

伊藤 唯真著

『 仏教と民俗宗教 』

国書刊行会（1984・8000円）

林 淳

柳田国男が『先祖の話』のなかで、古くは正月と盆は先祖祭りであり、先祖祭りが日本の固有信仰だと強調したことはよく知られたことであろう。そこでは仏教的要素は、外来宗教として排除されて考えられている。その点が後から、柳田に対する批判の最も集中したところであった。

柳田の仏教理解の批判を契機に、あらためて仏教民俗を捉えなおそうとする研究が昭和三十年代からあらわれ、仏教民俗の研究（仏教民俗学）という一つの立場をつくりあげたと思われる。仏教民俗の研究はまた、仏教史研究に対しても、厳しい批判的な眼をむけた。選ばれた仏教者の

すぐれた思想をつなげて、日本仏教史の系譜を考えようとする研究では、その背景にあった無名の人たちの広汎な宗教的営為を見落すという批判であった。このようにして仏教民俗の研究は、昭和三十年代以降民俗学と仏教史研究を母胎にしながらも、民俗学にも仏教史研究にも還元されない新しい領域を切りひらいたのである。

本書は、二十年以上にわたる著者の研究活動のうち、仏教民俗に関する論文を収録している。仏教民俗の研究の現時点での水準を、本書は指しめしてくれるであろう。著者はまた、中世浄土宗の歴史の第一線の研究者であり、文献史料を活用しながら歴史的に仏教民俗を究明しようとする。本書の構成は、つぎのとおりである。

#### 第一部 日本仏教の民俗的基盤

#### 第二部 霊魂祭祀と仏教

#### 第三部 浄土宗と民俗

#### 第四部 村落と寺社と民俗宗教

各部は三〜四つの論文を収めているが、力作がそろい新視点をだしているのは第二部である。第一部は第二部の延長線上で、仏教と民俗宗教の関係を問うている。第三部では浄土宗の内部の民俗的要素が紹介され、第四部では民俗探訪の報告がなされている。本書の概要をつぎに紹介したいが、紙幅の関係上第四部は省くことにしたい。

本書の中心部にあたる第二部は、死霊・祖霊の祭祀、広い意味での祖先崇拜がテーマになっているが、民俗学からの祖先崇拜研究で見のがされていた事実を拾い集めている。「屋敷先祖の祭祀」では、従来等閑視されてきた屋敷先祖をとり上げている。屋敷先祖は屋敷を守護するホトケで元の屋敷地の所有者の先祖を意味する。西日本に広範囲にわたり分布するが、著者の調査によれば、屋敷の所有者が変わっても元の所有者の先祖を屋敷先祖として祀る場合がある。屋敷先祖は、屋敷地を守護する点で地神・屋敷神的機能をもつと考えられる。祖先崇拜は人を通して、家の永続をもたらす精神的理念の粹組と捉えがちであったが、この屋敷先祖は屋敷と土地を媒介にして祖霊が継承されていく面を示している。

「無縁霊とその祭碑」は、無縁仏の古い名称であるホウカイの語源が求められ、精霊への供物を入れる器である行器（ホカイ）に由来するといった柳田国男の説に代わり、仏教用語の「法界」「法界衆生」によるとの説が提起される。古代・中世の史料には「法界」は、有縁無縁の精霊を包摂した広範な霊的世界の意味で使われていた。平安時代の修善講式では、祀る子孫のない霊、怨恨をもって迷える霊が卒塔婆の供養の対象とされていた。精霊を祀るのに自然石、樹木であった段階から、中世においては五輪塔、名号板碑等の整った形式の段階へ移りかわる。十四世紀以降に地縁的結衆によって、共同の祭碑として法界塔碑が祀られるが、村落の惣的結合が進展した時期にあたる。それ以降共同体の安寧をはかるために祖先霊とならんで法界霊も一層丁重に祀る必要が生じたという。

「盂蘭盆一三つの盆棚」は、盆に迎える精霊の種類によって盆棚の位置に相違があることを考察する。祖霊は仏壇の前、床の間などの盆棚・精霊棚に祀られ、死後間もない新仏は、屋内で供養をうけることができず、外の近くに新棚がつくられる。無縁霊は縁側の端や前庭で祀られる。このように、祖霊、新仏、無縁霊の区分は明確にあり、ただ新仏は二〜三年で祖霊と同じ扱いをうけるようになる。無縁霊は祖霊の対概念で、祖霊が強く意識されるからこそ、無縁仏の供養も重要なことになるという。

「崇り神と流行神」は、流行神が崇り神の系譜上にあることを示したものである。流行神には、病気や禍厄をもちこむ悪神と霊験あらたかな神仏の二つのタイプがみられる。前者は疫神・疱瘡神で、怨霊・御霊の発現と考えられ、後者は崇り神から霊験あらたかな神へ転換して、熱狂的な信仰を集めた神であった。流行神のおこる状況として、民間宗教者の関与、信者圏の拡大、社会心理的要因等が指摘されている。以上のように第二部は、屋敷先祖、無縁仏、新仏等の死霊の習俗を拾いあげて、祖霊とは異なる扱いをうけていることを解明している。この第二部の延長線上に、つぎに紹介する第一部は位置するといえるだろう。

第一部の「阿弥陀信仰と民俗の世界」は、神仏習合を成り立たせている日本人の宗教心情がどういふものか、阿弥陀信仰の日本化という観点から問いが立てられる。立山の山岳信仰が事例としてあげられるが、立山縁起には、矢に射られ死ぬ熊が、阿弥陀如来であったという話が残っている。熊の死によって、新しい神、即ち本地仏が誕生することをあらわし、その背景には山岳信仰の仏教的菩薩信仰への転換が象徴されている。立山信仰に阿弥陀信仰が関与する契機は、山中他界観、地獄の観念にあり、それに伴い地獄に墮ちた亡霊を救済し追善しようとの民衆の宗教意識が働いていた。立山蔓茶羅には阿弥陀如来が、山から来迎する図が描かれているが、来迎と阿弥陀信仰が結びついたのは日本特有のことで、著者によると、仏教以前の神々の降臨が基盤であるとされる。古代末以降に二十五三昧会や阿弥陀の迎接を待望する迎講が、聖たちによってさかんにおこなわれ、阿弥陀信仰を各地に拡大する役割をはたした。宗教的ページの迎講は、南北朝を境に民俗信仰的要素が加わり、死者追善の儀式へ転化するといわれる。

「卯月八日の民俗と仏教」は、卯月（四月）八日の寺院の行事と民間の行事の結びつきを考察したものである。寺院では、釈迦の降誕日として仏生会、灌化会等の法会を催し、甘茶による浴像・供花の儀式が広くおこなわれている。同じ日に民間では、釈迦降誕と関係のない行事、たとえば野山行き・霊山の山開き・精進登拝・墓参りがおこなわれる。釈迦の誕生日の卯月八日に、民間の行事が定着した要因はどこにあるのだろうか。卯月八日は花摘み、花立の日とされ、天道花という、花を竿先につけて屋外に高く揚げる習俗が広くみられる。天道花は依代であり、祖霊を招くための標と考えられる。また同じ日に墓参りや新仏の供養をすることを考えあわせると、卯月八日の民俗は、農耕のはじまりにおこなう祖霊祭りとして推測しうる。同一の日に寺院の行事と民間の行事が結びついた理由は、万物生成の時期にあたったこと、祖霊・新仏の供養・供花等の共通の要因があったためだろう。

農耕のはじめの祖霊まつりの古態が、仏教の特定日に続べられたのだろうと推量される。

以上の二つの論文は、仏教の信仰や儀礼の基礎に山中他界観や祖霊祭りがあったことを具体例によって明らかにしている。いいかえれば、仏教が日本人に受容された時の受容基盤が解明されているといえよう。古代の仏教伝来の時代を扱い、対象とした「仏教受容と民俗宗教」は、前の二つの論文を発展させた内容をもつものである。それによると、六世紀から八世紀の時期は、大陸から仏教が伝来し急速に受容された時にあたった。この時期は豪族に受容された氏族仏教が、国家仏教に変化したという説明がされてきたが、それは表層の仏教史でしかすぎない。民間を基盤に生成された基層仏教はどのようなものだったのか。仏教伝来の当初の仏像は神と受けとめられ「大唐神」「蕃神」「他国神」と表わされた。豪族間では、仏教をめぐる排仏派と崇仏派が対立したと伝えられるが、排仏派は国神に対する配慮から他国神も拒否し、崇仏派は他国神なるが故に仏教を崇敬した。疫病が流行した時、排仏派は仏教に対する国神の崇りのためだと述べ、崇仏派は仏教不信の者に対する他国神、即ち仏神の怒りだと公言した。このようにみていくと、排仏派と崇仏派の対立は、神道と仏教の対立に還元すべきではなく、見かけ上の対立にもかかわらず、仏を他国神と呼び、国神と同質なものとして捉えていたことは注目すべきことである。伝来当初の仏教は、仏教以前の神祇信仰・民俗宗教を基礎において理解されていたことがわかるであろう。

第三部の「法然浄土教と民俗宗教」は、浄土宗の開祖である法然が、民俗宗教に対してどのような態度をとったかを「百四十五箇条問答」を通して具体的に明らかにしたものである。「百四十五箇条問答」は物語で、精進、六斎、糸引きなどに関説しているが、そこでは忌みや穢れが関心を集めている。「お産をしたら物忌みは幾日間か」「七歳の子が死んでも物忌みにはならないか」「お斎に豆を食べてよいか」等といった問に、法然は障りはなく、「仏法に物忌みはない」と言い切る。習俗のもつ宗教性は一

応尊重されるが、その形式性が仏法の立場から否定された。即ち、法然によって「専修念仏による民俗信仰の克服の史上における第一歩が印された」と評価される。

「伝承上の法然遺跡と巡拝」は、江戸時代宝暦年間に浄土宗の一僧侶の実施した行脚巡拝に端を発して、講組織がつくられ、広く行なわれるようになった二十五霊場巡拝を扱っている。霊場に選定されたのは、法然の伝記に関する寺院、由緒ある御影、名号が残っている寺院等であった。このような霊場巡拝は、煩瑣な教学や形式主義に対抗する称名主義の立場からの信仰復興運動という意義をもつと述べられている。「浄土宗の儀礼習俗」は、浄土宗のなかの民俗的念仏、往生の民俗等の具体的事例が整理されている。

以上が本書の概要を評者なりに整理したもののだが、著者は仏教と民俗宗教の接触・融合の多面的な様相を解明しようと試みている。その場合に、両者を媒介するのが、死霊・祖霊の信仰と儀礼、即ち広い意味での祖先崇拜である。従来の研究史では、家の永続を願う子孫を守護する祖霊に重点がおかれてきたが、本書では祖霊とはちがった扱いを受ける周縁的な死霊——無縁仏、屋敷先祖、新仏、崇り神——に着眼し、さまざまな死霊の供養と祖霊の供養の関連が、文献史料をも用いながら歴史的に考察されている。重層性を前提にする祖先崇拜研究が、本書の諸論文によって開拓されはじめたといつてよいであろう。

しかし本書の叙述に対して疑問点がないわけではない。第一は民俗宗教の変容に関してである。民俗宗教は不変的なものとして受けとられがちだが、歴史的な制約を想定するのが妥当と思われる。本書のなかでも民俗宗教の変容を示唆する指摘が散見はしている。……仏教の受容により伝来の神祇信仰が変容したこと……宗教的ページントの迎講が南北朝頃を境に追善供養化したこと……中世後期の村落の惣的結合の進展とともに共同体の安寧のために、祖霊とならんで無縁霊が丁重に祀られることになったこと<sup>(1)</sup>

…… 屋敷先祖は近世にまでさかのぼること…近世における遺跡巡拝と流行神 …以上のような断片的な指摘はあるものの、著者が民俗宗教の変容についてどのような総体的な構想をもっていいのか、時代時代の歴史的な制約の内でも民俗宗教の形態と活動がどのように変化するのか、といった問題に対してのまとまった記述はなかった。たとえば遺跡巡拝と流行神は、民俗宗教の近世的展開として、共同体の外に霊威を求め信仰するという共通点をもつはずだが、そうした視点は本書にはみられなかった。

第二は仏教と民俗宗教、表層文化と基層文化の関係について、どちらの場合にも「相即媒介」の関係にあるといわれる。しかし民俗宗教の超克をはかった法然の場合を考えると、必ずしも仏教と民俗宗教は「相即媒介」で全てを割りきることはできないと思われる。ところで著者は、別なところで法然は聖の収攬者であり、法然教団は聖教団であると述べている。<sup>(2)</sup>つまり法然は民間仏教に深く関わっていたというわけだが、そのことと、先にあげた法然による民俗宗教の超克は、矛盾するようにもみえる。そのことについては、整合的な説明が必要になると思われる。

仏教民俗の研究は、仏教的な民俗を列挙することで事足りたりしたり、教理・教義からただちに民俗を解釈することでは、十全な展開をのぞめないことを本書は教えている。その意味で本書は確かな見通しの上にたち、現在の仏教民俗の研究の水準の指標になるものといつてよからう。それはまた同時に、将来の課題がどういふものかを示唆していると考えられる。

注

- (1)中世後期の惣的結合の宗教史上の意義については、高取正男『神道の成立』（平凡社、1978）p259～p261
- (2)伊藤唯真『浄土宗の成立と展開』（吉川弘文館、1981）の「はじめに」