

日本における仏教の制度化

過程・問題・意味するもの

イアン・リーダー

岡本尚子 訳

一、序

東京に行くと、私はたいいてい日本の宗教団体の本部を、一つか二つ訪問することになっている。現在の諸活動について質問し、その宗教団体の現況に常に遅れないようにするためである。定期的に私が訪れる組織に、仏教の曹洞宗本部がある。一九八九年一月、午前中に、日本で成

長中のある宗教の事務所を訪問した後、同日午後には曹洞宗本部を訪れた。前者の訪問で得た体験は、ほとんどの新宗教の本部や事務所に入って行った時と同様のものではあった。すなわち、会員たちを始め、インフォメーション・デスクの職員たちに暖かく迎えられ、多くの人と話をして情報を集めることができ、役員にも一般会員にも会い、会った人たちすべてが、私の質問に答え、自身の

体験を私に話す用意があった、ということである。

その後、曹洞宗本部に行った私を待っていたのは、それとはまったく異なる体験であった。それまでも幾度となく経験してきたことではあったが、新宗教を訪問した直後に行ったのはその時が初めてであっただけに、両者の対照的な違いはことさら鮮明であった。いつものことながら不安げに受け付けられ、同派の現況について私に話してくれるという人をつかまえるのにかんりの時間がかかった。ようやく話すことができた相手の職員は、明らかに不安げで、インタビューもロビーの椅子に神経質に腰掛けながらのものであった。その間、多くのビジネス・スーツ姿の僧侶が行き交い、それぞれの仕事をせっせと行っていた。彼が私に会ったのは黙許されてのものであることは明らかであった。話が進むにつれ、彼は常時計を見ながら、何度も席を立とうと試みた。遂に時計が午後五時を指し、ベルが鳴った。本部にいる者が皆、そそくさと仕事を片付け始め、ぞろぞろと帰り始めた。私の情報提供係の彼もまた、申しわけなさそうに笑い、言いわけを説明されて、そのインタビューは終わった。

た。

この情景を紹介したのは、これが私にとって、日本においてよく指摘されているところの既存の宗教団体と新しい宗教との対比を要約してくれたからである。新宗教の事務所であれば、五時のベルを聞いて、それがそこに働く人々が仕事を片付け、帰る時間を告げるベルだとは誰も感じないであろう。訪問者をセンターに受け入れる熱心な出迎え方に、訪れた人は彼ら自身がそこにいることを望んでいるのだということを知ることができる。それとは対照的に、曹洞宗本部にいた人々は、彼らのベルへの迅速な対応から判断するに、ただ義務としてそこにいるように思えた。つまり自分たちの仕事が自身にとって何か大切なものであるとか、信じることであるからというよりも、むしろいなければならないからいた、というように思えたのである。

こういったイメージにおける対照性は重要である。なぜなら、過去数十年間にわたって新宗教はその信者数、組織数において日本の中で広がってきているからである。この現象の奥にある理由については、複雑多様であ

るが、一つ明らかに大きな要素となってきたテーマとしてあるのは、神道や仏教といった既成宗教の弱さであり、また、これらの既成宗教は今日では精神的なリーダーシップやダイナミズムという点において多くを提供でき得ないという、多数の日本人の認識である。宗教的な靈感や教え、実践を必要と感じ、あるいは求めている日本人の多くは、もはや神道や仏教をそれらの分野に対応してくれるものとはみなしていない。したがって、それらの点における新宗教への志向が高まってきたのである。

この現象の奥にある理由を理解し、確認するために、わざわざ新宗教および既成宗教の本部を訪問する必要はない。日本の一般人と話をすることで充分である。ここで、私自身の経験から、一つの例を紹介する。私の知己である一人の日本人の大学教授とその妻は、名目上は仏教徒で、既成の仏教宗派に属していたのであるが、最近仏教的な教えを持つ新宗教に入会した。その夫妻が私に言ってくれたのは、最近になって宗教的な関心が芽生え、いくつかの新宗教に注目し、ついにその教団にたどり着

いた。なぜなら正式に属していた真言宗には、ほとんど何の共感も感じられず、自分たちが求めるものを満たすような教えや精神的リーダーシップという点では、得られるものはほとんどないと気付いたからだ、というのである。

もちろん、いくらか不面目な既成宗教のイメージを指摘することだけで、新宗教の驚くべきダイナミズムを説明することはできないが、今日話をする内容に非常に関連のある重要な点ではある。既成宗教——特に、過去一千年ほどの間、近年に至るまでずっと日本における宗教的表現と革新の最も重要な道であった仏教——の現状に対する否定的認識は非常に広く行き渡っており、注目を要するものとなっている。

このような否定のレベルは、特に若い層に容易に見られる。新宗教研究の専門家である西山茂氏は、東京都内のある大学で学生三六三名に対して同氏が行った調査を引証している。その中で学生たちは基本的に既成宗教に対して極めて否定的な態度で答えているが、同時に宗教に関する事柄については、大きな関心を示している。た

しかに彼らの関心は多くの場合、何よりも刺激的な、興奮させるもの（エキサイトメント）に対してであることは認めねばならないが（儀式や祈りよりも、むしろ奇跡や予言に関心を持っている）、しかし既成宗教に対して若者が示す態度は総じてかなり非友好的であることを、この調査は確認している。¹⁾日本の学生に対して宗教に関する講座を教えた私個人の経験においても、同じフィードバックを私も受けている。

例として挙げると、私は日本社会の中で宗教についてのセミナーを教えたことがあるが、そのセミナーの学生たちは皆、宗教について単に学問的な規律としてだけではなく、個人的な意味においても関心を持っていた。特定の宗教に属している学生も数人いたが、彼らもその所属する宗教以外に様々な伝統についても共感をおおむね持っていた。しかし仏教の印象を聞くと、ほとんどの場合、仏教は「暗い」という言葉が返ってきたし、仏教の僧侶は腐敗しており、金だけに興味を持っている、というものであった。彼らにとって仏教は「古臭い」ものである。これは、「時代遅れ」といった意味である。儀式

で僧侶が唱える經典の不明瞭で不可解で解し難い言葉のように、近づき難く、社会の変化する本質とは合わないものというところであろう。それに対して新宗教は新しく、近づき易く、生きているように見えるのである。彼らの中に、おそらく仏教には人生のもう少し先で、つまり両親が亡くなった時に関わるかもしれない、と答えた者も幾人かいたことを付け加えておく。

このような一般的な否定性にもかかわらず、日本人の多くは自分自身を仏教徒であると称し続ける。人々が仏教に持つ暗い認識は、仏教にまったく無関係であるからではなく、反対に仏教がほとんどすべての日本人が何らかの時期において関わる宗教であるからである。日本文化庁発行の宗教に関する年次統計である『宗教年鑑』によると、九百万人以上もの日本人が、（国勢調査等において自分自身を仏教徒と分類している。数多くの宗教調査でも、ほとんどの日本人が自らを仏教徒と称していることが分かる。（もっともほとんど同時に自らを宗教的ではないとも言うが。）²⁾若い日本人（学生）が両親が亡くなった時には仏教と関わるだろうと言ったように、私の知己の日本

人の言葉でも、仏教の宗派と関わり合う接点はあることが分かる。

他でも紹介したことがあるのだが、ある大学の教授と同居していた時、私が仏教の何宗に属しているのかと尋ねたところ、その教授が「家族が誰もまだ死んでいないので良く分かりません」と答えたという話は、ほとんどの日本人にとっての仏教の役割を基本的に言い表している。つまり、死の宗教なのである。死に関する儀式（葬式、死者への戒名の授受、死者の霊を清め、来世に安らぎを見出さしめる儀式、魂の先祖の霊への転換、先祖の霊の崇拝等）が執り行われるための手段なのである。言い換えれば、仏教は主に「家」に関連した宗教であり、日本人が仏教徒であるのは第一に、生まれた家が仏教のあるお寺につながっており、そしてさらにそこから、ある特定の宗派につながっているからなのである。

家と寺との関係は、死にまつわる儀式や先祖供養に大きく関連しているので、必然的に誰かが亡くなった時々においてその関係は活発化する。したがって、ほとんどの人にとって仏教と出会う時はすなわち、不運で不幸

な時、ということになる。（日本の若者が仏教を「暗い」と見るのもなるほどとうなずけるではないか！）そういった時とは、また同時に、かなり費用のかかる時でもある。僧侶が金志向で腐敗していると見られる理由となる決定的なポイントと理解できる。つまり、葬式に多額の費用がかかるだけでなく、日本人の死とその後に関する認識からいって、儀式的に必要と考えられている様々な宗教的装飾品もまた、費用のかかるものであり、それらは往々にして要求されるものでもある。そしてそれらが日本における仏教の、経済的構造の主要な役割を担っているのである。

所属していることが、即ち知識があることを意味するものではない。仏教は、その制度化と同時に日本の社会構造の仕組みの中に取込まれ、ある時々には実質的にすべての日本人の生活に影響を与えるようになったが、仏教と人との関係の本質的な部分の多くは、そして仏教そのものの構成要素や意味の多くもまた、大多数の日本人によって我がものとして習得され、同化されることはほとんどなかった。（仏教徒に違いないとは暗に受け入れては

いたもの)どの宗派に属するかは知らないと語った教授は、おそらく大多数の日本人の代表であるのだろう。

曹洞宗では、その檀家の内容、概観、理解度、指導教育等について、数多くの広範囲にわたる調査や、莫大な量に及ぶ真剣な学術研究を行っているが、それらによると同宗の檀家の内、自分の菩提寺(その家が属している寺)が仏教の何宗なのかを実際に知っているのは五〇%以下であると報告されている⁽⁴⁾。

ジョセフ・キブツ(Joset Kyburz)はカイダに関する詳細な民族史学的研究をまとめている。カイダとは長野県山中の小さな田舎の村落で、そこでは人は皆互いのことをそれぞれ良く知っており、情報提供者たちは彼に地元の信仰、崇拜等について莫大な量の詳細にわたる情報を提供してくれている。その研究でも、彼が調査した五十人程度の村人たちのうち、誰一人として自分の属する宗派を答えられた者はいなかったと報告されている⁽⁵⁾。

このような無知は、あまりにも親しい心安さからくる結果と論じられるかもしれないが、これらのデータは確かに、日本人が自分と仏教との関係についてどれだけ知

っているか(あるいはどれだけ知らないか!)をかなり明確に示しているように思われる。曹洞宗による調査はさらに、多数の日本人が知らないとはつきり答えたのは、ただ宗派の名前だけではないことを示している。たとえば、同宗の教義や起源を知っている者はわずかであった。(調査対象者一八四八名全員が同宗の正式な信徒であったが、そのうち)同宗の日本の宗祖二名は誰かと聞かれて答えられたのは一〇%以下であった。両宗祖がすべての同宗の文献や憲章、様々な仏具、仏像等、各寺院で導師として奉られているにもかかわらずである。さらに、同宗の本山寺院や具体的な教義について挙げられた者はそれ以上に少なかった⁽⁶⁾。

同様に、座禅を行ったことのある信徒もわずかであった。座禅とは瞑想の実践であり、——少なくとも原則的には——すべての曹洞禅の教えの核である。曹洞宗においては、座禅の実践は悟りの精髓であり顕現であると考えられ、また釈迦仏から後、数多くの諸師を経て、現代にまで伝えられたすべての仏教の教えの根本であると考えられている。曹洞宗は十三世紀、日本で道元によって、

座禅を中心とした宗派として開かれた。にもかかわらず、曹洞宗信徒のわずか一五%しか座禅をしたことがないのである(これには一度だけ経験したことのある者も含まれている)。さらに注目すべきは、一度も座禅をしたことがないだけでなく、今後もしもするつもりがないと答えた者が五五%もいたことである⁽⁷⁾！

実際、このような考えは、必ずしも一般信徒だけのものではない。以前の論文でも論じたように、僧侶ですら、修行中や僧籍取得のために座禅を実践しているにもかかわらず、僧侶の資格取得後には座禅の実践をやめてしまうこともある⁽⁸⁾。なぜそうであるのかについては、後に詳述する。

信徒がその宗派の宗教実践上精髓と考えられていることに関わることを望んでいないのなら、彼らは曹洞宗にどんな価値を見出しているのだろうか、と尋ねてみたくなるであろう。答えは簡単であった。いつ、どういう理由で寺を訪れるかとの問いに対し、曹洞宗信徒の七八%は即座に葬式と法要の時と答えている。一四%が無回答、八%が「精神的な理由」で行くと答えた⁽⁹⁾。僧侶を訪ねていくのはどのような理由でか、との問いに対して

は、六一%が葬式や先祖に関する儀式を依頼する時だけと答え、困った時や悩みに縛られた時に助言を求めに僧侶に会いに行くと答えたのは、わずかに一・六%であった⁽¹⁰⁾。

曹洞宗としても、信徒数の拡大や教えや実践の核について、広く人々と話し合っていくことにおいて、厳しい問題に直面していることを認めている。仏教の核心が瞑想にあるとする仏教運動として、また日本では瞑想的な儀式に基礎をおいて発展してきた宗派として、瞑想を行い、啓蒙していかねばならないことは認識しているのである。しかし同時に、曹洞宗は、社会的なつながり(家を通じての「檀家」)によって属している檀徒の人々は瞑想にそれほど関心がないことも認識している。著名な曹洞禅についての作家で、一九七〇年代から一九八〇年代初期において、その宗勢の駆動力的存在でもあった服部松斉氏は、瞑想にそれほど関心を持つ人がほとんどいないために、瞑想を通しての宗勢の拡大を計るのは極めて困難であると書いている。瞑想に関心をもっている人々も、死に関する儀式中心主義等の曹洞宗の他の側面によ

つて、その関心を失ってしまうことがしばしばある。また同様に、儀式等の側面に関心を持っている人々は、瞑想について宗門から話を聞いたり、勧められたりすることを望まない人々なのである。⁽¹¹⁾

この問題について、さらに私自身の経験に基づく意見を述べてみたい。私はかつて、六ヶ月にわたって北日本のある曹洞宗の寺に住んだことがある。その期間中、同じく滞在していたイギリス人と私の二人は、早朝の座禅にきちんと参加し、また、禅宗においては精神修養としてとらえられている寺周りの様々な仕事も行った。その寺の僧侶は、一、二度、私たちのことをしつこいほどに誉め称えた。一度はその寺の檀家の会合の席で、禅のよき実践者として言及し、檀徒の方々も座禅に参加された方はどうぞと呼び掛けた。しかし、六ヶ月の間で参加してきたのはたったの一人(数百人の檀徒のうち)であったと思う。さらに、壇信徒の態度を示してあまりある事実は、私たちが接触した彼らのうち数人は、私たちをかなり恨むようになった。彼らは、やりたくもないことをやるようにと暗に迫られるのは嫌であり、さらには私た

ちを素晴らしい模範的信徒と見るのではなく、自分たちがやりたくもなければ、自身と寺との関係において重要視してもいないことを、自分たちに強要するために使われているとして、脅威に思っている、とはつきり言ったのである。

二、日本における仏教の制度化

佐々木宏幹氏は、私がこれまでに引用した曹洞宗の調査結果についてのコメントの中で、主要なテーマとして以下の五点を挙げている。

- 一、曹洞宗の信徒にとって、様々な式典や先祖に関する儀式が、最も重要な寺の活動要素と見られている。
- 二、仏教、そして禅の基本教義は、一般信徒間に浸透、同化されていない。
- 三、僧侶は教師でなく、死等に関する儀式を執り行うことを役割とする諸儀式の専門家(スペシャリスト)と見られている。
- 四、同宗の壇信徒間に瞑想の実践を促進発展させていくことは、極めて困難である。

五、壇信徒の同宗の教義に関する一般的な知識は、極めて浅薄である。⁽¹²⁾

これまで述べてきたこと、また、上記の佐々木氏の評価は、現代の日本の仏教の状況にかなり厳しい分析を提示している。私が引用したデータの多くは、曹洞宗という一つの宗派のみから得たものではあるが、曹洞宗のみがこのような問題を抱えていると見るべきではない。むしろ、私は曹洞宗を各既成宗派をかなり代表していると考えているし、また、これらの問題に対する意識を持ち、調査しているという用意があることだけをもつてしても、他の多くの宗派よりもむしろ抱える問題は少ないとさえ言えるかもしれない。

また、現代の日本の仏教について私がここで描いた構図は、単なる一側面に過ぎないことを、誰よりもまず自身で認めるものである。つまり、定期的に寺を訪れ、支持し、僧侶の話に義務感でなく信仰心から耳を傾ける人々がまだ多くいるということである。また、どの宗派(たとえば臨済宗や曹洞宗の禅、浄土宗の念仏など)においても、それぞれの宗派の精神的修行に躊躇なく参加して

いる人々もいる。また、人々が死を甘受することを助け、あるいは、先祖に対する扱いに関して、日本において仏教寺院が果たしている役割は、日本の社会的、宗教的分野における最も重要な側面の一つであり、それらは数多くの人々に慰安と意味を与える価値ある役割と言っているであろう。しかしながら、全般的に言って、日本における大多数の人々の仏教との接触、認識のあり方について、多くの問題があること、そして、日本の既成仏教の状態が特に健全なものではないことも、また、充分言及したかと思う。ここで、そのような状態に至らしめた要素のいくつかについて、概略を述べてみたい。

新宗教の興隆と同様に、上記の理由もまた、極めて複雑である。しかし、非常に重要なことは、日本人は仏教との関わり方において、儀式関連以外には仏教からほとんど何も期待していないという点である。仏教は制度化してしまっており、よく知られているごとく、制度化はしばしば活力(ダイナミズム)に対する非常に強力な障害として機能する。日本の仏教に起きた制度化の過程について、完全な分析をするだけの時間とスペースはここ

ではないが、純粹に宗教的でもあり、かつ、この問題に本来備わっている数多くの政治的、社会的経済的な要素も含めて、その制度化の過程内の様々な重要な点に焦点をあてて論じてみることにする。

この過程を貫いている太い糸は、長い期間にわたって非常に国教的（少なくとも国家と緊密に協力し国家を支えてきた）存在であり、また家の宗教であったところから、仏教が日本で形成してきた政治及び社会体制との緊密な関係性であり、加えて死や、死に関連した儀式祭式、家の先祖を偲ぶまつりごと等を扱う役割である。この二つの糸は共に、仏教が日本の一般の人々の生活の中に育っていくために重要な要素であり続けてきた。仏教が大規模な発展を築き上げた土台となってきたのが、この二点であった。⁽¹³⁾

日本仏教史の初期、六世紀においては、権力のエリートたち、すなわち朝廷の貴族社会が仏教を取り入れていった。日本土着の神々よりも、アジア大陸から入ってきたこの宗教の方が、新しくより効果的な権力と魔力の形態として彼らの目に映り、発生期にあった日本の国家と

朝廷にとって支持の手段として用いられると見られたのが、その大きな理由である。その哲学や経典、瞑想等の実践内容についての研究は、いくらか後になってからしか行われなかった。仏教の宗派が確立されてからでさえ、たとえば天皇と国家のための儀式を定期的に行う寺等、朝廷と国家の権力を支えるという大きな役割を果たし続け、また果たすことを期待され続けたのである。さらに、その教義の享受も最初から制限されていた。つまり仏教は、日本に伝わってからの初期の数百年間、大衆に聞かせる宗教と言うよりも、むしろ社会や権力構造の上層部のものであり、幾度か、わずかに途切れつつも何世紀にもわたって存在し続けてきた国家との緊密な関係を形作っていたのである。

この関係から生じた結果は、有益でもあり同時に有害でもあった。貴族、天皇の保護により、寺は土地と資源を豊かに供給され、大きな影響力を行使することができ、多くの僧侶が研鑽、修行する施設を与えられるようになった。これにより、どの宗教にとっても成長に不可欠な要素である経済的支持基盤を、土地の保有権に基づいて

与えられたのである。しかしまた、同時にそれは、寺と仏教それ自体が、その最初から、政治問題や権力構造に関心を持っていたことを意味する。そして、日本社会の社会的側面だけでなく政治経済闘争の場の中にまでも組み込まれていったことも意味している。

仏教はまた、そのかなり初期から、先祖の崇拜、死者のための諸儀式の執行に関わるようになった。初期の日本人の信仰では、死は破壊的で汚染的な力として見られていた。死体自体が危険と精神的な汚れの元であり、死者の霊は生者に対する危険で悪い力の元になり得るとみられていた。日本古来の信仰である神道は、純粹さと豊かさに関心をおいていたため、死を扱う役割をできるかぎり避け慎んだ。仏教は、インド、中国ですでに死に関する儀式の実践を取り込んでいたため、日本におけるそういう役割を——まったく好んでというわけではないにしても——引き受けることとなったのである。⁽¹⁴⁾

日本の宗教においては、死後きちんと死者の霊を慰め尊敬していけば、死者の霊はその家を現在未来にわたって守護する情け深い先祖になるという考え方が本来から

あった。仏教が引き受けたのはこの役割、すなわち、死者を先祖に変え、またそれらを慰め崇拜させていくという役割である。死に際しての弔いの儀式（インドから仏教と共に導入された火葬も含む）は、經典の読誦と共に、死者の霊がこの世から解放され、先祖に変わっていくための儀式的媒体となった。かくして仏教は、この役割を通して、家の宗教となっていた。そして、先祖それ自体が家の中の伝統と継続の象徴であるから、仏教もまた同様の意味付けで位置付けられるようになった。

もともと個人の解放と家を出る（「僧侶になる」）ことを意味する日本語「出家」は「家を出ること」を意味する）ために始まった宗教が、これほど家と緊密に位置付けられるようになったことに、何か皮肉なものを感じられるかもしれない。しかし、そこにもまた、説明できる要素が存在する。仏教は中国の文化を深く染み込まれ、家を大事にし、先祖を尊敬するといった儒教の考え方を非常に吸収してから日本に入ってきている。儒教は、日本ではそれ自体宗教として捉えられたことはまったくないが、日本社会に非常に大きな影響を与えてきた。その影

響、とりわけ先祖や倫理に関するものは、仏教を通して宗教的に伝えられるところが大きかったと言える。さらに、中国や日本のように、継続するものとしての家や家族の役割に大きな重点を置き、家に属することを通して個人を社会的に位置付ける社会にあって、仏教が家を出ることを強調することは、この極東における最も大事な社会的モースレスに対する直接的アンチテーゼと見られたのである。

したがって、家を肯定し、その制度を支持し尊敬する役割を担うことは、少なくとも一部には仏教に社会的合法性を与えるためであったのである。そうすることによって、社会的にあまり著しい対照を成さず、そしてまた禁止されることのないようにしたのである。だからといって、中国、日本等において仏教が僧侶の理想を放棄したわけではない。むしろ、二重の倫理を作り上げていった。つまり、一方では僧院生活を促進し、その一方で信徒の理想として、制度としての家、家族の生活の重要性を支持することにも努めたのである。

これらの要素が相まって、日本における仏教を家族制

度につながった役割へと導いていった。その最初の証拠は、天皇の勅によってすべての家（仏教は貴族階級のものであったのでこれは貴族の家をさす）は「仏壇」、つまり先祖を偲ぶ仏教の祭壇を持つようにとの指令が出された六八五年に遡る。仏教が日本社会に根を下ろすにつれ、特に鎌倉時代の後半（十三〜十四世紀頃）から以降、仏教は死と先祖と家の宗教として大衆の間でも、ますます抜きん出た存在となっていた。しかし、これらの要素だけが日本人が仏教を取り入れていった理由というわけではない。様々な仏たちの力、大衆の宗教文化においてそれから仏から与えられると信じていた様々な願い、個人の救済と自由への道、これらもすべて個人的には重要な点であった。しかし社会的には、死と葬式と祭礼の重視が最も重要であった。

仏教と家と日本人の緊密な関連性は、江戸時代（一六〇三〜一八六八年）の初期の頃に、固く正式に確立された。「檀家制度」と呼ばれる制度が誕生したのが、この時代であった。これは家と寺に関する制度であり、これによって家は正式に一つの寺に所属し、その寺に様々な賦課

金を支払い、家に関連した宗教的儀式はその寺で行われることが定められた。この制度の起源は、仏教と国家との緊密な関連に見るべきであり、全国に堅固な管理体制を確立し、同時に（十六世紀日本で広がり始めていた）キリスト教信仰を国から放逐したいという徳川幕府の願いに見るべきである。

十七世紀初め以降、キリスト教を禁じ、鎮国する様々な法律が施行された。日本人以外の人間はわずかな例外を除いては、すべて追放され、クリスチャンたちは信仰を捨てるよう命じられた。この政策を実施するために政府は、すべての国民が寺に属し、その寺の信仰を受け入れる宣言をすることを命じた。これらの法律は、仏教を宣揚するためではなく、キリスト教を抑圧するために作られた。十七世紀の初めの十年に公布施行され、死の苦しみのもと、それぞれの家は仏教寺院の檀家として登録し、各個人も同様にそれぞれの家を通して仏教徒として登録することが定められた。一人一人に仏教の信仰を受け入れ、キリスト教を否定する誓いを毎年することが要求された。それをする、寺から「寺請状」が渡された。

これを持たないものは死罪に処された。檀徒はその寺の年ごとの祭礼儀式、葬式に参加し、寺の維持のために寄付することを強要された。法律によって、すべての家には先祖を崇拝する「仏壇」を置かねばならなかった。これらの法律は非常に徹底され、神官ですら仏教の葬式を営まねばならなかったのである。

体制はこうして仏教を国教に変容させ、いやおうなしに入れられた多数の信者を与えたが、必ずしも宗教的力としての仏教を宣揚したわけではなかった。寺は幕府の鎮圧のための機関となった。また、寺への所属が強制的、専断的であり、金銭的強要でもあったため、多くの人々は法的理由と先祖への配慮から寺を支持することを義務とは感じつつも、実際は仏教の立場に対して恨みを抱いていたのである。

地元の寺もまた、幕府の省庁として機能するよう作られた。すべての出生死亡を届け出、旅をする許可等の願い出についても地元の寺に出さねばならなかった。このような点において、仏教の寺は官僚化していった。その結果、僧侶は幕府の役人のようになり、精神的な教えに

かける時間はほとんどなくなっていた。実際、寺は教えに関して大きな範囲を与えられてはいなかった。というのも、徳川幕府の厳しい中央集権政策は、仏教の組織構造を幕府の政治的規制実施のために利用しながらも、仏教自体の自由と影響力をも制限しようとするものであったからである。

たとえば、宗派の組織構造を規制し、(幕府の都合に合わせて)合理化をも幕府は行った。異なる宗派を融合することを強要し、各宗派に一定の階級制を課し、本山を指定していった。本山とその序列は中央幕府に対する責任を持ち、それによってその宗派の管理や組織に関しての責任が課せられた。同時に、教えの自由が厳しく規制された。仏教各宗派の役割は、体制側の目から見れば、仏教の教義を説き広めることではなく、家臣の主君への務めや、社会の平和と調和の維持の重要性等に関する儒教の教義を促進することによって、国家の統治を支えることであつた。

これらすべてが仏教を官僚化し、精神的に制限し、曹洞宗の歴史家水野弘元氏が言うところの「死んでしまっ

た人を扱う専門家」に変えてしまったのである。⁽¹⁵⁾ 曹洞宗は(他の仏教の宗派同様)十九世紀の仏教改革家大内青巒が書くように「完全に形式化し、一般信徒に教えを説くといったことに注意を向ける暇がなかった。」⁽¹⁶⁾

このように、江戸時代において、かつての国家と仏教との関わりが、一つの正式な体制に統合されたのである。⁽¹⁷⁾ しかしそれは、国家が完全に優位に立つ体制であつた。徳川幕府が十九世紀半ばに遂に崩壊した時、仏教もまたその体制側の力として攻撃的となった。一八六八年以後、新生の国家主義的政府によって、(外国、異国の伝統として)仏教を崩壊し、神道を国教として啓蒙するという試みがなされた。「廃仏毀釈」として知られるこの運動は、仏教に大きな破壊をもたらした。多くの寺が壊され、多くの寺の土地が取り上げられ、その経済的自立を根底から揺るがした。初めは多くの人々が仏教への攻撃に快く加わった。崩壊した体制の最も顕著な各地域での象徴として、幕府に対する鬱積した恨みの矢面に立たされたのである。

しかしながら、「廃仏毀釈」運動への大衆の支持はす

ぐに消散し始めていく。運動はほどなく失敗に終わる。これは主に、仏教を排斥することが、大衆にとつての仏教のもつ意味、根拠を揺るがせる脅威となつたからである。つまり、仏教と僧侶がいなければ、いったい誰が先祖のための儀式を行い、死者の霊を家の先祖に変えてくれるのだろうかとの疑問が出てきたのであつた。

政府の迫害から逃れられたとしても、仏教はかつての力を大きく失つてしまっている。さらに弱い立場となつた仏教は、ますます国家主義的な政府によってさらに動かされるようになる。迫害からは救われたが、仏教の寺は自分たちの教義を説く能力が徳川時代と同様に制限されていることに気付いた。日本国家と天皇の栄光を中心とする国家の教えを宣揚することを、主に強要されたからである。政府の政策に合わせ、従つていくという立場を仏教は、わずかな例外を除いて一九四五の終戦まで続けた。かくして仏教は一九四五年まで、政府の管理と抑圧の影響化からまったく逃れられずにいた。一九四五年、占領軍によって、信教の自由と独立をうたった法律が制定された。しかし、それまでに仏教は、多くの日本

人から見ても、戦後の荒廃した国が直面した、精神的な意味の危機に適切に答えるには、あまりにもそれまでの体制との関わりによって妥協しすぎていたのであつた。その戦後に、創価学会や立正佼成会といった新しい在家信徒を中心とする宗教が急速に成長していったのである。

経済的、組織的にも、一八六八年の明治維新以後の約一二〇年間、仏教は大いに苦しんだ。その後、仏教はもはや、いやいやながら取り込まれた信徒たちに依存することはできなくなり、かつては義務であつた関係を自らの意志で継続していくよう、信徒たちを説得することに注意を注がねばならなくなった。その関係の核は、先祖と死に関するものであつたのであるから、明治以降の仏教の教義がそれらのことに多大の注意を傾注したのも不思議からぬことである。一九五〇年代初めから一九八〇年代初めにかけての曹洞宗教義に関する私自身の研究においても、教えの多くが座禪といった事柄ではなく、先祖や死、家に関する儀式等に焦点を置いていることが示されている。⁽¹⁸⁾

換言すれば、仏教は江戸時代の「檀家」制度を通して

身につけた制度化志向を引き続き求めているのである。それが日本人と寺との関係の基本的な様式を形作っていたからである。ここでもう一つ重要な点は、経済的にもこの制度が仏教にとって基本的な財政的支持構造であった（あり続ける）ことである。よって仏教は純粋に生き残るために、制度化された形態を支え維持するという既得権益を保持してきたのである。近代国家の発達は、社会活動や教育、管理行政の点における仏教のかつての役割の多くを徐々に奪っていった。それらは江戸時代、寺が行ってきた事柄であった。この近代国家の発達が、仏教から明確に定められた社会的役割を奪ってしまうこととなり、その制度化の形態を強化するさらなる要素となっているのである。このこともまた、仏教が——先祖に關する分野は別にして——明確に定義できるアイデンティティを自らが日本の中に見つけられないでいることの原因となっている。

明治維新後、「檀家」制度が正式に廃止され、また仏教への排斥運動もあつて、以前は地域での寺の役割によつて確保されていた収入を奪われ、多くの僧侶が僧籍を

離れていった。この過程は（もう一つの主たる収入源であった）寺所有の土地の多くが没収され、農民に再分配されたことでさらに加速された。以前に比べて僧侶は魅力的な仕事でなくなり、一八六八年以後各宗派によつて寺を經營してくれる僧侶を得ることがどんどん難しくなっていた。

この問題に対する解決策を見出したのが、一八七三年の政府の指令書であつた。それまで僧侶に適用されていた禁止事項を緩和し、僧侶の妻帯を許したのである。後継者探しの問題と、寺の仕事をしてくれる充分な手助けを見つけないという問題も大きくなっていたが、このことで一挙に解決する鍵を僧侶たちは得たのである。結婚し、家族を作ることと僧侶は後継者を確保した。後継者を訓練することは寺の僧侶の務めの一つであつたが、日本社会の一般的な様式と同じく、ここでも長男が僧侶となり寺を受け継ぐようになっていった。また、掃除、洗濯、その他の仕事をしてくれる助手（妻）の手伝いも確保できるようになった。

この変化がもたらした意味は、依然、仏教全体にゆき

わたっている。今日では寺の「世襲制」は実質絶対的である。このことは僧侶の務めを多くの点において容易にしたが、同時に、より機能的なものにしてしまった。家族を養うための安定収入を確保するという必要性から、多くの僧侶が外に仕事を求めるようになった。戦後になつても、土地改革によつて寺の土地をさらに没収され、

多くの地方の寺の経営基盤はダメージを受け、その必要性はさらに大きくなった。近年でも、都市部での新宗教や、地方の人口流出等、様々な要素によつて、多くの寺の信徒数が減少し、寺の収入はさらに脅威にさらされ、さらなる収入源を外に求める僧侶が増えてきている。

今日では外に仕事を持つ僧侶の数が、持たない僧侶の数を上回っている。曹洞宗では八〇％の僧侶が、寺の僧侶に加えて第二の仕事を持っていると推定している。⁽¹⁹⁾その結果どうなるかは明白である。第二の仕事、それは教師であることが非常に多いのであるが、そちらの方が第一の仕事よりも優先されてしまいがちになり、僧侶の多くは「ウィークエンド・リチュアリスト（週末儀式執行者）」と言われてもおかしくないようになってしまった。

つまり、僧侶としての務めや儀式等を日曜日にすべて行うのである。寺の外にエネルギーを費やす対象を持ったことによつて、多くの僧侶にとつて収入をもたらしす事柄（すなわち儀式）以外には、寺でほとんど何もしないでおきたいという思いがさらに強くなっている。

世襲制がもたらした制度化の問題は、世襲制が継続されるにつれその度を増してきている。僧侶になることは天職の問題ではなく、むしろ、しばしば親からの圧力によつてもたらされる社会的義務に、自分を合わせていく可否かの問題となっている。私は長年にわたつて、（僧侶である）自分の親から、親の力と権威によつて僧侶になるよう言われたのが僧侶になった主な理由であると答えた僧侶を数多く取材してきた。この制度が続くにつれ、職業としての動機からどんどん離れていくのである。したがつて、私が取材した多数の曹洞宗の僧侶たちが、寺を引き継ぐのに必要な法的資格を取るために義務付けられている修行の期間を終えた後は、座禅や教典の研鑽といった様々な実践を続けていこうと思っていないことも、さして驚くに値しない。彼らの心は、たいていの場

合そこにはないのである。三代目、四代目の世襲の僧侶たちには、仏教の精神基盤を広めていこうと本心に願ってなつた者はますます少なくなるであらうし、葬式等の儀式のように収入源になる活動だけに限って行う者がますます増えていくと思われる。世襲制はこのように、かなりの範囲にわたって寺をファミリー・ビジネス(家業)化してしまつたのである。

天職としてでなく、むしろ義務感からなつた世襲僧侶の数の増加は、おのずから日本仏教のヒエラルキーと組織構造にその影響を与えている。東京の曹洞宗本部で働いている僧侶たちは、修行の一部として命ぜられたから、あるいは権威と権力への道をその構造の中に見たから、そこにいるのである。長年にわたって同本部で私が取材した職員のほとんどは、自身の寺とその地区の組織から負わされた任務として一時的に出向してきており、自分の宗教の組織の中枢に関わりたという「願望」からではなかつた。これらの点を心に留めて考えてみると、初めの部分で私が述べた風景、すなわち、外部から取材に來た者に対する無関心な空気や、五時のベルが鳴るやい

なや、できる限りの早さで全員が仕事を片付けにかかることも、容易に理解できるであらう。曹洞宗本部の五時のベルや、職員たちのベルへの鋭い反応は、多くの点において今日の制度化された仏教全体の問題の象徴として用いることができる。恐らく、ここで私が述べてきた幾つかの問題を心に留めて頂くと、ベルの合図を比喩に用いることも、さほど不適当なことではないのかもしれない。

三、結論

このような状況の下では、僧侶に精神的助言を求める日本人がなぜこんなにも少ないのか、うなずけるところである。儀式上の役割を第一に考え、社会的状況からやむなく僧侶にならされ、仏教を広めることよりもファミリー・ビジネス(家業)を経営することにより関心があるならば、精神的な事柄について人の確信を鼓舞することなど到底できないであらう。

最近、仏教紙『中外日報』は、十代後半にして日本で最も人気のある、そして最も有能な関取の一人になつた

若い力士貴花田についての社説を掲載した。もう一人の優れた力士である二十一歳の兄、若花田と共に、かつて力士として非常に人気を博し成功を収めた父親によって訓練され、父親が経営する相撲部屋に所属している。この二人の若者の成功の大きな鍵は、彼らの父親が二人を息子としてでなく、弟子として訓練した(すなわち二人を甘やかさず、特別扱いしなかつた)ことにあると、同紙は指摘している。また彼らは、自分自身の意志と願望と技でもって相撲力士となつた人(父)と直接接しながら、その人の家で育つた。したがって二人の兄弟は、父親の資質だけでなく、その天職意識をも引き継いでいるのである。

それに対して、今日のほとんどの世襲僧侶の状態について同紙は論じている。彼らは天職意識のある環境で育つてはいない。むしろ彼らは、自分の仕事に本当は関心を持っていなかったかもしれず、よって息子にそのような関心を教え伝える努力もさほどしなかつたかもしれない者から、ただ家業を継いだだけなのである。したがって、享樂にのみ関心を持ち、また、子供を甘やかし、わ

が子によい収入を残してやることだけに関心を持っていた僧侶になるのだと、同紙は論じる。このプロセスが続いてゆけば、僧侶および既成仏教は、ますます弱くなつていくのみであり、今後の仏教界の行く末全体に疑問を投げ掛け、仏教は今後むしろさらに、内部から腐敗、衰退していくように思われるとして、論を閉じている⁽²⁰⁾。

既成仏教の生存が危機に直面しているなどと言うことは、この問題を誇張していることになるであらう。なぜなら、仏教は今後も確かに多くの人々にとって大切な役割を果たし続けるからである。先祖を追悼し、また、死別の悲しみを伝え、乗り越えるために仏教が提供してきた方法は、今後の宗教活動の重要な分野であり続けるであらう。前述の調査が示すように、これがかかり仏教に期待されていることなのである。そして、これまで何世紀もの間、仏教にとつて大きな頼みの綱であつたのであり、また今後もそうであり続けるだろう。

しかし、だからといって、前述したところの仏教の否定的イメージの問題がなくなるわけではない。制度化によつてもたらされた諸問題もまた、しかりである。最初

に述べたように、新宗教の興隆と既成仏教の弱体化を分離して考えることはできない。新宗教の多くは、仏教志向のものである。現代日本の人々に広く仏教のメッセージを伝えてきた運動の成功例として、日蓮系の創価学会、霊友会、立正佼成会、そして真言密教に起源をたどる真如苑を挙げるだけでも充分、分かることである。

このような展開は、停滞、改革、復興を周期的にたどると思われる日本の仏教史における、継続的なパターンに沿ったものであることに気付かねばならない。したがって、これらの新しい、在家信徒を中心とする仏教運動を、このプロセスの中の新しい一つの段階と解釈することが出来る。しかし、そう解釈したとしても、制度化によって生じてきた諸問題や、制度化が仏教にとって意味するもの（たとえば信仰と実践の腐敗化等）が、その度を弱めることになるわけではない。結論としてここで付け加えることができるのは、これらの問題は日本の多くの仏教宗派において、今論じられていることであるということだけである。たとえば、前述した通り、曹洞宗ではこれらの問題の検討に非常に積極的であり、またその他

の宗派においても同様の話題が討論されていることを耳にしている。既成仏教の各宗派が、過去の世襲から引き継いできたものを何とか克服し、制度化の否定的側面から脱却することがどこまでできるか、あるいは否かは、確かめ難い。しかし、もし彼らが将来の日本の人々に対して価値あるメッセージを伝えられる、活力ある宗教として生き残ろうとするならば、それらの点は必須の課題と言えるであろう。

〔後記〕

ここで取り上げた問題は日本の仏教に関するものであるが、それらが意味するものはるかに幅広いものがある。多くの点においてそれらは宗教の拡大、発展、社会化における永遠の課題であり、充分考えねばならない、また西洋の仏教家にとっても考慮を要する問題である。これらの問題はまた、宗教の普遍化と現地化の間で揺れ動きながら存在する緊張状態にも関連してくる。キリスト教やイスラム教同様、仏教も普遍的な宗教であり、数多くの多様な文化、社会にその根を下ろすことができる

し、また、歴史的に見てもそうであった。その過程の中で、もちろん仏教は——日本での例が示すように——その地における宗教的、社会的態度を甘受し、それらに適応してゆかねばならなかった。仏教は自身の宗教的位置付けの實在的形態に注意を払いながら、人々の求めるものや望むものに応じて語りかけていく必要があるのである。どのような文化や社会においても主要な勢力となっていくこうとするなら、その文化の政治的経済的勢力と何らかの譲歩をする適応性を持たねばならない。これらすべてが、宗教を多くの点において、その土地固有のものにしていくのである。

しかし、現地化は社会化と特殊化に至る可能性も秘めているのである。日本の仏教の場合、その過程の中で、より明白に現地的で土着的な仏教の側面を強めながら、仏教の普遍的なテーマと思われるような点を明らかになくした。あるいは少なくともより目立たないものにしてしまったのである。自国で仏教の教義や実践に関する書物を読んで、仏教に帰依した西洋人が、日本を訪れ、日本人の仏教観に接して、自分が仏教に関わるべきものと

考えていたことが必ずしもびつたりと一致しないことを目の当たりにして、いくらか混乱するのも恐らくうなづけることである。

普遍化と土着化の間の緊張は、宗教における永遠の課題である。特に、日本における例は、一つの宗教があまりにも社会的に組み込まれ、制度化してしまったがために、宗教的な刺激の多くを失ってしまったことから生じる諸問題を示している。西洋における仏教は、比較的日子が浅いため、日本のように仏教を沈み込ませているほどの社会的、文化的な重荷をまだ充分抱え込みだけの時間が経過していない。同様に、西洋での仏教は、そこに生まれついたというような二世、三世よりもむしろ、依然として自らで改宗した者たちの少数派の宗教である。つまり、自分たち自身の文化的境界の外に代替を求める用意のあった者によって、その信奉者が構成されている。このような状態にいる限りは、仏教の普遍的側面が主要な位置を占め続けるであろうことは比較的容易に予見できるが、少数派の立場を越え、二世以降の信者を抱えるようにまで進んでいくならば、土着化と制度化が提起す

るさらに多くの困難な問題に対処していかなねばならないであろう。また、西洋の仏教家にとって、日本等の他の国々で、仏教がそれぞれの国での今日の在りようによつて、なぜ至ったのかを理解することが重要である。それによつて、仏教の本質やダイナミズムについて全般的に価値ある教訓を引き出し、仏教の西洋における今後の変遷の行く末についても何らかの明確な展望を得ることができらるであろう。

註

- (1) 西山茂「現代の宗教運動」(大村英昭・西山茂編『現代人の宗教』有斐閣、一九八八年所収)、二〇三―二〇四頁。
- (2) 文化庁編『宗教年鑑』ぎょうせい、一九八七年、一九八八年、一九八九年。
宗教統計及び「仏教徒であること」と「宗教的でないこと」の問題については、Ian Reader, *Religion in Contemporary Japan*, Basingstoke: Macmillan, 1991, pp.1-22 を参照のこと。
- (3) Ian Reader, *ibid.*, p.3.
- (4) 曹洞宗宗勢調査委員会編『宗教集団の明日への課題』曹洞宗宗務庁、一九八四年、付録十八頁。

- (5) Josef Kyburz, *Cultes et croyances au Japon: Kaido, une commune dans les montagnes du Japon central*, Paris: Maisonneuve et Larose, 1987, p.135.
- (6) 上記のデータは、すべて曹洞宗宗勢調査委員会編『宗教集団の明日への課題』一九八四年、一―四〇頁。
- (7) 伊藤俊彦「壇信徒の宗教意識の概要」(『宗教集団の明日への課題』所収)、一七七一―一八三頁。
- (8) Ian Reader, *Zazenless Zen? The position of zazen in institutional Zen Buddhism, Japanese Religions*, Vol.14/3, pp.7-27.
- (9) 『宗教集団の明日への課題』付録二七頁。
- (10) 同書、二三頁。
- (11) 服部松斉「上求と菩提」曹洞宗宗務庁、一九七七年、五八―六三頁。
- (12) 佐々木宏幹「解説——主要の問題をめぐって」(『宗教集団の明日への課題』所収)、三六三―三七三頁。
- (13) 日本における仏教の歴史と発展についての評価は、次のものに大きく基づいている。D. and A. Matsunaga, *Foundations of Japanese Buddhism*, Vols.1 and 2, L.A.: Buddhist Books International, 1974. J. Kitagawa, *Religion in Japanese History*, New York: Columbia University Press, 1966. 圭堂諦成「葬式仏教」大法輪閣、一九六三年。
- (14) 仏教がこの役割を完全に好んで引き受けたわけではなく、むしろ拒否している。Francois Macé, *La mort et les*

funerailles dans le Japon ancien, Paris: Presses Orientalistes de France, 1985, に明記されている。

- (15) 水野弘元『修証義講話』曹洞宗宗務庁、一九七八年、七頁。
- (16) 大内青巒『修証義講話』鴻盟社、一九五八年、一七頁。
- (17) この理由の多くは、十六世紀の動乱の数々にたどることができ。この時期、日本は初めて内戦によって国を分かれた、流血の後、織田信長によって統一される。比叡山にある天台宗本山等の寺々は、自らの兵力を持ち、権力者としてこれらの争いの中で大きな役割を演じた。織田信長は、このような仏教の権力を奪ってしまおうと、一五七三年に比叡山を一気に攻め荒廃に追いやり何千人もの僧侶を殺害し、他の幾つかの寺も攻撃した。それにより、徳川が十七世紀の初めに権力の座に就いた時には、仏教寺院の力は大きく破壊されており、幕府の示す方向に服従する柔順な勢力へと変わっていったのである。
- (18) Ian Reader, *Contemporary Thought in Soto Zen Buddhism*, University of Leeds unpublished PhD thesis, 1983.
- (19) 奈良康明・西村恵信編『日本仏教講座』第六巻、雄山閣、一九七九年、三六頁。
- (20) 『中外日報』一九九一年六月四日、三面。

(スターリング大学日本研究センター主任研究員)

(訳・おかもと なおこ)