

花祭りの創出・軍国調・衰弱

——日本文化の断絶と連続の錯綜問題——

Buddha's Birthday Festival of Japan—From the Meiji era to Showa time—

片 茂 永

PYEON Moo Yeong

愛知大学国際コミュニケーション学部

Faculty of International Communication, Aichi University

E-mail: mooyeong@vega.aichi-u.ac.jp

Abstract

The purpose of this essay is to elucidate the Japanese cultural identity through an examination of the Buddha Festival of Japan from the Meiji era to the present. The Japanese scholars studying Japanese cultural studies have adhered themselves to very traditional perspectives. However, because a balanced and well-rounded cultural sense can only be formed through a combination of traditional and contemporary factors, current Japanese cultural studies that have adhered only to traditional views is logically contradictory. Japanese scholars continue attempting to explain modern Japanese culture from a traditional standpoint.

However, by examining the history of the Buddha Festival, one is able to understand that this particular cultural festival combines both the traditional and the contemporary factors, forming a balanced view of culture. Those that were given no significance in the past-solely because they were considered to be contemporary factors-had in fact very significant historic effects.

Through this observation, scholars must rethink the fundamental awareness about Japanese culture. That is, until recently, most aspects of the so-called Japanese culture that were presented to the public's eyes were those that were considered to be traditional parts of Japan's culture, chosen by the Japanese themselves. Therefore, current "Japanese culture" only demonstrates partial elements, failing to take into account contemporary factors. Therefore, a balanced view of Japanese culture can only be accomplished when one revalues the formerly excluded contemporary factors and combines those with the presently incomplete view of Japanese culture.

In conclusion, the essence of culture lies in the coexistence of continuity and discontinuity, and this understanding is necessary to properly understand the Japanese culture in a more encompassing fashion.

1. 明治の釈尊降誕会

日本の近代は仏教における急激な変身を余儀なくさせた。そして紆余曲折の足跡は1世紀以上続き、今は日本政治史や経済史のように、近代以降の日本の自画像そのものになっている。ところが、未だ柳田民俗学というか、固有探しに拘る民俗学者を抱えている日本民俗学は、日本文化がどれほど変わってきたのかについてあまり積極的に考えないどころか、明治以来の断絶の民俗文化史に触れることさえためらう人がある。

花祭りから抽出された日本人の祖霊、稲作、山の神のような一筋の論理は古い話でありつつ、いつも新しい活力の源であった。これでいわゆる日本民俗学が民俗学というより日本人民俗学の所以であるのが承知できるのである。しかし、花祭りから言えるとされる固有が発信される過去はせいぜい江戸時代までで、それも花祭りの全容からいえばほんの一部に過ぎない。日本人の真の固有にはまだまだ至ってないのである。

本当の固有の顔とは、変わらないだろうと信じたくて仕方ない神話的なイメージと、時流とともに変わりつつある多面的な顔との合体であろう、というのが私の立場である。それが真の日本人の顔、韓国人の顔、中国人の顔をなしているに違いない。

明治以降の日本の政治、社会、文化、そして日本人の顔は、その固有と変化のバランス感覚から描かれている。ところが、柳田國男や宮田登が解説した花祭りの意味は、明治に入ってからの実態とはすでに程遠かった。明治の変化は明治の顔で、戦前の変化は戦前の顔を物語る。それを江戸時代の象を現代に接木する非論理に挑戦していたのである。農耕の神様が農耕の時期に山から降りてくる、そして精霊が乗移る依代の花だが、最終的には稲の花に乗移り、田の神になる。この伝統的な日本の民俗行事に、余計な仏教がのっかって巧みに成功した例として花祭りや灌仏会があると宮田は述べていた¹⁾。柳田とあまり変わらない言及であろう²⁾。

その柳田と宮田の言う固有だが、江戸の灌仏会の素顔は本当に解体されていたのかの疑問は解消されてないままである。お寺の灌仏会と村の天道花とがよく区別されたりしたが、手で下げられるくらいのとても小さな花御堂が商人によって売られたりした江戸時代の風物は、両者の区別が難しいことを示す³⁾。また、お寺の周辺が一日お祭り騒ぎだったことは明治までも続いた。際物商人が立並ぶ雑踏ぶりで、さらに寺でも負けずに竹筒や甘茶を売る店を出したりした。さて明治22年の『風俗画報』第4号は維新前江戸歳時記を特記しながら四月八

1) 宮田 登 1988年「現代の日本と仏教行事をめぐって」『初詣（仏教行事歳時記1月）』第一法規 p.6.

2) 柳田國男 1963年「卯月八日」『定本柳田國男集』第13巻 筑摩書房 pp.62-66.

3) 国書刊行会編 1996年『眼で見る江戸・明治百科II, 江戸歳時記の巻』国書刊行会 p.56.

日の灌仏会を紹介しているが、その写真がとても面白い。水盤というよりは巨大な樽に誕生仏が安置されており、大きい浴仏堂が置いてある台の上に上っているのはみんな子供たちなのである。大人たちは台の下からお金のようなものを子供たちに渡ししながら、甘茶が入った竹筒を競い合ってもらっている⁴⁾。花祭りと子供との関連性についても、柳田は厄介な問題だと判断したふしがある。稲の筋の上で厄介だということだが、例えば、“童形の釈迦といふことは、女子供に親しみの深いものが有る”⁵⁾と言いつつ残した。柳田のこの言説は現代の花祭りを説明する上でもよく引用されたりするが、『風俗画報』における子供たちの役割はそんなに短絡的なものではない。朝鮮や高麗仏教からみれば子供の関与はもっと奥深い意味があり、子供は仏童や神童と呼ばれ、神事や仏事のためには不可欠だったのである。江戸仏教や明治以降の日本仏教でさえも灌仏会における子供はとても大事にされていた。単なる印象的なことでも、一時的な流行でもなかった。稲から祖霊に至る筋道を抽象的に描こうとした柳田にとって避けて通りたい問題はいろいろあったのである。

柳田が目にした灌仏会の一面を江戸時代から調べてみると、先ほどの子供や小型の花御堂のほかにも、産湯・茶湯・薬湯・甘茶・新茶・よもぎ餅等の言葉が目立ち、そして卯の花を竿頭に結び付けて高く立てる風習も伝わる⁶⁾。中には躑躅もみられるが、面白いのはこの日を迎え坊主が戸々家々を回りながら散銭を集めていたという記録で、それがどこに使われていたのか興味深い。そして旧暦四月八日のことは仏生会・仏誕生会・灌仏会・浴仏会・卯月会の名称で呼ばれていたことが分かる。花祭りは勿論のこと、釈尊降誕会のような用語はまだ登場しなかったとしても、鷲尾順敬が伝える江戸時代の灌仏会は大体以上のように多様なものだったのである。そこから卯の花や躑躅のような花だけを柳田は好んで取り上げていた、ということであろう。

明治維新は日本仏教に対しても様々なことを考えさせてくれた革命のような時期だった。神仏分離や廃仏毀釈等による仏教への弾圧は、それが一時的だったにせよ仏教の変身を余儀なくさせたのである。つまり日本仏教も日本の近代化の波に同乗せざるをえない状況だったと思うが、その中心に大学があったことは注目に値する。明治の仏教指導者とともに、仏教青年連合会や大日本仏教青年会等は中心的な団体だった。

釈迦の誕生日が灌仏会として正式に呼ばれたのは1891年(明24)の新暦四月八日が最後だろうと思う。日本は明治5年、つまり1872年から新暦を使いはじめたので灌仏会もすでに新暦四月八日が変わっていた。とにかく用語をもって素直に考えれば、江戸時代の灌仏会の風習は1891年頃まではかなり残っていたと見るのが妥当だろう。それが翌年の1892年(明25)

4) 編集部 1889年「東京歳時記」『風俗画報』第4号 東陽堂 pp.4-5.

5) 柳田國男 1963年「村のすがた」『定本柳田國男集』第21巻 筑摩書房 p.467.

6) 鷲尾順敬 1929年『仏教風俗灌仏会』山喜房 pp.37-46.

の4月8日からは‘釈尊降誕会’と呼ばれながら風変わりな式典行事が加わったのである。この問題に対する『東京朝日新聞』の取扱い方が興味を引く。

まず、第一回の釈尊降誕会が開かれた年の『東京朝日新聞』は一面に載せるほどの関心を見せた。“今日午後一時より神田錦町斯文学会に於て哲学館の諸氏相謀り釈尊降誕会を挙し奏楽並びに島地黙雷大内青巒寺田福寿諸氏の演説あり且参聴者には釈尊伝記を施與する由。”⁷⁾との第一報がそれだった。今までも都下の学校ごとに仏教青年会の組織があつて時々会合があつたが、意気投合した若手仏教指導者達の連合で開かれるようになった。翌日も釈尊降誕会が報じられていることからみれば、最初であるだけにとても注目されていたに違いない。4月9日付けには、“昨日高等中学生徒の發起にて駒込真浄寺に催したる釈迦降誕会は小栗栖杏頂師を聘して説教を開き又哲学館生徒の發起にて神田斯文学会に催したる同会は寺田福寿、大内青巒、島地黙雷三氏の演説あり聴衆へは「宇宙之光」と題する釈迦の伝記を頒與せり”⁸⁾とあり、釈尊降誕会が必ずしも一箇所だけで開かれたのではないことを裏付けている。

さらに若月紫蘭によれば、1892年4月8日神田一ツ橋の大学講義室で初めて釈尊降誕会というものが催され、それから2、3年の間同じ所で催されたと言っているから⁹⁾、灌仏会が釈尊降誕会に統一改名されただけで依然として都内では数カ所で散発的に行なわれていたことが分かる。それが一ツ橋の大学講義室とか駒込真浄寺、あるいは神田斯文学会のような所だった。釈尊降誕会の開催には新時代の日本仏教を担うべく、若い仏教指導者や大学教員、大学生が中心にいたのである。

さて、『東京朝日新聞』の報道ぶりに戻ってみると、伝来の灌仏会についても忘れてはないものの、釈尊降誕会は1面、灌仏会は3面という振り分け方だった。“本日はお釈迦の誕生とて花御堂に甘茶の施し両国回向院芋場町薬師などさぞかし参詣多かるべし。”¹⁰⁾と、両国の別の場所では前年と変わらない灌仏会が行なわれて多くの参詣者もあつたが、言論が目にしたのはやはり釈尊降誕会のほうだったのである。ところが翌日の3面でも灌仏会は取り上げられ、“いづれの寺院もおびただしき参詣にて甘茶の竹筒など中々売れ方なりし”と竹筒の売れ行きを報じるほどで、一般の人々はまだまだ釈尊降誕会には馴染みにくいものがあつたことを暗示している。

式典行事のような釈尊降誕会に人々が馴染めなかつたことは、そのあと3年間も釈尊降誕会が一切報じられなかつたことから明らかである。その代わり翌年には灌仏会の賑わい振りが紙面を飾った。“毎歳の事ながら昨日はお釈迦の誕生日とて殊に天気も麗らかなり両国の

7) 『東京朝日新聞』1892年「釈尊降誕会」4月8日、金(1面)。

8) 『東京朝日新聞』1892年「釈迦降誕会」4月9日、土(2面)。

9) 若月紫蘭 1968年『東京年中行事1』平凡社 p.219。

10) 『東京朝日新聞』1892年「灌仏会」4月8日、金(3面)。

回向院を始め茅場町の薬師其の外各処共に桶店又は鶯の玉子ペンペン草を商ふ店さては見世物等も出でて中々の賑わひなりし今日の日やついでに洗ふ仏達”¹¹⁾とあり、江戸以来、見世物を始め出店が立つぐらいのお祭りだった灌仏会に人々はまだまだ引かれていたのである。

灌仏会がお祭り騒ぎだったことは朝鮮でも変わらなかったが、明治の日本仏教の指導者達は伝来の灌仏会よりは式典行事としての釈尊降誕会に拘っていたので、各新聞に広告を載せることも惜しまなかった。例えば『国民新聞』の場合、‘釈尊降誕奉祝大演説会’の見だしの下、“明八日正午ヨリ一ツ橋外大学講義室ニ於テ左ノ諸氏ヲ聘シ右演説会相開候ニ付大方諸君ノ来聴ヲ望ム”とあり、主催は‘東京諸学校弘教青年連合会’となっていた¹²⁾。そしてもっと社会的関心を呼起すためか、1895年(明28) 仏教青年会を大日本仏教青年会に拡大改名し、行事の拡大をも図った。1896年(明29)の第5回釈尊降誕会は改名が利いたのか、複数の新聞が再び関心を持ってくれた。近代日本黎明期研究の必須資料の一つとされ、福沢諭吉とともにいた『時事新報』によれば、“帝国大学、高等学校、専門学校(現早稲田大学)、慶応義塾、哲学館、法学院、先進学院等の青年有志者より成り立つ大日本仏教青年会は例年の如く明八日午時より神田一ツ橋大学講義室に於て第五回釈尊降誕会を開き島地黙雷、奥田貫照、南条文雄、村上專精、大内精鬱諸氏の演説あり午後五時より錦町の錦輝館に於て更に茶話会を開き種だねの余興を催ほすと云ふ”¹³⁾とあり、翌日の予告記事だった。つまり式典行事は一ツ橋大学で、茶話会は錦輝館ということだったのである。若月紫蘭が言うには大日本仏教青年会に改名してからは錦輝館が会場だったとされたが¹⁴⁾、どうもそうではないらしい。第一回釈尊降誕会のときから固定された式場が見られたわけではなく、一ツ橋大学の他には哲学館と錦輝館が特に好まれていた。哲学館は今の東洋大学の前身として井上円了が現東京都文京区麟祥院を仮教場として1887年設立したもの、錦輝館は1891年神田錦町三丁目に開館し、しばしば活動写真もここで上映され、明治30年代以降は設備の良い写真館として東京一だったようだ。

一ツ橋大学にて釈尊降誕会の式典が行なわれたのは次の記事からも明らかである。即ち、“大日本仏教青年会は例年の如く八日正午より神田一橋大学講義室に於て第五回釈尊降誕会を開きて教主釈迦牟尼世尊の降誕を祝し…諸氏の演説あり了て午後五時より錦輝館に於て茶話会を開き少年音楽隊薩摩琵琶落語剣舞等の余興を催ほし来賓及会員一同へ茶菓を供する都合なるよし尚当日の来場者へは古来の諸高僧諸名士の詩文歌等を集めたる数十頁の書物を施すなど本年は一層盛大になす筈なり”¹⁵⁾という記録で、一ツ橋大学での式典は緒氏の演説が含

11) 『東京朝日新聞』1893年「灌仏会」4月9日、日(3面)。

12) 『国民新聞』1893年「釈尊降誕奉祝大演説会」4月7日、金(3面)。

13) 『時事新報』1896年「釈尊降誕会」4月7日、火(8面)。

14) 若月紫蘭 1968年『東京年中行事1』平凡社 p.220。

15) 『東京朝日新聞』1896年「釈尊降誕会」4月7日、火(3面)。

まれるなど四時間余りも続いたことや、参加者みんなで錦輝館に移動してからは、飲食が振舞われた午後五時からの余興が中心だったことが分かる。

式典行事での演説と余興、という組合せは実は終戦までの日本仏教では勿論のこと、植民地だった朝鮮の仏教でも釈迦降誕会の主要プログラムとなっていたのだが、その始まりは錦輝館だったことになる。錦輝館の時から必ず付いていた余興は、音楽隊や琵琶、落語、剣舞のような高尚な芸能だけではなく、“大抵は会員自身で舞台へ上がって、名々の隠し芸をやるという風で、なかにはその席で踊り出すという連中もあった”¹⁶⁾という有り様だった。言葉通りの余興そのものだったのである。

また式典行事での演説だが、初期は仏教指導者が中心であったが、徐々に時局に便乗して変わって行ったことも忘れてはならない。一ツ橋大学式典での演説者の一人島地黙雷は『維摩経講義』『三国仏教略史』等を出すなど旺盛な著作活動を見せていたし、村上専精も親鸞の研究や『仏教統一論』で明治仏教を風靡した一人である。このように初期の釈尊降誕会での演説は主に仏教を広く宣伝するがためだった。

ところで、釈尊降誕会の発足当初から井上円了の哲学館が注目されてはいたものの、1897年(明30)第六回釈尊降誕会の際再び注目の的となった。錦輝館や一ツ橋大学ではなく、特に哲学館に視線が集まったのはどうしてだろうか。

東洋大学の歴史年表によれば、1897年(明30)、新校舎が落成して開館式が行なわれたという。そして『東京朝日新聞』によれば、井上円了は哲学館に仏教専修科を開講する記念式を四月八日に合わせて開いたことを明らかにしている。さらに東洋大学の歴史年表が、1898年(明31)から1902年(明35)まで井上が新築寄付金募集のため第2回目の全国巡講を開始したのを記していることからすれば、釈尊降誕会の中心人物の一人だった井上の胸中には寄付金募集というもう一つの計算があったようである。それは、第六回釈尊降誕会にて述べられた祝辞前文が『東京朝日新聞』に掲載されるほどの有名人士に、東海道の長者であり子爵の称号が与えられていた渡辺国武が含まれていたことから明らかである¹⁷⁾。東本願寺の教師教校英学科から東京留学生として上京、東京大学文学部哲学科を卒業した井上は政治的手腕にも長けていたようである。

また、もしかして島地黙雷らの伝教に対する宗教的な目的とは一味違う、もう一つの目的が第一回目からあったのではなかろうか、と考えたくなるのだが、それについても東洋大学の歴史年表が重要な手がかりを示してくれる。年表によれば1890年(明23)から1893年(明26)まで、哲学館専門科開設資金募集のための井上による一回目の全国巡回講演会が行なわれたといい、第一回釈尊降誕会はそのど真ん中の1892年(明25)だったのである。

16) 若月紫蘭 1968年『東京年中行事1』平凡社 p.220.

17) 『東京朝日新聞』1897年「釈尊誕生会と仏教専修科開講」4月9日、金(1面).

一ツ橋大学や錦輝館、これに哲学館が加わったのは、二様の目的による微妙な共存を物語る。1898年（明31）の第七回釈尊降誕会も井上の意図が働いたらしく、哲学館と錦輝館の二ヶ所で似通った講演が午前午後に分かれて行われた¹⁸⁾。新仏教を率いる大日本仏教青年会内部の葛藤の気流が感知できるくぐりであろう。

一方、そのあいだも灌仏会は相変わらずの繁盛ぶりだった。例えば、横須賀付近にあった豊頭寺の場合、“境内は頗る雑踏を極め同日当込の商人は何れも相応の売行ありし”¹⁹⁾というお祭り騒ぎだった。江戸時代以来のこういう風景を横目に進行する大日本仏教青年会と釈尊降誕会との間に突然姿を現わして消えたのが大日本仏教倶楽部だった。第八回釈尊降誕会をこういう団体名で開いたグループが存在したわけだが、場所は浅草公園伝法院と伝えられ²⁰⁾、同時に、神田錦輝館では依然として大日本仏教青年会による記念会が行われた。いずれにせよ第八回目からの特徴は、妙な葛藤の気流を吹飛ばすように釈尊降誕会のことを新聞等に大々的に宣伝すること、そして錦輝館の他に重複して登場する式場が見られなくなったことであろう。

しかし張り切った新聞広告は1902年（明35）の第十一回目まで見られたものの、それ以降、大日本仏教青年会と釈尊降誕会との蜜月関係は徐々に元気を無くして行く。1902年から2年間にわたった井上円了の外遊もこれに関わってくると思うが、とにかく両者の密着を示す資料を探すのが難しくなっただけでなく、同時に哲学館や錦輝館の存在も四月初八日から遠ざかって行ったのである。事実上の釈尊降誕会は第十一回目で幕を閉じたと見て良いだろうし、それからの数年、日本仏教の先には欧米諸国から戻ってきた新グループの仏教指導者たち、万国霊智学会のオルコット氏を始めとする欧米の新思潮、そして全国仏教大会のような新たな仏教改革が待っていた。四月初八日関連の言葉に散漫さが増している中、花祭りという言葉が、例えば『東京朝日新聞』上に初登場したのは1909年（明42）であった。ところが、花祭りの芽生えはすでに1901年（明34）ドイツのベルリンからだったのである。

II. 花祭りの創出

花祭りはどうやって創り出されたのか、またどういう目的だったのかは、まさに近代日本の姿勢や心構えが読取れる良きテキストであろう。花祭りという言葉を追いかけて行く中で目に付く大事な手がかりに、中尾堯の「明治仏教人物像」や若月紫蘭の『東京年中行事1』等があるが、これらから必ず浮び上る共通のキーワードに近角常観とベルリンがある。

18) 『時事新報』1898年「釈尊降誕記念会」4月7日、木（3面）。

19) 『時事新報』1897年「豊頭寺の灌仏会」4月9日、金（5面）。

20) 『東京朝日新聞』1899年「仏教演説会」4月7日、金（2面）。

花祭りの創出に加担したのは近角常観の他にも、姉崎正治・藤代禎輔・巖谷小波等がいるが、どうも近角常観が中心人物だったようだ。また、花祭りという新文化を創り出した舞台が日本ではなく、先進ヨーロッパの都市ベルリンだったことは何か奥意がありそうだ。

1904年(明37)に初版が出た近角常観の『信仰問題』は、この問題についていろいろと考えさせてくれる。近角常観はかねがね仏教改革に関心が強く、釈尊降誕会にも初期から関わっていたが、欧米宗教の社会事業等を視察する目的で渡欧する。渡欧時期は確認されてないが、同行した姉崎正治が第七回釈尊降誕会にて演説を行なっていることから推察すると、1899年から1900年の間であることは明らかであろう。それで、1901年の第十回釈尊降誕会が東京で行なわれることを偲ぶ手紙を4月15日付けで大日本仏教青年会員宛に送るのだが、発送した場所はドイツを離れてオランダのアムステルダムだった。この手紙によれば、近角が欧米宗教の社会事業を学びたいという強い一念があったのは確かだが、当時の欧米を視察した多くの日本人がそうであったように、彼も欧米から多くを学び取りたいという学習熱に燃えていたようだ。

手紙によれば、市立孤児院やルーテル教会派の孤児院、または盲学校を視察した後その完璧さに驚きを隠せない。特に“盲者の独語、佛語等中々達者なるには感心仕候。音楽等の巧なる実に入をして融然同化せしむるもの有之候。”²¹⁾と感服の連続だった。そして視察の総評を、“社会事業に対しては日本は遂に欧州劣等国にも及ばぬ有様に候。”と付け加え、日本仏教がこれからやらなければならない事が沢山あることに胸一杯だった。ところが、彼の手紙を良く読んでみると、近角の自覚というものは、欧米に比べて遅れた日本仏教ではなく、遅れた‘日本’という相対的‘国民自覚’に回帰してくるのを認めずにはいられない。第十回釈尊降誕会を異国で思い出し、それを欧米人の目の前で一層華やかな祭りに昇華させて見せようとした若いインテリ達の心には、日本人を欧米人と対比する‘国民自覚’がまず置かれていたのである。

実は花祭りの創出にもインテリ達の国民自覚は最初から結びついていて、一週間ほど前にベルリンで開かれた花祭りを思い浮かべつつ彼は次のように述べた。“此度の降誕会は何となく皆々ヨク気がソロイ数日間に出来上りしかも、非常の好結果に有之候。タシカに是れ国民自覚の時機来りて其自己の特性を發揮せんとする心が、一般に溢れたる結果と存候。何れ宗教自覚の時機来ると遠からざるべしと存候。”²²⁾とあり、彼が結局言いたかったのは、国民自覚に宗教自覚が不可欠だということだった。異国の地でそれを再三強調したのは、社会の各方面にしっかり根を下ろしている欧米の宗教を目にしているからだった。欧米の宗教のように日本の仏教もなりたいたいし、またそうしたいという抱負にほかならない。

21) 近角常観 1906年『信仰問題』文明堂 p.附47.

22) 近角常観 1906年『信仰問題』文明堂 p.附47.

ところが時期はすでに20世紀に入っていて、日本は天皇制の国家組織へと急速に変貌していたのである。仏教も神道も天皇崇拝の支え役に過ぎなかったし、天皇を軸とする国家システムの構築は伊藤博文を始めとする先覚らによってほぼ完成段階に入っていた時期である。従って、近角の抱負というのは国家を対象とするより、仏教改革に留まるか、それとも天皇制国家のために何ができるかを考える抱負だったかもしれない。

帝国憲法の第28條は日本臣民における宗教の自由について曰く、臣民たるを背かない限りにおいて信教の自由があると定めた。伊藤博文は、近世の世界を見るに欧米のどこの国も宗教の自由を認めるのが大勢であること、そして宗教の自由を維新以来の日本も認めることによって多大な可能性を開いてくれたことを称えた。しかし、‘但シ’についてくる文章は、臣民の義務を優先に考えるべきことを強く主張する内容である。“何等ノ宗教モ神明ニ奉事スル為ニ法憲ノ外ニ立チ国家ニ対スル臣民ノ義務ヲ逃ル、ノ権利ヲ有セズ”²³⁾とあるように、いかなる宗教も臣民の立場から逃れられなかったのである。さらに伊藤博文は『帝国憲法皇室典範義解』のなかでは、いかなる宗教も“臣民一般ノ義務ニ服従セサルヘカラス”と、宗教人も臣民の義務に服従しなければならないことを加筆して強調した²⁴⁾。『日本国語大辞典』(1980)から臣民を探してみれば、“臣としての人民。君主国の人民。また、旧憲法のもとで、天皇、皇・公族以外の者”と説いていることから、伊藤博文の‘臣民一般ノ義務’が即ち、‘天皇の人民としての義務’であることを察することになる。

天皇崇拝こそ日本社会のエートスとなっていたし、仏教や神道は支え役で充分だったのである。近角らのようなインテリ達は、帝国憲法の草案に関わった人々に比べ洞察力が政治力の一つ足りなかったかもしれない。ヨーロッパの近代社会においてキリスト教が持ったような精神的な規制力を、日本では皇室を中心にすることによって可能だと判断した人々に抵抗する力が仏教には見えなかった²⁵⁾。

近角の国民自覚はそういう意味で愛国心に近いものだったかもしれない。それでベルリンで花祭りを開く目的を、“日本国民古来の習慣たる花祭りを行なひ、日本に同情を寄せ仏教に嗜好を有する西人を招きて其喜を分つこと、”²⁶⁾だと表明した。それでは何故、多くの日本文化の中でも特に花祭りが選ばれたのかだが、それには欧米人が‘耶蘇降誕祭’にとっても盛り上がっていることを招待された日本人達が目撃し、感銘を受けたことが大きく働いている。それで‘東亜’を分かってもらうには花祭りを創って見せるしかないと判断するに至ったわけだが、この会議に出席した駐ベルリン日本人の顔ぶれが注意を引く。『信仰問題』に紹介さ

23) 平塚 篤 1939年『伊藤博文公修正憲法稿本』秘書類纂刊行会。

24) 伊藤博文 1944年『帝国憲法皇室典範義解』(第23版)丸善株式会社 p.53.

25) 山折哲雄 1985年「明治仏教の史的再検討」『歴史公論』no.96 雄山閣 p.14.

26) 近角常観 1906年『信仰問題』文明堂 p.附38.

れた19名のうち、仏教関係者は5名に過ぎない。陸軍や海軍のような軍関係者がいたり、医学、語学、法学、農学などの専門家、そして伯爵と紹介された人もいた。

こういう顔ぶれのインテリ日本人たちが、‘耶蘇降誕祭’に匹敵するくらいの‘東亜’の文化として考え出したのが積尊降誕会の‘花祭り’であるわけだ。ドイツ人たちにとっても初めて見る花祭りに興味が注がれるのは当たり前であったはずだ。その盛況は、“三十有余の新聞紙は争て之が報道を伝へ、日夜出席を請ふもの踵を接”²⁷⁾したというから、四方に配布された招待状がかなり利いたようだ。花祭りをもって日本を知らせることに懸命だった人々のなかでも近角が、“結果は良好なる成績を齎し、意外なる成功を告げたり。従来日本同情者は非常の満足を以て其好意を謝し、未だ日本を熟知せざりし人は益々尊敬の念を起せり”²⁸⁾と自評したように、主催側の日本人も現地のドイツ人も大満足だった。さて、近角の満足感が仏教自体よりも日本を分かってもらったことに起因することを忘れてはならない。『信仰問題』に翻訳されている現地新聞はプロスト氏という人の演説文を借りて、初めてみる花祭りがベルリンで行なわれる意味を、“独逸帝国首府が繁華なる世界的都会たることを意味する証拠なり”と独逸の国力から求めた。また、彼は演説を終えたあとは“日本帝国及日本人の万歳を唱へて”壇を下り、日本人の演説に移ってからは、藤代禎輔が最後の演説をしたあと、“彼は独逸帝国の万歳を唱へ満場相和せり”と、花祭り会場は一挙にナショナリズムの雰囲気覆われた。

会場に出席した人々は、“来賓内外四百人に下らず、陸海軍将校あり、文官あり、学者あり”で、どうみても宗教儀礼というよりは、政治色の強い集会だったようだ。明治仏教の指導者の一人だった近角常観はこの事実を却って、“皆頗る満足を表し、日本の精神的文明を領解し敬意を表すること益々深し”と喜びを隠せなかった。さらに近角は、“海外在留の邦人”によって世界各地で行なうことを二重丸の傍点付きで強く訴え、いまがその“国民自覚”の時機であることを述べた²⁹⁾。またベルリンだけでなく、ドイツのストラスブルヒやアメリカのサンフランシスコ等の海外各所でもこのような企画があったことを近角は明らかにした。東京の二ツ橋大学や錦輝館、哲学館で始まった積尊降誕会は、花祭りという形で世界に広がる氣勢であった。

国民自覚に包まれた花祭りが内地で積尊降誕会の代わりに再び注目を浴びるには、十数年待たなければならなかった。その間の積尊降誕会にまつわる曲折は、1907年の全国仏教大会と各宗合同積尊降誕会、仏教青年会と仏教婦人会、仏教青年伝道会積尊降誕会、積尊降誕祝賀講演会、新仏教同志会、上宮教会、積尊降誕祝賀園遊会等が入混じっていた様子が物語っ

27) 近角常観 1906年『信仰問題』文明堂 p.附39.

28) 近角常観 1906年『信仰問題』文明堂 p.附39.

29) 近角常観 1906年『信仰問題』文明堂 p.附46.

てくれる。しかしいかなる曲折でも、全国仏教大会での宣言書に込められた通りに、日本仏教の任務は“国民道念の涵養”にあったし、“仏教をして国家風教の基礎ならしめん”³⁰⁾ことで、この思想は花祭りに伝わっていくのである。その間の花祭りの存在はまだ内地の世間には知らされてなく、ベルリンで数年前にちょっと風変わりな花祭りというのがあったという程度の報道だった。それによると、花祭りは1901年当時、ベルリンの四季楼というホテルで開かれたこと、翌年もベルリンで花祭りが行なわれた事実が分かった³¹⁾。

とにかく、釈尊降誕会や花祭りが国民自覚やナショナリズムに浮かれていた時流というのは日清戦争、日露戦争、韓国併合、第一次世界大戦など今や帝国の国威宣揚こそが問われる情勢だった。明治22年の帝国憲法にて、“祖宗ノ忠良ナル臣民ノ子孫”である“我が臣民”が“和衷協同シ益々我が帝国ノ光栄ヲ中外ニ宣揚”³²⁾することが勅語として発布されて以来の、全く変ってない世界情勢だったのである。

紆余曲折の末、心機一転して再び姿を現した花祭りはあまりにも大々的だった。大正5年(1916)の4月8日のことである。そして、そのときから花祭りに負わせられたキーワードは国威宣揚、皇恩仏恩、国家社会貢献、そして日比谷だった。日比谷公園と以前の式場とは雲泥の差があろう。日比谷大会場を必要とした経緯は次の通りである。土屋詮教が伝えるところによれば、1916年仏教青年伝道会等が中心となり、仏教関係諸団体の釈尊降誕祝賀連合花祭りを日比谷公園で開くことを決議し、第1回になったこの年の花祭りで3ヶ条からなる宣言文が朗読されたのである。宣言文には、

一、吾等仏教徒は、四恩の教説に随順して、挙国一致倍倍国体の精華を培養し、以て皇恩仏恩に奉答せんことを期す。

二、吾等仏教徒は、世界の平和と人類の幸福とを増進せんが為に、堅実なる信仰を鼓吹し、以て宗教の權威を發揚せんことを期す。

三、吾等仏教徒は、国民祭典に一として釈尊降誕花祭りを奉行し、精神的団結の実を固くし、以て国家社会に貢献せんことを期す。³³⁾

とあり、花祭りへの新装には、近角常観らの‘国民自覚’よりもはるかに確固たる‘国体精華’が染み込んでいたのである。国体精華とは言うまでもなく君主制国家日本の天皇崇拝に従順することだし³⁴⁾、仏教徒は一致団結して国家社会に貢献するがために花祭りを奉行して国民の精神的団結を期するのだ、という趣旨だった。極めて明快な開催理由の朗読だったの

30) 『東京朝日新聞』1907年「全国仏教大会」4月7日、日(4面)。

31) 『東京朝日新聞』1909年「釈尊降誕会由来」4月8日、木(3面)。

32) 伊藤博文 1944年『帝国憲法皇室典範義解』(第23版)丸善株式会社 p.4。

33) 土屋詮教 1940年『大正仏教史』三省堂 p.19。

34) 西川平吉 1943年『国体の話』出来島書店。

である。さらに土屋詮教は花祭りが全国各都市町村で開かれるようになったと言っており、花祭りに対する関心が仏教界に留まらず、国の関心事になっていたことを示す。

華やかに戻ってきた花祭りは、仏教各宗派大合同の下で開かれることが強く訴えられ、各新聞への大々的な広告とともに、その間の不協和音を一笑に付したい気持ちを浮き彫りにした。さらにこのときからは、スポンサーになる企業が現われ、規模拡大を向けての資金問題が円満になっていることを示した。‘クラブ’という会社は、花祭り開催の趣旨に賛成して、“当日来拝者各位の胸間を飾るべき蓮華の徽章五千個を引受け”ることを明らかにした上、自社製品であるクラブ歯磨一袋ずつを添えることにした³⁵⁾。スポンサーになる代わりに自社製品を宣伝しなかったのである。また翌日の4月9日は花祭りのつづきで少年大会が予定されていて、花祭りと児童との結びつきが尋常でないことを物語る。

規模の拡大だけでなく、新しいおめかしが施された中で目立ったのは、胸に‘花徽章’を付けて会場に入場することである。花徽章をめぐるのは、“式場内は水蓮の花の徽章を着けた者の外は入ること出来ぬが既に四万余も売ってるから定めて雑沓するであろう”³⁶⁾とも伝えられ、大変な騒ぎだった。このように、花祭りの新しい風物詩になって行く‘花売り’や華麗な飾りつけ、そして厳粛な式典行事からみると、明治以前の灌仏会と明治以降の釈尊降誕絵や花祭りが、これから‘同居’していくことを予想せざるをえない。民俗文化が断絶や連続で両分されるというより、それらが交錯して受け継がれ、ひいては安定化されていく問題を提起してくれるだろう。

日比谷公園の運動場で開かれた花祭りも、灌仏会のようにまずは運動場の真中に花御堂が設置された。それは色とりどりの生花と造花で飾られており、運動場の入口である有楽門には‘花まつり’と書かれた高いアーチも新設された。つまり“桜の造花で‘花まつり’の文字を現はした大額をかけた冠木門式の大緑門が建設”³⁷⁾されたのである。また在日インド人のクーレー氏もこの行事に賛成し、インド式の八角形の花御堂が別途に設けられたと言いつた。やがて午後二時定刻になると参列者たちが‘行進行列’して入場し、何とかの修験、法旗、各宗学校代表者、各宗伝道団体、整列した楽人天童その他数百名が続いた。このように長い行列が音楽堂裏手から迂回して宮城前に行き、その場で天皇陛下万歳を三唱して散会したという。そして、“当日日比谷公園の賑ひは非常なるものであったが此花まつりを斯く盛大に催したのは実に今回が初めてだが仏教各宗では今後毎年挙行する由で之に由つて年中行事の一つ殖えた訳になる”とあり、初めての花祭りが成功だったことと、歳時がもう一つ増えたことへの満足感を表した。誰がこういう一連のプログラムの立案者なのかは不明だが、

35) 『東京朝日新聞』1916年「国民の精神的な大祭典釈尊降誕花祭」4月8日、土(4面)。

36) 『萬朝報』1916年「水蓮の花約五万」4月8日、土(3面)。

37) 『萬朝報』1916年「水蓮の花約五万」4月8日、土(3面)。

確かなことは過去の灌仏会や釈尊降誕会に比べても大規模な集団行事であるという事実である。そして花祭りでの天皇陛下万歳は、すでに釈尊降誕会の際からインテリ達の脳裏には国民自覚が据えられていたし、国民自覚はまた天皇制を軸とする近代国家意識が基にあったので、帝国憲法第28條の‘臣民タルノ義務’の自然な成り行きだとみていいだろう。とにかく、花祭りの仏教行事において天皇陛下万歳を三唱したという記録を公式的に確認できるのはこの年が初めてである。

年々盛況を極める花祭りだが、翌年の1917年はさらに多彩になった。日比谷公園運動場には数千名の小学生が動員され、午前十時頃から皆が色様々な旗を掲げて入場する全くのハレの雰囲気である。やはり動員された女子高の生徒達が校長先生に連れられて来て甘茶接待所で汲んでいる。中々の大繁盛の式場では‘君が代唱歌’で始まり、岸辺福雄氏の‘勅語捧読’、‘歎徳文拝読’、そのあと祝辞、少年団による‘釈尊降誕の歌’、花御堂の参拝が続いた。日比谷公園での式典はこれで一段落するわけだが、少年少女らには小さな玩具の花御堂が一つずつ渡された。

さらに、参列者達は十一時過ぎ隊伍を整え‘二重橋前’に行つて万歳を三唱した。また午後一時には連合大会があつて、開会辞、ある中学校長の勅語捧読、灌仏式、歎徳文朗読、狩衣姿の天童の一隊による花供養、仏教護国団長代理の祝辞、決議文朗読、万歳三唱、一般の人々による花御堂への登壇参拝で全ての式は修了した³⁸⁾。

動員された学生達だけでなく参列者みんなによる隊伍整列は兵隊を連想させる光景で、また式典行事における天皇の存在感は正に絶対的である。“臣民タルノ義務ニ背カサル限ニ於テ信教ノ自由ヲ有ス”と定められていたが、本当は“信教ノ自由”は天皇崇拜に完全な従属状態になっていた。この年の花祭りはその様子をくまなく語ってくれたのである。

天皇崇拜だけでなく、花祭りに寄せられた国威宣揚の期待感から、1916年のインド人参加に端を発したのが、1918年には花祭りの日程に合わせてラマ僧たちが招待された。国際色豊かな祭りに見せたかったのである。ラマ僧一行16名は、4月7日午前浅草本願寺で‘日蒙仏教連合協会’の発会式に参加し、当日午後からは神田中央仏教会館で開かれた釈尊降誕会に臨み純ラマ式の灌仏会を厳修したと伝える。東京の旅館・旭楼に泊まっていた彼らは、8日は市中見物と歓迎会に出席するなどして過ごした。日比谷の花祭りは日曜日である7日に一日繰り上げて行なわれたからである。歓迎会には仏教関係者だけでなく、政界や有職者たち、そして陸軍からも戸山学校の音楽隊が参加した³⁹⁾。述べられた祝辞は代読を交えて、首相、支那公使、文相、東京府知事、仏教護国団代表、そしてラマ僧代表ログソン師によるものだった。支那留学生たちも出席させて天皇陛下万歳を始め中華民國及び日蒙仏教万歳を各3回ず

38) 『東京朝日新聞』1917年「日比谷公園の花まつり」4月9日、月（5面）。

39) 『東京朝日新聞』1918年「ラマ僧一行の市中見物」4月9日、火（5面）。

つ唱和しているのをみると、日本は対中国大陸政策で仏教を積極利用していたことは間違いないのである。

また、1919年まで3年連続して蒙古のラマ僧達が日本の花祭りに招待されたことは大きな理由があっておかしくない。1912年は、モンゴルとチベットが相互に独立を承認する条約を締結しているし、中国とロシアの間ではモンゴル自治(中国主権)に関する宣言があった。また1917年には中国南北間に内戦が起こり、1918年は日中間に山東問題が発生していた。そしてソヴィエト寄りのモンゴル人民政府が樹立されたのが1921年だから、モンゴルに新生政府が樹立される間際まで日本は対モンゴル政策に懸命だったことは明らかであり、花祭りは同じ仏教国の使節を招待するのに適期だという判断があったのであろう。3回目になる1919年の花祭りのときは、日比谷公園の会場にモンゴル僧十名が彼ら固有の僧服で現われた。早稲田大学の教員や学生達がインド風の衣装で登場したので、会場はあたかも仏教文化の展示場のような感じだった。“茲に東洋全部の仏教風俗を網羅せるかの観がある”⁴⁰⁾と報じられるほどだった。東洋仏教の中心としての自負心は、1901年、ベルリンで花祭りの創出に関わった人々の自負心にとっても近いものだった。西洋対東洋、そしてキリスト教対仏教でその一極を占めるのが日本だという自負心だったのであろう。

東洋全部の仏教風俗を網羅したかのような会場でも、開会宣言のあと、君が代合唱、勅語捧読は行なわれた。隊伍整列しての厳粛な式場では様々な朗読や宣言文が読み上げられるなどして、動員された女子学生たちのなかには“卒倒して救護所の手当を受けた者が十数名もあった”ほどの厳格な式典行事だった。

大正の花祭りは、風俗の面で付け加えられる新たなものがあったが、天皇崇拝と国威宣揚は一貫して見られる開催理由だった。例えば1924年の場合、日比谷公園の会場にて軍楽隊の奏楽による君が代斉唱、勅語捧読が相変わらず登場した。また子供会の一人が、“お勅語と御仏の教へに従つて御国の為め世の為に尽くませう”という意味の宣言文を朗読した⁴¹⁾。配られる花徽章が増えたり花祭りの歌が作られて合唱されたりもしたが、花祭りは‘国民’一人一人が‘御国’のために何ができるかを考える‘御国’の時間に変わりつつあったのである。

さて1922年は、僧侶参政権が獲得されるなど日本仏教にとってはとても画期的な年であったが、花祭りに対しても面白いことを考え出した。大日本仏教青年会主催の三十周年記念全国仏教青年大会を4月6日から8日までの3日間開いたわけだが、2日目の7日に明治会館楼上で‘釈尊誕生待明会’を開催し、8日の花祭り当日は日比谷会場に参加していた⁴²⁾。クリスマスイブの聖夜祭を真似したとしか思えない待明会がいつまで存続したのかは不明だが、

40) 『東京朝日新聞』1919年「花祭り日比谷に集ひたる一萬の人」4月9日、水(5面)。

41) 『東京朝日新聞』1924年「花曇りの花祭り」4月7日、月(1面)。

42) 土屋詮教 1940年『大正仏教史』三省堂 p.128.

日本仏教が欧米のキリスト教をどれくらい意識していたのかを如実に物語る。

1924年の花祭りで注目されるのは、‘行列’という言葉と、印度皇帝たる英国皇帝と暹羅(シヤム)皇帝に祝典を発したことである⁴³⁾。行列はいよいよ街を練り歩き始めたことを示し、祝典は南伝仏教圏の国々にも花祭りの繁盛を浴びせて日本がすべからく仏教文化圏全域の中心であるべしことを強く認知させたかったことを裏付ける。暹羅皇室と名古屋日暹寺との交流は1913年既に芽生えがあって、例えば南伝仏教の釈尊降誕日にあたる五月のウィサッカを迎え、皇帝から仏教各宗派管長に寶扇パットが送られたりしたこともあった⁴⁴⁾。

浅草観音堂裏から日比谷公園まで練り歩くのはこの年から始まった。陸軍軍楽隊の奏楽に合わせた行進はまたも新しい奉祝舞踊が待つ日比谷公園に向かった。ホラ貝を吹く修験道が先頭を歩き、沿道は見物客で埋め尽くされた。仏教舞踊隊の礼賛妹が参加するなど、当日の大騒ぎを想像するのは難しくない。

そして、浅草観音堂から日比谷までの行列は、昭和になるとさらに勢いを増して行った。花御堂が花御輿に改名され、行列にも稚児衆が必ず加わるようになった。新しい式場になった日比谷公園の音楽堂には、式場長、司会長、司祭が待機するなど式典行事の体裁がますます整って行った。また余興というのが釈尊降誕会の初期からの付き物であったが、花祭りになってからも変わらぬ人気プログラムであり、そしてその重要性は年々高まる一方だった。千代田高女生徒の舞踊、女子音楽、体操学校生徒団体ダンス等があった。日比谷公園内の各所では甘茶とカルピスの接待が行なわれるなど、かつて経験したことのないような盛り上がりを見せる異様な祭りが創出されていった⁴⁵⁾。また翌年新登場したのは式が始まる合図に花火を打上げることだった。

賑やかに東京市内を練る行列は年々世間の注目を浴びた。例えば、午前7時半浅草公園内の本部から誕生佛を安置した花御輿が稚児衆や山伏姿の修験者らに守られながら出発し、仲見世を抜け上野へ向かい、広小路松坂屋、日本橋三越、白木屋、銀座松坂屋等各所に少憩、沿道に集まる人垣の中を分けて午後一時頃やっと日比谷の式場に入る有様だった⁴⁶⁾。少憩を含めた五時間半にわたる間中、異様な格好のまま市内を練り歩いていたのである。繁華街やデパートにも立寄ったり、また京都では数十台の車に分乗してドライブするなど、その熱気は全く衰えを知らなかった⁴⁷⁾。

動員される女子高も増え、1929年の場合は千代田、東洋、浅草女子商業、日ノ出、淑徳、豊田等の高校の名前が見える。軍楽隊は花祭りの付物になって古く、勅語捧読、花祭りの歌、

43) 『東京朝日新聞』1924年「賑やかな花まつり」4月9日、水。

44) 土屋詮教 1940年『大正仏教史』三省堂 p.17.

45) 『東京朝日新聞』1927年「花祭り」4月9日、土(2面)。

46) 『東京朝日新聞』1929年「けふは花祭り」4月9日、火(1面)。

47) 編集部 1933年「仏教諸団体の活動」『仏教年鑑』東京仏教年鑑発行社 p.245.

児童劇が続いた。祭りと集会との区別が曖昧になっていくのである。

行列は所々で立止まって香を焚いてお経をあげたりもした。山伏姿の修験はホラ貝を吹きたたてたりして、市中はまるで‘牛市’のようだったと伝えられる。少女隊は厚紙で造った‘れん華’を撒く風俗も見えたが、花祭りに花を撒くのはそんなに古い習俗ではなかったのである⁴⁸⁾。柳田國男に追従する民俗学者のなかに、埼玉県秩父郡吉田町に伝わる花祭りにおける花を撒く習俗を、農作業や田の神、花の霊に結びつけたりして、柳田と同じ話を繰り返す人がいるが⁴⁹⁾、それがはたして明治以前の習俗だったのかどうか再検討が要される。

軍楽隊の奏樂は行進曲に固まりつつ、‘花祭踊’、‘甘茶踊’等がどんどん創られ、花祭りは新文化のデビューの舞台へと発展して行った。これが天皇崇拝や国威宣揚を支える一つの社会的煽りになっていくのかどうか見守る必要があるのである。

シャム皇帝へ祝電を発してから7年後の花祭りに、日本はシャム皇帝と皇后を4月7日から9日までの2泊3日間招待した。仏教国からのシャム皇帝は、4月8日の花祭りを迎え日比谷公園の式場に來臨して線香を焚き、引続き靖国神社と明治神宮に拝礼した。それから宿泊先の霞ヶ関離宮で休憩を取り、夕方の宮中晚餐会に出席した後、夜9時半からの歌舞伎座観覧を楽しんだ。翌日の9日は宮廷列車で鎌倉に移動して大仏を遊覧し、鎌倉海濱ホテルで昼餐を召し、あとは軍艦五十鈴の皇礼砲がとどろくなか、エムプレス・オブ・ジャパン号でアメリカに向かう予定であった⁵⁰⁾。

ところで興味を引くのは、シャム皇帝への対応である。歌舞伎座を観覧したときは‘朝香宮同妃両殿下’が同席、大晚餐会では‘天皇皇后両陛下’が向かい合って着席し皇族らも出席、そして日比谷の花祭り会場には随行員にシャム皇帝と皇后、鎌倉行きの際は同行した皇族はいなく出迎えたのは神奈川知事だった。つまりシャム皇帝は、東南アジアをめぐる国際情勢もあったとはいえ、花祭りの4月8日こそが招待の一番重要な理由だったのである。政治家同士の会談があったわけでもないし、ただ日本は東亜連盟体の宗教的似顔絵としての‘東亜仏教’を考えていただけかもしれない。

シャム皇帝への祝電を発した1924年の翌年、つまり1925年の11月1日から3日までの3日間、東京増上寺で開かれた‘東亜仏教大会’は日本のそんな意中が赤裸々に現われた大会である。東亜仏教大会がとても政治的だったことは明らかで、日本側の首相を始めとして、文部大臣、中華民国全權公使、台湾と朝鮮の仏教徒代表、中華民国仏教徒代表、独逸大使、欧米各国からの大学教授、朝鮮宮内大臣等の顔ぶれが揃った⁵¹⁾。仏教関係者がいたとはいえ、

48) 『東京朝日新聞』1930年「都大路を練る花祭の行列」4月9日、水。

49) 遠藤 滋 1988年「花祭り」『花祭り(仏教行事歳時記4月)』第一法規 p.28.

50) 『東京朝日新聞』1931年「国賓陛下を主賓に豊明殿の大晚餐会」4月9日、木。

51) 水野梅暁 1925年「東亜仏教大会の経過」『支那時報』第3巻第6号 東京支那時報社 p.88.

東亜仏教大会は確かに政治大会であり、東亜連盟体構想のための大会だった。

岡田文部大臣は祝辞で、“東亜民族の精神的結合”を図ることが仏教の今日の急務だと言いつ、これを話し合うため日本仏教連合会の首唱により東亜の仏教徒が一堂に会したことを慶祝した。また2日目には、満場一致で可決したといわれる決議案が二つあったが、一つは、“東亜仏教徒は相提携して世界的宣伝を試み仏陀の慈光をして全人類に遍照せしめんことを期す”であり、二つは、“大聖釈尊降誕の聖日を期し仏教徒は一斉に降誕祭を行ひ之れを以て全人類の習俗たらしめんことを期す”ことだった。一言で言うなら、‘花祭り’を以って‘東亜提携’を円滑に進めることだったのである。

花祭りはそもそも日本の内地にしる国外にしる、政治舞台で華やかな照明を浴びせられていた。しかし、支那仏教徒代表の太虚によって釈尊降誕日を巡る旧曆新曆問題が提起され揉め事が発生するなど、支那仏教と日本仏教の間では緊張関係が続いた。それで政治絡みによる支那の排日風潮を蒙るなど、決議案二つを持って支那と日本が歩調を合わせることはなかった。この現実を日本仏教ではどれほど遺憾に受け止めていたかというところ、*“が、近き将来に於て東亜新建設完遂の後、之を實現する機會の到来するを切望する”*⁵²⁾と食い縛っていたほどである。しかし、東亜連盟体建設のために仏教、具体的には花祭りを積極的に利用しなかった日本側の計画は、支那との緊張関係とは関係なくその後も力強く押し進めることになった。要するに、シャム皇帝皇后を花祭りへ招待したことも、東亜連盟体構想の一環だったのである。

東亜連盟と仏教との親密な関係は大阪でもみられた。1933年の花祭りの場合は、大阪仏教団少年連合団主催で全東洋花祭り少年少女大会が開かれた。“印度ガンバー嬢、暹羅サマン・チャルラタナ君、朝鮮金英嬢、支那少年等の祝辞”があるなど未曾有の盛会だったと伝えられた⁵³⁾。さらに仏誕2500年を迎える1934年には汎太平洋仏教青年会主催によって第2回汎太平洋仏教青年会を開催する予定であり、それを全日本仏教青年会連盟総会が承認をしたあと各国へ通知するという仕組みになっていた。京都仏光寺婦人会館で開かれた会議では、種だねの計画が立案され決議されたが、重要議題が釈尊降誕だった⁵⁴⁾。仏誕2500年を迎える1934年の花祭りを国際的祝祭として挙げるのが基本計画だったからである。

その後の花祭りの盛況には目をみはるばかりである。東京都内の各デパートでは花祭り大売出しが行なわれて、確かに社会的な盛り上がりも認められたが、西洋のクリスマスに負けてはならないという国の煽りも働いた。それで、花祭りを迎えると、会場には天皇陛下万歳と君が代合唱、そして花祭り踊りがいつもセットになっていた。村村では依然として伝来の灌仏会が行なわれていたと思われるが、それが式典行事としての花祭りとの混融状態に進ん

52) 土屋詮教 1940年『大正仏教史』三省堂 p.228.

53) 編集部 1933年「仏教諸団体の活動」『仏教年鑑』東京仏教年鑑発行社 p.245.

54) 土屋詮教 1933年「仏誕二千五百年來る」『仏教年鑑』東京仏教年鑑発行社 p.4.

でいたのである。お爺さん、お婆さんたちも式典行事に招待されたり、また式典では灌仏会と同じく甘茶を誕生佛にかけることができた。そこで人々は、何が明治以前で何が明治以降なのかについて、だんだんとその平衡感覚を失い始めたのである。

とにかくためらいを知らない花祭りは氣勢を上げるばかりで、商店街としては現代のクリスマスのように花祭りムードに乗ることだけが大事だった。1932年は満州国が造られたが、3年後の1935年の連合花祭り大会にも満州国皇帝が招待された。例年のように花御輿は、満州国皇帝捧迎に飾られた‘帝都’を巡回し、驚くほどの人だかりの日比谷会場に入った。動員された女子高生たちが日満両国旗をうち振り、“宗教を同じくする国民の固い結ばれ”だと報じられた⁵⁵⁾。さてこの年も新風景一つが公開されているが、それは‘踊る「花咲翁」’だった。花咲翁は“赤頭巾で「花は七色、ヨイトサノサ」と花を撒いた。さて今なぜ花咲翁かというところ、”クリスマスのサンタクロースに対抗して、花祭りの花咲翁といふ趣向”であったと伝える。かなりの国家主義であり、対抗意識の鼓舞と言わざるをえない。

ところで1937年の日中戦争勃発は、花祭りの存在意義を一層鮮明にした。1938年の花祭りを報じる見出しが、‘きのふ花祭りに賑はふ銀翼献金陣’となっているほか、戦死者遺霊の祈願、そして献金寄託者や団体名が並んだ。国防婦人会等がすでに各地で結成されるなど軍国調の社会ムードは充満し、その上に花祭りは乗船していた。

日本人一人一人が希望したか否かに関わらず、1901年ベルリンでの花祭りが国民自覚と国家意識に鼓舞されつつ創出されたならば、その後の国威宣揚や東亜連盟体のための東亜仏教のしかるべき目指す方向は花祭りを強固に規制した。

さて注意すべきは、この時点での花祭りというのは、すでに明治の釈尊降誕会でも、それ以降の花祭りでもないという事実である。それは、明治以前から伝えられた伝来の灌仏会を飲みこんだ軍国調花祭りだった。軍国調に乗った花祭りがはたしてどう変貌したのか、見守ってみる必要があるのである。

III. 軍国調花祭り

軍国調という修飾語で花祭りが『東京朝日新聞』に報じられたのは1938年が最初だった。言論にまだまだ自由が許されていたのである。日中戦争の真っ最中だったし、真珠湾空襲の3年前のことだ。

戦争中でありながら1938年の4月8日にも花祭りは一応行なわれた。東京連合花祭り会主催の‘花御輿駐御の儀’が行なわれたが、いつのまにか神道風の儀礼名に変わっていた⁵⁶⁾。相

55) 『東京朝日新聞』1935年「花祭り」4月9日、火。

56) 『東京朝日新聞』1938年「軍国調花まつり」4月9日、土。

変わらず午前7時浅草寺境内に天台宗の山伏、当番寺築地本願寺の僧侶等百余名集合、そして市内各所を渡御。午前十一時過ぎ朝日新聞本社にも立ち寄り、日比谷音楽堂の東京連合花祭り会主催花祭り会場に繰り込んだ。式の内容をみると、戦没者遺族の慰安法楽で‘愛国行進曲’の合唱、幼稚園児童の舞踊も‘軍国子守唄’、‘戦勝祈願’、‘戦没将兵慰霊供養法要’等で全く軍国調だと報じられていたのである。市内の第一陸軍病院にも、市慶会や市園芸組合連合会から千五百鉢の花が運ばれ、娯楽室等に飾られたと伝えられた。

さて、西洋に対抗する一つの勢力糾合として東亜仏教の‘総動員’が露骨に訴えられたのは、1933年日本の国際連盟脱退からだ判断できる。日中戦争以前からも日本仏教は支那に対して東亜仏教の団結を懸命に呼びかけていたのである。‘汎太平洋仏教青年会’の東京開催を、そういう脈絡で解説する意見には納得できる。さらに高楠順次郎は、第一次世界大戦での耶蘇教の役割が微々たるものだったならば、“汎太平洋の大嵐しに対し、一言を挟むことが出来る”⁵⁷⁾東亜仏教を夢見たのである。つまり高楠順次郎の夢、すなわち日本の世界戦略にはまず東亜新建設が入っていたし、仏教はそれに動員されざるをえない時代的要求から自由な立場ではなかったのである。軍国花祭りもこういった流れに沿うしか外に選択肢はなかった結果なのである。

真珠湾空襲2年前の花祭りの際は、一層鮮明な言葉で仏教と東亜建設が強調された。石川成章は「釈尊の降誕を奉祝する意義」で、日中戦争が報国尽忠の勇武偉烈と銃後国民の奉公赤誠によって未曾有の偉大なる戦果を収めたことを称え、いよいよ東亜新秩序建設の段階に入りさらなる仏教徒奮起活躍の時機が到来したことを強い口調で述べている。そのためには日支満一体が先決課題であり、これが実現されるにはまず支那民衆の宣撫工作に力をいれないといけないが、宣撫工作には仏教徒の努力が要望されるという論調だった。

こんな情勢のなか日本仏教の本心はどこにあったのだったろうか。『中央仏教』の「巻頭言」はその気持ちを次のように伝えた。つまり、“仏教は何物のためにも利用せらるゝものではない。殊に政治のために動くが如きは第二義的である。しかしながら正義の国家を尊重し、外に向つては折伏の利剣を揮ふは当然のことである”⁵⁸⁾とある。もともと護国仏教とは自国を侵犯する外敵に向い戦う仏教のことを言うが、「巻頭言」のいう‘外に向つて’が何を意味するのかは曖昧である。しかし、今までの文脈から言えばそれが‘東亜’であることは明らかだ。「巻頭言」のサブタイトルも「興亜の基調と仏教」だった。同じく『中央仏教』(第23巻第5号)の‘教界時評’には「興亜国策と仏教」「青年僧侶の大陸進出」「国策映画‘大乘の国’」など日本仏教の目指す‘興亜’の方向も続々と紹介されていた。

それでは日本仏教の興亜とは何を指していたのか。加藤咄堂曰く、日本精神は皇道精神で

57) 高楠順次郎 1934年「汎太平洋仏青会議」『現代仏教』第114号 現代仏教社 p.5.

58) 編集部 1939年「巻頭言—興亜の基調と仏教」『中央仏教』第23巻第5号 中央仏教社 p.1

あり興亜精神であるとし、そして亜細亜文化は世界文化の母であるので日本の興亜精神は世界精神に繋がるという⁵⁹⁾。また八紘一字の気宇を以って肇められた国日本は、‘神道は根本、儒道は枝葉、仏道は花実’という融合精神で国家の興隆を計った聖徳太子の精神を受継いでおり、この精神を継承するのがつまり興亜精神の昂揚であり、また世界精神への出発点であると言った。

こんな中で、“「花まつり」といふ、いひ方が私は好きである”で始まる宇野隆保の「花まつり讃歎」は冷笑的でかつ意味深長である⁶⁰⁾。真珠湾空襲1年前の花祭りがどれほど息苦しくなったのかの反証であろう。この文章で宇野は、時流のことに一言も触れず、そして今現在の花祭りの変化にも一言も触れず、昔の『年中行事歌合』や『建武年中行事』等を引用しながら花祭りの元々の姿に憧れのような、またはそれを世間に訴えるような声を発した。清少納言の枕草子を借りるくんだりからは、時勢から眼を逸らしたかった宇野の気持ちが伝わる。当時を生きぬいて来た日本の仏教人たちの苦悩がそこにあったかもしれない。

宇野は翌年の1941年の花祭りを迎え、さらに抑制された言葉や北原白秋の歌などに頼りつつ、花祭りと時局に対する心境を語った。花祭りに見られる誕生仏の小さい‘み佛’がとにかく大好きだった彼にとって、「支那事変出征皇軍戦死者追悼和讃」を見付けつついつい感心する自分の姿が迂闊千万で堪らなかったのである⁶¹⁾。それで最後に、“今日、私達は困苦の中にある”と重い気持ちを言い残した。

大東亜戦争が始まってからの花祭りは、明治以前や以降、もしくは民俗の断絶か連続かを云々する状況ではなくなっていた。戦争と総動員令の下での花祭りの行方を追跡する作業に、むしろ空しさがあるかもしれない。戦時中の言論統制等により祭りのような気楽な話はあまり知られていないが、軍国花祭りというより戦時花祭りと言ったほうが相応しいくらいの痕跡は残っている。『中央仏教』に載っている様々な広告がそれで、例えば『戦時の花まつり』『新体制下の花祭』『大東亜戦下の花祭』等のような書籍広告である。このように戦争ムードに変わったとしても、花祭りが開かれていたのは‘花祭宣伝ポスター’‘花祭用手旗’‘昼込み自由の花御堂’等の宣伝広告からも推し量ることができよう。

1943年の花祭りも相変わらず開かれていた。この年の『中央仏教』の「巻頭言」は‘釈尊降誕の意義’というサブタイトルの下、釈尊降誕会を日本やアジアだけでなく世界の祝祭にしなければならないことが冒頭から主張された⁶²⁾。その目的もかなり明確に提示されていて、

59) 加藤咄堂 1939年「日本精神を興亜精神へ興亜精神を世界精神へ」『中央仏教』第23巻第5号 中央仏教社 p.2.

60) 宇野隆保 1940年「花まつり讃歎」『中央仏教』第24巻第4号 中央仏教社 p.67.

61) 宇野隆保 1941年「花・仏伝・経」『中央仏教』第25巻第4号 中央仏教社 p.69-71.

62) 編集部 1943年「巻頭言—釈尊降誕の意義」『中央仏教』第27巻第4号 中央仏教社 p.1.

つまり大東亜共栄圏建設が進められている今、その対象地域はほぼ仏教文化圏と一致するということが、そしてこの地域に対しては政治や経済、文化的工作に頼るよりは、宗教的握手こそ最も効果的であると強く訴えられた。

一方、花祭りの戦争色は日本の内地に留まることを知らず殖民地へと広がって行った。朝鮮の場合、いわゆる内鮮一体工作の為の重要な手段として花祭りが存在していたのである。当時の京城で発行されていた『仏教』には、大東亜戦争下の花祭りがどうあるべきかに関する論説数篇が徳光翼という偽名によって載せられていた⁶³⁾。皇化仏教の下で大東亜仏教を完遂し、大東亜建設のため団結しようということだった。南方共栄圏の仏教徒とも握手しなければならないとかの論調は、内地のそれとほとんど変わらなかった。決戦二年を迎えての仏教徒の覚悟は、“教理に対する全ての狭雑性を除去し、赤裸々な法核を摘出してその法種に大東亜共栄圏の性格を賦与しなければならない”⁶⁴⁾とあり、また‘国家’のために朝鮮仏教徒はなにをなすべきかを考えるべきだと締めくくった。当時の国家とは、勿論‘内鮮一体’による‘日本帝国’にはかならなかった。

とにかく、朝日新聞が軍国調花祭りという見だしを載せた1938年前後から終戦までの花祭りは、軍国調というより、戦争色や決戦色に染められていた。1944年の国民総武装決定で竹槍訓練が開始されてからは、多分花祭りなど、その言葉を口にするにさえ厳しかったかもしれない、と私は考えている。明治時代の国民自覚や天皇制国家に支えながら一本筋に形作られてきた花祭りは、その結果を見せるところまで走ってきたのである。

IV. 断絶か連続か

明治以前まで受継がれてきた灌仏会が、明治期に入ってから釈尊降誕会や花祭りに乗り継ぐ様子を辿ってきた。そして今、私たちの目の前に残っている花祭りの姿、そこから何が読取れるかの段階である。しかし花祭りに対する日本民俗学の解説は何故か未だ柳田民俗学の踏襲に拘って、今の素顔に直視しようとはしない。固定的に繰り返される話のなかには和歌森太郎の言説も含まれている。

和歌森にとっても花祭りは、どうしても日本民俗の‘本質’や‘基礎’ということを考えさせてくれる民俗にすぎない⁶⁵⁾。例えば‘春山入り’の民俗の本質や基礎を論じたいわけだが、春と花と結びつける当たり前の筋以外に、仏誕節と花とを結びつけるそもそもの仏教論理に

63) 徳光 翼 1942年「大東亜戦下の花祭りを迎えて」『仏教』新第36輯 仏教社。

64) 徳光 翼 1943年「決戦第二年と新しい仏教への構想—仏誕を迎えて」『仏教』新第47輯 仏教社 p. 7.

65) 和歌森太郎 1947年『日本民俗論』千代田書房。

は一切眼を向けようとしな。花咲く春の田始めの頃、つまり四月初八日を仏誕節として定めた昔の中国人の論理には全く目を向けようとしな。

ところで和歌森の言う本質だが、彼は明治以前、即ち中世とか江戸時代あたりからそれを求めようとしている。明治以降の花祭りの生き抜いた道はどうでもよかったのだろうか。そして彼自信も懸念しているように、農耕儀礼の重要な折り目として位置付けられるべき花祭りの意味、つまり里人が田の神を迎え入れる儀礼だったことを近世からはしばらく忘れられていたというのである。和歌森の論調は、現に変わって行く民俗には直視せず、昔のことをわざわざ今の目の前に展開させようとしている所にある。少しでも‘本質’に映る民俗があれば拡大してみせたがるのも、その懸念の心理に起因するのではなからうか。

近世から忘れられていたという和歌森の‘本質’が問題であったならば、それを蚕食する新しい‘本質’をも問題にしなければならないのである。よく言われる固有とか連続性、つまり民俗の継承問題だが、それは断絶を伴う継承として考えないといけないのである。要するに、今に継承されてきている花祭りからは、昔の固有が忘れられて可笑しくなった変な祭りではないかという発想ではなく、様々な曲折にも関わらず生き残っているそれは何かを考えることこそ今問われる問題意識であろう。言いかえれば、民俗の衰退や断絶を懸念することはあまり生産的とは言えず、それはむしろ本当の断絶ではなかったのではないかと私は考えている。

花祭りは何回ものあいだ形を変えながら、結局いまの姿に辿りついた。そこには和歌森が言いたかった明治以前のものも付着しているかもしれない。しかし意味を変えての付着であることを忘れてはなるまい。そして、明治以降の沢山の要素が積み重なった。明治以降になってから付いたものを、余計なものだと考えてはいけなかったのである。本質や固有というのは歴史の展開とともに揺れ動きやすく、固定的と見るのは後世の作為的認識の結果である場合さえある。つまり文化の連続性は断絶性から離れて存在するものではなく、お互い縫り合いながら存在する場合が多い。さらに縫り合う形で伝承されつつ、新しいメッセージを絶えず発信する。民俗学が生き続けなければならない所以であり、民俗文化の縦（歴史）と横（地域）の立体的研究が問われる所以である。過去は常に現在と繋がっていて、また連続と切り離されたまま存在する断絶の有りかはない。横への断絶と連続も同様なことが言えるのである。

これは実はとても平凡な話で、今の民俗学が余計な縄張りを作って安堵感を感じたりするから、政治学や経済学などとグローバルな国際問題を議論することができないのである。いくら今までの民俗学を検討したからと言っても、これからの民俗学という科学を日本の神や魂、または日本の絶対時間と空間に縛ろうとする限り⁶⁶⁾、独り善がりの民俗学はこれから

66) 小松和彦 2000年「たましいという名の記憶装置」『記憶する民俗社会』人文書院。

福田アジオ 1988年「政治と民俗 民俗学の反省」『日本民俗の伝統と創造』弘文堂。

も続くだろう。

私は柳田民俗学が花祭りにおいて発見した明治以前の固有が、本当はそれもその時代の産物であると同時に日本の固有でもなかったことを明らかにする用意がある。しかし柳田民俗学の影響は今だ花祭り論に窮屈さを与えつつ、連続性から遠ざかると思われる諸現象は簡単に間引きされている。

木村博は『日本の民俗』（第一法規）の全巻から卯月八日関連の民俗行事を再整理して「卯月八日の習俗をめぐって」を発表したことがある⁶⁷⁾。ところがそもそも『日本の民俗』シリーズがそうであるが、卯月八日の項目も別に卯の花に拘る民俗項目ではないにもかかわらず、花祭りの話は殆ど採集されてない。どちらも四月八日の行事であるのに、調査の段階からすでに柳田の発想は強く浸透され、かつ調査活動の指針となっていたので、花祭りは調査対象から外されていたのである。まるで何かのイデオロギーか宗教理念のような調査指針は、穏当なはずの民俗文化に偏向さを与えてしまった。「卯月八日の習俗をめぐって」における木村の分析もそういう理由から、柳田が残した窮屈で固定された観念からなかなか逃れなかったのである。このような固定観念は『日本の民俗』の調査方法や対象にまで影響を与えてしまったのは言うまでもない。その外に五来重の「灌仏会と花祭」や伊藤唯真の「灌仏会と供花」からも発想転換はほとんどなされなかった。

花祭りにおける近世の記憶を無理に現代の陳列室に展示しなくてもいい。明治以降の展開にも所々見え隠れしながら受継がれて来たのだから、その展開に直視するのが妥当である。そして現実的な話だが、今の話者から聞ける所謂‘昔’とはせいぜい戦前の記憶に限定されるのが殆どである。明治でも大正でもなく、戦前の昭和なのである。そしてこんな記憶にも近世における花祭りの破片が所々に織り込まれているのは勿論だが、それらは軍国調と縫り合わされたまま受継がれた。ところが、花祭りについてわずかながら覚えている今の話者のなかに、花祭りのそんな正体を正しく理解している人はほとんどいない。さらに日本の花祭りでは人々が街を行進したり、花御輿を練り歩かせたりするのはそもそも明治の産物であるのに、人々はそれらをよく過去とか昔として言い表しているのである。

話者の一人一人や民俗学者にとって、‘過去’や‘昔’はとても便利な安息地のようである。江戸時代や明治、もしくは大正や戦前を全てムカシという一つのカテゴリーに入れて考えてしまう民俗学者の安逸さがあり、話者らの無頓着がある。遠藤滋が『花祭り（仏教行事歳時記4月）』（1988）にて描いた花祭り像というのも、柳田國男以来の花祭り論に花祭りパレードや白象、それとも日比谷公園が関わる近代化問題などがただ無批判的に一つの過去の固有談として包まれているのである。民俗学者のそういう記述は、時代の区切りごとに創られた

67) 木村 博 1980年「卯月八日の習俗をめぐって」『日本民俗学』vol.128 日本民俗学会 pp.5-14.

花祭りの要素一つ一つを過去や昔のカテゴリーに簡単に入れてしまう話者らの語り癖に似ている。民俗学者も話者も過去と現在の正体に対する緊張感があまり見えず、民衆論理と国家論理、そして宗教論理を簡単に有耶無耶にしてしまうのである。

民俗学者の安逸さは教育委員会から出た民俗関連シリーズ物にも影響を与え、例えば埼玉県吉田町の‘塚越の花祭り’が平成2年度に埼玉県指定民俗文化財として指定された中にも表れている⁶⁸⁾。一言で言えば、人々はみんな創られた‘花祭り’の‘花’に嵌まってしまったのである。地元をとっても愛する人々は花祭りの花に拘り、ひいては花祭りに花を撒く風習が昔の固有かのような熱心さである。花祭りの花と稲の花とを結びつけた柳田の‘固定’は、こんなにも多くの人の眼を固定させた。花を撒く行為が創られた近代以降と戦前の論理は何だったのかに直視しないのは民俗学者とほぼ同じである。戦前には全国各地で見られるようになった花を撒く風俗図は、花祭りを機に大衆を動員するための宣伝手段の一つだったのである。そしてなぜ国家は大衆を動員しようとしたのか、この問題は繰り返すまでもなく近代以降の日本歴史がよく答えてくれるだろう。

つまり人々はムカシという便利な過去に残存文化を至極簡単に編入させてしまうのである。そして曖昧な過去に加わった現在は、歴史的解剖を待つよりは、伝統や固有に呼ばれるケースが多い。過去と現在、そして断絶と連続が縊り合ってきたという事実に直視できれば、いま現在の残存文化にもっと冷静であるはずで、そして縊り合いの屈曲にももっと冷静な眼差しを向けてくれるはずであろう。もしそれが可能になったら、いま現在の素顔に貼りついたままの紆余曲折を切り取る分離手術がどれほど難題なのかについても自ずと分かってくる。私たちの眼の前に残された文化は、各時代性が入組んでいてとても交錯しているという事実の重大性を認識しているのは、鈴木正崇の「日本民俗学の現状と課題」だろうか⁶⁹⁾。今の日本の花祭りは、江戸時代の灌仏会、明治の釈尊降誕会や花祭り、そして戦前の軍国調が組込まれたまま、敗戦とともに衰弱状態に入った。衰弱してはいるが消えたわけではない。そして人々は、珍しがられるようになった衰弱文化を漠然とした過去に編入させ、そして過去の固定文化が希に残っているかのように思う。いまの‘残存花祭り’に明治の国家論理や戦前の軍国論理が組込まれていたなど夢にも思っていないのである。過去の正体が有耶無耶になったので、現在も有耶無耶になったまま、固有や民俗文化財がいまも創られている。

この論考で私が言いたかったことを明らかにするところまで来ているようである。そもそも私は、民俗という文化現象において、固有と非固有とが弁別的にどこかに固定的に存在するとは思っていない。仏教で言う無常ではないが、極論すれば、固定された固有は後世の希望

68) 竹内弥太郎 1992年『塚越の花まつり』(埼玉県秩父郡)吉田町教育委員会 p.22.

69) 鈴木正崇 1998年「日本民俗学の現状と課題」『民俗学の方法(講座日本の民俗学1)』雄山閣 pp.268-270.

や理念、乃至は創り話だとまで思っているのである。固定された過去からのいわゆる固有が、いくら連続性と言いなおされたとしても、断絶と離ればなれのままある種の文化の‘顔’をなすと考えるのは寂しくてしかたがない。いま人々は伝統とか固有と呼ばれる抽象に愛着する過ちを犯している。民俗学者や話者を問わずとにかく人々が固有と呼びたがる連続性には、本当は彼らが非固有とか断絶だと片付けていた‘半像’が待っているのである。その二つがはじめて一つの立体的な顔をなすということに、一人でも多くの人が目覚めてほしいのである。

参考文献

- 石川成章 1939年「釈尊の降誕を奉祝する意義」『中央仏教』第23巻第4号 中央仏教社。
 伊藤博文 1944年『帝国憲法皇室典範義解』（第23版）丸善株式会社。
 伊藤唯真 1986年「灌仏会と供花」『仏教民俗学大系』（6、仏教年中行事）名著出版。
 宇野隆保 1940年「花まつり讃歎」『中央仏教』第24巻第4号 中央仏教社。
 ——— 1941年「花・仏伝・経」『中央仏教』第25巻第4号 中央仏教社。
 遠藤 滋 1988年「花祭り」『花祭り（仏教行事歳時記4月）』第一法規。
 加藤咄堂 1939年「日本精神を興亜精神へ興亜精神を世界精神へ」『中央仏教』第23巻第5号 中央仏教社。
 木村 博 1980年「卯月八日の習俗をめぐって」『日本民俗学』vol.128 日本民俗学会。
 国書刊行会編 1996年『眼で見る江戸・明治百科Ⅱ、江戸歳時記の巻』国書刊行会。
 小松和彦 2000年「たましいという名の記憶装置」『記憶する民俗社会』人文書院。
 ——— 関 一敏 2002年『新しい民俗学へ』せりか書房。
 五来 重 1983年「灌仏会と花祭」『続仏教と民俗』角川書店。
 最上孝敬 1954年「四月八日」『民俗学手帳』（民俗学研究所編）古今書院。
 鈴木正崇 1998年「日本民俗学の現状と課題」『民俗学の方法（講座日本の民俗学1）』雄山閣。
 高橋順次郎 1934年「汎太平洋仏青会議」『現代仏教』第114号 現代仏教社。
 竹内弥太郎 1992年『塚越の花まつり』（埼玉県秩父郡）吉田町教育委員会。
 近角常観 1906年『信仰問題』文明堂。
 土屋詮教 1933年「仏誕二千五百年來る」『仏教年鑑』東京仏教年鑑発行社。
 土屋詮教 1940年『大正仏教史』三省堂。
 徳光 翼 1942年「大東亜戦下の花祭を迎えて」『仏教』新第36輯 仏教社。
 ——— 1943年「決戦第二年と新しい仏教への構想—仏誕を迎えて」『仏教』新第47輯 仏教社。
 戸頃重基 1975年『天皇制と日本宗教』現代ジャーナリズム出版会。
 中尾 堯 1985年「明治仏教人物像」『歴史公論』no.96 雄山閣。
 西川平吉 1943年『国体の話』出来島書店。
 平塚 篤 1939年『伊藤博文公修正憲法稿本』秘書類纂刊行会。
 福田アジオ 1988年「政治と民俗 民俗学の反省」桜井徳太郎編『日本民俗の伝統と創造』弘文堂。
 編集部 1889年「東京歳時記」『風俗画報』第4号 東陽堂。
 編集部 1933年「仏教諸団体の活動」『仏教年鑑』東京仏教年鑑発行社。
 編集部 1939年「巻頭言—興亜の基調と仏教」『中央仏教』第23巻第5号 中央仏教社。
 編集部 1943年「巻頭言—釈尊降誕の意義」『中央仏教』第27巻第4号 中央仏教社。

- 水野梅暁 1925年「東亜仏教大会の経過」『支那時報』第3巻第6号 東京支那時報社.
宮田 登 1988年「現代の日本と仏教行事をめぐって」『初詣（仏教行事歳時記1月）』第一法規.
村上重良 1985年『国家神道』岩波書店.
柳田國男 1963年「卯月八日」『定本柳田國男集』第13巻 筑摩書房.
——— 1963年「村のすがた」『定本柳田國男集』第21巻 筑摩書房.
山折哲雄 1985年「明治仏教の史的再検討」『歴史公論』no.96 雄山閣.
若月紫蘭 1968年『東京年中行事1』平凡社.
和歌森太郎 1947年『日本民俗論』千代田書房.
鷲尾順敬 1929年『仏教風俗灌仏会』山喜房.
——— 1937年『皇室と仏教』大東出版社.
その他、『東京朝日新聞』『萬朝報』『時事新報』『国民新聞』等の各種「記事」.