

## 孟蘭盆考

— 民俗學との比較に於て —

横山文綱

禪院の佛祭りの儀式は清規に従つてなされるのが原則になつてゐる。清規に規定されない其他の行事は、傳承口授、習慣慣例によつて行われるのである。

宗教行事の多くは傳承、口授による部分が多く、その行事が何を意味するのか全く解らぬままに法燈を繼ぐがごとく傳えられて來てゐる。この傳承の宗教行事は民族個々の宗教的意義を内在するものであり、これを解いて行くと、これまで不明であつた行事の意義がはつきりしてくるのである。

表面に出ている祭式の要領がすっかり佛教的であつても、その深層に民族個有宗教が混在し、潜在している場合が多いのである。民俗學ではこの分野に著目して、立派な研究が多數發表されている。

私はここに孟蘭盆の行事に就て、民俗學者の報告を紹介し、從來の教學者的立場と比較し乍ら、潜在する民俗宗教の貌をつかんで見ようと思う。

孟蘭盆の意義は宗密の孟蘭盆經疏に「孟蘭：此云倒懸、盆：仍爲救器、若隨三方俗應曰、救倒懸器」とあり、孟蘭は倒懸ということであつて、これは死後に受ける苦しみの中の「倒懸苦」をいうのである。釋氏要覽には「孟蘭者西域之語、此云救倒懸」といい、「ウラン」というのは西域の語であるといつてゐる。即ち、ここにいふ「ウラン」は梵語の「ウランバーナ」を指していつてゐるのだらう。津田左右吉氏はインドに於いては、「倒懸の苦は、子の無いものの、うけるものとせられてゐるやうである。」といひ、孟蘭盆經の目蓮の母の受ける苦しみは、倒懸の苦に相當せず、經名の意義と經の内容とが不相應であることを注意をしてゐる。

盆は器物の名稱である。釋氏要覽に「東夏之音」とある如く、支那語である。羣談採錄に

七月十五日。孟蘭盆之說。諸皆主佛經目蓮救母。於是日以三百味。著盆中供佛。然不知何謂孟蘭盆也。及讀釋氏要覽云。孟蘭猶華言解倒懸。似有救母之說矣。而盆字。又無著落。問之博識。不知也。後見老學菴筆記。父老云。故都於中元。具素饌享先。織竹爲盆孟狀。云々

盆は竹を織つて作成するものであり、形は孟狀であることが理解出来る。孟蘭盆經はこの盆に物を載せ、それを僧に供する器具としてゐるが、この經の中でも重要な意義のあることとしてゐる。然し宗密は經疏にこの器には「救」の意は一つも無いといつてゐる。

乃知風俗祀先。全無佛氏之意。因而考夢華錄亦云。以竹斫成三脚上織燈窩。謂之孟蘭盆。又買素食。擦米飯享先。以告報秋成。但多目蓮經。撮其雜劇數言。反覆思之。孟蘭盆實起於風俗。而目蓮救母之事。偶符是日。且佛氏孟蘭盆二字之音。又與之同。遂訛而爲孟蘭盆也。

これは支那に於ける孟蘭盆の民俗學的解釋である。無著禪師はこれは俗儒の謬作であるから信じてはならぬといわれたけれども、日本の孟蘭盆の在り方から見て、大いに興味深いものがある。支那では孟蘭盆という行事が既に佛教が渡來する以前からあり、盆棚を作つて、供物を供え、來るべき秋・冬を占う、占いの儀式が行われていたものである。無著の立場は佛教者としては當然であるが、孟蘭盆經が印度撰述であつたならば、これらの疑議は生じることはない筈である。

津田左右吉氏は「孟蘭盆供は、少くともシナの一般人の思想においては、神というもののあることを認める點に於て、佛教の精神とは矛盾する思想の上にたつたものである」と教えている。即ち盆の行事は佛教の魂魄思想の上に成立しているもので、佛教教理の無魂魄思想で解釋することは出來ないことを指摘しているのである。

我が國に於て初めて孟蘭盆の法會が行われたのは、推古天皇十四年（六〇六）だといわれ、きわめて早い時期である。この頃より我が國中の家々で、盆會の法要が行われたとも考えられない。現在行われている盆會の仕方を見ても地方毎に特色があり、その行事が佛教的表皮を被つて、その核心には佛教的でない要素が全國的に多數ある。これは七月十五日を中心とする何らかの祭が推古以前から行われていて、その祭に佛教の法會が重複して行われたために、表現と本質とが相反する様なことになつたと思われる。津田氏の指摘される支那の孟蘭盆供の矛盾は、我が國に於ても矛盾の様相を示している。その矛盾は以下の詳述によつて明らかになると思う。

民族學者の説によると「ボン」という名稱のごときも「ウランバナ」の轉語ではなく、ボニ・ボンという供物用の容器から生じたものである」ということである。祭に用いる器物の名稱から盆という法會の名稱に轉化したのだという定義は既に支那の儒者の説である。唯々我が國に佛教が傳來する以前から、ボンと稱する祭器があつたか否かが問題である。

次に「ウラボン」<sup>(6)</sup>というのも、十五日の正日の前日を（十四日のこと）迎盆とか、宵盆とかいうのに對して、十五日のうらの日であるから「ウラボン」であるので、僧自身が亡母の供養のために、ウランバナをこの日に當てたのではないことは明白であると考えられる』といつてゐる。十五日が盆の日であり、十五日のことをウラボンといふのであるから、十六日のウラボンの名稱を十五日の日に引き上げて、つまり十五日と十六日とを區別せずにウラボンとするというのだが、これは了解に苦しむ。或る説に「十六日をウラボンまたはオリボンといい」この日が盆祭りの終了を意味し、祭壇、祭器の片付けをする日であるといつてゐる。これには異議は無い。

先述の如く我が國で盂蘭盆會が奈良朝頃から始つたことは史實としても、佛教が傳來してくる以前に於て、死んだ祖先の靈、即ち祖靈を祭つる儀式が存在し、然も極めて遠い昔からのしきたりになつてゐたことは事實である様である。

橋浦泰雄氏は「オリメ行事のうちでとくに重要なのは、正月と盆の二行事である。この二行事は一年を六ヶ月あてに折半して行われる。正月行事は陰陽道くさくなつてをり、盆行事は佛教くさくなつておるけれど、春秋の神社祭禮が、氏神の祀りだと解されているように、この正月、盆の行事はともにわれわれ各家の祖先神を迎える祀りであることは、ほとんど疑いはない」としてゐる如く、年二回の祖靈祭の一つの行事である盆行事を、佛教色を加味して行つてゐるのである。

柳田國男氏の説によると、今日でも伊勢神宮では七月十五日にいすず川の上流の森林の中に、青竹をもつて仕組まれた盆棚に、野菜、果物等を供えて、神宮の祖靈をお祭りするというのである。これは最も古い盆行事の原形が今日まで傳つて來てゐることを示すものであるが、その詳細を知ることが出来ないのは残念である。

盆と正月のオリメ行事には共通した行事が数多くある。(今ここに正月というのは一月十五日の小正月のことであつて、一名若年ともいい、古くは正月の行事は一月十五日にしていた。)今これを比較すると左圖の如くなる。

送	區分	
	小正月	盆
祭擔	年神棚	精靈棚
送り	トンド焚	送り火
名 稱	年神サン 歳徳サン 正月サン 年爺サン 若年サン	盆花迎(山から迎える) お先祖サン
	松迎(山から迎える)	お精靈サン
日	十五日 満月	十五日 満月
準備	松迎(山から迎える)	盆花迎(山から迎える)

供えする習わしが残つていふ。これらは盆も正月も共に祖靈を迎えて祭る、まつりごとであることを示しているのである。

お盆の準備は、祖靈降臨のための路づくりから始まるところが多い。日は七月七日や十五日の直前など一定してない。處によつて春秋の彼岸にするところもある。

祭壇に献ずる供物は季節の相違によつて品種は自ら異つてくる。

徒然草の書かれたのは、南北朝、應仁の亂頃であるが、その一節に「晦日の夜いたう暗きに、……亡き人の來る夜とて、神祭るわざは此頃都には無きを、東の方には猶することにてありし」といい、大晦日の夜行う、昔からの祭のシキタリがすたれたといふのである。

今日でも奥羽地方や、長野縣では大晦日の夜か、又は正月に入つて祖靈をまつり、盆の精靈に供える膳と同様に握り飯か、盛飯の上に幾本か箸を挿した。ミタマノメシをお

關東地方では盆路づくり、路なき、墓なきなどともいい墓の周圍を掃除する。静岡縣では路刈りといい七月一日に行う。それは墓地から家までの間と、一方村境から家まで、或は山の頂上まで、草の露が人にかからぬ程度に刈るのである。

關西地方では七月七日を盆はじめ、又は七日盆といい、佛具を磨き清めて佛祭りをし、墓掃除や井戸替えをしたり、また初めて生れた兒に母の里から夏着を贈る村がある。

十三日を宵盆或は迎盆という。東京の郡部ではこの日の夕方一家總出でワラ火を門前でたき、「盆様、盆様お迎え申す」と大聲で呼び、その後子供がそのワラ火を持って墓に驅けて行き、墓で更にワラ火をたいて、同じ文句をとる。又青年が大きな松明を振りまわしつつ、賑かに迎えて来る村もある。

長野では夜に入つてから迎火を墓地と、家の門前でたきその時子供らは、口々に「爺さん婆さん、このあかりでおやあれ、おでやあれ」ととなえる。又送盆の時には送火をたいて「このあかりで、おけえりやあれ、おけえりやあれ」と唱える村がある。

同じ様に長野のある地方ではムカエダイ（ダイはタイマツの略語）といつて、七月一日にこれを家の前で六ダイたき、寺やお堂の前でもたき、新盆の家では、とくに百八ダイたき、家から墓までたきつらねる。町などではそれを簡単にし線香を百八本とぼす家もある。

三重、奈良でもムカエダイマツを十三日に墓の前でたき、その火を蠟燭に移して家に歸り、それで佛壇の燈明をとす。

奈良の一部では十四日の晩にホトケ様を迎えるといい、迎えタイマツをたく間は、家内のものは、皆外に出て誦經じ、村によつては水鉢に茄子を細かく切つたものを入れ、松の葉でその水ばちの水を路の上にかくところもある。

千葉や島根の一部の村では、十三日の夕の魂迎えに、たらいに一杯の水を汲んで庭先に出し、これをアシアライミズという翌朝の中を見るとかならず土が入つてるといい、福島では初盆の家など「もう来てござつしやる、水が濁つている」などともいつている。

海村では祖靈は遠い彼方から來ると考へてゐるところもある。紀伊熊野の太地町では六日の晩、三重の須賀利村では七日の早朝にシヨウロムカエをするが、先祖様の數だけ笹舟をこしらへ、これに洗米、小豆、芋糸などをのせて海に流す。するとこれにのつて先祖様が來るといふ。送盆の十六日はオガラで舟を作り、それに盆棚の供物をのせ蠟燭の火を澤山ともして、海に流すのである。

盆棚や墓を飾るボンバナを十一日や十三日に迎へる風習は現在では各地に擴つてゐる。これは正月の若木迎えに對應する行事であり、祖靈がこの花と共に家に歸つて來ると思つてゐる地方もある位である。

盆花の花の種類の中で無くてはならぬとする花は地域によつて相違する。今その一例を拾うと、陸中、信濃では桔梗、静岡、奈良では女郎花、青森の八戸市、肥後では、桔梗、栗花(女郎花)、日向では柳花、カゲンシイボ(草名)コマツナギ、尾張ではミノハギ、ホオズキ、飛彈白川では山百合、相模では山撫子、因幡ではミノハギ等である。

盆棚は年神棚にあたるものであるが、この作り方は地方によつて差異がある。然しオガラとか竹などで左右の骨組みを作り、これに盆花を飾りつけたり、十六ササゲを下げたりすることは多くの地方に共通しており、特に祖靈の供物とは別にもう一つ供物棚を設けることもほとんど共通してゐる。

鳥取などでは十三日に前記のように、掃除した佛壇の左右にオガラで骨組した袖をこしらへ、それに盆花をくくりつけ、上部に繩を張つてササゲをつるし、色紙のキリコで飾つた燈籠をさげ、佛壇には佛専用の膳(靈供膳)に團子、飯その他を盛つて供へる。又佛壇の前には新しい色莫座を敷き、机を置いて、于蓮葉を敷いた上にやはり團子その他

を盛つて供える。一方別にオガラで一尺五寸平方位のシヨウロ棚というのを作つて、これにも花を飾り供物を盛つて、これは表座敷の軒先にちようちんと共にさげる。墓にもこの日立燈籠を立て、青竹に花をいけ、水盤の水を新しく替える。静岡の山中の村でもこれとほぼ似ているが、この地方にはシヨウロ棚と共に、軒先に若竹に七夕と同じように、五色の紙をくつつけたものを添えて立てる。但し紙の文句は「色即是空」など教典の文句を書くのである。岐阜では盆棚の構造が正月の年神棚によく似ていて、長サ三、四尺、巾一尺餘りの板を佛間の次の室に二本の繩で吊り、兩端に柳の枝を立てる。この邊は養蠶の關係で今は新曆の九月一日から始めるが、この棚飾りは八月の三十一日の夕方にする。これは年越の場合に似ている。埼玉では他の地方の棚と同様低い組立の棚だが、これには茅葺の左よりの注連繩を張りまわすという。

さて大施餓鬼集類分解に

「架<sup>ルコトノ</sup>其供臺<sup>一</sup> 不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>過<sup>ス</sup>三<sup>尺</sup> 若<sup>シ</sup>高<sup>シ</sup> 則<sup>チ</sup>群<sup>レ</sup>靈<sup>不</sup>得<sup>レ</sup>登<sup>ル</sup> 立<sup>ツルハ</sup>此<sup>ノ</sup>幡<sup>ノ</sup>則<sup>チ</sup> 不<sup>レ</sup>擇<sup>ス</sup>高<sup>下</sup> 萬<sup>ノ</sup>靈<sup>得</sup>齊<sup>ニ</sup>登<sup>ル</sup>也。

と施餓鬼の場合の供臺、即ち施餓鬼棚の高サを三尺以上に高くしてはいけないという。それは群靈が來つても餘り高くて登れないからだと言明し、供物のある場所に幡を立てておかぬと、高下を擇はず即ち身分の高下を問わず、どんな餓鬼でも供養物にありつけないからだという。

前項の書は五山僧の原古志稽の著述であるが、宋僧の絶食通覽を中心に編集したものであるから、その記述には支那思想や、宋人の生活意識が現われている。それは我が國の盆棚が無縁の祖靈やその他の靈がきやすくする爲に軒先に吊したり、軒や廊下に出して作る爲に自然高サが高いのに對して、支那に於ては三尺以下がよいという。又幡についても山ノ神や、氏神の降臨に際しその場所を示すのにノボリ、幣をもつてするのであるが、施餓鬼の幡は供臺の在りかを示すと共に、平等に供物が與えられるものであることを意味している。

『本朝瑞龍、惠日之間、洛中洛外之諸刹、皆建大辨紙旛、題寶樓閣呪、幡足書破地獄偈、唯西山龜阜之法式、不用大幡、而小旛插飯上、不染不書、但白紙耳。』

南禪、東福寺の法式は大幡を高くかかげる。今日でも行っている寺門附近の高い樹木の頂上に竹桿をもつて掲げるが、このことをいうのであろうか。これに反して天龍寺の法式は小幡で然も白紙のものを、餓鬼飯の上に立てるといつている。

盆祭の供物は地方により、或は家によつて異なるが、多くは十三日の夕方に團子を山盛りにして供え、これを十五日夕まで供えきりにして、十六日の早朝、他の供物と共に送り流す。この位のことは大抵の土地に共通している。その他は十四日は白飯の外にソーメンをあげ、十五日には餡をつけた餅をあげると云つた具合で一定している譯ではない。

しかし祭壇を二つこしらえてその一方に團子の外に、茄子や胡瓜を生のまま細かく切り、或はきざんで供えたり、或はそれを洗米などと混ぜ合せたりすることとか、棚にも墓にも水を頻繁に供えることなどは共通してをり、又十六日の佛送りに、茄子や胡瓜の馬を添えることもほとんど共通している。

盆棚を二通りに區別して作つたり、供物を二つに區分して供えるのは祖先靈と無縁佛とを意識して、各々に供える供物と區分し、場所までを分けているのだという。これに就ては後に説明を加えることにする。

#### 四

孟蘭盆會と施餓鬼會との相違点を望月大辭典は「孟蘭盆經は専ら七世の父母及び六親等の倒懸苦を救うことを説けるものにして、今の施餓鬼の障礙鬼神に對する施食と其の趣旨を自ら異りというべし」としている。

孟蘭盆經には「七世父母、離餓鬼苦、得生天人中、福樂無極。」と述べている如く、七世の父母の餓鬼苦を離れしむるのを目的として、僧を供養することが説かれている。

大施餓鬼の淨土加持八句の偈文には

「神呪加持淨土飲食、普施恒沙衆鬼神、  
願皆飽滿捨慳心、悉脫冥逆生善道、  
歸依三寶發菩提、究竟得成無上覺、  
功德無邊盡未來、一切衆生同法食、」

とあつて施餓鬼は恒河砂に等しき多くの衆の鬼神に加持の力を以て飽滿せしめ、究竟して無上の覺りを成ぜしめることを目的にしている。然し施餓鬼の廻向結願文によると、

「以<sub>テ</sub>此修行衆善根、報<sub>ス</sub>答父母劬勞德<sub>ニ</sub>」

とあつて、父母の功勞の徳にこたえて、盡く輪廻をいでて淨土に生ぜしめよと願つていのである。即ち施餓鬼の功徳によつて、その功徳が父母に廻向されることを願つている。望月辞典の説明に反するがこれがやはり施餓鬼の中心思想であらう。

七月十五日の灌臘を説く灌蠟經には、

「自向七世父母五種類屬、有<sub>リ</sub>墮惡道勤苦劇者、因<sub>リ</sub>佛作禮、福<sub>ニ</sub>欲<sub>ス</sub>令<sub>レ</sub>解<sub>ニ</sub>脫憂苦<sub>ニ</sub>」

とある如く、この經では七世の父母、五種親屬が受福者となるのである。これらは皆支那思想殊に儒教の思想に立つていて、この思想を裏付けにして始めて了解出来る經典である。即ち儒教の禮として、死者の祭られるのは家長の父母及びその直系の祖先のみであり、そこに家長を中心とする祖先崇拜の意味が存するのである。

我が國はこれとは違い、死者はすべて一様に祭るのであり、七世の父母、六親、眷屬のみに止まらず、死せる子孫に對しても、祭によつて深き愛慕の情を致すのが一般の風習である。支那（大施餓鬼等）とは大いに對比的であるのに注意すべきである。例えば支那に於ては死せる幼子は親不孝者であるとして葬禮もせず、死後の祭も一切行わぬのである。我が國の風習には前者の如きものは無い。唯或る地方では幼子は死しても佛にならぬと信じ、直に何處かに去つた人の生れ變ると思つている。又老いて世を去つた人の靈は天に昇り、祖靈神となつて、子孫を護つてくれる。然し早く世靈は永く地上にとどまつて、亡者の遺體を見つけて、これに入り込んで再生しようとするという考えがあるという。これ丈けの前置きをして理解しようとすることは、盆成立の根據となる經典の内容に反して我が國の盆祭りの對照は先祖サンという普遍者である。棚を二つに區分してお祭りするのは、お迎え火等をたいて迎える先祖サンと、地上にとどまつている祖靈とを區分し、地上の靈は身分が低い爲なのか家の中の祖靈棚まで來ることを遠慮するからといつて、軒先等の外から求めやすい所に設けるのである。

井之口章次氏は「全國<sup>(9)</sup>を通じてみると、精靈と無縁佛（地上に停つている靈のこと、筆者注）との境目は判然としないのである。精靈も無縁佛も抽象世界の實體であるために、常民の意識の上では、靈的なものに對する對し方に差別が無いのかも知れぬが、一方は先祖様であり、一方はいわばどの馬の骨かもわからぬ魂魄である。この混同には深い意味がありそうである。佛教は死後の魂の十萬億土への旅だちを説き、彼岸の淨土に安樂の生活を求めるのであり、我が國の固有信仰では、祖靈は常に子孫の村のあたりにとどまつて、見まもつていと考える。佛教教理を強く押し出す爲には、固有信仰の考え方は大きに眼ざわりであつたに違ひなく、子孫の村のあたりにとどまつている魂は、すべてこれを無縁佛と見做した場合があつたのではなからうか。」と述べている。佛教教理と民族固有の考え方の不合理性が、精靈と無縁佛との二つの考えに現われたとする説には了解し得ぬものがある。佛教が死後十萬億土へ

旅立ちを説くというのは佛教的俗信仰であつて、佛教教理では無い。我が國の民衆が唯々何となくそう信じて行つていた信仰形式に佛教の用語が重なり、佛教臭を帯びて行つたまでのこととしか思えぬ。

又ミタマという言葉が、現在では専ら佛教のものに思われ、神祭の方とは別のものと思われがちである。實は神というのもミタマのことであり、そしてこれに食物を供物とするのは、そのミタマに供えたものを、我々自身も共に食ひ、そのミタマの威力を身に受けるという觀念を土臺とする一種の作法であつて、これが我が國の祭の本質である。

次に盆祭の對照になる祖靈神は一體何處に在るのであろうか、墓地や寺に在るとは思つていない様である。それはアマと概稱する高く遠い世界に在ると思つてゐるわけである。山に盆路作りといつて草を刈つたり、或は高い竹や松などを、目じるしとして立てたりする理由もここにあると思ふ。

然しながら盆中に墓參りする行爲は無意味ではないかといふ説も成り立ちそうであるが、三十三年とか、四十九年の間はまた地上に靈があつて、これより以前に屬する祖先の列には加わらぬといふ觀念があり、盆棚に迎えるのは地上に居らぬ祖靈であつて、墓參りは地上にある先祖を祭る爲でもあるといふ。

次に神祭りには必ず依代よしろ（依るべき對照物）を設け、この依代を中心に祭りをするのである。盆祭りに於ける代表的な依代は我々が水塔婆と呼んでゐるものである。塔婆はいうまでも無く、スツーパーのことであり、佛骨を埋めてある地域を示すものであつたが、後に變化して供養、報恩の爲にも建立する様になつた。供養、報恩の爲の塔婆の民俗的受け入れ方は、即ちミタマ、祖靈の依代としてであつた。葬禮に於ける白木の位牌も依代であり、佛壇の位牌も依代なのである。眼に見ることは出来ないけれども、全く實體的な祖靈の存在はどう説明しても佛理とすることは出来ない。

又小石が祖靈の依代となつてゐる實例も相當數ある。例えば福井縣三方郡内外海村では、盆には壁のところを外精靈（無縁佛）の棚を吊し、平素洗濯に行く川原へ行つて石を三箇拾つて死り、棚の中央に祀るのである。それを十六日の朝には拾つた場所へ返しに行き、「カドボトケを戻してくる」といつてゐる。

盆が近くなると町の市場にまでも賣つてゐるオガラは、全く盆祭りには缺くことの出來ぬものである。膳の箸や棚の骨組から送りの船、ムカエダイやオクリダイの炬火の代りまでこれを使うのであるが、こそがやはり依代になつてゐる。神祭に於ても竹、すすき、オガラ、柳枝、櫛等は神の招代まきしろであり、依代に用ゐる材料なのである。神祭用具の一部が盆祭用に轉用されることは何ら異とするところではない。

## 五

私は以上において従來說かれて來た教學の立場と、民族學者の研究報告とをその事象毎に紹介し、これらを比較し批判して來たのである。今これを要約するならば、支那の民族が理解し、行つた孟蘭盆と日本人が受け取つた盆祭りとは表面に現われた形式、儀式作法が似通つていても、その祭の中心である祖靈の在り方や、それに對する態度、或は祭の本質は、全然違つたものであるということである。

又靈の實在を信じこれを中心にして祭りを進めて行く日本人の思考態度は全く非佛教的であり、永年の布教にかかわらず佛教が滲透して居らぬことに氣が付くのである。このことは宗教人の今後の布教態度に大いに注目すべき要素であつて、如何に科學的、合理的内容と方法を持つて布教に臨んでも、民族個有の宗教概念を改めさせることが不可能であることを忘れてはならぬのである。

注(1) シナ佛教の研究、津田左右吉、二四三頁。

(2) 禪林象器箋、五一三頁。

(3) // 五一三頁。

(4) シナ佛教の研究、二四八頁。

(5) 月ごとの祭、橋浦泰雄、二〇二頁。

(6) // 二〇三頁。

(7) // 二〇一頁。

(8) 大施餓鬼集授分解、十三丁。

(9) 佛教以前、井之口章次、二二八頁。

〔參考資料〕

シナ佛教の研究、津田左右吉著、岩波書店。

日本人の生活と支那思想、津田左右吉著、岩波新書。

佛教以前、井之口章次著、古今書院。

月ごとの祭、橋浦泰雄著、岩崎書店。

日本人の信仰、竹田聰州著、創元社。

神道と民俗學、柳田國男著、明世堂。

山宮考、柳田國男著、小山書店。

大施餓鬼集類分解。

禪林象器箋。

禪學研究、四十四號。