

# 「戦後民俗学の認識論批判」と 比較研究法の可能性

盆行事の地域差とその意味の解釈への試み

The Epistemological Critique of Postwar Folkloristics and Potential of  
the Comparative Research Methods : Experiments in Deciphering Regional  
Differences in Bon Festival Events and the Significance Thereof

関沢まゆみ

SEKIZAWA Mayumi

- ①戦後民俗学の認識論批判
- ②両墓制の分布とその意味
- ③比較研究法批判の中の誤解
- ④盆に迎えまつられる靈魂をめぐる研究史
- ⑤盆棚設営と墓参習俗と靈魂感覚をめぐる地域差
- ⑥盆行事の地域差とその意味

おわりに

## 【論文要旨】

本稿は、近年の戦後民俗学の認識論批判を受けて、柳田國男が構想していた民俗学の基本であった民俗の変遷論への再注目から、柳田の提唱した比較研究法の活用の実践例を提出するものである。第一に、戦後の民俗学が民俗の変遷論を無視した点で柳田が構想した民俗学とは別の硬直化したものとなったという岩本通弥の指摘の要点を再確認するとともに、第二に、岩本と福田アジオとの論争点の一つでもあった両墓制の分布をめぐる問題を明確化した。第三に、岩本が柳田の民俗の変遷論への論及にとどまり、肝心の比較研究法の実践例を示すまでには至っていなかったのに対して、本稿ではその柳田の比較研究法の実践例を、盆行事を例として具体的に提示し柳田の視点と方法の有効性について論じた。その要点は以下のとおりである。(1) 日本列島の広がりの上からみると、先祖・新仏・餓鬼仏の三種類の靈魂の性格とそれらをまつる場所とを屋内外に明確に区別してまつるタイプ(第3類型)が列島中央部の近畿地方に顕著にみられる、それらを区別しないで屋外の棚などでまつるタイプ(第2類型)が中国、四国、それに東海、関東などの中間地帯に多い、また、区別せずにしかも墓地に行きそこに棚を設けたり飲食するなどして死者や先祖の靈魂との交流を行なうことを特徴とするタイプ(第1類型)が東北、九州などの外縁部にみられる、という傾向性を指摘できる。(2) 第1類型の習俗は、現代の民俗の分布の上からも古代の文献記録の情報からも、古代の8世紀から9世紀の日本では各地に広くみられたことが推定できる。(3) 第3類型の習俗は、その後の京都を中心とする摂関貴族の觸穢思想の影響など靈魂觀念の変遷と展開の結果生まれてきた新たな習俗と考えられる。(4) 第3類型と第2類型の分布上の事実から、第3類型の習俗に先行して生じていたのが第2類型の習俗であったと推定できる。(5) このように民俗情報を歴史情報として読み解くための方法論の研磨によって、文献だけでは明らかにできない微細な生活文化の立体的な変遷史を明らかにしていける可能性がある。

【キーワード】 柳田國男、戦後民俗学の認識論批判、民俗の変遷論、比較研究法、盆棚、三種類の靈魂

## ①……………戦後民俗学の認識論批判

近年、戦後日本の民俗学においてその主流と見なされてきたいわゆる地域研究法という方法論に対して、根本的な疑問が提出されてきている。岩本通弥は「地域性論としての文化の受容構造論—『民俗の地域差と地域性』に関する方法論的考察—」〔『国立歴史民俗博物館研究報告』52, 1993年〕においてすでに疑問を呈していたが、同「戦後民俗学の認識論的変質と基層文化論—柳田葬制論の解釈を事例にして—」〔『国立歴史民俗博物館研究報告』132, 2006年〕において明確に、戦後民俗学は民俗の変遷論を無視した点で、柳田の構想した民俗学とはまったく別の、いわば硬直化したものとなったとその問題点を指摘した。一方、新谷尚紀も『柳田民俗学の継承と発展—その視点と方法—』〔吉川弘文館, 2005年〕や『民俗学とは何か—柳田・折口・渋沢に学び直す—』〔吉川弘文館, 2011年〕において、戦後とくに1980年代以降に主流となった日本の民俗学は柳田が構想した民俗学とは大きく異なる「もう1つの別の新しい民俗学」の提唱であったと断じている。

岩本、新谷ともに、東京教育大学の和歌森太郎門下の福田アジオの提唱した民俗学の方法論に対する批判と検証の必要性を指摘しているのであるが、その福田の提唱した民俗学とは何か。それは民俗の伝承母体たる地域社会に注目する地域研究法の主張であり、一定の村落社会の精密な民俗調査によってこそ、その村落社会の民俗的な歴史世界が再構成できる、という視点に立つものであった<sup>(1)</sup>。しかし、その福田のような村落社会を類型化し固定化してとらえる視点や論理は、柳田の最も否定した「割地主義」に他ならないとの批判が柳田のテキストに沿ってあらためてなされたのであり<sup>(2)</sup>、戦後の民俗学をアカデミズム世界でリードしてきた東京教育大学系の民俗学、その象徴的存在の一人であった福田アジオに対するとくに岩本の指摘は、民俗学の現在と未来に向けて大きな意味をもち、いま民俗学を学ぶ者一人ひとりにとって克服すべき大きな問題を投げかけているといつてよい。そこでまず、岩本の主張を整理しておくことにする。幅広い主張の中から主要な論点を絞り込んでみると以下のとおりである。

(1) 柳田の議論の基本は、変化こそ「文化」の常態、とみる認識であった。

(2) しかし、戦後民俗学では、民俗を変化しにくい存在、ととらえる認識が優勢となった。

(3) その認識の変換の背景として考えられるのは、民俗を変化しにくい地域的伝統とみなす、根底的文化論が混入したことであり、その主な原因は、和歌森太郎による基層文化論の誤謬的受容にあった。それが東京教育大学を中心とする戦後アカデミズム民俗学の内部に浸透し定着化したからであった<sup>(3)</sup>。

(4) そこで、基層文化／表層文化、と関連づけて、村落の民俗／都市の風俗・流行、という対比的な二分法的な分類が行なわれて、村落の民俗＝基層文化、という位置付けとなっていくた。

(5) 和歌森から福田への過程で、「型」の設定＝民俗は不変、という考え方が前提となっていくた。形（観察できる現象としての形、要素）を、型（要素の組合せ）と混同して、民俗資料の類型化論となっていくた。形の変化を見ようとした柳田の視点が学ばれることなく、不変の型を抽出する視点が優先された。変化と変遷の中にある民俗を、時間的あるいは空間的に固定化させて捉えることとなつた<sup>(4)</sup>。

以上が、岩本による戦後民俗学批判の要約であるが、このうち、和歌森がH.ナウマンの基層文化論を誤解して受容したかどうかについては、これを翻訳、紹介した務台理作の解釈に揺れがあったこと、また東京教育大学での和歌森との接点についても推測の域を出ていないことから、さらなる検証が必要と思われる。ただそれはともかく、柳田の議論は変化こそ「文化」の常態、とみる認識であったのが、戦後民俗学では、民俗を変化しにくい存在、ととらえる認識が優勢となり、結果として類型化論になっていった、という岩本の指摘は重要である。それは民俗学の方法論とも密接に関係する重要な問題でもあるからである。しかし、実際の戦後民俗学の世界では、柳田の変遷論の視点の継承や比較研究法の活用の可能性を検証することは重視されず、むしろそれを否定し放棄して、個別村落の歴史世界の再構成を目的とした地域研究法、個別分析法の活用の主張が主流となっていた。先の岩本論文はその問題点を鋭く突いたものであり、その克服のための具体的な研究作業例として、民俗の変遷について論じる岩本の論考<sup>(5)</sup>には評価されるべきものがある。ただしその一方、柳田がその学問提唱の根幹としていた比較研究法とその活用による民俗の変遷論へ、というその実践例は必ずしも示されていない。岩本や新谷から発せられている戦後民俗学に対する批判を正面から受け止めるためには、民俗の変遷論に再注目するとともに、柳田が力説していた比較研究法の有効性を、具体的な実践例によって検証することがいまこそ求められているといつてよい。なぜなら、柳田の提唱した民俗の変遷論というのは、その独自の比較研究法の提唱と密接不可分の関係にあるものであったからである。

## ②……………両墓制の分布とその意味

岩本の前掲論文が書かれた背景には、すでによく知られているように両墓制の分布についての福田の解釈に対する根本的な批判があった。時系列で整理すると、以下のとおりである。まず、

(1) 福田アジオは『柳田国男の民俗学』[吉川弘文館 1992年]において、「圏論との矛盾」の見出しで、柳田は、両墓制を霊肉分離の観念を示す古い時代の習俗と考えていたのに、その分布は近畿地方を中心としているため圏論とは逆であり矛盾している、しかし柳田はそのことに触れないまま、両墓制を重要な根拠として日本人の霊魂観を説いている、と柳田を批判した。それに対して、  
 (2) 岩本通弥は「『節用禍』としての民俗学」[『柳田国男全集月報』17 1999年]において、柳田は、両墓制を古いものとは考えていなかった。それを圏論と矛盾しているというのは誤読である、その点について「『柳田国男の思い込み』であったと断ずる重鎮さえいる」と、福田の名前は伏せて批判を行なった。その後、

(3) 日本民俗学会第53回年会(奈良市 2001年10月)の公開講演「『家』族の過去・現在・未来」で岩本は、福田の両墓制に関する柳田批判が誤読であると、そこではあえて福田の名前をあげて批判した。その講演内容は改稿されて、岩本通弥「『家』族の過去・現在・未来」[『日本民俗学』232号 2002年11月]として学会誌に掲載された。そこで、

(4) 日本民俗学談話会「『先祖の話』をどう読むか」(2003年1月)が開催されて、岩本と福田の間での直接の討論が行なわれた。しかし、両者の議論は必ずしもかみ合わず、その後、

(5) 福田は「誤読しているのはだれか」[『日本民俗学』234号 2003年5月]において、岩本の方が

誤読していると批判した。その後、

(6) 岩本「戦後民俗学の認識論的変質と基層文化論—柳田葬制論の解釈を事例にして—」[2006年  
前掲]が発表され、福田への反批判が幅広く展開されるとともに、論点は両墓制や周囲論の問題  
をこえて、戦後民俗学の認識論の誤謬という問題へと展開した。

大略以上であるが、肝心の両墓制が近畿地方に分布することの意味については、二人ともその問  
題に立ち入ることなく、柳田の理解に対する解釈論が交わされただけで、それぞれの立場からの両  
墓制に対する実証的な研究見解は示されないままであった。しかし、その一大論点であった両墓制  
の分布の問題は、民俗学自身の問題としても放置しておくわけにはいかない。そこでまず、その両  
墓制をめぐる問題について、ここで学説史的な整理を行なっておくことにする。

両墓制はなぜ近畿地方に濃密な分布を見せるのか。その点に関しては早くに原田敏明「両墓制の  
問題」[『社会と伝承』3-3 1959年]でも指摘されてきたことであるが、その理由については明らか  
でなかった。そこで、筆者は、宮座祭祀と長老衆の研究を進めていく中で、当屋の順送りによる宮  
座祭祀の事例を調査しながら、同じ近畿地方に濃密な分布をみせるその宮座祭祀と両墓制との関係  
に注目して両者の間に深い関係性があることを指摘した。当屋の交代による宮座祭祀は、特別な神  
聖性と清浄性を求められる氏神祭祀である。当屋は神役を担っているその一年間は葬儀や墓地など  
の死穢に触れることを極端に忌避する。その宮座と両墓制とが特別な死穢忌避観念を共有する相互  
連関性をもつ民俗であることは、方法論的には地域研究法とともに比較研究法を合わせ活用するこ  
とによって民俗相互の関連に注目した結果、明らかになってきたことであり、具体的には奈良市大  
柳生という一つの村落の宮座と両墓制の事例研究を核にしなが、周辺地域の事例を幅広く合わせ  
てみていく作業のなかで明らかになったことであつた<sup>(6)</sup>。そして、そのような宮座祭祀の濃密に分布  
する近畿地方の村落における死穢忌避の観念は、関東地方や東北地方、また中国・四国地方や九州  
地方など日本各地の一般的な死穢忌避観念とは異なるものであることが注目された。近畿地方のそ  
れは古代の平安京を中心とする摂関貴族以来の觸穢思想の影響と神社祭祀の清浄性の強調という歴  
史民俗的な背景をもつものではないかとの推論が導き出されてきたのである。

そこで浮かび上がってきたのが、両墓制の独特な分布の意味であった。従来の民俗学では柳田の  
方言周囲論と両墓制の分布の上での矛盾、つまり、方言周囲論では東西の辺境である東北地方や九  
州地方などにこそ古い方言や習俗が残り、近畿地方など中央部には新しい方言や習俗が発生してい  
ると考えるのに対して、古い習俗であるはずの両墓制がなぜ近畿地方を中心に濃密な分布を見せる  
のか、という大きな疑問が残されていた。これは先の岩本と福田との論争においても一つの焦点と  
なっていたものであったが、古くから民俗学がなかなか解決できない問題であつた<sup>(7)</sup>。しかし、柳田  
國男の通史的な視点と全国規模の民俗の比較研究という視点に立ち返ってみれば、それは解読可能  
な問題であった。つまり、両墓制が新しい習俗だからこそ近畿地方に分布しているのだということ  
である。周囲論的な民俗の解釈と両墓制の分布とはまったく矛盾しないのである。両墓制が新しい  
というのは次の二つの点から指摘できる。第一は、16世紀末から17世紀以降に普及する石塔を指  
標としている習俗だからである。第二は、10世紀から11世紀にかけて形成された平安貴族の独特  
の觸穢思想の影響による極端な死穢忌避観念を継承している習俗だからである。奈良時代から平安  
時代前半期にかけては、近畿地方でも山城国愛宕郡、葛野郡では死者があるたびに遺体は家のそば

に埋葬していたという記事が『日本後紀』の延暦16年(797)1月25日条にはみられる<sup>(8)</sup>。それが、平安遷都に先立ってその地に神聖なる宮都を造営するというので、そのような習俗は次第に禁止されていき、平安京には墓地は設営してはならないということになっていったのである。しかし、『六国史』には8世紀から9世紀にかけて氏々祖墓を守り墓側結廬という記事が数多くみられることがすでに指摘されており<sup>(9)</sup>。その8世紀から9世紀ころにはまだ貴族たちの肉食も禁忌とはされてはいなかったことも指摘されている<sup>(10)</sup>。それが、神社の神域を穢すということで狩猟による獣血や獣肉が禁忌の対象となっていくのは、摂関政治が成立してくる9世紀後半から10世紀にかけてのことであり、その9世紀後半から10世紀にかけての時期こそ、摂関貴族の觸穢思想、神社祭祀の清浄性の強調、肉食禁忌などが波状的に現象化、顕在化してくる時期だったと考えられるのである<sup>(11)</sup>。

東西南北に長い日本列島各地の墓地と墓参をめぐる習俗について観察する視点に立つならば、近畿地方の墓地というのはそのような平安貴族の極端な觸穢思想の影響を受けてきた歴史的に新しい特別な死穢忌避観念を表している墓地としてとらえられるのである<sup>(12)</sup>。もちろん、新しいといっても近世や近代ではなく古代の平安時代中期以降の摂関貴族が作った文化を背景としているという意味である。

こうして皮肉なことに、高度経済成長期以降、全国各地で急速に進んだ火葬化によって土葬習俗を基盤とする両墓制そのものが景観上消滅していく時期に当たって、あらためてその意味するところが明らかになってきたのであったが、それによって柳田の周圈論の考え方は両墓制の分布とまったく矛盾せずむしろ合致していることがわかってきたのである。そして、その際に用いられた研究方法とはまさに柳田の提唱した比較研究方法であり、それは同時に戦後民俗学が実践してきた地域研究方法との同時並行的活用でもあった<sup>(13)</sup>。つまり、比較研究方法という全体的な傾向性を見る方法と、地域研究方法という個別の精密情報を確認するという方法の、両者の並行的な活用というのは、日本の民俗学の独自性が発揮できる可能性が大であるということがこの両墓制研究史の中にすでに示されているのである。

### ③……………比較研究方法批判の中の誤解

戦後日本の民俗学の歩みは、柳田國男をその創始者として位置付けながら、その一方で柳田がその独自の方法として提示していた肝心の比較研究方法を徹底的に否定する歴史でもあった。もちろん民俗学研究者のすべてが柳田の比較研究方法を否定し去ったわけではない<sup>(14)</sup>。それは前述のような両墓制研究史などを追跡してみても明らかである。しかし、少なくとも民俗学の主流とみなされてきた研究者たちの主張は柳田否定の論調にあった。その柳田の比較研究方法の全否定の急先鋒が福田アジオであった。ここで、その福田による比較研究方法批判における最大の誤解について確認し指摘しておく必要がある。それは民俗の地域差の意味についての柳田に対する誤解である。福田は「民俗の母体としてのムラ」<sup>(15)</sup>で次のようにいう。

「これまで、その地域差は柳田國男的な思考によって理解されてきた。すなわち、柳田は、民俗の地域差について『国の最初から、この通り区々なるものが併存して居た気づかひは無い。つまりは中古に必要なあつて何度も改められ、その変遷のそれぞれの段階が、土地の状況によつてまだ保

留せられて居るのである』<sup>(16)</sup>という考えを示し、このような理解によって重出立証法とか周圏論を登場させているのである。だが、この考えは、民俗の地域差を単に民俗の時間差を知るための手段としてにすぎず、民俗の地域差そのものに意味を見出してはいないものである。関東と近畿、関東と東北という大きな地域差をもって民俗に相違があることを、すべて時間差としてよいであろうか<sup>(17)</sup>（下線部は引用者）。

ここで福田は、下線部のように「民俗の地域差を単に民俗の時間差を知るための手段としてにすぎず」と表現しており、柳田が「民俗の変遷の段階」を明らかにするために重要視したのが歴史情報としての現存の民俗であったという点に理解が及んでいないことがわかる。柳田は、各地に変遷のそれぞれの段階が差異をもって伝承されているといい、それに注目してできるだけ多くの事例を収集し比較して整理してみることによって、記録に残されていないような生活の変遷史を語る情報が得られるのではないか、そこから民俗を通してみる生活の変遷史がたどれるはずだといっているのに対して、福田はそれを単純化して、「地域差が時間差であるはずはない」と否定しているのである。地域ごとに伝承されている民俗の多様性の中にその民俗の歴史的な変遷の過程を追跡できる方法論的可能性があることを柳田は提唱しているのに、福田はそれを理解せずに単純に地域差を時間差と読み替えること、と短絡化させてその短絡化させた表現をもって柳田の方法を否定していったのである。そして、その福田の「もう1つの民俗学」とそれに学んだ民俗学の流れにおいては、柳田から次世代の研究者に託され求められていたはずの民俗情報の中に歴史情報を読み取ろうとする比較論的方法論のさらなる研磨の作業も放棄されてしまうということになってしまったのである。

また、福田は先の岩本との論争においても知られるように、自分自身が柳田の周圏論を誤解していたともいえる。それは次の箇所<sup>(18)</sup>に端的に表れている。民俗の伝承の量の相違という、まったく柳田が言っていないことを言いながら、次のように批判している。

「柳田の周圏論の影響もあって、東北地方とか九州へ行けば、あるいは山間奥地へ行けば、民俗が豊富に伝承されているという常識があり、（中略）近畿地方のムラで民俗調査をすると、人々の予想に反して、実に質量ともに豊かだと感じる成果をあげることができる。調査に使用するフィールド・ノートを埋めるページ数は、関東や東北とは比較にならないほど多いのである。この事態は周圏論的立場では理解できないことである。（中略）近畿地方は絶えず日本の先進地域として存在してきたのであり、古いものを次から次へと脱皮してきたと考えられる所である」<sup>(19)</sup>（下線部は引用者）。

ここで指摘されているような、近畿地方が歴史的に日本の先進地域であったというのは、実は柳田の周圏論とはまったく矛盾しないことである。それにもかかわらず、柳田の周圏論を否定する根拠として近畿地方が日本の先進地域としての歴史を刻んできたことを指摘しているのであり、それは柳田の周圏論が理解されていないことを表している。ここでも両墓制の分布が周圏論と矛盾しているという福田の誤解を岩本が指摘したのと同じことが指摘できるのである。福田が地域社会を重視する民俗調査の方法を力説したのは前述のように決してまちがいでない。当然のことである。しかし、柳田の基本的な研究方法や研究視点を否定したのはまちがいであった。私たちが、もう一度あらためて柳田の説いた比較研究法の活用の可能性を確かめていく上では、柳田が民俗の伝承の上での変遷のそれぞれの段階が土地の状況によっては伝えられているのだといっていたこと、その

真意をつかむ必要がある。

#### ④……………盆に迎えまつられる靈魂をめぐる研究史

本稿では、これまで等閑視されてきた柳田の、民俗の変遷を明らかにするための比較研究法の活用の可能性を再確認する作業を試みることにしたい。福田の主張してきた地域研究法では、前述のように、地域差＝時間差<sup>(20)</sup>という単純な理解のもとで、比較研究法の批判がなされてきたが、近年、柳田の『先祖の話』の読み直し作業が試みられているなかで、柳田は民俗が発信している地域差のなかに「歴史情報」を読み取ろうとしたのだという指摘がなされている<sup>(21)</sup>。そこで、そのような柳田を見直す研究視点を取り入れながら、具体的には、筆者自身がこれまで地域差の問題として解釈してきた盆棚をめぐる問題について、あらためてその盆棚の分布の実態と特徴の整理を行ない、その変遷論的な解釈の可能性を考えてみることにしたい。

ここでまず盆行事をめぐる民俗学の研究史を整理しておくところからはじめたい。最初に柳田國男の論点であるが、よく知られているのは、盆に迎えられる精霊には本仏と新仏と無縁仏の三種類があるとしている点である。『先祖の話』のなかで「現在の盆の精霊には、やや種類の異なる三通りのものが含まれている<sup>(22)</sup>」と述べ、盆に祭る霊には、先祖の霊である本仏（みたま）、亡くなって一年から三年以内の新仏（荒忌みのみたま）、そしてまつり手のない無縁仏（外精霊）の三種類の性格があること、そして、それぞれのまつられる場所が屋内、縁側、屋外というように分けられていることを指摘している。そして、同書で、この三種類の霊のうち無縁仏について、「九州の南部から島々にかけて、外精霊と呼んでいるものがある。東北地方だけには妙に聴くことが少ないが、関東以西の広い区域にわたってこれがあり、ただその名称だけは土地によって、あるいはホカドン、トモドンといい、御客仏といい無縁様といい、または餓鬼とさえいう処が少なからず、従ってその考え方にも大分のちがいが出来ている。しかしともかくも必ず家で祭らなければならぬみたまより他の霊が、盆の機会をもって集まって来ると見たまでは一つである。岐阜県の一部にはこの外精霊を一切精霊様とっている村がある。また壱岐の島でサンゲパンゲというのも三界万霊の訛音かと思われる。これはわが国固有の先祖祭思想の、おそらく予期しなかった新しい追加である。（中略）このいわゆる外精霊の解釈は、教化の程度によってほとんど地方ごとにちがっている。従ってまたこれに対する家々の待遇ぶりにも、著しい差等があるのだが、今までこういう点を比較してみようとした人もなかったために、誰でも自分の土地の風のみを、全国普通のものとして速断する傾きがある」（下線部は引用者<sup>(23)</sup>）と述べている。そして、餓鬼には、(1)家にまったく縁のない亡霊、家のない餓えた求食者で、盆には家々の精霊様の供物を横取りするといって、先祖の霊を静かにもてなすためにまず彼らに何等かの食物を与えて、邪魔をせぬようにする必要があると考えられているもの、(2)家の族員で未婚のまま死んだ者（関東その他でみられる）、(3)妻の里方の親兄弟、他家に嫁入した姉妹または甥姪などで御客仏とも呼ばれるもの（和歌山県の紀ノ川沿岸）、の三つの場合があり、「日本の外精霊には統一も何もなく、またどうして手分けをして家々に入って来るのかの、理由が明白でないものが多かった<sup>(24)</sup>」と述べている。そして、その意味をめぐる地域的多様性を指摘して、今日は無縁といわゆる本仏との間に、何か境を設けようという趣旨が先に立って、たとえば無

縁仏に供えた食物は家の者が分けて食べることはせずに、すべて一器に集めておいて最終に流し棄てる等、明らかに意識した差別待遇をしている、といい、「これが初秋の魂祭に伴うて、最初からあったものとは思われぬ以上、この点は少なくとも仏教の感化、またはその刺戟に基くものと言<sup>(25)</sup>ってよかろう」と述べて、それは仏教の感化による新しい変化であろうととらえている。

そして、「祭とほかいとはまったくの同義語ではない。ほかいが同時に行器の名でもあり、盆は家から外へ送りださるる食物であったに反して、祭はすなわち一家の裡において、遠い親々と子孫との間に行わるる<sup>(26)</sup> 歡会であり、また交感であった」と述べて、盆の基本は「先祖の祭」、「魂祭」であったのに、それに加えて一種の外郭行事ともいべき「群霊」、「外精霊」、「無縁ぼとけ」への供養に重きが置かれるようにと変化し、さらにはまた新仏のための「新盆」の供養がさかんになってきたのだというのである。

「盆は田の水や草取の労苦も一応かたづいて、静かに稲の花の盛りを待つ楽しい休息の時であったはずなのに、これを寂しい感傷の日としてしまったのは、必ずしも単なる季節のためではない。いわば、この日の大切な訪問者の中に現世の絆のなほ絶ちきれず、別離の涙のまだ乾かぬ人々がまじり加わって、しかも正座を占めるように、考える人が多くなった結果であって、忌と祭との古来の関係を思い合せると、これはおそらくはまた一つの近世の変化であった<sup>(27)</sup>」とも述べている。

つまり、柳田の論点は多岐にわたって複雑ではあるが、盆の行事の歴史と民俗についての要点としては次の二点ということになるであろう。(1) 本仏、新仏、無縁仏の三種類の霊魂がそれぞれ区別されて祭られている例が多いが、もともとの盆の行事の基本は先祖の魂祭りであった。(2) その先祖の魂祭りに付随するかたちで外精霊などと呼ばれる群霊への供養が仏教の感化もあって加わって盛んとなり、やがてそこから死んでまもない近親者の新仏の供養が中心のように考えられてきた。各地の民俗にはそのような盆行事と霊魂感覚の変化の跡を示すような情報が満ちている、<sup>(28)</sup> というのである。

その後、盆に迎える霊と盆棚の形態および設置場所に関する柳田以降の研究をみると、いずれもこの柳田のいわば三種類の霊魂説の強い影響下にあったといえる。無縁仏と先祖の霊をまつ場所の相違については、最上孝敬「無縁仏について」<sup>(29)</sup>、伊藤唯真「盆棚と無縁仏」<sup>(30)</sup>、喜多村理子「盆に迎える霊についての再検討—先祖を祭る場所を通して—」<sup>(31)</sup>、高谷重夫「餓鬼の棚」<sup>(32)</sup>などの研究がある。最上は「縁側、さらには外庭、あるいは門口などで祭っていたものが、仏壇ができ位牌がつくられるようになって、(中略)古い祭りの場所は、家へ上げられない無縁仏などの祭壇とみなされるようになったのではなからうか」と述べ、<sup>(33)</sup> 仏壇や位牌の成立と普及によって、屋外に設けられる盆棚に祭られていた先祖の霊が屋内の座敷で祭られるように変化したとする見解を示している。また喜多村も、但馬沿岸地方の屋外の棚の調査事例に基づき、「先祖の祭場が庭先、軒下、縁側、室内でも縁側寄りの場所、座敷のなか、床の間、仏壇の前と様々であるのは、先祖祭はすべて仏壇で行うというパターン化されてしまうまでの過渡的な諸形態と理解されよう<sup>(34)</sup>」と論じている。高谷も、岡山県、鳥取県、三重県などの事例から、先祖の霊も本来戸外でまつていたものが、時間の経過とともに、室内でまつられるように変化し、その結果、無縁仏だけは戸外に取り残されたものと、ほぼ同様の見解を示している。このように柳田以後の民俗学研究においては、盆の行事では古くは屋外で先祖も新仏も無縁仏も祭られていたのが、位牌や仏壇の成立と普及によって、先祖の祭場が屋



外から屋内へと移動した結果、無縁仏だけが屋外に取り残されたとする見方が示され、盆棚の設置場所と祭る霊の地域差には、時代差が反映されており変遷の過程を示しているとする見解が示されてきたのが一つの流れであった。

それに対して、近畿地方およびその周縁地域だけでなく広く全国を視野に入れようとしたのが、拙稿「長老衆と死・葬・墓」<sup>(35)</sup>や新谷尚紀「盆」<sup>(36)</sup>であった。そこでは、①先祖と新仏と餓鬼仏の三種類の霊を区別し、それぞれ屋内と屋外とに区別して祭るタイプ(近畿地方を中心に伝承されている)、②三種類の霊の区別をとくにはせず、共に屋外で祭るタイプ(近畿周縁地域から中国、四国、九州の一部、東海、関東の一部に伝承されている)、③屋内の座敷に盆棚を設け、その棚の下の一隅に無縁仏や餓鬼仏のための供物を供えるだけでとくに無縁仏の棚までは設けないタイプ(全国各地にみられる)、④仏壇をきれいにしまつただけで盆棚は設けないタイプ(最も一般的)など、四つのタイプに分類がなされ、これらの形態の違いは、一方のタイプからもう一方のタイプへと変遷してきたという時間差を示しているのではなく、それぞれの地域における盆棚と霊魂感覚の特徴を示しているのだとする解釈にとどめていた。その時点では、まだ東北地方や九州地方の調査事例の蓄積が十分でなかったため、盆行事の変遷という見方に対しては慎重な姿勢を保っていたわけである。

もう一つ、盆行事の歴史の変遷について文献記録の上から追跡していたのが前述の新谷「盆」であった。そこで明らかにされたのは大略以下の諸点である。(1) 盂蘭盆会の初見は『日本書紀』の斉明3年(657年)の飛鳥寺でのそれであるが、寺院での設齋が4月8日と7月15日に行なわれた記事がみえるのはそれより早く推古14年(606年)である。(2) 盂蘭盆の語源をサンスクリット語のウランバナに求め、倒懸の意味とする解釈は7世紀前半の唐の僧玄奘の『一切経音義』が最初であるが、中国の南北朝6世紀の『荆楚歳時記』から日本の10世紀初めの『西宮記』や10世紀末の『三宝絵』をはじめ奈良、平安時代から鎌倉時代にかけては、この倒懸の解釈はまったくみられず、盆とは文字通り盆供を盛る容器の意味と考えられていた。ようやく倒懸の解釈が見られるのは一条兼良の『公事根源』であり、むしろこの倒懸の解釈が仏教学関係者の間で一般化するの(37)は近代の仏教学者荻原雲来(1869～1937)の影響であった。(3) 柳田國男は、盆が中世以前はみな盆と書かれていること、ホトキという『和名抄』(10世紀前半)や『塵袋』(13世紀後半)などの記録類、ホカヒという民俗語彙などに注目して、盆の名は精霊に供える容器の意味だと論じていた。(4) 仏教学者の岩本裕は盂蘭盆のサンスクリット語からの由来説を否定して、3世紀以降に西域地方で活動してきていたイラン系のソグド人の用いていた死者の靈魂を表すウルヴァン urvan が盂蘭盆の原語であるとした<sup>(38)</sup>。(5) 『延喜式』、『西宮記』、『江家次第』などの文献によれば、古代の盆行事の中心は寺院への盆供にあった。(6) その後、『蜻蛉日記』、『小右記』、『今昔物語』などの記事によれば、10世紀末から11世紀以降は寺院への盆供送りから先亡の親の霊前への盆供へと変化していったことがわかる。(7) 『吾妻鏡』などの記事によれば、源平の争乱で大勢の死者を出したのち、盂蘭盆会に加えて非業の死者の靈魂を慰めるための万灯会や施餓鬼会がさかんに行なわれるようになった。(8) 鎌倉時代の『明月記』には13世紀前半ころ京都の民家では盆に高灯籠を立てる風習が流行してきていることが記されている<sup>(39)</sup>。また同書には盆供のなかでもとくに両親が健在の場合には魚食が盆の習俗となっていたことも記されている。(9) 南北朝から室町時代にかけての京都の公家たちの盆行事については『師守記』が詳しく、それによれば盆供だけでなく墳墓への

盆の墓参や邸宅での盂蘭盆講がさかんに行なわれてきていたことがわかる。<sup>(40)</sup>(10)室町時代の『十輪院内府記』の文明13年(1481年)7月14日条には「座敷を調べ盆供を設く」(原漢文)とあり、それは盆棚や精霊棚の早い例と推定される。(11)近世初頭の『義演准后日記』の慶長2,3年(1597, 98年)の記事によれば、寺院では13日の菩提寺墓所への墓参、14日の小座敷に懸けた列祖の像への盆供の調進と夕方の迎え経、15日の水向けと南縁での送り経、16日の盆供道場の撤去などが記されており、盆供の対象としての盆の精霊の迎えと送りが一般化してきていることが知られる。(12)『日本歳時記』(1687年)以降、近世の記録類によれば、江戸時代の盆の行事はすでに近現代の昭和期まで日本各地に伝えられていた習俗とほとんど共通するものとなっていたことがわかる。むしろ1960年代から1970年代の高度経済成長期を経る中でそれらの古い習俗が変貌し廃絶しているのが現状である。

以上、限られた記録類からの情報ではあるが、現在の民俗調査で確認される近畿地方の盆棚の類の習俗は、15世紀から16世紀にかけて京都の公家や寺院の間から始まったものと推察されてきているのが民俗学の知見の現状である。しかし、日本各地に伝えられている民俗には、以上のような文献記録からは見えてこない盆行事の歴史と変遷の情報が含まれている可能性がある。そこで、本稿ではあらためて列島各地の盆行事についての情報の収集整理を試みてみることにしたい。

## ⑤……………盆棚設営と墓参習俗と霊魂感覚をめぐる地域差

### (1)近畿地方の盆行事における盆棚と墓参

近畿地方の村落における墓参の習俗についての調査研究はとくに両墓制の研究にともなって進められてきた。最上孝敬『詣り墓<sup>(41)</sup>』は埋葬墓地に参らないタイプを両墓制の基本的なかたちとしてそれらの事例情報を収集しており、新谷尚紀『両墓制と他界観<sup>(42)</sup>』も両墓制事例における埋葬墓地と石塔墓地への墓参のあり方について多くの事例情報を収集している。とくに同書所収の「両墓制と葬送墓参」では、埋葬墓地を死穢の場所として忌避し墓参の対象とはしないタイプの事例が、「近畿地方の各地に点在しており、それがいわば円環状の特徴的な分布を示している」ことを確認してお<sup>(43)</sup>り、その近畿地方の円環状の地域とは、大阪府豊能郡能勢町の一帯から兵庫県多紀郡多紀町一帯へ、淡路島の南半部へ、そして北方は若狭地方、東は三重県の伊賀地方、奈良県東部の山間地帯、南は吉野方面から淡路島へ、とつらなる地帯である、そして、それが畿内の中央部、京都を中心とする円環状の分布と考えられるところから、平安貴族の触穢忌避思想の影響という歴史を反映しているものと推定されている。前述のように、『栄花物語』をはじめとする平安貴族社会の文献記録からは死穢の充満する遺骸の埋納されている墓地は墓参の対象とはされていなかったことが知られるとともに、しかし、その後、吉田兼好『徒然草』の時代には墓参の習俗もはじまり<sup>(44)</sup>、中原師守の『師守記』の時代には菩提寺境内の墓地への墓参はさかんに行なわれていたことが知られ、そうした情報をもとに、墓参習俗の変遷史が民俗の地域差の中に刻まれているとの観点が提示され、洛中への墓地の急増が平安京の公武権門の衰退による死穢忌避観念の弛緩や、荘園・所領という経済基盤を喪失した寺院の新たな経営方針と関連づけられるものであろうとの指摘もなされてきているのである。<sup>(46)</sup>

このように、埋葬墓地への死穢忌避観念の強さが近畿地方のとくに円環状の村落においては極端なかたちで伝承されており、死者の遺骸に対する執着がないのがその特徴であるが、その一方ではそれと反比例するかのようになり、盆を迎える霊魂に対しては、前述の柳田國男『先祖の話』やその後の伊藤唯真「盆棚と無縁仏」においても早くから注目されていたように、本仏、新仏、無縁仏の三種類を区別してそれぞれに対していねいに行なわれているのがまた特徴的<sup>(47)</sup>でもある。遺骸に対する冷淡さと霊魂に対する丁寧さ、という両者の極端なまでの好対照である。筆者も1980年代以降の民俗調査事例から一定の情報蓄積を得ているが、ここでは以下に典型的な事例を2例ほど紹介しておくことにする。

〈事例1〉滋賀県蒲生郡竜王町綾戸

近畿地方に比較的濃密に分布する宮座の当屋や長老をめぐる習俗においてはその宮座祭祀を行なうために、当屋や長老は葬式にも墓地にも盆行事にもいっさい関わらないという徹底した死穢忌避と清浄性の確保がはかられている<sup>(48)</sup>。滋賀県蒲生郡竜王町綾戸には、苗村神社という近隣33カ郷の荘園鎮守社レベルの古く大きな神社がまつられているが、その地元である綾戸の集落では「苗村さんに遠慮する」といって長いあいだその集落の中には遺骸を埋葬する墓地を設けないのがその決まりであった。埋葬墓地はサンマイといって隣の田中という集落の土地を借りていた。そして、その場所は田中の土地だから

といって埋葬墓地として利用させてもらうだけで石塔は建てていなかった。いわゆる無石塔墓制の形態であった。ようやく、石塔墓地を設営できたのは平成17年(2005)にサンマイの隣接地のもと水田を購入して用地を確保してからである。そのサンマイと呼ばれる埋葬墓地には綾戸ではとくに盆の墓参は行なわれなかった。8月7日に檀家寺の浄土宗の正覚院で施餓鬼会が行なわれ、14日に僧侶が檀家の各家をまわって読経が行なわれるが、集落全体としては苗村神社の祭祀における清浄性志向が強いため、家ごとには盆棚を屋外に作るという事は行なわれていない。ただ、8月13日の夕方に家ごとに仏壇にシンコ団子を供えたら先祖が帰ってくるといわれており、盆の期間中には、自宅の仏壇に毎朝昼夕と供物を供え、最後の16日には近くの川にその供物を持っていく。先祖の遺骸が眠るサンマイへの墓参は行なわれませんが、その一方、先祖の霊魂に対する供養の丁寧



写真1 兵庫県津名郡五色町鳥飼浦  
(1972年12月)



写真2 福岡県遠敷郡上中町仮屋  
(1972年12月)



写真3 三重県阿山郡大山田村広瀬  
(1972年9月)

いずれも墓参がまったく行なわれていない埋葬墓地の例(『葬送墓制関係写真資料集1』国立歴史民俗博物館 2012年より)

さは盆の期間中の献立の丁寧さにあらわれている。たとえば、布施家の例を示すと、13日夜はシンコダンゴ、14日朝は餅、おひたし、お茶、10時のおやつにサツマイモなどとお茶、昼には冷奴、バラ寿司、お茶、3時にはカボチャを炊いたもの、お茶、そして夜は里芋、かまぼこ、油揚げなどのおかずとお茶、15日朝はソーメン、キュウリモみ、そして夜は蓮根と長いもを薄味に炊いたもの、16日朝はナスの味噌汁と焼いた唐辛子を供えている。無縁仏に対しても棚は設けないが、先祖へのお茶を供えるオチャトをするたびに、無縁仏へといって縁側からお茶を放ってやるのが決まりである。<sup>(49)</sup>この集落の事例でも、遺骸への冷淡さと霊魂への丁寧さ、という好対照が注目されるのである。

### 〈事例2〉奈良市水間町の事例

奈良市水間町は奈良県東北部の山中に位置する村落である。水間のミハカと呼ばれる埋葬墓地と盆行事についてはすでに拙稿「長老衆と死・葬・墓」や平成10年度国立歴史民俗博物館民俗研究映像「大柳生民俗誌」などで紹介しているが、写真4にみるように先祖の霊は座敷に、新仏は縁側に、そして餓鬼仏は屋外に、それぞれ分けてまつられる。

松村家の場合、8月13日の夕方、門口で迎え火をたいて先祖の霊を迎えると、オチツキダンゴと呼ばれる白玉の団子を柿の葉にのせて先祖、新仏、餓鬼仏のそれぞれに供える。このほか、ナスとキュウリを輪切りにしてナツメの葉にのせ、麻殻の箸も添えられる。14日の朝になるとオチツキダンゴは下げられ、あんこと黄な粉のおはぎが供えられる。14日の昼はおはぎを下げて、柿の葉にご飯と大根の葉の味噌あえが供えられる。夜はソーメンが供えられ、10時頃に餅と里芋やニンジンなどの炊き合わせが供えられて、お茶を何度も出してから深夜に仏さんを送る。ここでは、位牌に書かれている先祖一人ひとりにお供えをして、ていねいにまつるのが特徴である。そして、その一方、盆の期間中、墓参りをするのはとくに日が決められてはおらず、特にミハカと呼ばれる埋葬墓地に墓参りをする習慣は、明治20年前後にミハカが集落近くの現在地に移転してから後に、<sup>(50)</sup>死穢忌避観念の希薄化とともに行なわれるようになったものと推定される。この水間が明治20年前後まで室津と松尾との3カ大字共同で利用していたオサヨ谷のミハカでは、現在も室津と松尾はそこを利用しているが、盆にミハカへの墓参りは行なわれていない。また、この周辺地域においては奈良市大柳生町東垣内、奈良市中畑、同米谷、山辺郡山添村峰寺、同村勝原などでもミハカへの盆の墓参りはまったく行なわれていない。



写真4 座敷に先祖、縁側に新仏、軒下に無縁仏がまつられている。奈良市水間町(1998年8月13日)



写真5 盆に墓参りが行なわれていない埋葬墓地。奈良県山辺郡山添村勝原(1997年8月13日)

このように遺体が埋葬されている墓地を死穢の充満する場所として極端に忌避する近畿地方の諸事例に対して、まったく対照的なのが、近畿地方から遠く離れた秋田県や青森県など東北地方の諸事例である。それらの盆行事では墓地にいていねいに参り盆棚の類を設営して飲食物を供えとともに、参拝者たちが先祖や死者とともに墓地で飲食さえもするのである。次にそれらの例を紹介しておく。

## (2) 東北地方の盆行事における盆棚と墓参

秋田県、青森県、山形県などでは、盆の8月13日の夕方もしくは14日の朝に、墓地に参ってホゲイ棚とかホカ棚とかハカダナ（墓棚）と呼ばれる棚を作って供物を供え、先祖の霊とともに飲食を行なう盆の習俗が特徴的である。これまでの調査報告からは、墓地に墓棚を設けて食物を供えるというのは一般的に行なわれているといえるが、そのうち墓地で飲食をすると明確に記述しているものは限られている。また毎年ではなく初盆に限って墓地での飲食を行なうという報告もみられる。しかし、実際に聞き取り調査を行なってみると、「以前は墓地で飲食をしていたが、今は棚を作ってそこに供物を供えるだけ」になったというふうに変化した事例が数多く確認される。そこで、これまでの調査報告で墓地での飲食についての記述がない場合でも、調査者の関心が墓地での飲食の有無にあまりなかったことが影響していると推察される。それはむしろ柳田國男の影響のうちの負の側面かと思われる。柳田の論点の一つが盆の行事で迎えられる靈魂についてであったため、その迎え方と送り方とだけにその後の調査者の関心が集中していた傾向があるのである。柳田の論点はそれだけでなく幅広いものであったと思われるが、それに続いた多くの調査研究では残念ながら靈魂の迎え方と送り方について集中してしまっているのである。これらのうち、まず社会伝承の研究分野で本家と分家がともに一族の墓地に参ることで注目されてきた秋田県大仙市中仙町大神成の藤澤一族の「墓祝い」<sup>(51)</sup>について紹介しておく。

### 〈事例1〉秋田県仙北郡中仙町大神成（現大仙市）

秋田県仙北郡中仙町大神成の藤澤一族では、8月13日夕刻にラントと呼ばれる一族の共同墓地に、酒と重箱を持って行って、まず石塔の前のタナコと呼ばれる棚に料理を供えて先祖の霊を拝みまつり、総本家の主人の挨拶の後、墓地で酒宴を行なう「墓祝い」が行なわれることが知られている。秋田県文化財保護協会中仙支部の「山際部落の生活—中仙町大神成部落民俗調査報告書」<sup>(52)</sup>によれば、この藤澤一族の共同墓地は伝次郎塚と呼ばれる野原にあり、ラントと呼ばれている。昔から一族の共同墓地として続いているが、今では各戸でも埋葬の墓地を家の近くに設けており、そこに埋葬している。個人墓地のない家は今でもラントに埋めるとある。墓祝いは現在でも総本家の藤澤次雄氏を中心に行なわれている。2010年8月の筆者の調査では、夕方5時頃、総本家の藤澤次雄氏の家に分家の人たちが9名集まった。本来はあと4名（大神成と近隣の太田に在住する者）も一族なのだが、最近は参加していないということであった。そして、家から約100m離れた田んぼの中に位置する藤澤一族の墓地へ行き、それぞれ持ち寄った供物をタナコに供えた。お盆の料理は、赤もの漬け（笹の葉で1週間、ご飯を漬け込み、赤シソの葉をまぜたものでお盆にはかかせない供物だという）、ズンダナス（ナスをふかして、枝豆をつぶして砂糖をまぜてかけたもの）、カスベ（干したエイを醤油で煮たもの）、ナスの田楽、ササゲの胡麻和え、などである。総本家だけでなく各



写真6 秋田県仙北郡中仙町大神成・藤澤一族の墓祝い(2010年8月13日) 石塔の前に墓棚を設け、お赤飯やお煮しめなど持ちよったごちそうを供える。その後先祖の霊とともに酒を飲んだり、ごちそうを食べる。



写真7 青森県東津軽郡平内町山口の盆の墓祝い(2005年8月13日)  
(提供：小田嶋恭二氏)

家でこのような料理やお煮しめ、枝豆、テンなどを重箱に入れて持ち寄ってタナコに供え、お茶も供える。テンというのはテングサを材料として作られる緑や赤など色鮮やかな寒天で、この地域の盆の供物として欠かせないものである。それらを供えたのち、正面の石塔に酒を1本供えて、全員で拝み、石塔の前にシートを敷いて座り、総本家の主人が「おめでとうございます」と挨拶をして酒宴となる。お墓で迎え火も焚かれる。これは現在では500円の会費制で行なっている。なお、藤澤次雄氏の父の代までは座敷の仏壇の前にも盆棚の飾りをして、墓棚と同じように里芋の葉にお供え物をのせたというが、今は仏壇には飾りはしていない。

この他、秋田県内の、盆に墓地に盆棚を作り墓地で飲食する事例については、『旅と伝説』7-7特集「盆行事号」(1934年)にいくつかの報告がある。たとえば仙北郡生保内地方では、盆には強飯、煮しめ、心太などの供物を重箱に入れて墓参りに行き、石塔の前に花と供物を供えて自分たちもお相伴をする。濁酒も持って行くので、隣りの墓の人々と献酬

などもして賑わう、「これは精霊たちを招待に行く意味である」という。河邊郡豊岩村字前郷、仙北郡雲澤村字下延においても墓に棚をかけ、13日の午後、重箱に赤飯を入れてもっていき、供えるが、このお供えは、極貧な者が下げて頂く(前郷)、礼拝が済むと親類の者や墓の隣り合わせの人たちが集まって、立ったまま冷酒で酒宴を始める(下延)という。<sup>(54)</sup>これらが報告の早い例で、ほかにも次のような報告がある。

秋田県北秋田郡上小阿仁町では、「夏に上小阿仁村を訪れると、墓地のいたるところにタナコ(盆棚)がある」といい、8月13日に、花、水、線香、赤飯、菓子などを持って家族全員で墓詣りに行く。重箱に、赤飯、煮つけ、テン、菓子、果物、野菜、寿司、昆布巻などを入れて行って盆棚に供える。「この供え物を家に持って帰ってはいけない」(屋布)、「若くして死んだ人の供え物を食べてはいけないが、年をとって死んだ人の供え物を食べると、長生きをすると行って、大人も子供も食べた」という。<sup>(55)</sup>

奥羽山系に位置する田沢湖町でも8月13日、午後4時ごろまでに盆の準備を終えて、晴れ着に着がえ、一家そろって墓参りに出かける。墓料理とかホカイ料理といわれる墓前に供える料理を重箱に入れて持っていき、蓮の葉を皿にして盆棚の青すだれの上に供える。料理は、テングサで作った「かがみてん」、四角に切ったなすやしろり、枝豆、赤飯などである。墓棚には棒をわたして(掛け棒)、とろんこ(もちせんべいで作った吊り菓子)をさげたり、そうめん、盆梨、ほおずきな

どを下げて供えて拜む。共同墓地の広場にむしろを敷いて墓祝いを行なう。「ホカイ料理」（盆棚に上げる料理）のほか、煮しめ、ささげのごまあえ、焼き豆腐、なすの田楽などの入った重箱を広げて酒を出し合って夜のふけるまで親戚で酒を飲む。墓祝いを「仏の相伴」とも呼ぶ。<sup>(56)</sup>

田沢湖町玉川地区では、盆の13日の夕方、親戚、縁者と時間を申し合わせておき、きゅうり、なす、テン、うり、ササギなどをハスに入れた供物と酒盛り用の魚料理を入れた重箱、酒などをもって墓地に行く。「この地区では今だに土葬が行なわれており、皆は自分の足元に「誰々がいる」などと話し合いながら酒をくみ交わしていた」という。<sup>(57)</sup>

由利郡鳥海町でも、旧7月7日（現在8月6日）に墓石の前にハカタナを作り、13日に墓参りが行なわれている。13日の朝早めに準備を終えて墓参りをする。墓参りの時に吊り掛けをし、盆花やローソク、抹香（桂や桑の葉を乾燥し粉末にしたもの）、盆料理（重箱に入れる）、酒、水、ソウメン、てん（トコロテン）、ハマナス、盆トロンコ（お精霊さんの煎餅という煎餅菓子）、トリガシ、蓮の葉などを供える。掛け木にはハマナスの実に糸を通して数珠状にしたものや、盆梨、ホウズキ、ササゲ、とりこ菓子、ソーメンを掛ける。その年に新しい死者のなかった家では吉事盆といい、墓前にも酒を供え、家族も立ったまま盃を酌み交わす。初盆の棚の場合、盆料理を持って早めに墓地に赴き、6畳か8畳のゴザを敷いて墓前で供養のため車座になってささやかな酒宴を張る。<sup>(58)</sup>

秋田県鹿角郡毛馬内町でも、7月13日夕、男は紋付の羽織袴、女は振袖裾模様で盛装し、履物も新しいもので墓参りが行なわれる。仏様1人に付き、豆もやし、ソバもやし、花、枝豆各1把、輪切りにした越瓜1切ずつを蓮の葉に包んで墓石の前に供える。赤飯、煮しめ、和え物、ところてん等の料理を重詰にして供える。この重詰は墓参りが終われば家に持ち帰って家人の夕飯としていた。<sup>(59)</sup> 2010年の筆者の調査では、鹿角市毛馬内町の誓願寺境内の墓地でも、盆の墓参りの時、以前は、赤飯、寒天（牛乳を入れて白くしたものや緑のもの）、煮豆、かぼちゃ、スイカなどを重箱に詰めて持ってきて、そこで食べたり、持って帰って食べたということが確認された。

以上のように、東北地方においては、近畿地方のような墓地を死穢の場所として極端に忌避するのはまったく逆の対照的な盆の墓参りと飲食の行事が伝承されているのであるが、一方、その東北地方と同様に、盆の行事で先祖の遺骸の眠る墓地にいてねいに参り死者や先祖とともに飲食をして供養するという事例が多く伝承されていたのは、近畿地方からもこの東北地方からも遠く離れた九州地方であった。それらが注目され報告されていたのは1940年代の『民間伝承』誌上からのことであり、九州地方のとくに中南部の熊本県下や鹿児島県下の事例であった。その一帯にも盆に墓地で飲食する習俗がみられたのである。以下でその概要を紹介することにする。

### (3)九州地方の盆行事における盆棚と墓参

熊本県下の上益城郡御船町や阿蘇地方の盆の墓地での飲食については『民間伝承』に3回報告がなされている。それは、「初盆の家ではこの夜（旧暦7月13日の夜）精進料理や握り飯を重箱に詰めて持参、一通りの参拝が済んだら筵を敷いて、家族一同が夜食を食べる習慣がある」<sup>(60)</sup>、「13日、精霊迎へと謂って夕暮れに墓地に詣でる。墓地提灯を十数箇飾り、夜の12時近く迄墓の周囲で火を焚き花火等上げて賑やかに語り合ふ（略）各戸から持ち寄った食物を一緒に食べる」<sup>(61)</sup>、「坂梨では

16日の夕方に精霊を送って行ってから初盆の家では墓の前にむしろを敷き、にしめなどを作って持って行って夜遅くまで飲食をする」などというものであった。しかし、2012年の現在では、この地域では盆には墓参りをするだけで、墓地での飲食についての伝承を確認することはできない状態へと変化している。

また、自治体史の民俗編でも墓地の飲食についての記事がみられる。たとえば熊本県荒尾市でも、「十三日は初盆の家では家族でお墓参りにいく。墓前に料理を供え、持ち帰って家族で食べる」<sup>(63)</sup>、「初盆のところは近い親戚から提灯が贈られる。1955（昭和30）年頃までは、もらった提灯はすべて13日に墓前に持っていき、墓の周りを竹で囲んで提灯をつり下げ、その下で飲食をし、騒いでいた」<sup>(64)</sup>などの記述がなされている。しかし、2012年8月の筆者の調査では、荒尾市向地区一部という集落では、昭和39年（1964）に、同市今寺では昭和40年（1965）に、それぞれ共同納骨堂の建設が行なわれたことが確認された。当時、墓地の狭隘化対策として、それまであった家ごとの埋葬墓地を掘り起こして整理し、集落ごとに共同の納骨堂を建設する動きがおこった。それは一種のブームだったという。今寺では盆にはお参りだけであるが、一部では、現在も8月15日に納骨堂前の広場で飲食が行なわれている。しかし、かつてサカンバチと呼ばれる陶器製の太鉢にお煮しめを盛っていってお参りに来た人たちと皆で食べていたのだが、そのようなことはなくなり、乾き物程度に簡略化されている。その昭和40年前後の共同納骨堂の建設というのは、この一帯における大きな変化であった。それまで一般的であった、集落の共同墓地での土葬で木の墓標を立て、甕を埋めた上にヒオイをかぶせて、墓域の比較的自由的な共同利用の繰り返し、というかたちから、いっせいに市営の火葬場での火葬へ、そして新たに作られた寺堂の形態に近い大型で立派な共同納骨堂の建設へ、そしてそこへの納骨へ、というかたちへと大きく変化したのである。

熊本県菊池郡大津町の場合も、町内の鍛冶地区では昭和50年（1975年）に浄土真宗の門徒寺の境内に新たに共同の納骨堂が建設されている。灰塚地区では昭和50年（1975年）に共同墓地内に立派な共同納骨堂が建設されてそれまでの土葬から火葬納骨へと変わった。ただ、この時、家ごとの埋葬墓と石塔を掘り上げて納骨堂に収容することに反対した家が数軒あり、それらが今もところどころに元の石塔のまま残っている状態である。地元の齊藤康弘氏（昭和30年生まれ）によれば、初盆には提灯を送ってくれた人の名前を書いて墓地にたくさん飾るが、盆の8月14日の墓参りではその提灯代1000円とか2000円を持ってお参りにきてくれた人に、「お世話になりました」、「一杯さしあげます」ということでビールなどをふるまうという。提灯の火はむかしはローソクだったが、いまでは発電機で火を灯すようになっている。料理は昔は煮しめや生ものなどもあったが、いまでは乾き物のつまみ程度で、最近ではまた消防団が近くの広場で焼き鳥の屋台を出したりしている。また、昔は広場で花火をしたがいまは子供が花火をやらなくなったという。

大津町岩坂字阿原目は戸数18戸の集落で、山際の道路沿いに共同墓地がある。昔はその墓域は家ごとに自由にばらばらに利用されていたが近年に整理した。その時、この阿原目では近隣の鍛冶地区や灰塚地区などのような立派な寺堂型式の共同納骨堂のかたちではなく、納骨室付大型石塔を18戸が同じ形で建立して、それを等間隔で整列するかたちになっている。地元の片山敬一氏（昭和24年生まれ）によれば、この岩坂地区では昔は盆の8月15日には初盆の家は墓に提灯を灯して莫塵を敷いて夜には料理を出したといい、花火をあげたりもしたという。しかし、いまでは墓に提灯



をおくだけで火は灯さなくなっている。ただ乾き物とお酒、ビール、お茶を墓で出して墓参りに来た提灯をくれた人たちに軽く飲食してもらい、煮しめなどの料理は家に帰ってから食べてもらう。遅くまでやる家では、墓地で夜8時、9時までやっている。

このように1970年代半ばの火葬化と納骨堂建設によってこの熊本県菊池郡一帯では墓地での飲食の習俗は急速に消滅に向かったのであるが、中には現在でもまだかつての伝承を伝えている地域もある。そこで、ここにそのような事例を紹介しておくことにする。

#### 〈事例1〉熊本県菊池郡大津町錦野

錦野地区は合わせて4つの地区、つまり上揚<sup>かみあげ</sup>、中栗<sup>なかくり</sup>、中良地<sup>なからじ</sup>、御的<sup>おまた</sup>の4つの地区からなっており、それぞれ共同墓地は昔の通り家ごとの区画のある墓地である。地元の野田富紀子さん（昭和18年生まれ）によれば、8月13日～15日が盆の期間で、初盆には隣近所から提灯をもらう。15日の夕方5時頃、墓地にお煮しめ（家で用意したうちの半分くらいを持って行く）、ビール、お菓子、ジュースなどを持って行って提灯をくれて墓参りに来てくれる人たちにふるまう。「お手塩ですみません」といいながら飲食してもらう。お参りに来た人たちは、初盆で「おさみしいことでございます」と挨拶する。2時間くらい墓地にいて飲食したり談話などして、花火をしたりもする。錦野の字上揚は20軒の集落で、今も初盆には墓地で飲食を行なっている。地元の錦野晋哉さん（昭和10年生まれ）によれば、1月16日に墓掃除をして、その時に「墓祭り」をする。ご先祖様にも御神酒をちょっとあげて、お煮しめや握り飯などを食べながら夕方まで過ごす。先の野田さん宅では、1月16日に先祖祭（せんぞまつり）を行なっており、重箱の下の段にお煮しめ、上の段に黄な粉餅を入れて、お墓に持っていく。焼酎もお供えして、そこで食べる。

この錦野の字御的地区の共同墓地の入口に慰霊碑があり、御的に住む高本梢さん（昭和18年生まれ）によれば彼女の父親は戦死したが、以前はそこで慰霊祭をやっていたという。また、今でも春、桜がきれいな頃に適当に日にちを決めて、墓掃除をして墓地で「先祖様にもちょっと食べてもらおう」ということで飲食をする。高本さんによると、むかしは親戚の初盆で近隣の集落にお墓参りに行くと、「一人ひとりの墓と石塔の時はそこに埋葬されている人に対して話しかける相手が決まっていて、気持ちの中で話をするこもできた」という。しかし、その後の昭和50年（1975）頃からいっせいに作られてきた「合同納骨式の大型石塔墓（前述の岩坂字阿原目のような）や大きな共同納骨堂型式（前述の鍛冶地区とか灰塚地区のような）だと、そこではいったい誰に話しかけていかかわからない」といって困惑してしまう気持ちを語っている。この錦野地区では、初盆以外にも、正月の先祖祭や春の墓掃除の後などに墓地で先祖と一緒に飲食する習慣が伝えられているのだが、それらも墓地での飲食の習俗として、またそうした死者や先祖との交流という民俗の存在例として、今後も注目される場所である。

#### 〈事例2〉熊本県牛深市天附

天附では旧7月13日～15日がお盆である。昭和37年度～39年度の報告であるが、文化庁『日本民俗地図』Iには、「15日夜、墓に燈籠をともし、墓で飲食する」と報告されており、墓に燈籠を灯して飲食することが古くには初盆の家だけではなかったことがわかる。しかし、現在は佐々木

音吉さん（昭和9年生まれ）・コヅエさん（昭和14年生まれ）夫妻によれば、新暦8月15日の夜、初盆の家では墓に提灯を3、4段にして墓地に竹で飾り、お参りに来た人たちにビールやお茶を出す程度になっている。食べ物を出すことまではしないで缶ビールなど飲み物を渡すだけだという。ただし、近年でも、天附の元区長であった小浦鐵巳さんが平成22年（2010）8月5日に亡くなったときには、その2011年8月の初盆では、大型化した石塔墓の前に莫蔭を敷いて大勢の人たちが飲食していたという。その小浦家の墓の前には少し余地があり、そこが空いているからそれができたのではないかともいうが、墓地で飲食する習俗がまだ一部には伝えられていたのである。この天附は浄土宗檀家と浄土真宗門徒との両者があるが、浄土宗の初盆の家では、夜の9時頃から「船の流し」（板で作られ、真中にスイカをのせて回りには果物などをのせて海に流す）がある。そのため墓参りはそれまでに済ませるようにしている。

昔は土葬で、ノリブネと呼ばれる坐棺で山の上の墓地まで登って埋葬していた。石塔も建てることなく、死者を埋葬した上にタマナヤ（霊屋）と呼ばれる、木で作られた家型の装置を据えて置いた。そして、その周りに海から持ってきた丸い石をおいて、真四角に囲った。葬式の手伝いは身内が行ない、穴掘り役は親の死に対しては兄弟や子供など身内の近い人がした。その後には火葬になり、死者を棺に入れて身内の船に乗せて対岸の火葬場に運んで焼くようになった。現在では対岸との間に大橋がかかり霊柩車で牛深市茂申にある公営火葬場に運んで火葬するようになっている。土葬の最後は本人の「焼いてくれるな」という遺言によるもので、昭和60年代に行なわれたのが最後だったという。天附では、『民俗地図』に記されている情報ももう十分に確認できない状態となっているが、昭和30年代から40年代の高度経済成長期を経るその間に、土葬から火葬へと変化し、霊屋から石塔へという葬送習俗の大きな変化が起こっていたことが追跡確認された。その大きな変化のなかで、初盆に墓地で死者とともに飲食するという習俗も簡略化され省略化されていったものと推定される。

### 〈事例3〉鹿児島県薩摩郡上甕村平良（現薩摩川内市）

平良は、320～330戸の集落で、墓地は集落の中央部にあたる中部落にある。浜の海岸の小石が積み上げられて高い土地を造成するようにして墓地が設営されている。昭和37年度～39年度の報告であるが、文化庁『日本民俗地図』Ⅰには、この平良では、旧7月13日～16日がお盆で、「16日、豆オロイといい、墓にごぎを敷いて参りにきた人々に豆・煮しめ・そうめんなどをもてなす<sup>(66)</sup>」とある。この墓地での飲食の習俗は現在も伝えられている。地元の梶原孝信さん（昭和15年生まれ）によれば、8月16日、日没後に墓地に行き、薄暗いなか竹の櫓を作って提灯をともして、夜9時頃まで墓の周りでビールやお茶、ジュースを飲みながら豆（マメオロイ）をつまんで話をするという。豆はソラマメを塩でゆでたもので、マメオロイと呼ばれるが、オロイは踊りの意味で、ソラマメをつまもうとするとよく転がるのがあるからこういう言い方がされているのだという。平良ではソラマメを乾燥させてビンに入れて保存しておき、盆のほかにもいろいろな行事のときに、塩でゆでて食べる。ソラマメのほかにジャガイモなどの煮しめ、スイカ、ジュースをふるまう。平良はもともと土葬で、埋葬した棺の上にタマヤ（霊屋）が置かれていた。梶原さんが青年の頃はタマヤの周りを囲むようにお参りの人が座ってにぎやかに飲食をしていた。

墓地の墓域が面積の上で限られており、とくに家ごとの区画も明確に決っていなかったため埋葬を繰り返すうちに古い骨が出てしまい、ときにいさかいになることもあった。そこで、昭和49年(1974)7月から自分たちの手で火葬をすることにして、村はずれに火葬場を設置した。火葬は地区の総代が中心となって各地区の役員が分担して行なった。そのときそれに先立ち墓地の区画を整えることとして各家ごとの区画を決めた。各家ではその火葬骨を納めるための納骨式の大型石塔を現在見るようなかたちに建立していった。その後、平成17年(2005)に中甕島と上甕島とをつなぐ橋ができて合併して、火葬場も中甕島にある施設を使用するようになって、村はずれの火葬場は廃止された。その跡地には、「平良火葬場跡 昭和49年7月～平成16年2月まで使用」と書かれた記念碑が建てられている。

以上が九州地方の事例の一部であるが、前述の近畿地方のように墓地の死穢を極端に忌避して盆にも墓参をしないという地域が伝えられているのに対して、日本列島各地を見わたせば、その一方でこのようにまったく対照的に盆の行事でいねいに墓参をして墓に棚を設えたり多くの燈籠をあげて死者を供養し飲食までもするという事例が、前述の東北地方の一部地域の他にも、このように九州地方の一部地域に、まさに柳田國男の注目した「遠方の一致」をみせながら傳承されているのである。

そこで次に、これまでみてきた近畿地方と東北・九州地方の諸事例に対して、その中間地帯ともいべき、中国・四国地方と東海・北陸・関東地方の事例について、参考までにその一部を紹介してみる。

#### (4)中国・四国地方の盆行事における盆棚と墓参

近畿地方周辺からやや西方に離れて、中国地方と四国地方の盆行事と盆棚と墓参の事例についてみってみる。

##### 〈事例1〉兵庫県但馬沿岸地方の屋外の棚

この盆行事の中の屋外の棚にいち早く注目したのは、喜多村理子「盆に迎える霊についての再検討—先祖を祭る場所を通して—」<sup>(67)</sup>である。兵庫県但馬地方の盆行事についての調査によれば、およそ以下のとおりである。各家の屋外にオショライサンとかサラエダナと呼ばれる棚が設けられ、先祖の他に無縁仏もまつられている例がみられる。そして、屋内の仏壇にも先祖のための供物が供えられている。香住町大谷では檀家になっている真言宗大乘寺の施餓鬼会の時、「〇〇家先祖代々霊位」と書かれた経木を貰って帰り、それを庭に拵えた棚の上におく。また、「昔は先祖代々の戒名を全て紙に書いて庭に作ったオショライサンの棚にすえたし、自分が子供の頃には浜から丸々とした石ころを2つ捜してきて、この棚の上に置いた」(香住町柴山 明治32年生まれの話者)という。このようにこの棚は先祖を迎える棚と意識されていたことがわかる。そして、余部という集落では、聞き取り情報から、もともと仏壇と屋外の棚の両方で先祖を祭っていたところに、寺院の影響により無縁の概念が入り込んできて、仏壇は先祖、屋外の棚は無縁仏、という新たな解釈が広がったものと考えられるといい、「屋外の棚で先祖を祭るという意識から無縁仏を祭るという意識へ変遷し



写真8 オシャライサンの棚。「ご先祖様が  
来るところ」だという兵庫県香美郡  
香住町余部(2012年8月15日)

地区の沖の浦、浦上、また内陸部の大谷おおだにでは「オシャライサン」、浜坂町の久谷くたにでは「サライダナ」、赤崎では「サライダナ」、三尾では「サライダナ」、「サーライサン」などと呼んでいる。その棚は8月12日に作る例が多い。梯子もつける。縁先には提灯を飾る。檀家寺の住職が各家のオシャライサンの棚へ棚経をあげて回るのに忙しい。棚は8月13日から15日夕方もしくは16日朝までまつ。棚には、里芋の葉か桐の葉に、お団子とミズノミ(キュウリとナスを刻んで、ニンジンを花形に切ったもの)をのせる。ほかに野菜や果物、お茶か水も供える。24日の地藏盆まで棚だけ置いておく例もある。

つまり、この但馬沿岸地方では、「オシャライサン」は先祖がやって来る棚だといい、不特定多数の先祖の靈魂を迎える棚だと考えられている。とくに新仏、無縁仏を区別する考え方はない。近畿地方で顕著な三種類の靈魂という区別もない。したがって、1970年代の喜多村の聞き取り調査では無縁仏の伝承の追跡に力点が置かれているが、実情としてはこの一帯の事例では無縁仏の伝承は顕著ではないといってよい。

## 〈事例2〉岡山県下の盆行事における水棚

岡山県勝田郡勝田町梶並(現美作市)という吉井川上流の村落では、8月13日が仏迎えである。仏壇から位牌を出して仏前に机を出してまつ。庭には青竹を2本立てて精霊棚と呼ばれる棚を作る。棚には割り竹の梯子をかけ、里芋の葉に飯や時期のものを供える。これは「仏がきて休む場所である」といわれている。13日の夕方、米粉に黄な粉か小豆餡をつけたムカエダンゴを供え、花をもって墓に仏を迎えに行く。無縁仏は里芋の葉にムカエダンゴなど盆中の供物を供えて仏壇の横にまつ。14日夜が仏送りで、黄な粉のオクリダンゴを作り、仏前の供物や花をもって川原(68)に置いて来る。精霊棚は川に流す。岡山県下における、このような精霊棚とか水棚と呼ばれる、盆(69)に屋外に設けられる棚についての報告は、他にも『盆行事I 岡山県』にもみられる(表2)。それらは8月7日に作られ、盆月いっぱい立てられている例が多く、僧侶による棚経もこの水棚に向かって行なわれる。屋内の座敷の床の間に位牌などが並べられてそこでも供物が供えられるが、それでも水棚は設けられている。また新仏の場合は新しい麦わらなどを用いて水棚が作られる。水棚についての伝承には次のようなものがある。

・仏様が家に来られて休まれるところ。門の近くに立てる。(岡山市海吉)

表 1 岡山県下の水棚の事例

地名	屋外	屋内
岡山市今谷	8月7日に水棚を作る。僧侶の棚経 13日迎え火。 15日送り火 31日に水棚送り(川へ流す)	床の間に蓮の葉、位牌を並べる1つ余分に蓮の葉、供物
岡山市海吉	8月10日に水棚を作る。用水に近い所 僧侶の棚経。 新盆の家は新しい麦藁で水棚を作る。 13日に迎え火。水祭り・水棚様に水を かけていた。15日に送る 31日まで	床の間に位牌、無縁仏は別の所
吉備郡吉備町 岡田字桜	盆月いっぱい立てる。棚経 戦前は乞食もお経	床の間の位牌の脇に、餓鬼仏(蓮の葉だけ)、供物
笹岡市大島 中乗時	13日に門に立てる。水をたくさんあげる。棚の前に笹2本立てる、棚経 13日・14日・15日、毎晩、お客さん(仏さん)は水棚のところでみんな涼まれるといい、家人も皆ここに集い、水棚の前で松明をたく。仏の戒名を唱え、念仏。それからホトケたちをお連れだちして床の間の棚で祀る。 16日に笹竹を砂浜に立てて送る	13日床の間に位牌、端に餓鬼仏(蓮の葉)、供物
笹岡市神島字 中村	餓鬼棚	棚経は中の仏に。

(『盆行事 I 岡山県』(無形の民俗文化財記録第 33 集)文化庁文化財保護部 平成 2 年より)

- ・長旅をしてきた仏たちがたどり着いた憩いの場で、長旅のほこりをすすぐ。(水棚の下には手桶に水を汲んでおく)(笹岡市大島中乗時)
  - ・親族の仏様が来られるところ。用水の近くに立てる。(岡山市海吉)
  - ・餓鬼仏をまつ。(岡山市西祖、赤盤郡山陽町立川字本村、笹岡市神島内浦字瀬戸、同中村他)
- これらをみると、一つは、この水棚には盆に帰って来る霊は先祖も新仏も親族の仏も無縁仏もみんなが集るといふ伝承と、もう一つは、この水棚に集まるのは餓鬼仏だけであると特化した伝承とに分けることができる。それは、喜多村が但馬沿岸地域の先祖棚の調査でも指摘しているように、もともとは盆に来る霊を区別することなく一緒にまつっていた戸外の水棚であったのが、後に、先祖の霊だけが屋内の座敷でまつられるようになり、屋外の水棚は無縁仏のためというように、のちに区別されるようになっていくその変遷の過渡期の形態と同様のものと位置付けることができるであろう。

### 〈事例 3〉四国地方の屋外の棚

次に四国地方であるが、四国地方でも、精霊棚と呼ばれる盆棚を屋外に設ける例が報告されている。<sup>(70)</sup> そのなかでもとくに屋外に設けられた棚に先祖の位牌を出してまつるといふ事例が目目される。高知県香美郡物部村岡ノ内では、初盆の家では13日までに庭先に水棚と呼ばれる檜の葉でふいた

棚を作る。そして13日の晩、新仏と先祖の位牌を水棚に移し、飯、酒などを供える。水棚の前には竿をかけ、燈籠や提灯をかけて火をとぼし霊を慰めるという。<sup>(71)</sup>

徳島県那珂郡相生町築ノ上でも、8月13日にホトケサンノオタナ（仏さんのお棚）と呼ばれる棚を屋外に作り、位牌を移す。<sup>(72)</sup>

また、愛媛県東宇和郡城川町でも軒先に精霊棚を作り、位牌を出してまつという。<sup>(73)</sup>この精霊棚を愛媛県の南予地方では屋内に設ける例が多いが、中予地方および東予地方では屋外や家の軒下に作り「セガキダナ」と呼ばれ、餓鬼仏の供養棚と見られているという。<sup>(74)</sup>この精霊棚について大本敬久氏が1995～96年に愛媛県内70市町村で調査を行なった結果を整理した「愛媛の盆棚 東・中・南予での地域差」<sup>(75)</sup>によれば、やはり中予及び東予地方では精霊棚（ショウリョウダナと呼ばれる例が多い）は庭先や軒下に作られる例が多く、その精霊棚には新仏だけをまつのではなく、新仏と先祖の霊が共にまつられており、しかもそれらと餓鬼仏とを区別する感覚も希薄であるという。

以上、中国地方の兵庫県但馬地方の先祖棚、岡山県下の水棚、四国地方の屋外の棚の事例を、いずれも部分的な情報ながら紹介してみた。これらを一覧してみてそれらに共通している点として指摘できるのは、盆にやってくる精霊たちを迎えまつるための装置が、屋内の仏壇だけでなく、屋外の庭先などの棚として設けられているという点である。そして、その盆に訪れ来る精霊について必ずしも先祖の霊に特化されているわけではなく、死者の霊魂一般がその対象として考えられているという点である。この、「屋外の装置」と「死者全般」という特徴は、中国・四国地方の伝承情報として注目すべきものである。

## (5)東海地方の盆行事における盆棚と墓参

次に、近畿地方から東方に向かい、東海地方にかけての盆行事と盆棚と墓参の事例についてみる。

### 〈事例1〉三重県志摩地方の盆棚

志摩地方は近畿と東海の間地帯ともいべき地域であるが、盆行事の事例については、昭和48年から49年に調査した小松理子・金丸良子「鳥羽・志摩の盆」<sup>(76)</sup>が詳しい。志摩郡阿児町安乗・立神、鳥羽市石鏡・国崎・答志・和具の盆行事の調査から、とくに石鏡町を中心とした詳細な盆行事の事例報告がなされている。石鏡では、初盆の家ではまず8月7日に玄関先に棒の先に笹を十字に束ねて縛りつけたものを立て、アラの仏を迎えるために床の間に掛け軸をかけて三段の段を作ってゴザを敷く。一番上段に仏壇の位牌を全て出して安置し、その下に野菜や果物、菓子、ソーメン、オチツキ団子・盛り団子と呼ばれる団子、盆花などを供える。

そして家の周囲に「餓鬼の棚」と呼ばれる棚をぶら下げる。この餓鬼棚には、12日夜、アラの仏を送るまでの間、位牌の前に供えたご飯のお下がりを一組ずつのせていく。そうしていったん送った後、あらためて13日の朝、ショウロウサンとともにアラの仏を迎えてまつ。一方、初盆でない場合は、8月13日の朝、床の間に段を拵えて位牌を並べるが、その時、家の周囲の台所の外に餓鬼の棚を吊るし、ショウロウさんの供物を下げるたびにそれをその餓鬼棚に載せていく。この

供物は15日のショウロウ流しの日に、海に流した。盆の期間に臨済宗円照寺の住職が家々を棚経に回る。初盆や年忌の家では床の間の位牌の前でお経をあげるが、他の家では餓鬼棚に向かって棚経をあげていく。また、13日、14日、15日、16日の毎朝5時頃、各家から一人おばあさんが多いが、寺に参りその後ハカ参りを行なう。13日だけは石塔墓地と埋葬墓地サンマの両方にまいり、14日、15日、16日は埋葬墓地サンマにのみ参る。

この石鏡の場合、家の床の間で先祖の霊と新仏がまつられ、屋外に餓鬼棚が吊るされるかたちであるが、同様に、国崎では餓鬼棚と呼ばれるイソカゴ（なかにバラスを入れたもの）が12日夕方から庭に置かれ、仏前に料理を供えるとき、餓鬼のためにと一組だけ別にして一段下に置いておき、そのお下がりをおこのカゴに入れていく。このような餓鬼棚と少し性格が異なるのが磯部町神明の餓鬼棚である。神明では、棚の後ろに笹竹を×のかたちを立て、棚には里芋の葉を敷いて賽の目に刻んだナスと里芋の茎と米を置く。水を入れた茶飲みもおき、シキビを入れ、朝昼晩、このシキビで水をパツパツと振って拝む。初盆の家では紙に亡くなった人の戒名を書いて貼り、知人や親戚は位牌と共にこの棚にも拝む。これを「餓鬼棚」と呼ぶ人もいる。この神明の事例では、餓鬼棚に新仏もともにまつっているのが特徴である。

#### 〈事例2〉愛知県下のオショロ棚

愛知県下では屋外にオショロ棚を作って盆の霊を迎えてまつる例が多い。たとえば東加茂郡旭町では屋外に青竹でオショロ棚を作り二段のうち上段に仏壇にある位牌を全部出して並べ、下段には洗米をハスの葉にのせて、どんぶりに水を入れて供えるという。<sup>(77)</sup>

また、北設楽郡設楽町の旧家の盆行事について、後藤淑「奥三河の盆行事」<sup>(78)</sup>に貴重な報告がある。設楽町市之瀬では盆は8月13日夜から16日昼までである。7月から8月に黄色いトンボが出るがそれをオショロトンボといった。先祖の霊をオショロサマといい、オショロサマがこのトンボに乗ってくるといった。8月13日までに墓掃除をし盆道作りといって墓から家までの道草を刈った。13日までに主人は家のカド（庭先）に精霊棚を作る。精霊棚は先端に笹の付いた青竹を四方に立て、下から約1m30cmくらいのところに簀の子を作る。この簀の子の棚に里芋の葉を敷き供物をあげる。いまは精霊棚をカドの中央に立てるが昭和初年までは家の西の端に立てた。私は西方浄土から来ると考えられたのかもしれないという。盆の供物の準備は家の主婦が縁側です。13日の仏様への供物はシイタケ、ジャガイモ、油揚げの煮しめにご飯で、同じものを家族も食べる。14日の朝はお餅かおはぎに味噌汁、昼はおかゆ、夜はソーメンである。14日、15日、16日と朝昼晩の献立がそれぞれ細かく決められている。16日の昼に仏さまを送るときは、供物は箕の中に入れ、精霊棚と一緒に家の前の川に流す。送り団子は一組は流し一組は家族で食べる。川に流したものを煮て食べると夏病みをせぬといい、昭和初年頃までは川辺に子どもたちがいて煮て食べたという。しかし、決して家に持ち帰って煮てはいけないといった。

### (6) 関東地方の盆行事における盆棚と墓参

東京都、埼玉県、群馬県、栃木県など関東地方の盆棚はそのほとんどが屋外ではなく屋内の家の座敷に作られる例が多い。これまでの調査報告書の類においてもそのことが詳しく記されている。

しかし、そうした中であっていくつか屋外で精霊を迎えまつるという例も一部にはみられる。

### 〈事例1〉神奈川県下の盆の砂盛り

神奈川県下では、盆の精霊迎えや精霊送りにあたって家の庭先に砂盛りを作る例が多く知られている。小林梅次「相模のツジと盆柱」<sup>(79)</sup>、同「盆行事の研究」<sup>(80)</sup>などが早い報告で、その後も鈴木通大「盆の砂盛りについて」<sup>(81)</sup>、および同「神奈川県下にみられる盆の砂盛り習俗について」<sup>(82)</sup>では全体的な状況が報告されている。また、長沢利明「座間市における盆の砂盛り」<sup>(83)</sup>の調査情報も参考になる。それらのうち、たとえば高座郡寒川町<sup>(84)</sup>の例では、オショロサマのための盆棚は8月13日に屋内の仏壇の脇やオクとザシキの境で縁側のそばなどに青竹や真菰などで作られるが、それとは別に庭先にオヤマと呼ばれる砂盛りを作るという。オヤマは畑の土で30cm四方くらい、高さ5cmくらいに土を盛って固めたもので、田んぼの土や川原の砂などで作り、階段も作られている。多くは家屋敷の門の脇に作り、そこにも線香をあげ蓮の造花とキュウリとナスの馬を載せさらにオガラを置くこともある。盆の準備が整うと各家では13日の夕方に先祖を迎えるために墓に参る。花と里芋の葉に載せたナスを賽の目に切った供物、竹の花筒などを供えて、藁や麦殻あるいは松の根のヒデを燃やす。その後に帰宅して庭先のオヤマでも同じように燃やして迎え火とする。夜は屋内の盆棚に蕎麦を供え家族も同じ蕎麦を食べる。ナスを賽の目に切って里芋の葉に載せたものは盆棚だけでなくオヤマにも供え、ミソハギの葉を束ねて水を3回かけて湿らせる。14日からは盆棚に参りに来た人たちがオヤマにも線香を立て、その香りが道のそちこちからただよって盆の風景を織りなしていた。先祖を送るのは16日で朝と晩は盆棚にご飯を供え、夕方にはオヤマに供物を置き青竹の線香立ての線香に火をつけ麦殻を焼いて送り火とする。ナスとキュウリの馬や供物の生ものはいったんオヤマのそばに供えたのち真菰にくるんで川に流したり焼いたりする。これとよく似た事例は神奈川県下を中心に静岡県下まで概して東海道を沿うような分布圏をもって広くみられるもので、いずれも屋外の装置で先祖の霊を迎えまつる方式を伝えているものである<sup>(85)</sup>。

### 〈事例2〉千葉県下の盆の屋外の藁小屋と墓の棚

千葉県下にも一部に盆の先祖をまつる装置を屋外に作る例や墓に棚を作る例が伝えられている。たとえば安房郡千倉町白子<sup>(86)</sup>では、新盆の家では8月7日に自宅の庭に藁で小屋を建てその中に提灯をつけて高い所に燈籠を作りそれを3年続ける。10日には墓地へ行き墓の前に、しのべ竹で盆棚を作る。この墓に棚を作る例は前述の東北地方の習俗にも通じるものと推定される。13日は迎え火、14日には親戚の者が顔出しに来て線香をあげるので、その家では酒や魚やソーメンなどご馳走する。新盆には親戚などから大きな燈籠や岐阜提灯などがたくさん送られるが、最近ではあまりたくさん送られても困るので、代わりにお金を届けるようになっている。15日が送り火である。

また、この事例で興味深いのは13日夕方の先祖の迎えと15日晩の送りに際して、家の近くの道辻に集まって行なわれる「焼米食い食い」の行事である。各家ごとに蓮の葉の上に焼米を載せそれと水とミソハギとを載せたお盆を持って集まってくる。そこで藁火を燃やし、「焼米食い食い、焼米食い食い、水飲み飲み、水飲み飲み、この明りでござらっしゃい（この明りで帰らっしゃい）」



と唱えながら、その唱えるたびに焼米一つまみを火に投じ、またミソハギにつけた水も火に投じる。これを順番に家族全員でやるのである。これも屋外での先祖へのもてなしの一種ととらえられるものであろう。

この千葉県白子の事例は海岸部の事例であるが、千葉県以外でも関東地方内陸部の茨城県笠間市(87)小原や栃木県下都賀郡都賀町など一部に、盆行事の飲食物のお供えのために墓地へ竹で棚を作る例が知られている。それらも東北地方に広くみられる墓棚の類の一種に連なるものとして注目される。

## ⑥……………盆行事の地域差とその意味

### (1)三つの類型

以上、東北地方北部、九州地方南部と、近畿地方との対比、およびその中間の周辺地域の事例について、盆の盆棚の設営場所と靈魂の迎え方とまつり方について概観してみたのであるが、これらからは以下のような分類が可能であろう。

第1類型は、屋内に盆棚を設けるとともに屋外の墓地に盆棚を設けるタイプで、墓地への墓参とともに墓地での飲食による生者と死者との交流をはかっているタイプである。その分布は近畿地方からは遠く離れた東北と南西の両方、つまり秋田県、青森県、岩手県などの東北地方と、熊本県、鹿児島県などの九州地方にみられる。

第2類型は、屋内の仏壇で先祖をまつるとともに屋外の庭先などに盆棚を設けるタイプで、先祖・新仏・餓鬼仏の区別をとくに意識しないタイプである。その分布は兵庫県、岡山県、愛媛県、徳島県、また三重県、愛知県、静岡県、神奈川県など、近畿地方をはさんで東西の中間地帯にみられる。

第3類型は、先祖・新仏・餓鬼仏を明確に区別し、まつる場所も先祖は屋内に、新仏は縁側や軒先に、餓鬼仏は屋外にと三者をはっきりと区別しているタイプで、死穢の場所とみなされている墓地での飲食など考えられないようなタイプである。その分布は京都府、大阪府、奈良県、滋賀県など近畿地方を中心にみられる。

もちろん、この他にも、屋内の座敷に盆棚を設け、棚の下の一隅に無縁仏や餓鬼仏のための供物を供えるというタイプが広くこれらの3つのタイプと併存してみられ、また仏壇をきれいにしてまつるだけで特に盆棚を設けないというタイプも実際上広くみられる。しかし、日本列島の広がりの上から見ると、先祖・新仏・餓鬼仏の三種類の霊の性格とそれらをまつる場所とを明確に区別するタイプが列島中央部の近畿地方に顕著にみられるのに対して、それをあまり区別しないタイプが中国、四国、東海などのいわば中間地帯に多くみられ、そして、やはり区別せずにしかも墓地に行っそこで飲食するなどして死者や先祖の霊との交流を行なうことを特徴とするタイプが東北、九州などの外縁部にみられる、という傾向性はここにはっきりと見出されるのである。

そこで、盆の死者供養のあり方においてその対象認識の上で重視されている要素をあげてその比較をしてみると、一つには、死者の遺骸か靈魂か、もう一つには屋外の墓地か屋内の仏壇か、という二つの対比軸が設定できる。そして、図1のような位置づけが可能となる。

つまり、第1類型が死者供養において具体的な遺骸と屋外の墓地とを重視するタイプであるのに

対して、第3類型は抽象的な靈魂と屋内の仏壇を重視するタイプである、という対比的な位置づけとなる。そして、第2類型がその中間型で、屋内の常設的な装置である仏壇よりもそれに先行する装置と考えられる屋内外に臨時に設けられる盆棚や精霊棚を重視しているタイプである。

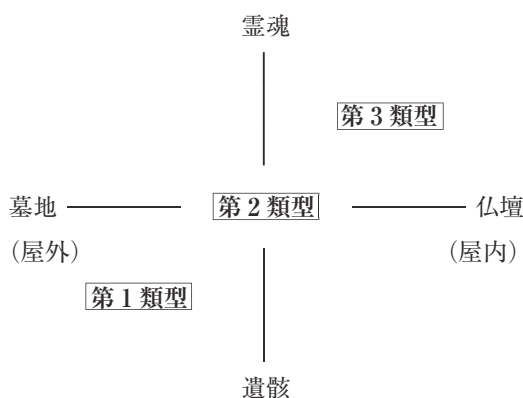


図1 盆の死者供養と供養対象の重視度からみる位置づけ

## (2) 民俗伝承の地域差とその発信情報

この3つの類型としてとらえられる民俗伝承のそれぞれが発信している情報とは何か。まず確認できるのは、この3つのタイプはあくまでもまずは地域差であるということである。そこで、第一に、その地域差がなぜ生じているのか、その理由を考察することが必要である。それぞれが地域ごとの民俗伝承であるということはそれぞれの地域社会において過去に歴史的に形成されそれが現在まで変遷を重ねながら継承されてきている習俗であるということである。したがって、それらの習俗はそれぞれの地域社会を構成するさまざまな要因が関係しあいながら作り伝えまた変遷させ伝えてきたものと仮定できる。では、それらの習俗を作り伝えてきた地域社会のさまざまな要因とはどのようなものか。それは、(1) 地理的環境風土からの影響によるもの、(2) 歴史的な交流とその影響によるもの、という2つに大別されるであろう。(1) 地理的環境風土の上からみれば、東北地方と九州地方とは大きく異なる。気温の高低差や台風の頻度や豪雪など気候条件がたがいに大きく異なっている。したがって、自然環境に適応することが基本となる生業のあり方や衣食住のあり方やそれらを基盤とする社会関係のあり方などは、東北地方の村落と九州地方の村落とで形成伝承されてきた民俗伝承はたがいに異なるであろうということは当然想定できる。しかし、ここで対象とした盆行事の伝承の上では、東北地方と九州地方とでむしろたがいに共通点が多く見出されるというのが眼前の大きな問題である。地理的に気候的にまったく異なる地域なのに、盆行事における盆棚と墓参と飲食の伝承が偶然とはいえないほどに類似し共通しているのである。それはなぜか。大きな問題である。

そこで、(2) 歴史的な交流とその影響という点について、その可能性を考えてみる。すると、東北地方と九州地方とは共通点がある。それは文化発信装置としての歴史的深度のある平安京、京都という都市を中心とする近畿地方からたがいに遠隔地に位置するという点である。古代の律令国

家形成の段階からその後、中世、近世、近代まで長く日本の政治・経済・文化の卓越した先進地また発信地として機能してきた平城京や平安京、とくに京都という都市の存在とその政治力・経済力・文化力の発信という歴史的役割は、日本各地の文化伝承のあり方を考える上で注意する必要がある。つまり、東北地方と九州地方の盆行事の共通性については、その背景として、(1) 地理的環境風土からの影響によるもの、ではなく、(2) 歴史的な交流とその影響によるもの、であろうという仮説をここに立てることが可能となるであろう。

そこで第二には、その第1類型の墓参習俗、つまり、①墓地をとくに忌避せず家屋敷にも近く設ける、②墓地に往来もしくは庵居して死者をねんごろに供養する、③墓地で死者のために飲食物を供えたりともに飲食をして交流する、というような習俗が、歴史を古代にまでさかのぼってみるならば、かつて近畿地方にも存在したのか、ということが問題となる。そこで注目されるのが、文献記録の上にそのような情報がわずか断片的ながら見出されるという事実である。それが、先に両墓制<sup>(90)</sup>について論じたところでも指摘しておいた情報などである。ここで再確認する。

①墓地をとくに忌避せず家屋敷に近く設ける例としては前述のように、『続日本後紀』延暦16年(797)正月壬子(25日)条に、山城国の愛宕、葛野の両郡の人々のあいだでは、死者あるごとに家の側に埋葬するのが習慣となっていた。それに対して、このたびの平安京の造営により京師に接近することとなったので、凶穢避くべしということで、かたく禁断を加える、とある記事が参考になる。<sup>(91)</sup>②と③については、『続日本紀』神護景雲2年(767)2月庚辰(5日)条に、対馬の上県郡の人、高橋波自米女は、その夫の死後、貞節をつくした女性であったが、その父も死んだ後、墓の側に廬を結んで、毎日斎食した。これによって彼女は孝義の至として褒賞され終身免租となった、とある記事や、<sup>(92)</sup>『続日本後紀』承和8年(841)3月癸酉(2日)条の右京の人衣縫造金継女は河内国志紀郡に住み、12歳で父を亡くしたが、悲しむこと人に過ぎ、父の墓にいはば朝夕哀慟した。毎年父の忌日には斎食誦経し、母が死ぬとその墳墓を守り、深く仏法を信じて香を焚き、送終のことにあたった、とある記事、<sup>(93)</sup>また『三代実録』貞観7年(865)3月28日己酉条に、近江国言、伊香郡の人石作部広嗣女は、15歳で嫁にいった。37歳で夫を亡くし、常に墳墓を守って泣きくらしていた。同じ墓穴に入りたい、再婚は考えない、その意たる操を慮り、節婦というべし、とある記事<sup>(94)</sup>などが参考となる。

また、『類聚国史』の人部の節婦の項にはそのような人物についての記事が整理されており、亡き夫や父母の墓の側に庵を結ぶなどして大切に守り節婦として表彰され免租とされた例が数多く記されている。<sup>(95)</sup>それらは近畿地方に限らず全国各地の例であるが、その中には近江国や右京出身で河内国に居住した人物の例もあり、また全国各地の事例であろうとも、何よりも中央政府の価値観にもとづいて墓地に庵を結んで死者を偲ぶ行為自体を孝行節婦として評価していたという事実はまちがいない。

前述のように9世紀末から10世紀以降にかけて、とくに極端な觸穢思想の形成と不可分な政権である後期摂関政治が成立してくる11世紀においては、墓地は貴族の場合でも死穢の充満する場所として強く忌避されるようになるのであるが、それ以前の8世紀、9世紀にあってはまだ死者の眠る墓地が重視されていたことが知られるのである。こうした事実は、先の東北地方と九州地方の両者に「遠方の一致」を見せながら、第1類型が伝承されてきているのは、(2) 歴史的な交流とそ

の影響によるもの、であろうという先の仮説を傍証するものということができるであろう。つまり、第1類型に近いようなそれとよく似た墓制が、日本の古代社会では近畿地方にも存在していた可能性が大なのである。それが10世紀から11世紀にかけての後期摂関政治の成立とそれにとまなう摂関貴族社会の極端な觸穢思想の高揚とによって近畿地方では大きく変容、消滅していったものと考えられるのである。

### (3) 従来の所説と本稿との共通点と相違点

では、本稿で論じたことと、柳田以来の従来の民俗学の所説とは、どこが共通しどこが相違するのか、何が本稿の新しい見解なのか、ここでそれについてまとめておく。

まず第一に、柳田の指摘についてであるが、それは『先祖の話』の文章にしても非常に多岐にわたって複雑である。ここでは前述のような2点、つまり(1)本仏、新仏、無縁仏の三種類の靈魂の区別は新しい変化の結果であり、盆の行事の基本は先祖の魂祭りであった、(2)その先祖の魂祭りに付随するかたちで外精霊などと呼ばれる群霊への供養が仏教の感化もあって加わって盛んとなり、やがてそこから死んでまもない近親者の新仏の供養が中心のように考えられてきた、というこの二つの見解については、本稿の追跡結果と一致するといつてよい。そしてまた、古くは死者や先祖の靈魂の祭りの場や群霊へのほかいの場は屋外であった、というのも本稿の論旨と一致する。ただし、本稿はより多くの民俗情報を収集整理した上での結論である。

また、盆行事と飲食物についても、盆の供物は餓鬼仏のためのものなど家族は決して食べずに流し捨てるという理解が、筆者たちの近年の民俗調査の現場では一般的に了解され共有されてきているのであるが、その点について柳田は、「これが初秋の魂祭に伴うて、最初からあったものとは思われぬ以上、この点は少なくとも仏教の感化、またはその刺戟に基くものと言つてよかろう<sup>(96)</sup>」と述べて、仏教の感化による新しい変化であろうととらえている。この点についても、本稿での追跡からあらためて一致するということが指摘できる。第1類型では、死者や先祖とともに飲食するのが基本であった。そして、第2類型の中にも、たとえば愛知県下の後藤淑「奥三河の盆行事<sup>(97)</sup>」では、盆の供物の準備は家の主婦が縁側ですが、13日の仏様への供物はシイタケ、ジャガイモ、油揚げの煮しめにご飯で、家族も同じものを食べる、とあり、また神奈川県高座郡寒川町の『寒川町史<sup>(98)</sup>』の事例報告でも、オシヨロサマを迎えた13日の夜は屋内の盆棚に蕎麦を供え家族も同じ蕎麦を食べる、とある。つまり、盆の魂祭りにおいても死者や先祖と共同飲食することが基本的に大切なこととされてきたのであり、柳田はすでにそのことを指摘していたのである。

次いで第二に、最上孝敬から伊藤唯真、高谷重夫、喜多村理子までの先行研究とその解釈についてであるが、その論旨は、本稿の文脈からみれば、第2類型から第3類型への変化と変遷というその過程が地域ごとの盆棚の設けられ方の相違の中に伝承されている、という指摘であった。そして、それは本稿の論旨と共通するものといつてよい。筆者はかつて各地の事例ごとの差異が歴史的な変遷の差異であるという解釈には一定の距離を置く視点に立っていたため、前稿では地域差は地域差として認める立場に立っていた。しかし、本稿ではあらためて柳田の比較研究法に学び直すという視点に立って、東北地方や九州地方に伝承されている第1類型と位置付けられる諸事例の存在確認を行ない、そこから第1類型の位置づけへ、そして第2類型の意味確認へ、そして第3類型の歴史

的な意味とは、という盆行事の歴史と民俗の上での変遷論を試考してみたわけであるが、その変遷論的な想定は、本稿の第1類型をも含めた新たな視点によるという条件付きで基本的に共有できるものであるというのが結論である。

第三に、本稿の独自の論点をまとめておくことにする。それは、既述のように以下の諸点である。(1) 日本列島の広がりの上からみると、先祖・新仏・餓鬼仏の三種類の靈魂の性格とそれらをまつる場所とを屋内外に明確に区別してまつるタイプ（第3類型）が中心部の近畿地方に顕著にみられるのに対して、それをあまり区別しないで屋外の棚などでまつるタイプ（第2類型）が中国、四国、それに東海、関東などのいわば中間地帯に多くみられ、そして、やはりとくには区別せずにしかも墓地に行つてそこに棚を設けたり飲食するなどして死者や先祖の靈魂との交流を行なうことを特徴とするタイプ（第1類型）が東北、九州などの外縁部にみられる、という傾向性を見出すことができる。(2) 死者や先祖の靈魂をまつる盆行事の歴史は列島規模で立体的な変遷史を歩んできており、現在では東北地方の一部や九州地方の一部に伝えられている第1類型の習俗は、古代の8世紀から9世紀の日本では近畿地方においてもみられた習俗に通じるものであり、その当時は近畿地方以外にもその第1類型に通じるような習俗は日本各地に広くみられたであろうことが、現在の民俗の分布の上からも古代の文献記録の情報からもここに推定される。(3) 現在、近畿地方に濃密に分布がみられる第3類型の習俗は、10世紀から11世紀以降の京都を中心とする貴族の触穢思想やそれにとまなう武士や社寺関係者などがリードしたと推定される靈魂觀念の変化の結果として生まれてきた習俗であると考えられる。(4) その第3類型と第2類型の分布上の事実から、第3類型の習俗に先行して生じていたのが第2類型の習俗であったと推定される。(5) つまり、盆行事の変遷の上からみれば、第1類型が古く、第2類型がそれに次ぎ、第3類型がもっとも新しく生まれた習俗であると推定される。(4) 柳田の提唱以来、その後十分な検証がなされなかったこともあってまだ未熟な段階ではあるが、このように民俗情報（地域差を含む民俗の伝承が発信している資料情報）を歴史情報（歴史的な変遷過程を示唆する資料情報）として読み解くためのさらなる方法論の研磨を試みていくことによって、文献記録だけからは明らかにできないような列島規模の生活文化の立体的な変遷史を明らかにしていける可能性がある。

## おわりに

本稿は、岩本通弥による戦後民俗学批判を受けて、柳田の構想していた民俗学の基本の中にあつた民俗の変遷論への再注目から、柳田の提唱した比較研究法の活用の可能性を考えてみようとしたものである。盆行事など一定の歴史的深度を有し、地域差の大きい民俗について比較研究法を活用することが有効であるという実践例として位置づけられよう。民俗情報を収集し整理して比較していく上でのいわば「画素」としてはまだ粗いが、より精緻化していくために、より詳細な事例情報の集積を行なうことが今後の課題である。民俗学が文化人類学や社会学などの隣接科学とどこが違うのか、その独自性、独創性を明確にしていくためにも、柳田の提唱した比較研究法の有効性を実証しつつもそれにとどまることなくさらに研磨し研鑽してその成果を実践的に提示していくこと、それこそが現在の日本の民俗学にとってもっとも重要な作業であると考えている。

註

(1)——それは福田アジオが『日本村落の民俗的構造』(弘文堂, 1982年), 『日本民俗学方法論序説』(弘文堂, 1984年) などその論著のなかで繰り返し批判してきた点である。たとえば「民俗の母体としてのムラ」(『日本民俗文化大系8 村と村人』小学館 1984年) の、「民俗学と村落」という項目では、「実際に研究成果として示されるものは、村落社会において伝統的に保持されてきた諸事象の集積・分類・配列であり、その結果としての村落社会における諸事象についての全国的規模での変遷の仮説である。しかし、村落社会そのものの研究はほとんどおこなわれてこなかった。(中略) これは、研究法が資料の全国的規模での集積を前提として、その各地の形態の差異の比較から変遷を明らかにするものであり、その資料となる個別の事例が、なぜ特定の村落でそのような姿で伝承されてきているのかは関心の外だったからである。」(p33) と述べている。

(2)——柳田は、「我々の郷土研究は前述のごとく研究の地域を小さく限るといっても、目的は全日本を対象としているのであるから、フランスなどで称えられているいわゆる割地主義の研究とは異り、狭く限ったこの研究地域は、すなわち全国的な比較総合のための基礎の単位なのである」(『民間伝承論』『柳田國男全集』28 p324) と述べる。柳田にとっての地域の位置付けについて、岩本は「調査はインテンシヴに地域住民の『生活』をトータルに把握するためにも『地域を或程度まで小さく限る』ことが必要であるが、目的はあくまで『国民総体の生活誌』(『定本柳田國男集』24 p77) であり、目的を異にするために、『ジェネップ Gennepep などの割地主義研究』(『民間伝承論』p324) は採用しないと明言している」(岩本「戦後民俗学の認識論的変質と基層文化論—柳田葬制論の解釈を事例にして—」『国立歴史民俗博物館研究報告』132, 2006年, p31) といい、柳田の視点は「変化」を基調においた文化論にあり、福田の個別研究法、伝承母体論の提唱による地域・村落・地方の個別の特徴を明らかにすることなどではなく、列島規模で民俗の変遷をみようとしていたと述べ、そもそも明らかにしようとしている問題が異なっていた、と指摘している。

(3)——岩本は、和歌森が、ドイツのハンス・ナウマンの基層文化論を誤解したことにその原因を求めている。そのH. ナウマンの基層文化論は「民俗財は上層で作られる」というもので、その基層文化と表層文化という二層論学説の核心は、地方の民俗はすべて都市の上層で創

造されて地方へ沈降するというものであった。「フォルクは生産せず、再生産するのみ」というのである(ハンス・ナウマン著, 川端豊彦訳『ドイツ民俗学』岩崎美術社 1981年)。それは戦前のドイツの民俗学における表層文化と基層文化、上層文化と下層文化という文化の二層論の中で、一方で主張されていた地方の農村文化にこそドイツの伝統的な民族文化が見出せるというロマン主義的民俗学を否定するものであった。H. ナウマンのその「基層文化」論を日本で導入したのは哲学者で思想家の務台理作で、務台は「郷土文化と教育」(『表現と論理』弘文堂 1940年〈初出1938年〉)の著者でもあり、戦前の東京文科大学教授をつとめており、そこで岩本は戦後の東京教育大学教授であった和歌森との接点が想定されるという。務台の基層文化論は、H. ナウマンをも含むドイツ民俗学の基層文化論を参考にしつつ、基層文化の中に上層文化における原型なるものがありこの二層の文化を総合的にとらえることが真の国民文化を理解することであるとすものであったが、和歌森によって「郷土レベルの民俗文化に戻された」(岩本同論文p73) ために、基層文化論が誤って受容されていったと指摘している。

(4)——その固定化させてとらえる研究の代表例として、岩本は福田の東と西の類型化した『番と衆—日本社会の東と西—』(吉川弘文館 1997年) など、村落の東西比較論をあげて批判している。

(5)——岩本通弥「可視化される習俗—民力涵養運動期における「国民儀礼」の創出—」(『国立歴史民俗博物館研究報告』141, 2008年) など

(6)——拙稿「葬墓制と長老衆」『宮座と墓制の歴史民俗』吉川弘文館 2005年, 同「宮座祭祀と死穢忌避」関根康正・新谷尚紀編『排除する社会 受容する社会』吉川弘文館 2007年

(7)——竹田聰洲『民俗仏教と祖先信仰』東京大学出版会 1971年, 福田アジオ『柳田國男の民俗学』吉川弘文館 1992年

(8)——「山城国愛宕葛野郡人, 每有死者, 便葬家側, 積習為常」

(9)——新谷尚紀『生と死の民俗史』木耳社 1986年 p201~202

(10)——平林章仁『神々と肉食の古代史』吉川弘文館 2007年

(11)——新谷尚紀『伊勢神宮と出雲大社—「日本」と「天皇」の誕生—』講談社 2009年

(12)——新谷尚紀「墓地と死穢—民俗は歴史の投影である—」『歴博』121, 2003年(『柳田民俗学の継承と発展』2005年に収録)

(13)——拙著『宮座と墓制の歴史民俗』(前掲), 新谷尚紀「石塔と墓籍簿」『国立歴史民俗博物館研究報告』141, 2008年

(14)——たとえば, 赤嶺政信「トゥハシリ考—沖縄の家の神についての一試論—」(『歴史手帖』13-10 1985年), 同「キジムナーをめぐる若干の問題」(『史料編集室紀要』19 沖縄県立図書館史料編集室 1994年), 大木敬久「『巳正月』研究の論点と課題」『四国民俗』32 四国民俗学会 1999年, など。

(15)——福田アジオ「民俗の母体としてのムラ」『日本民俗文化大系8 村と村人』小学館 1984年

(16)——柳田國男「仲人及び世間」『婚姻の話』(『定本柳田國男集』15, 1963年(1948), p105)

(17)——福田前掲註15, p74

(18)——「幸いにして都鄙遠近のこまごまとした差等が, 各地の生活相の新旧を段階づけている。その多くの事実の観測と比較とによって, もし伝わってさえいてくれるならば, だいたいに変化の道程を跡付け得られるのである」(「先祖の話」『柳田國男全集』ちくま文庫 1990年(1946), p10)

(19)——福田前掲註15, p74~75

(20)——前掲註15

(21)——新谷尚紀「民俗学とは何か—柳田・折口・渋沢に学び直す—」吉川弘文館 2011年, p133~137

(22)——柳田國男「先祖の話」(『柳田國男全集』13 ちくま文庫 1990年(1946), p100)

(23)——前掲註22, p100~101

(24)——前掲註22, p102

(25)——前掲註22, p104

(26)——前掲註22, p126

(27)——前掲註22, p130

(28)——変化の跡を示すような情報の例として, 「仏教を頼んで亡霊を遠い十萬億土へ送り付けてしまうことを, 唯一の策とするようにもなったのである。しかもその方法もそう容易なものと考えられなかったために, 古来の我々の先祖祭は, 大へんに煩わしいものとなり, 毎年この季節が来るとさまざまの外精霊, 無縁ぼとけ等のために, 別に外棚, 門棚, 水棚などという棚を設け, または先祖棚の片脇に余分の座をこしらえて, 供物を分ち与えることを条件としなければならぬようになった。墓は元来が先祖の祭場だったのだけれども, そこも屋外で

あるゆえに内外の境が立てにくく, せっかくそれがあるのにふたたびまた家の奥の間まで, 先祖さまを迎えて来るかそうでなければこの周囲の群霊の供養に, 重きを置かなければならぬことになった。それが奥羽や四国の端々に伝わっているホカイであり, また盆という名称のよって来たところでもあったと, 私は言おうとしているのである」(柳田『先祖の話』, p126~127), と述べているように, もともと墓こそが先祖の祭場であったのが, のちに家の奥の間に先祖を迎えるようになり, その一方で周囲の群霊の供養をも重視するようになった, その屋外での霊の供養という古いあり方が奥羽や四国の端々に伝わっているホカイである, というのであり, そのような盆行事の歴史的变化への注目であった。

(29)——最上孝敬「無縁仏について」『靈魂の行方』名著出版 1960年

(30)——伊藤唯真「盆棚と無縁仏」(大島建彦編『講座日本の民俗6 年中行事』有精堂 1978年)

(31)——喜多村理子「盆に迎える霊についての再検討—先祖を祭る場所を通して—」『日本民俗学』157・158 1985年

(32)——高谷重夫「餓鬼の棚」『日本民俗学』157・158 1985年

(33)——最上前掲註29, p143

(34)——喜多村前掲註31, p112

(35)——拙稿「長老と死・葬・墓」(新谷尚紀編『死後の環境』昭和堂 1999年)

(36)——新谷尚紀「盆」(新谷他編『暮らしの中の民俗学2 一年』吉川弘文館 2003年, p84~85)

(37)——『荻原雲来文集(遺稿集)』荻原博士記念会 1938年

(38)——岩本裕『仏教文学研究3 目連伝説と孟蘭盆』法蔵館 1968年

(39)——『明月記』寛喜2年(1230)7月14日条「近年民家今夜立長竿, 其鋒付如灯楼物, 張紙, 拳燈, 遠近有之, 逐年其数多, 似流星, 人魂著綿」とあり, 京都の民家では長い竿を立てて灯籠を下げて先祖の霊を迎えた様子が流星のようだと示されている。各家で死者の霊を迎えることが, この13世紀はじめ頃から行なわれていたと考えられる。

(40)——『師守記』貞和5年(1349)7月14日条に, 「早朝靈山寺近くの中原家の墳墓に墓参。夕刻邸内で孟蘭盆講。山科より盆供の籠到来」。翌15日条に, 「邸内で先祖諸霊への霊供。二親(父師右と母顕心尼)へ二膳と姉たちへ二膳で計四膳」とあり, これら14世紀半ばから

15世紀半ばには、菩提寺の墓地へ墓参や邸内での盆供が行なわれていたことがわかる。盆供としてお膳を先祖一人ひとりに供えていたことから、棚のようなしつらえもなされていたことが推測される。

- (41)——最上孝敬『詣り墓』古今書院 1956年  
(42)——新谷尚紀『両墓制と他界観』吉川弘文館 1991年  
(43)——前掲註 42, p235  
(44)——『徒然草』第三十段  
(45)——伊藤唯真「師守記にみる中世葬祭仏教一墓・寺・僧の相互関係を中心として」『鷹陵史学』3・4 1977年  
(46)——高田陽介「境内墓地の経営と触穢思想」(『日本歴史』456 1986年), 新谷尚紀「両墓制と葬送墓参」(『両墓制と他界観』吉川弘文館 1991年)  
(47)——拙稿前掲註 35  
(48)——拙著『宮座と墓制の歴史民俗』吉川弘文館 2005年  
(49)——東京女子大学民俗調査団 2001年度調査報告『綾戸の民俗誌—滋賀県蒲生郡竜王町綾戸—』2003年  
(50)——拙稿「男女別・年齢別の墓地」(前掲『宮座と墓制の歴史民俗』)  
(51)——中仙支部「山際部落の生活—中仙町大神成部落民俗調査報告書」秋田県文化財保護協会編『調査研究報告書 昭和32年度』1958年, 明治大学社会学研究部『昭和37年度夏期実態調査報告書—同族制村落のモノグラフ—』1963年, 三浦貞栄治・小林文夫・三崎一夫・嶋田忠一・武田正・山本明『東北の葬送・墓制』明玄書房 1978年, 長山幹丸・伊藤忠温・ぬめひろし『秋田農村歳時記』秋田文化出版社 1976年, 『中仙町史』1989年, 藤田秀司「迎え火・送り火—秋田県の盆行事—」『秋田民俗』2 1975年, などに関連の記述がある。  
(52)——中仙支部「山際部落の生活—中仙町大神成部落民俗調査報告書」(前掲)  
(53)——藤原相之助「秋田県仙北郡生保内地方」『旅と伝説』7-7 特集「盆行事号」1934年  
(54)——武藤鐵城「秋田盆行事二例」『旅と伝説』7-7 特集「盆行事号」1934年  
(55)——東洋大学民俗研究会昭和54年度調査報告『上小阿仁の民俗』1980年, p277  
(56)——『日本の食生活全集 5 聞き書 秋田の食事』農山漁村文化協会 1986年, p296~297  
(57)——菊池利雄「盆の酒盛り」『秋田民俗』1 1973年, p13

- (58)——『鳥海町史』1985年 p1630~1632  
(59)——内藤吉助「秋田毛馬内町に於ける盆習俗」『民間伝承』9-3 1943年, p148~150  
(60)——梅田之「熊本県御船地方の盆」『民間伝承』9-3 1943年  
(61)——藤原正教「御船地方の年中行事」『民間伝承』12-11・12 1948年  
(62)——丸山学「阿蘇の年中行事」『民間伝承』12-1 1948年  
(63)——『荒尾市史 環境・民俗編』2000年, p484  
(64)——前掲註 63, p486  
(65)——文化庁『日本民俗地図』I (年中行事I) 1969年, p404  
(66)——前掲註 65, p409  
(67)——前掲註 31, 小松理子・金丸良子「鳥羽・志摩の盆」『民俗の歴史』1 1975年  
(68)——前掲註 65, p378  
(69)——『盆行事I 岡山県』無形の民俗文化財記録第33集 文化庁文化財保護部 1990年  
(70)——永沢正好・市原輝士・松本麟一・坂本正夫『四国の歳時習俗』(明玄書房 1976年), 『日本の民俗』36 徳島県, 37 香川県, 38 愛媛県, 39 高知県 (第一法規 1973年), 梅野光興「祖霊は水辺に集う—高知県の盆行事から—」(『国立歴史民俗博物館研究報告』91, 2001年), ほか  
(71)——前掲註 65, p394  
(72)——喜多村前掲註 31, p111  
(73)——愛媛県教育委員会『県境の民俗—城川町・津島町民俗資料調査報告—』1968年, p28  
(74)——『愛媛県史 民俗下』1984年, p518  
(75)——国立歴史民俗博物館基盤研究「高度経済成長とその前後における葬送墓制の習俗の変化に関する調査研究」2011年11月13日研究会における大本敬久氏の研究発表による。  
(76)——小松理子・金丸良子「鳥羽・志摩の盆」『民俗と歴史』1 1975年  
(77)——愛知県教育委員会『矢作ダム水没地域民俗資料調査報告』2 1968年, p28  
(78)——後藤淑「奥三河の盆行事」『民俗と歴史』12 1981年  
(79)——小林梅次「相模のツジと盆柱」『かながわ文化財』5 1956年  
(80)——同「盆行事の研究」『藤沢民俗文化』1 1964年  
(81)——鈴木通大「盆の砂盛りについて」相模民俗学会



『民俗』137・138 1990年

(82)——同「神奈川県下にみられる盆の砂盛り習俗について」『神奈川県立博物館研究報告』18 1992年

(83)——長沢利明「座間市における盆の砂盛り」相模民俗学会『民俗』150 1994年

(84)——『寒川町史12 別編民俗』1991年

(85)——神奈川県下でも北部の津久井郡一帯や南部の三浦半島地域ではこの砂盛りの習俗はみられず、とくに東海道の沿線一帯に分布しているという事実は、この砂盛りの習俗が道筋を掃除して(キヨメ)賓客を迎える大名の参勤交代をめぐる仕来りなど近世の習俗からの一定の影響によるものではないかと推定される(参考:久留島浩「盛砂・蒔砂・飾り手桶・箒一近世における「馳走」の一つとして」『史学雑誌』95-8 1986年など)。

(86)——佐久間明美「白子の焼米食い食い」『民俗と歴史』19 1987年

(87)——村上葉子「茨城県小原の盆と隣町六戸の盆」『民俗と歴史』11 1981年

(88)——『都賀町史 民俗編』1989年

(89)——ここで、「地域差は時間差か」とか「地域差はあくまでも地域差であり、時間差ではありえない」という福田のような理解の仕方、言語上のレトリックに追随してはならない。地域差が単純に時間差であるはずなどはないのであり、それは当然である。前述のように柳田は決してそのような言語表現を使っておらず、そのようなレベルの議論をしていたのではなかった。民俗伝承には確かに地域差が存在するが、それは何に由来するのか、それを根本的に考えようとしたのが柳田の着想であった。

(90)——主に、新谷前掲註9『生と死の民俗史』p198～203を参考にする。

(91)——「是日勅、山城国愛宕葛野郡人、每有死者、便葬家側、積習為常、今接近京師、凶穢可避、宜告国郡、

嚴加禁断、若有犯違、移貫外国」

(92)——『続日本紀』神護景雲2年(767)2月庚辰(5日)条に「對馬嶋上縣郡人高橋連波自米女、夫亡之後、誓不改志、其父尋亦死、結廬墓側、每日齋食、孝義之至、有成行路、表其門閭、復祖終身」

(93)——『続日本後紀』承和8年(841)3月癸酉(2日)条に「右京人孝子衣縫造金継女、居住河内国志紀郡、年十二歳、始失親父、泣血過人、服闋之後、親母許嫁、而竊出往於父墓、旦夕哀慟、母不復謂嫁事、其後還來定省、每父忌日、齋食誦經、累年不息、(中略)、母年八十而死、哀聲不絶、常守墳墓、深信佛法、焚香送終、勅叙三階、終身免戸田租、旌表門閭、令知衆庶」

(94)——『三代実録』貞観7年(865)3月28日己酉条に「近江国言、伊香郡人石作部広嗣女、生年十五、始以出嫁、三十七失其夫、常守墳墓、哭不断聲、專期同穴、無心再嫁、量其意操、可謂節婦、勅叙二階、免戸内租、即表門閭」

(95)——神護景雲2年(767)2月庚辰(5日)条の對馬国の高橋連波自米女、宝龜3年(772)沓岐郡の直玉主売、弘仁14年(823)3月の下野国吉弥候部道足女、天長元年(824)11月の下野国三村部吉成女、天長2年(825)3月の常陸国の丈部子氏女、天長4年(827)正月の豊前国の難波部首子刀自売、天長5年(828)3月の筑前国の難波部安良売、承和11年(844)の甲斐国の伴直富成女、承和13年(846)の武蔵国の刑部直眞刀自咩、仁寿4年(854)5月の加賀国和迩部広刀自女、貞観7年(866)3月の石作部広嗣女、貞観13年(871)2月の出羽国の大荒木臣玉刀自、貞観15年(873)6月の出羽国の伴部小椋売、仁和元年(885)12月の加賀国の道今古、などが墓の側で死者を偲び続けて節婦として表彰され免租されている。

(96)——前掲註22, p104

(97)——前掲註78

(98)——前掲註84

(国立歴史民俗博物館研究部)

(2012年4月16日受付, 2012年7月23日審査終了)

## **The Epistemological Critique of Postwar Folkloristics and Potential of the Comparative Research Methods : Experiments in Deciphering Regional Differences in Bon Festival Events and the Significance Thereof**

SEKIZAWA Mayumi

In view of recent epistemological critique of postwar folkloristics, this paper presents practical examples of application of the comparative research method advocated by Kunio Yanagita from again giving attention to the changes in folklore theory that formed the basis of folkloristics as conceptualized by Yanagita. Firstly, in terms of postwar folkloristics having disregarded changes in folklore theory, we reconsider the main points identified by Michiya Iwamoto, which were established separately from folkloristics as conceptualized by Yanagita. Secondly, we have clarified problems relating to the distribution of the Double Grave System, which was a point of controversy between Iwamoto and Ajiro Fukuta. Thirdly, the paper discusses practical examples of Yanagita's comparative research method by looking at Yanagita's views and the effectiveness of his method through specific examples of Bon Festival events, since Iwamoto referred to Yanagita's changes in folklore theory but failed to suggest practical examples of this fundamental comparative research method. The main points of this are as follows. (1) Looking at the extension of the Japanese islands from above, we can identify trends showing that festivals and locations that clearly differentiated the features of three types of spirits (ancestor spirits (such as those worshipped in the home), shinbotoke (the newly dead), and unrelated spirits (such as muen-botoke, the spirits of those who died without known relatives, and gaki-botoke, the 'hungry' spirits of those who sinned while alive)) indoors and outdoors (type 3) are remarkable in the central parts of the Kinki region; that festival types without such differentiation using outdoor stands, etc. (type 2) are popular in central regions such as Chugoku, Shikoku, Tokai and Kanto; and that festival types with features of no differentiation, held in graveyards with stands established for exchanges with the spirits of the deceased and senzo (ancestors) by giving food and drink, etc. (type 1) are seen around the outer edges of Tohoku, Kyushu, and elsewhere. (2) Both from the distribution of modern-day folk customs and information gleaned from ancient document records, it can be assumed that type 1 folklore was seen throughout ancient Japan from the eighth century to ninth century. (3) Type 3 folklore is thought of as being a new form of folklore in which there were changes to ideas regarding spirits, such as the effects of Kyoto-centered aristocrat advisers' notions of impurity, etc. (4) From facts regarding the distribution of type 3 and type 2 folklore, it can be assumed that type 3 was preceded by type 2. (5) In this way, by refining the methodology for reading and understanding folklore information as historical information, it is possible to clarify historical transitions of life and culture in three dimensions and in great detail, which literature alone cannot clarify.

Key words: Kunio Yanagita, epistemological critique of postwar folkloristics, changes in folklore theory, comparative research method, bondana (stand for food offered to spirits of ancestors during Bon Festival), three types of spirit

---