く。また産神へ燈火、御飯に石をのせ、箸をつきさしたものを供える。」という〔恩賜財団母子愛育会編 一九七五 二一六〕。誕生に関する儀礼において、釜の蓋を裏返しにする、ご飯に箸をつきさすなど、「四十九日の餅」としての「引っ張り餅」と同様の所作が見られることから、蓑笠や餅が単に、生と死の移行のメタファーとなっただけではなく、葬送儀礼と誕生儀礼の間に関係があることを示唆すると

いえる。板橋春夫は、館林市上三林・下三林地区の事例から、産育儀礼と葬送儀礼の対比を行い、「誕生から成長段階と、死を迎えてからの時間の経過にちりばめられた儀礼の対応はよく似ている」と指摘する〔板橋二〇〇九 一三七〕。誕生儀礼と葬送儀礼の類似性が指摘できるのである。

八、おわりに

「四十九日」が区切りとされた、そのため、その日に餅を搗くことで、忌明けや別れの観念へと広がっていったと考えることができる。また霊の旅立ちの弁当として意味づけられることをみた。この場合、死者の霊があの世へ送られるということになる。一方、仏教の教えが前面に出されている場合、「餅＝骨、骨接」として考えられ、人形に並べられたり、釘抜きのためのものとして観念されたりしていた。人形に並べることは、再生を願う観念か、あるいは死後生が現世の延長上に位置づけられてきた可能性を示唆する。

餅の広がりについては、釘抜和讃や熊野比丘尼による絵解きにあった可能性が指摘できた。この場合、魂（霊）の送りではなく、救いの観念に基づいており、釘抜きの観念はまさにこの場合にあたるだろう。これらの考えを根底に餅を搗くことが行われ、忌明けの観念に取り込まれていったと考えることはできないだろうか。そのために同じ「四十九」という仏教的な意味を持つ数字でありながら、忌明け（霊があの世へ去る）、そのための霊（魂）の弁当やそのものを意味する象徴的な「物」として考えられるようになったということである。

葬送儀礼において、出棺時に仮門を作る、茶碗を割る、野辺送りに履いた草履は脱ぎ捨ててくる、など死霊の帰宅を妨げようとするものは多い。近藤直也が指摘したように、死霊の送りは何段階にも行われるのである。その最後が「四十九日」である。そして「四十九日までは魂は家の棟にいる」という伝承は全国的にみられ、そこ

で「餅」が使われることから、「四十九」という日数は仏教的要素によるものでありながらも、忌明けの意味づけが成立したと考えられるが、「餅」を葬式のときに搗く地域も認められる。霊の送りとしての「餅」を考える場合、この時期の違いは靈魂観の重層性が根底にあるためといえよう。つまり靈魂観の仏教的意味付けが、現在みられるような形にしたということである。

さらに誕生儀礼との対応性も考える必要があるだろう。赤田光男と板橋春夫は、葬送儀礼と誕生儀礼の対応表を作っている。赤田は出産祝いと通夜、三日祝いと三日帰り、お七夜と初七日を対応させるなど誕生からの時系列と葬送の時系列を対応させ（赤田 一九八四 九八）、板橋は死亡と出産を対応させ、その後の対応の形は赤田と同様である（板橋 二〇〇九 一三三〜一三四）。どちらも、生物学的な「誕生」と「死」を対応させることで、その後の儀礼を対応させている。しかし、生と死の移行のメタファーを捉えるとき、別の考え方もできるのではないか。四十九日に魂を送るとの觀念を考えるならば、「誕生」と同時に四十九日の儀礼と同様のことを行う地域がみられることから「誕生」は魂を迎えることになる。すると生物学的誕生と四十九日との対応を考える必要があるかもしれない。この件に関しては、稿を改めて検討したい。

引用文献

- 青森市史編集委員会民俗部会 二〇〇四 『青森市史叢書6 民俗調査報告書第六集 後潟・奥内・内真部・西田沢の民俗』青森市。
赤井達郎 一九九〇 「一 絵解きと勸進」第四章 仏教の世俗化と芸能 『図説 日本の仏教 第五卷 庶民仏教』新潮社。
赤田光男 一九八四 「儀礼伝承」『日本民俗学』弘分堂。
板橋春夫 二〇〇九 『長寿 団子・赤飯・長寿銭／あやかりの習俗』叢書・いのちの民俗学2、社会評論社。
市川庄右衛門 一九七一 「市川家日記」『日本庶民生活史料集成 第十二卷 世相 一』三一書房。
引佐町 一九三三 『引佐町史 下巻』。

井之口章次 一九五四 『佛教以前』 古今書院。

今村充夫 一九七九 『石川県の葬送・墓制』 『北中部の葬送・墓制』 明玄書房。

岩瀬郡役所 一九七二 『岩瀬郡誌』 名著出版。

牛窓町史編纂委員会 二〇〇四 『牛窓町史 民俗編』 牛窓町。

大磯町 二〇〇三 『天磯町史 8別編 民俗』。

大山崎町史編纂委員会 一九八三 『大山崎町史 本文編』 大山崎町役場。

岡山民俗学会 一九六八 『岡山市の民俗断片―葬制その他―』 『岡山民俗』 第七九号。(復刻 岡山民俗学会編 『岡山民俗』 2) 名著

出版、昭和57年)

岡部光伸 一九九四 『西上総に伝わる釘念仏信仰について』 『智山學報』 第四十三輯。

二〇〇三 『西上総に伝わる釘念仏信仰について(其の二)』 『智山學報』 第五十二輯。

置賜民俗学会年報 一九七四 『置賜の民俗(特集) 米沢市・鏡沢の民俗―山形県米沢市三沢東部地区民俗調査―』 第6号。(復刻 大島

暁雄・松崎憲三・宮本袈婆雄・三崎一夫編 『日本民俗調査報告書集成 北海道・東北の民俗 宮城県編』 三一書房、一九九五)

小山市史編纂委員会 一九七八 『小山市史 民俗編』 小山市。

恩賜財団母子愛育会編 一九七五 『日本産育習俗資料集成』 第一法規。

香川県 一九八五 『香川県史 第十四卷 民俗』。

加西市史編纂委員会 二〇〇七 『加西市史 第六卷 本編6 民俗』 加西市。

鹿島郷土誌編纂委員会 一九八〇 『鹿島郷土誌』。

春日市史編纂委員会 一九九四 『春日市史 下巻』 春日市。

桂又三郎編 一九七六 『岡山県方言集』 国書刊行会。

加藤嘉一 一九三三 『旅と伝説 誕生と葬禮號』 岩崎美術社。(復刻 一九七八年)

上矢作町史編纂委員会 二〇〇八 『上矢作町史』 恵那市教育委員会。

河岡武春 一九七一 『解題』 『市川家日記』 『日本庶民生活史料集成 第十二卷 世相 一』 三一書房。

北本市教育委員会市史編さん室 一九八九 『北本市史 第六卷 民俗編』。

近畿民俗学会編 一九八五 『熊野の民俗 和歌山県本宮町』 近畿民俗叢書刊行会。

草津市史編さん委員会 一九八六 『草津市史 第三卷』 草津市役所。

- 倉敷市史研究会 一九九六 『新修倉敷市史 第八卷 自然・風土・民俗』 倉敷市。
 高達奈緒美 二〇〇二 「観心十界図」の四十九餅圖像について 『絵解き研究』 第十六号。
 皇典講究所・全国神職會 一九二九 『校訂 延喜式 上巻』 大岡山書店。
 國民圖書株式會社 一九二五 『蜻蛉日記』 校註 日本文學大系 第三卷。
 後藤義隆 一九七九 「山梨の葬制・墓制」 『南中部の葬送・墓制』 明玄書房。
 小泊立矢 一九七九 「大分県の葬送・墓制」 『九州の葬送・墓制』 明玄書房。
 小松和彦 一九八五 『異人論―民俗社会の心性』 青土社。
 五来 重 二〇〇九 『葬と供養（上） 五来重著作集 第十一卷』 法蔵館。
 近藤直也 一九七九 「カリヤの民俗」 『葬送墓制研究集成 第五卷 墓の歴史』 名著出版。
 神道大系編纂會 一九八五 「寂光寺釘拔念仏縁起」 『神道大系 神社編三十一 日光・二荒山』。
 新藤久人 一九七九 「広島県の葬送・墓制」 『中国の葬送・墓制』 明玄書房。
 菅原信海 一九八五 「解題」 神道大系編纂會 『神道大系 神社編三十一 日光・二荒山』。
 草加市史編さん委員会 一九八七 『草加市史 民俗編』 草加市。
 総社市史編さん委員会 一九八五 『総社市史 民俗編』 総社市。
 多賀城市編纂委員会 一九八六 『多賀城市史 第3巻 民俗・文学』 多賀城市。
 鷹巢 純 二〇〇二 「十王図・六道絵（一）あま市七宝町徳実地区本十王図―十一人の王―（上）」 『愛知教育大学研究報告 人文・社会科学編』 第61輯。
 高柳真三・石井良助編 一九三四 『御触書寛保集成』 岩波書店。
 竹内利美・原田伴彦・平山敏治郎編 一九六九 「伊勢國白子領風俗問状答」 『日本庶民生活史料集成 第九卷 風俗』 三一書房。
 立石憲利 一九六二 「人の一生」 『岡山民俗』 第51号（復刻） 岡山民俗学会編 『岡山民俗』 名著出版、一九八二。
 田中熊雄 一九七九 「宮崎県の葬送・墓制」 『九州の葬送・墓制』 明玄書房。
 筑紫野市史編さん委員会 一九九九 『筑紫野市史 民俗編』 筑紫野市。
 天栄村史編纂委員会 一九八九 『天栄村史 第四巻』 天栄村。
 同文館編輯局 一九一一 「解題」 『葬法密』 『日本教育文庫宗教編』 同文館。
 内閣官報局 一九七五 『法令全書 第七巻―1』 原書房。（復刻原本一八八九年）

- 中川光熹 二〇〇一 「日光山寂光寺釘抜念仏とその伝播について」『歴史と文化』第十号、栃木県歴史文化研究会。
- 成田市史編さん委員会 一九八二 『成田市史 民俗編』成田市。
- 西春町史編集委員会 一九八九 『西春町史 民俗編2』西春町役場。
- 芳賀町史編さん委員会 一九九九 『芳賀町史報告書第四集 念仏和讃御詠歌集』芳賀町。
- 萩原龍夫 一九八三 『巫女と仏教史―熊野比丘尼の使命と展開―』明治大学人文科学研究叢書、吉川弘文館。
- 林 英一 一九九七 『民俗と内的「他者」―祭祀組織と非組織の関係―』岩田書院。
- 二〇一〇 『近代火葬の民俗学』法蔵館。
- 二〇一四 『雨乞いとして空葬礼が行われる理由―葬送儀礼の視点からの解釈―』『信濃』第六六卷第一号。
- 二〇一六 『カラダビ』から見る葬儀の意味―岐阜市柳津町下佐波の江戸末期の史料を中心として―『獨協大学国際教養学部』『マテシス・ウニヴェルサリス』第十八卷第一号。
- 伴 信友写 一九一一 『葬法密』『日本教育文庫教編』同文館編輯局編纂、同文館。
- 備中町史編集委員会 一九七〇 『備中町史 民俗編』備中町史刊行委員会。
- 平出鏗二郎 二〇〇〇a 『東京風俗志上』筑摩書房。
- 二〇〇〇b 『東京風俗志下』筑摩書房。
- 平野伸生 一九七七 『茨城県の葬送・墓制―関東の葬送・墓制―』明玄書房。
- 不可停 一六八六 『福田殖種纂要』（人間文化研究機構国文学研究資料館、クリエイティブ・コモンズ表示4.0ライセンスCC BY-SA）(<http://basel.nijl.ac.jp/info/ib/meta.pub/KTMSearch.cgi>) (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.ja>)
- 佛教大市民間念仏研究会 一九六六 『民間念仏信仰の研究（資料編）』隆文館。
- 文化財保存課、奈良県教育委員会 一九七〇 『大滝ダム関係地民俗緊急調査報告書』（復刻 大島暁雄・松崎憲三・宮本袈裟雄・岸田定雄編集『日本民俗調査報告書集成 近畿の民俗 奈良県編』三二書房、一九九五）
- 堀哲 一九七八 『三重の文化伝承』伊勢民俗学会。
- 松本保千代 一九七九 『和歌山県の葬送・墓制』『近畿の葬送・墓制』明玄書房。
- 三浦秀宥 一九七九 『岡山県の葬送・墓制』『中国の葬送・墓制』明玄書房。
- 三郷市史編さん委員会 一九九一 『三郷市史 第九卷 別編 民俗編』三郷市。
- 御嵩町史編さん室 一九八五 『御嵩町史 民俗編』御嵩町。

- 宮城県教育委員会 一九七四 「宮城県文化財調査報告書 第34集 山中七ヶ宿の民俗 昭和48年度民俗資料緊急調査報告」(復刻 大島暁雄・松崎憲三・宮本袈裟雄・三崎一夫 『日本民俗調査報告書集成 北海道・東北の民俗 宮城県編』三一書房、一九九五)
- 宮家準 二〇一二a 『修験道―その伝播と定着―』法蔵館。
二〇一二b 『修験道の地域的展開』株式会社春秋社。
- 宮武省三 一九二一 「亡者と葬祭に關する奇風」『民族と歴史』第五卷第六號、民族と歴史編輯所、日本學術普及會。
- 望月董弘 一九七九 「静岡県の葬送・墓制」『南中部の葬送・墓制』明玄書房。
- 柳田國男 一九三七 『葬送習俗語彙』岩波書店。
一九六二 「食物と心臓」『定本 柳田國男全集』第十四卷、筑摩書房。
- 大和市 一九九六 『大和市史 8 (下) 別編民俗』。
- 吉川市史編さん委員会 二〇一〇 『吉川市史 民俗編』吉川市。

Mochi for the Forty-ninth. Study on the origin and the Meaning of Rice cakes prepared for the day to commemorate the dead in Japanese.

HAYASHI Eiichi

Rice cakes that prepared for the day to forty-ninth days after the death of the person is called “Shijuukuniti-no-Mochi” and is seen in the whole country in Japan. Tradition about the name and meaning is various. “Shijuukuniti-no-Mochi” is often talked about in connection with the spirits of the dead. It is said that the spirits of the dead is in the house posthumously during 49 days, and it is said that the spirits leaves for the next world after this day. On this day, the person makes “Shijuukuniti-no-Mochi” as an end of mourning, and “Shijuukuniti-no-Mochi” is said to be the lunch of the spirits. Therefore, death from life can regard “Shijuukuniti-no-Mochi” as a metaphor to transfer it.

There is the area arranging “Shijuukuniti-no-Mochi” in the form of the person. In this area, there are tradition that “Shijuukuniti-no-Mochi” ties the bone of the person or it is bone itself. It is thought that this depends on influence of the Buddhism.