

既成仏教々団の構造と民衆仏教

星 野 英 紀

一

日本仏教すなわち既成仏教、とくにそれが近世以降の日本人の生活の中で果してきた役割については、すでにその評価が決定されているように見える。その典型が葬式仏教というそれである。もちろん、これが近世仏教の特徴づけにまったく的はずれというのではない。すでに優れた研究成果が明らかにしているように、近世の日本人とくに一般民衆の中に定着した最大の理由は、仏教がかれらの葬祭を管掌したことにあった。⁽¹⁾そして明治維新や今次大戦という激動期を経過しつつ、仏教と葬儀およ

び先祖供養の結びつきが、ある時には外部から批判され、また別の時には内部から反省材料とされながら、現在に至るまで既成仏教を現実を支えてきていることは間違いないことである。

また近世以降の仏教については回向と祈禱という二つの軸で、機能的にとらえようとする考え方も有力である。死者の葬儀から追善供養という回向を掌る働きと同時に、一般民衆の現世のさまざまな欲求に対する祈禱という働きの二つを、既成仏教の大きな役割とする考え方である。回向と祈禱は、前者が死者を対象とする儀礼であるのに対し、後者が生者を対象とするものであることから、両

者の間には明瞭な区分ある意味では対立というほどの区分があるような印象である。つまり、寺ごとにそれぞれ機能分担されているという見地である。⁽²⁾果してそれほどまでに明確な機能分化が日本仏教において普遍的になされてきたのかどうか、現実の寺院を見た場合には簡単に断定できないようにも思うが、その問題はここでの主題ではないので論ずることを差し控えたい。

以上のように、既成仏教を葬儀、追善供養を中心とする立場あるいは回向と祈禱の二軸と考える立場のいずれを採用にせよ、そのことで近世、近代そして現代の既成仏教の性格を語り尽してしまうことができるのであろうか。機能論の立場に立つと、現象を静態的に把握することになりがちである。そしてとくに新宗教を研究する場合、「新」の面を強調するが余り、既成仏教をあまりにも類型的固定的に理解することが少なくないように思われる。

本稿では既成仏教系の信仰ないし信仰運動の実例をいくつか掲げ、葬式仏教、祈禱仏教といった固定化された伝統仏教観では見逃しがちな、既成仏教のもつダイナミ

ズムを探り、それに加えて日本仏教およびその教団の性格の特質、ひいてはそうした伝統的仏教々団と現代社会との関係について、論じてみることでできればと思う。

ここで事例として選び出すものは、ひとつは弘法大師信仰いわゆる大師信仰であり、いまひとつは近代浄土宗内における代表的な念仏信仰運動である山崎弁栄（一八五九—一九二〇）の光明主義念仏の運動である。両者はある意味では共通点もあるのだが、また別の意味では対照的でもある。共通点としては双方ともが信仰内容が体験的で民衆的であり、それが故にともに制度化され体制化した仏教々団（弘法大師信仰は真言宗、光明主義念仏は浄土宗）の中枢部分とは、微妙ではあるが、日本仏教々団の性格を見極める上では、重要なずれがある点である。付言すれば、このずれに対して教団がどのように対処していったかという点を見定めることで、伝統的日本仏教々団の特質が現われてくるように思う。

対照的な点としては次に掲げるような面である。後者の事例の光明主義運動は、その根底には江戸期以来の浄土宗系の脱体制的体験主義的念仏の伝統（捨世派）を踏ま

えているとはいえず⁽³⁾卓抜した指導者であつた山崎弁栄のカリスマという個人的資質による所が大きい。他方これに對し、前者の大師信仰が個々には講元とか祈禱師、行者といった形の半僧半俗的な「布教者」的存在がここそこにあつたものの、山崎弁栄のような宗教的指導者はなく、その意味で民俗的で「集団表象的」であつた、といえる。

二

大師とは高僧に対してその没後、国家や朝廷から下賜される謚号である。それは中国、日本等で行われてきた。日本においては「大闍は弘法に、太閤は秀吉にとられた」といわれるように、大師号を賜つたのは空海だけではない。むしろ空海より早い時代に最澄ら比叡山系の僧侶に下賜されているし、日本仏教史上、大師号を与えられた僧は二十数人に上っている。それにもかかわらず、種々の理由により大師といえはまず弘法大師空海を指すようになった。

空海に對し弘法大師が朝廷より授けられたのは九二二（延喜二）年で、空海没後（入定後）八十七年目である。

しかし南無大師遍略金剛という宝号が人びとに唱えられるような大師信仰が生まれるのは、ずっと時代を下つておそらく鎌倉期以降であらう。そしてそれがさらに民衆の強い支持を受け始めるのは、他の民衆的仏教信仰のおおくと同様に、室町後期から江戸初期にかけてであるに違いない。

多岐にわたる大師信仰の諸特徴を整理する試みはいままでも行われてきているが、とりあえずここでは大師信仰をその信仰内容の違いから五つの特徴にまとめてみるることができる。⁽⁴⁾（一）祖師崇拜、（二）死靈崇拜、（三）入定信仰、（四）民俗説話と大師信仰、（五）救済者信仰の五特徴である。⁽⁵⁾個々について詳説することは紙数の都合上許されないで、ここでは本稿のテーマともっとも関連の深い（四）の特徴に入る事例を例示して論じてみたい。

まず最初の事例はハワイ日系人の大師信仰である。⁽⁶⁾昨年ハワイ移民百周年記念行事が行われたように、日本からハワイへ組織的な移民が開始されたのが一八八五（明治一八）年であつた。それ以降一九二四（大正一三）年に新排日移民法が成立し移民が中止されるまで、実に十数

万人の日本人がハワイに労働者として渡航した。初期の労働者の大部分はハワイの砂糖耕地に入植した。

これらの移民たちにはいくつかの特徴があった。まず第一に、かれらの多くは当初は出稼ぎのつもりであり永住決意の人は少なかったことである。明治中期の農村は地租改正による農業構造の変化により、借財のかさんだ農民も少なくなかった。その借財を返済するためには、一時的に高い現金収入を得る仕事が必要で魅力的であった。当時、ハワイでは日本の賃金の数倍が稼げると伝えられていた。だから初期の移民は、借金を返して家督を守ろうという農家の長男が多く、かれらのほとんどは単身渡航であり、海外で稼いでいずれば帰国しようという出稼ぎ意識組が多かった。

ついで移民の出身県に偏りがあつたことも重要である。日本全国の各県から平均して満遍なく同数の移民が出たのではない。そのなかでも広島県、山口県が移民輩出県としては双璧で、熊本、福島、新潟の諸県がそれに続く。この事実はハワイの仏教界の宗派構成にも大きな影響力を持つことになった。日系人社会では浄土真宗が最有力

宗派となつたのである。というのは、移民たちは故国の自分の所属宗派をハワイでも拠り所としたからである。

広島、山口両県は真宗が極めて有力な所である。東西本願寺が他宗派より海外布教に熱意を持っていたこともまた事実である。

渡航した移民たちは砂糖きびキャンプの長屋式宿舎に住み込んだ。単身渡航の青壮年たちはばかりで、厳しい自然環境、貧弱な住環境、言葉の不自由さのもと、日本とは異なつた作業方式に戸惑うということもあり、移民たちはハワイでの出稼ぎが必ずしも風聞とは一致しないことを知つたのであつた。

仏教各派が開教を始めたのも、ひとつには苦渋する移民たちの指導と保護のためでもあつた。一八九四(明治二七)年の浄土宗開教を嚆矢として、各宗派は続々とハワイ開教を開始した。

しかし大師信仰に関連深い真言宗開教は、一九一四(大正三)年と他宗派よりずっと遅れるのである。ところが大師信仰そのものは、真言宗正式開教以前より移民たちの間で、僧侶などの聖職者なしで自分たちの手で、隆

隆と広がっていた。日々の厳しい労働と乏しい娯楽の中で、毎月集まる大師講の集会がいかに楽しいものであつたか、を語ってくれる日系老人は少なくない。大師講の教は、真言宗正式開教直後ごろで、ハワイ各島合せて一〇〇ヶ所以上に上つたことが判明している。

大師講が隆盛をみた理由にはその娯楽上の楽しさにもまして他の理由があつた。それは、大師講の席で行われる加持祈禱であつたらしい。各大師講は毎月開催されていたが、そのうちに講員の中からリーダーができてきた。かれらはもちろん正規の僧侶の資格を持っていたわけではなかったが、故国のその見よう見まねで、あるいは生まれ備わつた一種の霊能力のようなものを活して、加持祈禱を始めたのであつた。

その加持祈禱の能力が評判を得るにつれ、講員外の依頼者も現われるようになり、いわば移民の中の「お拝みやさん」がハワイ諸島の随所に誕生することになった。祈禱の内容は、健康祈願、病氣平癒から始まりあらゆる悩みごとの解決を引き受けた。なかには憑きもの落しを得意とする人もいた。かれらは「火渡り坊主」、「おぬく

め坊主」、「大師坊主」と一方からは蔑まれながらも、他方からは熱狂的な支持を受け、その雰囲気は一種の宗教運動の如くの高まりすら持つていた、と報告されている。

一九一四年に正式に開始された真言宗の開教は、こうした「行き過ぎた」大師信仰、「淫祠邪教」のレッテルを貼られ「喧々囂々たる世の非難攻撃」を浴びせられていた大師信仰に対して、「監督者を派遣してハワイの教務を統一し多くの弊害を除く」よう「嚴重な申し込み」を行なつた在ハワイ総領事の要請に応じて、着手されたものであつた。それ故、真言宗のハワイ開教とは、すでに現地で民衆的大師信仰が広範に流布しているところへ入り、それを指導および矯正することであり、他宗派の開教とは根本的に性格を異にするものであつた。正式開教当初の真言宗僧侶に対して「淫祠邪教を幫助する」者という非難が浴びせられたことが、いまま記録に残っている。実際、当時の大師信仰は開教師をして「当時の本宗の布教状態及び信仰状態というものは充分なる指導者のなかつた為、それは下品なものであつた」と、書き残させているほどだったのである。だから開教師たちの指

導とは、あまりに即物的で、『まじない風の』行き過ぎた大師信仰を修正することであった。その具体的方策のひとつが、民間の大師講リーダーたちを日本から来た正規の真言僧の弟子として得度させることであった。

現在のハワイの真言宗は大部分が高野山真言宗傘下に入り、開教師の多くは日本から派遣されており、移民期当時の姿は表面から姿を消している。開教師世代もすでに四代目、五代目に入っている。先に述べたように移民から得度をした僧侶たちも今はなく、その子供たち孫たちの世代となり、なかには開教師を継いでいる者もある。かれらは正式の真言宗僧として日本の宗門大学にて教相事相の手解きを受けるといふ形をとり、かつての一世代ちの大師講リーダーの姿はまったく想像できない。

さて以上のハワイにおける大師信仰の伸長・展開の過程を段階的に整理してみると、つぎの通りになる。まず第一段階として、一般信者（非聖職者）による大師信仰の発生と拡大、第二段階として世俗権威からの信仰への抑制、それに続く既成教団および聖職による介入と指導、第三段階として外的世界（日系社会）による承認と教団内

部におけるその再解釈と位置づけの確定と定着、ということになるのか。

このような段階は、実はまたわが国の新四国霊場の展開にも見てとることができるのである。新四国霊場とは、四国遍路を移植したミニ版で全国各地に見られるが、その消長も著しく実数はなかなか把握しにくい。しかし江戸後期などに開創されたものには、飢饉、旱魃といった苦難から民衆を救済するために大師ゆかりの新四国霊場を開創するという縁起を持っているものも散見できる。

ここで例として掲げるものは、やはり幕末期開創と伝えられる福岡県篠栗霊場である。⁽⁸⁾ 町当局の算定によれば、現在年間百万人の巡拝者を数えるという、全国でも屈指の盛況を見せる新四国霊場である。

伝えによれば篠栗霊場開創を手がけたのは、やはり福岡の尼僧慈忍であったという。一八三九（天保六）年、慈忍が本四国を巡拝し終え、この篠栗を通りかかったところ、ちょうど疫病が流行していた。そこで慈忍は疫病退散祈願のため新四国霊場開創を発願着手した。しかし慈忍は志中途に挫折してしまいが、その後を継承したのが

地元の藤木藤助であった。幾人かの同行の助力を得て一八五五（安政二）年ついにこれを完成した。藤木は、篠栗にある宝満山修験の峰入りルートに当たる若杉山に住む修験者の弟子にもなっていた、と伝えられており、半僧半俗の行者風の人物だったと推測される。

開創直後の篠栗霊場の様子を正確に伝える資料は乏しいが、一八八九（明治二）年印刷発行の『順拝略図』が今に残されており、当時、地図を必要とするような外部からの巡拝者がいたことがわかる。

別の伝えによると、一八八六（明治一九）年に福岡県令より篠栗霊場廃棄が命ぜられたという。これに対して地元が十年間にわたり当局と折衝した結果、高野山より寺を移転させそれを一番札所とし、他の霊場をすべて一番札所の飛地境内とする、ということ、漸く県より存続が認められた、という。県令の廃棄令は明治初年の廃仏毀釈令に基づくものと伝えられているが、県令の命令が明治十九年であるとなると、いささか時間が経過しすぎている。筆者はむしろ別の理由があったのではないかと推測しているが、ここでは詳述しない。

こうして一八九九（明治三二）年、高野山より南蔵院（現一番札所）を篠栗に移転させ、他の札所を南蔵院の飛地境内とすることで、篠栗霊場は第二段階に入った。南蔵院の移転とともに、その住職として高野山より林覚運が赴任した。彼はすぐれた布教者であり、その説教の巧みさと斬新な布教テクニクにより、九州一帯に篠栗霊場の名を広めることに成功した。事実、林は月のうちほとんどを布教の旅に費やしたという。幻燈や映画を用いたの巧みな説教は、いまもって語り草となっている。

林はまた篠栗霊場の組織作りにも腐心した。そのひとつが、熱心な在家信者を積極的に弟子として得度させることで、彼にはそうした弟子が十人以上はいたという。その一人に札所E寺の先代住職M師がいる。E寺の現住職の話によれば、Mが僧となりE寺に入寺した経緯はおおよそ次の通りである。もともと長崎県五島の出身のMは、裕福な家庭の出身で旧制中学へ進んだほどだった。しかしその後父親の商売が倒産し朝鮮に移住するが、そこでは父親が事業に失敗するという不運にまき込まれる。長崎へ帰国したMは佐世保で働きはじめるが三十余歳の

時に脱疽に患り、足切斷の宣告を受ける。しかし一念発起して本四国を巡拝し、一時病いは直った。しかし病いが再発、再度本四国を巡るが、結局右足を切斷する。その後、佐賀県にいる時に篠栗のことを聞き巡拝に來り、そこで林覺運に会い僧になることを決意し、得度してE寺に入寺したという。E寺はいまも無檀家であり、Mは祈禱を専らの法務としていたという。

林自身をはじめ、Mのように在家から得度し篠栗靈場を支えていた初代の人びとはみな死去し、いまや次代の息子たちや弟子たちに継承されている。かれらは宗門大学や専修学院に学ぶという普通の僧侶の道を歩むものが大半である。

篠栗靈場は、いまも番外札所が新規に建立されたり、有力札所の回りには「お拝みやさん」が蝸集し、あるいは札所が密かに売買されるという噂さがとんだり、まだまだ流動性の高い巡礼地であるが、それでも開創百五十年を経て、靈場の基本的枠組は確たるものになっていることは間違いない。

発祥からここに至るプロセスは、大筋として先のハワ

イの大師信仰のそれに似たパターンを見ることができるようになる。すなわち第一段階として、一般信者（非聖職者）による大師信仰の発生（新四国靈場の開創）と拡大、第二段階として外部世界（福岡県令の指令）と教団・聖職者側の介入と指導（南蔵院移転、林覺運の布教など）そして第三段階として、外部世界との融和的關係と教団内部の位置づけの確立、が指摘できるように思う。

三

山崎弁榮は、幕末期の最末期に誕生し、明治期の激動する宗教界の中で新しい念仏信仰を唱え、大正期に六十一歳をもって没した近代浄土宗の傑僧のひとりである。

山崎は千葉県東葛飾郡の小農村で生まれた。二十歳の時、生家に近い浄土宗寺院で剃髮得度し、その後没するまで生涯を通じて浄土宗僧としてその僧籍をおいた。しかし以下に見るように、一生、浄土宗教団そのものに對しては「周縁的」存在であった。しかし彼の信奉者には浄土宗々団の「中心的」僧侶も少なからず加わっていたところに、山崎と浄土宗々団の興味深く微妙な關係が

ある。

さて得度後、山崎は上京し芝増上寺をはじめ時宗や真言宗の寺院などで仏教學の研鑽をする。東京に一年八ヶ月ほど滞在した後また故郷へ歸るが、その直後単身で筑波山中の岩穴などで、二ヶ月間の參籠生活を送る。この修驗道的ニュアンスの色濃い筑波山での參籠生活は、彼の宗教生活の重要な一段階を形成することになる。山崎はこのように得度後の六年間を、独特の研学修行生活を送った。

その後、山崎は故郷にほど近い現在の松戸市五香六実に、小さな説教所を發展させた新寺を建立しようとする。彼は建立資金の調達も兼ねて全国へ布教の旅に出かけ、結果として各地に次第に共鳴者を生むようになった。この頃の山崎はいまだ、後に彼が主唱したような光明主義念仏を明確に標榜することはなかったが、書画や細字に関する彼の天賦の能力を生かした布教が行われた。この頃には信者の依頼を受け祈禱風の行為も行ったらしく、「奇僧」、「行者さん」といった呼び方をされるようになる。

一九〇〇（明治三三）年に肋膜炎を患い一時静養するが、この前後から教義的にも儀礼的にも積極的に新しい念仏理解が打ち出されてくる。阿弥陀仏を「大御親」と呼び、またキリスト教の賛美歌に似た合唱をオルガンの伴奏で歌うといった勤行式を發表したりする。彼はこれらの新しい念仏信仰と形式を、主に浄土宗寺院を拠点に布教したため、浄土宗僧侶の中にも次第に山崎に同調するものが増加していった。そして一九一四（大正三）年「光明会趣意書」なるものを發表して、いわば浄土宗僧籍に在籍のまま新しい念仏信仰団体の設立を發表する。山崎は、これがたとえ浄土宗の「教権の軌を脱す」としても自らの主義を変えることはないと言い切っている。

山崎は一九二〇（大正九）年六十一歳をもって没するが、その後、彼の信仰に同調する弟子たちが光明会を各地に形成し、それらは西日本を中心にいまも存続している。

川添崇は、山崎弁榮の思想と行動ひいては光明主義運動の特徴を次の五つにまとめている。¹⁰①神秘体験……念仏と見仏の關係など。②超宗派性と汎宗派性……山崎の修行方法教理上の理解に見られる密教的要素や禪的要素、

さらにはキリスト教風礼拝形式の採用など。③修行と神秘体験……筑波山参籠など苦行的修行の強調と念仏実践の強調。④現世救済主義と現世利益の容認……伝統的浄土教学の来世志向型救済観の否定、現世での救済を主張。⑤教団改革意識あるいは信仰復興意識……葬式仏教の否定など。

山崎の光明主義運動は浄土宗内に大きな影響を落した。彼は宗門エリートでもなければ宗門アカデミズムにも程遠い「周縁的人間」であった。しかし終生、浄土宗僧籍を保持していたし、自らの主義に忠実でありながら特に進んで教団を脱して新教団を興そうとしたわけでもない。各地の浄土宗寺院を主たる布教拠点にしていたから、宗団内部の僧侶にも山崎の主義に共鳴共感するものが少なくなかった。彼の強烈な体験主義、現世主義は伝統教学と真向から対立する面もあったので、宗門内には当然のことながら山崎異安心説を唱える人びとも出現した。大正期から昭和初期にかけての『浄土教報』には、当時の浄土宗の錚々たる学僧、高僧たちが山崎異安心説の是非をめぐって論陣を張っており、当時の浄土宗内の活気を

感じさせる。

事実、光明会の在家信者側には浄土宗から離れ独自の組織を作ろうという動きもあったようであるが、宗内僧侶の光明主義同調者はおおむね宗門との対立を避けようとした。光明会在家メンバーと浄土宗々々との微妙な雰囲気はいまも続いているようで、僧侶側の態度にはがゆさを感じるという在家メンバーにインタビューしたこともある。

山崎弁栄自身があえて意図しなかったように、光明会の大勢は浄土宗から分離し独立した教団として生きてゆこうと考えたことはなかったようである。宗内における光明主義賛同者と批判者との間に論争が生じたことはあっても、前者が異安心として宗門から正式に断定されたりそのことで糾弾されたりすることもなかったし、賛同した僧侶が一致団結して宗門を離脱し新宗団を形成するということもなかった。

光明主義運動は、既成教団である浄土宗の教団周辺人から生じた念仏信仰運動である。それは確かに浄土宗々々団の内外にインパクトを与え、宗内の論争に見られるよ

うに教団活性化には益したが、最終的には宗団自体を分割するようなセクト運動にはならなかった。換言すれば、教団が山崎弁栄の与えたインパクトを言わば「吸収してしまった」と言っても差しつかえないように思う。

四

以上に例示してきた大師信仰と真言宗々々団の関係、山崎弁栄の光明主義念仏と浄土宗々々団との関係は、既成仏教宗団が外的および内的刺激を受けた場合の、典型的な対応の仕方の例ではないかと思われる。篠栗霊場の場合には宗団外の人物による大師信仰高揚とそれを抑制しようとする世俗権威の対立を、高野山の寺院およびその正規の僧侶を派遣することで真言宗々々団の中に「取り込んでしまう」という方策である。これはハワイの大師信仰の場合もまったく同様である。

他方、山崎弁栄のケースは、宗団内部の人物（たとえば彼が周縁的存在であっても）が興した信仰覚醒運動を、その過程で非公式的な形式での正統・異端論争などを生ぜしめながらも、宗団そのものを分割したり宗団からセク

トのように分離することなく、最終的には光明主義念仏を「吸収してしまふ」というプロセスをたどった。

ただし既成宗団がそれらの信仰を「取り込んで」だり「吸収し」たりしたからといって、それら既成宗団になんらの影響も与えなかったというわけではない。むしろ逆に、大いにインパクトを与えたのである。真言宗にとって弘法大師信仰、浄土宗にとっての念仏信仰が、周縁的二次的問題であるはずがない。宗団は当然無視できないのである。その場合、民衆的大師信仰と光明主義念仏の両者が、ともに体験主義的で現世主義的で分かりやすく直さな信仰を提示したことは、多少とも形式主義的で観念的で理屈っぽく回りくどい教学と儀礼によって構成されている伝統宗団にとって、きわめて大きな刺激となったのである。

現世志向の体験主義的な光明主義念仏はいまも浄土宗僧侶に少なからず影響力を持っているように見えるし、タンジブルな現世利益を真つ正面からうち出す民衆的大師信仰は、純密教を標榜する密教者にとって本質にも迫る重大な実践上の問題を投げかける。

ただ、筆者がここで強調したいことのひとつは、このようなインパクトを持つ信仰を排斥したり排除したり、あるいはそれとあからさまに対立したりすることなく、むしろ自らの宗団のなかに内包してしまうというような仕組みを、既成仏教宗団は持っているのではないか、という点にある。だから正統と異端、チャーチとセクトといった弁証法的な対立関係の連続がその教会史の基本的過程を形成しているキリスト教のような宗教とは、事情が大いに異なるのである。

もちろんこうした伝統的仏教宗団の仕組みは、信仰の共有という宗教々団の基本条件以外の、いわば『世俗的利害』が教団形成の原理に多少とも働いているのではないか、という解釈も可能かもしれない。あるいはキリスト教々団などと比較した場合、日本の既成仏教宗団は一般信徒を教団の中核メンバーに加えないで、いわば聖職者のみが構成する教団で（もともと、戦後では浄土真宗などではこの点が変わりつつある）、その意味では一種の『秘密集団』である、という指摘もかねてからある。しかし繰り返すことになるが、民衆の大師信仰や光明主義念仏を

既成仏教宗団が内部に取り込んでしまったからといって、それが教団活動にまったく影響を与えなかったということではない。その体験主義的でエネルギーシユな信仰姿勢は、形骸化し形式化した『秘密教団』の教義、儀礼、僧侶に生々しい影響力を持っていたのである。つまりこれらの信仰は伝統宗団の活性化には大きな役割を果たしたと言わなければならない。換言すれば、伝統仏教々団は、このような教団外やその周辺部から生じた信仰運動を宗団に吸収していくことによって、逆に、硬直化した宗団を活性化していく、というパターンを採り続けてきたように思えるのである。その意味で既成仏教宗団と民衆の信仰や民俗的信仰は弁証法的関係にある、ということもできそうである。現代における水子供養と仏教寺院とかかわり合いも、水子供養が信仰運動とはにわかに断定しがたいものの、前述の伝統仏教宗団の仕組みと深いかかわりがありそうである。

さて、最後に問われるべき問いの一つは、かりに既成仏教々団がこのような、いわばショック・アプソーバーのような装置をいままでは駆使してきたとしても、先進

工業国で起きつつあるとされる大きな社会変化の時代に、既成仏教宗団は変容を迫られないのであろうか、という問題である。

宗教社会学の世俗化概念が、西洋社会におけるキリスト教をモデルに生み出されたものであるから、かねてよりそれが日本の宗教事情に当てはまるか否かは、議論のあるところだった。そこで最後に、筆者が理解している限りの世俗化論争とのかかわりで、いままで検討してきた既成仏教宗団の特性をいささか考えてみたい。世俗化概念はきわめて社会学的な内容を有している。それはとりもなおさず、キリスト教がきわめて社会的かかわりを持つ宗教であったからに他ならない。世俗化とは、現代社会における著しい社会分化による、宗教による社会全体ないし他の社会制度に与える影響力の減少であるとするならば、キリスト教と比して社会とのかかわりの少ない日本の既成仏教宗団の場合には、世俗化概念が有用な分析概念とはなりにくい。

この点は、世俗化を宗教の公領域からの撤退、宗教の私化、個人化とする立場にもまた当てはまるように思う。

というのは、近世、近代の伝統仏教はすでにその時点で公領域の宗教としての影響力をほとんど駆使できなかったわけであるから、公領域からの撤退という点はあまり問題にならない。ただし、ここである公領域とは社会全体といった意味であり、村落共同体といった限られた範囲になると、さらに考慮が必要かもしれない。

伝統仏教を支えてきたものは、本稿の冒頭で指摘したように、それだけに尽きるものではないが、しかしいまさら言うまでもなく葬儀および死者供養、先祖供養である。先祖供養はその性格からいって、伝統的な村落共同体においてすら、個人的ないし個々の家とのみ関連するだけで、共同体全体にかかわることなど、まずまれであったはずである。T・ルックマンらの宗教の私化論の意味するところは別の点であることは承知の上で、先祖供養は本来的に個人的なものであって、宗教々団論などが問題にする社会的、集団的側面は薄い。

ただし、現代日本における先祖祭祀は緩やかではあるが、確実に変化していると指摘する識者も少なくない。そこでは先祖という概念が、直接自分が知っている近親

の死者という考え方に変わりつつあること、夫の両親ばかりでなく妻の両親も祀るという双系の祭祀となりつつあること、などである。そして戦後生まれの若い夫婦が今後自分の親などの死に対して伝統的な祭祀方法を踏襲するか、危ぶむ説もある。ただし一方では水子供養の盛況、仏事の常識を説く実用書の氾濫などをみると、先祖祭祀と伝統仏教の今後を見通すには、寺院側、檀家および信徒側の双方を対象にした、綿密で息の長い実態調査が必要である。

ただし、今後とも社会全体が合理化を押し進める方向で進んで行くとすると、本稿で指摘したような伝統仏教宗団の特質をどこまで今後保持できるか、という問題がある。宗団内部に様々な、時には相互に矛盾しあう諸要素まで兼備しながら、巧みにバランスを採りつつ内部的に活性化を計ってきたのが、いままでの既成仏教宗団であった。社会の各制度の合理化も一層進み、また高度情報化社会のなかで多くの情報が共有される時代に、ひとつ伝統仏教宗団だけがその枠外にいて、「秘密集団」として独特の世界観と価値観を保持できるのであるうか、

はなはだこころもとないところである。

註

- (1) 圭室諦成『葬式仏教』大法輪閣 一九七二、竹田聰洲『民俗仏教と祖先信仰』東大出版会 一九七二など。
- (2) 圭室文雄『江戸幕府の宗教統制』評論社 一九七二
- (3) 手近かな紹介書としては長谷川匡俊『近世念仏者集団の行動と思想』評論社 一九八〇
- (4) たとえば岡村圭真『弘法大師と四国遍路』(徳島新聞社『四国霊場の美』一九八二所収) など。
- (5) これについては昭和五八年秋「中外日報」紙上に〈大師信仰〉と題して三十二回にわたって連載したなかに、詳しく論じてある。
- (6) 拙稿「ハワイにおける大師信仰の展開と真言宗寺院の活動」(柳川啓一・森岡清美編『ハワイ日系人社会と日本宗教』東大宗教学研究室 一九八〇所収)
- (7) ハワイ真言宗別院編『創立十周年に際して』一九二七、一一三頁。
- (8) 詳細については拙論「新四国霊場の展開過程——福岡県篠栗霊場のばあい——」(竹中信常博士頌寿記念論文集『宗教文化の諸相』山喜房 一九八四所収)
- (9) 山崎弁栄については、主につぎの論稿を参照した。川添崇「山崎弁栄の宗教生活」(大正大学大学院研究論

集』七一九八三、一一五一—一二六頁) および同「既成仏教改革運動の意味するところ」(『論集日本仏教史』第九巻雄山閣所収近刊)。

(10) 川添「山崎弁栄の宗教生活」一二二頁。

(ほしのえいき・大正大学助教授)