

仏壇・位牌信仰の史的考察

須藤寛人

はじめに

日本人の生活の中で、もつとも日常的な宗教の対象物が仏壇と位牌であると私は考えている。これまで、先学は、多くの位牌に関する研究と、ごく少数の仏壇に関する研究を残している。位牌研究は、民俗学や（宗教）人類学で頻繁に取り上げられてきた。位牌に依代の性格の残像が映し出されていることが民俗学の研究者の関心を集めてきたと考えられるし、位牌が、東アジアに多く見いだされる宗教の対象物であり、場合によっては、リネッジの機能を象徴することもあつて、人類学的考察の対象となつてきたのである。しかし、仏壇と位牌が異なった性格をもつた二つの宗教的对象物でありながら、一つの複合体を形成しているものとしてとらえ、仏壇・位牌の存在によって生成される宗教的場を取り上げる研究は、あつたとしても、ごく僅かである。それは、位牌と仏

壇はもともと一つのセットとしかとらえてこなかった疑わしき常識のためであり、そういった先入観が、位牌と仏壇の微妙の差異を見いだそうとする試みを排除してきたのである。

本稿の目的は、位牌と仏壇の差異に留意しながら、それぞれの成立過程が異なることを示し、それぞれが信仰対象として成立するための基層を通時的な観点から明らかにすることである。

位牌についての基礎的考察

ここでは、まず、位牌の信仰についての史的考察を行う前に、位牌について概観したい。それが、位牌の史的考察の理解の助けになると考えられるからであり、また分類によって対象の特徴が明らかになると考えられるからである。

位牌の分類

位牌を機能面から大別するならば、無数の分類方法が考察されるであろうが、ここでは、暫定的に三通りの分類を示す。

(一) 分類の一つは順修牌と逆修牌に分けるもので、前者は死後受戒によって法名・戒名を受けその名が牌に書き込まれるものであり、後者は生前に戒を授かりその戒名を臨終前までは朱で書いておいて、臨終後に順修の作法に従うものである。

(二) もう一つの分類は、華人・南島型とでも名付けうるものと、本土型といった分類の仕方であり、機能の点からすると長子相続・血縁相続の為の操作機能が強調された位牌文化を構成するものと、祖先崇拜中心で、本土で多く見られるような葬送儀礼と追善儀礼に用いられる位牌文化を構成するものの二つである。(三) もう一つの分類方法は、野位牌と呼ばれる位牌と本位牌と呼ばれる位牌との分類であり、野位牌は多くの場合、白木を素材にしている追善供養具と言うよりはむしろ葬具といった性格が強く、用いられる機関が限定（例えば葬儀から納骨の間までとか、葬儀から四十九日まで）されているのに対して、本位牌は、黒の漆塗りものが多く、戒名を記した木片が複数枚入れられた繰り出し位牌と呼ばれるものや、中に過去帳を収納することができるときのなどが今日では一般的であり、仏壇に半永久的に安置されるものである。¹⁾

日本本土型以外の位牌祭祀の展開

この節では、日本本土以外に位牌祭祀が行われている地域について、巨視的にはあるが概観する。

日本本土以外の位牌祭祀が行われている地域を大別するならば台湾・韓国・沖縄（南島）とに分けられるであろう。中国大陸全般についての民俗研究資料が乏しく、あるいは研究对象地域が偏っていることもあって、中国本土については本稿では扱わない。

韓国の位牌は、旧くは桑の木で作られていたが現在では一般的な素材として栗の木が用いられる。原則的には『朱子家禮』に基づいて神主を作り位牌とする。日本の単独位牌に似ているが構造はもつと複雑である。神主がない場合には紙榜という紙製の位牌を用いるのだが、現在では紙榜のほうが一般的である。

台湾の場合、位牌の形状は大きく三つに分けられる。一つは漢人の伝統的な神主牌と呼ばれる個人単位の位牌である。第二には、日本統治時代に日本の影響で生れたとされるもので、複数の祖先を一つの位牌に合祀したもので、小型の龕の

形をしており、表の中央には「○姓歴代先祖位牌」、左下に「陽世子孫奉祀」等と記され、内部には個々の祖先の諱名、命日を記した木片が納められており、所謂繰り出し位牌である。第三には、上の二つの混合型で、大型の板上の位牌に複数の祖先を合祀したものである。今日では第二、第三の型が一般的である。

沖縄の場合も三種類に大別することができる。第一の形状は、沖縄位牌と呼ばれるもので、位牌立ての中に上下左右に位牌を安置できるようにしており、上下は、上段が男性の祖先、下段が女性の祖先が祀られるように、区別されている。この型の位牌は、沖縄本島とその周辺の離島で一般的であるが、宮古・八重山周辺でも確認されている。第二には、唐位牌と呼ばれるもので、個人毎、あるいは夫婦毎に一本作られるものである。この形態は、宮古・八重山地区で一般的である。第三の位牌の形態は、大和位牌と呼ばれるもので、所謂繰り出し位牌である。唐位牌と同様宮古・八重山でよく見られるものである。

日本本土でも紙位牌を使わないわけではないが、それほど数は多くない。ここで注目されるのは、台湾漢人の位牌と南島型、特に宮古八重山周辺の位牌に類似性が認められる点で

あり、これからの比較研究が望まれる。

先祖祭祀についての比較を行う際に問題になるものの一つに父系親族組織があげられる。韓国・台湾でのフィールドワークをもとに、未成道男は次のように比較対照している。韓国では位牌祭祀に関する限り、ほぼ四代祖を共にする子孫が長男系、非長男系という役割分化を伴いながらも融合的結束を見せているのに対し、台湾漢人の場合は、同じ四代祖を祀るにしても、個々の独立した単位（世帯）の一時的な集合という形をとっている。つまり、韓国の場合は血縁原理による組織化が純粹に行われ、異分子の混入を許さないのに対し、台湾漢人の場合は、個々の単位の独立性が強く持分関係が明確である限りに於いて、異分子を取り込んでも組織全体の結合を危うくすることはないのである。台湾漢人社会が父系を原則としながらも、異姓養子や招婿婚を認めており、位牌祭祀に於いても韓国の場合より弾力性が強いのである。²⁾

宗教的倫理という点では、韓国の位牌祭祀は儒教倫理に基づいており、「孝」をめぐる朱子学的理想は明確に示されている。ただし、これまでの韓国の位牌祭祀研究の対象の多くは支配階層である「両班」であったのであり、一般の「常民」についての調査報告は近年まで待たなければならなかった。

前者が礼教の社会的規範にしたがっていたのに対して、「常民」の場合は礼教的制度を認識していても現実の宗教行動はより柔軟であり、崔吉城が指摘するように、巫俗の理解なくしては総合的・体系的に位牌祭祀の問題に近づきえないと思われるのであり、今後の調査が必要とされる^③。

沖縄の場合、位牌祭祀をめぐる禁忌から宗教的倫理が理解されうる。まず、長男が生家を相続し、次・三男等は分家もしくは父系出自が同じ「門中」内の継承者のいない家に養子に入るべきであり、兄弟重牌は避けられるべきである。次に、嫡男子押し込みは避けられなければならない。第三に父系出自に連なる祖先以外の位牌を祀ってはならず。他系混交は避けられなければならない。第四に、生家に女子しかいない場合でも、娘を婚出させ、同じ「門中」から養子をとって家を継承させるべきである^④。しかし、位牌祭祀には、現実にはこれらの禁忌から逸脱、あるいは禁忌の操作によって自分に有利な情況を作り出すために使われるといった側面が見出されるのである^⑤。

位牌信仰の儒教的・民俗的・仏教的性格

位牌の儒教性

位牌が儒教の影響を受けていることについての議論は枚挙にいとまがないし、位牌信仰の原型が儒教にあるという説を定説として断じている研究者も多い。

加地伸行は孔子によってはじまるとされている儒教に、それを生み出す母胎があり、それを原儒と名付けて論攷を行っている。儒は本来シャーマンのことであり、王朝の祭祀儀礼・古伝承の記録担当官と遠く関りを持つ知識人系上層の儒と、祈禱や喪葬を担当するシャーマン系の下層の儒とがあった。原儒のシャーマニズムを基礎として、孝という独自の概念を生み出し、この孝を基礎にして家族理論を造り、さらにその上に政治理論を造りだし、一つの体系的理論を構成したのである。この儒の説明によると、人間を精神と肉体とに分け、精神の主宰者としての魂と、肉体の主宰者としての魄とがあり、魂・魄が一致しているときが生きている状態で、分離するときが死の状態であると考えられたのである。とすれば、分離していた魂と魄とを一致させれば生きている状態になるのであるが、死者の肉体は朽ちて骨が残るだけであるので、

神主・木主といった死者の名前を書いた木の板に死者の魂を招き憑りつかせて、これを死者になぞらえて祀るのである。

この祭祀の対象は祖先であり、主宰者は現在の子孫である当主であるが、この当主が死んだ際の祭祀は次代の子孫になる。儒はこの三つの関係、すなわち（一）祖先祭祀（招魂儀礼）（二）父母への敬愛（現在の父との関係）（三）子孫との関係を一つのものとして統合し「孝」としたのである。

宋代になると儒教の宗教性に危機感を感じた朱子は実行しやすい礼の基準を示し、儒教の宗教性と礼教性とを整理した。⁽⁶⁾

家には祠堂を立て、そこに先祖の神主を置き、ここが家族の精神的拠り所となったのである。

こういった儒教の神主が中国の禅宗に取り入れられて、⁽⁷⁾ 禅宗が日本に伝えられる際に、一緒に日本にもたらされて位牌となったのであり、日本の位牌の中には儒教の影響が少なからず見出されるのである。

位牌の民俗性

一方、日本に既に位牌祭祀に類似した民俗的原型があり、故に位牌祭祀が日本に広がり定着したとする論説も数多い。多

少長いのだが、五来重の、位牌は民俗の依代に由来するものであるとしている見解を引用する。

野位牌は仮位牌ともいうが、その起源は墓に立てる依代としてのヒモロギで、これがイキツキ竹となったり、杖となったり、六角塔婆（いわゆる木碑または墓標）となったものの一変型と私は解釈している。これを御魂をまつる斎木とし、イツキ木またはイツ竹となり、「いはひまつる」斎からイハイの名称が出たものとおもう。その形状は儒教の神主とか木主とかから出ているといわれるが、名札のことを牌というので、「イハイ」を位牌と書いたままである。中国では霊魂を鬼とも神ともいうから、やはり依代の意味で神主といったのであろう。位は座ということおなじで、御魂がそこに「座」ということなので、依代を漢字であらわすには、位牌は適当な文字であった。しかし神道葬で、「霊璽」というのは、璽は「しるし」という意味で、霊牌を御霊のしるしとして礼拝するのであるが、やはりこれも仏教葬の模倣であるとおもう。

五来の見解は薩摩地方にみられる仏木と関東地方のイキツキ竹との比較対照を基礎としている。仏木は埋葬後墓の盛土の真ん中に棺の真上になるように立てるものであり、位牌と同じ宗教的機能を持つのであり、この点で六角塔婆やイキツキ竹と同じく、死者の霊の依代であり、よって礼拝の対象になるのではないかと五来は推定しているのである。

野位牌が埋葬の後に墓上あるいは墓前に置いてくるものであったことから考えると、墓上の霊の依代は、角柱塔婆と杖（又は木碑、墓標）と野位牌とが並存することになる。同じ機能をもったものが二つあるいは三つ並存するのは、現出あるいは受容の時期が異なっただからであると考えられてきた。しかし、水藤が考察するように、同じ機能を持ったものを並存させたのは、追慕の念の強さを示すものであると同時に、遺産の相続に関わるものであったと考えたほうが筋が通るが、この点についての論攷は他所で行いたい。杖が最も古い形を残した依代であり、位牌が現れるまでは角柱塔婆が仏教的な鎮魂の意味ももった依代であったと考えられる。塔婆については、更なる議論は今後の塔婆研究の展開に任せてここでは深くは論じない。

この依代としてのイキツキ竹の民俗が広く定着していたからこそ、野位牌としての位牌が、禅宗によって神主が日本に伝えられたことと併せて広く定着したというのが仏教民俗学的な見解である。

位牌の仏教性

これまでに見たように位牌の原形を儒教や土着の民俗に、

すなわち神主や依代に求める議論が、これまでは中心であった。にもかかわらず、やはり、位牌は今日の日本仏教現象を特徴づける欠くことのできない「仏具」であることは明白である。

位牌を「仏」具たらしめている要素は何かということについては、これまで殆ど、議論がなされてこなかった。例えば六字名号がありがたかったり、本尊が髭題目であるとか大マングラであるといったように、仏教は、文字の呪力を巧みに取り入れてきた。中世の僧侶が民衆に対する布教のために積極的に仮名を使用した一方で、漢字や梵字を他界に関することに使う為に留保していた可能性が非常に高い。ストウパーの音訳が卒塔婆であるとしても、その間の史実に基づいた繋がりを証明することは困難であろうが、五輪塔や板碑と位牌との関係を推定することは可能だと思われる。既にみたように、墓所に死者が埋葬された後に立てられる角塔婆は、民俗学が説明するような単なる依代ではなく、依代でありながらもまた「滅罪の手向け」であり、全てを民俗学だけで説明しようとする、日本人の宗教意識を見誤る怖れがあるのである。位牌が禅の移入に伴って日本に入り、禅宗の亡僧葬儀に用いられて、仏教の民衆化とともに位牌が民衆に広がっていったことも位牌の仏教性を考える上で重要である。位牌は死者の

象徴であるが、死者がそのまま仏になると考えられていたことをあわせると、位牌の台が蓮華型になってきたのも死者と「ほとけ」の関係の影響を如実に物語っていると考えざるをえない。仏壇が流布してきた過程で禅宗がそれまで亡僧葬儀に用いてきた位牌を、葬具であるとともに仏具としての追善供養具としての意味付けを与えることができたのではないかと私は考えている。

仏壇・位牌信仰の発生

仏教伝来時の日本での受容―仏壇信仰の萌芽

仏壇の起源は、一般には日本書紀の舍人親王編に求められている。天武天皇の十四年（六八六）三月二七日の詔勅に始まるとされているのである。「諸国家毎に仏舎を作り、乃ち仏像及び経を置き以て、礼拝供養せよ¹¹」とあるのが日本では最も古い仏壇の原型ともいふべきものを指し示す言葉であろうかと思われる。すなわち、個人の念持仏を安置する厨子であり、有名なものでは法隆寺の「玉虫厨子」がある。こういった形態のものは仏教伝来当初まで遡れるが、概して祖先祭祀といった側面は少ない。

一般に、祖先の霊を祀る場合は、他の神祭と同様にその時

にあたって棚が設けられていた。「たとえば、平安貴族たちは、いずれも邸内に持仏堂をもっていたが、仏事によって近親者の霊を弔い、祖先の供養をしようとするときは、彼らの邸宅の正殿である寢殿を開放し、その正面に臨時に仏像を安置して荘厳し、一族参集のうえ僧侶を請じて法会を営んだ¹²。」この事によって次のことが分かる。つまり、寢殿は、本来家長の日常生活が営まれる場であり、同時に家の神を祭り、祖先を祀る場所であった。

ここで、仏壇についての論を進める前に、当時の仏教とは一体何であったのか、仏教がどのように受け止められていたのかということについて触れなければならない。

仏教は日本伝来当初から教理よりもその呪術性によって人々を引き付けてきた。ギアツによれば、宗教が関るのが少なくとも（一）死や天災などの異変に遭遇した際の不可知や（二）苦しみ、（三）悪についての三点である以上、それが呪力と関りそれに対して人々が求めるのが呪術的な側面であるということとは、日本伝来当初の仏教についても同じであった¹³。

そもそも仏教が伝えられたといっても、仏教伝来といわれているそのとき伝えられたのは仏像・仏具、経典であったと

推測されている。つまり教理や思想としての仏法や僧団が伝来したことを仏教伝来としているのではなく、仏像・仏具が伝えられたことを仏教伝来としているのである。伝来当時の仏教を圭室諦成は首長の宗教と特徴づけている。六世紀中国国家官僚に再編成される途上に合った民俗の首長は自然神を崇める一方で貴族的な性格を持った宗教を必要とし、そこで仏教を取り上げたのだが、首長自体が官僚への途上にあり、仏教も首長の宗教として完全に発展する以前に国家制度が終わりつつあった。寺院の建立の目的が氏族の首長の生活向上と永続を祈願するためであった。信仰の対象として選ばれた仏像は、釈迦・葉師・観音・四天王等であったが、釈迦像が選ばれたのは病氣平癒と延命長寿のため、葉師像は病氣平癒のため、観音は災害除去の祈願のために選ばれており、法や僧に帰依するといったこととは別の所で、像が用いられていたのである。また、經典についても、『金光明経』『妙法蓮華経』『仁王般若経』『葉師経』等が読誦されているが、その目的は呪力による息災延命・病氣平癒のためであり、本来の仏法を伝えるといった目的からはほど遠いものであった。¹⁴

また当時の仏教が、当時の神のカテゴリーの中で捉えられていたのではないかという見解もある。本居宣長が『古事記伝』巻三で定義しているように日本の神は「何にまれ、尋常なら

ずすぐれたる徳ありて、可畏きもの」であり、人知を超えた恐ろしい存在であり、人々に恩恵を与える一方で、人間生活に脅威を与えるものでもあった。また、神は外からやって来て人間のあるところに留まらないと考えられていたから、新しい神としての釈迦仏が外来の「客人神」として受け止められたということも十分考えられることである。『日本書紀』によると、仏教伝来後すぐに崇仏・排仏の議論が起り、排仏主義者は「方に今改めて蕃神を拝みたまはば、恐るらくは国神の怒を致したまはむ」と主張した。崇仏主義者が仏像を拜んだところ、疫病が流行し多くの人々が亡くなり、拜仏主義者が仏像を棄てたところ、大殿に火災があった。この話が、事実であったかどうかは別としても、外来の仏に対する意識が窺い知れるのであり、仏は十分に敬意を払って祀らないと厄害をもたらす恐ろしい神として受け止められていたのである。¹⁵

しかし、仏教について詳しく伝えられるようになると、当時の日本人の想像を絶する規模の範囲に伝播された高度な宗教体系であることが明らかにになり、諸神を仏教に従属させながら国家宗教として仏教受容がなされた、律令制を築く際に古来の宗教を否定するのではなく認めながらその上位理念として仏教を掲げたのである。そこで上代から平安に至る貴族

は、律令制と結び付いた鎮護国家宗教としての仏教を自らの生活に取り込みながらも、自分達の要請にあった仏教の現世利益的な側面に期待したのである。仏教的象徴を家に安置することによって国家官僚であることを示す一方で、仏教的な呪力を期待して経巻を安置したのが貴族の各寝殿の厨子だったのである。

元来、厨子は理法としての仏教の呪力としての仏教との両義的な仏教の象徴物だったのである。仏教の両義性の象徴物といった意味に於いて仏教受容から平安時代にかけての厨子は仏壇信仰に連なる基層を共有していたと考えられるのである。敢えて付け加えるならば、今日の仏教教団が抱えている問題として常に話題にのぼるのは「教義と現実」といった問題であるが、この問題は日本仏教受容期にまで遡るのであり、同様の事態は当時にも認められるのである。

仏壇・位牌信仰の成立

位牌の民間受容の過程

既に見たように位牌は、儒教の影響を受けながら、民俗的基層の上に成立した仏教の対象物であると考えられる。ここでは、位牌の民間受容の過程について分析を行う。

仏壇・位牌信仰の史的考察(須藤)

位牌信仰の成立に関する問題は、それが誰の位牌であるかによって見解は異なるし、また位牌が何に用いられたかによっても見解は異なる。つまり、天皇や貴族、公家といった人々の位牌をもって位牌の成立とするか、あるいは亡僧の葬送に際して用いられた位牌を起源の考察対象とするか、あるいは一般の民衆に対して位牌の形式が成立したことをもって位牌信仰の発生とするかによって、成立年代を定めるのは異なってくる。また葬儀のために作られた位牌であるのか、あるいは追善のために作られた位牌であるのか、あるいはそれ以外の目的で作られたものかによっても見解は異なるであろう。

位牌が儒教の形式を模した依代でありそこに仏教的な意味付けがなされたという見解を既に示したのだが、ここでは禅宗や真宗が如何に位牌を仏教に取り込んできたのかという点について考えてみたい。

蒲池勢至は位牌が祀られてくる過程を禅宗の頂相が葬送・追善儀礼に用いられたこととあわせて考察している。

禅宗に於いて頂相は、悟道の極みが個人的密室的な伝法によるものであり、故に師が自らの肖像画に自賛を添えて弟子

に印可するといった嗣法・伝法の証しとして重要視されていたが、他の機能として肖像画は禅僧の葬儀の時に法堂の正中すなわち須弥壇上に位牌と共に安置され掛真として使用されてきたのであり、今日でも『曹洞宗行持規範』に規定されている。

これを受けて蒲池は、禅宗に於いては位牌と影像が一對の意味を持っており、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、その時に伝法の証としてよりも葬儀・葬後供養に不可欠なものとして広まったのではないかと検討している。そして近世になると階層的広がりを見せ、供養像としての肖像画が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」観念の顕在化と相互に関係しあつて、菩提寺に納められるようになったとしている。真宗では、禅宗における位牌が否定され御影や絵系図がその代りを務めたと考えられる。

蒲池は、結論として、門徒には墓がなく、位牌も葬儀にたてられず、仏壇にも安置されないことが原因となつて、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と述べている⁽¹⁶⁾。また、仏壇に関しては、蒲池は、仏壇や本尊に対して日本人の民俗心意が潜んでいたものであり、絵像本尊が仏壇成立以前に於いては共同祭祀に関する本尊であつた

のであり、真宗道場が発展して寺院化し、一方では収縮して「家」単位による本尊祭祀が行われるようになったと結論づけている⁽¹⁷⁾。

徳川幕府が一連の宗教統制・民衆掌握の法制化の中で、反キリスト教の立場から、「仏教的」であることの定義とは、持仏堂や仏間・仏壇を家に構え、墓参を行うことであると考えられた。一般に幕府の宗教統制が上からの押し付けであるように考えられがちであるが、何を根拠に「仏教的」であることを定義したのか考えなければならぬし、民衆が「仏教的」であることに求めるところのものもあつたと考えられるのである。つまり当時一般に「仏教的」であると認知されていた在俗の人、すなわち仏教に信心深い人の慣習行為がその基準となつたのではないかと考えられる。同時に、時代状況を考えるならば、当時の人々が仏教に死体処理やその供養あるいは追善供養を仏教に期待していたということも考えられる。禅宗でも臨済宗は確実に武士階層を支持基盤としてつかんだのだが、曹洞宗ほど教線を拡大することはできなかった。広瀬良広は曹洞宗の発展要因をまとめている。

曹洞宗発展の理由は在地領主層、およびそれ以下の地域民衆に受容されたことに帰因するといえる……最も重要な理由は

禅宗が地域民衆に受容される要素を持ち、実際に受容されていったがゆえである。層洞宗は在地領主層の外護を受けて地域に浸透した面があるが、逆に在地領主層は、地域民衆支配の面から、禅宗を受容せざるをえなかったといっても過言ではなからう。曹洞宗が地域に展開された理由はこの在地領主層との相互作用によるといえる。

曹洞宗が地域社会、地域民衆に受容された理由は、葬祭(葬儀・法要)・授戒・祈禱の能力を持つていたことによる。地域社会の中で新たな祈禱能力を持った宗教者として、葬祭を一貫しておこなえる宗教者として、民衆のだれもが望んだであろう戒と血脈を授ける能力を持った宗教者として受容され、また知識として存在したといえる。そしてその活動の際に、中遠地帯で活動した風顛の性音や授戒会の仲介僧のような、中間僧を取り込んでいったことも地域に存在しえたりゆうである。また逆に仲間僧たちも新しい宗教の持ち主である禅僧の傘下に入らなければ、地域社会に応じられない状況となつていたといえよう。しかし、禅僧は必ずしも地域に密着しない部分を持つており、このことが、逆に地域社会に存在しうるための能力を身につける結果となつていたのである。¹⁹⁾

こうした曹洞宗の発展理由を、臨済宗とくらべて古田欽紹は臨済宗が多方面に手を広げ過ぎたのに対して曹洞宗は禅一筋であったからとしているが²⁰⁾実状は違ふように思われる。圭室

諦成は『葬式仏教』のなかで語録における禅関係の記事・葬祭関係の記事、それぞれの頻出度を曹洞宗と臨済宗とで比較し、曹洞宗の方が葬祭化に成功し、郷村の宗教として教線拡大の可能性を示していたと指摘している。²¹⁾

教団の立場から教団の葬祭化についてみてきたが、民衆はどのように葬祭化した仏教を受容してきたのであろうか。

烏が菰の上の屍を啄ばみ、犬が軀の腕を食いちぎる墓地の様相は、中世の民衆にとつて死穢の伴う、近寄りたくない怖れを抱かせる空間であつたに違いあるまい。戦国時代を経過した近世の民衆が、野ざらしになるのではなく、菩提寺によつて葬儀が執行され、家の墓に納められることをいかほどに望んだことか、民衆のための寺院がこの時期に各地でおびただしく開創されたことから容易に想像されるのである。……民衆の要求と寺院側の教化活動との両者が、近世宗教を特色づける地檀制度の前提となつた。施療や施薬などを通じて民衆に浸透していったキリスト教を否定・弾圧した徳川政権が檀那寺に檀家の寺請証明をさせることで民衆のキリスト教信仰を、さらには日蓮宗不受不施派信仰をきめ細かく阻止させえたのは、たんに制度化を権力が強行したからだけでなく、右に述べたように民衆と寺院の両者が寺檀制度を形成し展開させようとしたからにほかなるまい。²²⁾

このように、民衆は葬式が仏教によつて行われることを希望し、また仏教側もその希望に依えていこうとした。禅宗の葬送儀礼は僧侶に対して行われていたものを在家用に簡略化したものではあるが、同時に山岳仏教が持ち合わせていた密教的要素も取り込んだものであった。檀家の葬儀の執行権が幕府に与えられていたことを前提として、幕府による本末制度編成過程の中で、修験者と禅宗の間で行われていた葬儀権をめぐる争論に於いて、幕府は、近世初頭、修験者の葬儀法要の場への立ち入りを禁じた。さらに、修験者の自葬をも禁じ、修験者にも檀那寺を持たせることによつて、これまでの制度から逃れがちだった、山岳仏教をも本末制度に取り込みうることになった。民衆が檀那寺を持ちそこで葬儀法要を行うようになると、市井で行動していた勧進聖や三昧聖の社会的役割が失われ、彼等の活動は衰退していった。修験者と葬儀権を争った禅宗は、修験的な儀礼を多く取り入れていった。曹洞宗の今日の卒塔婆の書法などは最も能く禅宗における修験道的影響を現している。また曹洞宗の祈禱系の寺院にも修験道的色彩が強いのはその現れであると考えられる。

一方、位牌信仰の成立の時期という点に目を転ずるならば、石川力山は応永年間（一三九四〜一四二八）に記された記録に位牌の書式についての記述があることを認め、このこ

ろには現在の位牌の形式が一般に成立しているものとして⁽²³⁾いる。一般的ではないかも知れないが、足利尊氏が延文三年（一三五八）に亡くなつて禅宗様式の葬儀が執り行われ、翌延文四年（一三五九）の四月に一周忌の法要が営まれて、その際に遺影と位牌とが設けられたという事例が報告されて⁽²⁴⁾いる。また尊氏以降、足利幕府の將軍の葬儀も禅宗の僧侶によつて執り行われ、位牌と遺影が用いられたことが報告されている。このことから延文期（一三五六〜一三六一）から応永前期にかけて位牌を用いるという形式が、將軍からはじまり庶民へと一般化していったと推測される。この問題に関して五来重は次のような見解を示している。

：現在の位牌は南北朝時代からはじまったもので、儒教の神主、木主が中国伝来の禅宗を通して、支配階級の間に入ったことは事実であろう。文献としては『園太暦』の延文三年（一三五八）正平十三年（六月四日、五日）に出るものが古く、これはこの年の四月十三日に薨じた足利尊氏の仏事の記事である。これには位牌が珍しいもので、一般に書様がわからなかつたらしいことが出ている。すなわち円忠なるものの手紙で、位牌の書様を示してきたという。その手紙には、「贈官位、去夜已刻到来候。位牌と申候物、如此可書改候。僧家寺号已下事物、如此候。（中略）位牌事、被任僧家候之外、不可有子細候。（下略）」として位牌の書様案文を二種示してきた。しかし『円太

『暦』の翌日の記事では、この円忠の案文は適当でないということになり、円忠にそのことを申し送ると、円忠は次のような位牌の文を贈って来たとある。「故征夷大將軍贈従一位行左大臣源朝臣長壽寺殿仁山義公靈位」。おそらくこれが正式の位牌に書かれたであろうが、この経緯から見て、位牌はまだ固定した葬具になつていなかったことがわかる。⁽²⁵⁾

次いで、板碑や卒塔婆を視野に入れて位牌の成立時期について考察を行いたいが、水藤真の分析⁽²⁶⁾によると、一三六〇年代に、地域差はあるだろうが、埼玉県下では板碑がもつとも多く作られており、丁度、この時期は、位牌が庶民に対しても作られるはじめ時期と一致する。ここから、時代的には、卒塔婆が多く作られる時代があり、次いで板碑の流行の時代を経て、そして位牌の庶民化の時代に至るという一つの仮説が立てられるのではないかと私は考える。また、水藤は『廬山寺文書』中の記述で天台座主権少僧都良源が自らの死後のことを定めている部分を紹介している。⁽²⁸⁾そこには良源が墓所や棺についての指示をしている箇所があるがその中に

石卒塔婆生前欲作運、若未運之前命終者、且立仮卒塔婆、其下掘穴深三四尺許、置骨於穴底上可滿土、四九日内作石卒塔婆、可立替之、是為遺第等時々來礼之標示也。⁽²⁹⁾

仏壇・位牌信仰の史的考察（須藤）

とあり、石塔が墓参の際の標示となることだけでなく、四九日に仮卒塔婆から石塔へ立て替える指示があることもわかる。このことから、位牌に関して、四九日に、白木の位牌から漆塗りの位牌へと書き換える風習が今日多く認められるのだが、卒塔婆の立替と位牌の書き換えとの連想を措定することは可能である。つまり、卒塔婆の立替の風習が、位牌の書き換えの風習に引き継がれたのではないかと推測されるのである。

位牌信仰の成立過程で、考慮に入れなければならないのは、その信仰が庶民に受容される際の背景である。平安期の仏式の葬送儀礼や追善儀礼には位牌を用いるといった記述が、私の知る限りでは、見られない。位牌という言葉が歴史上に多く見られるようになる前は、位牌という言葉の代わりに、卒塔婆が頻出する。

以上のことから考えて卒塔婆信仰の基層の、すべてではないにしても、一部を位牌信仰が引き継いだといえる。

仏壇の民間受容の過程

仏教の民衆化の時期は、多くの研究者の間で中世末から近世初頭にかけてであることは大方一致している。この時期の

大きな特徴としてあげられるのが中世庄园制の解体である。中世村落と近世とは不連続であり、太閤検地の「村切」によって、その断絶は決定付けられたといつてよい。近世村落の屋敷や在家は協業体を基礎に持ち、生産力の向上によるその変化・統合の動きが封建制展開の基向を決定し、これが下克上・兵農分離の基礎を築いたと推定される³⁰。また宗教団体の支持基盤が、農村における生産力の向上と幕藩体制の成立により、武家層から民衆に変化した。つまり教団としては、布教の対象を経済的に脆弱になった武家層から豊かになりつつあった民衆層に替えたともいえるのである。

幕藩体制編成の中でこれまで制度から逃れがちだった力の掌握という点についていうならば、それは山々を自由に渡り歩く修験者であり、市井を流動的に動き回る勧進聖・三昧聖といった市中の宗教者であったのだが、幕府は本末制度の確立によりこういった流動的な宗教者を幕藩体制に取り込みえたのである。また仏教寺院は宗門人別帳作成のときに寺請証文をだし、檀家の転出・移動の際に寺送り証文を発行するという務めを負い、個々人を人別掌握するという幕藩権力の民衆統制・管理の一端を担った。その一方で、民衆は、山岳仏教者や民間の聖がこれまで行ってきた死者供養を、葬式を執行する仏教寺院に求め、その寺院の檀家になろうとしたので

ある³¹。そこで、山岳仏教との葬儀権をめぐる争論に対して、幕府から葬儀権を認められた禅宗は、山岳仏教の密教的な要素、葬儀法、祈禱法等を取り込んで民衆の要望にこたえていった。また、山岳仏教者によって各地に伝えられた十三仏信仰を仏教的背景とする十三仏事、すなわち回忌法要という形で今日まで残っているものも禅宗をはじめとする近世仏教教団に取り入れられたのである。

近世村落に於いて成立した同族協業体が「家」であり、また民衆の仏教祭祀単位でもあった。黒田俊雄によれば、「家」の特徴はその家族が家督の家父長権の統率下にあり、その家系が死霊への追善供養と祖霊による守護の祈りとしての祖先崇拜を核として子孫代々にまで永続すべきものと観念している点に在る³²。この永続性への信念は同族組織にまで拡大され、同族組織が自己の「家」と同一視されている。

この「家」の祖先祭祀の施設が仏壇であると考えられる。この時点で仏壇は「家」の統合の表象であるとともに、仏教徒であることを表示するものである。つまり経済的社会的単位としての家が、祖先祭祀の単位でもあった点で、仏壇が成立可能だったのである。つまり、民衆の祖先祭祀の意識の表出と、上からの政府の宗教統制とが合致した点に於いて仏壇

信仰は成立したと考えられるのである。

おわりに

位牌と仏壇の差異に注目しつつ、それぞれの宗教的対象物に対する信仰の成立を史的に概観することが本稿の出発点であり、目的でもあった。これまで見てきたように、今日では一般に一緒のものとして考えられている仏壇と位牌が、その基層を異にし、そこに内包されている宗教原理も異なることが、これまで論じてきたことから見て取れると思う。位牌が、儒教的な性格と、民俗的な性格を帯びながら、仏教の意味づけを施されたものであり、それに対して、仏壇は、起源を遡っても、民衆化の過程においても仏教との関わりの中で展開してきたものであると結論づけることが可能であると思われる。また、制度（政治など）との関わりで見ても、位牌信仰の展開が、民衆の中で、それ以前の宗教的対象物と基層を共有し、いわば自然発生的な成り立ちかたを示しているのに対して、仏壇は、厨子について考えてみても権力を握る側のものであったし、江戸時代の事例を見ても、幕府による宗教統制と仏壇の広がりには深く関わっていたのである。あまりにも乱暴な分類になるかも知れないが、時には事の見通しをよくするための分類が必要になることもあるので、敢えて端的に示すならば、「民衆の位牌」↑↓「体制の仏壇」という図式化

が可能であると私は考えている。

- (1) 多くの仏教民俗学者は、「葬式の時には大方位牌を二本作る」といったことを述べているが、秋田県男鹿地方では、三本作る事例も確認されている。天茶、天糖という二本の位牌がいわゆる野位牌であり、墓所に置いてくる。残りの一本が本位牌であり限定された期間だけ仏壇に祀られる。
- (2) 未成道男 石川利夫他編「韓国と台湾の位牌祭祀」『生者と死者』三省堂、一九八八年、四一〜四二頁。
- (3) 崔吉城 「韓国の祖先祭祀」お茶の水書房、一九九二年、参照。
- (4) 喜山朝彦 「沖繩の位牌祭祀」『祖先祭祀』凱風社、一九八九年、一五七頁。
- (5) 同前、一六三頁。
- (6) 加地伸行 「儒教とは何か」中公新書、一九九〇年、参照。
- (7) 松浦秀光 「禅家の葬法と追善供養の研究」山喜房書林、一九六九年、一八三頁。
- (8) 五来重 『葬と供養』東方出版、一九九二年、六〇四頁。
- (9) 現状では、卒塔婆だけを専門に扱った研究が非常に少ない。これまでの研究は、板碑や石塔、位牌、追善供養との関連で扱われることが多かった。しかし、形状だけみても多様であり、日本人の仏教信仰史に於いてかなり早い段階から今日まで存続している仏教的対象物であり、研究対象として大いに価値あるものと思われる。
- (10) 網野善彦 『日本の歴史をよみなおす』筑摩書房、一九

九一年、参照。

- (11) 『日本書紀卷第二九』
- (12) 高取正男・橋本峰雄 『宗教以前』 日本放送出版協会、一九六九年、一五一頁。
- (13) Geertz 1965 'Religion as a Cultural System, "Reader in Comparative Religion: An anthropological Approach," 2nd Edition Harper & Row, p. 210-211.
- (14) 圭室諦成 『日本仏教史概説』、一九四〇年、参照。
- (15) 末木文美士 『日本仏教史—思想史としてのアプローチ』新潮社、一九九二年、参照。
- (16) 蒲池勢至 『真宗と民俗信仰』吉川弘文館、一九九三年、二五頁〜三一頁。
- (17) 同前、一三一頁。
- (18) 『徳川禁令考』
- (19) 広瀬良弘 『禅宗地方展開史の研究』吉川弘文館、一九八八年、五二四〜五二五頁。
- (20) 古田欽紹 『仏教の日本的土着』思文閣出版、一九九三年、一六七頁。
- (21) 圭室諦成 『葬式仏教』大法輪閣、一九六三年、一二八〜一三〇頁。
- (22) 高埜利彦 『近世日本の国家権力と宗教』東京大学出版会、一九八九年、八四〜八五頁。
- (23) 石川力山 「戒名—死後の戒名と位牌の民俗」『日本の仏教⑥論点・日本仏教』法蔵館、一九九六年、二二二〜二二四頁。

(24) 『愚管記』

(25) 五来重、前掲書、六〇七〜六〇八頁。更に五来は九代將軍義尚の葬儀の際にも位牌の記述が見られること、そしてその牌が棺の上にのせられて火葬されたもので、いわゆる野位牌であったことを指摘している。

(26) 水藤真『中世の葬送・墓制—石塔を造立すること』吉川弘文館。水藤の研究は、宗教学人類学や仏教学だけではカバーしきれない、日本史料の読み込みの上に成り立っており、この上なく貴重であり、本稿も水藤の研究に依拠している箇所が多くある。

(27) 『師守記』を読みすすめていると、康永(一三四二〜一三四四)から貞和(一三四五〜一三四九)へ年号が移る頃に、「石塔の造立」という記述よりも「卒塔婆の造立」という言葉のほうが目立ってくる。『師守記』にみられる卒塔婆は、今日見られるような戒名を記したのではなく、経文を記したもので、墓前に供えるのが一般的であったと考えられる。(貞和元年十月……、今日四十九日佛事引上被修之、午上導師持藏堂長老眞証房浪賢来臨、……、令羞時点心給、其後、於禅尼開眼四間有説法、一日頓写家君已之面頓写、卒都婆面妙蓮華経一部、七体仏像内阿弥陀仏像供養之、……下略)『師守記』とあり、卒塔婆についての記述が認められる。)ただ注意が必要なのは、板碑や石塔もすべて卒塔婆と呼ぶ習わしもあったということであるが、現物が残っていればそのものから、なければ文脈などから推測するしかないのが現状である。例えば、応安七年(一三七四)に立てられた

板碑には「逆修塔婆」と文字が刻まれているものもある(『大日本史料六之四二』一〇六頁)。

(28) 水藤真、前掲書、一九九〇二二二頁。

(29) 『廬山寺文書』

(30) 井上鋭夫 『山の民・川の民―日本中世の生活と信仰』平凡社、一九八一年、二三〇頁。

(31) 高埜利彦、前掲書、八五頁。

(32) 黒田俊雄 「総論―王法仏法相依論の軌跡」『大系・仏教と日本人・2―国家と天皇―天皇制イデオロギーとしての仏教』春秋社、一九八七年、三五頁。

(付記) 本研究は大畠記念宗教士学研究助成基金による研究成果の一部である。