

# 真宗の民俗性と反民俗性

——位牌と御影にみる祖先崇拜観——

蒲池 勢 至

## はじめに

近年、真宗と民俗との関係について関心が高まりつつある。これまで「門徒もの知らず」に代表されるように、真宗は民族固有の習俗や信仰を破壊する反民俗性が強く、真宗地帯は民俗伝承の空白地帯とされてきたが、仏教民俗学の開拓により真宗信仰の基盤部分に民俗信仰が基層として存在するという真宗の民俗性ととも、改めて問い直されようとしてきている。しかし、その本格的な研究はまだまだ途についたばかりの段階にあるといえる。そこでまず、従来の研究成果を概括して問題点の所在を探っておきたい。

戦後いち早く堀一郎氏は、幕末に北陸から相馬藩に移住した北陸真宗門徒の真宗部落と他宗部落との比較をして、門徒意識の強靱さと反民

俗性について報告された<sup>1)</sup>。また、民俗学の立場から文化接触の課題として考究しようとされたのが桜井徳太郎氏であった。同氏は能登半島一帯を事例として、真宗信仰が固有信仰に接触した場合どのような反応を示したかを、(1)固有信仰に反抗・(2)摂取受容して真宗化する習合形態・(3)固有信仰がそのまま生かされるの三つの場合に考えている。ここでは蓮如忌行事の類型化を通して、この行事に習合混融している立山・石動山等の山岳信仰や春山遊び・山行きの中に蓮如忌習俗の祖型があるとされた。そして、真宗が伝播した時、固有習俗を破壊するはたらきと同時に他方妥協する一面のあったことを指摘している<sup>2)</sup>。

このような民俗学側からの論及に対して、真宗側からとしては桜井氏の所論を受けて森竜吉氏が、春行事としての蓮如忌と秋行事の報恩講は、真宗が年中行事にみられる大幅な停止に代って門徒民衆の生活に与えた折目とリズムであると主張された。また、蓮如忌にみられる習合

は、真宗信仰における民俗化と変容の許容量を示す事例であるとしてい  
る。<sup>(3)</sup>一方、堅田修氏は真宗と民俗の関係を教義と社会的実践という教団  
論の問題として、教団内部から捉えられようとした。教団の宗教的機  
能として真宗寺院年中行事のうち特に彼岸会・孟蘭盆会・修正会が執行  
される意味を民間習俗との比較を通して探り、これ等の法会が庶民生活  
と密接に結びついて成立しながらも趣意は全く別にあつて、それは時節  
に関りながらも法縁を結び仏恩報謝の機縁として行われているにすぎな  
いとされ、真宗儀礼の本質的意義を示された。この中で、問題は民族的  
伝統の信仰・習俗にどう対応したかという傾斜と妥協の仕方であり民俗  
のあり方にあると問題の所在を明確化され、真宗儀礼は伝統民俗を棄揚  
・換骨奪胎して真宗的に変容したものであるとされたのは注目される。<sup>(4)</sup>  
しかしながら、この真宗の民俗変容化が必ずしも全て行われたとはい  
がたい。この点を吉田清氏は、真宗教団成立以前に常民としての地方門  
徒集団の存在があり、純粹な真宗教義と教化がどれ程可能であったかの  
視点から地方門徒の習俗を検討され民俗性を抽出されている。<sup>(5)</sup>

こうした年中行事を中心として儀礼の分析とは別に、いま一つは真宗  
の葬墓制とその儀礼についての論考がみられる。児玉識氏は、中世末期  
真宗門徒ワタタリ你的生活様式を探る中で、鳥取県東伯郡羽合町上浅津・  
下浅津地区や山口県周防大島郡笠佐島・周防室積の五軒屋などでは最近  
まで墓がなく、神棚は勿論位牌も過去帳も家々になくて、死者は野天の  
焼場で火葬されると骨は西大谷納骨のために一部とる以外残りは放置さ

れるなど、きわめて死者追善儀礼が簡略化されていることを報告され  
た。そして、教義や組織よりも教義から導き出された真宗独自の生活様  
式が近世社会成立以前の真宗発展の要因ではなからうかとされている。<sup>(6)</sup>  
最近この問題は「無墓制」として注目され、森岡清美氏は三重県阿山郡  
大山田村下阿波を事例にして、無墓制は本堂を「集合詣り墓」とする両  
墓制もしくは多墓制であつて、これは真宗が民俗固有の墓制を内容的に  
踏襲しながら教義に合致する新しい形態を与えたものであるとされた。<sup>(7)</sup>  
佐々木孝正氏は、主に本願寺歴代宗主の葬制と墓制に着目されて歴史的  
展開の中にみようとされている。親鸞の葬墓制は中世一般の葬制・墓制  
と共通性・類同性が強いことが確認され、蓮如以後に真宗独自の作法が  
定められて報恩謝徳の意義付けが葬送・中陰儀礼に反映されたが、臨終  
仏と臨終念仏・遺骸拝礼・棺覆袈裟・路念仏・町蠟燭などの儀礼に民俗  
的要素が混在しているとされた。また、真宗の納骨・中陰・年回仏事・  
永代経・報恩講に祖先崇拜の感情が豊かに伏在しているとし、無墓制に  
関しては真宗の「墓上植樹」の習俗を上げられ、両墓制の詣り墓に相当  
するものであるとしながらこの墓制が葬送に重きをおかぬ真宗教義に合  
致したものであったことをみられた。<sup>(8)</sup>

さて、以上の諸論考から真宗と民俗の問題は、文化接触における民俗  
変容の問題といえる。真宗信仰が日本人の伝統的民俗儀礼の文化型に接  
した時、そこにどのような対応を示したのか。真宗は教義にもとづい  
て伝統習俗を取捨選択し再解釈したといわれるが、果してどの程度可能

であったのか。とりわけ、民俗信仰の根幹をなす祖先崇拜についてどう対処したか考究されねばならないであろう。

本稿では、この問題意識に立って特に真宗における位牌と御影を取り上げ、その中に真宗の民俗性と反民俗性について考えてみたい。

## 一 真宗と位牌

一般的に位牌とは、木牌に法名(戒名)を書いて仏壇や寺院の位牌壇に安置されるものであり霊牌とも称せられるものであるが、これが死者霊の象徴であり礼拝の対象となっていることは明白である。この位牌の象徴性については、後に位牌の起源と歴史および民俗儀礼と関連させつつ詳述することとして、まず真宗がこの位牌に対してどう対処したかみてみよう。

今日、真宗門徒でも葬儀には位牌を立て、また仏壇には真宗特有とされる繰り出し位牌が安置されているが、教団として公的には禁止されているものである。位牌は教義的にみて否定さるべき祭具というのである。このことを直接的に語る史料は必ずしも多くないが、一代にして本願寺教団を飛躍的に発展させた八代蓮如は、

吾のたまはく、法然上人の仰に、わが菩提所をつくるまじき、わがあととは称名のある処、すなわちわがあととなり、と仰ありけり。またあとをとら(中)といひて、いは(位牌半部)いとばをたつるは、輪廻するもの

すること也と。

と述べている。蓮如の遺戒にもとづいて作成された「兄弟中申定條々」<sup>11</sup>には、五節供・名月・猪の子・年始の御祝いなど年中行事と人生通過儀礼に大幅な停止と簡素化が八ヶ条として示されているが、そこには民俗問題に対決しようとした蓮如の姿を見ることができよう。いま位牌と率都婆が禁止されていることもそうした背景の中でなされたことといえるが、それ以上に位牌問題は真宗の往生という教義にかかわるものであった。阿弥陀如来の廻向したまう信心を獲得して信の一念のおこったとき、現世にありながら必ず浄土に生れるという現生正定聚の位に住し、この身の尽きる(死)と同時に往生を遂げて完全な仏になるという教義からして、位牌と率都婆を立てることは矛盾するものであった。このことを蓮如は「輪廻するものすることなり」といい、往生するとは「三界へめぐる心にてあらざれば、極樂の生は無生の生」<sup>12</sup>であるといっているのである。この点については、さらに他宗派の葬送儀礼における位牌の作法と比較してみると明瞭である。時代は下るが、「慶長十六辛亥年六月八日浅野彈正殿御葬礼ノ時ノ覚」<sup>13</sup>の中に「位牌ハ龕ヨリ後ナリ」とあり、同じく「慶長年中葬礼之記」<sup>14</sup>の近衛殿信尹公葬礼にも「火屋ノ前ニ野卓・打敷有之、荘リハ無之、後ニ鶴・花瓶・香炉・位牌等」とあって、位牌に薄絹がぎせられてあったことが知られる。浅野長政は高野山で、近衛公は東福寺で葬送されたが、この薄絹は亡者の妄執を象徴していて引導作法の時に除かれたものであった。蓮如における位牌否定の理由がこ

こにみられよう。蓮如自身の葬制については、すでに佐々木氏が具体的に検討されたので触れないが、この位牌否定は真宗本来の信仰的立場が表出されたものであった。

蓮如以後、今日にいたるまで本願寺の葬制において位牌は全く用いられていない。第九代実如の葬送・中陰儀礼を詳細に伝える『実如上人闍維中陰録』をはじめ、玄智の『大谷本願寺通記』にみえる各歴代法主の葬制などをみても見当らない。しかし、近世になると本山側のこの位牌否定の態度にもかわらず、一般末寺や門徒間では次第に位牌が立てられ普及したようである。元禄十一年(一六九八)に完成した慧空の『叢林集』巻七には、

當家天子尊牌ノ外御代々ヲ初テ牌ヲ立テ給コトヲ不聞、然ニ邊夷ノ寺ニハ陰シテ牌アルヨシ不レ可レ然事也

とみえる。玄智の『考信録』(一七七四)巻二には、

位牌ノ事モ。壽像ニ同シク供養スルナラハ。ソノ理コレニ准スヘシ。其餘ハタ、法名忌日ヲ記スル標マテトシ。或法事ノ節コレヲ傍ラニ置モ。タ、某ノ志ノ法事ナルヲ示ス爲ノ備ヘトイフヘキニヤ。爾ルニ位牌ヲ本尊ノ正面ノ卓上ニ安スル輩アリ。コレ本山ニ。天皇ノ位牌ヲ安シ給フ式ヲ僭セルモノニシテ。尊儀ヲ舐突スルノ甚シキナリ。誤作ナラハ速ニ改ムヘシ。故作ナラハ大不敬ニ坐ス。

と厳しく注意せられている。が、位牌を本尊正面に安置することを厳誠しているのであって、「法名忌日ヲ記スル標マテ」の趣意としてならば

位牌が認容された様子である。それだけ門徒間に位牌が一般化してきたといえよう。「天皇ノ位牌」すなわち天牌については、すでに『天文日記』の天文七年(一五三八)七月二十一日の条に安置された記事がある。宮殿の壇上向って左に先帝の尊儀を安置し、右方に今上皇帝の尊牌が安置されたが、この天牌の意味は、

本寺阿彌陀堂ニ位牌ヲ立タマフコト是亦各別ノ儀式ナリ當寺勅願所ノ標識トシテ先帝ノ菩提ヲ祈リ當今ノ安全ノ守護シ玉フ故ニ毎日本堂ニシテ十方諸佛所護念經ヲ讀誦シタマフコト所以ナリ餘例ニ同スヘカラス又仁王經ニ所謂佛法ハ王法ノ尊宗ニ由テ威ヲ増シ王法ハ佛法ノ加護ニ由テ益ヲ普クス

とあるように、王法と仏法の関係から外護の恩に酬いるためとされた。

同様に、延宝八年(一六八〇)六月六日はじめて本堂左壇に東台猷殿四廟の神主が安置されている。本山においては天牌・神主と位牌とは別のものとされ、十八世紀中頃でも位牌否定は変わっていない。『大谷本願寺通記』巻九に、明和三年(一七六六)大坂十二講によって再構された内仏殿を記して、

戸口有ニ獅子吼額、中間有ニ真実閣、……(中略)……前安ニ舍利塔、内有ニ祖師靈骨、右脇安ニ先師父像、北設ニ横壇、安ニ蓮宗主像於小龕、緇衣緇袈裟、持ニ水精珠数、絶無ニ位牌等、

とある。また同書巻四第十七法如代の天明二年(一七八二)に、七月十四日、阿茶君歿義千代、去年九月十七日、為攝政九条尚実公猶子更名阿茶君一羅一應病ニ而歿、然以臨一佳節一以二十六日

為<sub>レ</sub>忌<sub>レ</sub>喪……(中略)……於<sub>二</sub>集会所、修<sub>三</sub>齋七仏事<sub>一</sub>、唯安<sub>二</sub>画像、供<sub>三</sub>香華等<sub>一</sub>、發<sub>レ</sub>喪……

とあって、葬儀・葬後に位牌が用いられていない。しかし、一般門徒に對してはこの頃からかなり寛容の態度となり、法名・忌日の覚えとしてならば認容するようになったと思われる。『故実公儀書上』<sup>(22)</sup>中、文化三年(一八〇六)大久保家へ出された「石塔尋之儀」に「當本山ニ於テ。石塔之儀ハ。形ニ定法無<sub>二</sub>御座<sub>一</sub>候事故。施主存寄次第。爲<sub>レ</sub>建候事ニ御座候。」と述べた後、

一、位牌ノ儀ハ本山免許ノ品ニテモ無<sub>二</sub>御座<sub>一</sub>候へ共。施主存寄ニテ建置度モノハ。任<sub>二</sub>其意<sub>一</sub>候事。

と解答している。文政八年(一八二五)秋、初稿を起した佛光寺派信旛の『山海里』には、

臺座を蓮華の形ニ作り屋根を宮殿の形に拵なり。これも日本の風儀としてならひ久しき事なるべし。

とあり、今日の繰り出し位牌の形態が普及していたことがわかるが、その成立となればかなり前と推定できる。

さて、これまで真宗における位牌の否定と普及をみてきたが、この位牌はどのようにして成立し、いつ頃から一般化するようになったのであろうか。また、位牌とは何なのであろうか。このことを位牌の起源と歴史、そして位牌の民俗儀礼を通してみてみよう。

位牌の起源と成立については、儒家において祖先や両親の存命中の位官・姓名を四十センチ程の栗木に書いて神靈に托させる風習から成立し

た木主・神主・眞主といわれるものと、日本民族が神祭や魂祭に用いた神靈を憑り付かせる神道の靈代(依代)とが習合したものであるとするのが現在の定説である。五来重氏は、齋木から神道の靈代へ、そして儒教の神位牌の形態と文字をかりて位牌が成立したとされている。また、「位牌が受容される前は仏木であり、その前はイキツキ竹のような杖や棒であったという推定が成り立つであろう。この杖や棒をもう一步廻らせると、常磐木の枝のヒモロギとなる。」とも述べてみえる。仏教固有のものでないことは確かである。慧空はこれについて、

和漢三才図会十九云。靈牌釋氏書<sub>二</sub>戒名<sub>一</sub>。安<sub>二</sub>佛龕旁<sub>一</sub>者。俗謂<sub>二</sub>之位牌<sub>一</sub>。與<sub>二</sub>儒門神主<sub>一</sub>同義也。文コノ説ハ。位牌の字據ヲ知ラサリシト見ユ。……(中略)……又經濟録六十云。先祖父母ヲ祭ルニ。神主アリ神牌アリ。神主ハ亡者ノ正體也。影像ト同シ義ナリ。神牌ハ亡者ノ神靈ノ居所ヲ記スフダ也。何レモ木ニテ作ル物ナレトモ。其儀別也。其制同シカラス。題名モ。神主ニハ某ノ神主ト書シ。神牌ニハ某ノ神位ト書ス。神牌ヲハ神板トモ云。今ノ世ニ位牌トイフ是也。文按スルニ位牌トイフハ。神位ノ神牌トイフヘキヲ。略シテ位牌ト稱セルモノニヤ。

といひ、神主と神牌を別義と區別しているが形態的にはさして変わってはいなかったようである。神主・神牌・位牌が木片に書かれたものであるのに対して、真宗では「紙牌」と称せられるものがあった。東本願寺の宝物で第五代綽如筆による「善如上人靈位」といわれるものがあり、真

中に「南無阿弥陀仏」・右側に「物故本願寺三世善如上人靈位」・左側に「明徳第三曆二月時正月初日書之」とあって、すでに十四世紀後半にその存在が知られる。<sup>27)</sup>法名を紙に記して先亡の名を標しておくことは、その後さして問題もなく行われたと思えるが、『真宗帯佩記』<sup>28)</sup>巻下に、

今家ニ法名ヲカケ。供物焼香スルコト。昔ハナキニヤ。古記ノ中ニミヘス。第十三世ノ御時。本山ニソノ式マシマセルヨシ。古老モ記セラレタリ。近代ハ末寺ニモソノ式ヲ倣フ類アリ。コレ儒者ノ木主ヲ立テ。他宗ニ位牌ヲ立ルノ通式ニ準スルカ。

とあって、次第に礼拝供養の対象となつていった。紙牌は現在の在家仏壇に掛けられる法名軸に繋がるものであるが、何よりも法名が木片でなく紙に書かれたことに特徴があり、樹木を依代とした日本人の伝統的靈魂觀念からいま一つ普及せず、門徒間にも位牌が立てられるようになったと考えられる。

では、位牌はいつ頃から出現し流行するようになったのか。わが国最古の紀年銘を有するものとして、中尊寺に「鎮守府將軍藤原秀衡朝臣」

(表)「文治三<sup>丁</sup>年十二月二十八日卒」(裏)と記された位牌が存するが、干支の位置と雲形頭部の円相の位置から鎌倉初頭の文治三年(一一八七)とは考えられず、室町時代後半ないしは戦国末期以降と解せられている。次いで古い紀年銘のものに岐阜県多治見市永保寺に元亨三年(一一三三)のものがあるが、頭部と台座を欠失しているという。<sup>29)</sup>完形のものとしては、元興寺極楽坊で発掘された位牌の中に雲型位牌で表面に

「物故<sup>正崇禪門</sup>覚靈位」裏面に「<sup>應安四年辛亥七月十六日酉刻</sup>婦孺<sup>七十歳</sup>」  
と紀銘のものが発見され、形・彩色・型式から制作年代も応安四年(一三七二)に近い頃とされている。この他、素地のままの白木位牌も発掘

され、貞和より永享年間(一二四五〜一四一四)の紀年銘を有するもの三十四点、干支あるいは月日のみ認められるもの十二点、墨書の判読不能なもの断片三十一点が発見された。そして、紀年銘のあるもので二十一点が応永年間(一二九四〜一四二八)であった。<sup>30)</sup>こうした遺品からして、位牌はすでに十四世紀南北朝時代には使用されていたことがわかる。成立年時は不詳であるが、南北朝時代の初めに定型化され流布した『曾我物語』には、大磯の虎が高麗寺の山奥に入って柴の庵を結び九品往生のぞみで一向専修の行をしている様子を、

母も姉も、なくく庵室の體を見まわせば、三間に作たるを、二間をば道場にこしらへ、阿弥陀の三尊を束むきにかけたてまつり、浄土の三部経・往生要集・八軸の一乗妙典も机の上におかれたり。……(中略)……佛の御前に、六時に花香あざやかにそなへ、二人の位牌の前にも、花香おなじくそへたり。

と描写している。<sup>31)</sup>中世における出家遁世者で位牌を中心にした追善菩提供養の姿をみる事ができる。この事例は浄土系における位牌の存在を示しているが、中世後期に葬祭的比重を高めて地方発展をはかった禅宗によって位牌は流行しだした。十五世紀中頃の『塵添壙囊鈔』巻十六に「但シ位牌ト云言、禪家ニ好用ル儀歟。正道ノ古所ニ无事也ト云ヘリ。」

とあり、また『諸回向清規』(二五六五)巻第四には臨濟宗の在家の位牌書式が成文化されている。そして、十六世紀にはかなり普及したとみえるが、それでも位牌を立てる者は武士を中心とした上級階層と考えられ、一般庶民への普及は江戸時代に入ってからであろう。本章の最初に蓮如による位牌否定と、それにもかかわらず近世になって一般末寺・門徒間に位牌が出現したことを述べた。こうした事実、真宗側だけに限らず位牌流行の歴史的動向と軌を一にしており、真宗側の対応であったといえる。すなわち、蓮如時代に社会的に位牌が武士階層を中心に広まり、江戸時代に入って門徒をも含め庶民層に一般化したのであった。

さて次に、位牌とは民俗信仰にとって何であり、真宗はこれを否定することによって何をどう変容させようとしたのか、この点を少し考察してみたい。

日本人の伝統的靈魂観・他界観念からして、位牌はそこに靈魂がとどまるものとされ、死者靈の象徴性を有していることは周知の通りである。位牌は大別して順修牌と逆修牌に分けられるが、いま順修牌の民俗的儀礼についてみれば、これは葬送儀礼と葬後供養において展開される。葬送に際して白木の位牌が立てられるが、これには祭壇に安置される内位牌と野辺送りに用いられる野位牌がある。野位牌は死後ただちに枕もとに供えられ、イハイモチの呼称があるように葬列で家の相続人が持って墓所に行って供えられ、忌み期間中この場所で供養の対象となる。野位牌と同様死者の枕もとに立てるものとして一本花があるが、佐

真宗の民俗性と反民俗性

渡ではこれをイハイカクシといい、福岡県大島では必ず椿の枝、滋賀県高島郡では椿または柾木の花のない枝であって、この一本花は葬列に加わり墓まで持っていった。内位牌は葬儀終了後の一定期日を経て檀那寺に納められ、各家の仏壇には黒塗・金箔などの恒常性をもった塗位牌が

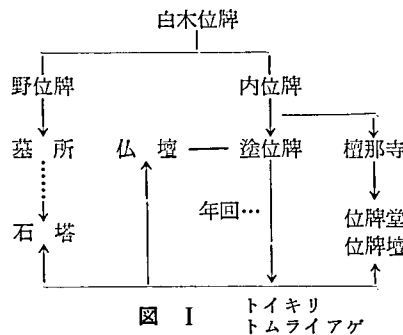


図 I

祀られることになる。そして、トムライアゲ・トイアゲ・トイキリといわれる三十三年・五十年回忌を経て、この塗位牌は海川に流されたり寺院・墓に納められる。いま、位牌の祀られる場所と形態変化のプロセスを図式化してみると図Iのようになるが、この一連の過程の中に日本人の靈魂観と他界観が表出され、儀礼が生み出されてくることになる。

位牌が死者靈魂の依代であるかぎり、安置される墓所・仏壇・寺院が靈魂常在のところと意識されることになった。そして最も重要な点は、この過程が死霊↓新仏↓ホトケ↓先祖↓神となる浄化儀礼であることである。最終年回であるトイキリは、死者靈魂が個性を喪失して家の先祖・神と昇華する時期であり、祖霊は正月・盆・春秋彼岸などに年に数回来訪することから歳時習俗儀礼が生み出されることとなった。

いま、真宗が位牌を立てないことは、この日本人の靈魂観と祖霊を中

核にして展開される民俗儀礼を否定することといえよう。本質的には、先祖とよばれるものを認めないということであった。教団にとって真宗寺院の存在意義がどこまでも聞法道場とされ、位牌堂・位牌壇を出現させず菩提寺院化することを拒否する理由は、この祖霊否定の一点に起因するといつてよい。仏壇に位牌が安置されて位牌壇となることを嫌うことも同様である。祖霊信仰を肯定して基底にすえると、墓と仏壇と寺院は三位一体の関係を当然現出させることになり、寺院の本質が墓であることになる。真宗はこうした習合を許さなかったといえよう。

以上の、真宗の反民俗性を門徒習俗の中にみてもとどのような状態になっているであろうか。まず、最もよく真宗の反民俗性と祖霊否定を示している事例として、最初に触れておいた無墓制の門徒習俗がある。児玉識氏の報告された特徴をまとめてみると、

- (1) 最近まで墓は一切なし。
- (2) 死者は焼場で火葬されると、骨は一部西大谷納骨のためにとるが、残りは湖中に投棄されたり焼場に放置される。骨に対するタブーも執着もない。
- (3) 位牌・過去帳は各家になく、葬儀においても法名を重視せず。
- (4) 盆・彼岸などに墓参の習慣はなく、先祖がそのようにして祀られるべきだという意識もない。

となる。これ程まで徹底した姿ではないが、岐阜県徳山村植原では新盆・初盆などという事はなく、盆には赤飯か牡丹餅・索麵を作るくら

い。また家の位牌に鏡餅を供えるだけで、道場でも三昧（火葬場）でも何事もなく行く人もないという。同村本郷でも石塔を持つ家だけが盆に石塔の前で餅を撒くが、他にはとりたてて行事らしいものはない。<sup>36</sup> 飛騨白川村木谷では、仏壇や仏具類を磨いて、十三日からお花とおブク様を供え、他にはお墓を掃除するだけで墓には何も供えず、墓前で読経もしないという。<sup>37</sup> こうした盆儀礼の簡素化と、墓軽視の習俗は、伝統的祖霊信仰が門徒にあってはかなり稀薄になり変容していることを示している。

ところで、真宗の反民俗性は現実的にどこまで可能であったのか。門徒の先祖観がどのように変容したのであるか。真宗と民俗の問題となる焦点はここにあるといつてよい。位牌が立てられ仏壇に安置されても、図1にみる民俗的儀礼との連関性を失っている限り、一般の位牌と同一視できないともいえる。しかし、教義上からの位牌否定にもかかわらず門徒間に位牌が立てられ普及したことは、逆に日本人の祖霊信仰が如何に強いかの証明であり、またこれまで潜在化していた習俗が顕在化したともいえよう。この二つの解釈が成立する典型的な事例が「法名基」である。大谷本廟では収骨時に納骨者持参の位牌にかえて、この法名基が収められることになっている。また、真宗大谷派名古屋別院の本堂須弥壇下に、法名基奉安所として安置されている。各個人の希望によって上げられるが、法名基と称せられながら形態的には位牌と同型である。黒塗と金箔の二種類があつて、表面には「法名釋保永釋尼妙文」（黒塗）・



「春日井家先祖代々」（金箔）の形式で刻まれてあった。葬後供養における民俗儀礼との連関性を有しない点からすれば、天牌が位牌でないとされたように法名基も位牌でないといい得る。しかし、「○○家先祖代々」となっていることからすれば、明らかに家と不可分に結びついた祖霊信仰の表象であり位牌といえるのである。法名基と称して、位牌の形式を模しながらも内容的には換骨奪胎しようとする真宗の立場と、名称はどうであれ依然として従来の位牌と同じ先祖の表象としていこうとする門徒の立場が未昇華のまま混在しているといえよう。

真宗門徒の先祖観が変容してきていることも事実である。その一つにトイキリ（最終年回）意識の稀薄化がある。奈良県生駒市南部にある旧南生駒村十一ヶ村は、融通念仏宗他帯で六斎念仏の盛んなところであるが、この中浄土真宗寺院が一ヶ寺あって、その真宗の家では回りが三十二年か五十年を最終年回としているにもかかわらず百回忌までする<sup>38</sup>。この土地が明記されていないが、『民俗学辞典』には「真宗のさかんな村などは百年・百五十年の後までおこなうのだといっている」とされているし、現在でも真宗寺院側が門徒に百年・百五十年忌を毎年通知して執行しているところは全国各地に多い。美濃徳山村植原では、五十年忌をトイジマイとしてその後年回を行うことはない<sup>39</sup>とされながら、五十年忌をすましても命日だけでは法事をなしている<sup>40</sup>ので旧家ほどまつらねばならぬ日が多い、とされている。こうした門徒の年回意識は、伝統的な最終年回をもって個々の霊は個性を失ない先祖一般と融合するという祖

霊観と、その浄化儀礼としてのプロセスが変容されていることを意味する<sup>39</sup>。ここから、真宗門徒が「先祖」という時、そこには民俗的祖霊信仰が基盤になりながらも「真宗的な先祖」となっていることを考えねばならないであろう。

以上、真宗における位牌否定から位牌の歴史と意味、さらに門徒習俗との関係をみてきた。次に死霊の象徴としての位牌を否定した真宗は、何を以って位牌の代わりとなし葬後儀礼を行おうとしたのが問題となる。そこには、真宗的な先祖観が表象されていると推定できるからである。

## 二 御影と祖先祭祀

真宗において位牌に代わるものが何であったのか。このことを本願寺の葬送儀礼および葬後儀礼の中に探ってみよう。

第九代実如は、大永五年（二五二五）二月二日辰剋に示寂し七日に葬礼が行われたが、『実如上人閑雑中陰録』は、往生前後の様子から葬礼・灰寄・中陰にわたって次第を詳細に記録している。いま、その細かな経過については述べないこととするが、特に往生直前に臨終仏が懸けられ、葬礼終了後になるとこの臨終仏から実如の寿像に懸けかえられて中陰儀礼が行われていることに注目してみたい。

往生直後の様子を『閨維中陰録』には、

一、本尊 臨終佛 御亭九間ノ西三間ノ中ニ。カケ被レ申候。此間御寢所也。本尊ノ御前トヨリサマ。障子ノキワヨリ。間中許ヲキテ。横ニ頭北面東ニフトンヲシキ。ソノマ、置被申。八ノ時分本尊ノ御前ニ打置ヲオキ。モクメニスリタル。御堂ノ南ノ座敷ニアル打置也 三具足ヲカル。鍬石ノ花ハ櫛也。鶴亀也 赤蠟燭ヲ燈サレ御勤アリ。

と述べている。この本尊臨終佛は、同日六ノ時分に危篤状態になったとき長柱に懸けられたものであるが、「代々ノ臨終佛ハ。御土蔵ニアルヘキ由御意候間。則代々ノ臨終佛ト金鈔表補綴也外題ニ候ヲ取出」とあるところから本願寺に代々伝わる臨終佛であることがわかる。この後、沐浴をして御堂に向い諸人が遺骸拜礼、また御亭に戻り、本尊左方に頭西面南にして石枕をし廻りに屏風を立てている。四日には御亭本尊前に花足六行がおかれ、五日に再度御亭の奥の三間の座敷の押板のきわに遺骸を安置しなおし、臨終仏も懸け直された。この間、朝勤・迨夜勤が、正信偈舌々・和讃三首・短念仏百返・回向などで行われている。こうして二月七日未剋に葬礼、二月八日卯剋に灰寄となったが、臨終仏は葬所に行かず御亭押板に懸けられたままである。そして、葬所から帰って御堂での葬歸りの勤行が終つて後、臨終仏はのけられ寿像が御亭押板の真中に懸けられている。また、『閨維中陰録』には、

一、御亭ノ押板ニハ。アサキノ金欄ノ打敷ヲ葬所ノ卓ニシカレ候打敷也直ニシカル。花足十二合。鍬石ノ三具足。花ハ櫛也。御寿像ノウラニ。拾骨ノ桶ヲ

オカル。

とあり、遺骨が安置された。遺骨は三七日が過ぎても五十日間はこのまま安置され、三月二十日に「御堂ノ仏壇ヲ上一枚ノケヲサメラ」れ、その時に御亭の寿像もこれまで蓮如の御影が懸かっていた御堂北ノ押板の真中に懸けられている。

ここに寿像といわれているものは勿論実如の肖像画のことであるが「御在世より容貌を写し有志の懇願より御免御下げ渡しを御寿像と云ふ。御遷化後の御影は」とある区別からすれば、正確には御影と呼称されるべきものであるが、五十日の儀礼として遺骨が御堂仏壇下に納骨されるまでは寿像であり、この寿像が御堂に安置されると御影であると意識されていたようである。とにかく、同一肖像画が臨終仏を介在して寿像から御影へと呼称が変化している。こうした事が何を意味しているかは後に述べることとして、いまま少し本願寺の葬送・中陰儀礼および命日・年忌などの葬後儀礼に寿像・御影と呼ばれる肖像画が重要視されていた事実をみてみよう。

『閨維中陰録』にみる第九代実如の葬制は、第八代蓮如の制定したものに順じたものであり、以後、本願寺歴代の葬制も基本的には同様に踏襲された。文禄元年（一五九三）十一月二十四日示寂の第十一代蓮如の葬送・中陰を記す『祖門舊事殘篇』<sup>41</sup>には、「顯如上人ノ畫像ハ。對面所ニ安ジ莊嚴ス」「五十日ヲ年内ニ御沙汰アリ。即御亭ニテ讀經畢テ齋食。ソレ過テ御堂掃除。顯如上人ノ畫像掛リ。御骨ハ須彌壇ノ内へ納メテ勤

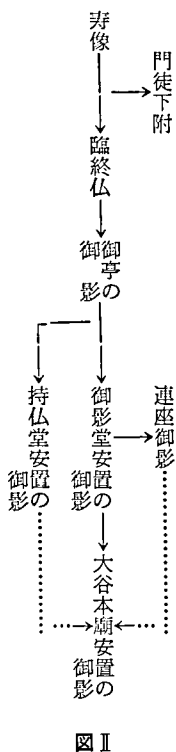
行アリ」とある。また同書に「御影前北ノ間ニ。信楽院殿(願如)尊像。南ノ御代ノ間ニ。信受院殿(証如)尊像。」とあって、第十代証如も同様であった。『大谷本願寺通紀』をみると、第十二代准如「於ニ対面所設ニ靈位ニ。第十三代良如「設ニ靈位於小広間花束二十四合・櫛一毎日本花・双花・兩鶴亀。三時修念誦」第十四代寂如「設ニ靈位於集会所」三日期至十五日「於ニ祖堂及靈前ニ修ニ法事」第十七代法如「於ニ集会所設ニ靈位ニ修ニ仏事」とだけあるが、寿像が懸けられ裏には遺骨が安置されていたとみてよい。

歴代法主以外の本願寺一族ではどうかであろうか。蓮如の継室であった蓮能は永正十五年(一五二八)に没しているが、『蓮能御往生記』<sup>(43)</sup>によると拾骨後、「勤行スキテ御堂ノ局ノ内押板二本尊ヲ懸。三具足。花ハ櫛也。打敷花足六合首骨ノ稱ヲモ局ノ内ニオカル、也」とあって蓮能の肖像画はみえない。御堂とは別に御亭にも中陰壇がつくられたが、本尊が懸けられ三具足・花櫛・打敷・花足二合とだけある。しかし、慶長十四年(一六〇九)七月五日の『小童阿茶往生記』には、中陰が八日から始まるのに「影像不出来」であるとあり、翌九日に出来上ったので本尊に取りかえ懸けたとある。また、慶長十九年(一六一四)十二月二日往生の「興門様御児様号御ヨウ」にも同様の記事がみえる。<sup>(44)</sup>ここには、中陰中に影像がなければ製作して懸けられるものとされていた意識がみえよう。このように葬送・中陰儀礼に使用された寿像・影像とよばれる肖像画は、また命日・年忌などにも使用された。

真宗の民俗性と反民俗性

山科御坊御影堂について『本願寺作法之次第』をみると、中央開山聖人の右南押板に如信以下存如までの代々御影一幅が懸けられており、四日(如信)十九日(覚如)廿日(從覚)廿九日(善如)廿四日(緯如)十四日(巧如)十八日(存如)の命日には、すでに灯明が点ぜられ焼香されている。この代々の御影について西本願寺に伝わる山科八幅といわれる御影を当ててみることもできるが、それよりもこの代々御影は、証如往生以後慶寿院殿祐誓によって二幅にされた連座御影とみた方が適当であろう。<sup>(45)</sup>そして、山科八幅の御影はその命日・年忌に懸けられたものとみたい。一方、開山左方北の押板には蓮如と蓮祐禅尼の御影が懸けられていて、やはり命日には勤行されていた。実如の中陰五十日の儀礼で、御亭にあった寿像がこの蓮如と蓮祐の真中に懸けられたことは先に見た通りである。

ところで、ここで本願寺歴代の御影とそれ以外の者の御影との区別についてみてみたい。歴代法主肖像画が図Ⅰのように寿像↓臨終仏↓御亭寿像↓御影堂安置の御影↓連座御影と変化していくことは、浄土真宗の法統伝持者として正統性を持つものであるが、他の者は一時期御影堂に



図Ⅰ

御影が安置されても結局ははずされている。そこで、寿像・御影の安置される場所を御影堂以外にみてもと持仏堂が浮かび上ってくる。『本願寺作法之次第』に、

山科の御坊にては、實如の御時は、五日の朝と廿五日の朝とは御堂の朝勤の後やがて南殿御亭の亭にて勤候。一家衆。内陣衆ばかり、御堂衆二人被參候。廿五日は蓮如御影かゝり、三具足燈臺をかるゝ。とあり、また、

両脇三尺餘押板に、一方は蓮如の御影に三具足燈臺以下如常、一方には蓮祐禪尼の御影かゝり、三具足以下あり。五日の朝と廿五日の朝と毎月勤行に御出候て、實如上人御調聲あり。

とある。「南殿御亭の亭」とは、永正十三年（一五二六）御亭の池を中半埋めてつくられた、横二間長三間半・こけら葺の持仏堂をさしている。これより前、持仏堂といわれるものは蓮如によって大坂御坊に建立されていた。本尊は興正寺門徒寄進による厨子入の木像で、両脇には蓮如・蓮祐の御影がかけられていた。証如代には、實如御影・如祐御影・圓如御影が懸けられている。また、『慶長拾一丙年四月日興門様ノ御尼様御往生ノ記』には「持仏堂莊嚴」「御身ハ絵像ノ五百ノ御身也」とあって、准如代にも持仏堂に影像が懸けられていた。御影堂がどこまでも本願寺歴代に象徴される法統伝持の場所として道場の意味を持つのに対し、持仏堂はその背後にあって一族の御影が懸けられ、命日には勤行される私的な内仏であったといえる。そして一般的にはこの持仏堂こそは死者の

菩提が申われた場所であり、中世末から近世初頭にかけて成立した無名民間寺院の一つの祖型であった。<sup>47</sup>この意味において、大谷本廟が准如・良如を経て寂如により諸堂が整備されていく中、ここに祖厨壇下の諸骨とともに先主像や祖師等身像・連座御影などが安置されていくことは注目される。

以上、実如を中心として本願寺における葬送・中陰・葬後儀礼で寿像・影像・御影とよばれる肖像画が重要視されていることをみたが、これは真宗が位牌を否定して立てないことによると言えよう。逆に、他宗派にあっては真宗の肖像画に相当するものが位牌ともいえる。ここでわが国絵画史上における肖像画の歴史をみると、古くから死者儀礼と結びついていった一面があった。

上代において、わが国最古の肖像画遺品である阿佐太子筆聖徳太子御影は、太子没後に太子と等身の仏・菩薩像として法隆寺釈迦三尊や夢殿救世観音が造像されたと同じ情況で制作された追慕像・礼拝像とみるこゝとができる。<sup>48</sup>『扶桑略記』延暦十六年条（七九七）には、「四月丙子。僧正善珠卒。[年七十五。皇太子（平城）]図其形像。置秋篠寺。」とあって、善珠法師の死後その肖像画が制作され信仰対象として寺院に安置されている。また、和歌山県高野山善門院蔵の勤操僧都像は藤原時代中期とされるが、賛文から天長四年（八二七）入寂した勤操の肖像を木像で作成したことが知られ、この画像は木彫像をもとに描かれたと推定されている。藤原時代から鎌倉時代にうつる時代には、この追慕像としての影像が盛

んとなったようであり、『栄花物語』には後一条天皇像がゆかりの菩提樹院に安置されていたことがみられるし、四天王寺・和歌山の満願寺・根来の大伝法院には鳥羽院御影・京都大覚寺に後宇多天皇像・大徳寺に後醍醐天皇像等が伝持されていることは、平安時代後期から天皇御影が因縁ある寺院にかかげられたことを示している。特にこの中、後醍醐天皇像は、その悲劇的生涯から没後鎮魂の意味で多くの影像がつくられた。

中世における肖像画の展開では、禅宗における頂相が上げられる。頂相は、禅宗においては悟道の究竟も個人的な以心伝心によるものとの考えから、師が自らの肖像画を自賛を添えて弟子に印可するという伝法の証として重要視されたが、いま一つ頂相の機能としては禅僧の葬儀に際して仏堂正壇に位牌とともに安置され、掛真として使用されたことが見逃せない。つまり、位牌と影像が禅宗にあつては一对の意味を持つていた。そして、鎌倉・室町時代を通じて禅宗発展とともに帰依者たる武士階層を中心に、位牌と影像が浸透したのであろう。その時、師資相伝の証としての意味よりも葬儀と葬後供養に不可欠なものとして広まったとみられ、このことは中世禅宗の布教伝道が葬祭儀礼を足がかりとして行われたことと関係していよう。今日伝存する著名なものには、武家像とよばれて益田兼亮像（益田家）北条早雲像（早雲寺）多賀高忠像（芳春院）三好長慶像（聚光院）などがあり、また足利歴代將軍としては義詮・義満・義持・義教像があるが、これ等は没後に記念像として尊崇のために

真宗の民俗性と反民俗性

画かれたもので供養像ということになる。

近世になると、これまで肖像画像主が天皇・公家・上級武士・高僧祖師であったのに対して階層的広がりが見られ、初期には供養像としての女性肖像画が目立つ<sup>51)</sup>。この多くは没後に追慕像・遺像として祀られたもので、武田信虎像（山梨大泉寺）武田信虎夫人像（山梨長禅寺）織田信長像（愛知長興寺）細川照元夫人像（竜安寺）前田利家夫人像（桃雲寺）浅井長政夫人像（持明院）等々ある。そして、これ等の肖像画は、中世末期から近世初頭における一般民間寺院の成立と「家」観念の顕在化と相俟って、菩提寺院に納められたのであった。

さて、死者儀礼と結びついた肖像画について概略みてきたが、ここで改めて真宗における寿像・御影といわれる肖像画の意味と、さらに第一章に論じた位牌と祖先崇拜観についての関係に論及しなければならぬ。

真宗の御影の意味するところは二つある。一つは、いうまでもなく真宗の法灯伝持と歴代法主顕彰であり、いま一つは大谷家という「家」と住持職である本願寺の世代としての系図である。『教行信証』後序文には、親鸞が師法然から『選択集』付属と真影図画を許されたことが記され、真影には法然の真筆をもって「南無阿弥陀仏」の号と、

若我成佛十方衆生稱我名号下至十聲若不生者不取正覺彼佛今現在成佛當知本誓重願不虛衆生稱念必得往生

の贊銘が書かれた<sup>52)</sup>。親鸞は自らこの付属と真影図画について、「是専念

正業之徳也、是決定往生之徴也」と語り、そして親鸞も弟子に『教行信

証』付属と真影図画を許している。従って、この肖像画は安心決定の証として図画され、本願念仏の伝統に参加されていくという法統伝持の意味を有している、親鸞以後の歴代御影も基本的にこの意味から外れることはない。しかし、本願寺の血脈相承からして必然的にこの御影は、また大谷家と、本願寺の世代系図を意味しているともいえる。そして、世代系図とは要するに「家」と祖先を具象化しているものに他ならないから、御影は祖先信仰の表象化されたものとしての意味を持つこととなる。ここに真宗の祖先崇拜観が示されているといえないか。つまり、真宗において祖先といわれるものは、どこまでも現在に生きる自分に先立って念仏生活をし、弥陀の本願に摂取せられて往生をとげ、本願念仏の伝統に参加せられた先達者ということである。民俗信仰における祖先観が、どちらかといえば一定の浄化儀礼を経過して昇華された祖先神としての神観念を志向するのに対して、真宗の祖先観は純粹に仏教本来の立場に立って「仏」＝覚者を志向しているといえよう。三代覚如は『改邪鈔』に、「佛法示誨の恩徳を戀慕し仰崇せんがために三國伝来の祖師先徳の尊像を図絵し安置することまたつねのことなり」と述べているが、歴代御影はこの「祖師先徳」に連なるものといえることができる。臨終に際して画仏といわれる本尊臨終仏が懸けられ臨終念仏が行われることは、一面、来迎引声とも解せられるが、現世から来世へという結節点をあらわしている、完全な仏となり祖師先徳になることを象徴的に表現

しているともいえる。

位牌と御影の関係については、本章の最初に、位牌に代わるものが御影ではないかという観点から葬送中陰儀礼・命日・年忌など葬後儀礼の中にみようとした。その中で御影の重要性が指摘できたが、翻って肖像画の歴史をみた時、死者に対する追慕像・供養像が位牌出現以前の上代から天皇・公家・高僧祖師に存在し、鎌倉時代以降、禅宗にあっては掛真として位牌と対をなすものであった。真宗の御影は、正に禅宗における位牌が否定されて頂相と掛真(同一画で本来は寿像)が選択されたといえるかも知れない。頂相は宋画の影響をうけた肖像画であり、一方、御影は大和絵という伝統絵画の中に形成された似絵の流れをひくもので、両者はその様式を異にするものであるが、宗教画としての類同性は明らかである。従って真宗の御影は、表面的には法統伝持の証として頂相の意味をもち、また中陰儀礼には掛真の如く懸けられたが、裏面には上代以来の追慕像と位牌に代わるものとしての意味を持っていたといえよう。

次に、一般真宗門徒における位牌と御影の関係を論じておきたい。ここに門徒の御影というのは、亡者の肖像画をさすこととしておく。本山である本願寺歴代御影は、宗祖親鸞に直接つながる血脈相承の故を以って、法統と大谷家という「家」の世代(祖先)の意味を共存させることができ、そこから真宗教義に立った真宗の祖先、つまり本願念仏に摂取せられた先達者として顕彰・報恩の意味に転換することができた。門徒

にあってもこの本山歴代御影に準ずればよかつたわけであるが、しかし、門徒の御影の場合第一の法統伝持の意味は実際的には持つことができず、第二の意味である家の世代を示す像とならざるを得なかつた。さらに、教団は門徒自身が自らの御影を描き安置することは禁止したようである。『考信録』巻二に、

亡者ノ像ヲ畫テ。コレヲ道場ニ掛テ位ヲ佛祖ニ配セシメ。甚シキハ本山ノ儀ヲ僭シテ。佛祖ヨリ嚴重ニ供具ヲ飾リ。各別ニ禮誦念佛スル類。往々ニコレアリ。師長父母等ノ恩所ニ於テハ。報恩ノ孝志ヨリ眞ヲ寫シテ。随分供養ナトヲ作スハ。サモアルヘキ歎ナレトモ。漫ニ男女ノ形ヲ畫テ。本尊ヨリモ超テ禮供等ヲナスハ。何等ノ意樂ナリヤ。とあって、門徒の御影である「亡者ノ像」が厳しく批判されている。また、享保八年（一七二三）江戸網野玄好・妻妙好によって納骨堂接待所が再建され、茶所持仏堂に玄好・妙好両画像が安置されたが、安永元年（一七七二）に至って疑端が生じ、九字十字名号に変えられている。<sup>54</sup> こうした批判は、逆に近世真宗門徒間に死者の像を描き礼誦することのあったことを示しており、『叢林集』と『考信録』にはやはり位牌が批判されてきたこととあわせて考えると、十八世紀前後から門徒の「家」觀念が顕在化して、祖先信仰が広く真宗信仰にみられるようになり表面化したと推察できる。しかし、教団は門徒に御影に代わる先祖の象徴としての儀礼祭具を与えなかつたのであり、ここに位牌が普及した理由があつた。門徒の御影と位牌に代わるものを上げるとすれば、今日の永代經に

使用される短冊型の紙位牌や、法名軸であろうが、これについてはすでに述べた。

最後に、特異な事例ではあるが、御影と位牌が一体化して門徒の真宗的先祖觀が顕著に表出している滋賀県神崎郡能登川町伊庭妙樂寺の「絵系図詣り」をみてみたい。妙樂寺は、元文四年（一七三九）本派本願寺へ転派するまで仏光寺派に属し、妙樂寺本絵系図の伝承されていること有名である。現在は掛幅化されていて、上段に了源・了明夫妻・中興第一世了念・心妙夫妻・中段に了室・性空・性正・性円・下段に積正尊・釈正信の都合十名が配せられているが、かつては一組ずつが二段に横に朱線でつながれていたとみられる。<sup>55</sup> この他、歴代一代毎の掛軸肖像画（御影）もみられるが、いまここで「絵系図詣り」と称せられるのは妙樂寺住職家の絵系図でなく、村内一三〇戸の門徒各家に伝わる一巻ずつの絵系図である。

毎年八月十一・十二日の午前中に各檀家はこの絵系図を携行し家族中そろって寺に参詣する。内陣入口の金障子間には三つの台が設けられていて、卷子本または折本型式の門徒絵系図が順次広げられ、住職の讀仏偈説經にあわせて焼香する。妙樂寺本堂での説經廻向が終わると、今度は同寺境内にある手次の誓願寺・法光寺・淨福寺にまた参詣して同様の説經廻向があげられる。この門徒絵系図は、古くは応永三年の紀年銘のものがあり永録・天正・文禄・慶長と続いている。その肖像画は、近世以前には法体像が多く、寛永頃から以後は俗体像が多くなるという。私

が実見した時は法体像・紋付袴像に加えて稚児像があり、最近のものにいたっては肖像画は描かれておらず、蓮台の上に法名・忌日・俗名が記されただけであった。また、肖像画の代りに位牌の絵が画かれているものがあつた。表紙には、「先祖累代系図」「○○家系図」と記されている。

仏光寺派における絵系図制作の意図は、その「一流相承系図」に、「コレスナハチカツハ次第相承ノ儀ヲタビシクセシメンガタメ、カツハ同一念仏ノヨシミヲオモフニヨリテ現存ノトキヨリソノ画像ヲウツシテ、スエノ世マデモソノカタミヲノコサントナリ」とあることに明白である。しかし、妙楽寺門徒の絵系図および絵系図詣りの行事は大きく意味が変質し、生前入信時の画像は没後の画像となり、法体像は俗体像となつて先祖祭り化している。妙楽寺では、八月十五・十六日に孟蘭盆会・総納骨追悼法要と法話が行われるが、系図詣りはこれに先立つ寺詣りといつてよい。何故、このように絵系図が先祖祭りと結びついたのであるか。その理由は同寺門徒に墓が一切なく、位牌も葬儀に立てられず、また仏壇にも安置されないということが原因している。墓と位牌が否定され、代わつて絵系図が過去帳・位牌の役目となり、祖先祭祀の礼拝対象となつたのであつた。

## おわりに

以上、真宗の位牌否定から位牌に代わろうとするものが御影であつたことをみて、真宗と日本人の伝統的靈魂観の中核である祖先崇拜との関係をみてきた。位牌の否定は、真宗が神観念を志向する民俗の靈魂観とその儀礼大系を基本的には認めぬことであり、また、真宗の先祖観はどこまでも念仏の先達者という仏教本来の立場に依拠しようとするものであつた。

しかし、真宗と民俗の問題点としては、一般真宗門徒がどのようにこの真宗教義を受容して民俗の祖先崇拜を変質させたかといふことであつた。このことについて、門徒側の立場からその習俗を通して十分に論ずることができなかったが、教団の禁止にもかかわらず近世には位牌が普及し、亡者の肖像画である寿像礼誦も一部にはみられたのであつた。これは、没後葬礼を一大事としない真宗の教義的教団的立場に対して門徒側の対応であつたし、民俗信仰の強さでもあつた。が、このことをもつて単純に、門徒間に位牌が立てられたからその先祖観も他宗派および民俗固有の靈魂観と同一であるともいえない。この点については、さらに各地域の具体的事例をもとに門徒の心意表象にまで言及して検証されねばならないが、その中でも葬送儀礼・永代経・絵像・消息巡行・真宗墓地・納骨儀礼などが分析対象となるであろう。

いま、あえて結論としていふならば、門徒の先祖観は民俗の神観念を完全に否定できぬまま未昇華の形であり、一般民俗と較べて仏教本来の仏に近く観念せられていふことになる。真宗と民俗の問題が、門



徒習俗のあり方と民俗への傾斜の問題といわれる所以である。今日、全国各地の門徒習俗は、この民俗性と反民俗性、神と仏の中間に様々な姿をもって展開せられているといえよう。そこには、民俗化している真宗習俗もあれば民俗を完全に否定しているものも見出せるであろう。今後、このような視点に立って各地域の門徒習俗が発掘され、民俗と歴史との関連性の中で比較検討されねばならない。

本稿執筆にあたり、織田顕信教授よりいろいろ御教示を賜った。ここに記して厚く御礼申し上げます。

### 註

- (1) 堀一郎『宗教・習俗の生活規制』・昭和三十八年・未來社・二四五頁以下。
- (2) 桜井徳太郎『宗教と民俗学』五「蓮如忌習俗の意味」・昭和四十四年・岩崎美術社、同『日本民間信仰論』第三編第一章「民間信仰の特質―文化接触の民俗学的課題―」・昭和四十五年・弘文堂。
- (3) 森竜吉『蓮如』4の3「真宗と民俗」・昭和五十四年・講談社現代新書。
- (4) 堅田修『真宗教団における儀礼―特に法会について―』(『大谷学報』三七―一)・同「真宗教団と民俗信仰―教義と社会的実践の問題について―」(大谷大学編『親鸞聖人』・昭和三十六年)。
- (5) 吉田清『真宗寺院の原初形態―特に仏教民俗を通じて―』(大谷大学国史学会編・論集『日本人の生活と信仰』・昭和五十四年・同朋舎) 同「真宗の民俗」(講座『日本の民俗宗教』2・昭和五十五年・弘文堂)。
- (6) 児玉識『真宗地帯の風習―渡りの宗教生活を探る―』(『日本宗教の歴史と民俗』・昭和五十一年・隆文館) 同『近世真宗の展開過程』第四章第四節「真宗門徒の信仰生活」・昭和五十一年・吉川弘文館 同「浄土真

真宗の民俗性と反民俗性

- (7) 宗と民俗」(『歴史公論』52―3・昭和五十五年)。
- (7) 森岡清美『真宗教団における家の構造』補論「真宗門徒における『無墓制』」・一九七八年・御茶の水書房。
- (8) 佐々木孝正「本願寺の葬制」(『大谷学報』四九―三・一九七〇年) 同「葬送記にあらわれた中世の葬制」(『印度学仏教学研究』一八一―二・一九七〇) 同「浄土真宗と祖先崇拜」(『尋源』第三十三号・一九八二年) 同「墓上植樹と真宗」(『大谷学報』五九―三・一九七九年)。
- (9) 菊地祐恭「お内仏のお給仕と心得」・昭和四十一年・東本願寺出版部。伊藤大了「真宗のお仏壇」・昭和五十一年・百華苑。
- (10) 『空善記』(稲葉昌丸編『蓮如上人行實』50) 以下「行実」と略す。
- (11) 同右書・所収。
- (12) 『行実』90。
- (13) 本願寺史料集成『慶長日記』・一九八〇年・同朋舎。
- (14) 同右書。
- (15) 『真宗全書』64。
- (16) 『真宗史料集成』第八卷。
- (17) 『真宗全書』63。
- (18) 『真宗全書』64。
- (19) 『真宗史料集成』第三卷。
- (20) 「逢戸山房文庫所蔵恵山書写真宗史料」(『同朋学園仏教文化研究所紀要』第三号・昭和五十六年・一七五頁) 真宗大谷派は、一九八二年二月六日に声明作法審議会の答申をうけて、阿弥陀堂の須弥壇から天牌をおろした。
- (21) 『大谷本願寺通記』卷三。一般末寺寺院においてもこのことはみられ、紗田顕信教授の御教示によれば、三河においては家康の神儀が安置され、また尾張においては、尾張藩主歴代ものが安置されているという。
- (22) 『真宗全書』64。
- (23) 『真宗大辞典』・位碑の項参照。繰り出し位碑の形態は近世になって成立したものであろうが、慶長から慶安にかけての浄土宗関係の版本末にこ

の形態と類似した木牌記が描かれている。

- (24) 藤井正雄編『仏教儀礼辞典』等参照。
- (25) 五来重『仏教と民俗』・昭和五十一年・角川選書・一一四頁。同「葬と供養」(『東方界』一一五・一一六号)。
- (26) 『考信録』卷二。
- (27) 藤島達郎「蓮如上人について」(『同朋仏教』二・三号)。同「本朝物語り」(『同朋新聞』・一九八二年十月号)。
- (28) 『真宗全書』64。
- (29) 久保常晴「位牌」(新版『仏教考古学講座』第三卷・昭和五十一年・雄山閣)。
- (30) 『日本仏教民俗基礎資料集成』四・元興寺極楽坊Ⅳ・昭和五十二年・中央公論美術出版。
- (31) 日本古典文学大系『曾我物語』・岩波書店・四一七頁。
- (32) 註(24)に同じ。
- (33) 民俗学研究所編『綜合日本民俗語彙』第一卷・参照。
- (34) ロバート・J・スミス・前山隆訳『現代日本の祖先崇拜』上・一九八一年・御茶の水書房・九〇頁。
- (35) 五来氏は、「仏壇の中に位牌をまつてはならないと指導する宗派があるのは、こうした日本人の宗教意識を無視したものといわれてもいたし方ないであろう。」(「葬と供養」五十八)と批判されてみえる。
- (36) 桜田勝徳『美濃徳山村民俗誌』(『日本民俗誌大系』第五卷・中部Ⅰ・一九七四年・角川書店)。
- (37) 江馬三枝子『白川村木谷の民俗』(『日本民俗誌大系』第十一卷・未刊資料Ⅰ)。
- (38) 赤田光男『祭儀習俗の研究』第三章第二節「生駒の葬送儀礼と郷墓草墓制」・昭和五十五年・弘文堂。
- (39) 民間の同族団においても百回忌あるいはそれ以上の年回が行われるが、それは同族の始祖を中心とする先祖祭りであり、個々霊の神・先祖への昇華が前提となっている。門徒の年回意識とは大きな違いがあるのではなからうか。
- (40) 『真宗大辞典』・寿像の項。
- (41) 『真宗全書』64。
- (42) 同右書。
- (43) 註(13)に同じ。
- (44) 藤島達朗氏は、山科八幅の御影が「代々の御影御前は、燈明四日十九日廿日……(以下略)」(『行実』47)の「代々の御影」と解してみえるが(註(27)も)、この記事にみえる御影は他の箇所にも、「右南押板代々御影一幅(如信以下)」(41)「代々御影三幅になり申候事は、證如御往生候てより慶壽院殿の御料簡候。前は一幅に六代御入候つる事に候」(47)「代々の御影は只一幅也」(46)とあることから山科八幅とは別のものである。
- (45) 『行実』499・501。
- (46) 註(13)に同じ。
- (47) 竹田聰洲『民俗仏教と祖先信仰』・一九七一年・東京大学出版会。
- (48) 肖像画の歴史については、宮次男「肖像画」(原色日本の美術『面と肖像』第二十三卷・昭和四十六年・小学館)をはじめ、河出書房新社『日本歴史大辞典』・毎日新聞社『重要文化財』絵画Ⅰ〜Ⅴ等参照。
- (49) 『国史大系』第六卷。
- (50) 『栄花物語』下(岩波古典文学大系)に、「御堂には故院の御影を書き奉りたり。似させ給はねど、御直衣姿にて御脇足におしかりておはします、いとあはれなり。」とあり、「いかにして寫しとめけん雲居にて飽かず隠れし月の光を うば君」と歌われている。
- (51) 大和文華館『大和文華』・女性肖像画特輯・第五十六号・昭和四十七年。
- (52) 定本『親鸞聖人全集』第一卷。
- (53) 『真宗聖教全書』第三卷列祖部・六十六頁。
- (54) 『大谷本願寺通記』卷四・五。『考信録』卷二。
- (55) 柴田実「伊庭妙楽寺の絵系図と系図まいり」(井川博士喜寿記念会『日本文化と浄土教論攷』昭和四十九年)。『歴史読本』二十一卷一号・昭和五十一年。