

神棚と佛壇

平山敏治郎

國民の精神生活の歴史的な變遷については、神道もしくは佛敎の立場からそれ／＼に宗教史的な幾多の考察が行はれてをり、神道の理論の展開、佛敎諸宗各派の教義發展の過程は殆ど説きあますところなきまでに既に究明されてゐる。ところがこれに對して一般民間の信仰生活に關しては、その反面に於いて不思議なほど注意がむけられず、それらの信仰が永く榮え且つ現實にも行はれてゐるのに拘ら

ず、今日に至つてすらなほ説明されることなく未解決のままに取り殘されてゐる問題は極めて多くある。宗教が聖職にある者の獨占到歸するものであるならば、その教義の思想を述べけるだけでよいかも知れぬが、それにしても儀禮ならびに信仰活動即ち行爲に示さるる部分、解説なくしては到底これを正しく理解することは困難であらう。況んや民族固有の信仰として、又千年來の精神生活に滲みこんだ宗教として、神道ならびに佛敎のわが國民生活に與る意義は甚だ大きいものがあつた。ひとり從來の傳説的な宗教史的な研究の面からのみそれらの考察が行はれるばかりで

満足すべきではなからう。こゝに神棚と佛壇とについての小論は、この未だ充分に開拓されてゐない分野に對して試みたものである。乏しい知見と貧しい考察とはなほ正しくその方向を指示するに至つてゐないが、今後の研究に豫め備へんが爲めの設計圖としての意味をもつて、拙い解釋を提示しようと思ふ。日常この兩所の家庭祭祀の祭壇に向つて禮拜を續けてゐる國民の一人として、よし常識の程度を超えぬものではあるとしても、等しく思ひ等しく行ふところの眼前の事實の沿革にも意外な歴史的展開の諸様式があつたことに氣附くことは、衆に抽んで、高論卓説を聞陳するに比べても、自らなほ別の學問的意義が認められるであらう。

今日の新しい日本國憲法に於いても同様であるが、既に明治の憲法に信教の自由が保障されて以來、わが國民の宗教生活には各々好むところに従つて自由なる信仰を得るやうになつてゐるが、事實は殆ど大多數の國民の信仰は、神道的なもしくは佛敎的な二重構造を持ち續けてゐると稱しても差支へなからう。伊勢の大神宮をはじめ諸國の名神大

社の崇敬と、及び居住する所の鎮守神の氏子として神社の神々を奉齋し、或いは宗派教會の神道に頼るか、又は手次檀那の寺院とその本山とに歸依して佛敎の諸宗に分屬したり、諸國の靈佛菩薩の奇驗功德を渴仰することは依然たるものがある。さうして一方には家庭生活にあつてもそれらの宗教的な儀禮の行はれる祭壇を特に屋内に設けて、神棚、佛壇とそれぞれ名附けてゐることも亦一般的な事實であつた。尤も徳川末期以來の國學者の提唱によつて神葬の自祭を採用した地方では、一部に佛寺佛像を廢棄して家内の佛像をも取り除いた者もあり、佛敎の側からも亦同じ時代の初めから日蓮宗、眞宗の信者門徒のうちには神棚を設けず伊勢の大神を受けぬ慣行も存し、現になほこの傳統を守る者は數に於いては著しく減つてはゐるやうが極めて最近まであつたことも亦明かであるが、總じて民間の家庭には神棚と佛壇とが並び置かれて、兩者の崇敬が少しも信教上の矛盾を來すことなく重複してゐるといへるのである。

この二重性はいふまでもなく現在の國民信仰を如實に示すものであつて、これがたゞ會て強制された封建社會の宗

教政策による惰性的な因習的形態の残存であり無自覺、無反省に祖先以來の信仰形式をたゞ保つてゐる即ち信仰の衰退の現象と考へるならば、問題は現實的な意義に於いてはさほど重大ではないが、自由なる信教を保障されてゐる國民の一人一人が選んだ信仰形態として確認され、この異質的な二重構造が採用されてゐて、而も極めて自然な接觸融合がそこに成立してゐるのだとすれば、甚だ重要な問題であるとしなければならぬ。何れにしても國民信仰の近世史はこゝに秘められた事實を解く鍵をもつてゐる。神棚と佛壇と、事柄は小さくともこれも亦歴史的な國民精神の地下水脈の一露頭であることは相違ない。洵れてゐてもなほ湧き出でゝゐても、共に源流を探る手懸りである。

國史を貫いてゐる國民精神には、見方により立場によつて種々の事實が認められよう。個性の發展と自我の完成とへの努力は人間精神の世界史的な活動方向として、わが國の歴史展開の最も重大な基礎事實であることは言ふまでもないが、國民の信仰生活に關していへば、特に指摘される事實には所謂神佛の習合といふことがある。端的にいつて

これは固有の信仰と目される神道的な古い宗教意識とそれに伴ふ儀禮とが先づあつて、そこへ三國傳來の佛敎が傳播し受容され、兩者の相互に接觸影響する即ち習合することによつて共に變貌し、發展の過程を辿るやうになり、兩來一千年のわが國民の宗教信仰を規定することになつたのである。習合は兩者の何れの側にとつても衰頽を意味するものではなかつた。

われ／＼の神道的な宗教は佛敎との交渉が開けて以來、國の中央部と及び國家的な組織の統制をうける公けの面とに於いては、尠くとも早く急に純粹な古風の形態を失つて、後者よりの影響を著しく蒙ることになつた。所謂神道なるものはこゝに成立した。神道の歴史的發展は從つて佛敎を契機としてはじめられたと考へて誤りなからう。もとより原始信仰は何時までも素朴な状態のままの段階に止つてゐるものではなく、民族の文化活動に伴つて進歩し、必ずや歴史的な變遷を遂げて發展するものであつたには相違ないが、神道の歴史は主として佛敎との接觸習合に基いて展開して來たことは疑ひを容れな

一方佛教にしても傳播の結果この國民の精神生活のうちに移植受容されるに當つては、印度もしくは中國、朝鮮に於ける様式のまゝにわが國に流傳して、原形態によつて定着したとは考へ難い。彼此の比較研究の充分なる成果を持たないためにこの点明確に言ひきけることは差控へるが、凡そ外來文化の傳播され受容されるといふことは、それが外來のまゝの原形、原質を保ち続けることではなくして、異質的であればある程、受容はこれを受け容れる側の民族性に適合する形態に成長變化することなくして行はれ難いものである。殊に宗教感情は封鎖性、排他性の傾向が強いものであるから、このやうな妥協融合の事實なくしては到底その繁榮は望まれなかつた。佛像についてこれを異國の蕃神と呼び、諸佛菩薩を區別なく一尊として禮拜したことは、先入主による無邪氣な誤解であるとしても、これなくしては歡迎されなかつたのである。神佛の習合は國史に於いては從來は神道の側に認められる變貌のみが強調されて來てゐるが、それと共に佛教の日本化とも稱すべき事實も見逃してはならぬところであつた。

神佛の習合は神道史ならびに佛教史に於ける極めて重大な事實であり、兩者の歴史的理解には著しく重要な問題を含んでゐるが、今日までに究明されて來たところは、神宮寺の設置にしても、大菩薩、大權現等の神號にしても、神像彫刻にしても、乃至は本地垂迹の思想にしても、何れも悉く過去の事實であるとして、それらの成立と展開とは皆取扱はれて來てゐる。歴史は過去の事實に關する理解の方法であることは疑ひを容れないが、併しながら過去にかくあつた云々とのみで終るものであるかどうか頗る疑ひなきを得ない。尠くとも自分には歴史研究は現在の社會的事實の理解がその第一の目標であつた。その充分なる理解に達するために歴史的な反省、歴史的な方法が有力であつて、そこに歴史思考、歴史學の存在する本質的な意義があるものと考へてゐる。過去に如何なることがあつたかをどれ程精密に、恰も目撃してゐたかのやうに敘述したところで、それは歴史學の本領ではない。むしろ如何にして現在が成立し來つたか、何よりも先づ問はるべき事柄ではないかと確信してゐるのである。現實社會の種々なる事象は今

日突如として出現したのではなく、悉く歴史的な段階を経て多年の展開によつて目前に横つてゐるのである。未開の古代から文明の現代に至るまで、悠久の時の流れの間に一の文化は様式的には多種多様な形態をとつたであらうが、人間の社會生活の欲求に應ずる機能に於いては共通の性格を保つてゐる。現實の社會に認められる文化の多様性は、よしそれが物質的であらうとも精神的であらうとも、等しく歴史的に成立したものであれば、これを理解するためには最もよい方法は唯一つ、即ち歴史的行はれなければならぬことは極めて平明な事柄に屬してゐる。

このやうな理由によつて今日の民間家庭祭祀の祭場である神棚ならびに佛壇のもつ意義を理解し、その文化史的解釋を試みるに當つては、神職の説明、僧侶の解説に耳を傾けるよりも、歴史的な成立の過程が注意され取上げられなければならないのである。

二

一口に神棚といつてもこれには廣狹二様の意味がある。

神を齋き祭る棚ならば廣くこれを神棚と稱しても一向に差支へはないわけであるが、別に惠比須棚、荒神棚などもあつて、普通にこの名をもつて呼ばれるものは寧ろ狹義の特定の場合であつた。家屋のうちでも清淨なところ、デキもしくは座敷と呼ばれる奥の間の、賓客でも招じなければ常には使用せぬ場所か、又はこれとは異つて常居、廣間、茶間、勝手、台所など、地方によつては呼び方は種々あるが、床敷きの部分の中央にあつて、大黒柱を控へ、圍爐裏を切つて、日常に家族が集つて使用する大きな間仕切のところ、いはゞ最も俗なる生活の中心となる場所かの何れかに設けられてゐる神の祭壇を指すものであつた。

聖なる座敷と俗なる常居とのどちらかに神棚が造られてゐることは、單なる便宜的な何處でもよい都合のところにと置くといつたものではなく、住居の精神史からみて、この目立つて對照的な位置は、今はたとへ意識的ではなくなつてゐるとしても、こゝには傳承的な信仰の様式の變遷が考へられよう。デキは所によつては現在その指すところが一定してゐない。奥座敷、客間に限らず、次の間、口の間の

名としてゐる村々もある。これは出居と書かれて中世の記録にも屢々見え、京都の貴神の邸宅にも設けられて、客と應接するために出てゐる間といふほどの場所であつた。橋窓自語に「出居といふは寢殿につゞきて客に出逢所なり。

上達部座とも客亭ともいへりしが、いまま東國にて出あふ座敷を出居と唱ふは「古風の残れる成べし」と述べてゐる如くである。その名稱が村落に今も弘く保存されてゐて、正式の客間をデキといはない地方にも必ずといつてよい程座敷の間が新しい名稱によつて用意されてゐる。名前はかりが中央からの新語に置き換へられたものもあつたであらうが、恐らく古いデキに更に座敷が建て増されたことも多かつたに相違ない。さうしてこのデキの座敷の用途の重要な一つに神棚を設けて清淨を保つことがあつたのである。奥州ではデキには家の神がゐるといひ、駿河の大井川上流でもデキは神を祭る間だといひ、信州の諏訪でも婚禮に使ふ座敷、御湯立ての日に禰宜様を、葬式の時に僧侶を接待する室をカミデキといつて、こゝには正月の年棚も飾るのである。西南に離れてゐるが、日向の西米良の山村などでも

神佛を祀つておく一間をデン又はデキン、デキノハウともいつて、こゝにも亦一つのキロリを設けるのを古格としてゐた。この分布は古風の様式を想はせる。

このやうな例示から考へれば神を神棚によつて祭る間仕切は所謂デキであつたと認められるのであるが、一方に村の家が各戸に宗教生活の單位であつて、従つてデキの造作が民家建築の古來の要素であつたかどうかが検討されなければならぬ。その説明は神棚について述べることによつて明かになると思ふが、それに先立つてデキの問題を一應整理すれば、民間に於けるデキは、その名稱はもとより、構築と従つて使用の目的とは多分は中世もしくはそれ以前の中央上流の生活文化の沈下によつて成立した形態ではなかつたかと想像してゐる。もとより神を祭ることゝ客を迎へることゝは古く村落生活にあつたわけであるが、デキは明かに應接間であつて、元來の祭場ではなかつたやうである。さうしてこれを受容した村の生活も今われわれが理解してゐるものとはよほど異つてゐた。世帯毎にそれ／＼常には家人もあまり出入しない常設の客間もしくは

清淨な一域を構へておかねばならず、その必要が古くから存してゐたかどうかは疑問である。長野縣の北部にはデキを本家の呼び名とする地域があり、北安曇郡では村々よつては本家をオデエ又はオード、上水内郡でも本家の家名にデキといふのが多いといはれるが（居住習俗語彙）、このことは本家の他には出居を持つ家がなかつた。寧ろその必要がなかつたといふ歴史的な事情を示すものであり、村落生活の先行様式を推定する重要な手懸りとなるものかと考へてゐる。同族の結合が強かつた時分にはどのカマドにも今のやうな複雑な獨立した機能をもつことはなくて、血縁的なもしくは宗教的な儀禮、行爲は専ら本家の主宰するところであつた。神の祭りも墓地の管理もみな本家の統制に屬してゐたのである。神棚が家ごとに造り祭られるやうになれば常居が最も適當な場所であつた。さうして更に假説を重ねるならば、デキの造り加はるまでの家内の祭壇の所在は常居ではなかつたかといふことである。遠い古代からわれ／＼の先祖が祭り來つた神は家族の團居するところに祭られることになつてゐたやうである。

以上の推定が正しいかは今後の努力に俟つところが大きい。神棚とは如何なるものかを取上げるならば、これは改めて説明するまでもない程明瞭な事柄である。座敷の床の間に並んで違ひ棚もしくは押入などを設ける場所に佛壇と左右に並んで祭壇を作り、或いは廣間の方に納戸寄りの側に佛壇と上下して鴨居に釣棚を造りつけ、何れにしてもその上に小さな宮殿を置いて伊勢の大麻及び所の氏神鎮守の神札などを奉齋する。棚の上部には注連繩を張り、神葉を立て燈明を懸し、神酒洗米を献じて、毎朝もしくは月の一日・十五日などに拜禮する祭場のことであつた。地方により又は家風によつて多少の形式的な相違はあつても、わが家の祭るところを正しと主張する者のないほど、これには先づ大差のないものであつた。

伊勢の畏き大神は永く國民の私祭を停められて、朝廷の宗祀となつてゐたから、この家毎に神符を受けて神棚に祭る風が古來の慣習であつた氣遣ひはない。通説によれば、伊勢の御師たちが全國に亘つて活動をはじめ、國民に大神

宮參詣の信仰を普及し、大麻を守札として奉齋する風習を
作らしめたと考へられてゐる。例へば塩尻に「山田は中世
より大麻を國々に送り、最花を求め、専ら僧家の師壇の如
くせしかば、遠國の人もよくこれを知りて、參宮の時先其
職師を頼みなどせしかば、いつとなく家も富みて、夫に
付たる市井もにぎはしくなりける。(中略) 夫祠官大麻を
贈り傳ふる事上古はなし。佛者祈禱の巻敷を其旦那におく
る風俗を習へるにや」と述べてゐる。御師の活動と大麻の
配布とはこゝに指摘されたやうに佛家の護持僧の祈禱と巻
敷を贈る作法との影響によつて、中世以來の流行であつた
と考へて粗々間違ひはないやうである。御師は元來僧侶の
祈禱する者、師の坊と頼んだ者の稱であつた。神社の祠官
にして祈禱を専らにする者を御師と呼ぶやうになつたのは
疑ひもなくその轉用であつた。神棚の起源を説くにこの大
神宮の棚を設けたことにかけて考へるならば、固有の風俗
ではなくて紛々として中世の新しい民俗であつた。わが住
む所の産土の神を、守札によつて各戸に祭るに至つては、
更に變遷の甚しいものであつたといはねばならぬ。總じて

神祇を祀る棚を家内に常設することは古來の様式ではな
つたといふことが出来よう。

家内の神の棚には、所謂神棚の外に惠比須棚、荒神棚
もしくは縁起棚などによつて知られるものもある。惠比須
棚には惠比須、大黒の二神の小像を並べ祭るのであるが、
佛説の大黒神が大國主命と習合され、寺院、配祀から進ん
で惠比須と共に福神として信仰されるやうになつたのは室
町時代以來の流行神と認められてゐる。塵塚物語に「大黒
と夷と對して或は木像を刻み、或は繪に描きて富貴を祈る
本主とせり。世間こぞりて一家一館に之を安置せずといふ
ことなし」と記し、能狂言の惠比須大黒に「某比叡山三面
の大黒天と西の宮の惠比須殿へ、樂しうなして下されいと
祈誓をかけて御座れば、吉日擇び勸請せよとの御示現で御
座る」といはず、且つ惠比須三郎に次いで出現した大黒が
「三郎殿と我は一所にあるものなれば、共に樂しうなして
とらせう」と告げてゐるなどは、何れもこの間の消息を物
語るものであつた。

荒神も古い靈神の轉身と推定されてゐるが、その俗傳の

固着して、佛敎の障礙神が三寶荒神の名によつて竈屋の守りを司り、松を立て彩幣と鶏の繪馬とをうけたまふやうになつたのもやはり中世以前に溯ることは困難であつた。縁起棚の禮拜の如きに至つては、その祀る對象は家によつて必ずしも一定せず、特殊の職業によつて神佛混淆し、様々の神性が雜然と齎かれてゐる。何れにしてもかゝる形式の祭場に奉安される神々は例外なく古來の神ではなくて、中頃に習合され轉化された信仰に基いてをり、かくて民間にまで下降流布されたものと想はれる。その信仰の興り、祭祀の様式の出來上つた時期は中世もしくはそれ以來のことであつた。

三

神を祭る祭場がタナと呼ばれ、もしくはタナを中心として、地上又は床上に密着せず、空間に高くかけ出された構造をもつ設けを作るものであつたことは、古典に板學と書かれたことから推察される。或いは空間に吊り下げられ

たり、壁面からかけ出されたものとは別に、佛壇の如く厨子様の箱形に壇を置いたり、櫓組みなど造つたサジキの形態もあつたかと思ふが、何れにしてもこれらの設営には地上もしくは床上の俗なる場所から隔離して作られる趣旨には共通するものがあつた。さうしてこれらは元來常設固定のものではなくして、必要に應じて營まれる即ち神を迎へ神の現はれるに於いて祭りを行ふために備へられる臨時の祭壇であつたかと考へられる。七夕の行事は奈良朝以來漢風の故事に基いて起り、平安朝では中央の上流社會に乞巧奠の風俗が受容されて、和歌にも多く詠まれ、華かな牽牛、織女二星の祭りとなつてゐる。これが七月七日の民間行事の源流であつたと説くのは多年の主張であつたが現に行はれる様々の行事はもとより、これを何故にタナバタと訓むかもこゝからは解釋することは出來ない。タナバタは古くからわが國の習俗であつて、夏秋の交に水の神を祭り、海のほとり川のはた即ちユカハにタナを設け、こゝに神服を織りつつ神を迎へる清い乙女を置いて祭りを行つた早い信仰形態を主流とするものであり、タナバタの稱へは

このタナバタツメに因ることはもはや考證された事實である（折口信夫「水の女」古
代研究民俗學篇第一）タナが神を祭る臨時の祭壇である
ことはこの一事からも認證されようが、更に手近くこれを
立證する實例は數々ある。年の初めに祭る年神の棚、盆七
月に設けられる魂棚もしくは村々の神社の祭禮に際して築
き設けられるオハケのオダンなどの形態がこれである。

年神もしくは年徳神、お正月様などと呼ばれる神は、毎
年春のはじめに家々を訪れて祭りを享けたまふと信ぜられ
てゐた。年棚はこれを迎へるために特に臨時に設けられる
ものであつた。その形態には種々の慣行があり、一々説明
する煩を避けるが、例へば屋根裏又は天井から縄などで板
棚を吊り、神の來臨する明きの方を向けて、棚には白幣を
立て注連を張り、四隅に若松の小枝を結びつける。鏡餅は
勿論のこと毎日の御膳を供へて正月の祭りをするのであ
る。こゝに祭られる神が如何なる性質の神であるかはもは
や明かになくなつてゐる。常設の神棚の方でも同じ頃に伊
勢からも氏神の社からも新しい神札が配り送られて、改め
て祭られるのであるが、これらの大社の名神が正月の年棚

の祭りを享けに來臨したまふとは、今までに永い間誰しも
考へてはゐなかつたやうである。結局年の神は神棚の神と
は異つてゐて、それ故に別に年棚に招ぜられるのだとは尠
くとも諒承されてゐた。従つて家毎に祭られ家族的な祭祀
の對象となつてゐたことから、年の神は家の神であり、更
にいへば祖先なる神であつたと推定せざるを得なくなる。
常日頃は家々の佛壇のうちに位牌をもつて祭られてゐるは
づの人々をも恐らくは含めて、戒名の個性的な性格を離れ
て、一の祖先神として家々の先祖たちが、この新にめぐり
來つた年のはじめに子孫の祭りを享け、家族の繁榮を祝福
するといふ信仰が別にあつて、季節毎に年々繰り返して古
風が傳承保存されてゐるのだと考へられて來るのである。
尤も年神の祭りに先に示した年棚ではなくて、門松の源流
として、春待つ十三日に山から年木を切つて來、年神はこの
聖木と共に迎へられ、家のうちに祭られる様式もあり、こ
の方がなほ一段と年棚よりも古風な形態であらうと考へら
れてゐる（歳時習俗語彙）年棚を吊らぬ地方は都市の改良生活の外
にもなほ存外に多くあり、これが東北地方など國の邊隅に

あることによつても、これらの相對的な先後の關係、新古の形態は區別されようが、こゝでは神祭りのタナの一として年棚に注意したのであるから立入つて詳しくは述べない。たゞ常設の神棚のほかに臨時に設けられる年棚があつて、京都をはじめ廣く分布現行されてゐることだけを指摘するに止める。

盆の行事を佛説盂蘭盆經の説くところによつて、中頃齊明天皇の御宇にわが國でも行はれ出したと、文獻の史料のみに據つて信ずる限りは話を進めるわけにはゆかない。先に引いた七夕と同様にこの行事も初めに固有の信仰があり、早く習合によつて専ら佛家の粉飾に覆はれてしまつたものと考へるのを自分はよしとする。神道が神社宗教に固定してから古い信仰が民間の傳承に委ねられたことは以外に多かつた。死者ならびに祖先の祭祀についてはその主たるものであるといへよう。この大事な儀禮が佛敎渡來の以前に如何に行はれてゐたか、ならびに民間千年の信仰生活がどのやうに展開されて來たかは、神道者流も説明出來ず、考古學徒も取扱はうとしなければ、傳承によつて推定

するより外はあるまい。盆の行事はこの重大な手懸りの一つとなるものであつた。

元來わが國の古い年中行事は春夏秋冬の四季に分つ中國時代の曆法よりも更に先行する構造、一年を六ヶ月づゝ前後の二つの季節より成るとする形態をもつてゐたやうである。魏志倭人傳の注に引く魏略の文に「其俗不知正歲四節、但計春耕秋收、爲年紀」とあるのは、當時の大陸の曆の知識とは異なる歲時の習俗があつたことを物語つてゐる。アジアの各地にはビルマの地方の雨季と乾季との別がある如く、この二季の様式はなほ現に行はれてゐるところもある。平安朝の年中行事に關する文獻によると宮廷の公事にもこの事實を認めることが出来る。又その痕跡は全國各地の歲時習俗にも若干殘されてゐて、これらを比較研究することによつて、六ヶ月を隔てゝ同じい信仰儀禮の繰返されてゐた古い民俗を復原して推定する事例に乏しくない。七月は正月と共に恐らくはこの二期間のはじめの月であつた。假令最初の月ではなかつたにしても重要な時期であつたことだけは明かである。

現在ノ慣行はもとより、既に早くから一方は神の祭りに、これは祖先の亡魂供養にと全く別個のものゝやうに考へられて來てはゐるが、兩者の行事の間には彼此に類似共通の要素が甚だ多くあることが漸く明かになつてゐる。暮の煤掃きに對して七月七日の井戸漂へ、道具磨きなどがあり、門松迎へに對しては盆花探り、とんど、左義長と盆火、高燈籠との火祭の形式、正月禮と盆禮との義理附合など何れもこの例證である。盆正月などゝ言ひ慣はすことも、他の數々の歲時の廢れた後に唱へられるやうになつたものと思はれるが、これも亦この兩度の行事の重んぜられ、反つて盛んに繰返されたことによるものであつて、古い感覺がそのうちに生々と續いてゐたことは察するにあまりある。従つて七月の魂祭りと正月の年神迎へとは、中世の變遷分化の以前にはもと／＼同じ信仰に基いてゐたことは殆ど疑ひを容れない。その中心となつてゐたのは魂棚と年棚とであつた。盆の行事には通例は家内の佛壇を莊嚴して祭ることでも多くなつてゐるが、これは佛敎の影響によるものであつた。この佛壇も以前には早く魂棚の名で呼ばれてゐた

らしいことは、去來の「魂棚の奥なつかしや親の顔」の句からも祭せられる。西鶴の語彙にも鈞佛棚もしくは佛棚の語が見えてゐるが、これも同様の心持であつた。つまりこの頃にはもはや常設の魂棚、佛棚が出來てゐたのである。それでもなほ新亡の供養などは別に精靈棚として祭壇を特に設けることは現在でも廣く見受けられる。例を擧げてゐると際限がないから一つだけ提示するが、羽後の飛鳥では正月のミタマ祭りの祭壇をミタマ棚もしくは年棚といつて、佛壇と共に祭ることになつてゐたが、この臨時の棚は盆には又精靈棚として共通に使用するのが例となつてゐたといはれる(羽後飛鳥圖誌)。古風な傳承としてこの場合注意すべきものである。尤も棚とはいひながらこの方は寧ろ多くは棧敷系統の構造をもつてゐる。葦藪の柱と眞菰の礎とが重なる敷設の材料であつた。所によつては盆の期間には位牌を佛壇から取り出して、新しい臨時の精靈棚に移し置いて祭る風もある。この二重の棚の設けは、元來臨時の魂棚が佛壇として常設固定するやうになつた一方に、古來の機能繰返されることによつて生じた變化複合であつたに相違

ない。瓜や茄子、佛の馬を棚に供へるのは家の佛様がこれに就いて幽顯、間を飛來して祭りを享けるとの信仰を窺はせてゐる。神が馬に乗つて去來するとは古く信ぜられたところであつた。神社、神の神幸にこの様式を存するものは下賀茂社の御蔭祭をはじめ多く見られ、且つ各地の傳説にもこの形態を語るものは夥しくあつて、會つてはこれが神出現、一般的な様式であつたやうである。柳田國男盆に祭られる神性即ち祖先が常に佛壇の一隅にゐますものならば、これは無駄な細工物に過ぎないが、よし残存形式であらうともこの捧物のもつ意味はやはり古風の潜む精神を知らせるものであつた。この盆棚による祭りは古來初秋の月の圓かなる夜の前後の數陣にのみ限られてゐたからである。

第三に神社の祭禮に當つて臨時に設けられるオダンの築造の上に立てられるオハケの形態も亦以上の祭壇の様式と一聯類型の信仰に基くものと認められる。東北地方には現在この種の實例は求められないさうであるが、東は關東から西は九州に至るまで、殆ど全國に分布して、その様式も

極めて多様である（原田敏明「オハケ奉齋の形式とそ」の變遷帝國學士院記事二ノ一）。古い神籬の系統ももとよりこの分類に入るのであるが、最も普通の形態についていへば、オハケは竹の幣であつた。これを神事を行ふ氏子の選ばれた者即ち頭屋の標識と考へてゐる所もあるが、頭屋は職業的な専任の神職の出現する以前には、これが司祭者即ち神主であつて、オハケは本來はその祭祀を行ふ祭壇であつたに相違ない。頭屋の家内の一室か、屋敷のうち、御旗所の域内もしくは本社の境内などに場所を定めてこの幣を立てる。オダンと稱する土石の壇を築き上げてその中央に立てるか、もしくは高い竿の形にするかは地方によつてそれ／＼に相違があるが、何れも祭禮に先立つて設けられ、神事はこのオハケに憑りたまうた神靈を本社に遷して行はれ、終れば取除くといふのが今も見られる一般の法式であつた。こゝには多くの變遷があり、殊に常設の本社神殿の成立によつて著しい變遷を重ねて來たことを考慮しなければならぬ。もとは更に簡明に祭禮毎に選ばれて交替する頭屋或いは廻つて本家もしくは氏宗が神主として一期間奉齋したものであつたやうである。

この点では臨時といつても年棚、魂棚とは聊か趣を異にするが、たとへ頭屋の任期を一年とする所が多くて、オハケを一年交替に祀るにしても又現在のやうに祭禮の期間の數日に限るにしても、これを神社建築の常設されてゐる形態に比較して考へるならば、これも臨時であることに於いては等しく祭りの古義を存するものといへよう。オハケを伊勢の或地方ではオタナといひ、京都の洛北の村々では頭屋である神殿は一年間氏神を自家の屋内の清淨な座敷に順番で奉齋し、精進棚もしくは淨衣棚に神靈を招じ、戒愼の生活を保つ慣習が今も嚴重に守られてゐる、オハケを一概に神棚と稱するのは差控へなければならぬと思ふが、所謂神棚も祭壇であれば、これも亦かくいつて差支へないものであつた。

四

敘述の順序は前後したが、以上の説明、神の祭壇が祭りに於いて設けられるものであつたといふことが單なる憶測で

はなく、充分に證據のあることを明かにするために、改めて述べなければならぬ問題が残つてゐる。神佛の習合といふ事實のうちで、人があまり氣にも留めず従つて明瞭な事柄として見過してゐるけれども、現在でもなほわれ／＼國民の信仰の根柢に横はり、支配してゐる大きな事實は、神道的信仰の側からいへば神社神殿の建物がある。これについて注意することがこの場合解釋の重要な鍵をもつことになのである。神社即ち神の社ではなかつたことはもはや明言出来る。ヤシロはもと／＼祭を行ふべき土地を聖なる場所、祭壇を設ける所として、常々は凡俗なる生活圏の外に置いてあつた。言ひ換へると祭りの期間以外の日常の時には人々は平常の心意をもつては近づかず、隔離してあつたと推測される。ヤシロのヤは屋、神の祭られる祭壇、神籬もしくはオハケの如きものを指し、シロは區劃された場所、土地であつて、祭りに臨んでこゝに祭壇を設ける一域の意に過ぎなかつた。ヤシロの語には従つて元來建築物を意味する感覺は古代人にはなかつたと想はれる。万葉集卷三の「ちはやぶる神のやしろしなかりせば春日の野べに粟

まかましを」、卷十の「祝部等が齋ふ社のみぢ葉も標繩越えて散るとふものを」の歌からも、又出雲風土記秋鹿郡の女嵩野山には「上頭有樹林、此則神社也」とあるなど、ヤシロの地が山にしる。森にしる、又野にしても、何れも神殿の建築の存在は認められない。のみならず播磨風土記揖保郡麻打里の條に出雲御蔭大神が枚方里の神尾山にゐて祟をなした時、朝廷より額田部連久等を遣して禱ましむ。時に「作屋形於屋形田、作酒屋於佐々山而祭之」宴遊して甚く樂ぎき。すなはち標山の柏を帯に掛け腰に挿みて、この川に下りて相戯りきとある。この屋形は神を祭る假屋であり、万葉集卷十一の「神名火に神籬立てて齋へども人の心は守りあへぬもの」の神籬に相當し、これこそヤに相當するものであつた。やしるは畢竟するに神聖な目的から標められた一區の土地が考へられるばかりであつたのである。

それが神社といふ常設の神のミアラカを造り營むやうになり、これが通常の形態の如くにまで思ひ込まれるやうになつたのは確かに大きな變化であつた。これが本來の形態

ではなかつたことは既に略々述べて來たが、なほ一二の補足をすれば、神のヤシロと神社との中間的な様式に所謂御旅所がある。これも祭禮の際に神靈が本社から出御して渡御するかのやうに考へられがちであるが、京都の大社の神幸にも、御旅所から本社への還御が重んぜられてをり、地方村落の神社の祭禮にもオハケの神靈を頭屋によつて御旅所もしくは頭屋の家から本社に遷すことによつて行はれてゐるのを見ても、常設の神殿があつても祭りは完全に行はれ得ぬこと、なほ一段と古風の信仰の援助を必要としてゐることが明瞭である。のみならず伊勢をはじめ地方の大社にも古來式年造替の法が定まつてゐる。二十年もしくは三十年を式年として造り改めねばならぬとした信仰は、ヤシロの神籬は時あつて造られるものもしくは新に營まれた時に祭られるものであつたことを前提とする。常設が本態ではなかつたことは云ふまでもない。

このやうな變遷の方向に與る歴史的事實には、恐らく佛敎の信仰儀禮の影響もしくは習合受容があつたかと考へられる。尠くとも内面的な發展とばかりはいひきれぬものが

あつた。佛像を安置する寺院の建築が神社に先行して作られるやうになり、それに基いてもしくは倣つて神道の側に於いても習合形態として神籬の假屋を祭りの後も撤去せぬやうになり、更には永く風雨に堪へる構造とを心にかけて、遂に神殿の常設にまで展開することになつたかと推測されるのである。神道が佛教と接觸することによつて宗教的に發展した如く、神社も寺院によつて成立したと考へるのである。

この大膽な新しい假説の提示には多くの批判の下される餘地は充分にあらう。神のヤシロから神社、神殿への變遷は神道史の極めて重大な轉換であり且つ歴史的事實であつた。従つてこれに伴つて信仰の形態も亦著しい變化を遂げるやうになつたことも充分に考慮されよう。古風な感覺によれば、神とは神道者流、語源穿鑿もしくは形而上的な思辨によつて煩雜に莊重に説明されるよりも、寧ろ端的に行爲としての祭りを通じて理解されるものであつた。祭りに於いて現れるもの、現はれるに於いて祭られるものこそ神に外ならなかつた。少數の指導者の主觀的な解釋を他の多

數が承つてはじめて納得するのではなくて、祭りに参加する全員に等しく体得されることによつて神の姿、神の存在が確認されたのである。佛は常にみせども現ならぬに對して、神は然らず。示現の形象も佛像の如く目前に偶像として相對して拜することはなかつたが、祭りに際してはその儀禮を通じて在すが如くに行はれたものであつた。正身の神の姿に接し、現に神の聲を聞き得たと信じた古代の人々の神聖觀はかくして成立したものであつたに相違ない。神は即ち如在と信ぜられてゐたのである。さうして個人の自由なる臨時隨所の祭り、言ひかへれば個人參詣はこのやうな宗教意識のうちには芽生えてゐない。時あつて一の共同体の全員が、假令村落に於いてもマキの一門にしても、擧つて地縁もしくは血縁に繋がる神のみ祭るものであつたかと想はれる。神社の建物が常設されるやうになると、そこでは社殿のうちに神の常在が考へられて來る。或いは神も佛の如く常在であると信ぜられるやうになつて社殿が設けられたものであつたかも知れぬが、何れにしても一旦神社が營まれると、恒例の祭りの外にも個人的な臨時

の祭りが企てられ、恣に禮拜祈願の對象となられるとの信仰が發生する條件をなして來た。いはんや常任の神職が、職業的に信仰を説くやうになつては固有の宗教的傳統は本來の姿のまゝで維持されようはづがない。遂には神前に拜跪して南無と唱へて怪しまぬやうになつて來た。こゝに明かに認められる變遷の様式は正しく寺院、佛像の信仰即ち佛敎の存在を媒介として、その習合されたものと解するより外はない。

これについてはなほ多くの考ふべき問題がある。村落の神社の神は通例氏神の名によつて呼ばれてゐる。社格、社號もしくは祭神の名稱が官府に如何に登錄されてゐようとも、實は氏神を祭るに少しも妨げにはなつてゐなかつたのである。この稱呼がたとへ形式的にでも残り、無意識にでも口の上つてゐるのは、これらの神々が本來は地縁的な神であるよりは寧ろ血縁的な神であつたことを推定させるわれ／＼の祭り續けて來た神は第一義的には血縁的な氏神であつたやうである。氏族といふことが一定、血縁的共同体を指すために、この場合の説明に不都合であるとすれ

ば、この神は家族的結合体によつて祭られた祖先なる神であつたと考へてよからう。發展しつゝ分立複合を示して行く家族生活の展開のうちに氏神なる祖先神に對する信仰にも變化が齎らされた。血縁集團が機能を現しつゝ、内部の小集團にそれ／＼求心的に主体性を強めて分裂し、同時に一方地縁的な共同体即ち村落の結合のうちに再編成される。先祖なる神の性格に代つて鎮守産土の神の觀念が明かになつて行く。家族の中心勢力、氏宗が村落生活の指導者の立場を占めた場合にも、又中心勢力が没落して、同族の結合が弱まり、各戸併立するやうな場合にも、何れにしても祖先神から鎮守神への變貌は成立するものであつた。さうしてこれらに加へて更に第二の條件が新なる歴史段階の展開を促した。氏神、鎮守が春日、熊野、八幡等の名神、大社の神の名によつて置き換へられること、もしくは氏神、鎮守としてこれらの神々が勸請されたことであつた。共同体の祭りが血縁的な神から地縁的な關係に於いて行はれ、三轉しては部外の神の分靈の移住を請ふに至つた。祭られる神の常在はもはや明白であり、祭る者の信仰

にも自由なる個性的選擇が働いてゐる。こゝにも疑ひなく佛像を持佛として信仰禮拜した宗教活動との密接な關係があり類型的な信仰が看過されてはならぬものであつた。

右に述べたところは要するに、神社の神もオハケによる奉齋を通じてヤシロの假屋、神籬にまで溯つて系統を辿ることによつて、年棚、もしくは魂棚と源流を等しくするものであつて、その祖型は一樣に家族によつて祭られた祖先神であつたことを假説として取り出したものである。これについてはなほ委曲を盡さなければならぬが、主題から遠ざかつて行くためにこゝでは割愛しなければならない。たゞ古い神道的な宗教感情では神を祭るのに俗なる生活の場所を避けて、聖なるものとして特に設けられた祭壇即ちタナを作り、而もタナは常設ではなくして祭るべき時に於いて臨時に構へた。その祭場もヤシロよりも家の内であつてこれが恐らく古い様式ではなかつたかといふことを重ねて述べておく。これが戸外の地にヤシロを定めて祭つたのは、家族が専ら祭る祭祀の對象の性格を超えて、發展變遷した神觀念の成立によるものであつた。崇神紀に神人の共

牀を停め、このことによつて神の祟りを防いだと記されてゐるが、神が祖先から抽象されて、親しむべきものよりも畏敬すべきものへ轉化したためであらうと説く通説の解釋は聽くべきである。人間の死によつて神が考へられて來るのは素朴な思考ではあるが、極めて自然な推理である。死者の祭祀、死靈の崇拜は主として血縁者に向けられる。

近親に對する家族的な血縁的な親しみの感情から祖先崇拜となり、祖靈の崇拜となつて神觀念の成立を促すやうになる。神を人の姿によつて考へ、神が人の姿をもつて現れると信ずるのはかゝる觀念の展開のうちに認むべきであつた。さうして祭られるものが家内から屋外へ、人と離れたことは神についての意識が明瞭になることであり、同時に人間としての自覺も亦明確になることであつた。死せる祖先を家の内に祭つて所謂神人共牀の生活を營んでゐたことは、未だ神・觀念の進まなかつた状態を祭ることが出来る。さうしてこのやうな素朴な感情の底流の上に新なる祭りの形態である神社の神の信仰が表面を覆ふやうになつて、漸く所謂神棚の設けが家のうちに持ち込まれたと解せ

られる。直接の端緒は大神宮の神札によつて開かれたとしても一旦にして成立したものは決してなかつたのである。

五

神の祭壇としての神棚についての考察は以上に略々述べんとするとともに觸れて來た。次ぎに同じく家内の祭場である佛教的な佛壇についても、前者との關係に於いて素描を試みる。

佛壇の置かれる位置は、先にも言及するところがあつたが、改めて述べるならば、デキ、座敷の床脇に神棚と並んで、もしくは常居、台所の間の納戸、寢室寄りに神棚と上下して鴨居の下に安置される。即ち神棚と對應して置かれるのが普通のやうであるが、他方に神棚は台所の間に、佛壇は座敷にと別間に分けてゐる場合も存外に多くあつた。これは兩所の祭壇の設けられた先後を示しこそすれ、輕重を量る目安にはならない。はじめに早くかゝる位置づけが行はれてから後は、今に至るまで永くこれらの間の本末序

列を問題にすることもなく、別個のものとして併せ祭つてゐるのであつて、意識的に理解されてゐるとはいへない。

宗旨により又家によつては佛壇の規模の大小、形状の粗はあるが、これは多分厨子の變化したものであつて、法隆寺に傳はる玉蟲厨子もしくは橋夫人念持佛の厨子などの上に置いて系統を辿ることが出來よう。普通には高さ六尺、幅三尺、奥行二尺五寸内外の箱形で、中に壇を設けて宮殿を造りつけ、前面には折戸で觀音開きにし、外側は黒漆を塗り、内側と宮殿とには更に金箔を押ししてある。眞宗門徒などは更に大きな立派な構造をもつものである。宮殿の中央臺座の上には本尊持佛の彫像又は祖師像を祭り、繪像もしくは名號の掛軸をもつてしてゐる場合もある。本尊佛の周圍下段には家の祖先の位牌を並べ、過去帳、經文を置き、香華を献じ、燈火を點じ、膳供茶湯を供へて毎朝拜禮する。現世の利益と後世の安穩を祈願するばかりでなく、祖先の冥福供養をも怠らぬものであつた。こゝにも歴史的な宗教の現在の姿があるのである。

家屋のうちにかゝる佛壇を設けるのは、その源流に寺院

の佛壇を考へ、その一聯の發展の様式のうちに持佛堂、佛間の形態を置くことは格別困難ではなからう。本來の佛教の教義には認められぬところであつたかも知れないが、民間千年の信仰活動はかゝる様式的展開を遂げさせたのである。

民間佛壇の起源を天武天皇十四年紀の「諸國每家作佛舍、置佛像及經、以禮拜供養」と見える詔に應じて作りはじめられたと説く者も若干あるがこれは當らない。諸國每家を百姓の住宅と解して説をなすのであるが、當時の用字例に従へば民間の住居は殆ど例外なく廬舍もしくは宅屋など、書いてゐる。家はこれに對して公衛即ち政治的な官廳の意であつたらしい。後に攝關家、大臣家など、稱する家に聯るものであつた。まして古代に戸數未だ少く、國家權力強くとも、一戸毎に佛舍を建て、佛像、經卷を備へさせることは到底不可能事に屬する。佛師及び寫經生を總動員したところで實現し得られる事業ではなかつた。従つてそこに述べられた歴史的事實は民間佛壇の起源をいふのではなくして、寧ろ聖武天皇發願の諸國分寺の設置と同じ性

格の佛舍であつたやうである。古い現世佛教もしくは國家佛教ともいはれる教義に基いて、諸國の行政廳に政治的な教化の意圖をもつ寺院を創設したのであり、國府の機能の一つとしてこれを整備させたものと解すべきであらう。

寺院に入つて、須彌壇上の佛菩薩の像に禮拜して、現世の利益と後世の安穩とを祈願することは當初から個人の發心によつて行はれ、且つ隨所常時に禮拜祈願がなされたことは、確かに佛教と神道的な固有の信仰とを本質的に區別する教理であつた。如在の神とはこと變つて目のあたり見る金色の佛像は古代の人々に新なる畏敬の念を容易に促し得たに相違ない。教義の理解が正しかつたか否かは別としても、佛教に歸依して安心を求める者の漸く多くなつて行つたことは想像に難くない。従つて信仰の流通は寺院を建て、佛像を刻み、經を誦し及び僧尼に喜捨するばかりでなく、得度持戒を保つて篤信を致す一方には、在俗のまゝ優婆塞、優婆夷の姿で心中念持の佛菩薩をもち、やがてこれを彫刻して安置禮拜することも弘まつて、居室を棄て、寺となし自ら僧尼の体になつて奉仕するのとは替つて、遂

には佛像を屋敷のうちに請じて佛堂を營む所謂持佛堂の形態が現れるやうになつた。出家の精舎に類型する堂宇が在家に附屬することになつた。世俗に超越した聖域としての寺院ではなくして、俗世間の生活を營む邸宅の域内に念持の佛像を招じて、これを容れる堂舎を建てたことは信仰の變化を示すものでなくて何であらうか。平安朝の貴顯の社會には寺院に起居して法跡になり佛菩薩に奉仕する生活が屢々認められるが、これらには住宅を寺とした古來の形態の外に、こゝにいふ持佛堂を設けた場合も尠からずあつたやうである。白河法皇が天仁元年八月に都芳門院の御所六條内裏のうちに御堂を建立し、皇嘉門院は九條御所の内に、七條院は三條殿の内に、又藤原實季の七條水閣内、藤原家保の東洞院の御堂などの如く、これを俗身の人の屋敷のうちに造り据ゑた例は枚擧に遑ない程である。もとよりこの形式は世俗のみならず、寺院の僧尼にも構へられ、平等院の持佛堂、頼豪阿闍梨の三井寺の持佛堂などもあり、又源氏物語若紫の卷に「たゞこのにしのおもてにしも、ぢぶつすゑたてまつりておこなふあま成けり」といふやうな

場合もあつたが、大江匡房が念誦しなから院の御使ひと持佛堂で會つたといひ(十訓抄)、住吉の神主國基もこれを建てたりして(母康養王集)、漸次に廣く採り行はれ、鎌倉の武士にも地方の名族にも踏襲されるやうになつた。吾妻鏡に源義經が奥州高館に圍まれ、持佛堂に入つて自殺したと記し、太平記に楠木正行が父正成の首を送られて持佛堂に入つて自殺を計つたことなどはその片鱗に過ぎない。中世に於いて貴人、豪族の精神生活にはこの形態の佛堂が寺院と共に重要な役割をもつてゐた。桂離宮内の園林堂の建築は宮家御歴代の御位牌堂とは稱されてゐたが、この持佛堂の系統をひく建物の遺構に數へてよからう。

持佛堂はその造營、莊嚴に於いては寺堂と異なるものでなく、たゞその所在が淨域を測して俗界と隔絶するか否にかゝつてゐたばかりであつたかと想はれるが、俗人の生活の領域である邸宅内にこれが造作されたところに、佛教の日本化といふべき事實の一端が現れてゐる。佛家にとつては極めて重大な變化であつたに相違ないが、取り立てゝいふ程の信仰の紛糾もなく、いはば自然に行はれてきた變

化の基礎には明かに神道的な祭祀の心意が興つてゐたと考へてよからう。素服のまま奉持して個人の祈願をこめることが差支へなければ、齋場の位置よりも敬禮の信心、作法が問題となり、現れるに於いて祭り祭るに於いて現れると考へた古い感覺は佛式によつても容易に表はされる。まして死者の供養と祖先の祭祀とが佛者の参加を得て行はれるやうになれば一層古風の宗教心は活動しよう。従つてそれはやがて更に簡略な様式を發展させ、信仰の弘通の方便ともなつて行つた。屋敷のうちの一角を劃した持佛堂から進んで居室の間を占めて、持佛の堂から佛間へ、佛間からは今度は特殊な間仕切も設けず客座敷もしくは常居の間の一間に厨子形の佛壇のみを置くところまで展開して來たのである。都鄙を問はず前代の民家建築の様式には今もなほデキもしくは座敷に隣つて佛間の構成を見ることが出来る。とりわけて眞宗門徒の多い北陸地方その他にはこの間仕切は住宅の通例の規模となつてゐるが、新なる居室の構造にはもはやその餘裕もなくなつたとみえて、佛壇を置く一隅を考へるばかりになつたのは餘儀ない次第であつた。元祿文

藝の語彙にこの佛壇を箱持佛堂と呼んだこともあるのは、先に指摘した變遷のなほ記憶されてゐた證左である。かゝる家庭祭祀の場所が縮少し簡略化したのは、併しながら信仰の衰微からではなくして、反つて佛教、國民宗教として浸潤して行つた過程を如實に示すものであり、民間佛教の定着に伴ふものであつたと解してよからう。寺を建て持佛堂を營むのは誰人にも自由に企てうる業ではなかつた。一方に村落の共同生活は分家取立と個性の發展とによつて、同族の結合を解体するやうになり都市では軒を連ねて小借屋の渡世が興つて來た。さうして徳川幕府の宗教政策はこれらの國民統制策として、天主教禁止の反面に佛教僧侶の世俗社會への權利を興へ、宗門人別の公證人として僧侶の地位を確立した。國民は寺請の制によつて社會人たる資格と保證とを得ることになつた。所謂寺壇の關係は氏神と氏子とより以上に世俗的意義をもつてこゝに成立した。その結果は眞實の意味に於いて佛教による宗教生活が國民の間に普及したか否かは問はぬとしても、家内に佛間もしくは佛壇を設けて、佛教各派の寺院と所謂旦那手次の交渉を持

たぬ者はなきに至つたのである。一基の佛壇は當時の人々の生活の安全を保證する標識であつたといつても過言でない。さうして毎年の盆供供養に僧侶が棚經を上げて檀家を歴訪するのは、佛壇改めなど、稱して、その信仰の疑ひなきことを巡見するためであつたなど、流布の俗説、生んでゐた

持佛堂にしても佛間もしくは座敷の一隅にしても、祭祀の對象は須彌壇、臺座の上にあつた。佛壇といふ以上は寺院のそれと同様に本來佛像を安置して、これが禮拜の主體となつてゐたことはいふまでもなかつた。さればこそ佛壇の名が永く傳つて來てゐるのである。民間の佛壇々上にも本尊念持の佛像もしくは宗派の開基祖師などの像を祭る第一義的な形態は規格化されながらもなほ多く保存されてゐる。淨土眞宗にては「蓮如上人仰せられ候、本尊は掛けやぶれ、聖教は讀みやぶれと對句に仰せられ候」(蓮如上人といひ、「他流にては名號よりは繪像、繪像よりは木像といふなり、當流には木像よりは繪像、繪像よりは名號といふなり」(全上)といふ如く、早くから六字の名號を掛けて

信仰禮拜の中心としてゐて、佛像は一段と低く見なしてゐた。その理由は明かでないが、一説に當時門徒の各戸に佛壇の設けなく、拜禮の度毎に本尊たる名號の掛軸をかけたためであらうと考へられてゐる。さすれば神と佛との祭りに一の習合現象がこの派の唱導されると共に現れてゐたことがわかる。古い民間信仰に念佛宗門の信仰が容易に浸潤して行つた心意作用はこゝにも窺はれる。

のみならずなほ注意すべきことは、極めて例外的な事實ではあるかも知れないが、且つ新に生じた傾向であることも疑ひない形式に、名は慣例に委せて佛壇とは呼ばれながらも、箱佛壇、棚もしくは机などそれ／＼の形状のうちにも、本尊佛はなくて祖先の位牌のみを飾り、こればかりを祭るものゝ出來てゐるのは見逃すことが出來ない。こゝでは既に經文を誦するのは死者の往生をたすける徳業とする轉義すら顧みられず、たゞ形式的に名號もしくは題目を唱へ、位牌の戒名を呼ぶばかりになつてゐるものもある。都市の假住ひか分立の新世帯で、守るべき傳來の佛壇のないところに多くこの種の祭壇が造られるのであるから、最も

簡素に要素のみを整へたと見なければなるまい。信仰は變遷するとしても興味ある事實である。これを略式とするには佛壇の名稱からして本末顛倒してゐる。但しは家のほつけ様を祭るのだから佛壇、佛棚だといふ新解釋が附け加つてゐるとすれば一應の説明はつく。信仰の衰退による變形とするにはあまりに一方的な判断たるの謬りを免れない。古風ばかりが篤信の標準とはならないからである。

位牌はひとり家庭の佛壇のみでなく、本山名刹はいざ知らず、地方の寺庵に於いても本尊佛の前もしくは側方に立て並べてゐるのは多く見るところである。これが必ずしも最近の風とばかりはいひきれない。神道の古式にもなく、佛敎の教義にも見えぬこの位牌尊儀は、日工集に「位牌古無有也、自宋以來有之」と記されてゐるのを據りどころにしても、何れ中頃に中國から傳來したもので、もあつたらう。それが佛禮の祖先の祭祀に家内で禮拜されるやうになつたのは、倭訓栞の著者のいふ如く、徳川時代に及んでの習合と推定して略々誤りなからう。佛壇を魂棚、もしくは佛棚といふ稱へはこの時代には早くからあつた。これ

を要するに民間の佛壇は本尊持佛を禮拜することから、併せて祖先の尊靈の祭祀を行ふ場所となつて久しく、更には既に禮拜の意義を改めて、信仰は専ら祖先の供養に向けられるやうになり、そこに佛壇祭祀の新たな意味が生じて來たことを認めなければならぬ。かくて家内の二重祭祀は常住に一方の神棚には伊勢大神宮をはじめ神社の神を、他方佛壇には曾ては棚を設けて時に祭つた家の先祖をと、相互に矛盾撞着することなく、信仰をそれ／＼に分ち擔つてゐるといつても過言ではない。こゝに佛壇による佛敎の第二の日本化の事實がある。これを無智から出た誤解といふにはあまりにも廣く共通する傾向である。

六

神道が固有の民族信仰の上に成立したことは言ふまでもないところであつた。固有の信仰は祖先の崇拜を著しい特徴としてゐた。従つてこれに伴ふ死者の祭祀は當然主流となつた神道にも受け續がねばならなかつたにも拘らず、

實は神道と葬祭とを隔離絶縁させることゝなつた。その傾向を促し助けた因子には佛敎の移植が第一に數へられることはこれ亦云ふを俟たない。既に指摘した如く神社の建築が常存するやうになつたのは佛敎寺院の出現を媒介としてゐるが、これに伴つて専任常勤の神職が固着したことも亦佛家の僧尼の身分に誘はれるものであつたといへよう。

かの戒薦こそこれにはなかつたが、神社に奉仕するには神との縁故を尋ねられた。そこには歴史的な性格によつて相違が見出される。元慶五年十月大和國城上郡の宗像神社に、筑前國の本社に准じて神主を置き、高階氏の氏人をもつてこれに補したといふのはこの徴證とならう。古來の大社の神職、系圖に祭神の子孫と稱するものが多くあるのもかかる傳承によるものであつた。尤も早い頃には神社に奉仕する者と祭りを司るものとは別々であつて、祭りの時に際してこれを主宰する神主は、祭祀に加る一群の人々のうちから選ばれる事になつてゐた。この選ばれた者は神意に適ふものと考へられてゐたのである。その祖型には一族の長老、もしくは氏宗が神主になることがあつたやうであ

る。神社に常住の神人を神主と稱するのは本來の感覺の忘れられ、緩んだ結果に外ならない。國家の祭祀に於いてかかる歴史的な意義によれば、天皇は最高の司祭者であらせられる。又現在の地方村落に傳承される頭屋祭祀の制も、千年の信仰の發展形態として踏襲されて來たものであつた。

然るに神社の神職が定型となると、清淨なる神聖の保持が極度に強制され、平俗の生活はもとより汚穢なる神聖狀態もそり占められた領域内との接觸が警戒されるやうになつて、以前の宗教意識からは當然のことゝして執り行はれてゐた死者の葬祭、延いては祖先の祭祀は一族一村の信仰の中心たる神社、神職の手から放されて、固有の自葬祭の儀禮は反つて次第に佛敎聖職者の手に委ねられ、その専門職能の觀を呈するまでになつたのである。もとよりかゝる簡單な説明にその委曲を盡すものではない。こゝにはたゞその鳥瞰圖を描いたに過ぎない。地方の民俗慣行に專業の神職が祭祀の司祭の地位を所謂頭屋神主に代つて位置を轉じたのは多くは徳川封建社會の現象であつて、それも僅

々百年來の事實であつた。平田篤胤以來の國學者流の活動ならびに明治の國家神道の擡頭と共に考へなければならぬ。のみならず佛寺の僧尼にあつても祈禱のみを行ふ者は今も尠からずある。それにも拘らず國民信仰の大勢は滔々として歴史的方向に展開して來たのである。

一例を挙げると、早く天武天皇崩御の時、諸僧尼の連日殯庭に發哭することがあり、又大官、飛鳥法興、川原、小墾田豊浦、坂田の五寺に於いても天皇のために無遮大會を設けられてゐる。大寶二年に持統太上天皇の崩御の時には、七七日に四佛寺及び四天王、山田等の三十三寺に齋を設け、遺詔によつて飛鳥岡に火葬し奉つた、これ三國傳來の佛徒の風俗である。更に天平勝寶八歲聖武天皇奉葬の際には、「御葬之儀如奉佛」と國史に記され、舖設の供具は皆古來の式に異つた。かくて佛式の葬法は恒例となり、爾後の典據となつたが、なほ鎌倉時代に四條天皇を東山泉涌寺域に奉葬してより、室町・江戸の兩時代にかけて歴代の天皇は皆こゝに陵所を定められることになつた。これらは佛式の進出するところの一斑をとつたに過ぎないが、平安

朝には貴族社會に佛葬祭は一般的形態となり、墓標、卒塔婆を立て、年忌を設けて盛んに佛教により死者並びに祖先の祭祀が行はれるやうになつた。さうしてひとり京都の公家衆のみならず、佛教の弘通と共に地方民間にも沈下傳播して、古風の儀禮を遂には覆ひつくすばかりの勢を示し、廣く國民の葬祭は佛家に委せられることになつたのである。

三寶に歸依すれば淨土に往生の佛果を得ると説くのは何も日本佛敎に限られた特色ではないけれども、この佛説に導かれて國民は永く等しく極樂の來世を樂しむことになつた。平安朝の往生者に見る熱烈な信仰心は、信敎の弘通によつて目立たぬやうになつてはゐるが、死後の安住地として高天原はるか黄泉を夢る者は果して何人あらうか。かゝる敎説は畢竟するに所謂方便に過ぎずとも多年の信仰活動を決定支配した歴史的意義は頗る大きいものがある。のみならず先にも述べた如く、徳川幕府の政策は檀那寺の制によつて佛敎を國民の宗教生活に強く結びつけ、現世はもとより死後の保證にも是非とも僧侶の連帶責任を必要と

したのである。この制度は現在も國民の自由なる信教の名の下に慣習的に持續されてゐて、本山大寺もしくは密教の新禱寺、靈佛の奇驗を誇る名刹など少數を除いて、全國都鄙の殆ど全寺院の僧尼の職能となつてゐて、經文の釋義には暗くとも檀家の命日年忌に明い者も少くはなさうである。又平素は佛壇をも拜まず寺詣りもせぬ若者でも、家に不幸があれば直ちに寺僧を招じて、名號、題目を唱へてさも當然の如くに形通りの葬儀を營むことになつてゐる。その上これも亦寺家の側では知つてか知らずか、多分は默契でもあらうが、眞宗に於ける歸教式俗にいふオカミソリにしても、淨土宗の五重相傳、乃至は密教の血縁灌頂などは、民間の善男善女の信仰では極樂行きの豫約權を得る如くに心得てゐるのもこの間の消息を傳へるものであらう。優婆塞、優婆夷の安心といふが如きものとは決して考へてゐないのである。

ところが葬祭即ち死者の供養に引續く先祖祭りの法式儀禮を見ると、戒名によつて佛弟子の資格を興へられ、建てぬ寺院の號を負ひ、居士、大師の稱を贈られて、裝束

足ごしらへまで嚴重に西方極樂淨土を目指して十萬億土の道を歩み、三途川、六道辻も無事に往生することは萬々遺漏なく用意されてゐるはずであつて、死にゆく者も後に殘された人々も、その期待と豫想とに満ち、その限りでは葬儀の導師をはじめ衆僧に全權を委任してゐる。誰も三寶の功德を信じて疑はないのであつた。然るにかくて一旦生死の界に佛力によつて彼岸の淨土に往生したはづの死者もしくは祖先は、盆暮兩度の魂祭り、春秋二季の彼岸會、加ふるに所謂辭月、命日もしくは年忌の供養の度毎に、現世の子孫の切なる請ひを容れて、屢々來り祭りを享けられることになつてゐて、重ねて僧侶の手厚い待遇を受けることになつてゐる。曾て高野の明遍僧都は父の十三回忌追善の佛事を營まうといふ兄の僧正たち勧めに反對したといふ話がある(沙石集)。その表面の理由は遁世の身だから參加せぬとあつたが、死んでから十數年を経てもなほ流轉して、彼岸に佛果を得られないやうに考へるのは佛陀の慈悲をないがしるにすることだといふのがその本意であつたらしい。佛弟子としては洵に尤も至極な話である。この論法でゆけ

ば、今に誰も疑はず従つて異議を申し立てる者はないとしても、極樂世界の往生者が淨土から毎度わざ／＼この五濁の穢土へ、正身のまゝ厭離したがつてゐる子孫の許に往來して、年々歳々同じ作法によつて成佛の功德を積まねばならず、それも數十年の長きに亘つて幾度かの繰返しを忍ばねばならぬといふことは、異教の無信心者の理窟好みでなくとも矛盾と感じよう。よし矛盾とまではゆかずとも尠くとも佛教本來の教義にはなかつた無駄な手続きであつた。

これが正しく矛盾であり、無駄な手続きであつたならば、歴代の篤信者ならずとも夙くの昔に氣付いてゐたに相違ないが、今に及んでなほ習俗となつてゐるのは疑ひもなくその信仰と作法とに満足する人々があるからであつた。その理由は外でもない。一見佛教的に變貌してしまつたかの如くに看做されてゐる祖先の祭りにも、依然たる千年固有の宗教觀念がなほ傳統の生命を保つてゐて、それらの習合の形態のうち祭りの本來の意義が忘れられずに傳承されてゐるからであつた。祭りには時があり、繰返して祭られる古くしてなほ民間の祭祀の一般に通ずるこの方式が佛式に

も認められてゐるのである。佛教の日本化といはうか、わが宗教が佛教化され終らなかつたといはうか、見方は立場によるが、習合の現象であることは間違ひない。ましてトヒキリ、トリアゲなどゝいつて、年忌供養の終期があり、地方によつて十七年、三十三年、長くは五十年、百年にも及ぶところもあるが、通例は三十三回忌をもつて最終の年回とし、こゝに至つてほとけ様は神の位によるなどゝいつて、位牌を佛壇から撤して墓に埋め、寺に納め、もしくは川に流したりして忌日の祭りをしなくなる例は全國に弘まつてゐる。この時の法要に杉、檜、松、柳などの樹を塔婆に立て、下は削つても上枝は葉つきのまゝにして、うれつき塔婆、生塔婆などゝ稱してゐた。三河の振草村では三十三年で佛様が身体を洗つて神様になるので、川から枕石を一つ拾つて来て氏神様の側に並べるといふ。薩摩の小寶島では普通の人は三十三回忌までするが、神役を勤めた人は早く神になると十三回忌で終るといひ、又南島では沖繩の本島でも三十三回忌を境として靈が御神になるといつて、下の御靈前即ち佛壇から位牌を取り出し、文字を削

つて、上の御神の棚に移し納めることになつてゐた。個性的な祖靈が時を経て先祖即ち神になると信じ、一体に融合した神として祭られるやうになつたのである。家庭祭祀の佛教的祭場が、名は佛壇と稱しながらも實は先祖棚に變質して來たことは、この國民にとつては少しも怪しむに足らぬ本然の信仰の生長した姿であつたのである。

この問題をめぐつてなほ觸れなければならぬ問題はいくつも残つてゐる。東北と西南とに見られるミタマ様は佛壇でもなければ所謂神棚でもない先祖棚であると報告されてゐる。神棚と佛壇との問題はこのミタマ様によつて一層明瞭になると思ふが、充分な事實が知られてゐない。

神棚が神社神道の成長發達に従つて、元來祖靈祭祀の場所であつたに拘らず、佛教の刺激をうけて明確にされたこの固有信仰の新形態の外に立つを得ず、却つて大魔神札を奉齋するやうになつたこと、佛壇が本尊佛禮拜の聖場であつたにも拘らず、民間在家のうちに取り容れられ、古來の祭りの形式のまゝに反つて位牌による祖先祭祀の場所たる

性格を明かにして來たことは、何れも神佛習合の一例に過ぎぬとしても、わが國民の宗教生活、信仰活動を考察する上に興味ある事實である。こゝには神道、佛教の相容れざる二重性格ではなくして、相互の影響の及ぶところに等しく兩者の側にとつて何れも漸次に習合し、民間の信仰の展開を遂げしめてゐる。神社の神職ならびに寺院の僧侶が、それ／＼にわが行く道、説く教へを堅く守つてゐる間に、民間生活の自由なる信仰は、古來の先祖祭祀の傳統をかくも自然に發展させて來たのである。

附記 本稿は柳田國男先生の「先祖の話」に導かれて作つたノートをまとめたものである。昭和二十二年秋大谷大學國史學會に報告した初稿を同二十三年夏訂補した。

引用の民俗資料は居住、歳時、葬送等の習俗語彙によつてゐる。圖版ならびに註記の省略は筆者の手落であつた。