

# 孟蘭盆會の本邦移修

竹 田 聽 洲

## 文 献 的 考 察

日本書紀齊明天皇の三年秋七月辛丑（十五日）の條に飛鳥寺の西に須彌山の像を造り且つ孟蘭盆會オカシを設けたと見え、更に翌々五年の全く七月十五日群臣に詔して京内諸寺キヤウノチカラテラに孟蘭盆經を勸講トカしめて七世の父母に報せしめた事が記されて居るのを以て本邦孟蘭盆會の濫觴であるとするのが從來通説になつて居る。確に「孟蘭盆」といふ文字の正史に現れるのは之が始めであり、又齊明紀のこの記載を疑ふべき積極的な理由は存しない。然し果して我國の孟蘭盆會が齊明天皇の三年から創まつたか否かは多分に疑ふべき節がある。

同じく書紀の、それより更に五十年を遡つた推古天皇の十四年四月八日の條に、元興寺に丈六の銅像を坐えた事に續いて、此の年より初めて寺毎に四月八日、七月十五日に設齊オガミせしめた事を記して居る。固より之が爲の爲の設齊であり、又その後も引續いて行はれたか如何かに就ては書紀は一切觸れて居らない。之に就て四月八日は之を灌佛會とする事に先覺の意見が一致して居るが、七月十五日の設齊については、例へば谷川士清の日本書紀通證、敷田年治の日本紀標注、近くは堀一郎氏の如きは之を孟蘭盆會の始として居るが、河村秀根の書紀集解は初學記を引いて七月十五日を釋迦托胎の日とし四月八日の降誕と一連の下に考へんとし、飯田武郷の通釋亦之に従ふといふ風に諸家に於て見解を異に

して居る。

右の先覺達は、皆四月八日を灌佛會とする根據として灌洗形像經、摩訶利頭經等を引く。確に之等の經典には釋尊の降誕、灌佛、四月八日の關係を説いて居り、又別に灌臘經は四月八日、七月十五日を以て共に灌臘と説いて居る。然し我國飛鳥時代の法令の起源を直に經説の中に求めようとするのは余り意味がない。佛敎傳來後日猶淺い當時としては、かゝる法會が取上げられるのも、それは大陸の先蹤を模移したと考ふべく、彼地の實修を度外視して經典の所説から直に我國に於て之を創始したと考ふる如きは當時の實情に即して居ない。然し法顯傳に依れば四月八日の佛祖降誕會は五世紀初頭頃既に印度や西域各地に行はれ、又支那に於ても南北朝時代その日の主要な行事として行像、灌佛、設齋等の行はれた事が諸書に見ゆるから右の推古十四年に決められたといふ四月八日の設齋が佛誕會であつたらうと考へる事は誤りでない。

次に七月十五日は如何。之が孟蘭盆會を意味したのであつた爲には當時の大陸に於て、その日に孟蘭盆會の行はれて居つたといふ事實の存する事が望ましい。この儀禮の主旨は周知の如く孟蘭盆經に説く所であるがそれが西域印度に於て行はれたか否かは明かでない。然し支那では梁武帝が大同年建康同泰寺に幸して大いに孟蘭盆會を行つた事は佛祖統紀にみえ甚だ著聞して居るが、事實我が飛鳥時代に先行若しくは併行した南北朝時代から初唐にかけて、盛に之の行はれた事は例へば荆楚歲時記に

「七月十五日僧尼道俗悉營盆供諸寺院」

とあり、唐高宗の總章元年(六六八、我が天智天皇七年)に成つた法苑珠林祭祠篇獻佛部に、この法會の施物についての問答が十數條掲げられ、それに依ると長安西明寺や慈恩寺等では毎年の孟蘭盆會に國家から供養物や樂人の送られた事が知られる。唐末になるにつれ孟蘭盆會は甚しく俗化して民衆の行樂と化してゆくが、然し右の荆楚歲時記の文よりしても南北朝時代

から廣く大衆の参加の下に諸寺院で盆供の設齋が行はれたと想像される。七月十五日の盆供といふのは孟蘭盆經の説に基く設齋でなくてはならないのである。

かくて推古十四年以降各寺に於て執行ふことゝせられたといふ四月八日、七月十五日の設齋は各々佛誕會及び孟蘭盆會を支那から模して移修したものであつたらうと考へられるのであるが、然しその事と、それを推古十四年に掲げて居る日本書紀の態度が正しいか否かといふ事とは自ら別の問題に屬する。書紀に従へば推古十四年四月八日は元興寺金堂に丈六銅像が坐えられて（開眼供養の）設齋が行はれ集つた群衆で非常な混雜を呈したが（これを機縁として）其後年々四月八日、七月十五日の設齋が各寺に行はれる様になつたといふ。然し元來この元興寺丈六佛の事件と兩度の設齋とは内容が全く別の事で後者は附加的に述べられては居るが書紀編述の際には各々別の史料に依つたものであらう。所が元興寺丈六佛の一件がこの條に掲げられる事は疑はしいとして最近は否定する説が有力である。一体元興寺の創立に關する根本史料は醍醐寺本元興寺伽藍緣起所收の塔露盤銘と丈六光銘であつて、書紀の元興寺（法興寺）に關する記述は之等を史料にして潤色按配を企てたに止り、それ自身は新に積極的な主張を少しも含んで居ない。この寺は本來その所在地の名を負つて飛鳥寺と呼ばれたと考へられるが、その竣工したのは推古天皇の四年丙歲であつた事は露盤銘も書紀も共に一致して居る。然るに書紀が推古十四年に丈六完成搬入を記すのは、丈六光銘に「……以建元興寺」。十三年歲次乙丑四月八日戊辰。……歲次戊辰大隋國使主鴻鑪寺掌客斐世清……奉之。明年己巳四月八日甲辰畢竟坐於元興寺。」とあるのを史料としたものであるが、その際輕卒にも「明年己巳四月八日」を十三年乙丑の明年（丙寅）の事と早合点して推古十四年の條に掛けてしまつた。然るに光銘が（推古）十三年竣工を説くのは、全く本寺を推古天皇の勅願寺に擬せんとする作爲に外ならない。金堂竣工後十年間も本尊がなかつたとは、到底考へられない事であつて、書紀の編者は光銘の作意を承認しつゝ若しくは氣が着かずに且つ之を誤認して推古十四年の條に掲げたのであるが、その際

別に四月七日兩度の設齊に關する年次不明の手許にあつたのを、四月八日といふ事の双方にあるのを手掛りとして一連の記事に捏造したものであらう。従つてその兩度の設齊が果して何時から始まつたものかは分らない譯である。従つて推古十五年以後この兩法會の修否に關して何の記載もないのは寧ろ當然である。

然し茲にそれが晚くも孝徳天皇大化三年迄には開始され、又恒例の行事として年々相統して執り行はれたであらうと推定すべき確實な理由がある。周知の如く大化改新の重要な一項に冠位七色十三階の制定がある。織、繡、紫、錦、青、黒（各大小あり）及び建武（初位又立身ともいふ）が即ち之で、殊に最後の建武の冠はその体裁用法共に上の六種大小十二階とは異り、無鈿無服で被着の時節は、大會、饗客、四月七月齊と決められてあつた。改新の本筋からは外れた零細な記載の爲か從來は殆んど注意されて居ないが、その吝嗇は今の場合極めて重要である。この四月七月齊が佛誕會と孟蘭盆會である事は言ふ迄もないが、そういふ時の爲に特別の冠が制定せられて居る事は、それらの儀禮が恒例的に實修されて居た事を當然予想するものである。大會といふのは通釋には即位元旦等といつて居るが、敏達紀十三年及十四年の條に「經三營佛殿於宅東方」……大會設齊。「起塔於天野丘北」。大會設齊。」といへる様に臨時の法要をも含んで居るのであらう。即ち佛誕會と孟蘭盆會は恒例の朝儀、臨時の大法會、外交使節の饗宴と並んで、その際は最下級者と雖も戴冠威儀を正して參與すべき極めて重要な儀禮であつた。この大化三年の冠位は翌々五年には十九階に更新されたが、之も上十八は織（大小）繡（大小）紫（大小）華（大小上下）山（大小上下）乙（大小上下）で第十九は立身即ち前の建武がそのまゝ引繼がれて居る。我國冠位の制は言ふ迄もなく推古十一年十二月聖徳太子御制定にかゝる徳、仁、禮、信、義、智、大小十二階を嚆矢とする。それは太子の儒教的な深い理念から出發して居るのであるが、之に比すれば大化度の冠位は、簡明化され具體的になると共に十三とか十九とか半端は位數になつて居る。之は共に建武とか位身とかの異種の冠が最下位に附されたが爲であるが、佛誕會や孟蘭盆會は是く冠位を半端な形にしてまでも、それを

制定せしむる少くとも一の理由であつたので、如何にこの法會が重要視されたかを想像せしめる。

かくて佛誕會と孟蘭盆會は推古天皇十二年以降大化三年迄の間に、大陸の風に倣ひつゝ我國にも行はれ始めた事は之にて略々明かとなつた。之は我國法會の中でも、その起源の拔群に早いものである。その他の法會の初修は例へば維摩會（鎌足陶原の家に於て、齊明天皇三年）般若會（天武天皇白鳳十四年）國忌齋（持統天皇元年）無遮大會（同五年）最勝會（同七年）法華會（神龜三年）華嚴會（天平十二年）藥師悔過（天平十六年）梵網會（天平勝寶八年）吉祥悔過（天平寶享三年）といふ風に多くは白鳳から奈良へかけて、國家的な規模に於て佛敎が興隆する過程の中に次々に行はれ始めたものであり、又この時代になつて來ると、我國の各種法會に相當するものが大陸に行はれて居ても、それが彼の模倣であるか、我國独自の成立に俟つものであるかは簡單には決められなくなつて來る。

要之、日本の佛誕會、孟蘭盆會は他の法會と比較して著くその起源が早く、遠く大化以前に遡り、その後年々恒例的に修せられ、その爲に特別の冠位が設けられる一の理由をなす程に重要視されたものであり、又その様に早い時代の事として大陸の先例を模倣したものであつたらうと考へられるのである。齊明紀三年及び五年に「孟蘭盆」の字が始めてみゆるのは恐くこの頃に孟蘭盆經が舶載され、從來七月十五日の齊會サガとして相續されて來た實修の典據と名稱が明白になつたといふ様な事實の反映ではなからうか。之以後正史には灌佛會孟蘭盆會に關する何等の記載も見られないが、法隆寺伽藍緣起并流記資財帳に「金塗灌佛像壹具」「合錢參佰伍拾貳貫捌佰參拾貳文、佛分九貫四百廿四文、灌佛分二貫二百五十六文……」とか又大安寺伽藍緣起并流記資財帳に、「孟蘭盆分錢十七貫五百一文」とか交易絲について「孟蘭盆分一百八斤」交易布「孟蘭盆分十六段一常十尋」等とみゆるのは強ち之等資材帳が勘録された天平十九年當時の事とのみ見る必要はなく、恐く奈良時代以前から行はれたものであらう。

次に然らば何故にこの佛誕會と七月の孟蘭盆會が是くも早く日本に移修される様になつたのであらうか。蓋し獨り佛

教に限らず凡そ一の宗教が新しい土地に行はれる場合、教祖の問題は最大の關心事ではなければならぬ。従つて該宗教がその他に受容される以上、教祖の降誕を祝福する儀禮が最も早く實修に移される事は極めて自然の推移であつて、法顯が親しく見聞した西域諸國に於ても各地にこの儀禮は行はれて居たし又支那に於ても南北朝時代から廣く之が行はれた事は明かに文献にも見ゆる處である。従つて我國に於ても亦飛鳥時代に佛教受容の國是が確立されるや、佛誕會が最も早く採上げらるゝに至るは少しも不思議でない。然らば次の孟蘭盆會は如何。之は前者とはその性格に著しい相違がある。元來七月十五日僧自恣の日十方衆僧に齊を設けて七世父母及所生父母に報ぜよといふ孟蘭盆經は、その内容、傳譯、体裁の上からして、決して今見る如き形で印度から傳來し謂ふ如く西晉竺法護に譯出されたといふ様なものでない事は今日定説となつて居て、恐くその一部若しくは全部が支那に於て増補或は擬作されたと考へられる。蓋し本經所説の骨子は七世父母報恩に在り、語を換ふればそれは佛教と祖先信仰との結合したものに外ならない。本來無神論的な立場に立つ佛教が、凡そ有的な祖靈信仰と結合するのは實は困難であつて、孟蘭盆經の所説は謂はゞ一種の矛盾を藏して居るとも見られるのであるが、而もかゝる論理を超克して事實上民衆の實踐として具体化した所に本經乃至本會の成立があつたとしなければならぬ。西域諸國及印度に於て孟蘭盆會が行はれたか否か全く不明であるのも、史料の不足とみるよりは、寧ろ事實の非存在を物語るものであつて、かゝる佛教と祖先信仰との矛盾的結合は、本來儒教的家族倫理が強固な地盤を形成して居る支那に於て佛教が新に滲潤してゆく過程に生じた極めて支那的な佛教の一の在り方を示すものと考ふべきではなからうか。

然し南北朝時代支那に行はれた法會は獨り佛誕會と孟蘭盆會のみではない。その他に例へば天子誕節の法會、國忌、舍利供養、無遮大會、八關齋會、講經法會等があり、之等の中には後に我國に於ても行はれたものもあるが、夫等を差置いて特に孟蘭盆會（及び佛誕會）のみを逸早く移修した日本の態度には、別に特殊な理由の潜伏を予想せしめるので

あつて、蓋し之は孟蘭盆會（經）が佛教の形をとつた祖先信仰の實修であるといふ、その根本的な性格に根ざして居る様に思はれる。我が飛鳥時代は、やがて大化の改新に依つて改廢せらるべき氏族制度の末期に相當して居つて、當代氏族結合の紐帶をなしたものが氏神を中心とする祖先信仰であり、又之は日本の固有信仰の中樞をなす如く常識的には考へられて居る。尤も上代の社會構造や信仰形態の具体的様相は各方面からの努力にも不拘今日猶不明の部分が甚だ多くて、只當時の傳承を主たる要素とする我が古典神話が壯大な采譜にかけて物語られた祖先神話の形を取つて居る事から、かゝる傳承を生んだ社會が當然に濃厚な血縁社會であり、その紐帶として祖先信仰を奉じた事が一般には類推されるので、その範圍に於ては常識論も誤つて居る譯ではない。即ち我國も古來支那とは別の系統の祖先信仰的地盤を用意して居つたので、そこへ新しく佛教が入つて來る場合、孟蘭盆會に具体化された様な祖先信仰と結合した佛教の形は、他の面に比して我國人の感覺に最も共鳴し易く又入り易い部面であつたに相違ない。祖先信仰との關係がこの場合彼我相方にとつて最も有利な媒介となつたのである。

然し祖先信仰といつても實は甚だ曖昧且つ複雑多岐な概念で、祖靈や祖先神以外に人格神や神話的祖先、又更には死靈までも含む場合がある。何れにしても、それらの靈格が直接崇拜の對象とされ、それに應じて子孫の幸福を左右するといふのが祖先信仰の一般的な形態であつて、我國の場合も亦その例に洩れるものでない。然るに孟蘭盆經に説く所はそれと大いに異り、七世父母の祖靈は決して直接崇拜の對象でなく、謂はゞそれは第三の立場に在り、寧ろ冥界に於ける祖靈の福祉へ働きかける力能は子孫の側の或種の營爲（この場合は十方衆僧供養）を通じて別の處から發現し來るのであつて、祖靈信仰に關係があるとは云ふもの、日本固有の祖先信仰との間には抜くべからざる差異がある。斯く彼我信仰の論理の上には大なる相違があるに不拘、即ち追善回向といふ從來全く我方には未知の思惟形式であるに不拘、逸早く彼地の孟蘭盆會に注目して之を移模して行つた本邦古代人の祖先信仰は、單なる一般常識を越え、今少しく具体

的に考察する必要を生じて来る。然し我が古代文献史料は量に於て少く、質に於て後代のものであり、意圖的潤色が濃厚である處からそこには大なる限界が存して居るのであつて、茲に勢ひ之とは別種の資料に考察の眼を轉じて來なければならぬ。言ふ迄もなく民俗資料が之である。

## 二、民俗的考察

前代の一部有識階級の手に成る文献史料は歴史の偏した一部を然も屢々潤色を加へて語るのが精々で、決して常民の生活を在りのまゝには示さないといふ處から民俗學の主張は始まる。かゝる文献に對して習俗こそは、時の経過につれてその形は變化しつゝも猶ほ内面には無意識的に不易の部分を含み、従つて或る時の斷面に示される當該範疇の習俗の種々相は、過去に於ける各發展段階を極めて客觀的に物語る。従つて或る標準に應じて現行習俗を多數蒐集すれば、それは様式上必ず一連の發展系列の裡に配列する事の出来るものであつて、そこからその習俗の祖型を發見する事も可能ではない。之は個々の現行習俗の表面からは姿をかくし、見えざる基層部をなして居るが、之こそは本邦固有のものとして時間的にも最も古いものであるといふのがこの學の依據する立場である。文献の欠を補ふものとして確にこの派の主張には傾聽すべきものを含んで居る。然しかゝる觀點から集められた民俗資料は様式的推移の跡は如實に語るけれども、習俗の或る發展段階が歴史上何れの時代に屬するかといふ絶對年代に至つては遂に如何ともなし得ないし、又民族學としては本來關心の外に置いて居る事である。この絶對年代を確定する上に決定的な力を持つものは云ふ迄もなく文献を措いて他に求められない。

我國古代の祖先信仰については古代文献は具体的な事は殆んど何一つ物語らない。神話の形式其他に依つて、只その存在が一般に類推せられるに過ぎない。然るに右の如き論據に立つ民俗學が近年我國の信仰習俗を取上げ、その中から固有信仰の祖型を發見しようとする方向に注意を向けて來た結果、現在の所では未だ輪廓の範圍を出ないが、在來の文



献資料が全く夢想だにしなかつた各種の事實が次々に闡明される様になつて來た。その最初の動機となつたものは實に盆と正月の行事である。

俗にも「盆正月」といふ様に、この二つは互に對立する我國年中行事の二大宗であり、そこに多數の行事が蝟集して居る點では其の他の追隨を許さない。今では普通この二つは全々別のものと考へられて居り、殊に佛敎との關係に於て、正月は佛敎から故らに疎遠にしようとする形跡が伺はれるのに對して、盆は完全に佛敎の行事として受取られ、我國佛敎行事の中では最も重要なものとなつて居る。従つて孟蘭盆會が齊明天皇の三年に始めて行はれた事は知る人が少くても、今の盆が佛敎以後我國に輸入され、其後種々の變化を遂げたものであるといふのが多くの人の考へる處であらう。文献に依る限りこの常識論は確に正しい。然し「史料」の中に、更に廣く民俗資料等をも含ましめて考へる時、この常識論は極めて疑はしいものになつて來る。現行の盆習俗は、その根底に於て、孟蘭盆經の所説からは決して演繹され得ないものを含んで居る。冥界から訪れて來る祖靈の迎様が之である。孟蘭盆經からの思想的潤色はあつても猶それとは別系統のこの觀念こそは先の文献的考察の極に於て、一の要請として措定せざるを得なかつた固有祖先信仰の民俗學的考察に最も重要な視點を與へるものである。

廣い意味で祖先信仰の領域に入ると考へられるものに、日本では二つの大きい系統が認められる。一は村落の鎮守を展心として神道的な色彩を帯びた習俗群であり、他は家族制度の紐帶としてイへの佛檀を中心に佛敎的な色彩を帯びて展開する一連の習俗や心意表象である。この兩者は源流を一にすると想像されるに不拘、之を文献的に論證する事は今日不可能である。然るに前者に就ては祭祀組織である宮座の研究が近年大いに進められた結果、カミが皆神代史の神々の名をもち、常に社殿の中に在すが如きは、實は後の姿で、カミは本來名はなく、ただ祭られるものとしてあり、時あつて人に表れ祭を受けるものである事が明にされて來た。

一方第二の祖先信仰の場であるイへこそは又正月や盆の行事が行はれる場所に他ならないが、正月の行事から年迎の要素を削ぎ、盆の習俗から佛教の色彩を洗去る時、後には全く同じ型の習俗が恰度春の始と秋の始、一年を切半した處に兩々相對峙して遺るのである。

答訪の準備	暮の煤拂ひ	正月	盆
(憑代)	松迎へ、正月迎へ、若木迎へ、		七月七日の井戸浚へ、道具磨き 盆道作り、盆花取り、 年の神歳徳神、正月様 (暮に精靈迎へをする土地あり)
訪れるもの	御精靈様、先祖サマ、盆様 オシヨライサマ		年棚、歳徳棚 (正月の間のみ架設)
それを祀る場所	精靈棚、先祖棚、盆棚 シヨウライ		盆義理、盆禮
同族間の義理	年頭、門あき カド	(分家が本家の佛壇、神棚に詣る)	
時	一月十五日(春の始の満月)		七月十五日(秋の始の満月)

全國に恒り如何なる山間僻地と雖も盆習俗が冥界から訪れる祖靈(オシヨライサン、先祖サン)を迎へ、或る期間生  
活を共にして又送るといふ儀禮から外れて居る處は一もない。之は孟蘭盆經の所説には一切ない處のものであつて、之  
こそは盆習俗の最高層部になる祖型に外ならない。之に對して正月に訪れて來る靈格の年神とか歳徳神とかは、土地に  
より暮に精靈迎をする例のある事よりして、素は盆の御精靈様と同一のものと考えられ、又祖靈として子孫の、殊に農  
耕生活の幸福に最大の關心を寄せる所から又姿を變じて田の神山の神となる。祖先神が同時に農耕神である所以は茲に  
在る。今では正月の年神とか歳徳神に名も姿もかへて居るが、以前は祖靈が年に二度、春と秋の最初の満月の夜に子孫

を訪れて來ると考へられた時代があつたのであらう。

祖靈と死靈との關係は祖先信仰に於て最も重要なものであるが、日本の固有信仰に於ける兩者の關係を雄辯に語るの  
は、盆の新精靈（新ボトク）と卅三年忌のトムラヒアゲの習俗である。即ち日本の祖靈は死靈の複合体であつて、死靈  
も或年月が経過すると祖靈といふ複合体に融合して、それ自身の個性は没却してゆくと思はれたのである。

本來祭られるものとしてあり、又時あつて人間界に現れ、そこで祭を受ける点で今日ホトクと呼ばれる祖靈（タマ）  
も神社のカミも共通の性格を具へて居る。兩者は只段階的な相違なのであらう。祖靈の在所としては山奥が想定された  
らしいが神社の奥宮や山宮は必ず之と關係がある筈であり、又古代傳承に於ても常世の國から海上を寄り來る少名彦命  
は大三輪の神にして又大己貴神の幸魂奇魂サキダマクスダマであり同時に甘茂君大三輪君等はこの神の子孫であつた。

## 結 論

死靈が或る期間の後祖靈に昇華し時を限つて冥界から子孫の許を訪れて來るといふ信仰は決して孟蘭盆經の説からは  
導かれるものではない。寧ろそういふ信仰が先在したゆゑに七世父母追恩の説に逸早く共感を喚起したのでなくてはな  
らない。そして孟蘭盆經に、七月十五日僧自恣の日とされて居た事と本邦固有信仰に祖靈迎接の節日の一として秋の始  
の満月（七月十五日）が考へられて居た事とは謂はゞ偶然の一致であつて、この偶合が又孟蘭盆會の移修に一層の拍車  
をかけたのであらう。

民俗資料の様式論の上から到達せられた祖先信仰に關する如上の歸結と、文献史料の考案から得られた孟蘭盆會の移  
修に關する推定とは共に一つの事象の表裏の消息を傳へたものであつて、同時に又之は祖先信仰祖型の絶對年代に一の  
視点を提供する事にもなるであらう。更に又孟蘭盆會の移修が著しく早かつたといふ歴史上の事實が、かゝる民俗族民  
俗的理由に基くとすれば、茲には後代日本佛教が一面祖先信仰との結合の中に發展してゆく宿命が、早くもその出發点  
に於て豫示されて居るのかも知れない。只民俗資料の紹介に充分な紙幅を得なかつた事を憾とする。