

佛壇の成立する民俗學的論理

——常民の家と祖靈と佛教との關係——

竹 田 聽 洲

目 次

- 一、序 言
- 二、死靈から祖靈への昇華
 - (1) 異形塔婆造立と年忌打切り
 - (2) 埋め墓と詣り墓
- 三、家の本質と先祖との關係
 - (1) 家族 と 家
 - (2) 家 と 先祖
- 四、同族結合と同族神
- 五、佛教的同族神と佛壇に祀られるもの
 - (1) 佛教的同族神
 - (2) 佛壇に祀られるものとその出現の時機
 - (3) 同族神祭と佛壇
- 六、結 語

一、序 言

文化の基層をなす無數常民の生活が從來の佛教史學や文化史學から殆ど全く顧られなかつたのは、之が文獻遺物の

佛壇の成立する民俗學的論理

形で傳らない爲、方法的にその研究が不可能とされた事と、かゝる低度の文化は學問研究に價しないと速斷された事とに基くが共に誤りである。現實の歴史は高度表層文化と低度基層文化の關連から成りその一面だけに如何程精緻な照射が加えられても他の一面が放置される限り全體としての謎は依然深い。日本の常民は、内容的に精深を極めた日本佛教の眞髓に參徹するのではなく、葬式、法事、墓、佛壇等を露頭とする家と祖先信仰との結合の中で頗る生活的に佛教を受容する事によつて佛教の存立に社會經濟的基礎條件を與えた。之は佛教の墮落として一部から攻撃される處であり、僧侶乃至教團自身も内心それを認めつゝ且つ之から脱却出來ないで惱んで居る、或は寧ろ之に狃れてしまつて居るとみるのが眞相に近い。かゝる自己矛盾は一體何處にその根據をもつのであらうか。之には基層社會に於ける祖先信仰と佛教との結合が如何して現成されて來たかを明かにする以外にないが、それは最早文獻史學の能くし得る處ではなく、之に代つて近年目ざましく勃興して來た民俗學を武器とする以外に方法はない。民俗學は文獻史學が放置して來た基層文化史を主對象とするだけに方法論も凡て文獻史學とは反對で、成るべく文化から遠ざかつた僻地に古俗の傳承を探り、それを露頭とする文化の祖型に遡迫せんとし、文獻記録はかゝる傳承とクロノロジーを結合し得る限りに於て却つて補助的位置に立つのである。

茲では祖先信仰と佛教との一結節として佛壇を取上げるが、文獻的には之は平安貴族や中世武士の持佛堂に發し、居屋の内に入つて佛間となり、更に常居の一隅の厨子に簡略化され、且つ幕藩時代の寺請制度がその普及に決定的な外因となつたと一般に認められて居る。然し之だけでは唯文獻的に形式の變遷を見たのみで凡そ佛壇を成立させる根本の契機即ち祖先信仰と佛教が結合する根據には「も觸れて居ない。而してその説明は方法的に文獻史學の最早や不可能とする分野に屬してゐる。佛壇はホトケを祭る祭壇であるが、國語の「ホトケ」には、覺者、佛菩薩圖像、死靈乃至祖靈の三義があり、その第二と第三とが佛壇に祀られる。本來關係なき筈のこの二つが如何して共にホトケであるのか。そこには前代常民の心理と論理がある筈であり、夫をみるには先づ對象そのものの周邊より突き崩さねばならぬ。

① 豊田武著：日本宗教制度史研究、一〇六頁以下。平山敏治郎「神棚と佛壇」史林三二ノ二。後者は佛壇を始めて民俗學的に取上げた論文である。

二、死靈から祖靈への昇華

當該民族の死後靈魂の消長に關する觀念はその葬送以後の墓をめぐる習俗に極めて端的に現はれる。日本民族は古來死靈は死後時と共にその個性と汚穢を脱して次第に清淨化し没個性的な融然たる靈質ともいふべき祖靈に昇華すると考へた。近年民俗學によつて發掘された次の互に相關連する習俗にはそれが特徴的に示されて居る。

(1) 異形塔婆造立と年忌打切り

今日民間の經木塔婆を以て印度の蘇塔婆 (stupa) に起源をおく通説は誤りであつて、その實體の核心部は日本固有の信仰に基き唯形相と名稱に佛教的な表皮を被せたにすぎぬとみるべきである。

僻遠の山村に點々として、葬送後一、三、七、一三年……の年忌には板塔婆を立て三十二年忌又は五十年忌にはトムリアゲ(常陸多賀)トヒキリ(吊切)トヒキリ(東京都西多摩郡檜原村)トヒドメ(吊止)トヒアゲ(陸奥三戸)トヒアゲ(吊上)等と稱して最終年忌としウレツキトীব(稻)トীব(伊勢飯南)ハツキトীব(付)トীব(三河北設樂)トリアゲポトケ(越後東蒲原)スギポトケ(羽後北秋田)ホトケ(郡振草村)トヒキリトীবトヒキリポーマツリジマヒトীব(下野安)……等名稱は土地毎に異なるが従前の板塔婆と異り杉の皮付生木の丸太か、更に之に梢葉のついたまゝの枝の一面を削つた異形の塔婆を立てる習俗が日本の廣範圍にみられる。各地の例を集めると梢付形から單棒形へ、更に之に五輪塔様の加工が施されて所謂角塔婆から板塔婆經木塔婆へと變化する過程が明かである。最終年忌の制あつて異形塔婆を立てぬ所、逆に或る年忌に右様の塔婆は立てるが百回忌、二百回忌を修する所もある。然し異形塔婆をトヒキリトীব、マツリジマヒトীব等と呼び、上總龜山村で最終年忌(三十三年)もこの際立てる杉生木塔婆も共にタテバラヒと呼ぶのは元來年忌打切と異形塔婆の不可分なる關係を

示すものである。

死者はこのトブラヒアゲを以て先祖ニナルとされる。(大和吉野地方。河内南部の山村) 卅三年忌がすむと位牌を墓に捨てる(肥前小) 或は寺に納める(對島) 川に流す(東北地方) 所がある。更に三十三年忌又は五十年忌を一期として佛が神になる傳承は各地に多い(若狭西田村。三河) 振草村。筑前地島)。或は三十三年忌に死者は鳥に化しホイツキトーバを頼りに昇天する(種枝付)。沖繩本島では最も徹底して居て、卅三年に靈が御神になる信じ御靈前(内地の佛壇)の位牌の文字を削つて御神の棚に納める。

斯く相互に遠く離れて獨立に残存する傳承は、通じてその根底にある一つの祖型を前代常氏の赤裸、な心爲として示すものとみられるが、それは死者の靈魂が死後除、に穢を脱して淨まはり三十三年或は五十年を境として更に上級の靈格たる祖靈に轉化し、位牌に刻まれた様な個性を沒し融合的な靈質ともいふべきものに昇華する信仰に外ならぬ。神佛 先祖 其の他何と呼ばれようともそれは God や Buddha とは似もつかぬ民族固有の信仰であるが更にそれを祭るにかゝる異様の一物を立てることが重ねて又固有の觀念に基いて居る。即ち神祭に神の憑座として木を立てる事は早く萬葉集にもみえ古神道を貫く大きな特徴であつて、諸國神社の柴さし神事 宮座頭屋のオハケ 村のクミ・マキ・講等の祭に立てる御幣や神、卯月八日の天道花や正月の門松に至る迄皆その根源は一、共に神降臨の憑座の分化相に他ならぬ事は今日最早民俗學の常識である。ウレツキトーバは實にこの神の憑代たる神木にその起源をもつものでまさしく昇華した祖靈の憑代に外ならず、昇華以前の單なる死靈でない處にその憑代も最早板トーバではあり得ないのであつた。杉の生木を削つて法名を入れる「覺了無一物」(禪宗)「入一法句」(淨土宗)「遊阿字之閣」(眞言宗)の爲の塔婆供養は、表現は如何にあるともその核心は神木を立て神性に近づいた祖靈の降臨を請ひ祭つた固有信仰の習俗に唯佛教的な表皮のかゝつたにすぎぬもので「トーバ」が本來「蘇塔婆」(stūpa)に發するものでは決してない事をウレツキトーバやトヒキリポトケが實證している。

(2) 埋め墓と詣り墓

火葬の普及は近年の傾向で前代に遡る程土葬が一般的であつた。然るにその埋葬地には石碑を立てず、別の處に石碑を立てて専ら之に參詣し、埋葬地は捨てて顧みぬ所謂兩墓制といはれる常民の墓制が福島新潟縣以西 中國四國の東半以東に廣く存し、之こそは又祖型的な墓制觀を踏えて、前項の死體をはなれた死靈が祖靈への昇華を深く物語るものである事を發見したのは民俗學最近の大きい功績の一であつた。全般に單墓制へ移行しつゝあるが兩墓の名稱、存在形態、墓標形式、「埋め墓」から「詣り墓」へ墓參を切換える時期と方式は土地毎に異り、「埋め墓」をヒキバカシバカ ミバカ ホンバカ ノバカ ステバカ ムシヨ ステツバカ シバラ サンマイ タツチヨ等、「詣り墓」をシキバカ キヨバカ ラントウ テラバカ(等に
ある)等と呼び、埋葬後一年忌三年忌その他の時期に「詣り墓」に石碑を立てて後は「埋め墓」は放置し、甚しきは村の共有に歸し後來葬家の重堀に委ねさえする。死體毎に建碑されるのではなく或限度に於て現存する「詣り墓」全體が該家の先祖の墓とされる。國中が死人の墓石で埋る事にならなかつたのは斯く死體と靈魂が分離し得、死者への記憶が薄れるにつれ死靈は除、に個性と穢を脱し祖靈として一全體に昇華する過程の中で「詣り墓」が個人の墓でなく祖靈全體の憑座として必然に生れてきたからである。三河設樂郡加茂郡地方ではトヒアゲ(三十
三年)のハツキトーバに「空風火水地四大本空
五蘊非有正當(法)清淨本然忌之辰以伸追福供養塔」「法身覺了無一物 本源自性天真佛」(裏)と書くが、ミバカ ステバカに對しキヨバカの語はかゝる關係をよく示し「詣り墓」の下には誰の骸もない。「埋め墓」に詣るのが所によつて初七日迄 四十九日迄 百ヶ日迄 一周忌迄 新盆迄等區、であるが、死體の汚穢と靈魂の個性が併在するのは死後或る期間のみで、それを過ぎると「埋め墓」は不用に歸し死體の埋棄場として荒涼たる光景を呈するに對し、「詣り墓」は祖靈の神聖な祭り場で、盆 彼岸 法事には祖靈はこの祭り墓に降臨といつて悪ければ冥土から來てそこに立てられる塔婆に憑着いたのである。

庶民の間に五輪塔 寶篋印塔 板碑等が普及したのは室町期以後、方柱形石碑は江戸初期を遡らぬ。それ以前には高野山、善光寺、長谷、熊野、大峯等の所謂靈場が常民の總菩提所として共同の「詣り墓」であり、近世以降都市や

村落に寺院が進出すると之が小靈場としての機能を分擔し例外なく位牌堂や寺墓をもつに至つた。高野山現存最古の石造供養塔として著名な文永三年の町石より更に更に作年代の遡るとみられる寶篋集所收高野山古圖繪には奥之院墓原に林立する角柱五輪塔婆の様を描き靈場に於ける石塔以前の詣り墓の姿を示すが、更に有名な明遍杉の傳説は先のホトケボー、杖型トーパーとの關連を思はせ、木角柱五輪の更に原形であり、兩墓制に於ける「祭り墓」の最原初形態はウレツキトーパーの如く常盤木の枝を地に刺して神籬とし之を祖靈の憑座として祭を行つたものであらう。異形塔婆は兩墓制では必ず「詣り墓」に立てられるのは兩者が別のものでなく、共に一の祖型が變化の方向を異にしつゝ或段階に於ける夫々の殘存の仕方を示すものである。前方後圓墳の前方部祭壇起源説は考古學界一般の承認を得つゝあるが埋葬部と祭り場を別にする兩墓制の墓制觀はかくて原史時代以來のものともみられる。

兩墓の中で特に「詣り墓」は一般に家又は同族毎に固まつて設けられる。之は又祖靈そのものの基本的性格から來る處で、祖靈信仰は廣く人間一般又は個人と絶對者との關係からのみ純粹宗教的に成立するのではなく、之を祀る封鎖的な族縁協同體に對してのみ始めて祖靈であり祖先としての意味をもつのであつて日本民族に於ては「家」が正しく之に當る。即ち祖靈の現成が宗教的に要請される底には「家」を媒介とする社會的契機が不可分に結合して居り、この根據を衝く事なしには祖靈の性格そのものも充分には明かにし難い。

② 高野山大學歴史研究會發行佛教民俗第一號、五來重教授論文。

③ 柳田國男著先祖の話、一五三頁。

④ 十三卷三二二九「齊申立てて神酒坐え奉る神主部の鬘華の玉蔭見れば乏しも」二〇卷四三五〇「庭中の阿須波の神に木柴さし

吾は齊はむ歸り來まてに」

⑤ 五來教授論文。

⑥ 高野山奥之院の傍にあり。高野聖の元祖明遍僧都一夜奥之院に參詣の砌、御廟の橋の彼方がホトケで充滿して入れなかつたので橋畔に立てゝかえつた杖の根づいたものといふ(五來教授)。猶日本傳説名彙四七頁所收ではモチーフが少しく異なる様である。

⑦ 五來重氏「兩墓制と靈場崇拜」民間傳承十六ノ十二。

⑧ 小林行雄著日本考古學概説「古墳時代の葬制」。

三、家の本質と先祖との關係

舊日本相續法の最大特色とされた家督相續が今次終戦を轉機として全く消滅し相續とは唯遺産相續をのみ指す事となり、法律上の家が完全に姿を没するに至つたのは誠に法制史上の革命的變革と云ふを憚らぬ。かゝる法律上の家については固より幾多法律學者の見解があるが、こゝに見んとするはそうした成文法成立の基層に在る慣習法上の家の性格とその本質であつて之は法律面から家が無くなつても依然根強く舊の社會的機能を續けて居る。

(1) 家族と家

屢々混同されるが家族と家は日本の場合明瞭に異なる。戦後の民法が意圖する如き近代歐米風の一代限りの單婚小家族は婚姻によつて成立し夫婦と未婚子女から成り死亡と共に消滅し、各世代の外廓に在つて夫れとは別の契機として自身永續してゆく「家」といふ觀念を成立せしめ得ないのに對し、日本の舊相續法や現慣習法には之が一の社會制度として何れの家族生活體にも例外なく存し、そこから強大な家長權(法律的に
は戸主權)を成立させ、その下に累世同居して内部の家族形態を規定し、家の爲の家族の犠牲といふ事態も生ずる。時の斷面に於て家族が社會構成の最基底單位をなす外に、歴史的な時の連續に於ても家がそうした物として存したのは日本の社會がもつた大きい特徴である。斯く家族と家は別個であるから一方の存在は必ずしも他方の存在とマツチしない。即ち例へば

イ、複數世帯(家族生活體)の上を覆つて一つの家が存立する。夫、に配偶者をもつ父子孫 傍系親に更に奉公人家族を含む複合大家族の如きはその典型。又各世帯が居住地を別にしても猶一つの家に屬し得る。

ロ、家は家族として不完全な者にも存在する。配偶者を脱落させた個人が戸主として家を擔いつゝ生活する如き場合。

ハ、極端には家族生活の缺如態にも家は存在する。他家に養はれる幼い孤兒が家としては完全な存在の運命を將來

に約束されて居る如き場合。

を生ずるが、ともかく家族の單複完否に拘らず、何等かの家に屬さざる社會生活は慣習、法律共に認めなかつた。

一代限りの家族を超えて存續する家と之を代表する家長の地位の爲に養子、隱居、廢嫡、絕家（再興）等の一連の事態を生ずるが然し現實に家を荷い運営する者は各世代の家族である。而してかゝる家の世代の連續は父系の血縁によつて直系的に相續されるのを原則とする。即ち家長の地位の相續に血縁非血縁が併存すれば血縁が優位に立つ原則であつて血統は家存續の第一條件である。こゝに血統血縁に關する強烈な民族的觀念の存するは明かであるが然し血縁が曠缺した場合非血縁によつても家は差支なく存續し得たのみならず、自ら存續する要求をもつた。夫婦養子買續養子の行はれる所以である。即ち血縁の斷絶必ずしも家の斷絶を意味せず血縁非血縁を覆うて家がそれ自身に存續の要求をもつ事は、家が、日本人に強いといはれる血縁の觀念より更に強く、且つ本質的にそれとは別のものである事を示す。家の一世代が奉公人等の非血縁家族を内包しても猶且つ家として充分成立し得る所の、徳川時代の宗門帳や今も東北地方の複合大家族等に習見する現象は右の如き家の性格の言はゞ空間的な現れである。

血縁が斷絶した場合家が非血縁によつても存續を要求するのは直系的な系譜關係の上に於て、家は夫によつて自らを他から區別する。家の斷絶とは血統の斷絶ではなく系譜關係の斷絶である。法律が系譜の所有權を家督相續の特權に屬せしめた（舊民法九八七條）のは慣習法上の右の如き家の本質を成文化したものであらう。かゝる家が日本のすべての家族の上に例外なく存したのは決して結果的な偶然の事實ではなく家がそれ自身永續の要求を内包して居る事に基く。法定、指定、選定と三様の家督相續人を立て、迄、法律が極力家の斷絶を防がんとした（10）のも亦家のもつかゝる存續への強き志向を反映する。かゝる要求は歐米の近代家族に於ては抑、發生の根據を缺いて居るのである。

(2) 家と先祖

家は一度創設さるゝやその時期の新舊に不拘、未來に向つて永續されねばならぬ、かゝる當爲は然らば何を根據に

して成立して來るのであらうか。

蓋し永遠の未來を強く志向して存続しようとする性格はその根底に於て一の歴史的な原理に貫徹されて居るとみるべきであつて、斯る當爲は現實に存続した過去の時間の長短といふ事實からは如何にしても生じ得ず、原理的に家の始源に關はる問題である。即ち家存続の當爲はその源頭が後代荷擔者に強き關心と尊崇の對象となるべき者である事を根據として始めて成立するのであつて、之なくしては永續の要求は到底生じ得ない。後代荷擔者にとつてその家の始源が何程の關心も尊敬もつなぎ得ないもの（勿論主觀的な意識域に於て。現實に創設者自身のもつ客觀的價值ではない。）ならば之を永續せしめねばならぬ理由は存しない。結果からみて事實上永續する家が存すると否とに論なく、凡ての家が超世永續すべしとされる事にはその家自體にとつて（他の家、或は社會一般にとつては）はなく）その始源が崇敬に價する者として必ず存在しなくてはならぬ要請あるを物語る。然るに家は系譜關係であるからその始源とは系譜の始源としての先祖に他ならぬ。祖先崇拜は是を根據として成立するのであるが祖先は現在せざるものとして常に靈的存在者であるから、祖先崇拜そのもの、成立根據は本來倫理的であるに不拘、現實には祖先信仰として宗教的様相を帯びる。即ち家（家族ではない）に祀らるべきものとして後代の家荷擔者即ち子孫に對するのである。

家の先祖がかく祀らるべき者であるといふ規定は極めて重要であつて、それは先祖として具備すべき「必要な條件」であると共に又それを以て足りる「充分な條件」である。必ずしも實在した人物たるを要しないのみか、むしろ單なる人間の立場に止る限りは子孫と同格でそのみでは崇祀の對象となり得べき根據を缺くとも云得る。又家が現代に荷はれるのは獨り創設者のみでなく創設以後現在迄の該家歴代所屬者の營爲のすべてを條件とし過去の全體をその背後に背負ふのであるが、——歴史的な性格、未來志向の裏面——家に關はる斯うした過去の群靈が全體として後代子孫に對する時、それこそ即ち前節に於て、個々の死靈がやがて個性と穢から昇華して一全體としての祖靈に靈質化するのみならずその當體に外ならぬ。家はその歴史的な性格の極に於て倫理性の媒介を通じて自らの始源を、具體的

には「祀らるべき祖靈」として宗教的に現成して來ざるを得ない。逆にいへば祖靈の靈質化は宗教的 an sich ではなく社會的な家といふ枠の中で夫からの根本的規定を受けつゝ言はゞ an u. für sich に具體化されるのである。

即ち先祖は家の歴史的性格、系譜の本質から内面的に成立して來るのであつて、之れ法律が系譜と共に祭具及墳墓(共に祖)の所有權を家督相續の特權とした所以である。

家は系譜關係であるから結果に於ては勿論先祖から子孫の世代が繼起して來る形をとるが、手續上の事實としては子孫の家が先づ存し、家の基本的性格から先祖が喚起され、その先祖によつて家永續の要求が妥當性を得るといふ關係である。然し又家は系譜關係であつて必ずしもそれが系圖に客觀化されて存することを絶対の要件とはしない。系圖がなければ家が存在しないのではない。家の過去世代を記録する如きは文字に緣なき常民の關知しなかつた處であるが系譜のデータが客觀的に明確なると否とを問はず、家は系譜關係として充分に成立し得、又事實すべての常民に例外なく存した。文字が常民に普及するにつれ、家の系譜關係を莊嚴する爲に偽系圖が発生した根據はこゝにあると共に、かゝる物の發生自體が、家は系譜關係であつて、その客觀的眞實性を不可欠の要件としない事を端的に示すものである。又家の開基とか中興とか、強き個性を以て長く子孫の記憶に残る者が靈質化した過去靈の融合的全體の中に聳立する事を妨げない。沒個性的な融合靈と個靈とを矛盾的に含んだ先祖といふ觀念が現實に日本では存し得た。「詣り墓」や佛壇(後)に於て法名を刻んだ數基の石塔群や位牌群がその儘他面に漠然たる祖靈の象徴視されるのものと關係があるであらう。

ともかくかゝる先祖は家の内面から必然的に打出されて來るもので家を撥無した一代限りの歐米風近代家族には始から成立する根據を缺き、たとえ靈魂觀念の如きが存しても直接に個人對個人の關係で表はれるのではなからうか。

⑨ 日本の家の系譜的本質は今日農村社會學者によつても一般に認められて居る。有賀喜左衛門著日本家族制度と小作制度。福武直著日本農村の社會的性格。喜多野清一「同族組織と封建遺制」封建遺制—日本人文科學會編

四 同族結合と同族神

吾々は上來家を系譜關係と規定しつゝも専ら直系相續の方向にのみ之を見て來たが、實はそれは家の一面にすぎぬ。系譜關係は獨り直系のみでなくその性質上必然に傍系を分出するから家を系譜關係と云ふ時、直系傍系を併せた全系譜關係に於て是を見なければその本質を充分に捉える事が出來ぬ。即ち直系の本家筋と傍系の分家筋の各々が相互獨立に家なるのみでなく、之等を包括した全系譜關係としての同族結合こそ一層家の本質に添ふものと云はねばならぬ。

今もマキ、カブ、イツケ、イツトウ、ウチワ、クルワ、オヤカマド、ヤウチ、イチモン、ヂルイ、アイヂ等名稱は土地毎に區々ながらも本家分家の同族團を強固に結成して日常生活に密接な關連を持ち、之を全體として一の家とみる觀想は種々の段階に於て前近代的な山間部の村落等には屢々みられるが、前代に於ては斯かる者は一層濃厚且つ廣般に存したと思はれる。即ち封建制度以前の日本には社會の各層に同族結合或はそれへの傾斜が一層廣般に且つ重い比重を以て存在したのであつて、社會經濟が構造的に資本主義化し都市を中心とする商工業が發達するにつれ、農村も亦全國的流通經濟の中に捲き込まれて商業的農業の比重を格段に増大してゆく過程で内部的に質的分化を起し同族結合を崩壞させて來たのである。かゝる傾向は徳川中期以降に顯著となり明治以降飛躍的に進展したが、今見る様に單婚家族の小生活體によつて分散的に家の世代が擔はれ、從つて家が小さく獨立する傾向の支配的となつたのはかくて極めて新しい時代の事であり且つ比較的近代化の進んだ限られた地域である。

同族結合は今日も猶夫の存する處では村落構成の重要單位であり社會生活上對目的にも對他的にも有力な機能を營むが、普通に同姓である事が特徴で本家が中樞的支配的地位に立ち、系譜上の本末が社會的身分關係の上下に轉化さ

れる。之はたとえ現實に土地所有上の地主小作關係を媒介しなくとも、もと分家の創出が分家の爲ではなく本家經營の擴大發展として本家のために行はれるものであつた事に基く。本家分家の關係が忘却され、或は系譜の傳承に錯亂が生じ、或は奉公人分家やユルシカブ（アトカブ¹¹）の如き非血縁分家が構成單位として入り込みつゝも普通は本家を中心とした同姓の擬制血縁團體の形をとる。斯く血縁に非る要素を含みつゝも猶全體として一の同族たり得るのは、先に直系に抽象して考えた家が世代の構成者に於ても相續關係に於ても血縁非血縁を覆うて存するのと全く同一の原理が、傍系をも含んだ全系譜關係の中に擴大再生産される結果に外ならぬ。分家が本家から析出されて、同族結合が成立する根據は兩家が夫、相互に系譜上の出自關係を認知し合ふことにあり、この認知の上に立つて兩者は系譜上一定の地位を占める家の關係として結合される。複合大家族の構成要素をなす世帯（戸主の傍系親、或は奉公人家族）が家としての獨立を承認され本家との系譜關係の中に分家たる地位を與えられた時、同族結合の構成要素に轉化するが、認知の前後に於て構成人員に全く差異がない。奉公人が主家の内部で結婚しやがて主家を本家として分家させられる場合、一家の創設が本末の系譜關係に添うて行はれるに對し、ユルシカブでは豫め獨立に存する兩家の間に本末の系譜關係が擬制的に設定されるが、共に非血縁分家を成立させる契機として系譜關係を本質的原理とする。

分家は實際には非血縁より血縁の場合が多いから系譜と血縁が重なり同族結合には親族關係が混肴する結果を來す。然し兩者は原理的に別々の者で、血縁の同胞でも婚して他家に入つた者（及びその家族）は親族ではあるが同族ではなく生家とは別の系譜關係に所屬する一方、分家に取立てた奉公人やユルシカブの家の屬員は親族ではないが同族として新に同一の系譜關係に入るのである。

血縁分家は固より非血縁分家に於ても一度家として創設された以上、勿論夫れ自身永續の要求を内在させるがその連合である同族團も亦同じ要求をもつ。たゞ近代社會は同族團の一家の結合存續に適しない條件を幾らも作出したから、かゝる條件の下ではそれは潜在化するが決して消滅したのではない。即ち系譜の本末關係に於て族的結合を成立

させるは日本の家の通有性であるが、どの程度に、又如何なる形で之を具體化させるかは夫、の場合に異なる。

中でも同族團が密切な日常生活關連をもつ上に事實上不可缺の要素となるのは地縁關係であつて、同族を同一地縁に繋ぎ得る様な條件は社會の近代化につれて崩壞するから、今日標式的な同族結合は都市よりは農村、農村よりは更に山村に多く殘存する結果を呈する。かゝる同族結合が生活關連上に營む機能は極めて多岐であるが、大別すれば財産の共有、勞働及祭祀の協同であらう。然し今日全般に顯著な同族分解の趨勢の中で第一第二の機能は喪失するか、村組の如き他種團體に移屬する事の多い中に祭の協同だけは最後迄保持されて居る。即ち同族内部に系譜關係の記憶が失はれ共産や協働慣行も消滅し、唯現に同姓集團であり毎年定期に共同の祭を行ふ祭團たる點にのみ結合の最後の紐帶を見出して居る例が多いのは之が結合の本質に深く關する事を思はしめる。

この同族協祭の對象が即ち同族神であるが、神格の種類、神體の形態、共に多岐を極める。祭祀の當屋は今日日本の常當屋制から同族の輪番當屋制へ多く移行して來て居るが、前の場合同族神が本家の屋敷内或は所有地に在つて同族の祭が本家の家の祭、同族神が本家の屋敷神といふ形をとる者がある。同族祭は元來斯く本家を中心とした同族といふ一の家の祭であつて、本家の相對的な地位と權威が低下し、分家筋のそれが上昇して來ると同族神の祭祀權も漸次本家の獨占から同族一般に解放され、更に同族結合が分解して舊の構成戸が分立すると舊同族神は家、の屋敷神に轉身する事もある。祭祀の方式の變遷は社會經濟的な家運の隆替を踏えて居るのである。

一般に神の性格は *an sich* ではなく之を祀る者との關係の裡に決定されるが、同族祭に於て同族構成戸がすべて祭祀參加の權利と義務をもち血縁者と雖も他族團の者には參加を峻拒する事は同族神の本質を考へる上に最も重要な觀點である。今日民俗學界に於て同族神は村の鎮守(ウチガミ)の前身を暗示する者として頻に注目されて居るが、それに様々の神格が登場する處から、未だ同族神は必ずしも祖先神でないといふ事實を指摘するに止まり、かゝる分化の起因や總じて夫と祖先との本質關係の有無については突込んだ考察を何故か躊躇して居る様にみえる。然し總て

の同族に例外なく、恣意と取捨を許さず全構成員に祭祀の權利と義務を當爲として命じ得る者は、同族が全系譜關係である以上、該全系譜關係の一元的始源即ち先祖以外にはあり得ない筈ではないか。同族神の本質は前に見た家と先祖、家と同族の二つの論理の歸結として當然に本家を媒介として、該全同族の祖先でなければならぬ。又その故に本家の社會的地位が宗教的にバックアップされる。現實には夫が穀靈、地神、荒神その他様々の特定神格となつて居るのは皆二次的習合の結果とみるべきで、同族のみを結合し他族を排除する力は祖先(神)以外には絶対に之を想定し得ない。兩丹地方のカブが何神を祀るともその同族祭が株講或は先祖講と呼ばれるのは端的にその關係を示すものである。而して斯く他神格と容易に習合し得る事が没個性的な祖靈の性格そのものに胚胎するのである。

、本家の創設者といふ人を明かに傳承しつゝ、別に同族神を祀り、之は先祖が感得した、勸請した、祭つた、守護された、身代りに立つて戴いた、背負つて歩いたといふ様な所傳は各地に多いが、之は皆靈質化する祖靈と後代迄聳立つ個靈とを矛盾的に統一せんとする努力の跡である。而してかゝる同族神中に佛格の者のある事は、佛壇の成立根據を尋ねんとする今の我々の注意を惹かすには措かない。

① 丹波地方でいふ。本來他人であつたものが他の同族團へ加入を認許されたもの。ツケカブともいふ。

五 佛教的同族神と佛壇に祀られるもの

(1) 佛教的同族神

同族神が佛格をとる例は神格の者に比して甚だ少い⁽¹²⁾が從來の報告では同族神祭の一般的な土地で、對象が神格でも佛格でも祭の方式や條件には全く差異なく、神體と佛體との形體上の差異に根源的な理由の認め難い例が大多數である。東北地方で同族神をウチガミと呼ぶことは夙に著聞して居るが例えば岩手縣和賀郡笹間村金栗の小原四三家(部落の本家。分家十、孫分家非血縁分家二)が屋敷内にウチ(ヂ)ガミとして不動明王を祀り、分家のウチ(ヂ)ガミには

稻荷 金神を神棚に祀る者があるが本家とは無關係に祀つたといふ。本家の不動の祭日(舊九月三日)に分家はすべて参拜し、不動祠の屋根葺替には分家は米錢で祝つた。奥南部地方の村々で一軒二軒のオヤ、オトナと呼ばれる本家のウチガミは熊野、八幡、稻荷、天神、子安、山ノ神、薬師、オシラ神等様で、神棚に祀られ縁日がありマキが中心となり常に本家でオ籠りをした。福島縣田村郡瀧根町神侯で家々のウヂガミには稻荷、山ノ神、賀茂明神、雷神、天神、明神と共に薬師、不動、地藏、観音、阿彌陀、麻利支天等があり神體は御幣か木の札、分家するとウヂガミを分祀するが、ウヂガミが本家分家を別の微證となる事もある。東北以外甲州でも東山梨郡八幡村の各部落の舊家筋は「苗字カケノ氏神」(苗字カケは當地)をもつが丸山氏は八王寺明神、別の丸山氏は通明神、堀内氏は貴富禰明神、窪田氏は日月明神、小田切氏は三島明神、松戸氏はオ不動サン、加賀氏は虚空藏サンで共に明治初年まで盛な共祭を行つた。之等は皆佛格であつても祭圍の範圍とウチガミ(ウチは同族を示すヤ)なる名稱より同族神たるは明かで、一地方の同じ様な條件の下で同族神の神格が斯く分化し得るのは中核體である祖靈が元來無色で没個性的な唯祀られるものなるに基く。群馬縣勢多郡敷島村ではイツケ毎に氏神と堂を共有する(左表)。之等は或は氏神(同族神)の本地佛かも知れず、奥羽や甲州の佛格ウチガミにも神佛習合の過程を経て成つた者のあるを想像させる。現に京都府何鹿郡東八田村於興岐の吉崎株(甲)の株荒神サンが「地主大荒神文殊菩薩」(文化の勸)であるのは明かに神佛抱合の状態を示してゐる。之には神(佛)像はないが、斯様に一度神格を通過するて

部落名	イツケ	氏神	お堂
狩野	狩野	狩野八幡宮	龍泉寺・お堂數個
西原	〃	〃	阿彌陀堂
十二坂	〃	?	神王堂
五箇・卒立	〃	今	古木堂
宿	角田	〃	薬師堂
〃	〃	〃	〃
花藏寺	〃	八幡	〃

櫻之木	齋藤	?	藥師堂
小池原	須田	十二様	地藏堂
持久保	都丸	八幡宮	名不詳
堀之内	永井		觀音堂

となく祖靈が直ちに佛格を得、同時に佛像として祀られた例としては、京都府加佐郡大江町有路上(舊有路上村)の白木株(十三戸。曹洞宗)が持山の墓地(普門寺樓家)の入口に近く祀る「先祖サン」の祠に

は粗拙な觀音立像(高三寸一木彫)と二枚の木簡と過去帖を収めているが、木簡には各、「南無大悲觀世音菩薩三寶照鑑」(裏面「昭和五年十二月廿五日白木氏建立」)「奉納白山妙理大權現專祈守護」(裏面「昭和廿五年十二月廿五日白木氏建立」)とあり、又昭和五年當時普門寺契天和尙の手になる右の過去帖開扉の識語には

「(前略)今白木氏一族之者相計り先祖の石碑及靈殿一字を建立し先亡諸精靈を合祀し上は佛恩先忌の徳に報じ下は子孫永久の功に備へんとす、翼くば佛祖照鑑

昭和五年十二月廿五日

普門現住契天記之

朱印

白木氏一族合掌

南無釋迦牟尼佛

南無大悲觀世音菩薩

白木氏先祖累代精靈

有緣無緣法界群靈等」

として以下株中各家歴代の法名を列記してある。識語に石碑といふは墓地の一角にある「白木氏先祖之碑」をさし、その後元祿の年號ある夫婦墓の「先祖ノ墓」がある。「株講」「先祖講」ともいふの輪番宿に祀られる掛軸は「白木先祖代々之精靈」である。先祖碑や觀音祠の出来る以前の講はこの軸をのみ對象とした文字通り株の先祖講であつた。動

機は明かでないが昭和五年を一期として従來の先祖代々之精靈が大慈大悲觀世音として（その儘の姿で更に廿年後には白山權現として。——その動機も不詳）白木株に現じた事は間違ない。然しその祠は飽迄先祖の靈殿として先亡精靈を合祀したもの（識語）、只夫が觀音の姿をとつて居るといふ迄で別に儀軌的に定つて居るのでないから南無（專祈）するものとして又釋迦でも白山權現でもあるもの、要するに佛恩先忌の徳ある佛祖（佛はホトケ、祖は祖先の祖）であり識語最後の四つ南無の對象は共に一つ、融通無礙な祖靈そのものに外ならぬ。固より之等は識字層に屬する住職のさかしらであらうが、然しそれを納得して怪まない點が重要である。

兵庫縣佐用郡徳久村平松では春日株十五軒が不動を、春名株十一軒が地神を、神名株九軒が紙名を、共に夫々株のイワイガミとして祀るが此所のイワイガミは一般に元は先祖ノ神であつた、又紙名さんは木精サンの事で神名氏の墓であつたといふ。イワヒガミとは、著名な彼の信州の同族神である祝殿様と同じく「齋かれる神」の方言的汎稱で、互に異系統なる不動や地神に容易に轉じ得る本體の没個性的處女性を端的に示す呼稱であるが、夫が同族神に限つて用いられ且つ一方では先祖ノ神や墓であつたと傳承される處、先の吾人の推定を實證して餘りある。

蓋し祖靈と同族神とは原質的に同一のもので、それに一方では佛教的色彩が加はり、他方では同族結合が分解してゆく過程の中から個家の佛壇が成立してくるものと思はれるが、恐らくその兩過程が未だ分れざる原初形態を示すと見られるものに、すべてに亘つて民族の蒼古たる傳承を豊富に残存する琉球の例がある。即ち沖繩本島の南部、島尻郡知念村志喜屋部落の志喜屋門中（腹ともいふ。同族團）の祭祀は門中總本家のアシヤゲに於て行はれる。アシヤゲは根屋、又は拜屋とも云ひ、總本家の屋敷内、本屋の向つて右側にある。このアシヤゲに部落最古の神とされる火ノ神と祖先の靈を祀る。祖先の靈は門中第一の祖先、門中に功蹟有つた祖先、最初の根人、根神の靈等を「先の世（又神の世）とも」として右側に、四代以前の祖先の靈を「中ノ世」と稱し左側に祀る。神ノ世は神職なる根神のみ禮拜し門中ノ一般は禮拜しないが中ノ世は逆である。中ノ世の靈は遺骨がアソソイ墓（琉球特有の洗骨葬墓）に納められて居るが神の世

は多く遺骨がない。三代以後の靈は本屋座敷の次ノ間にある佛壇に祀られ四代以前になるとアシヤゲに移される。佛壇といつても佛像はなく位牌のみで前下に二つの香爐があり一は家人が、一は門中の人が拜する。アシヤゲの祭棚は香爐等の祭具が並ぶ許りで神體もその憑代もない。このアシヤゲと佛壇の關係は宛も「詣り墓」と「埋め墓」との關係にも似、祖靈の成長昇華過程を如實に示すもので、アシヤゲの祖靈に佛教化が及び佛像の形で形象化されて來れば白木株の觀音となるものであらう。

(2) 佛壇に祀られるものとその出現の時機

前項でみた如く同族が祭園となつて齋く同族神には神格もあり佛格もあるが、それらは凡て二次的現象の結果でその本體は祖靈であり、且つ祖靈の性格そのものゝ中に斯く容易に様々の者に轉化し得る可能性が含まれて居るのである。即ち死靈が徐々に淨まはり個性を脱却昇華する過程で祖靈となるがその昇華は延長されて更に神祇に轉身し、又夫が本來無色沒個性的なもので只祭らるべき事を必要且つ充分な條件としそれ以上は一切無限定である事から、容易に既知の他の靈格とも習合し得たのである。祖先神といふ觀念、有名神が勸請されて祖先神となる史上にも數多い事實はかゝる精神構造の上に成立する。著名神なることが祭らるべき條件には一層適合して居るが、必ずしも著名神なるを要せず様々の非著名な神格や靈格が屢、祖靈と習合した。その限り獨り神格のみならず佛格でも何等差支がないのである。必ずしも表面上神佛習合の手續を経なくとも祖靈は直接に佛格と習合してホトケとなり得る根據は茲にある(白木株)。祖靈が一方に神格を得、他方佛格ともなり得る底には勿論神佛習合の傳統的心理が間接の媒介をなして居るが同時に之が又神佛習合を一層固定化する契機となつたであらう。それはともかく、祖靈が佛格を得る論理は即ち右の如くで、別に一定の儀軌があるのでないから、具體的にはその佛格は佛でも菩薩でも天部でも明王でも護法神でも又名號や題目でも差支なく、要するに祭られる者であれば足り何佛たるかはさして重要な問題ではない。

以上は同族神についてであるが之を祀る母胎である同族結合は族制としては古い形態であつて、之が社會經濟的な

理由によつて分解すると、新しく分立した個家は、個家でも家である限り先祖を祭らざるを得ないが、それは當然、以前の同族神の分身以外にはあり得ぬ。同族神では然し神格が一般的で佛格は例外的であるのに個家の先祖の祭壇が皆佛壇であるのは、之こそ正に寺請制度の結果であつた。即ち宗教に對するこの政治的強制の行はれた時が社會的には恰も同族結合の分解が顯著となる時であつたのである。佛壇の成立はその出自を如上の同族神(特に佛教的)に求むる以外に論理的な説明は不可能であつて、單に字義通りの佛教の信仰普及といふのみでは凡そ解釋の出来ないものである。現行の佛壇を視察すると次の三の重要な特徴のあるのに氣がつく。夫は①その中に祀られる佛像の佛格が實に様に分化し、該家所屬の菩提寺の宗派とは全く無關係なる事、②佛壇の名にも不拘佛像なき佛壇、即ち位牌許りの佛壇があり、③それがはじめて祀られるのは該家から死人の出る事を條件とし佛教の個人的な信仰とは關係のない事である。

蓋し佛教各宗のセクト的對立は確に日本佛教の大きい特色であるが而も村落生活に於て菩提寺の宗派が大きい意味をもたぬ事も事實である。禪宗の檀家で死後は西方極樂往生を願ひつゝ佛壇に地藏を祀る家、淨土宗の檀家で釋迦や觀音を祀り彌陀との區別を知らぬもの等々、檀家の佛像は様々で且つそれが何サンかは一般に關知されて居ない。かく何宗に屬するか何佛を祀るかには無關心であつても、佛壇を祀るといふその事には例外なく重厚な關心がよせられて居る。更に佛像のない佛壇が事實存し、之と佛像ある佛壇を祀る家との間には或る種の傾向的區別の見られる者があり(附記)、夫は又佛壇といふものが家の中で最初に姿を現はす時機と方式とに密接な關連がある。例えば、長崎縣北松浦郡平戸町松本久三郎家は眞言宗の檀家で立派な佛壇であるが中には佛像なく黒塗の壯麗な位牌許り並んで居る。京都府南桑田郡千歳字奈國分は臨濟宗妙心寺末養仙寺の檀家であるが總じて株の本家といはれる家は佛壇に古い佛像(釋迦と觀音、殊に釋迦が多い)を祀るが分家筋の家は相當に古くても位牌のみを祀る。然し近年家計が樂になると佛像を買つて拜む傾向がある(山本功氏談)。丹波では一般に新しく分家した家は佛壇を祀る場所は豫め設置しても最初は佛壇を祀らず従つて寺檀關係を結ばず、先祖の法事はすべて本家に行はしめて自分は之に参加する。かゝる家から死人が出ると素木

の位牌を祭り、之が後に本位牌に造り替へられて始めて佛壇として祀られる。この時祀らるべき者の個性は猶記憶に新しい死靈であつて未だ祖靈とは言ひ得ないから佛像の祀らるべき理由も根據もない。近年は佛具屋が佛像を手輕に購入せしめるから、斯る時にも始めから佛像が祀られる事も多いが、前代（前代の古俗を残す山村では今も）にはかかる機會は少なく、従つて家歴の新しい分家には佛壇はあるが佛像はない結果を來たす。本家の如く家が古いと、古いホトケは多くあるが、それに應ずる位牌は長い期間の中で自然に淘汰されてゆき、融合靈たる祖靈が成立して居るから夫が佛像といふ形で表はれるので佛像は舊家に於て始めて表われる祖靈の物質に外ならぬ。従つて古い家には佛像があり新しい家にはないこととなり、家の新古の一徵標となるから家の古格を装ふ爲にとめて之を取入れる傾向を馴致する。斯く佛像の有無に關せず佛壇は成立するから佛壇と呼ばれてもその本質的契機となるのは佛像ではなくて位牌であり、茲に佛格の分化に對する無關心の生ずる根據がある。従つて個人として佛教の信仰があつても位牌を祀る機會の來ない間は佛壇は成立せず、逆に信仰も理解もなくともかかる機會が來れば佛壇は當然に成立する。

某家先祖代々の靈牌といふものは恐らく佛像の右の如き意味の忘れられた後の發生であらう。兎も角佛像なき佛壇から佛像ある佛壇への傾向を一般が辿つて居るのであるから前者が後者より形としては古く、又之は佛壇の發生的性質からみて當然である。琉球志喜屋門中總本家の佛壇に佛像なきは固より家の新しい故ではなく、祖靈信仰と佛教との交渉そのもの、浅い段階を示すもので右とは稍、性質を異にしようがそこに佛像のない點は重要である。

文獻史學が佛壇の先行形態として系譜づける中世貴族や武士の持佛堂乃至佛間は民俗學的にいへば右の佛像なき佛壇が寧ろ極度の發達をとげた特殊な例で、根底にある論理は今の佛壇と別のものではないといふべきであらう。

(3) 同族神祭と佛壇

同族神の祭が輪番當屋で行はれる場合、その祭と當屋の佛壇との交渉關係は從來殆んど注意されて居ないが一般には無關係、といふよりも寧ろ反撥的とさへ認められる。然し佛教的同族神の祭の場合に於てもこの反撥現象がみられ

る事と共に、非佛教的同族神の祭にも佛壇と吸引關係を生ずる者のあるのは注意すべきである。兩丹の山村では佛壇と神床とは座敷正面に隣接してあるのが普通であるが、京都府加佐郡河東村千原の松尾株の「先祖サン」は祠なく箱入りの彌陀六字名號で、株講の當日は勿論平素も年番宿の神床におかれ、講は菩提寺住職が司祭するが、他の法事と異り株講に限り一同手水を使い口を漱ぐのは明かに禊の殘存で原質の固有信仰を彷彿させる。反對に吸引する例では加佐郡河守町上野の佐古株の先祖サンは地荒神サンで「奉修先祖地荒神講中爲安全也」と書いた木簡の入つた厨子であるが講の日は勿論平素も輪番宿の佛壇に祭り供物も仕儀もすべて佛を祭るに同じい。然し株講には佛壇の他の佛像や位牌には一切關與せず寺僧も招かず心經、光明眞言(又は灌頂陀羅尼)、念佛、株中安全の祈り言を唱える。株の大本家の先祖という人の墓が山にあり、昭和廿三年は寺で調べると二百五十回忌に當つたが、株で法事を勤める様子もないので大本家から提唱して當年の宿で年忌と株講を合修した。一般に同族神祭で佛壇の撥無されるのは一方が同族といふ全體の神なるに對し佛壇は銘々の家といふ個別の佛であるといふ觀念が最も重きに居るからであらう。同族祭(たとえそれが佛壇で行はれても)に出席する者は各、家の代表者であつて夫は家に關するに對し佛壇の法事は専ら人に關はり、祀られるホトケの個人的關係を通して姻籍他家の者も招かれる。然し法事に於ては猶ほ個性を存する靈もやがては同族の祖靈に統合されてゆくべきもので、その區別は相對的であるから同族神祭と法事が合流することも起り得るのである。

佛といふ神といふも共に祖靈なる一原質から出て居るのであつて、かく同族神と佛壇の間に微妙な關係の存する事は、今の佛壇の原型は同族神(特に佛教的)であつたとの想定に吾人を導くのである。

京都府南桑田郡會我部村法貴の法貴株三軒の同族神は本家裏山の草堂にある大日如來で本家の先祖宮部善祥房繼潤が大阪夏ノ陣以來諸國を野伏流浪の砌、常時背負ひ歩いた守本尊と傳え、一方佛壇には中尊釋迦像の脇に繼潤以下當主に至る十一代の位牌を祀る。平素佛壇へは金の佛器で、神棚へは木のオシキで炊飯を供えるが大日へは後者の神式

で前者の佛式でない。但し盆彼岸に佛壇を莊嚴する時は之と同じ供物を大日に供える。家祖が尊像を背負つて歩く傳承は前も述べた如くこの種の同族神に屢、聞く處であるが、之は祖先と關係づける一の操作で、(同族神一般の性質によつて)自らの祖靈なることを問はず語りに語つて居るものであらう。現在大日の祭祀權は本家が獨占し殆んどその内神と化して居る。こゝで若し同族結合とか歴代位牌の繼承とかの特事情が消滅して諸條件が一般的となつて來ると同族神は姿を沒し草堂の大日は佛壇の釋迦に統合され、單立個家の先祖の祭壇として佛壇一本といふ一般的な形態が成立するのであらう。吸引と反撥を併示する法貴株の例は同族神と佛壇との關係の機微を語るものである。

前節の佛教的同族神をもつ同族の構成戸も夫々佛壇があるであらうがこの同族結合が分解して個家群となつた時、同族神は如何なる運命を辿るのであらうか。蓋し全系譜關係の祖先としての同族神は構成個家の佛壇に消散し、消散し切れぬ要素が地神、屋敷神、其他様々の形で形骸を遺すのではないかと思はれる。

- ⑫ 佛教史學二ノ三、拙稿「佛教的同族神」
- ⑬ 民間傳承十ノ一、山口彌一郎「陸中の神々」
- ⑭ 民間傳承五ノ十、能田多代子氏報告。
- ⑮ 民間傳承十ノ一、蒲生明「氏神其ノ他」
- ⑯ 民間傳承十三ノ十二、服部治則「甲州の同族神」
- ⑰ 民間傳承十一ノ八・九、都丸九十九「同族團資料」
- ⑱ 民間傳承十ノ一、西谷勝也「西播磨のイワヒガミ」
- ⑳ 琉球で村落開發家である根所の戸主をいふ。氏ノ上として村落の主長の地位に立つ。
- ㉑ 民族學研究六ノ四、渡邊萬壽太郎「琉球の同族團について」

六、結 語

祖靈が神格を得て同族神となつたものが同族結合の分解を濾過して、一方の極に於て依然ウヂガミと呼ばれつゝ、村

の鎮守になり、神佛習合を通じて或は直接に佛格を得た同族神は同じく同族結合の分解と之と併行した寺請制度によつて佛壇に分散した。佛壇は最も細分化された形に於ける家の先祖（祖靈）の祭壇であつて、「家」の存在する處では不可不の要請であるが、家は日本の社會一般に例外なく存したから、この社會構成の最核心部に潜む者を把握した事こそ佛敎が基層社會に極めて廣般に流布した最大の理由であり、又斯く把握される事は日本民族の祖靈の中に豫め含まれてゐた性格である。こゝに佛敎が廣く深く基層に入り得た根據があると共に、祖靈信仰との結合から脱却し得ない限界も亦茲に存した。かくて固有の祖靈信仰は押並めて佛敎的な色彩を帯びるに至つたが、その反面佛敎はこの固有信仰の中核を完全に變質せしめ、或は完全に一掃する如き事は終に成し遂げ得なかつたといふべきである。固有文化と外來文化の妥協によつてその何れとも異なる第三の者が出来上つた文化統合（acculturation）の極めて美事なケースであるが、妥協である點に於て確に墮落であるといへば言ひ得る。

然しこの妥協——墮落がなかつたならば佛敎が今の様な形で社會の基層に廣く根を張る事は出来なかつたであらう。佛敎（そして恐らく宗教の）本來の立場である人間個人の安心立命を指示する各宗祖列祖の教行のみを以てしては個人の獨立が極めて未成熟であつた日本の基層社會を斯くも廣く捉える事は不可能であつた。家が嚴重な柱となつて個人を圍んで居る社會を對象とする限りその核心にある祖先信仰との對決は佛敎にとつて避け得ぬ宿命であつて、之と手を結ぶことを潔しとしないならば、自ら退りより他なく、佛敎は深遠なる精神文化の華として表層文化の一隅を飾るにすぎず、又その様な處からは日本佛敎を莊嚴する天才達も決して生れなかつたであらう。徒らに墮落を論ずる前に、そうした現象の由つて來る處を客觀的に批判しなければ現實から一步も前進する事は出来ない。

日本佛敎は人間の清純な宗教的立場をその極限に迄押進めた幾多天才の行裡をY軸とし、名もなき多數凡俗常民の葬送儀禮や祖先祭の傳承をY軸として構成されるが、Y軸の基層を貫くモチーフは個人ではなく家であつた。これまでの佛敎存立の基礎も亦この家であり、又家であるために自ら存在形態もそれに即應させられた事は上來説いて來た

通りである。然るにその長く佛教を支えてきた家は今や徐々に影を薄くし、それから獨立した個人が家に代つて社會の構成單位となる傾向が次第に顯著とならうとして居る。從來の佛教が今後如何に改革されるかは、家から個人が將來如何なる形で解放されるか、即ち法律が家督相續を抹殺した如く簡單に社會の基層から家が消滅するか、或は民族的心意型として、從來とは別の形で遺されてゆくかの問題と深く内面的に關連する。家と個人の對決は獨り日本の社會にとつてのみならず佛教にとつても亦超尠さるべき根本命題であらう。

附記

印刷後更に花園大學學生諸氏の調査報告によつて佛壇に全く佛像なく位牌のみ祀る家ばかりの村、本家筋や苗字帯刀の家のみが佛像を祀つて居る村、分家筋には位牌のみである村は青森縣三戸部から關東・中部・近畿・四國・九州北部にわたり極めて豊富な事例の存する事を改めて知り得た。

本稿は京都大學教授柴山實氏と昭和廿六七年度文部省科學研究費を以て行つた「近畿山村の歴史民俗學的研究」の調査資料による。