

浄土真宗総合研究

第17号

《脱領域の可能性——学際的研究——》

2023年12月

浄土真宗本願寺派総合研究所

浄土真宗総合研究

第17号

〔巻頭言〕

総合研究と脱領域の可能性

浄土真宗本願寺派総合研究所副所長

寺 本 知 正

今回の『浄土真宗総合研究』第十七号では、共通テーマを「脱領域の可能性―学際的研究―」とした。学際性とは、複数の学問領域間にもたらされる相互作用のことである。本願寺派総合研究所では、歴史学、仏教学、真宗学をはじめ、社会課題対応や調査研究に資する心理学や社会学などのさまざまな学問領域に学び、研究作業を行っている。

ところで、通常、学問では、できうる限りの主体の排除ということ、すなわち、現時点で妥当と見なしうる客観性に基づくことが求められる。宗教に関する学問でも、それは当然のこととして必要なことであり、特に歴史学・文献学にかかるものは、厳密性が求められる。その領域で研究作業する者が、その宗教に信仰を持つ主体か否かは無関係でなければならない。しかしながら、神学／教学という学問では、そうして一旦は客観性を担保したものに、ふたたび主体を関与させていき、真理性と主体性の体系的提示を試みていく。このことは、神学／教学に他の学問からは例外となる特権を付与する原論として考えられたことではなく、神学／教学の、その成立の歴史的過程から今に継続される立場と方法である。そして、客観性を立場とする学問への主体の関与のさせ方により、さまざま

まに神学／教学の方法論が議論されてきている。

特に、当研究所は、浄土真宗本願寺派という教団に付置する研究所であり、浄土真宗の信仰を持つ主体、本願寺派の個々の寺院や教団全体にとって、「こうあるべきである」という規範性を立場とする研究も行ってきている。その意味では、当研究所で行われる研究作業は、これまでも領域を超える作業としての萌芽をはらんできたといえるだろう。

今回、あらためて当研究所の紀要の共通テーマを脱領域の可能性としたことには、教団に付置する研究所の研究作業とは、「救済論」を中心とする教義学の方法論に基づく作業だけに必ずしも限られるものではなく、儀礼論や教団論、伝道論をはじめとした教学の各領域、そしてそれらに隣接する各学問領域との相互の連関をすすめてこそ、教学という体系化された学問が構築されるということを再確認する意味もある。浄土真宗の信仰主体を有するものにとつて、それぞれが直面する問題を分析・解釈、そして対応していくにあたって、今回の紀要は有益なものとなるであろう。

また、当研究所の研究員たちは、他分野の研究分野においても十分な実績となり得るだけの研究を作業しており、浄土真宗の信仰主体を有しないものにとつても、参照していただけるものと思う。

ご一読いただければ幸いである。

目次

〔巻頭言〕

総合研究と脱領域の可能性

.....

寺本知正

.....

3

《テーマ論文》

現代における寺院の社会的役割

.....

岡崎秀磨

.....

7

近江商人の人材育成・教育と本宅空間の機能

— 五個荘町の事例を中心に —

.....

野村淳爾

.....

35

編集後記・他

.....

57

《真宗宗歌》の誕生

— 「懸賞歌」としてのイベント性に着目して —

.....

山口篤子

.....

(1)

第11回宗勢基本調査からみた本願寺派の過疎地寺院のいま

.....

那須公昭

.....

(21)

現代における寺院の社会的役割

岡崎 秀 磨

はじめに

人口減少社会^①・超高齢化社会を迎えた現代は、「人口増加期の社会において前提となっていたさまざまな制度や考え方、社会や家族の状況が成り立ちがなくなる時代^②」、「家族や地域共同体が変容している時代^③」である。二〇二五年には、約八〇〇万人いる団塊の世代が後期高齢者（七十五歳）となり、国民の四人に一人が後期高齢者となる。人口の年齢別比率の劇的な変化は、社会保障制度や医療・介護など様々な分野に影響を及ぼすことが避けられない。例えば、内閣府は人口急減・超高齢化が経済社会に及ぼす影響として、経済規模の縮小、基礎自治体の担い手の減少、東京圏の高齢化、社会保障制度と財政の持続可能性、理想の子ども数を持たない社会、を挙げている^④。

こうした日本社会の変化は、人口の都市圏への集中と、地方の人口密度の低下をともなうことで、自治体が消滅する可能性を高め、そうした「社会構造的な変化によって家族や地域社会に基盤をおく既成宗教が存続する条件^⑤」を厳しくし、「地方の宗教集団は、まさに今、「臨界点」にあり、現状維持できるぎりぎりの状態ではないか^⑥」とも

いわれるほど寺院（護持・管理運営）に深刻な影響をもたらしている。しかし、こうした状況の中で寺院は、

現代日本社会では、集団・組織はその存在意義を目に見える形で指し示すことが求められている。公共性、公益性にかかわる議論も活発である。学問・研究、企業など多くの社会集団や個人が社会に役に立つことを行うようにと期待され、公共性や公益性のある活動を行っていることを第三者が見てもわかるように明示しなくてはその存在意義が認められない。「宗教と社会貢献」という問題設定もまた、このような時代の流れの中で要請されてきたものであろう。⁽⁸⁾

家族や地域共同体が変容している時代だからこそ、地域に根ざし、人々の生老病死に寄り添うという公益性が仏教寺院に強く求められている。⁽⁹⁾

などと述べられるように、「公共性／公益性」という概念のもと日本社会・地域社会において何らかの役割が期待されるようにもなっている。その期待の背景には、約十八万も存在する宗教法人、コンビニエンスストアよりも寺院数が多い⁽¹⁰⁾といった事実、①一九九五年のオウム真理教地下鉄サリン事件をきっかけとした宗教法人法の改正、②二〇〇〇年代前半以降の公益法人制度改革の実施、③一九九八年以降の社会福祉基礎構造の改革、④二〇〇〇年代半ば以降の政府による「新しい公共」の提言といった社会状況⁽¹¹⁾、あるいは、

日本では戦後の高度経済成長によって社会福祉がアジアでは最も充実し、その結果として、宗教団体が社会支援や地域福祉から撤退して宗教活動に専念できる環境が継続されてきた。そのことは宗教団体が立派な外装をこらし、信者たちの満足感も大いに高める余裕を生んだが、同時に社会の公共的空間において役割を喪失する

過程、すなわち世俗化にもつながっていった。¹²⁾

と述べられるような宗教団体が過去担っていた公共的空間における活動、東日本大震災以降の宗教者・宗教団体による活動、

自分たちの時代のうちはまだ檀家制度が維持されて、なんとかなるだろうという楽観はなく、死者だけではなく、生きている人々、社会に向き合わなければいけない、この時代にこそ仏教を伝えなければという僧侶としての危機感と使命感が若手世代に共有され始めている。¹³⁾

と述べられるような「若手世代の持つ危機感」を背景とした活動といった宗教団体の活動実績への再注目といった様々な要因が考えられる。

こうした状況を受け、浄土真宗本願寺派では、例えば「近未来社会の危機―人口減少、超高齢化社会と宗教の役割―」をテーマとした第二回宗門教学会議¹⁴⁾(二〇一四年度)において、寺院・僧侶の役割として①「共助」の社会の形成、②新しいコミュニティにおける「ご縁」作り、③人がいなくなっていく地域のケア、④地域や公的支援が弱い中での子育て世代への負担軽減、を提示している。これらの提示の背景には、社会が直面する課題に対して寺院・僧侶の既存の活動を役立てることができるのではないかという視点がある。例えば上記④では、公的な、地域的な子育て支援が弱く、母親への負担が大きいという現状に対し、幼稚園・保育園の運営や日曜学校・育児支援という活動を行う寺院が貢献できる可能性があると指摘されている。既存の寺院・僧侶の活動の見直しと、その上で現代社会への適用・応用といった視点は、全国に存在する多様な寺院活動の再評価を促すことから重要であ

り、こうした中から現代における寺院の社会的役割も見出されてくると考えられる。

そこで本論では、宗教とソーシャル・キャピタルに関する研究を参照することで、寺院のどういった部分が現代において評価されているのかを確認する。その上で、ソーシャル・キャピタル研究における、

日本では、ソーシャル・キャピタルの源泉は何か、何がソーシャル・キャピタルを醸成するのかという研究において、ソーシャル・キャピタルを生かした事例そのものに現実味はあるものの、源泉を指し示す言葉が「ふるさと」「コミュニティのつながり」「社会力」といった抽象的な概念で表される傾向がある。¹⁵⁾

との指摘を意識し、寺院の社会的役割の源泉を「アジュール」に求めることで、「現代における寺院の社会的役割」に対して一つの視点を提供することとしたい。

一・寺院の社会的役割はどこにあるのか

現代における寺院の社会的役割は、宗教法人の「公共性／公益性」に関わる。竹内喜生は、公益法人と宗教法人の比較を通して、

現代の公益とは、「国家に奉仕する」のではなく、「一般の不特定多数の人たちのニーズにこたえる」ことであり、「宗教は」精神的なニーズを満たしていく役割を果たす」と述べている。ここで触れられているニーズとは、公益と同様に時代的・社会的に変化するものである。公益は社会に役立つことであるならば、社会から要

請されていることに寄り添うこともまた公益であるといえよう。〈中略〉このように、宗教活動を社会のニーズにあわせるという、いわばチューニングの必要性の指摘は、時代やその状況に寄り添った活動が重要視されていることのあらわれである。¹⁶⁾

と述べ、一般の不特定多数の人たちのニーズに応えるところに宗教法人の公益性を認めている。ここで問題となるのは、地域社会（地縁）で、特定の「家」（血縁）との関係を主として活動（宗教的活動・社会的活動）を行ってきた寺院に対して、「無縁社会」とも評される現代においてどのようなニーズが存在するのか。あるいは、そもそもニーズに応える力が寺院にあるのか、といったことである。そこで、実際に寺院がどのような活動をしているのかなどを、近年の「宗教の社会貢献」「ソーシャル・キャピタル」に関する研究から確認する。

宗教の社会貢献には、①緊急災害時救援活動、②発展途上国支援活動、③人権・多文化共生・平和運動・宗教間対話、④環境問題への取り組み、⑤地域での奉仕活動、⑥医療・福祉活動、⑦教育・文化振興・人材育成、⑧宗教的儀礼・行為・救済¹⁷⁾といった分類がされるほど多様な活動がある。その中、近年活発であるのが二〇一一年三月十一日に発生した東日本大震災以降に注目された「寺院の避難所としての活用」である。震災に伴う大津波により、公的な避難所も多数被災し、一時は四十万人を超える避難者が臨時避難所等で過ごさざるをえなかったことから、震災後には災害対策基本法が一部改正され、自治体は指定避難所の見直しを行うなどの必要性が生じた。その際、「被災地では百以上の宗教施設が緊急避難所となった¹⁸⁾」こと、及び日本は自然災害の被害が大きいことを背景に、寺院をはじめとする宗教施設が自治体と災害協定を締結する動き¹⁹⁾が生まれたのである。

上記⑥医療・福祉活動の分野における寺院の可能性を指摘する研究も多い。四衢深・小林隆史・石井儀光・大澤義明は、寺院が所有する名簿（檀家名簿）や寺院立地などをもとに、地方の維持管理が困難となっている寺院が、

高齢化が進み社会ニーズの高い「見守りサービス」、自動車などによる移動革命を受けた「移動サービス」の拠点となりうることを示している²⁰⁾。また、Buddhist Social Responsibility（仏教者の社会的責任）という概念のもと寺院の社会参加のあり方を研究している大正大学地域構想研究所・BSR推進センターでは、超高齢社会・多死社会を迎える日本で、伝統仏教（僧侶・寺院）が地域の社会資源として、高齢者ケアに寄与する大きな役割を果たしているのではないかと仮説のもと、寺院での介護者カフェ、高齢者介護施設でのケアなどの研究を行っている²¹⁾。

医療・福祉分野における寺院の可能性は、「地方共生社会の実現」、あるいは「地域包括ケアシステム」といった行政が主導する政策に連携できる可能性を有していることは注目すべきである²²⁾。行政による「地方共生社会」提案の背景には、

我が国では、高齢化や人口減少が進み、地域・家庭・職場という人々の生活領域における支え合いの基盤が弱まってきています。暮らしにおける人と人とのつながりが弱まる中、これを再構築することで、人生における様々な困難に直面した場合でも、誰もが役割を持ち、お互いが配慮し存在を認め合い、そして時に支え合うことで、孤立せずにその人らしい生活を送ることができるような社会としていくことが求められています²³⁾。

と述べられるように、人口減少社会・超高齢化社会において人びとのつながりをいかに作っていくのかという老・病・死に直結する課題がある。そうした課題に寺院がいかに多様な人びと、団体等と連携できるかは、寺院の社会的役割において重要な課題の一つと理解することができるであろう。

二. なぜ寺院は社会的役割を果たせるのか

寺院では様々な活動がすでに展開されている。そして、そうした活動が現代社会において期待されてもいる。では、そうした期待は寺院のどこが評価されているのかといえ、寺院が潜在的に保持している「資源」「ネットワーク」を特定の範囲にとどめるのではなく、社会に開かれた形で生かすところに新たな役割を果たしていくことが期待されているといえる。例えば、寺院を含む宗教施設が避難所として利用できる理由として、

「資源力」(広い空間と畳などの被災者を受け入れる場と、備蓄米・食料・水といった物)があり、檀家、弟子、信者の「人的力」、そして、祈りの場として人々の心に安寧を与える「宗教力」⁽²⁵⁾

宗教施設のほとんどは、地域コミュニティと密接し、地域連帯の繋ぎ目の役割を果たしているため、災害時の避難所としての活用も十分に可能である。⁽²⁶⁾

と述べられることや、大正大学地域構想研究所・CIC推進センターは、伝統仏教が「地域包括ケアシステム」を担う可能性があると考え理由として、

寺院が地域に根ざした施設であること、また、僧侶は地域とのつながりを持つ人が多くいること、そして、人生の最後を迎えるにあたってスピリチュアルな問いに対応しうることなど⁽²⁷⁾

と述べられていることから理解できる。

宗教とソーシャル・キャピタル（社会関係資本）研究は、この寺院が潜在的に保持している「資源」「ネットワーク」を見出し、再評価している。ソーシャル・キャピタルとは、

「個人間のつながり、すなわち社会的ネットワーク、およびそこから生じる互酬性と信頼性の規範」と定義した。つまり、人と人、人と社会との「つながり」や「絆」、そしてそれから生じる「信頼」や「お互いさま」「もちつもたれつ」といわれるような関係²⁸⁾

を意味し、「宗教は、社会関係資本を醸成する源泉として機能しうるのか。教会や寺院、神社などが地域社会における人びとの協調行動を促進させ、社会効率を改善することで、コミュニティ機能の創造と再生の役割を果たしているのか」といった意識から様々な事例研究が行われている。

例えば、猪瀬優理は、「つながりやネットワークを形成する拠点であり、人びとがそこから得られる利益を期待して、その形成・維持に経済的・社会的・心理的資源を投入する場」、すなわちソーシャル・キャピタルを形成し、蓄積する場（関係基盤）として寺院を捉えることを調査事例から提案している。猪瀬は、寺院が関係基盤として捉えることが可能である根拠として、①「〇〇寺の門信徒」といった共有属性がある、②住職など寺院の存在の維持に主たる責任を持つ存在がいる、③寺院における相互作用が活発である場合には、その維持への投資を行うことが促進されている、④過疎地域の寺院においては住職などの多くが何らかの形で地縁ネットワークと密接な関わりを持っている、ことを挙げている。また、浄土真宗本願寺派総合研究所も調査を実施し、「お寺を支える仕組み」として、①ご門徒の「うちのお寺」意識、②お寺と地域の「共にする」活動、③歴史の共有と継承力、④お寺を護持

する力、⑤「無自覚」の宗教性、を提示している³¹⁾。こうした宗教とソーシャル・キャピタルに関する研究は、

寺院仏教を構成する地方の寺院では、住職・寺族ともに特段意識することもなく地域社会の人間関係を豊かにするさまざまな取り組みをしており、地域社会に寺院があること (Being) が地域の人々の安心感やコミュニティの連帯感に大きな影響を与えていることが確認された。もちろん、弱体化する家族や地域の連帯感をボラティア活動や傾聴活動によつて維持強化するにこしたことはない。しかし、寺院仏教の将来を展望するうえで、何かしら特別なことをしないとダメなのではないかという実践型の寺院 (Doing) のみが注目される現況は見直されてしかるべきではないか。³²⁾

と述べられるように、「地域社会に寺院が存在すること (Being)」で形成されてきた「資源」「ネットワーク」、加えて、地域コミュニティにおいて果たしてきた役割を再評価するものであり、「実践型の寺院 (Doing)」のみが強調されることによる伝統的な活動の軽視や、寺院の規模や僧侶の活動の大小に議論が陥ることを避けることにもつながっている³³⁾。

上記のように理解した上ででの問題は、「なぜ地域社会に寺院があること (Being) が地域の人々の安心感やコミュニティの連帯感に大きな影響」を与えることができたのか、である。興味深い研究として、ソーシャル・キャピタルが所得、幸福、健康などの様々なアウトカム (社会的・経済的成果) に与える影響を実証的に分析した伊藤高広・窪田康平・大竹文雄「寺院・地蔵・神社の社会・経済的帰結：ソーシャル・キャピタルを通じた所得・幸福度・健康への影響」³⁴⁾ (二〇一七年三月) がある。本研究では、小学生の頃の住居の近隣に神社・寺院・地蔵菩薩という日本の典型的な宗教関連建築の有無がソーシャル・キャピタルの操作変数として機能することを指摘すること

で、寺院や神社が近所にある地域で育った人は、そうでない人に比べて互恵性や幸福度が高いといった報告を行っている。この研究結果の理由について伊藤等は、神社は土地の守護神という性格を持ち、神道儀礼は地域住民の精神的連帯機能を、寺院は血縁を重視しながら死者ないし先祖の生と自己の現在の生のつながりを回想し、自覚する上で重要な役割を果たしていたという湯浅泰雄、山折哲雄の研究³⁵を根拠にしながら、特に寺院については次のように述べている。

寺院・地藏菩薩が子供の頃に近隣にあると、「どのような悪時も、天には必ず知られている」、「神様・仏様がいる」、「死語の世界（あるいは来世）の存在を信じる」というスピリチュアルな世界観をもつ傾向が高くなる。こうした世界観が、ソーシャル・キャピタルを高めている可能性がある³⁶。

こうした「地域に寺院や地藏菩薩があること」が人びとに与える意識を「無自覚の宗教性」と呼ぶのが稲葉圭信である。稲葉は、「無自覚の宗教性」を「無自覚に漠然と抱く自己を超えたものとのつながりの感覚と、先祖、神仏、世間に対して持つおかげ様の念」と定義し、「他者を思いやる利他主義／宗教的利他主義」とも繋がっていることを次のように指摘している。

畏敬の念、神仏のご加護で生かされているという感謝の念が、おかげ様という感覚が、人を謙虚にし、自分の命と同様に他者の命も尊重させる。「無自覚の宗教性」における「つながりの感覚」「おかげ様の念」が恩返しや感謝の心として思いやり行為の源泉ともなるのだ³⁷。

寺院が地域に存在することで「無自覚の宗教性」が醸成され、それがまた地域のネットワーク、幸福などに寄与するとすれば、次の問いは、では各寺院が保持する教えが「無自覚の宗教性」形成にどこまで関係があるのか。または、地域ネットワーク形成とどのような関係があるのか、であろう。しかし、この問いは、「無自覚の宗教性が醸成されるから教えがより理解できるのか、それとも逆か」「無自覚の宗教性があるからネットワークが構築されるのか、それとも逆か」といった、どちらが先かという議論に落ち込んでしまう可能性が高い。また、

宗教施設の存在が、ソーシャル・キャピタルに影響を与える一部は、その地域でコミュニティ活動が活発であったためであるという仮説と整合的である。⁽³⁸⁾

「つながり」がお寺を中心とするのではなく、ましてや教えが軸になっていないという現実だ。もちろん、宗教的なものも「つながり」の要素としてはたらいっていることを否定するものではないが、寺の実態は、「つながり」の上に存在していたと言うべきで、寺が「つながり」を中心的に創り出していたわけではない。⁽³⁹⁾

といった報告もなされている。

そこで、次のような問いを考えたい。ソーシャル・キャピタル研究によって指摘された寺院が潜在的に保持している「資源」「ネットワーク」が社会に開かれた形で生かされるところに寺院の社会的役割が見出されている。しかも、そうして見出された社会的役割を果たすことが「公共性／公益性」に関わると理解することができる。では、果たして単に寺院の潜在的な「資源」「ネットワーク」を「一般の不特定多数の人たちのニーズにこたえる」形で開かれるものとするばいいだけなのか。もしそうであれば、「社会に求められるニーズに応えるだけの寺院」

ではないのか。寺院の社会的役割には、寺院の側からする独自の意味づけが可能ではないのか。このような問いに対して、一つの手がかりをもたらずのが、

ほんの少し、世間から逃れるアジール（世俗の権力が及ばない聖域）を提供すること。社会規範や人間関係に疲弊した人が心身を解放できるアジールが、空間としての寺院であり、思想としての仏教なのだ。⁽⁴⁾
お寺というのは元々弱い人のための、いわゆるアジール（避難所）的な機能をもっている。⁽⁴⁾

と述べられている「アジール」という概念である。

三. アジールとしての寺院

アジールは、前近代社会において世界各地に見出される「世俗の権力から独立して、社会的な避難所としての特権を確保し、あるいは保証される場所」⁽⁴⁾のことである。寺院、教会、家、市場、山林、公道、墓地など「日常的にあちこちにあるあらゆるものがアジールになりうる」⁽⁴⁾といわれ、寺院は「敗戦した武士、借金返済の追求をうける庶民、主人からの解放を望む下人（奴隸）⁽⁴⁾」の避難所となったなどの豊富な事例がある。ここでは、「無縁」の原理の現れ方の一つがアジールであると述べた網野善彦『増補 無縁・公界・楽』（以下、頁数のみの表記は本書からの引用を表す⁽⁴⁾）を参照する。網野は、

「無縁」の原理は、未開、文明を問わず、世界の諸民族のすべてに共通して存在し、作用し続けてきた、と私

は考える（二四二頁）

といい、この「無縁」の原理が日本においては「仏教」と関連を持ち現実化したことを次のようにいう。

中世前期、「無縁」の原理は、場に即していえば、神仏の支配する地、「聖」なる場、「無主」の地として現れてくるのである。（一三五頁）

自覚化された「無縁」の原理は、さまざまな宗教として、組織的な思想の形成に向つての歩みを開始する。日本の場合でいえば、古代から中世前期までが、ほぼこの時期に当たるといつてよいであろう。「無縁」の原理は、仏陀の教えとしてとらえられ、天台・真言宗から鎌倉仏教にいたる仏教思想の深化が見出される一方、そこには未開の色彩がなお色濃く残る、さまざまな「無縁」の世界が錯綜して展開していた。（二四五頁）

また、「無縁」の原理が、「仏教」との関係を持ち現実化するに際しては、

人類の最も原始的な段階、野蠻の時代には、「無縁」の原理はなお潜在し、表面に現れない。自然にまだ全く圧倒され切っている人類の中には、まだ、「無縁」「無主」も、「有縁」「有主」も未分化なのである。この状況は「原無縁」とでもいうほかあるまい。

「無縁」の原理は、その自覚化の過程として、そこから自らを区別する形で現われる。おのずとそれは、「無縁」の対立物、「有縁」「有主」を一方の極にもって登場するのである。（二四三頁）

と述べられるように、世間一般に存在する様々な関係性、その中でも「私的所有―有縁・有主⁽⁴⁶⁾」に対立するといふ。

網野の「無縁」の原理は、あらゆる人、物と関係を断絶した無関係を意味するのではなく、所有を基とした支配・被支配から離れていることを意味する。だからこそ、網野は、「無縁」の原理がはたらく場においては「本質的に世俗の権力や武力とは異質な「自由」と「平和」(七頁)が成り立つといい、アジールもまた法や権力の及ばない領域として存在していたのである。

以上から、アジールとしての寺院の特徴を三点取り上げる。第一に、寺院とは世間一般とは隔絶した価値観のもとで存在しているということ、より積極的にいえば、寺院の中に世間一般の価値観を持ち込めないということである。第二に、世間一般とは違う存在であったからこそ、

現実にアジールの恩恵にあずかる人々は、飢えと暴力(国家の暴力、及び強者の私的暴力や自力救済)のために、死と隣り合わせの危険にさらされている民衆が圧倒的に多いことをはつきりと認識しておかなければならない。⁽⁴⁷⁾

と述べられるように、世間一般で「弱い立場」にさらされている人々のための存在となりえたということである。そして第三に、上記が成り立つ根拠こそ「神仏」であったということである。

アジールとしての寺院の具体的な活動については、女性が寺院に駆け込むことによつて離縁を実現できたという幕府公認の「縁切寺」、寺院への駆込行為(入寺)、不入権などが代表的である。入寺の機能・性格について佐藤孝之⁽⁴⁸⁾は、①謝罪・謹慎の意思表示としての入寺、②処罰・制裁としての入寺、③救済・調停手段としての入寺を指摘

し、不入権（外部権力の権力行使を拒否することができる）とされた権利）について網野は、

「無縁」の原理は、決して「保護」を求める消極的な意味でのみ主張されたわけではない。それは、潜在的ではあれ、寺域、あるいは神域に対する検断使の入部停止―寺内・社内検断権の承認、殺生禁断、伐木禁止の保証等の要求、「不入」の地であるとの主張の根拠となっているのである。（二〇六頁）

と述べている。「アジールには世間一般の法や権力が及ばない」ということは、ただ「自由」や「平和」が存在したわけではなく、世間一般の法や権力に対立するだけの「力」を持つ場合もあったということである。このアジールは、

一向一揆と寺内町に、「公界」「無縁」の原理が強靱な生命力をもって働いていたことは疑うべくもない。（百頁）⁽⁴⁹⁾

と述べられるように、単独の寺院に限定されず拡大していく場合もありながら、

戦国大名によるアジールの禁止は、寺院や僧侶の権威が乱用され、アジールへの駆込みが頻繁に行われることにより、大名の裁判権までが蹂躪されかねないことを防ぐ方に主眼があったように思われる。⁽⁵⁰⁾

といわれるように、近世に至るまで健在であったのである。

こうしたアジールとしての寺院は、

本末制と寺請制の確立を背景に、寺院はほとんどの町や村にも所在するようになり、およそ誰もが旦那寺をもった。寺院は人びとの信仰や生活との結びつきを強めていく。僧侶は人びとと関係を切り結ぶなかで、手習を指導するいわば町や村の教師としての役割も担ったのであった。^①

と述べられるように、江戸幕府の宗教統制として始まった寺檀制度の中で多様な役割を果たしていくこととなる。それは、アジールとしての寺院が「世間一般の法や権力」と直接的に対立するものではなく、「世間一般の法や権力」の範囲内に存在するものへと変化したともいえる。^②しかし、重要なことは、そうした変化の中で寺院に新たな機能・役割が加わったことである。例えば、大喜直彦は捨子に関する研究の中で、寺院の社会福祉的な機能を指摘している。^③大喜は、捨子の捨て場所の多くが路であることを指摘した上で、網野の研究によりながら、路を含め「捨て場所はほぼすべて境界の場、「無縁」の場」であったといい、その上で、捨子のその後に関する史料などから、

これらの資料からいえるのは、捨子が寺院関係者となる例が多い点である。このことは、当時寺院が社会福祉的な機能をしていたことを示している。

と述べている。

「世間から逃れるアジール（世俗の権力が及ばない聖域）」である寺院は、「世間一般の法や権力」に対する存在

としての社会的役割を果たしていた。時代が経る中で、「世間一般の法や権力」に対する力は様々な形で展開されてきたのである。こうした歴史を踏まえ、現代における寺院の社会的役割として何が指摘できるのかが次の課題である。

四、現代におけるアジールとしての寺院の社会的役割

アジールとしての寺院の歴史を踏まえ、現代におけるアジールとしての寺院の社会的役割として二点指摘したい。

第一に、「地域社会」に寺院があること (Being) の社会的役割とは、寺院が社会と隔絶した存在ではなく、社会の中で「アジールであろうとし続ける」ことに求められる。寺院は、仏の教えを保持することから成立する「無縁」の場・「アジール」としての機能をそれぞれに果たそうとしてきたところに、寺院活動の多様性の原因がある。

第二に、寺院がアジールとして機能する際には、「社会的弱者への視点」と「社会との対峙」が不可欠である。両者は、社会と対峙するために、社会の制度・価値観・常識からこぼれ落ちる人びと (社会的弱者) への視点を有する。社会的弱者への視点を有するために、社会的弱者を生み出すような社会へと対峙することが必要となる、といった関係で考える必要がある。こうした関係に示唆を与えるのが、金澤豊・真名子晃征による教誨師に関する研究である。彼らはソーシャル・キャピタルとしての教誨師という視点から次のように述べている。

ソーシャル・キャピタルとしての教誨師の最も大きな役割は「塀の中」である刑務所と、「塀の外」の社会をつなぐ架け橋となり、受刑者を外の社会へ導くことであろう。しかし、それと同時に教誨師は「塀の外」であ

る社会に対して、刑務所の実情を伝えていくことも重要な役割であるといえる。⁵⁴

金澤・真名子は、教誨師が「塀の外」と「塀の中」をつなぐ架け橋となりうるという根拠を、教誨師は受刑者と直接関係を持てることに求めているが、ここでは、「塀の中」「塀の外」、そして、「塀の中」は決して「社会の外」ではないのだ⁵⁵という言葉に注目したい。「社会」には幾つものコミュニティが存在するが、それらがすべて同列に並ぶことはありえず、優劣・格差などが存在してしまう。「社会の中」であるにもかかわらず「社会から隔絶された「塀の中」を「社会の外」として⁵⁶」見てしまうことがあるのである。だからこそ、「塀の中」から「塀の外」へと、「社会から隔絶されたところ」から「社会へ」とつないでいく必要がある⁵⁷であり、それこそが「アジュール」としての機能の一つであったと考えたい。この点は、寺院・僧侶にとって大きな視点であるはずである。

現代においても、移民・路上生活者など暴力と餓死と隣り合わせの人々の増加は、深刻な世界的問題となりつつある。現代アジュールの最重要課題もここにある。⁵⁷

と述べられるように、貧困は日本を含め世界的課題である。だからこそ寺院だけでなく政府、NPO団体などによって様々な取り組みが進められている。しかしながら、日本においては「自助（自分自身で身を守ること）」「共助（地域やコミュニティなどが協力して助け合うこと）」「公助（公的機関による援助）」とある中で、「公助」が縮小され、しかも「公助」と「自助」「共助」との間が大きく広がりつつある状態であり、「公助」へと至れない人が多くなっている。「公助」と「自助」「共助」はつながれなければならないのである。⁵⁸寺院の活動が「共助」であり、そこに「アジュール」としての機能を考えるのであれば、「公助」へとつながることに寺院の社会的役割の一つがある

と考えることができる。

こうした寺院のアジールとしての役割を考える時、今後の課題として重要となるのは、「寺院」という建築物そのものの、視覚を含む感覚的な部分への再評価である。寺院を「アジール」とした成り立たせる根拠は「神仏」であり、伊藤等が「仏教寺院や地蔵で特徴的なのは、本来目に見えないはずのホトケという存在を造形化した仏像が存在すること」⁽⁵⁹⁾を評価していたからである。この点に関して、例えば、

寺院の手習塾において、仏典を使つて教義や思想を教える仏教教育は行われずとも、そこに居る者に対して自ずとその寺院という空間が作用する仏教的影響は排されるものではない。空間を構成する要素は、鐘の音、香の臭い、読経の声などもあり、多様である。その全体が寺子に対し、陰に陽に与える影響の実際は測りようもないが、あるいは宗教的情操と呼んでよいような広義の人間形成作用に通じる契機が、手習という文字を学ぶ行為のそばで生じてたなら、この意味における仏教教育の可能性をまなざすことは、決して無意味な作業でなはずである。⁽⁶⁰⁾

と述べられるような「寺院」空間の意義を積極的に認める研究を今後注目していきたい。⁽⁶¹⁾

おわりに

現代における寺院の社会的役割は、様々な分野で求められている。しかしながら、寺院が既にもっている「資源」「ネットワーク」を社会の中で単に転用するところだけに社会的役割が認められるのだとしたら、人口減少社

会・超高齢化社会が進展するほどに、寺院の社会的役割は減少していくのではないかと考えられる。寺院が既にもっている「資源」「ネットワーク」が維持できず、崩壊し始めているのが、人口減少社会・超高齢化社会であると理解できるからである。そこで、「現代における寺院の社会的役割」を、「ソーシャル・キャピタルの源泉は何か」という問題意識から、「アジール」という概念にまで遡り、「寺院をアジールとして」現代社会へ生かしていく必要があるのではないかと述べたのが本論文である。

しかし本論文では、ソーシャル・キャピタル、アジール等の研究をつなぎ合わせることで論を展開しており、それぞれの研究意図・成果を誤読している可能性は大きく、本論文の説得力はそれほど期待できない。そのことを認めた上で、本論文が最も強調する点だけ示しておきたい。寺院における社会的役割に対して、

阿弥陀仏の本願のめあてとなつてゐるものは、煩惱に振り回されてゐるわたしではなかつたのかということに気づけるような場を提供する。そして、御同朋・御同行という意識を培つていくところに、本来の機能・目的があるといえるでしょう。⁽⁶²⁾

と述べられることがある。このことは、親鸞聖人の教えを受けるものにとつて間違いない主張である。しかしながら、仮に「御同朋・御同行」として親鸞聖人の教えを受けたものたちだけで隔絶された集団を形成するのであれば、それは「社会の中」にありながら実際には「社会の外」に閉じられた集団として位置づけられてしまう可能性があるのではないか。そうならないためには、「御同朋・御同行」という枠を拡大させていく方向か、「御同朋・御同行」が「社会の中」で開かれた集団として他者と交流し続けていく必要がある。これらはともに「伝道」に直結することであるが、後者の方向に一つの示唆を与えるのが「アジール」としての機能であると考えたい。加えるな

らば、社会の中でどのような集団としてあるのか、というのは親鸞聖人以後の人びとが直面する課題だったのではないかと考えている。網野とともにアジール研究者として著名な阿部謹也は、親鸞にみられる善・自力・追善供養・弟子・学問等の否定が徹底的なものであったからこそ、教えを受けた人々の間には新しい生き方が生まれたとして次のように述べている。

現世だけでなく、来世の運命に対する確信によつて裏付けあつたこれらの人々の集団は、わが国の集団の中で傑出した存在として、特に一向一揆や百姓一揆に際して大きな力を発揮することとなった。明治以降その特色は薄れつつあるが、わが国の歴史の中で門徒の集団がつくりあげた新しい人間関係のあり方には無視できないものがある。初期にはいわゆる「世間」に対して自分たちの講や組織を意識的に別個のものとしてつくりあげようとしていたのである。これはわが国の「世間」の歴史の中でまったく新しい出来事であつた。⁶⁸⁾

「現代における寺院の社会的役割」とは、「社会の中」でどう「アジール」であろうとし続けるのかと模索する営みの中で創造されてくると考えられるのではないか、ということの本論の一つの結論としたい。

【註】

- (1) 二〇二三年四月十二日、総務省は二〇二二年十月一日時点の人口推計を発表し、人口減少は十二年連続、前年比約五十五万人減、一九七二年の本土復帰以降はじめて沖縄県が人口減少などの人口減少・少子高齢化の実態が明らかとなった(産経新聞「過去最大の人口減 社会構造の変革議論せよ」二〇二三年四月十六日付)
- (2) 木越康(研究代表者)、東館紹見、山下憲昭、徳田剛、藤枝真、藤元雅文「地域社会と寺院の抱える問題点の研究―課題と分析視覚―」『真宗総合研究所紀要』三十五号、二〇一七年

- (3) 小谷みどり「寺院とのかかわり〜寺院の今日的役割とは」LifeDesign REPORT Autumn 二〇〇九年
- (4) 『選択する未来―人口推計から見えてくる未来像―選択する未来』委員会報告 解説・資料集』第二章 人口・経済・地域社会の将来像 (三) 人口急減・超高齢化の問題点
- (5) 国土審議会計画推進部会 国土の長期展望専門委員会「国土の長期展望」中間とりまとめ(二〇二〇年二月)、増田寛也十日本創成会議人口減少問題検討分科会「ストップ人口急減社会」(『中央公論』二〇一四年六月号)
- (6) 櫻井義秀「人口減少社会における心あり方と宗教の役割」『人口減少社会と宗教』法蔵館、二〇一六年
- (7) 川又俊則「人口減少時代と宗教」島園進、末木文美士、大谷栄一、西村明編『模索する現代』春秋社、二〇二一年。ほか寺院の危機的状况については、鶴飼秀徳『寺院消滅』(日系BP社、二〇一五年)が事例を紹介している。
- (8) 猪瀬優里「関係基盤としての寺院―社会関係資本論の視点をどう活かすか―」『龍谷大学社会学部紀要』四十六号、二〇一五年
- (9) 小谷みどり「寺院とのかかわり〜寺院の今日的役割とは」
- (10) 文化庁『令和二年版 宗教学鑑』。寺院数は約七六、〇〇〇であり、一般社団法人日本フランチャイズチェーン協会によれば、二〇二三年四月時点で全国のコンビニエンスストアの店舗数は五五七五九。
- (11) 大谷栄一「なぜ、お寺が社会活動を行うのか?」大谷栄一編『ともに生きる仏教―お寺の社会活動最前線』(筑摩書房、二〇一九年) 二十八頁
- (12) 櫻井義秀『しあわせの宗教学―ウェルビーイング研究の視座から―』法蔵館、二〇一八年、四十一頁
- (13) 小川有閑「僧侶による『脱』社会活動―自死対策の現場から」西村明責任編集『いま宗教の向きあう二 隠される宗教、顕れる宗教 国内編Ⅱ』(岩波書店、二〇一八年) 二二六頁
- (14) 宗門教学会議とは、「自他共に心豊かに生きることのできる社会の実現」に貢献する方途を模索するために、様々な分野で活躍する有識者を招聘し現代社会の諸課題をテーマとして議論を行う会議である。これまでの宗門教学会議については、浄土真宗本願寺派総合研究所HP (<http://j.soken.jp/download/8680>)にて報告記事の閲覧・ダウンロードが可能。
- (15) 櫻井義秀「人口減少社会における心あり方と宗教の役割」
- (16) 「宗教法人の公益性―二つの法人制度の比較から」西村明責任編集『いま宗教に向き合う二 隠される宗教、顕れる宗教 国内編Ⅱ』岩波書店、二〇一八年、一五七―一五八頁
- (17) 稲葉圭信「宗教の社会貢献―宗教的利他主義の実践と共生社会の模索」池澤優編『政治化する宗教、宗教化する政治』世界編Ⅱ』岩波書店、二〇一八年。なお稲葉は、「宗教の社会貢献」を「宗教者、宗教団体、あるいは宗教と関連する文化や思想などが、社

- 会のさまざまな領域における問題の解決に寄与したり、人々の生活の質の維持・向上に寄与したりすること」と定義している。
- (18) 稲葉圭信「コラム⑤宗教の災害への対応」(島蘭進、末木文美士、大谷栄一、西村明編『近代日本宗教史 第六巻 模索する現代』春秋社、二〇二一年)。また、大窪健之、林倫子、伊津野和行、深川良一、里深良一、建山和由、酒匂一成、大岡優「東日本大震災における地域文化遺産の避難所としての活用実態」(『歴史都市防災論文集』五巻、二〇一一年)では、寺院の避難所としての事例を紹介し、寺院の防災拠点としての展望を述べている。なお、安藤徳明(『東日本大震災における寺院の避難所開設要因の定量的分析』『宗教と社会貢献』六巻一、二〇一六年)は、寺社が避難所となった最も重要な要因は、「行政からの避難指定所を受けているかどうか」という寺院属性の中で「唯一行政が操作可能なもの」であると指摘している。
- (19) 災害時における寺院を含む宗教者、宗教団体の活動が東日本大震災以前に存在しなかったわけではない(大村英昭、家本博一、宮田幸一「特集 いま、宗教の社会的役割を問う」『東洋学術研究』三十四巻一、一九九五年)が、その違いについては「阪神・淡路大震災では宗教者がいわば素性を隠してひっそりと支援活動を行なったのに対して、東日本大震災では、宗教者が堂々と連携し、長期にわたって被災者に寄り添った」(高橋原「大震災後の宗教者による社会貢献と「心のケア」の誕生」西村明責任編集『いま宗教に向き合う』一 隠される宗教、顕れる宗教 国内編Ⅱ 岩波書店、二〇一八年、一一三頁)という指摘がある。なお、全国の避難所、宗教施設を集積した日本最大級の災害救援・防災マップとして、未来共生災害救援マップ (<http://reliefmap.osaka-u.ac.jp/map/>) があ²⁹。
- (20) 「地方において寺院は見守り・移動サービス拠点となりうるか」『都市計画論文集』vol.五十四、No.三、二〇一九年
- (21) 科学研究費助成事業 挑戦的研究(開拓)「超高齢・多死社会への新しいケア・アプローチ：地域包括ケアにおけるFBOの役割」研究成果報告書『超高齢社会における寺院・僧侶の可能性』(二〇二三年三月)。また、BSR推進センターでは、寺院への新型コロナウイルス感染症の影響を継続的な調査と報告を行っている(https://chikouken.org/activity/activity_cant6/)
- (22) それぞれの地域の実情に合った医療・介護・予防・住まう・生活支援が確保される体制を構築する³⁰。厚労省HP (https://www.mhlw.go.jp/stf/seisakunitsuite/bunya/hukushi_kago/kago_koureisha/chiki-houkatsu/) 参照
- (23) 川又俊則「老いを生きる人びとの信仰―高齢者福祉施設と地域包括ケアシステムに注目して―」(『鈴鹿大学・鈴鹿大学短期大学部紀要 人文科学・社会科学編』五号、二〇二二年)、奈良修三「社会資源としての地域寺院の福祉的活用 の考察」(『福祉社会開発研究』十六号、二〇二一年) など
- (24) 厚生労働省HP (<https://www.mhlw.go.jp/stf/seisakunitsuite/bunya/0000184346.html>)
- (25) 稲葉圭信「コラム⑤宗教の災害への対応」

- (26) 沈一撃・稲葉圭信「都市部宗教施設の避難所活用は可能なのか―施設の災害対応力と減災への取組に注目する―」『災害と共生』四巻二号、二〇二二年
- (27) 『超高齢社会における寺院・僧侶の可能性』
- (28) 菊川一道「『お寺』と地域の公共性」なぜ、寺は潰れないのか?」小林正弥監修 藤丸智雄編『本願寺白熱教室』法蔵館、二〇一五年、二〇一頁
- (29) 「寺院と公共性」浄土真宗とソーシャル・キャピタル(社会関係資本)』『宗報』二〇一三年八月号。「宗教がソーシャル・キャピタルを醸成し、人びとの関係性を取り戻すこと、信頼感の回復や互恵性の情勢に役立つことを現実態として分析し、説明するだけではなく、可能態としての論議も行ってよいのではないかと思う」(櫻井義秀「ソーシャル・キャピタル論の射程と宗教」『宗教と社会貢献』一卷一号、二〇一二年)
- (30) 猪瀬優里「関係基盤としての寺院―社会関係資本論の視点をどう活かすか―。ほかに、「寺院がつくる地域―仏教婦人会の活動を中心に―」(『宗教研究』八十八巻別冊、二〇一五年)がある。
- (31) 「寺院と公共性」お寺を支える仕組み』『宗報』二〇一五年三月号
- (32) 櫻井義秀・川又俊則編『人口減少社会と寺院―ソーシャル・キャピタルの視座から』法蔵館、二〇一六年、四二二頁
- (33) 「発信力を持つ僧侶の活動は、発信力を持たない僧侶にとっては、我が事とはならず、「あれは特別な人がやれることで、うちでは無理」という他人事のままとなってしまうかねない」(小川有閑「地域における寺院の社会的責任―月刊『地域寺院』を資料として―」『地域構想』一号、二〇一九年)
- (34) 本論文は大阪大学大竹文雄のホームページ(<https://www2.econ.osaka-u.ac.jp/~ohake/index.htm>)よりダウンロードできる。なお、本研究をもとに、産経新聞では「神社仏閣の近くで育つ」と「幸せ」感じやすい 大阪大教授らが分析」(二〇一七年五月十四日付)と報道された。
- (35) 湯浅泰雄『日本人の宗教意識』(講談社学術文庫、一九九九年)、山折哲雄『神と仏 日本人の宗教観』(講談社現代新書、一九八三年)
- (36) 伊藤等は、「寺院・地蔵菩薩」としているが、ウィリアム・R・ラフルアが「地蔵は〈救う者であると同時に救われる者〉を著しており、中絶であれ他のことであれ、何らかの「間違いを犯した」親たちの祈りと謝罪の両方を受けとるのである」(『水子〈中絶〉をめぐる日本文化の底流』青木書店、二〇〇六年、六十六頁)と指摘しているように、地蔵菩薩は寺院とは異なる役割が担わされてきているともいえ、両者を分けて論じる必要性もあるといえるが、こうした点については今後の課題としたい。

- (37) 稲葉圭信「無自覚の宗教性とソーシャル・キャピタル」『宗教と社会貢献』一卷二号、二〇一一年
- (38) 伊藤高広・窪田康平・大竹文雄「寺院・地蔵・神社の社会・経済的帰結…ソーシャル・キャピタルを通じた所得・幸福度・健康への影響」
- (39) 菊川一道「『お寺』と地域の公共性—なぜ、寺は潰れないのか?—小林正弥監修 藤丸智雄編『本願寺白熱教室』一九九頁
- (40) 小川有閑「僧侶による『脱』社会活動—自死対策の現場から」
- (41) 大菅俊幸編 島園進、川又俊則、前田伸子著『仏教の底力 現代に求められる社会的役割』明石書店、二〇二〇年、一二三頁
- (42) 『日本民族大辞典』上巻、二十頁
- (43) 伊藤正敏『アジールと国家』(筑摩書房、二〇二〇年)三十頁。なお、寺院、教会などのアジールを「空間的アジール」とし、その他に「人的アジール」「時間的アジール」が分けられることがある。
- (44) 神田千里『宗教で読む戦国時代』(講談社、二〇一〇年)一二六頁
- (45) 『増補 無縁・公界・衆』平凡社ライブラリー、一九九六年
- (46) 「有主・有縁—私的所有が、無主・無縁の原理 無所有に支えられ、それを媒介としてはじめて可能になるという事実」(『増補 無縁・公界・衆』二二二頁)、「戦国時代」「無縁」「公界」「衆」という言葉でその性格を規定された、場、あるいは人(集団)の根本的な特質は、これまでくり返しのべてきたように、主従関係、親族関係等々の世俗の縁と切れている点にある」(『増補 無縁・公界・衆』一一〇頁)。
- (47) 伊藤正敏『アジールと国家』一二二頁
- (48) 『駆込寺と村社会』吉川弘文館、二〇〇六年
- (49) 大喜直彦は、「室町期以降、都市の経済力の展開とともに、捨子も生存できる条件が生まれ、やがて近世に入り「町」として捨子問題に対処する制度が成立していくのであろう」(『中世びとの信仰社会史』法蔵館、二〇一一年二二二頁)と述べ、その寺内町において捨子養子制度が成り立っていたことを林宏俊「近世京都における寺院町の運営と捨子」(『奈良史学』三十号、二〇一三年)が指摘している。
- (50) 神田千里『宗教で読む戦国時代』一四七頁
- (51) 梶井一暁「文字学習の場としての近世寺院に関する一考察」『岡山大学大学院教育学研究科研究集録』一六六号、二〇一七年
- (52) この点を伊藤正敏『アジールと国家』では、「絶対的アジール」「相対的アジール」として説明している。
- (53) 『中世びとの信仰社会史』第二章 子どもと神仏—捨子、境界の子—

- (54) 金澤豊・真名子晃征「教誨師と更生活動」葛西賢太・板井正斉編叢書『宗教とソーシャル・キャピタル』ケアとしての宗教』明石書店、二〇一三年、六十六頁
- (55) 宗教とソーシャル・キャピタル『ケアとしての宗教』七十頁
- (56) 宗教とソーシャル・キャピタル『ケアとしての宗教』七十頁
- (57) 伊藤正敏『アジュールと国家』二四六頁
- (58) 「貧困と社会福祉制度」『宗報』二〇二二年三月号
- (59) 伊藤高広・窪田康平・大竹文雄「寺院・地蔵・神社の社会・経済的帰結…ソーシャル・キャピタルを通じた所得・幸福度・健康への影響」
- (60) 梶井一暁「文字学習の場としての近世寺院に関する一考察」。この点は、「誰一人取り残さないー本願寺派×SDGsー」をテーマとした第六回宗門教学会議（二〇一七年度）において、有識者として登壇された水谷修氏が紹介された、不登校・引きこもりの子どもが寺院や宗教施設で生活すると、学校への戻りが早くなったり、リストカットができないといった事例との関わりが考えられ興味深い。
- (61) 近年話題となることもある寺院葬に関して、佐々木健、戸田千春「寺院と本堂の利用の実態 国指定文化財を除く寺院本堂を対象として」『日本建築学会技術報告書』（二十七巻六十七号、二〇二二年）には、「本堂葬儀を選択することで本堂の利用や寺院の来訪機会を増やす事例もみられる」とある。
- (62) 佐々木義英「論点 浄土真宗の経糸と横糸―災禍にあつて僧侶に求められているもの―」『浄土真宗総合研究』十六号、二〇二二年
- (63) 『世間』とは何か』講談社現代新書、一九九五年、一一四頁。なお、『日本人の歴史意識―「世間」という視覚から―』（岩波新書、二〇〇四年、六十一―六十二頁）では、「彼らは魔界や怨霊を信することなく、独自の形で合理的生活様式を作り上げた。その意味で日本の怨霊信仰に決定的な一撃を与えたのである。彼らも後にはそれなりの「世間」を作ってゆくことになるが、初期にはいわゆる「世間」に対して自分たちの講や組織を意識的に別個の存在として作り上げようとしていたのである。これは日本の「世間」の歴史の中で全く新しい出来事であった。真宗教団史がこのような視点から新たに描かれてゆく必要があると私は考えている」と述べている。阿部が指摘する「講」とは、中世以降、念仏を喜ぶ人びとの集まりから自然発生的に生まれたものとされ、その役割については、「講」という歴史を持つ関係が、住民の集落への愛着、お寺への愛着となり、さらに、そこで生まれた人間関係が福祉的な活動へとつながり、住みやすい田舎作りにもなっている」「お寺が地域の歴史を保っており、その歴史が共有さ

れることによって地域への愛着となり、人びとのつながりが生まれ、相互扶助の活動にもなっているのだ」といったものがある（寺院と公共性 お寺を支える仕組み③人々が回帰するまちづくり―歴史の共有と継承力―『宗報』二〇一五年五月号）。

近江商人の人材育成・教育と本宅空間の機能

— 五個荘町の事例を中心に —

野村 淳 爾

はじめに

近江商人に関する論考は枚挙にいとまが無く、かつ様々な視点から言及されている。特に浄土真宗との接点から論究したものとして有名なものが、内藤莞爾氏の「宗教と経済倫理—浄土真宗と近江商人」である。内藤氏の説を実証的な手法で補完し、研究をすすめた窪田和美氏によると、内藤氏は近江商人の特徴として、一般の商人と比較して以下の四点を挙げるとい¹う。

- ① 行商人にありがちな社会規範無視や投機性はみられない。
- ② 家のエゴイズムとされる「吝嗇」の商人像ではなく、自利利他の精神に沿っている。
- ③ 仏教国である近江の出身者に共通の精神的基盤による教育効果の顕在化がみえる。
- ④ 近江商人の精神的態度は経済機構に対応したものではない。というのは、当時の市場は充分整備されていない。

いため、機構も未発達であったから対応の必要すらなかった。

この中、よく注目されるのが、①②に関する議論である。近江商人は行商から展開した商人ではあるものの、兼実・勤勉であり、浪費せず節約につとめるが、単なる「ケチ」とは質の異なる商人としての器量があったというところである。③については内藤氏自身が具体的に提示しておらず、仏教国近江の地における教育効果のあり方については近江商人の特徴として指摘されるものの、あまり議論の進んでいない要素でもある。ただし、少なからず近江商人の人材育成・教育について言及しているものもあるが、経営方法の観点からの論究が多く、従業員や後継者への宗教的教育に言及したものは少ない。そこで小論では、③の議論を進めることを問題意識とし、従業員・後継者に対する宗教的意味を付与する教育について、近江商人の本宅の空間機能に着目し、その効果を考察することを目的とする。

一・近江商人とは

近江商人とは、近世に多く見られた商人の一類型であり、近江国に本宅（本家・本店）を置いて他国稼ぎをした商人と定義することができる²⁰。しかも、ただ「近江国」全域から出た商人を近江商人と呼称するのではなく、ある程度限定された地域の出身の商人だけを指すと言われている。その地域は、特に近江中郡（蒲生、神崎、愛知）の湖東に集中しており、それぞれの地域名を冠して、日野商人、五個荘商人、八幡商人などと呼ばれることもあった。一般的に、往路において自国の麻や陶器などの特産物や上方で購入した物品を他国に持ち下り販売し、復路において他国の特産物を仕入れて上方へ販売しながら持ち帰る、といういわゆる「のこぎり商い」と言われる手法で

あった。その行商で成功した者の中には、問屋の機能も兼ね備え、ついには地方に支店を設けるまでに至った商人もいたという。そして、近江に本宅を置きながらも、江戸の日本橋通り、大阪の本町、京都の三条通りなどに大店舗を構える近江商人も出てくるのである。

このような近江商人の生活の特徴として内藤莞爾氏は、以下の三点を挙げている。^③

- ① 正直で誠実な人物であった。
- ② 「商売一途」に生き、職業の遂行に使命感を抱いていた。
- ③ 消費において、厳しい儉約（節約）を励行した。^④

商人として重んずることは、まさに陰徳善事と正直・勤勉であり、これらの心構えをもって出精（仕事に精を出すこと）することは彼らの誇りでもあっただろうし、使命とも考えていただろう。これらの精神の涵養には、実は彼らの宗教心が関係していることが指摘される。先行研究で指摘されているように、^⑤近江商人を輩出した近江国はほとんどの村落に寺院と神社がおかれているような、豊かな宗教環境に恵まれた地であり、その土地で醸成された宗教心が活発な経営実践の背景にあるという。近江商人の多くが宗教心を大事にしたことは、家訓や店則にも見られる。たとえば、弘化三年（一八四六）に制作された外村与左衛門家の家訓には「神社仏閣を尊敬いたすべきこと、常々仏法をよく聴聞し、忠孝を存じ、身を堅固にもつべし、朝夕内仏へ参詣怠るべからず」と示されているとい^⑥う。これを見ると、仏教だけでなく、神道や忠孝を説く儒教の要素も大事にしており、豊かな宗教的感覚が窺える。商人の心構えとして子々孫々に伝える家訓の中に、宗教的感覚を大切にすることが述べられていることを考えると、外村与左衛門家でいかに宗教的情操を教育するかが商人像の形成の営みのうえにおいて重要な役割を果たす

ことが自覚されていたとも言えよう。

また、このように家訓・店則に宗教的要素が含まれている近江商人は他にも多く見られる。その一例として以下のものがある。

- 一 惣年寄役続而被為 仰付候ハ、御上様之御威光を役儀之外に相用ひ不申候様に平生慎第一之事
- 附リ、陰徳に相障り候事を考弁可有之事
- 一 仏事等大切に相勤可申事
- 一 惣而不実ケ間鋪事相慎可申事^①

これは山中家にある『慎』という家訓であり、いまは冒頭の三条だけを示している。山中家は日野商人に類する巨商である。代々は漆器職を生業としたが、初代山中兵右衛門は姉の夫が製造した日野椀を沼津に持ち下り、各地を行商し、復路においては東国の特産物を仕入れることを続けたという。享保三年（一七一八）には店舗を設け、呉服太物商を始め、その後仙台方面までへも行商した。日野商人の多くは醸造業を行っており、山中家ものちに醸造業にも事業を展開している。この『慎』は二代目山中兵右衛門が享和二年（一八〇二）、七十八歳の時に十ヶ条を示したものである。公儀・上様を第一に重んじ、陰徳を大事にし、さらに仏事を尊崇していることがわかる。そして、近江商人らしい「不実」を慎むことが示される。

この山中家の『慎』の他にも、仏事等を大事にすることが書かれている家訓・店則は多数見られるが、多くの近江商人を輩出した湖東地方は、特に真宗の信仰が盛んな地域であり、近江商人の商家でもその多くは真宗への信仰心が強く表れている例がある。たとえば、天保十二年（一八四二）生まれの初代伊藤忠兵衛は、篤信の念仏者であ

ったという。特に本願寺派の博多万行寺の七里恒順を篤く敬ったことでも有名であり、近江商人を代表する念仏者の一人である。その遺言として、「一族は他力安心の信条によつて生活すること。兄弟はなかよくすること」等と示され、初代伊藤忠兵衛の信仰の篤さを窺い知ることができる。また、明治七年（一八七四）生まれの二代目塚本喜左衛門も真宗大谷派の篤信の門徒であった。二代目喜左衛門は妻とともに、毎朝の東本願寺への参拝を欠かさなかつたといひ、その帰宅後に従業員が眠っているのを見て叱責したことが伝えられている。¹⁰⁾

このように真宗の信仰をもつ近江商人はただ仏を崇めて大事にしたということだけでなく、当時の教義理解にも通じていたようである。近江商人が自らの商いにおいて、堅実、正直、陰徳善事という基本姿勢に基づいて、各方面の信用を得て活動したことは、事業を拡大する一つの要因になったことは容易に想像できる。これらの姿勢は特に近世の商人に見られる商人像にほぼ含まれるものであるが、その近江商人の経営倫理を形成する背景には、特に真宗の教義理解を背景にもつものがあつた。つまり、阿弥陀仏に対する報恩の業として職業があつたということである。その象徴として、初代伊藤忠兵衛が「商売は菩薩の業、商売道の尊さは、売り買い何れをも益し、世の不足をうづめ、御仏の心にかなうもの」と言われたことはつとに有名である。自身の職業を報恩の業として捉えるのは、江戸時代の教義書（談義本）の多くがこの点を強調していることも影響しているのだろう。たとえば、明和八年（一七七二）の刊記をもつ沙弥元静の『念仏行者十用心』の「第一平生の用心」には、

外に王法を専ら守り、仁義礼智信の道をわすれず。内心には深く本願を信じ、此世のよしあしは、みな過去よりの因縁に任せて、土農工商の己々が家職を第一に心がけ、常に同行善知識にしたしみ、仮にも悪友にも近づかず、淫欲をほししまゝにせず、酒にふけらず、博奕をなさざるを以て、浄土真宗のよき同行とは申也。¹¹⁾

と示されている。自己の職業を勤勉につとめることが宗教的にも重要なことで、念仏者の心得る日常の態度として求められる倫理的義務のなかで、中心を占めているように捉えられる。また、大谷派の学僧・易行院法海の『家内教示弁筆記』には、

四海の御門末を一人ももらさず信心を決定いたさせ、念仏まうす身となし下されたいとある。(中略) ひとつ浄土の往生を遂げたいと云心底より、御法義をよろこびよろこび浄土参りの談合して、銘々に家業職分を怠らず、出精するやうに心がけ¹³⁾

とある。この書には、庶民の家族倫理とともに職業倫理が説かれており、念仏申す身となつたうえには、家庭内では仲良くして家業に精を出すように指摘されている。つまり、ここにおいても念仏者の俗世間の生き方として職業に邁進することが勧められるのである。さらに興味深いのは、時代は降るものの、第二次世界大戦前まで施行されていた『真宗本願寺派宗制』（明治十九年〈一八八六〉制定）である。その第十章には、「本宗の行者は報恩の心を以て職務を勉励し、躬行実践、自他を双益す」と規定され¹⁴⁾、本願寺派の念仏者は報恩の行として職業に励み、口だけでなく行動することが大事である旨が明記されていたのである。これらのことを考えると、おそらく江戸時代には職業における労働が強調されるとともに、そのことを報恩に関連づける教説が講説され、また多くの教義書にも職業遂行の大切さが唱えられていたことがわかる。商人としての倫理は職業が阿弥陀仏に対する報恩の行と位置づけられていた当時の真宗教説に支えられていたと言える。そのことが、不正や貪欲を排除し、正直、堅実な立場で商いに望む姿勢をもたらすのである。

なお、近江商人とその信仰心のあり方は、家訓や店則から読みとることができ、家訓はあくまで商人として

の姿勢を示すものであり、商業上の規定の面が強いとの捉え方もある。つまり、家訓・店則に示される内容は、近江商人それぞれの実生活から離れた、ある意味傍証に過ぎず、近江商人自身の生涯を支えるものではないとの見方もあるが、二代目伊藤忠兵衛には篤信者であった先代からの宗教的教育の賜として、平生の生活の営みのなかにも念仏者の血潮がめぐっていることを感じさせる逸話があり、それを紹介してこの章を終えたい。二代目伊藤忠兵衛は、自身の名前について回顧して次のように述べている。¹⁶

世の中には親切な人があるもので、たのみもしないのに、伊藤忠兵衛の姓名考で前後五本手紙をもらった。うち三本が字画からみても組合せの体相からみても、たいへんよいかいてあらうし、あと二本がはなはだわるい。字画がどうの、一字の意味がどうの、いや組合せがなどと、かなりてきびしく、しさいにしらべあげてあるが、字画のかぞえ方などは人によって数がちがう。

内容はわすれたが、まず病氣・寿命・家族がどうの、財産がどうのと、なかには未婚の私の子供のことまでかいてあった。

この二潮流はまったく対照的で、よみながらほほえましくおもったが、さいわいに私の方は宗教的感覚から絶対にこの種の魔術にかからんように教育されておったので笑いはなしですごした。

ここには、名前の字画数から運勢を診断する姓名判断に対する二代目の姿勢が示されている。浄土真宗では占いや呪術的なものにとよることを否定しており、真宗の教えに慣れ親しんでいた二代目はその精神を巧みに実践していたと言える。「絶対にこの種の魔術にかからんように教育されておったので笑いはなしですごした」という見事な念仏者のあり方を体現されているのである。

また、晩年に国立がんセンターの入院中にしたためた句の中には、

念仏は 米寿の春に となふべし^①

とあり、まさに人生最後の句として吟詠されたもののなかに、法悦が語られていることは、二代目伊藤忠兵衛自身も自身の人生の支えとして、先代同様にお念仏の教えを大事にしていたことがわかる。

二、近江商人の人材育成

先述した家訓や店則からは、彼らの経営理念や信念など商いをするにあたっての心構えが読み取れるわけであるが、それと同時に、実は後継者や従業員への教育のあり方が示されていることが興味深い。家訓や店則から見ると、従業員の教育制度としては丁稚奉公から始まることがわかる。たとえば、中井家の家訓を見てみたい。中井家は蒲生郡日野町の商人で、永禄年間以降、同地屈指の商家である。初代は、日野椀の製造を営んでいたが、五代の孫源左衛門に至って売薬行商に転じ、七代源左衛門は米商によって財を築いた。中井源左衛門四代「光碁掟目」には、次のようにある。

子供等無油断算筆精出し稽古可致候、猶又、毎朝人より先に起、屋敷勝手廻りとも隔々迄念を入、ふきはき掃除いたし、神仏様御灯明献上可申候…夜分は店勘定済次第、又は日中たり共、子供は算筆精出し、四ツ時限相臥可申候、深更迄無益之雑談又は碁将等仕間敷^②

このように、当時は幼い子供が住み込みで働く丁稚奉公の制度があつた。丁稚奉公時代は従業員養成の期間であり、ここでは教養（算術・書き・読み）もしっかりと教育された。そして、丁稚の期間を終えると、担当業務を変わりながら、店員の階層が上がる。手代から番頭に昇格し、主人から家名と財産を分与されて別家となる。分家してからもお、本家との主従関係が継続するという関係が維持されていた¹⁹。

近江商人は他国商いをする商人ではあるものの、村落共同体を基盤に生活の本拠を移すことなく、必ず本宅を近江国に置いていたのである。しかも、その本宅において従業員教育・人材育成を行っており、その点に近江商人として特筆すべき教育姿勢があるものと考えられる。そこで、近江商人の中でも特に篤い信仰心のあつた初代伊藤忠兵衛や塚本喜左衛門家の人材育成の視点に注目したい。特に、先の中井家の「光碁掟目」にも丁稚に対して「神仏様御灯明献上申すべき候」とあり、宗教的情操を養う要素も含まれていることがわかるように、この宗教的情操を養うという意味でいかに従業員や後継者に教育を施していたかについて焦点をあてて見ていきたい。

まず、従業員への教育を確認したい。自身の信仰だけでなく、従業員にまで宗教教育を行っていた人物として代表されるのが、初代伊藤忠兵衛である。先述したように、初代伊藤忠兵衛は博多万行寺の七里恒順を篤く敬ったことが知られており、その信仰心に基づく他者への宗教的涵養は現代の組織のあり方からみれば驚くべきものであつた。これについて、末永國紀氏は次のように述べる。

明治になって大阪に開店すると、全店員に真宗を開いた親鸞の教えを説いた「正信偈和讃」一冊と数珠をもたせ、店内の仏壇へ向かつて店員と一緒に念仏をあげた。忠兵衛は、商いは自利利他を実現するものだから「商売は菩薩の業」との信念を抱き、店員の精神を奮起起こすことを仏教に求めている。

厚い信仰心は、営利をこととする近江商人にとって、謙虚を促し、悪心をおさえる規範となることによつ

て、家業永続への祈りに結びついたのである。⁽²⁰⁾

ここからわかるように、店舗において毎日従業員とともに「正信偈和讃」をおつとめすることによって、習慣的に店主の信仰心に触れる機会が従業員にもあったことを意味している。実はこの宗教的行為が日常的に浸透していることが重要である。このことについては次章で論じたい。

また、初代伊藤忠兵衛は明治初期の企業としてはさまざまに革新的な手腕を発揮している。従業員について主従という縦の関係ではなく、事業の共同経営者と見なす傾向が強かったとされ、その一つの表れとしては、会議制を採用している点にある。さまざまな知を集めるために会議制度を取り入れ、幅広い視野を養うことを求めたという。また、従業員に対してある程度自由な職権を委ねると同時に、責任の帰趨を明示し、従業員の自主的な働きがけを引き出した。⁽²¹⁾ このことを考えると、初代伊藤忠兵衛は優秀な経営者の面だけでなく、人材育成の巧みな教育者としての面も見せていると言える。

次に、子弟の教育について確認したい。商家にとつて後継者候補を育成することは家業繁盛の上においても重要な事柄であった。多くの商家でも子弟を有力な他店に丁稚奉公に出している例がある。小倉榮一郎氏が指摘するように、「他家の飯を喰わぬ者は一人前でない」ということが広く言われたようである。⁽²²⁾ ただし、そのような慣例はあるものの、十九世紀に書かれた、小林吟右衛門の「示合之条目」によると、

幼年に下り十三歳より十五歳迄は丁稚同様に取扱十六歳に元服いたし見習ひ五ヶ年相立候⁽²³⁾

と示されているように、江戸末期になると、後継者を自身の店舗で教育することもあったようである。その際は、



上段 (三代目)



下段 (初代)



長者三代鑑
(塚本喜左衛門家藏)



中段 (二代目)

創業の苦勞、中段では二代目の豊かなゆとりのある生活、そして上段では優雅すぎる生活も度がすぎると、うつつを抜かして破綻した三代目の悲惨な境涯を表している。物心ついた子どもにもわかりやすいように象徴的に描かれているのである。末永氏はこの掛軸のメッセージについて、「創業の辛苦を忘却すべからずという強烈なメッセージであるが、子弟教育という点から見ると、ポイントは二代目の描き方にある。二代目には守成の難しさという経営面での苦勞があつたはずである。しかしそれには触れずに、ゆとりからくる生活の優雅さを強調することによって、掛軸を見る者に子弟の教育がおろそかになつたであ

幼少の頃から十五歳の半元服まではやはり他の丁稚と同様に扱ふべき対象として考えられ、親元にあつたとしても厳しく教育されたのである。従業員教育や後継者教育のいずれの形態であつたとしても雇用目的の基底にあるのは、本宅・店舗空間を中心とした日常化であるように思う。この意味で注目すべきは塚本喜左衛門家に伝わる「長者三代鑑」という掛軸に関する逸話である。

「長者三代鑑」の掛軸は三段構成になつており、物語が展開している。下段には夫婦で懸命に働いている様子が描かれ、中段は当主が客人に対して茶を点てている場面、上段には破れ笠をかぶつた、みすばらしい姿の男が、犬に吠え立てられながら能筆で何かを認めている構図である。これは、下段では初代の

ろうことを示唆している。三代にわたる生活の変遷を描いて、反面教師としての生きた教材にしているのである²⁴⁾と示す。後継者である子弟に対して戒めの意味を込めて幼少の頃からこの掛軸を見せながら訓育することができ。六代目塚本喜左衛門氏（現当主）は幼少の頃に学校から帰ると、この掛軸の前で祖母から、掛軸の意味を聞かされ続けていたという²⁵⁾。このことを考えると、幼少期からの商売に対する意識が習慣化・日常化していくことが実は意味あることで、丁稚の子どもや後継者に対して、小さい頃からの日頃の働きかけそのものが人材育成に繋がっていることになるのだろう。

それこそ、丁稚奉公という制度は、日常的にその本宅や店舗における習慣の意味が各人に付与されていくものと考えられる。もちろんその習慣化された空間のもつ機能には、商人として必要な算術や読み・書きなどの教育も含まれるが、宗教的な意味がある場合には宗教的なものも日常化する可能性は十分にある。このことは、丁稚奉公により、価値観の異なる従業員同士に共通の価値観を醸成するとも言え換えることができるだろう。特に近江商人は近江国に本宅を置き、その本宅にて従業員の教育・人材育成に取り組む。それはいわば、本宅での研修期間で店員として保有すべき共通の価値を教育されることを意味する。それでは、次章では、具体的に近江商人の本宅のもつ機能について検討してみたい。

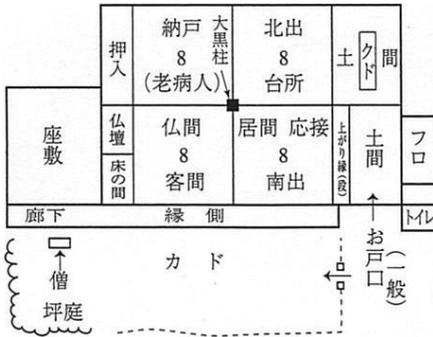
三、近江商人の本宅

真宗の持つ教育性について、宗教的真理などに付随する高次元的なものとしてではなく、日常の倫理的側面から考察を加えたものに川村覚昭氏の論考がある。以下、川村氏の論に従って論じていきたい。²⁶⁾川村氏は真宗のもつ教育性、または寺院のもつ意味空間について次のように述べている。

超越的な本願を中心とする社会倫理は逆に日常的な倫理でなければならぬ。なぜなら、それが日常性を持ち得ないならば、それは、社会性を持ち得ないし、いわば趣味愛好家の同好会の規則のようなものに墮してしまいうからである。したがって、それが、日常性を持ち得るならば、人間形成における意味づけとしての教育的意味をも持ちうるであろう。

寺院における家庭生活は少なくともそうした教育的意味が日常的に機能している場所といえることができるであろう。そこでは超越的な本願を中心に家庭生活が営まれているはずである。一日の生活が朝の礼拝から始まり、夜の礼拝で終わる。何事も本願を中心に考える。それは、獲信未信とは関係なく、真宗的な宗教的意味空間の意味性にしたがって行われているのである。倫理はエートスというギリシヤ語から生まれた言葉であるが、それは、もともと「習慣」或いは「習性」を意味することからも分かるように、倫理とは習慣化すること、或いは習性になること、つまり身に付くことが大事である。宗教的な意味空間である寺院の家庭生活は、その意味で真宗の社会倫理が最も習慣化されているところであるが故に、それが身に付くところであるといえよう。もし寺院の家庭生活が、こうしたことは逆に近代的な思惟に左右され非宗教化されているならば、もはや宗教的な社会倫理が実現される可能性はこの世界から消滅するであろう。

このことは非常に重要な指摘であり、宗教的教育において、人が成長する空間がどれだけ恒常的に宗教的な空間として意味を担保しているかが問われていることを表している。宗教的な人材育成を考えた場合、この人格形成における意味づけこそが価値あるものとして考えられる。川村氏の言及は「寺院」という場所の空間について考察したものであるが、実は、近江商人の本宅においても同じ構造で語ることができる。川村氏の指摘するとおり、その空間が真宗の宗教的意味を付与する教育的場所として機能しているかぎり、寺院であるにせよ、門信徒宅



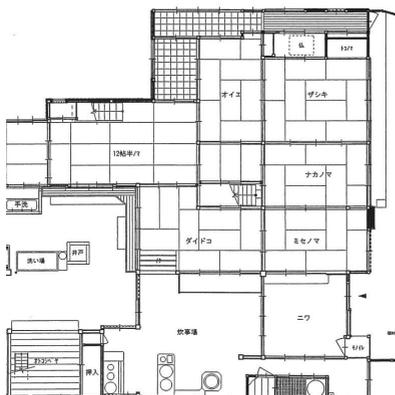
四八の構造モデル

であるにせよ、人格形成を考えるうえででは同じだろう。つまり、本尊が安置され日々のお勤めが行われている以上、門信徒宅であったとしても寺院と同じ機能があると言える。

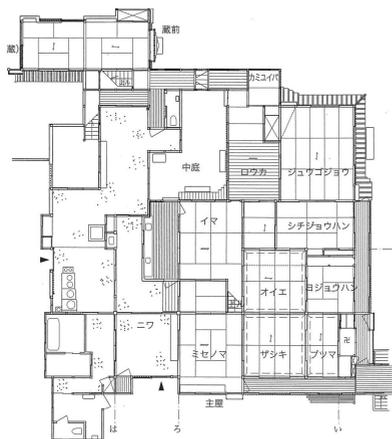
川村氏は、さらに前田恵学が紹介している尾張平野部の農家（門信徒宅）の間取りを例に出して宗教的空間について紹介している。

前田恵学氏によると、尾張西部の平野部（一部は三河から岐阜・三重）一帯は水田耕作を中心とする農村であり、それぞれの村では村落共同体を形成し、嘗ては家族の制度のもとで農家が維持されていた。尾張西部の平野部は、全国でも寺院数の最も多い地域であり、特に真宗大谷派が最大勢力である。村人にとってはこの村落共同体が生まれてから死ぬまでの全生活の場であった。前田恵学氏が、こうした生活空間において最も注目す

べきものとして取り上げているのが農家の家屋の一般構造である。彼は、それを「四八の構造」と呼んでいるが、それは、農家の家屋の構造が真宗の信仰生活と一体となっている構造を示しているのである。四八の構造のモデル図示すると、上のようになるが、四八とは家の中心となる大黒柱（■で示す）を基本に八畳の部屋を四つ造る構造を言い、南出の西に仏間を設け、「仏壇」と「床の間」が造られることになる。そして大黒柱に接している建具をはずせば、三十二畳の大広間となり、五〇人や一〇〇人の集まれる集会場に早変わりするのである。村落共同体が真宗の信仰生活と一体であるときは、この集会場は法座の場となり、法座を聞くことを無上の喜びとしたのである。



①外村与左衛門宅

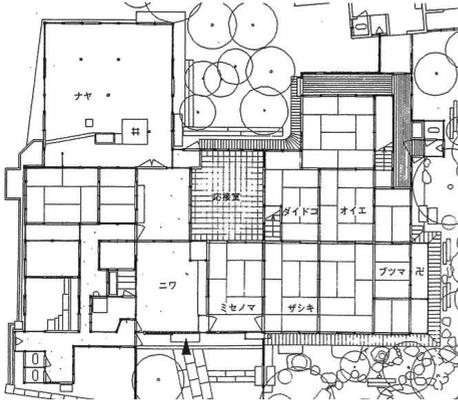


②外村市郎兵衛宅

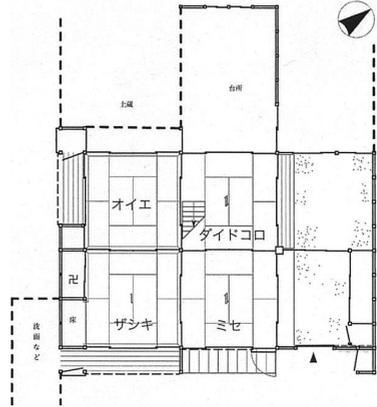
この農家をもつ間取りについて、前田恵学は「四八の構造」と呼称しているが、住居学では四つの部屋空間が田の字型に配列されている間取りを「四間取り」と称している。前田が言うこの空間も四間取りと考えていいだろう。

この前田の報告に対して川村氏が「こうした真宗的な宗教的意味空間が構成されているところでは、人間生活は最初から真宗的な生活であり、生活の基盤も真宗信仰から与えられる倫理観となっていることは言うまでもないであろう。尾張西部の平野部の人々は、子供のころから真宗的な意味を与えられて形成されることになるのである」と指摘している。このことは、近江国の近江商人の本宅がもつ機能についても援用できるのではないだろうか。

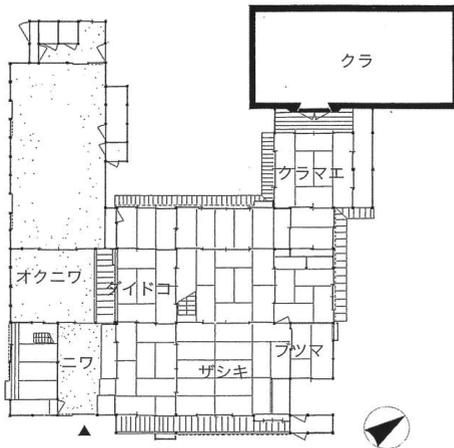
近江商人の本宅の間取りを見ていくと、細かな差異はあるものの、基本的には四間取りで造られていることがわかる。ここでは、五個荘商人の本宅の平面図をいくつか紹介をしたい。小論では、東近江市五個荘町金堂地区にある本宅を中心として、六つの本宅の間取りを挙げていく。金堂地区は農村集落の中心部に近江商人の本宅の建造物



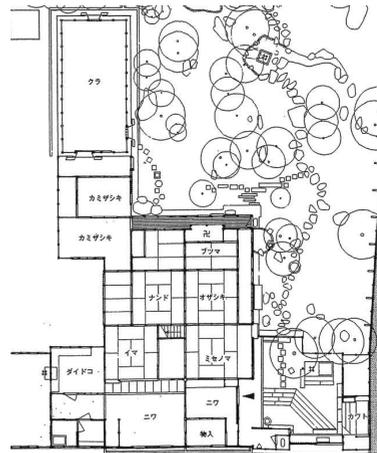
⑤金堂まちなみ保存交流館



③川島宗兵衛家宅



⑥外村繁邸宅



④外村宇兵衛宅

が密集している地区で、ここには外村家を中心とする本宅が建ち並んでいる。外村家一統本家としての外村与左衛門家(①)は江戸初期からこの金堂地区に住み、もともとは農家であったが、麻布の持ち下り行商をはじめ、主に呉服・太物によって財をなした豪商である。与左衛門家からは、外村市郎兵衛家(②)や外村宇兵衛家(④)が分家している。また川島宗兵衛家(③)も江戸時代から呉服や太物を扱う商人であった。これら五個荘の本宅の中、琵琶湖南西部から湖東の地域によく見られる農家の主流の形式こそ、川島宗兵衛家(③)の整形四間取りであり、五個荘商人の本宅もこの四間取りを基本としている。⁽²⁸⁾ただし、金堂まちなみ保存交流館(⑤)のように整形六間取と称される形式も見られる。これは、その整形四間取り型に、平面の妻側に二室を追加したもので、機能的には四間取りからの派生であるとされている。その他、外村与左衛門家(①)や外村市郎兵衛家(②)、外村宇兵衛家(④)のように部屋数が複雑に増えているものも見られるが、これは、『近江商人宅調査報告書Ⅰ』によれば、幕末期になると主屋の規模が拡大し部屋数が増えたとみている。そして特に、仏事の際には仏間に僧侶と当主が座り、その他の者がザシキに座すという例が報告されており、仏間はザシキとともに使用されたと指摘されている。つまり、江戸後期になると実質仏間という空間が拡大して使用される傾向にあり、本宅における宗教空間の意味性が強まり、信仰生活と一体となった空間としての機能が展開していると捉えることができるだろう。ちなみに、先の報告書では、金堂まちなみ保存交流館(⑤)は仏間を上段としており、信仰心の篤さが反映されたと見做している。

五個荘商人の本宅主屋も規模の大小の差異はあったり、整形・喰違の別があったりするものの、平面形式は近世以来の間取りが基本である。特に座敷や仏間の配置に特徴があり、本宅での行事や儀式を大切にしている精神が見られる。実際、近江商人の本宅でも冠婚葬祭のときは、仏間を中心とする大きな空間がつけられることがあったようで、

窪田和美氏は三代目塚本喜左衛門である四郎のエピソードを取り上げ、

当時の近江出身の商家は、冠婚葬祭や年中行事には必ず近江の本宅を使った。結婚式は大きな仏壇の前に親戚縁者を招いて仏式で執り行われた。

このような行事の開催に商家の本宅は、とても都合のよい間取りに設計されていた。襖を取り払い、仏壇を中心に来客が座ると、手入れの行き届いた広い前栽が視界に入る。⁽²⁹⁾

と紹介されている。

以上のことから、信仰心の篤い近江商人が、本宅において従業員を教育することも一つの宗教的な意味を付与し、生活の基盤に真宗的な価値を形成することが目的にあったことも想定できる。つまり本宅での研修が、商人としての基礎能力（算術・読み・書き）を養うことはもちろんのことであるが、それとともに当主一族と同様の価値体系を個人の素地として内面化することが、その教育機能として大きな役割があったと言える。

では、価値観を共有することはどのような意義があったのだろうか。小倉氏によれば、日野の矢野喜兵衛四代の事例について「店での従業員の全員が店主の出身地から入ったというわけではない。特に幕末になると、文化年間ごろから、彦根藩領の愛知、犬上郡からの奉公人が急増しており、秩父の矢尾家でもその目立った増加が記録されている。また他家でもその記録はある。その上に、江州からでない奉公人も増加したし、営業部門に従事したものは丁稚奉公が大部分であったが、酒蔵の杜氏や蔵人、船方や馬方、男衆、日傭などは江州人でないことが多かったから、近江商人は江州人ばかりで運営されたという〈純血主義〉は事実ではない」⁽³⁰⁾ことが報告されている。そのため他国出身の丁稚にも近江国出身のものと同じ価値観を涵養する必要性があったのではないだろうか。またこれ

は、現代の事例で考えるとよりわかりやすい。どの企業にも経営するにあたっての指針となる経営理念たるものが存在する。企業の経営理念は実際の企業行動に表出するものであり、その表出の主体こそ各従業員である。それが効果的に発揮されるためには、企業の経営理念と社員の価値観の共有が重要になる。これが可能になることで、従業員の自発的な能力向上・開発が期待でき、また同時にその職場で働く自身の存在意義を確かめることにも繋がる。⁽²¹⁾

このことはもつとも窪田氏が「近江商人のエートス形成には、仏教信仰による教義の一端が内面化したという内藤の指摘だけでなく、青少年期において地域の青年会に帰属することで社会化され、当該地域にふさわしい行動様式や価値観を修得することができたといえる」と指摘されているように、本宅での宗教空間だけではなく、その近江の土地全体の宗教的環境と地域的な集団環境なども考慮に入れる必要があるだろう。ただ、今回は信仰心を養う環境として本宅そのものの教育効果に焦点をあてて考察した。

小結

近江商人における教育効果については、経営的視点からの言及はあるものの、宗教的な視点からはあまり検討されていなかった。小論では、粗雑ながら僅かでも宗教的視点から本宅教育での人材育成の意味を探ることができたと考える。ここでは、本宅の環境そのものが宗教的情操を養ううえでふさわしい空間であり、ここでは丁稚奉公という教育制度自体も宗教的価値を幼少の頃から「日常的」なものとしてまさに涵養していくシステムになっていたことを結論とした。近江商人の人材育成で特筆すべきは、その制度システムだけでなく、そのシステムによってすり込まれる「日常性」であったのである。繰り返しにはなるが、初代伊藤忠兵衛は戦前まで従業員とともに毎朝

「正信偈」をお勤めしていたことが知られている。これは従業員一同に同じ価値を有し、同じベクトルを向き、仕事に邁進することが目的であったようにも思えてならない。

【註】

- (1) 内藤莞爾『日本の宗教と社会』（お茶の水書房、一九七八年）二二頁～二四頁、窪田和美『近江商人の生活態度』（法藏館、二〇一〇年）三二頁参照。
- (2) 宇佐美英機『近江商人と出世払い』（吉川弘文館、二〇二二年）一四頁参照
- (3) 内藤莞爾『前掲書』二一頁
- (4) これらの特徴は、近江商人の特徴として指摘される点ではあるが、他の大阪商人や伊勢商人などの商人全体でも共通するように思う。それはたとえば、大坂商人の平瀬家では堪忍・正直・慈悲をモットーにしていたことなどが確認されており、家訓においては基本的に誠実・実意・律気・堅気を尊び、出精・勤勉を重んじている。
- (5) 辻井清吾「近江商人にみる真宗信仰の意義」（『佛教経済研究』五一、二〇二二年）四九頁、窪田和美『前掲書』二六七頁～二六九頁参照。
- (6) 末永國紀『近江商人学入門―CSRの源流―「三方よし」改訂版（サンライズ出版、二〇一七年）八五頁参照
- (7) 小倉榮一郎『近江商人の理念』増補版（サンライズ出版、二〇二〇年）五七頁
- (8) 小倉榮一郎『前掲書』五六頁参照
- (9) 伊藤忠兵衛翁回想録編集事務局『伊藤忠兵衛翁回想録』（一九七三年）一九四頁
- (10) 窪田和美『前掲書』五四頁参照
- (11) 小倉榮一郎『前掲書』四三頁
- (12) 「写子台文庫」所蔵本、三二丁右
- (13) 『大系真宗史料』文書記録編15 近世倫理書（法藏館、二〇一〇年）一七三頁～一七四頁
- (14) 窪田和美『前掲書』三九頁参照
- (15) 宇佐美英機「離島で果てる―ある商人の生涯―」（『近江の商いと暮らし』所収、サンライズ出版、二〇一六年）三六頁

- (16) 伊藤忠兵衛翁回想録編集事務局『前掲書』二頁。原文は漢字片仮名交じり文であるが、読みの便宜のため仮名を漢字や現代仮名づかに直した。算用数字は漢数字に訂正し、適宜句読点を付した。また助詞についても現代仮名づかに直したものもある。
- (17) 伊藤忠兵衛翁回想録編集事務局『前掲書』三五八頁
- (18) 小倉榮一郎『前掲書』一四〇頁
- (19) 高木直人「近江商人の妻の役割」(『名古屋学院大学論集』五七―四、二〇二二年)二六四頁参照
- (20) 末永國紀『前掲書』八六頁
- (21) 末永國紀『前掲書』六二頁参照
- 末永氏は「店員に対しては主従という関係ではなく、事業の共同経営者と見なす心持が強かった。利益処分においても、近江商人伝統の利益三分制を取り、流動資本への利子と店積立とともに三つに分割した利益の一つを店員に割賦した。衆知を集めるために会議制度を取り入れ、自己の部署のみでなく社会一般に通じた広い視野を養うことを求め、若年者の意見の下廻上を奨励し、当主に認められた卓見は出世の登竜門となった。自由で大幅な職権を店員に委ね、同時に責任の帰趨を明らかにし、店員の自主的な意気込みを引き出した。
- 熱心な仏教徒であった忠兵衛は、有無を通じる商売は菩薩の業と信じ、信仰を営利活動の拍車とすることを店員に力説した。明治二六(一八九三)年の店法では、機敏であることと和合を尊ぶことを説くと同時に、〈質素の心掛け篤きものは必ず勤勉の心掛け篤きものなり〉と論じている」と指摘している。
- (22) 小倉榮一郎『前掲書』一四七頁参照
- (23) 小倉榮一郎『前掲書』一四六頁
- (24) 末永國紀『前掲書』一四六頁
- (25) 小倉榮一郎『前掲書』一四九頁参照
- (26) 川村覚昭「人間形成と真宗の社会倫理」(『教学研究所紀要』八、二〇〇〇年)二九頁〜三〇頁
- (27) 小論で用いた近江商人本宅の間取りについては、すべて東近江市編『近江商人宅調査報告書Ⅰ』(二〇二一年)によった。
- (28) 東近江市編『近江商人宅調査報告書Ⅰ』九八頁によれば、すでに滋賀県教育委員会編『滋賀県の近世民家 滋賀県近世民家調査報告書』(一九九八年)や『五個荘金堂 伝統的建造物群保存対策調査報告書』(五個荘町教育委員会、一九八二年)で、近江商人宅の間取りが四間取を基本とした平面形式であることが指摘されている。
- (29) 窪田和美『前掲書』五六頁

- (30) 小倉榮一郎 『前掲書』 一五一頁
- (31) 末永國紀 『前掲書』 一四三頁参照
- (32) 窪田和美 『前掲書』 二一〇頁

編集後記

この度、『浄土真宗総合研究』第一七号を発刊いたしました。

本年は、三月二十九日から五期・三十日間にわたり、親鸞聖人御誕生八五〇年、立教開宗八〇〇年の慶讃法要が勤修されました。

そこで今号では、親鸞聖人御誕生八五〇年、立教開宗八〇〇年を機縁として、より宗門が「自他共に心豊かに生きることのできる社会の実現に貢献すること」（宗制）ができるよう、宗門外の他の研究領域との架橋を目的とした「学際性」をコンセプトとし、「脱領域の可能性―学際的研究―」をテーマとして設定いたしました。

「学際性」とは、一つの研究対象を複数の学問分野から研究することを意味した語であり、日本では「学際性」を掲げる研究論文が一九九〇年代以降に急増しました。

その背景については、既に様々な理由が指摘されていますが、問題の根底には、単一の学問分野のみでは課題を解決することができないという「学問そのものの在り方」に対する反省があります。

さて、このような意識が日本の各大学・研究機関に普及・浸透していくなかで、仏教学や真宗学の領域において

も、他の研究領域との交流が活発に行われるようになり、「学際性」を意識した研究が徐々にスタンダード化しつつあります。

そこで今号では、他分野・他領域の研究方法が駆使された、①岡崎秀麿「現代における寺院の社会的役割」、②野村淳爾「近江商人の人材育成・教育と本宅空間の機能―五个荘町の事例を中心に―」、③山口篤子「《真宗宗歌》の誕生―「懸賞歌」としてのイベント性に着目して―」、④那須公昭「第11回宗勢基本調査からみた本願寺派の過疎地寺院のいま」の四論攷を収載いたしました。

今号の成果が、読者の皆様、そして宗門にとって有益なものとなることを、編集者一同、強く願います。

浄土真宗本願寺派総合研究所は、本年度より「教団総合研究室」「教学伝道研究室」「仏教音楽・儀礼研究室」「東京支所」の三室一支所の体制から、「現代教学・課題研究室」「伝わる伝道研究室」「東京支所」の二室一支所の体制へと再編し、それぞれの専門性を活かした研究・調査・編纂の事業を継続しています。「自他共に心豊かに生きることのできる社会の実現」に向け、今後も、その成果を『浄土真宗総合研究』やさまざまな研修会・刊行物を通して公開してまいります。

（『浄土真宗総合研究』編集委員会）

浄土真宗本願寺派総合研究所 所掌事項一覧

1. 現代教学・課題研究室

- ・宗門運営の総合的研究及び宗勢基本調査に関すること
- ・現代的諸課題の調査研究に関すること
- ・総局が指示した教学諸問題に関すること
- ・他宗教の研究及び他の宗教団体との協力に関すること
- ・宗門教学会議の運営に関すること
- ・六条円卓会議の運営に関すること
- ・儀礼の研究に関すること

2. 伝わる伝道研究室

- ・現代に即応する真宗教学の再構築及び調査研究に関すること
- ・伝わる伝道の研究に関すること
- ・真宗聖典の普及に関すること
- ・ITとメディアを活用した伝道方法の研究に関すること
- ・過疎地域及び都市部における伝道並びに国際伝道の研究に関する
こと
- ・教学相談に関すること
- ・儀礼の普及に関すること
- ・仏教音楽の研究及び創作、普及に関することこと。

3. 仏教音楽・儀礼研究室

- ・勤式儀礼及び仏教音楽の研究及び普及に関すること。
- ・声明及び仏教音楽の創作及び演奏に関すること。

4. 東京支所

- ・首都圏における教学伝道の振興に関すること
- ・首都圏における思潮や情勢その他諸問題の調査、分析に関する
こと
- ・首都圏における宗教事情及び他の宗教団体の研究に関すること
- ・首都圏における教学伝道上の諸課題その他諸問題の研究及び対応
に関すること
- ・首都圏におけるITとメディアを活用した伝道方法の研究に関する
こと

執筆者一覧

- 岡崎 秀 磨 (おかざき ひでまる)
浄土真宗本願寺派総合研究所 上級研究員
- 山口 篤 子 (やまぐち あつこ)
浄土真宗本願寺派総合研究所 上級研究員
- 那須 公 昭 (なす きみあき)
浄土真宗本願寺派総合研究所 研究員
- 野村 淳 爾 (のむら じゅんに)
浄土真宗本願寺派総合研究所 研究員
-

浄土真宗総合研究 第17号

令和 5 (2023) 年11月20日 印刷

令和 5 (2023) 年12月 1日 発行

編集・発行 浄土真宗本願寺派総合研究所

〒600-8349 京都市下京区堺町92

TEL 075-371-9244

FAX 075-371-5761

印刷 合同会社自照社

《真宗宗歌》の誕生

—「懸賞歌」としてのイベント性に着目して—

山口 篤 子

はじめに

浄土真宗の法座や行事はしばしば、合掌・礼拝と仏教讃歌^{*1}で始まり、仏教讃歌と合掌・礼拝で終わる。多くの場合、開会にあたり歌われるのが《真宗宗歌》、閉会に際しては《恩徳讃》^{*2}である。このことは宗派内では慣例として、当たり前のように行われているが、他宗教の人々からは驚かれることが多い。

《真宗宗歌》は、浄土真宗の立教開宗700年を機に結成された真宗各派協和会^{*3}により1923（大正12）年に発表され、以来、真宗の僧侶・門徒によって100年間歌い継がれてきた。先に述べたように、法座や行事はもちろん、事務的な会議の折にも歌われる他、宗門関係学校で用いられる聖典や仏教讃歌集にも、校歌と並んで掲載されている。

その一方で、真宗各派協和会の「真宗各派協約」^{*4}（1936年発布）及び「真宗各派協和会規則」^{*5}（発布年不明）、さらに後継団体である真宗教団連合の「真宗各派協約」（1967年発布）及び「真宗教団連合憲章」（1969年制定、1970年発行）には、宗歌に関する条項は設けられていない。つまり、少なくとも現在においては、《真宗宗歌》を歌うという行為は何らかの拘束力をもってなされているのではなく、行事の主催者によって自主的に行われているのである。

このことは、《真宗宗歌》がいかに真宗関係者の活動や生活に深く根付き、浸透しているかを示しているが、改めて「宗歌」とは何なのか、と問われると、回答に困るのではないだろうか。歌ったことがあれば経験則から、あるいは「宗歌」という字面から想像は可能であろうが、「宗歌」の存在を知らない人に対してはどのように説明するのが適切であろうか。

『仏教音楽辞典』では、《真宗宗歌》について次のように説明している。

大正一二年（一九二三）の立教開宗七〇〇年記念に真宗一〇派で結成した真宗各派協和会（現・真宗教団連合）が毎日新聞紙上で公募し、浄土真宗大谷派土呂基の作品を選定。東京音楽学校（現・東京芸大）教授島崎赤太郎（一八七四—一九三三）に作曲を委嘱した。^{*6}

また、真宗教団連合の公式ウェブサイトでは、次のように紹介している。

1923（大正12）年、立教開宗700年記念法要に際し、真宗各派協和会（現真宗教団連合）が結成され、「宗歌」を公募。真宗大谷派の僧侶であった土呂基氏の作品が採用され、東京音楽大学教授であった島崎赤太郎氏によって作曲されました。^{*7}

これらは、《真宗宗歌》の制作事情を説明してはいるが、「宗歌」というジャンルについては何も触れていない。

「宗歌」は浄土真宗固有のものではなく、少なくとも仏教においては、複数の宗

真宗宗歌 作詞 土呂 基
作曲 島崎赤太郎

1. ふ か き の り に あ い つ れ る み
2. と わ み や の み よ り す くだ て な し く み
3. う み の の の へ と の だ て な し く み

の さ な に に に た と とら う べ き ひろわ
お さち な に に に た と とら う べ き ひろわ
の や な と に に に た と とら う べ き ひろわ

たく すの れな を 一 一 一 ら き まま
が じの か みなら を とつ な た え つ つ つ つ

この との なり みる わね い た 一 一 一 ん ん
の なに なり わね い た 一 一 一 ん ん

真宗宗歌

深きみのりにあいまつる
身のさち何にたどうべき
ひたすら道を開き聞き
まことの御言いだか
永功の聞より教われし
身のさち何にくらふべき
六字の御名を称えつつ
世のなりわいにいそしまん

海の内外のへだてなく
みおやの徳のとうときを
わがはらからにつたえつつ
浄土の旅を共にせん

譜例 1 《真宗宗歌》

派が「宗歌」を定めている（この点については、1章にて詳述）。《〇〇宗宗歌》という名称から、「国歌」「校歌」、あるいは「社歌」といった言葉を連想する人は少なくないだろう。渡辺裕は、これら「団体歌」と呼ばれる作品群が、「人々のその共同体への帰属意識や成員相互の連帯意識を高めるうえで大きな役割を果たしてきた」^{*8}と指摘している。また、福本康之は、大正期から主に儀式歌として歌われてきた仏教讃歌が、「信者が共に歌う『宗教コミュニティ』の音楽としての性格」を有していることを指摘している^{*9}。《真宗宗歌》も団体歌であり、用いられ方としては儀式歌でもあるため同様の役割を担ってきたわけだが、

前述のように真宗各派協和会はそれを懸賞募集という方法で制作した。それゆえ、《真宗宗歌》は「懸賞歌」としての側面ももつ。

近代日本において「懸賞」による歌の制作がいつ頃から始まったのか、特定することは難しい。新聞社が行ったものに限れば、1894（明治27）年の読売新聞社による軍歌の懸賞募集、1902（明治35）年の大阪朝日新聞社による《大阪市の歌》募集などが先駆的なもので、歌の公募が大きなイベントとなり、紙面を大きく飾るようになるのは大正末以後とされる^{*10}。

このように、懸賞は何らかのメディアの力を借りて行われることが多いイベントであるが、社会学者の吉見俊哉は、「メディア・イベント」を以下の三つに分類している^{*11}。ひとつめは、新聞社や放送局といった企業としてのマス・メディアが企画・演出するイベントである。ふたつめは、マス・メディアによって大規模に中継・報道されるイベントで、そのイベントを開催する主体は新聞社や放送局とは限らない。みつめは、メディアによって中継・報道されることによりイベント化された現実（社会的事件）である。

《真宗宗歌》の制作は、吉見のいう第二のメディア・イベントに分類される。本稿の内容は宗教専門誌『中外日報』の記事に多くを負うが、その紙面を繰っていくと、同時期に真宗以外の仏教教団においても、宗歌や何らかの讃仰歌を、歌詞の公募によって創作する動きが確認できた。しかしほとんどの場合、その報道は「募集することになった」、あるいは「制作された」という報告に過ぎず、《真宗宗歌》の制作過程ほど詳細には踏み込んでいない。それだけ、《真宗宗歌》の制作はもちろん、その背景にある真宗各派協和会の結成とその動向、さらに真宗の立教開宗700年記念法要という一連の出来事は、宗教専門紙にとってニュースとしての価値があった（多少はゴシップ的な要素もあったにせよ）ということであろう。

以上から本稿では、《真宗宗歌》の「団体歌」と「懸賞歌」というふたつの側面に着目し、《真宗宗歌》制作時の状況を改めて整理するとともに、その意義を問いつつ直すことを試みる。

当時の状況を調査するために、真宗教団連合に当時の資料の所在を尋ねたが、本稿執筆時点（2023年6月）で回答が得られないため、本稿では宗教専門紙『中外日報』、本願寺派の機関誌『教海一瀾』、同じく真宗大谷派の『宗報』を、真宗各派協和会の結成が協議され始めた1921年10月から、立教開宗700年記念法要修行後の1923年5月までを調査した。

なお、本稿では、引用文中の旧字体は新字体に改めた。仮名遣いや送り仮名は原文のままとした。

1. 「宗歌」のはじまり

浄土真宗本願寺派総合研究所が所蔵する仏教音楽関係資料には、仏教各派の「宗歌」の楽譜が収められている（表1）。本門仏立宗をのぞき、これらの宗歌は大正から昭和戦前期に歌われるようになった（ただし正式な制定が、戦後のケースもある）。また、曹洞宗と本門仏立宗以外の宗派では、作詞にそれぞれの宗祖の名がある。これは、宗祖が詠んだ和歌を歌詞としているためである。もっとも《曹洞宗宗歌》は、歌詞の前半は創作であるが、後半は道元の和歌である（各宗歌については未調査の部分も多く、詳細は稿を改めて論じることとしたい）。

これらのうち、浄土宗の宗歌《月かげ》については、『新纂浄土宗大辞典』に「宗歌」という項目があり、浄土宗における宗歌の成り立ちや法規的な位置づけについて解説されている。ここでは、「宗歌という概念は明治中期以降のものと考えられ、西欧諸国での聖歌や讃美歌にならって、讃仏歌や仏教唱歌が作られるようになった」*12 と述べられている。

この説明はいささか文意が取りにくいいため、補足すると、「宗歌」という概念が生まれたのは、「讃仏歌」*13 や「仏教唱歌」*14 といった、西洋音楽の語法により作曲された仏教的な音楽（仏教讃歌）が作られるようになった明治中期以降だ*15、という意味だと思われる。つまり、「宗歌」は、西洋音楽との結びつきが前提とされている。

さらにここでは、《月かげ》のメロディーを、1906（明治39）年に仏教音楽会（主宰：梶宝順 他）が発刊した『仏教唱歌集』に掲載の《各宗祖の歌》（写真1）

| 宗派名 | 曲名 | 詞 | 曲 |
|--------|----------|--------|---------|
| 高野山真言宗 | 宗歌いろは歌 | 弘法大師 | 永井幸次 |
| 浄土宗 | 月かげ | 法然上人 | 松濤基（編曲） |
| 浄土真宗 | 真宗宗歌 | 土呂 基 | 島崎赤太郎 |
| 曹洞宗 | 曹洞宗宗歌 | 大内青巒 | 長妻完至 |
| 天台宗 | 天台宗宗歌 | 伝教大師 | 古旋律 |
| 天台宗真盛派 | 天台宗真盛派宗歌 | 法道和尚 | 弘田龍太郎 |
| 日蓮宗 | 立ち渡る | 日蓮聖人御詠 | 弘田龍太郎 |
| 本門仏立宗 | 本門仏立宗宗歌 | 西条八十 | 古賀政男 |

表1 仏教各派の宗歌（宗派名の五十音順）
 浄土真宗本願寺派総合研究所「仏教音楽関係資料」より
 各派の名称・曲名・作詞者名・作曲者は資料記載のまま

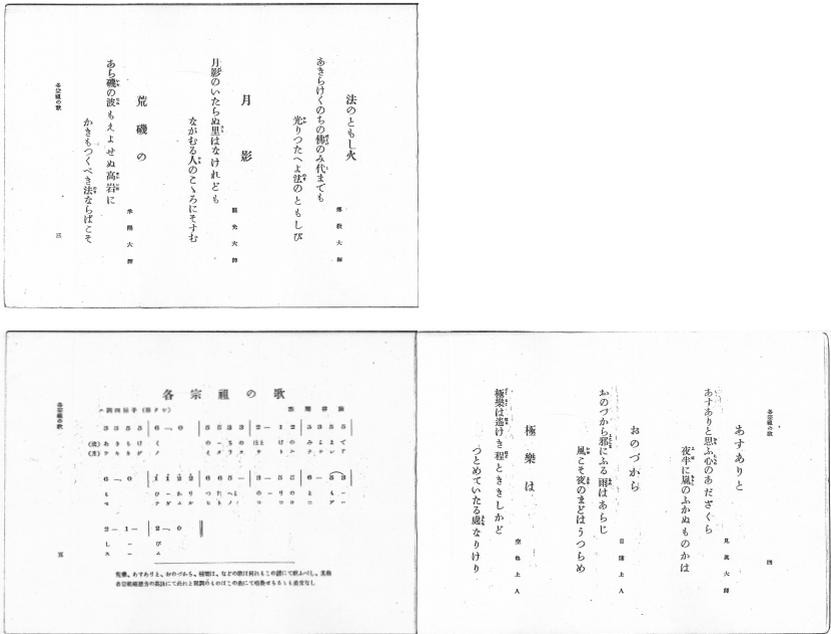


写真1 《各宗祖の歌》『仏教唱歌集』（仏教音楽会、1906年）より *16

に拠る、とする。

《各宗祖の歌》のメロディーは数字譜で書かれ、「雅楽旋律 *17」と記されている。歌詞は、伝教大師・円光大師・承陽大師・見真大師・日蓮上人・空也上人 *18 による和歌であり、2首目の「月影」が浄土宗では現在の宗歌というわけだ。それ以外にも、1首目の「法のともし火」と題された和歌は天台宗、3首目の「荒磯の」は曹洞宗の宗歌（あるいはその一部）として、現在も歌われており、特に天台宗では旋律も同一のものが用いられている（表1では「古旋律」となっている）。

なお、親鸞に関しては、得度に際して詠んだと伝えられる和歌「明日ありと思う心のあだ桜夜半に嵐の吹かぬものかは」が選ばれている。現在、親鸞の著作に作曲する場合、歌詞には和讃が選ばれることが多い *19。《各宗祖の歌》では、他の歌詞と語調をそろえるために、和歌が選択されたと考えられるが、浄土真宗本願寺派総合研究所が所蔵する仏教音楽資料でも上記の和歌に作曲した作品は限られており、希少な例といえよう。

2. 《真宗宗歌》の制作過程

ここからは、真宗各派協和会の結成から《真宗宗歌》が発表されるまでの過程を、資料に基づき整理する（年表1）。

| 年月日 | 出来事 |
|--------------------|---|
| 1921/10/21 | 真宗各派協和会結成に向けた協議が始まる |
| 1921/11/7 | 各派共通の宗歌を懸賞募集によって制作することが決定される |
| 1922/5/30 | 懸賞金額について協議（宗歌は1等200円、2等100円） |
| 1922/6末?～ 11/30 | 歌詞募集期間 広告掲載：『中外日報』6/29、『大阪朝日』7/1、『大阪毎日』7/2、『読売』7/3、『東京朝日』『東京日日』7/4、本願寺派・大谷派機関誌 |
| 1923/3/9 | 歌詞の選者決定（井澤勝什・痴山義亮・橋川正・野村成仁・佐々木信綱） |
| 1923/3/23 | 二等入選作品に、島崎赤太郎が作曲した楽譜が到着（一等はなし） |
| 1923/3末? | 真宗宗歌発表 石版色摺したものを一般に頒布 |

年表1 《真宗宗歌》制作過程

（1）真宗各派協和会の設立

中西直樹によれば、真宗各派の連合組織としては、1900年から1901年にかけて結成の動きがあったものの、当時は仏教公認教運動や宗教法案への対応をめぐる大谷派と本願寺派が激しく対立しており、自然消滅したらしい。その後、立教開宗700年を機に協調の動きがみられるようになった^{*20}。その様子を『中外日報』は、次のように伝えている。

各派を融合し僧俗の差別を撤して親鸞聖人を鑲仰し現代に其の信仰を普及する有力なる団体を組織せんことを希望すとの声起り^{*21}

その声をうけて、1921年10月21日、真宗各派の代表者が集まり、第1回の打合せが行われ、「開宗記念日の一定、服装の統一、勤式の統一、宗歌の募集等」が話題にあがった^{*22}。

(2) 宗歌募集の計画

ところで、10月21日の会合に先立って、『中外日報』には、「動き出した開宗記念運動／東本願寺の計画進捗／鑽仰歌等を広く真宗各派合同で懸賞募集の話が進められてゐる」という見出しで、次のような記事が掲載されている。

其中宗祖伝及鑽仰歌は広く世上の新聞に公告して懸賞募集する計画である
其の懸賞募集については此頃新しい考が湧いて来てゐる夫は西本願寺の方も同様の考があるらしく伝へられるので東西若しくは真宗各派の合同で懸賞募集をやつて、各派の浪費を防ぐと共に権威のあるものたらしめやうといふ
この案は可なり共鳴者が増しつつある様だから各派懇談会の問題となる事だらう *23 (下線は引用者)

大谷派では真宗各派協議会の結成に先立ち、宗派として「宗祖伝及鑽仰歌」を懸賞募集する計画であつた、という。実際、大谷派の『宗報』1921年10月号には「立教開宗700年を迎へて」という記事が掲載されており、10項目の事業計画が紹介されている。そのうち、「六、記念出版」としてあげられている9項目のなかに「宗祖伝（懸賞募集）」「宗祖讃仰歌（同上）」とある。

『中外』の記事は、これと同様の計画が本願寺派にもあり（ただし、本願寺派の『教海一瀾』にはそのような記述はみられない）、合同で募集を行うことになるだろう、と報じている。各派合同でこの事業を行うことが「浪費を防ぐ」と同時に、作品の権威付けにつながる、とみなされていることは興味深い。

10月21日に続き、11月7日に行われた会合では、次の引用のように、7項目にわたる記念事業の計画が話し合われ、真宗各派協議会事務所を設置し、種々の事業を進めていくこととなった。このとき、宗歌を懸賞にて制作することも決定された。

協議の結果は（イ）開宗記念日は四月十五日と決定し、（ロ）の祖伝編纂と、（ハ）の各派共通の宗歌は共に懸賞を以て公募する事に決定、（ニ）の各派立会の場合に於ける級制一定と、（ホ）の同上の場合に於ける簡易なる勤式制定とは共に宿題として尚研究を重ねる事になつた。（ヘ）児童用仏教絵本類の作製と、（ト）開宗記念日に法要に際し宝物展覽共通券の発行の二件は共に可決した。*24（下線は引用者）

12月17日には、第1回常任委員会^{*25}が行われた。『中外』では、「会則の研究」の他、「共同の事業として祖徳宣伝宗歌等の懸賞募集に関する条件等を仔細に相談した」と簡略に記されている^{*26}。大谷派『宗報』では、この会合での協議決定事項がより詳細に報告されており、11月7日の話し合いから計画が前進したことがわかる。

一、開宗記念日（四月十五日）に関する件

一、简单なる法要を執行すること

イ、各派協同執行の場合

正信偈、念仏、回向とす

ロ、単独執行の場合

自派の勤式に依る

ハ、服装黒衣、墨袈裟

一、各派連合して各種（講演、説教又は文書に依る）宣伝をなすこと

一、京都所在の各派の各団体は本願寺派本山に参拝し興正派本山大谷派本山の参拝を遂げ仏光寺派本山に参拝の後市公会堂に集合し各派連合の講演を聞き解散すること

二、祖徳鑽仰を主とする著述懸賞募集に関する件

祖徳に就き五乃至十の標目を定め之に依りて鑽仰せるものを募集すること

右標目は各派より大正十一年一月十五日迄に各派協議会事務所に提出し常任委員会に於て選定すること

三、各派共通合唱し得る宗歌懸賞募集に関する件

宗歌及び祖徳鑽仰歌を募集すること

四、各派立会の場合に於ける服装一定の件

甲、半素絹（色衣）、袴、五條

乙、黒衣、墨袈裟

但白服は甲乙に通ず

五、各派立会の場合に於ける勤式制定の件

伽陀、小経、念仏、回向とす

但伽陀回向は節付とすること

右節付は魚山に简单なるものを依頼す此依頼手続は事務所よりなすこと^{*27}

（下線は引用者）

この話し合いをうけて、『中外』では「多分新春早々懸賞募集の広告をやるものと思はれる」と報じられたが、その後話し合いは一時中断されたようである。理由は定かでない。その後、1922年3月24日、「真宗各派の協議会は久しく中絶してゐた」が徐々に会合がもたれ、各種事業の協議が行われ、「宗歌、祖徳鑽仰歌も懸賞募集とする」ことが協議された*28。さらに5月30日の会合で、懸賞金額等が話し合われ*29、ようやく6月から募集が始まった。

(3) 募集広告とその内容

写真2は、『中外日報』1922年6月29日付4面に掲載された「親鸞聖人開宗記念懸賞募集」の広告である。各派機関誌にも同様の広告が掲載された。また、『仏教音楽辞典』で「毎日新聞紙上で公募し」とされていた一般紙での広告については、実際には7月1日に『大阪朝日新聞』、翌2日に『大阪毎日新聞』、3日に『読売新聞』、4日に『東京朝日新聞』と『東京日日新聞』に広告が掲載されたことが分かった。広告掲載は各紙1回限りではあるものの、この公募にかかる真宗各派協会の熱が伝わってくる。その背景には懸賞募集自体のイベント性を高めることで広く立教開宗700年をアピールするとともに、宗勢の拡大へつなげたいという思惑があったのだろう。

親鸞聖人開宗記念懸賞募集

趣意書

社會の改造は文化促進の運動により文化の促進は其根帯を宗教的信仰に置き而も其宗教的信仰は日本民族自らが生める親鸞聖人の民族的宗教に依らざる可らず。是れ聖人の信仰が我國現代の思想を風靡しつゝある所以也。聖人浄土真宗を開創せられしより明年は正に滿七百年、本會は此立教開宗を記念す可く茲に左の規定に依りに祖徳鑽仰宗義宣揚に関する創作文并に今後永久に用ふる宗歌を募集し以て我民衆文化の精華を飾らむとす。奮つて応募せられむ事を望む。

創作文 宗歌

賞金 一等 金壹千圓 二等 金壹百圓 三等 金貳百圓 四等 金壹圓

規定 一 資格 凡そ日本民族自らが生める親鸞聖人の民族的宗教に依るもの。二 内容 宗義の宣揚に關するもの。三 形式 漢字、和字、混合均可。四 応募 凡そ日本民族自らが生める親鸞聖人の民族的宗教に依るもの。五 応募 凡そ日本民族自らが生める親鸞聖人の民族的宗教に依るもの。六 応募 凡そ日本民族自らが生める親鸞聖人の民族的宗教に依るもの。七 応募 凡そ日本民族自らが生める親鸞聖人の民族的宗教に依るもの。八 応募 凡そ日本民族自らが生める親鸞聖人の民族的宗教に依るもの。九 応募 凡そ日本民族自らが生める親鸞聖人の民族的宗教に依るもの。十 応募 凡そ日本民族自らが生める親鸞聖人の民族的宗教に依るもの。

真宗各派協和會事務所

写真2 『中外日報』に掲載された広告

では、広告の文面を詳細にみていこう。以下は、趣意書の文面である。

社會の改造は文化促進の運動により文化の促進は其根帯を宗教的信仰に置き而も其宗教的信仰は日本民族自らが生める親鸞聖人の民族的宗教に依らざる可らず。是れ聖人の信仰が我國現代の思想を風靡しつゝある所以也。聖人浄土真宗を開創せられしより明年は正に滿七百年、本會は此立教開宗を記念す可く茲に左の規定に依りに祖徳鑽仰宗義宣揚に関する創作文并に今後永久に用ふる宗歌を募集し以て我民衆文化の精華を飾らむとす。奮つて応募せられむ事を望む。

大正期の日本では、日露戦争の勝利をうけて一挙に国際的な地位が高まった反面、国民は政治的・経済的にも貧しいままだったため、そのギャップを埋めるべく社会の「改造」が叫ばれた^{*30}。趣意書も、そのような社会情勢を受けて書き出されている。さらに1910年代後半から起こっていた「親鸞ブーム」に言及したうえで、立教開宗700年の記念として「祖徳鑽仰宗義宣揚に関する創作文并に今後永久に用ふる宗歌を募集」する、とした。創作文や宗歌とともに協議されていた「祖徳鑽仰歌」の募集は、最終的に中止されたようである。

次に、募集規定をみてみよう。計画段階では5～10程度の項目を設けるとされていた著述については、「創作文」として、「一般家庭読み物」で3項目（（一）親鸞聖人に現れたる他力信仰（二）親鸞聖人の時代と立教開宗（三）真宗信徒の家庭等）を、「平易にして清新なる口語体」で創作することを求めている。一方「宗歌」については、「内容」は「本宗各派の諸種会合の節常に合唱するに適當なるもの」、「句調（字足）は随意たる事但し節を分つ場合は三節以内とす」と、さほど細かい条件は付けられていない。

趣意書で「今後永久に用ふる」とされた宗歌を歌う機会については、この広告の掲載前、西本願寺の機関誌『教海一瀾』1922年5月号に「宗歌は国家の祝日に「君が代」を歌ふが如く、各派共通して一般門信徒に唱へさする」^{*31}とあり、当初から目的が明確に定められていたことがわかる。

また賞金は、創作文の一等が2,000円、二等1,000円に対し、宗歌は一等が200円、二等が100円であった。金額の差は、宗歌と創作文の規模の違いによるものだろう（創作文の字数は「400字詰原稿用紙200枚内外」、つまり8万字）。ちなみに同じ頃、1921年10月から1年かけて行われた《東京市歌》の公募^{*32}では、市民歌の一等賞金は500円、二等は300円、また童謡の一等賞金は300円、二等が100円であった。これに比べると、宗歌の賞金額は多少抑え気味という印象である。ちなみに少し時代はさかのぼるが、1920（大正9）年の大卒銀行員の初任給が40円だったといわれ、また1918年の米騒動後、1920年で米10kgの小売相場が3.7円である。これらに鑑みると、それなりの賞金が用意されていたといえるだろう。

（4）審査と作曲

募集開始後、宗歌には7月上旬で15編^{*33}、9月で約60編^{*34}、そして最終的には192編^{*35}の応募があった。一方、創作文は、最終的に53篇の応募をみたが、「募集の趣意に反して論文めきたるもの説教じみたるものなどがあつて是ならば創作として認めらるといふものは頗る少かつた」ため、最終的に審査の結果「当選作

なし」となった^{*36}。

締切直後からさっそく歌詞の審査にかかるのかと思いきや、実はまだ選者が決まっていなかった。1923年1月20日の会合で、ようやく東西本願寺から1名ずつ、他派から1名、外部から1名の審査員を選ぶという方針が出た^{*37}ものの、2月になって実際に決まった顔ぶれはそれとはやや異なり、次の通りであった。

宗歌の方は新派と旧派とに分れ旧派の予選に東は井澤勝什氏西は痴山義亮氏、新派の方には東より橋川正氏西より野村成仁氏を出し最後の選者は尚未定^{*38}

予選である程度作品数を絞り込んだうえで、外部から招聘する選者を交えて最終選考を行う段取りだったと思われる。予選にあたる選者を「新派」と「旧派」それぞれから選んだことから、応募作品の文体はさまざまであったことが推測される。ここで、予選にあたった選者の経歴をみておこう。

- ・井澤勝什（旧派、大谷派）：声明の大家で要職を歴任。俳誌『懸葵』等に和歌を発表。
- ・痴山義亮（旧派、本願寺派）：和歌や上代様の書に優れた学僧。
- ・橋川正（新派、大谷派）：大谷派寺院出身の仏教史学者。当時は、真宗大谷大学学部助教授兼予科教授。
- ・野村成仁（新派、本願寺派）：東京高等師範学校付属音楽学校^{*39}（現東京藝術大学音楽学部）出身の平安中学校音楽教師。明治末から「讃仏歌」の作曲を担っていた。

その後、3月9日に開催された委員会で、外部の選者に御歌所寄人の佐々木信綱が決定した^{*40}。この委員会開催を予告する『中外日報』の記事に、「宗歌は応募の作品概して面白からぬ由で」^{*41}とあるが、審査の結果、1等は該当作なし、2等に大谷派本宗寺の土呂基という人物の作品が選ばれ、東京音楽学校教授の島崎赤太郎に作曲が依頼されることとなった。土呂は、「新聞社に勤める文学好きな人だった」といわれ、佐々木信綱が3番を補作したが、ほぼ原作の形で採用されたという^{*42}。

作曲を依頼した島崎赤太郎からは、3月23日に楽譜が到着した^{*43}。歌詞の最終決定がいつだったのか、資料から確定することはできないが、仮に9日の委員会で決定したとしても、島崎は2週間弱で曲を完成させたことになる。島崎が当時勤務

していた東京音楽学校に残された「作曲委託関係書類」*44には、真宗各派協和会からの依頼状等は確認できない。そのため、島崎個人への依頼だった可能性が高いが、その選定理由や島崎に支払われた作曲料等を示す資料は現在のところ見つかっていない。また島崎自身はクリスチャンであったが、そのことへの言及・批判等も、管見の限り特に見当たらない。当時島崎は、東京音楽学校へ依頼された校歌の作曲を多数手がけていたため、その実績が評価され、宗歌をより権威あるものにしてようと白羽の矢がたったのではないだろうか。

(5) 発表と普及の様子

《真宗宗歌》の正式な発表日は、はっきりしない*45。『中外日報』1923年3月29日付に、歌詞が掲載されているため、3月末には発表になった可能性も考えられるが、4月には真宗各派では立教開宗700年記念法要が勤められた*46。したがって、日程的には記念法要になんとか間に合った、というタイミングだったのではないだろうか。

《真宗宗歌》の楽譜は石版色摺で印刷され、一般に頒布されたというが*47、記念法要において、完成間もない《真宗宗歌》がどのように用いられたのかは、これまで明らかになっていなかった。今回の調査で、本願寺派における状況については『教海一瀾』第682号（1923年4月）に掲載された記念法要の報告記事により、一端を窺うことができた（大谷派の法要での状況は、『宗報』や『中外日報』に記載がなく詳細不明）。7日間にわたる法要・諸行事のなかで、《真宗宗歌》にかかわる記述がみられるのは、第3日（4月17日）と第6日（4月20日）、そして最終日（4月21日）である。

第3日は「全国日曜学校教師大会」が、開館したばかりの顕道会館で行われた。日曜学校運動は、本願寺派では明治末からさかんになり、1915（大正4）年には宗派が全国に日曜学校の設置を命じるなど、積極的に制度の整備を進めていた。その教師を対象とした大会において、「宗歌宣伝等をプログラムに組」みこんでいたという。

第三日

全国日校教師大会　この日の呼物である全国日校教師大会は午後一時より顕道会館に於て開催、〔…〕宗歌宣伝等をプログラムに組み〔…〕

宗歌宣伝隊　龍谷大学器楽部の二十余名のオー^マゲストラ団の人達と中央日曜学校の生徒を中心にした宗歌宣伝隊は、憩^マふに間のない位、彼方此方の凡ゆる

会合に招かれて喝采を博してゐる

日曜学校会館 日曜学校の参考品児童の読物等備へてオルガンで讃仏歌、礼讃、宗歌等を講演の合間に入れて班員四十名は変るゝ汗水しぼつて大獅子吼の有様 *48 (下線は引用者)

《真宗宗歌》の宣伝にあつた「宗歌宣伝隊」は、龍谷大学の学生によるオーケストラと、中央日曜学校のグループで、あちらこちらで演奏を行ったようだ。また、境内に設けられた「日曜学校会館」という施設では始終講演会が行われ、その合間に《宗歌》もオルガン伴奏で歌われたことがわかる。

第六日

八百人の大コーラス 平安中学校全生徒八百名は渡辺校長に引卒せられ法要参拝をなしたが真影堂前に於ては野村教員の指揮により宗歌宣伝隊のオーケストラに合奏し宗歌を合唱した、そのゆかしさそのおごそかなることは終りに近き法要の一クーリであつた

布教使大会 集るもの五百余名、花田執行の訓示次で龍大学生の宗歌宣伝オーケストラあり *49 (下線は引用者)

第6日は、平安中学校（現在の龍谷大学付属平安高等学校）の生徒800名が法要に参拝し、「野村教員」、すなわち歌詞の予選にもかかわつた同校の音楽教師・野村成仁の指揮で、宗歌宣伝隊と共に《真宗宗歌》を合唱した。発表からのわずかな期間で、生徒たちがどの程度歌えたのかは定かでないが、野村としては責任の重い場面だつたと思われる。また、この日は布教使大会も行われ、そのなかでも宗歌宣伝隊が演奏した。

第七日

最後の努力 日校館の学生四十名、児童五十名の宗歌及び讃仏歌の合唱それには言ふことの出来ない力を見せてみた *50 (下線は引用者)

そして最終日にも、日曜学校会館では《真宗宗歌》や「讃仏歌」の演奏が行われた。1週間もの間、報じられているようにかなりの頻度で演奏したのであれば、宣伝隊の学生・生徒たちの演奏もかなり上達していたのではないだろうか。

このように、《真宗宗歌》の初期段階の普及にあつては、すでに仏教讃歌を歌

うことに慣れていた学生・生徒のはたらきが大きかった。法要が始まると、毎日地方から5万人の団体参詣者が京都駅を訪れたという^{*51}。その一部にでも歌声が届いたならば、発表間もない《宗歌》の宣伝としては、かなりの効果だったのではないか。また、法要終了後には楽譜が各派で再版され、有償で配布された^{*52}。その告知にも「日曜学校その他広く普及することを囑望します」と記されており、普及対象として子どもが念頭に置かれていたことが、ここからもわかる。なお、本願寺派以外の宗派における状況の調査は、今後の課題としたい。

3. まとめ—イベントとしての宗歌制作

ここまで、《真宗宗歌》制作にかかわる真宗各派協和会の結成から立教開宗700年記念法要までの状況を、『中外日報』や本願寺派・大谷派の機関誌をもとに振り返ってきた。以上をふまえて、最後に《真宗宗歌》誕生の意義について考えてみたい。

長い歴史のなかで分裂と対立を繰り返してきた真宗各派が、立教開宗700年を機に協調の姿勢をみせたことは、画期的な出来事だった。とはいえ、《真宗宗歌》をはじめとする記念事業の話し合いがなかなか進まなかったことをみても、それぞれの事情や思惑ゆえ、かんたんに歩調がそろったわけではないと推測される。それだけに、紆余曲折を経て発表された《真宗宗歌》は、真宗各派協調の象徴として重要だったのではないだろうか。

ここで、《宗歌》の歌詞内容を改めて確認しよう。3番からなる歌詞の1番は、浄土真宗の教えに遇えたよろこびが描かれる。続いて2番では、そのよろこびのうち念仏とともに日々の暮らしを送る姿を、3番ではよろこびを周囲の人々にも伝えてともに歩もう、と謳う。つまり、この歌詞は浄土真宗における理想的な信仰生活をテーマとしている。それゆえ、『中外日報』の記事でも言及されていたように、詞としての面白味には欠けるかもしれない。では、この詞が1等なしの2等選ばれた意味は、どこにあるのだろうか。

「懸賞」というイベントは、溝渕久美子が指摘するように、応募者にとってはイベントそのものへの参加意識をもたらすとともに、当選への期待を伴うものであり、いざ当選となれば充実感や社会的な評価を受けたことによる大きな喜びを得ることができる。その意味で、「懸賞」はそうした人々の情動への働きがより強いメディア・イベントでもあり、それと同時に、その懸賞のテーマについて思いをめぐらせるなかで、人々はその対象を内面化し、それにそうテキストを編み出してい

く^{*53}。であるならば、浄土真宗の「宗歌」を懸賞募集によって制作するという試みは、応募者に、浄土真宗とはどのような宗教で、真宗の僧侶・門徒とはいかにあるべきか、教えが自分にとってどのような意味をもつのか、を問い直させる作業であり、それに合致する土呂の詞が宗歌に選ばれたのはある意味当然だったといえるだろう。その意味では、このような内容の宗歌をことあるごとに歌わせることは、明治期以来行われてきた、紀元節・天長節といった行事における《君が代》や「祝日唱歌」の歌唱と重なる。これらの唱歌には、歌うことを通じて、天皇を中心とした日本という国の国民としての意識をからだに沁みこませることが期待されていた^{*54}。また、行事のたびごとに歌うという点では、宗歌はこの頃さかんに制作されるようになった校歌の位置づけと近い。校歌の起源と成立を研究した須田珠生は、「校訓」や「母校精神」を歌詞にうたう校歌を、学校に在学する児童や生徒に歌わせることで、教育的な効用が期待できるという考えが、当時の教育者らのあいだで広く共通した認識であったことを指摘している^{*55}。歌詞募集時の趣意書に言及はないものの、《真宗宗歌》にもこれらと同様の効用が期待されていたことは想像に難くない。宗祖の和歌を歌詞とする宗歌の場合も、そこに教えや宗祖の思いなどが凝縮されていると捉えられるからこそ宗歌として成立するわけだが、和歌という形式上、抽象的な表現となる場合もあろう。《真宗宗歌》の強みである明確なメッセージ性は、懸賞募集というその制作過程から生まれたのである。

発表後、《真宗宗歌》は募集の段階から「永久に」と想定されていたように、この100年間歌われ続けてきた。その要因のひとつには、島崎赤太郎による旋律が音域にも配慮され（最低音から最高音までがちょうど1オクターブに収まっている）、さほど難しくもなく覚えやすい、という音楽的な理由もあろう。その結果、行事等における《真宗宗歌》の斉唱は今やルーティーンとなっており、講習等の折に改めて歌詞の意味を尋ねても、往々にして「考えたことがない」という答えが返ってくるような状況さえみられる。しかし、「意味は分からなくても、同じ曲を歌える集団があり、自分もその一員だと認識できる」というこの有様は、《真宗宗歌》の団体歌という性格に鑑みれば、それぞれが所属する宗派、さらには浄土真宗という大きな宗教的枠組みへの帰属意識の醸成が今なお連綿と行われているのであり、《真宗宗歌》は今なお真宗各派の象徴として機能しているといえるだろう。

以上を踏まえて、「宗歌」を定義づけるならば、「近代日本において、特定の宗教共同体の象徴として、西洋音楽の語法により作曲され、発表された歌。歌詞は、教えやそれを信仰する人々の理想像などを表現し、共同体意識を醸成することを目的として法要や儀式、行事等で歌われる」ということになるだろう。

興味深いのは、この「宗歌」というジャンルが第1章でみたように、少なくとも日本においては仏教各派に多くみられる一方、聖歌や讃美歌を有し、音楽を重視するキリスト教には確認されない、という点である^{*56}。須田珠生は、「各学校が自らその学校固有の校歌を制定し、児童や生徒にうたわせるというのは、世界的にも稀である」とし、「こうした校歌のありようを鑑みれば、学校が固有の校歌を持ち、それをうたうという行為は、日本特有のひとつの文化であると言ってもよいだろう」と述べている^{*57}。さらに、法令等において学校に校歌制定が義務付けられていないにもかかわらず、「今日、日本の学校では、一学校一校歌という構図が作られている。この構図を作りだしたのは、他でもない学校である」と指摘する^{*58}。

これにならば、宗歌も法令等で制定は義務付けられていないにもかかわらず、宗派が自ら制作し、法要・行事の折に歌うことを定めた団体歌である。真宗の場合は、前述のように各派協調の象徴として宗歌が必要だったのだが、他の仏教団の場合はどうだったのだろうか。近代日本における団体歌や仏教団の近代化を考えると、ポイントとなる問題であろう。稿を改め、検討したい。

【参考文献】

- 飛鳥寛栗 2008 『仏教音楽への招待』本願寺出版社。
- 小川博司・木村篤子 1996 「戦前における新聞社の音楽文化事業」『近代日本のメディア・イベント』同文館、297-323頁。
- 白金昭文 1981 「近代における仏教讃歌と伝道」『印度學佛教學研究』29巻2号、857-859頁。
- 季武嘉也 2004 「大正社会と改造の潮流」季武嘉也編『大正社会と改造の潮流』日本の時代史24、吉川弘文館、7-96頁。
- 須田珠生 2020 『校歌の誕生』人文書院。
- 筒井清忠編 2021 『大正史講義』ちくま新書。
- 筒井清忠編 2021 『大正史講義 文化篇』ちくま新書。
- 中西直樹 2023 「立教開宗700年のころの真宗教団」『中外日報』2023年5月3日付5面。
- 藤本葉子 2005 「永井幸次作品目録」『大阪音楽大学研究紀要』第44号、35-190頁。
- 福本康之 2007 「宗教共同体の歌」『世界音楽の本』岩波書店、377-380頁。
- 溝渕久美子 2012 「懸賞というメディア・イベント」『映画研究』第7号、22-39頁。
- 御手洗隆明 2019 「大正昭和期『宗祖御誕生・立教開宗』慶讃法要私観」『教化研究』165号、真宗大谷派教学研究所編、36-71頁。
- 湯浅成幸 2011 『親鸞さまのみ教え—「真宗宗歌」に聞く』真宗大谷派宗務所出版部。
- 吉見俊哉 1996 「メディア・イベント概念の諸相」『近代日本のメディア・イベント』同文館、3-30頁。
- 鷲田清一編 2018 『大正＝歴史の踊り場とは何か—現代の起点を探る』講談社選書メチ

工。

渡辺裕 2007 「学校と職場の共同体意識」『世界音楽の本』岩波書店、373-376頁。

渡辺裕 2010 『歌う国民』中央公論新社。

【註】

- *1 西洋音楽のスタイルで書かれた仏教音楽作品を指す。この音楽ジャンルに対しては、創作に関係した団体や年代によって、「仏教唱歌」「讃仏歌」「仏教聖歌」等、さまざまな名称が用いられてきた。本論文では、歴史的事象として記述する場合をのぞき、浄土真宗本願寺派での現状にない、「仏教讃歌」ないし「仏教音楽作品」で統一する。
- *2 『正像末和讃』に収められた一首を歌詞とする仏教讃歌。本願寺派では主に、澤康雄作曲（1918年発表）と、清水脩作曲（1952年発表）の2作品が歌われる。
- *3 真宗教団連合公式ウェブサイトでは「1923年8月5日発足」と記載されている。「教団連合のあゆみ」（<https://www.shin.gr.jp/about/ayumi/>）2023年7月30日最終確認。しかし『中外日報』では、「真宗各派協議会」の名称が1921年11月から用いられており、さらに1922年6月に「真宗各派協和会」に改称する、と報じられている。本稿では、資料からの引用を除き、「真宗各派協和会」で統一する。
- *4 『法規類纂抜萃』中央仏教学院、1937年、113-116頁。
- *5 同上、117-118頁。
- *6 「真宗宗歌」『仏教音楽辞典』法蔵館、1995年、341頁。
- *7 「和訳正信偈・仏教讃歌」真宗教団連合公式ウェブサイト（<https://www.shin.gr.jp/activity/shoshinge/>）2023年7月30日最終確認。
- *8 渡辺2007：373頁。
- *9 福本2007：379頁。
- *10 小川・木村1996：317頁。
- *11 吉見1996。
- *12 今岡達雄「宗歌」『WEB版新纂浄土宗大辞典』（<http://jodoshuzensho.jp/daijiten/index.php/%E5%AE%97%E6%AD%8C>）2023年7月30日最終確認。
- *13 「讃仏歌」は、本願寺派における日曜学校運動において、教材のひとつとして明治末から大正期にかけて盛んに発表された仏教音楽作品群の名称として知られる。
- *14 「仏教唱歌」の名称は、主に明治時代に用いられた。
- *15 現在確認されている最も古い仏教讃歌は、1887（明治20）年の資料にみられる《法の深山》である。
- *16 写真は、浄土真宗本願寺派総合研究所が2006年に行った「仏教音楽コレクション・A」（飛鳥寛栗氏主宰）資料調査にて撮影したもの。なお現在、同コレクションは相愛大学図書館に寄託され、整理が進められている。
- *17 『新纂浄土宗大辞典』では、この旋律について「明治二〇年（一八八七）文部省発行『幼稚園唱歌集全』第二六『風ぐるま』（豊田英雄作詞、東儀季照作曲）の旋律と類似していることから、この譜の一部を使ったとの説もある。また天台宗宗歌とも旋律が同一であることなどから、この時期に各宗の宗歌に同じような旋律がつけられたと考えられる。」としている。
- *18 表記は、資料記載のままとした。

- *19 『仏教唱歌集』においては、「超世の悲願ききしよりわれらは生死の凡夫かは有漏の穢身はかわらねど心は浄土に遊ぶなり」(帖外和讃)が、七五調の歌詞による《いろは》と題する作品(作曲者未詳)の歌詞のひとつとして掲載されている。
- *20 中西2023。
- *21 「開宗記念に親鸞の鑽仰新団体計画」『中外日報』1921年10月7日付2面。
- *22 「在京真宗各派懇談会」『中外日報』1921年10月23日付2面。
- *23 「動き出した開宗記念運動」『中外日報』1921年10月8日付2面。
- *24 「開宗記念日は四月十五日に決定」『中外日報』1921年11月9日付2面。
- *25 「真宗各派協議会」『宗報』第243号(1922年1月)、19頁。
- *26 「真宗各派協議会」『中外日報』1921年12月18日付2面。
- *27 『宗報』第243号、前掲。
- *28 「真宗各派協議会」『中外日報』1922年3月26日号付2面。
- *29 「祖徳讃仰の懸賞募集決定」『中外日報』1922年6月1日号付2面。
- *30 季武2004。なお、季武は、「改造」を、『デモクラシー』をも含んだ『世界的基調』を踏まえた上で、日本国家と日本国民の実情に即した形での体制の変革を志向した思想や運動」と定義している。
- *31 「社説立教開宗記念慶讃御垂示に就て(三)」『教海一瀾』第671号(1922年5月)、4頁。
- *32 市民歌には330編の応募作があり、1923年4月に選考が行われた。市民歌の当選者は高田耕甫、童謡は吉田栄次郎、作曲はいずれも山田耕柞に委嘱された。市民歌は都歌に準ずる扱いで、現在まで継承されている。
- *33 「真宗の懸賞募集と選者の選定」『中外日報』1922年7月9日付2面。
- *34 「懸賞創作応募少し」『中外日報』1922年9月17日付2面。
- *35 「懸賞募集の成績」『中外日報』1922年12月2日付2面。ただし、応募数には資料により相違があり、『宗報』第258・259号(1923年5月、28頁)では、「三百五十」。この点については、当時の真宗各派協和会に関する資料調査が望まれる。
- *36 「懸賞創作に当選作なし」『中外日報』1923年4月26日付2面。
- *37 「各派協議の事項」『中外日報』1923年1月23日付2面。
- *38 「懸賞創作の選者」『中外日報』1923年2月10日付2面。
- *39 東京音楽学校は、1893(明治26)年6月から東京高等師範学校へ移管され付属学校となり、1899(明治32)年4月に再独立した。
- *40 「真宗各派協和会委員会」『宗報』第257号(1923年3月)、34頁。
- *41 「真宗各派協和会」『中外日報』1923年3月9日付2面。
- *42 『メロディーの宝石箱』浄土真宗本願寺派仏教音楽研究所編、本願寺出版社、1997年、9頁。3番の歌詞については湯浅成幸が、佐々木信綱による補作の結果、「当時の天皇制国家の時代状況を反映したように、真宗の教えが玉虫色のようなあいまいな表現になっているように思われます」と指摘している(湯浅2011:14)。しかし、管見の限り原詞は現存せず、判断は保留せざるを得ない。
- *43 「宗歌の作曲」『中外日報』1923年3月25日付2面。
- *44 東京藝術大学未来創造継承センター大学史史料室 (<https://archives.geidai.ac.jp/contents/re-composition/>) 2023年7月6日最終確認。

- *45 湯浅成幸は、「この真宗宗歌が発表されたのは、「立教開宗七百年記念法要」が勤められた一九二三（大正十二）年の四月九日であります」としている（湯浅2011：12）。4月9日は大谷派の記念法要初日であり、湯浅の記述が正しければ、大谷派の法要開始に合わせて発表されたことになるが（注46参照）、筆者はこれを示す資料を確認できておらず、今後さらなる資料調査が必要である。
- *46 大谷派が4月9～15日、興正派が11～17日、木辺派が14～18日、佛光寺派が15～18日、本願寺派が15～21日。
- *47 『仏教音楽辞典』、前掲。『宗報』第262号（1923年8月）、ページ付けなし。当時配布された楽譜は、現存が確認されていない。
- *48 「立教開宗慶讃法要記事」『教海一瀾』第682号（1923年4月）、10頁。
- *49 同上、13頁。
- *50 同上、14頁。
- *51 中西、前掲。
- *52 対価は、20枚まで1枚1銭、21枚より1枚9厘、101枚より8厘（送料別）。『宗報』第262号、前掲。
- *53 溝淵2012：37頁。
- *54 渡辺2007：369頁。
- *55 須田2020：138頁。
- *56 カトリック中央評議会、日本基督教団、日本聖公会、日本福音ルーテル教会、日本バプテスト連盟、在日大韓基督教会に、宗歌にあたる団体歌の有無を尋ねたところ、カトリック中央評議会、日本基督教団、日本福音ルーテル教会から「特定の讃美歌を団体歌として制定する習慣はない」との回答を得た。
- *57 須田2020：12頁。
- *58 須田2020：15-16頁。

第11回宗勢基本調査からみた本願寺派の過疎地寺院のいま

那 須 公 昭

はじめに

過疎地寺院に対する現状分析や対策などに関する論考は、これまで種々議論が重ねられてきたが、新型コロナウイルス（以下、新型コロナ）流行の影響に伴い、現在、その議論も停滞している感が否めない。新型コロナ流行下の現在においても、過疎地から都市部への人口流出は続いているのであり、過疎に対する問題は水面下で継続しつづけている。

こうしたなか、浄土真宗本願寺派総合研究所では2021年7月1日を調査基準日として、第11回宗勢基本調査（以下、11回調査）を実施した。その調査結果をまとめた報告書（以下、「11回報告書」）は、本願寺派の機関誌である『宗報』2023年2月号に掲載した。さらに2023年2月、大谷派と本願寺派で共催する過疎問題連絡懇談会において、11回調査の結果をもとに、総務省から指定された「過疎指定地域」*1と「その他地域」の比較考究をまとめ、報告した。本稿では、この報告を軸に、11回調査よりみた過疎地寺院のいまを明らかにする。

1. 11回調査の概要と過疎問題連絡懇談会でを行った設問共有

1-1. 11回調査の概要

本願寺派が実施する宗勢基本調査とは、宗門全体の動静を捉え、宗門に包括される一般寺院及び非法人寺院の現況を調査した基礎資料を得るとともに、統計的な分析を加え、宗務全般に十全に活用できる分析資料を作成することを目的とする。11回調査の概要と特徴については、すでに「11回報告書」に詳細が示されている*2が、ここではその肝要を簡略に説明する。11回調査での主な設問内容は、回答者の属性や寺院の基礎情報、寺院の施設や本堂の現況など寺院基盤に関するも

の、葬儀や法事、その他の寺院活動、宗派の取り組みや寺院診断、新型コロナの影響、そして僧侶の幸福である。調査は浄土真宗本願寺派に所属する一般寺院10100か寺（2021年7月現在）を対象とし、うち7086か寺からの寺院から回答を得た。回収率は70.2%となった。

従来の宗勢基本調査は郵送回答による調査を行っていたが、11回調査では、郵送回答にくわえ、Webによる回答も併用した。これは新型コロナの影響によりWeb媒体で会議や講演会などが頻繁にされるようになり、アンケート調査の舞台もWeb上が主流となったことが大きい。さらに11回調査の特徴としては、「外部研究機関による寺院診断」をあわせて実施した。この企画は本願寺派の宗門総合振興計画に掲げられていたものであるが、11回調査と併用して行うことで、各寺院が現在どういう状況に置かれているかを可視化できるものと考え実施された。個別の寺院の回答については、宗派が個別の寺院情報を知り得ないよう、第三者機関として（株）大和総研に委託し、診断を実施していただいた。

この寺院診断企画を行う上で、個別の寺院情報が不可欠となる。そこで、調査票にナンバリングを施し（株）大和総研のみが把握できるようにし、宗勢基本調査を分析する宗勢基本調査実施センターには組や自治体単位での情報のみがわかるローデータが提示された。そのため、従来の宗勢基本調査では行えなかった組や自治体単位での分析が可能となった。

さらに、11回調査では、僧侶の幸福に関する設問を導入した。近年、Well-beingをはかる調査が国や社会学をはじめとしたさまざまな学問分野や企業などで取入れられている。ただ、日本においては宗教と幸福に関する調査分析はあまり研究が進んでいる状況ではなかった。そこで、宗教者の幸福に関して、設問のなかに組み込んだのである。

1-2. 過疎問題連絡懇談会が行った教団の悉皆調査の設問共有

さて、本願寺派と真宗大谷派では、2015年より共催で各教団の過疎対策担当者や過疎地寺院を対象とした研究を行う有識者を対象とし、「過疎問題連絡懇談会」を実施している。この会では、各教団の過疎対策に関する視点や取り組みを共有しつつ、外部より有識者を招いた勉強会を中心に開催してきた。2016年10月、真言宗智山派別院真福寺において実施された過疎問題連絡懇談会の総会において、各教団が実施する宗勢調査や教勢調査など、一般寺院を対象とした悉皆調査の設問共有が提案された。この提案をうけ、さらに2020年に悉皆調査を実施する教団が複数（真言宗智山派、本願寺派など）あることがわかり^{*3}、懇談会のなかで作業部会を

設置し、悉皆調査の設問共有をはかることを目的に議論を行った。

作業部会では、臨済宗黄檗宗連合各派合議所、曹洞宗、妙心寺派、真宗大谷派、本願寺派の関係者が参加した。2020年12月に設問の共有案を事務局が作成し、懇談会の会員に共有を行った。

2023年2月、過疎問題連絡懇談会が開催され、この共有された設問をもとに、筆者は先の11回調査の結果を報告した。その共有設問は以下の項目である。

基本属性：年齢、立場、寺院立地、人口流動など

寺院施設：施設の有無、改修の必要性

寺院家族：住職、寺族の有無、居住、後継者

法務や法要・行事：葬儀回数、年忌の継続など

情報発信：情報機器の利用方法、年忌の案内など

檀信徒（門信徒）：戸数、寺院との距離

寺院運営：年間収入、専業兼職、住職世帯の収入

危機意識：解散・合併

その他：兼務寺院への関わり、他の困窮寺院への関わりなど

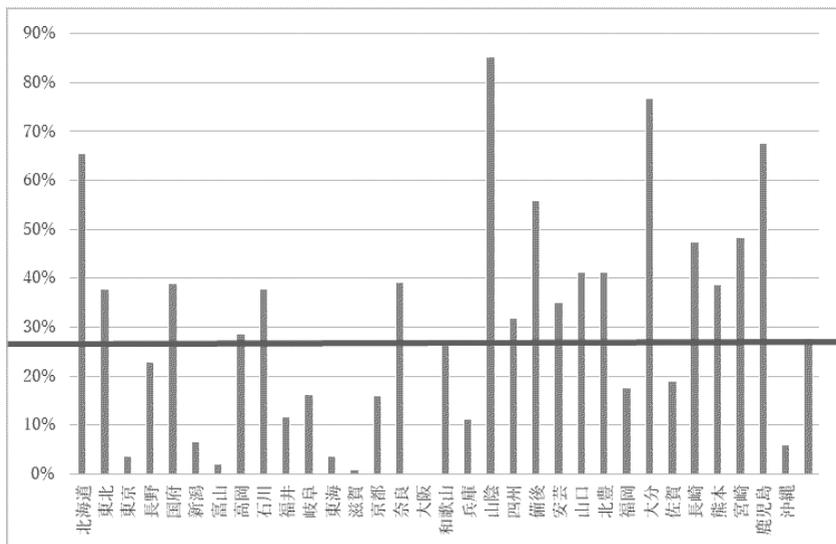
この項目をふまえ、11回調査の結果を以下に報告する。

1-3. 過疎指定地域にある本願寺派寺院

過疎とは「まばらきすること」であり、主に都市部を中心に人口流出した地域をさす。このように過疎とは、人口流出の多い地域であることは自明であるが、人によって過疎地か否かの判断は異なる傾向がある。例えば、人口が比較的安定した地域にある本願寺派寺院の関係者に周囲の状況を聞くと、「私のところは過疎地で困っている」といった声を少なからず耳にすることがある。そこには、国や自治体が把握していない過疎地なども考えられるが、本願寺派の場合、同宗派の寺院が比較的密集している地域では、一か寺あたりの教化範囲がそもそも狭く、元々門信徒が少ない寺院が多い、などの影響も大きいと考える。この同宗派の寺院密集地域の問題についての詳細は別途論じていきたい。このように、過疎の捉え方が人によってさまざまであるので、ここでは、総務省の基準に基づいた過疎指定地域に限定し、過疎指定地域にある寺院と指定されていない地域にある寺院を比較検討する。

本願寺派の過疎指定地域にある寺院について、全国の区分である教区別に算出したのが図表1である。

図表 1 過疎指定地域にある本願寺派寺院（教区別）



本願寺派での過疎指定地域にある寺院は全体の27.5%の割合であった。教区別にみると、山陰教区（鳥取県、島根県）、大分教区（大分県）、鹿児島教区（鹿児島県）、北海道教区（北海道）の順で多いことがわかる。これ以降は、過疎指定地域にある寺院を「過疎地」、それ以外を「その他」と表記して、報告を行う。

2. 11回調査からみえる過疎地寺院の基盤～収入・門徒戸数・法務～

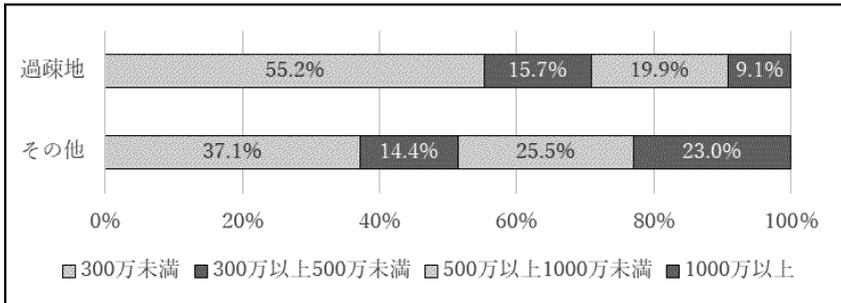
2-1. 過疎地寺院の基盤～回答者の基本属性と寺院収入、門徒戸数

まず、基本属性について、過疎地での回答者の年齢層は40代までが21.5%、50代が23.4%、60代が26.1%、70代以上は29.9%であり、全体と比較してみてもあまりかわらない割合であった。また、過疎地寺院の回答者の立場は82.3%が住職でこれも全体と同じ割合であるので、そこまでの違いはない。過疎地寺院だからといって、住職がないわけではなく、またその年齢層も全国の寺院と比べ、同様の割合であることが指摘できる。

次に寺院収入についてみてみよう。11回調査では、寺院の収入に関しては、護持会費、各種積立金を除く平均年間収入額として選択肢を設け尋ねている。本願寺派でのこれまでの宗勢調査は、300万、600万を区切りとして分析を行ってきた。

しかしながら、曹洞宗の宗勢総合調査では500万、800万の区切りをもとに分析を行っていた*4。先述の過疎問題連絡懇談会において、各教団の悉皆調査の設問共有を行う際、寺院収入に関しては、分析段階で区切りの共有を行うこととなった。ここでは、曹洞宗宗勢総合調査にあわせつつ、日本人の平均収入（2023年現在、約443万円*5）に近い「500万」未満を軸として、300万、500万、1000万の区切りで比較を行う。その区切りをもとに、本願寺派の寺院年間収入について「過疎地」と「その他」を比較したのが図表2である。

図表2 寺院の年間収入 過疎地とその他地域の比較



過疎地は「300万未満」が55.2%を占めるにたいし、その他は37.1%と、18ポイントもの差異が確認できる。また「500万未満」で比較すると、過疎地は70.9%と7割を占めるにたいし、その他は51.5%と、その差が20ポイント近くもあることがわかった。つまり、過疎地寺院の年間収入は、割合としては低いことが指摘できる。

続いて寺院の基盤をはかるうえで欠かせない門徒戸数を確認しよう。本願寺派での宗勢基本調査は、門徒戸数の設問について、「10戸未満」「10戸以上30戸未満」・・「500戸以上1000戸未満」「1000戸以上」と選択肢で尋ねている。「11回報告書」では、全体の門徒戸数の経年変化について、前回調査と11回調査を比較検討した。それを示したものが図表3である（次頁）。

このように、選択肢ごとに比較すると、「50戸未満」の小規模寺院、「400戸以上」の中～大規模寺院に若干の増減が確認できる。ただ、この差異については誤差の範疇とも捉えることができるので、あまり変化していないと考えることが妥当であろう。この点について、「11回報告書」では

図表3 門徒戸数比較（第10回と第11回の増減値）

| | 第10回 | 第11回 | 増減 |
|---------------|-------|-------|------|
| 10戸未満 | 5.0% | 4.7% | -0.3 |
| 10戸以上30戸未満 | 11.8% | 11.7% | -0.1 |
| 30戸以上50戸未満 | 13.4% | 13.0% | -0.4 |
| 50戸以上100戸未満 | 19.5% | 19.8% | 0.2 |
| 100戸以上150戸未満 | 13.3% | 13.0% | -0.3 |
| 150戸以上200戸未満 | 8.5% | 8.5% | 0 |
| 200戸以上250戸未満 | 6.6% | 5.9% | -0.7 |
| 250戸以上300戸未満 | 5.2% | 5.5% | 0.3 |
| 300戸以上400戸未満 | 6.4% | 6.1% | -0.3 |
| 400戸以上500戸未満 | 3.7% | 4.4% | 0.7 |
| 500戸以上1000戸未満 | 5.3% | 5.7% | 0.4 |
| 1000戸以上 | 1.3% | 1.6% | 0.3 |

この背景には、人口減少に対し世帯数減少が遅れてあらわれるという点があります。門徒戸数は、門徒の人数ではなく世帯数です。そのため人口減少が、門徒戸数の減少に直結しない面があるわけです。このことも、短期的には門徒戸数の減少が見られない一因となっていると考えられます。（85頁）

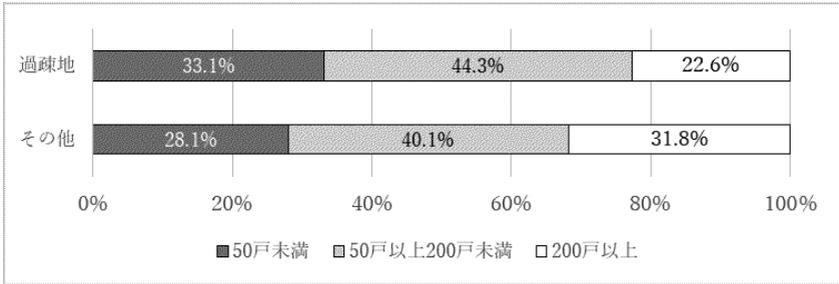
と指摘する。人口減少化は間違いなく進んでいるが、世帯数の減少は遅れて表れる点を考慮する必要があることを述べている。さらに、本願寺派の宗勢基本調査では数十や数百の幅のある選択肢で門徒戸数を尋ねているため、数戸の増減はこの幅のなかに吸収され見えにくくなっている面があることも考えられる。

図表3より門徒戸数を50戸、200戸で区切ってみると、「50戸未満」が29.4%、「50戸以上200戸未満」が41.3%、「200戸以上」が29.2%であった。おおよそ、

50戸未満：50戸以上200戸未満：200戸以上＝3：4：3

の割合でわかれていることになる。これをもとに、過疎地とその他と比較すると図表4のとおりとなった。

図表4 門徒戸数 過疎地とその他地域の比較

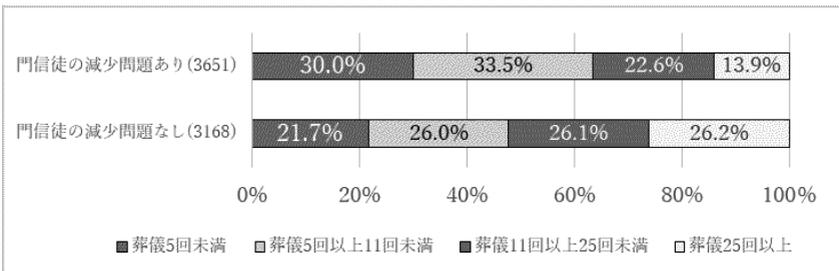


過疎地での門徒戸数「50戸未満」は33.1%であり、その他地域と比べると5ポイントほど多い。本願寺派では全国的に平均200戸以上の門徒戸数があれば、専業が可能であるということが、前々回の調査で指摘されていた*6。それをふまえ、200戸以上をみると、過疎地とその他の差異は9ポイントほどある。ちなみに、この門徒戸数の設問について平均値で比較したところ、過疎地は150.7戸、その他は193.0戸であった。門徒戸数の平均値の相違は約40戸あったのである。過疎地に小規模寺院の割合が多いことがうかがえる。

2-2. 過疎地寺院の法務～葬儀・年忌を中心として～

葬儀は、寺院収入や門徒戸数など、寺院運営の土台となる法務であることは間違いない。さらに、「11回報告書」では、寺院護持運営上での危機意識との関連について分析を試みている。護持運営上の問題点として「門信徒の減少」を回答した寺院とそうではない寺院の年間の葬儀回数について図表5*7のとおり示している。

図表5 葬儀回数と「門信徒の減少」

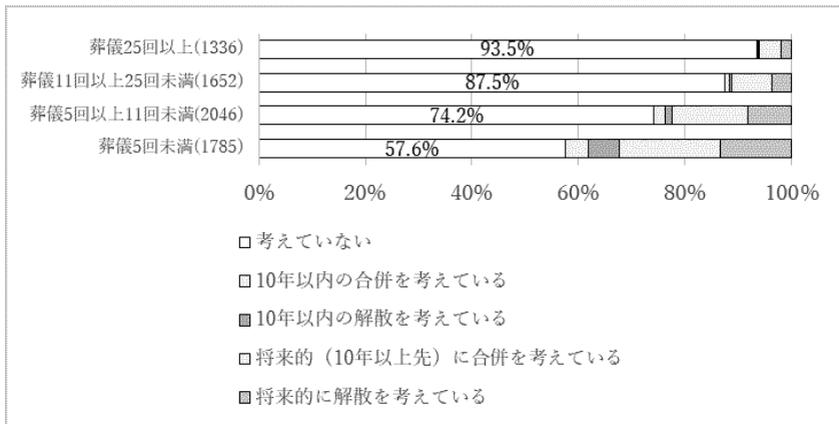


「門信徒の減少」に問題があると回答した寺院の傾向として、「葬儀5回未満」「葬儀5回以上11回未満」の割合が、「門信徒の減少問題なし」の寺院とくらべ、15ポ

イントもの差異がある（葬儀11回未満でみると、過疎地63.5%、その他47.7%）。つまり、「門信徒の減少」を問題視する寺院は比較的葬儀回数が少ない傾向があることがうかがえる。

さらに、「11回報告書」では解散・合併に関する設問と葬儀回数をかけあわせ、図表6 *8 のとおり示している。

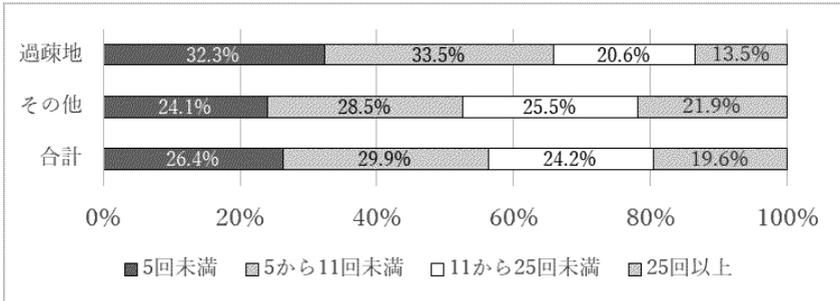
図表6 葬儀回数と解散・合併に関する意識



解散・合併についても、葬儀回数が少ないほど、解散・合併を「考えている」寺院が多い傾向が確認できる。特に葬儀が年間「5回未満」では10年以内の解散・合併を考えている寺院が1割ほど確認できる。このように、葬儀の年間回数は寺院運営に大きく関与していることがわかる。

そこで、過疎地寺院の年間の葬儀回数について「5回未満」「5から11回未満」「11から25回未満」「25回以上」の区分でその他地域と比較した。結果は図表7のとおりとなった。

図表7 葬儀回数 過疎地とその他地域の比較



過疎地では葬儀回数5回未満の寺院が32.3%と3割をしめ、その他と比較すると8ポイントもの相違があった。また葬儀11回未満でみると、過疎地では67.5%と7割近くを占めている。つまり、過疎地寺院の葬儀は月に1回あるかないかのペースで執行されているケースが多いことがわかる。

年忌法要について、年忌の回数は葬儀回数と比例することから、葬儀回数と同様のことが指摘できよう。また、前回調査より、「年忌法要は、通常何回忌まで続くことが多いですか」と、寺院の門信徒について、おおよそ何回忌まで続くケースが多いかを尋ねている。過疎地の方がその他地域より、年忌の継続がされやすいのではないかという仮説のもと分析を試みたが、そこにあまり差異はみられなかった。すでに、『第10回宗勢基本調査報告書』のなかでも基本的に年忌法要は西日本に続きやすく、東日本では続きにくい傾向があることが指摘されている*9。今回の11回調査でも、こうした地域性があらわれたものと推察する。

以上、過疎指定地域にある寺院の基盤である収入・門徒戸数・法務について、その他地域と比較した結果、さまざまな実情がみえてきた。過疎地寺院は、割合として収入・門徒戸数が総じて低く、収入に直結する葬儀の年間回数も少ない。こうした事実は予想通りの結果ではあるが、厳しい寺院運営の実情があらわとなっている。

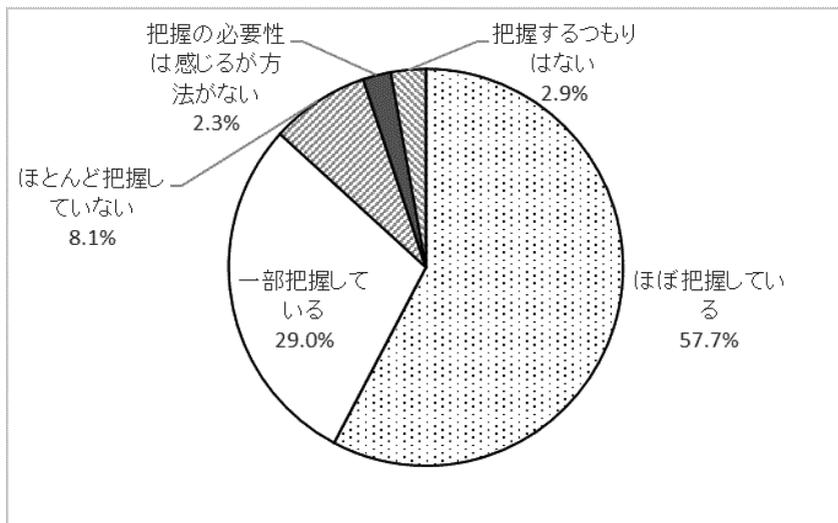
3. 11回調査からみえる過疎地寺院のつながり

3-1. 遠隔地門徒との関わり

11回調査では、問32で「お参りが困難な遠隔地の門信徒のうち、どの程度の方の住所や動向を把握していますか」と尋ねている。この設問をたてた意図は、一時

間以上離れた門信徒と関わりを持ち続ける寺院は比較的活発な寺院が多いことが、2015年に実施した広島県三次市作木町での集落調査や2017年に実施した石川県七尾市能登島での集落調査でうちだされた結果に基づくものであった*10。問32の結果が図表8*11である。

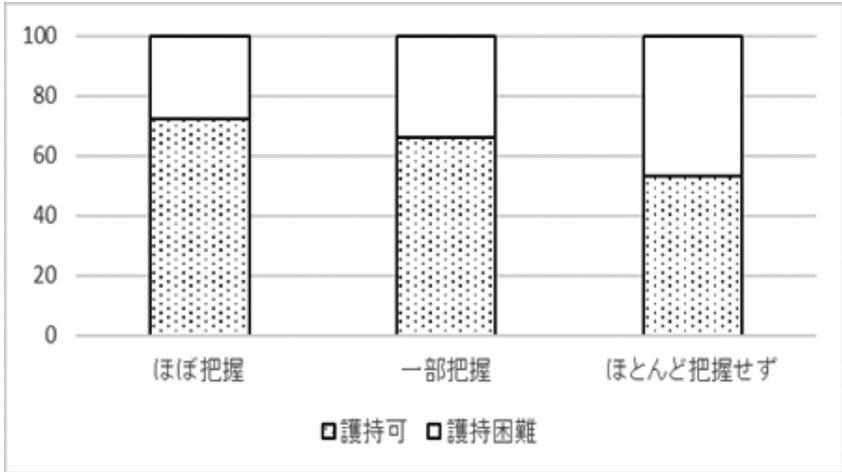
図表8 遠隔地門徒の把握



「ほぼ把握している」が約6割を占め、「一部把握している」が約3割、「ほとんど把握していない」が8%であった。

では、この把握の状況が寺院の護持運営にどう影響を与えているのだろうか。「11回報告書」では、問38「寺院の護持・運営状況はいかがですか」の選択肢「十分護持・運営できている」「なんとか護持・運営できている」を「護持可能」、「護持・運営はきびしい」「まったく護持・運営はできていない」を「護持困難」とみて、遠距離門徒の把握との関連を分析している（図表9*12）。

図表9 遠隔地門徒の把握と寺院護持の関係



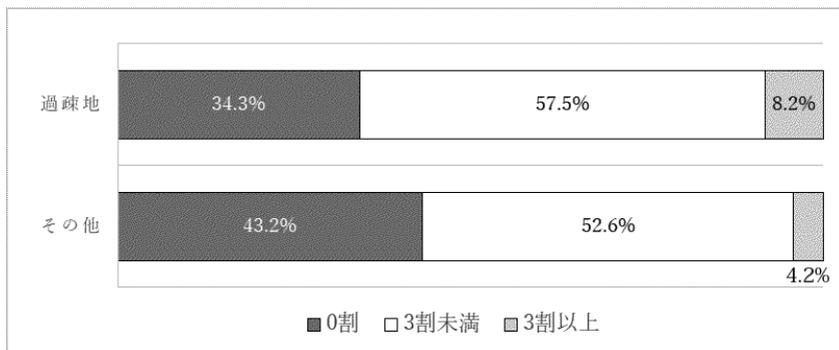
その結果をみると、遠隔地門徒を把握しているかどうか、護持に一定程度の影響を与えていることが推測できる。「ほぼ把握している」と「ほとんど把握せず」の護持可能寺院は20%近くの違いがある。遠距離門徒と連絡をとりあう重要性について「11回報告書」では、

寺院は樹木に喩えられることがあります。樹木は、簡単に生えている場所を変えることはできません。そのため、その地にしっかりと根を張る必要があります。これまでの寺院の運営は、どちらかという「深く」根を張ることに注力してきたわけですが、これからは「広く」根を張ることが求められているといえるでしょう。(91-92頁)

と指摘している。寺院を支えてきたいわゆる檀家制度は、江戸時代にできたものであるが、この制度は定住型の社会に適合するものであった。現代社会は人が移動するのが特徴である。今後も門信徒は移動する。こうした移動への対応は今後も軽視できない重要な課題であると考えられる。

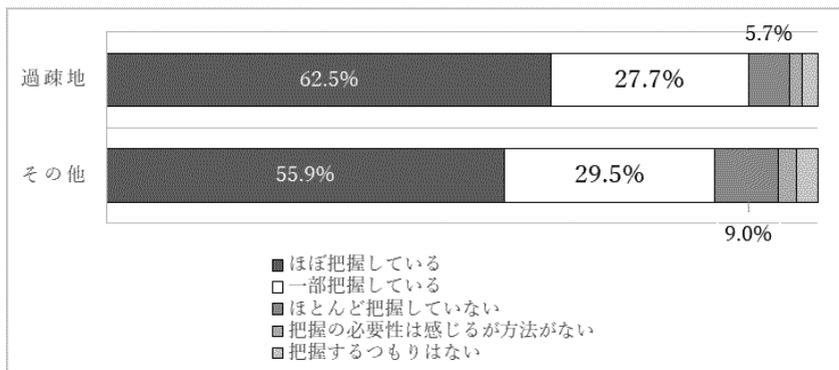
それでは、過疎地での遠隔地門信徒の実態とその把握についてみてみよう。図表10(次頁)は、車で一時間以上に居住する遠隔地門信徒について、門信徒全体の何割かを尋ねた結果である。

図表10 車で1時間以上離れた門徒の割合 過疎地とその他地域の比較



寺院から車で1時間以上離れた門信徒は、過疎地は65.7%、その他は56.8%で、過疎地寺院に約9ポイント多い傾向がある。また、遠隔地に3割以上門信徒が居住している寺院も過疎地では一割弱ほどあり、その割合も高いことがうかがえる。それでは、その遠隔地門信徒の把握の状況についてみると、図表11のとおりとなった。

図表11 遠隔地門徒の把握 過疎地とその他地域の比較

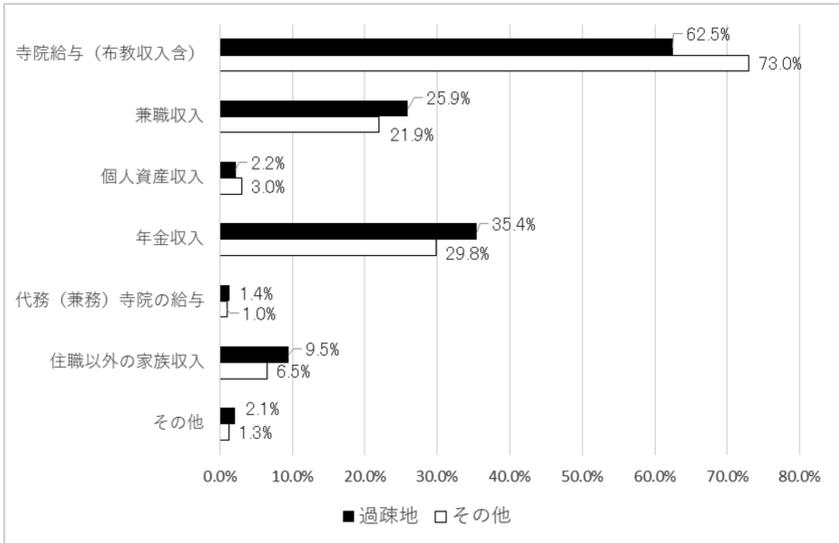


このように、遠隔地門信徒把握の状況は、「ほぼ把握している」が約7ポイントほど過疎地が高いことから、過疎地寺院の方が把握している傾向があることがわかる。これは人口減少に伴う危機意識のあらわれともみることができると思われる。

3-2. 住職世帯の収入源～専業と兼職～

それでは、住職家族のつながりについてみてみよう。まず、11回調査では住職世帯の収入源について、主なものを二つ選ぶ設問を設けている。その設問結果について、過疎地とその他での割合を示したものが図表12である。

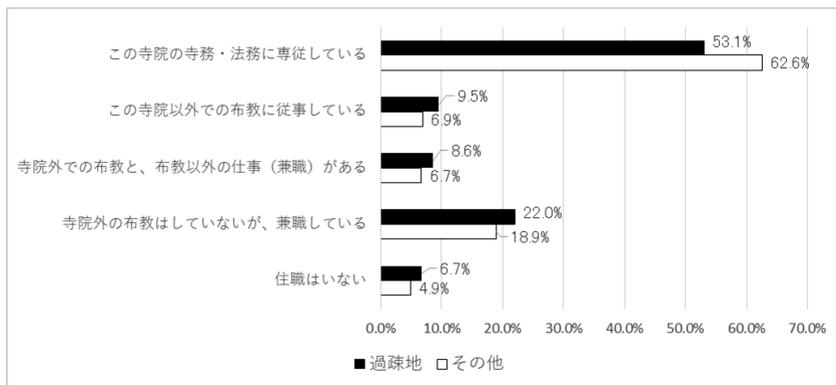
図表12 住職世帯の主な収入源 過疎地とその他地域の比較



寺院給与をみると、約10ポイントの差異が確認できた。過疎地では、寺院給与が住職世帯の主たる収入源ではないとの回答が4割近くいることがわかる。また、過疎地では年金収入を主たる収入源と答える回答がその他よりも5ポイントほど多い。基本属性でもふれたが、回答者の年齢層や立場は、過疎地とその他にそこまで差異はない。つまり、その他地域では年金収入に依拠していない寺院が少なからずある一方、過疎地では年金収入に依拠せざるを得ない寺院があるということがわかる。寺院給与だけでは生活できない過疎地寺院の住職世帯の実情がうかがえる。

次に過疎地寺院の住職の兼職の実態みてみよう。問40では「住職は、この寺院の寺務・法務のほかになんか仕事(報酬あり)をしていますか」と尋ねている。過疎地とその他で集計したものが図表13である。

図表13 住職の専門率 過疎地とその他の地域の比較

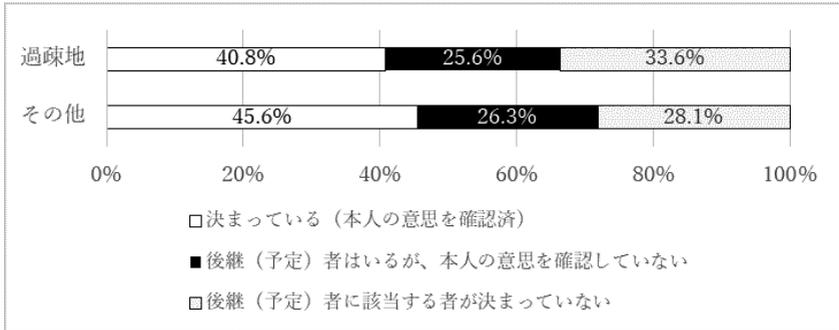


「この寺院の寺務・法務に専従している」は自坊のみの収入で生計を立てている寺院を想定しており、この回答の相違が約10ポイントであった。つまり、専門率を比べると、過疎地はその他に比べ、10ポイントほど低いことがわかる。しかしながら、兼職をあらわす「寺院外での布教と、布教以外の仕事（兼職）がある」「寺院外の布教はしていないが、兼職している」を比べると、過疎地30.6%、その他25.6%で5ポイント程度であり、専門率10ポイントの差異と比べると少ない。先の図表12とあわせて考えると、過疎地では年金収入に依拠している住職が割合として多いことがうかがえる。

3-3. 過疎地寺院の後継者問題

寺院の後継者の有無は、解散や合併といったいわゆる廃寺へとつながる大きな要因の一つともなる。問9-1では、住職の後継者（予定されている者も含む）について、「決まっている（本人の意思を確認済）」「後継（予定）者はいるが、本人の意思を確認していない」「後継（予定）者に該当する者が決まっていない」という選択肢で尋ねている。過疎地とその他で集計したものが図表14である。

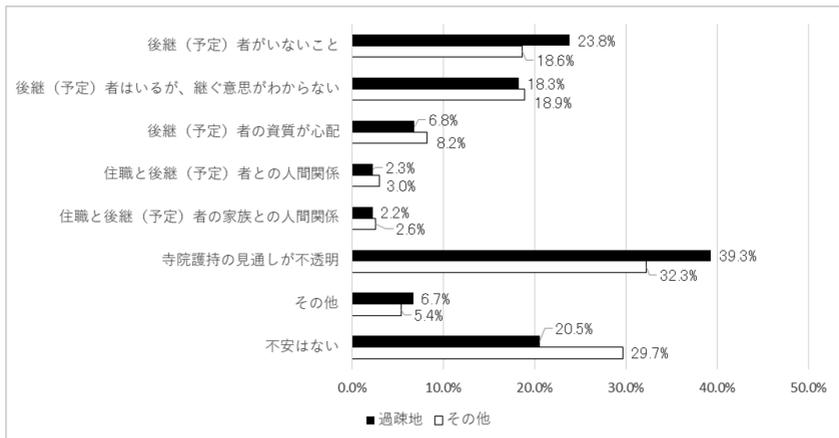
図表14 後継（予定）者の有無 過疎地とその他地域の比較



ちなみに、住職の有無や居住については、「過疎地」と「その他」にそこまで差異はなかった。後継者は「決まっている」が、「過疎地」40.8%、「その他」45.6%と、5ポイントほどの差異が確認できる。「決まっていない」も同じく5ポイントほどの相違があり、特に「過疎地」では「決まっていない」が3割をこえていることから、住職後継者の問題が他の地域に比べ割合として大きいことがわかる。

さらに、問9-2では「寺院の後継（予定）者について不安に感じることがありますか」と尋ねている。「過疎地」と「その他」で集計したものが図表15である。

図表15 後継（予定）者に対する不安 過疎地とその他地域の比較



過疎地とその他を比較すると、「不安はない」の差異が9.2ポイントと大きい。「後継者がいない」は先ほどと同じく5ポイントほどの差だが、「寺院護持の見通しが

不透明」は7ポイントの差がある。つまり、過疎指定地域の寺院は、後継者に対して不安に感じる事が他の地域に比べ多く、特に「寺院護持の見通しが不透明」であると感じているケースが多いことがわかる。

過疎地寺院のつながりについて、遠距離門徒と寺院家族、特に後継者に関する調査結果をみた。過疎地寺院では、車で一時間以上に居住する遠距離門徒はその他地域の寺院に比べ割合として多い。また、距離の離れた門徒について積極的に把握しようと試みる寺院は過疎地に多いこともわかった。このことは、人口減少化に対する危機意識のあらわれであるとみることができる。現代人は入学や就職など人生の転機において移動することが当たり前となっている。寺院存続を見据え、積極的に遠距離に居住する門徒と関わり続けることは、これからの寺院運営を考える上でも欠かせないことだと考える。

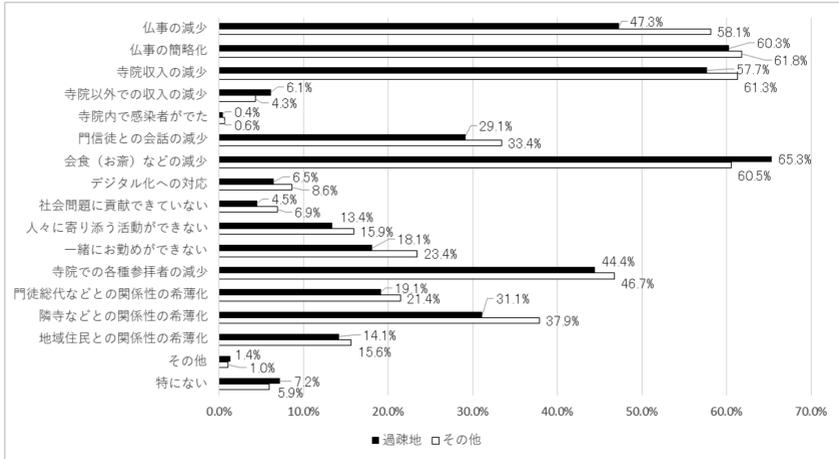
さらに、過疎地寺院の家族、特に住職後継者の問題をとりあげた。後継者不在の割合が多い過疎地寺院にとって、後継者の有無は寺院の今後を左右する重要な事項となり続ける。伝統仏教教団のなかでも特に、浄土真宗の各宗派の寺院は、伝統的に血縁による継承が続いている。しかしながら、移動型社会が定着し、少子化が加速する現在、子どものいない寺院家族にとって住職後継者を探すのは至難である。こうした状況は今後も続くものと思われる。子どもがいたとしても、「見通しが不透明」である寺院が多いことから、運営の厳しい寺院を継がせることは、過酷な状況を子どもに押しつけることにもつながるといった懸念を抱くケースも多々あることが想定できよう。臨濟宗妙心寺派では定年退職後の第二の人生として僧籍をとり、住職になることを勧めている^{*13}。後継者については、血縁関係だけで探すのではなく、こうしたさまざまな事例やつながりを模索する段階にきているのかもしれない。

3-4. 新型コロナの影響

当初、11回調査の調査基準日は2020年7月であった。しかしながら、新型コロナの流行が問題視され、調査基準日を1年ずらし、2021年7月に実施することとなった。調査を行った2021年7月には新型コロナの第5波が始まり、東京や沖縄では緊急事態宣言が発令され、7月30日には神奈川、埼玉、千葉、大阪の4府県が緊急事態宣言の対象に加えられた。こうしたさなか11回調査では、新型コロナ流行下において寺院の収入や月忌参り、年忌参りの項目でどの程度影響がでたかを尋ねた。これらの設問を過疎地とその他で比較してみたが、特色ある数値はでてこなかった。つまり、新型コロナの影響については、過疎地も例外なく同程度の影響

があったことがうかがえる。ただ、問62「新型コロナの影響で表面化したお寺の課題はありますか」の設問で、過疎地とその他地域で違いがみられた。それをあらわしたのが図表16である。

図表16 新型コロナ流行下での課題 過疎地とその他地域の比較



新型コロナ流行下での課題として、過疎地寺院の多くが「会食（お齋）などの減少」をあげた。その他地域と比べても5ポイントの差異が確認できる（過疎地65.3%、その他60.5%）。多くの寺院では、法要終了後に参拝者と一緒にお齋を食べる習慣が根付いていたが、新型コロナの影響下では、飛沫の拡散防止などで、大人数での会食は避けるように国やマスコミが連日訴えていた。ただ、みなで一緒にお齋を食べるなどの伝統的な文化は一旦中止してしまうとなかなか復活することが難しい。こうした危機感が過疎地寺院では特に強くでたものと思われる。一方、「仏事の減少」（過疎地47.3%、その他58.1%）や「一緒にお勤めができない」（過疎地18.1%、その他23.4%）、「隣寺などとの関係性の希薄化」（過疎地31.1%、その他37.9%）はその他の方が高い傾向にある。これらのデータだけで言い切ることはできないが、新型コロナの影響下にあっても、過疎地寺院では門信徒や近隣寺院とのつながりはその他地域の寺院に比べ継続される傾向にあったことが推察される。新型コロナの影響は、それまでじわじわと進んでいた仏事の簡略化が急速に早まったともいわれるが、過疎地ではその進行がまだゆるやかであるとみられる。

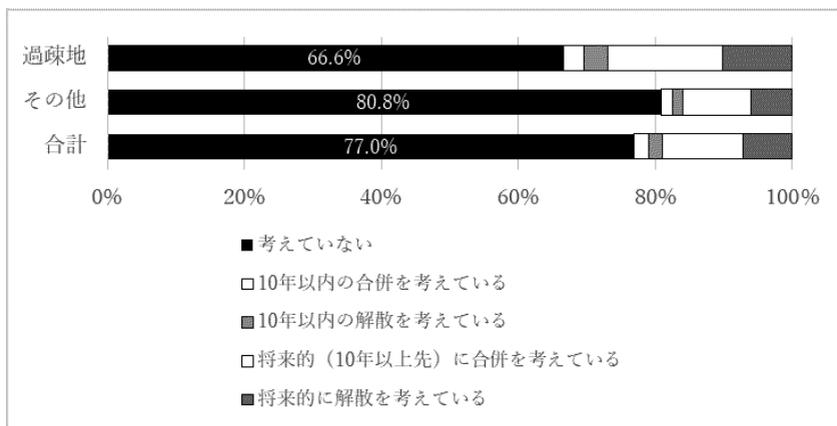
4. 過疎地寺院関係者の思い

最後に過疎地寺院関係者が寺院の今後のことをどう考えているのか、さらに厳しい寺院運営を行うなかで、どういう点に幸せを感じているのか、など、過疎地寺院に携わる人たちの思いにふれたい。

4-1. 解散・合併の意識

11回調査では問46で自身の寺院についての解散・合併の意識を尋ねている。全体でみると、8割近くが解散・合併を「考えていない」と回答しており、約2割が解散・合併を考えている結果となった。この設問について、過疎地とその他で割合を示したのが、図表17である。

図表17 解散・合併の意識 過疎地とその他地域の比較



過疎地寺院では33.4%、その他地域の寺院では19.2%「解散・合併を考えている」ことがわかった。その差異は14ポイントもあることから、寺院存続の危機意識は過疎地寺院に顕著であることがわかる。さらに「10年以内の合併を考えている」「10年以内の解散を考えている」の割合をみると過疎地で6.6%、その他で3.2%となり、若干の差異ではあるが、過疎地の方が解散・合併を間近に考えている寺院関係者が多いことがわかる。

4-2. 過疎地寺院関係者の幸福

11回調査では、設問の最後に「あなたはどの程度幸せであると思われますか」と、「0（全く幸せではない）」から「10（非常に幸せである）」の11段階で尋ねている。この設問は、「11回報告書」でも述べているように、世界各国では人々の幸福感と宗教には大きな関連があると指摘されているが、日本においてはあまりそうした研究が進んでいない。そこで、宗教的な心と幸福との関わりについて分析を行うことを目的にこの設問を作成した^{*14}。「11回報告書」では、今回の調査結果と他の調査とを比較し、本願寺派の僧侶は総合的な傾向として幸福度が高く、特に「10（非常に幸せ）」の回答が14.3%と他調査よりも高い傾向があることを指摘している^{*15}。

さて、それでは過疎地寺院の幸福度はどのような状況だろうか。過疎地とその他それぞれの幸福度の平均値を比較すると、過疎地平均6.87、その他平均6.96であった。あまり大きな差異は見受けられない。幸福度については、「11回報告書」でも指摘されるように寺院収入と関連する要素もあるが^{*16}、収入が少なく、門徒戸数も少ない傾向の強い過疎地寺院であっても、「幸せ」を感じている住職が少なからずいることがわかる。

11回調査では、問65で「お寺の活動のなかで最も幸福を感じたことを教えてください」と自由記述で尋ねている。「11回報告書」では非常に幸せを感じている「10」の回答者の記述を分析している^{*17}。ここでは、過疎指定地域にある寺院の「10」の回答をみてみよう。過疎指定地域にある寺院で「10」の回答は235票確認ができた。うち、問65の自由記述は173票あった。み教えにであえたことやお念仏を一緒にお称えする、コロナの影響下でも法要を続けられるなど、実にさまざまな「幸せ」の記述が確認できた。中でも「門徒」の記述が63票あり、門徒との関わりのなかで幸せを感じている住職が多いことがわかる。具体的な記述の一部を以下に掲載する。

- ・高齢化し、お参りする事や人に会う事、楽しく嬉しく感謝しています。門徒の方も温かく包んで下さいます。「出会えた喜び、出会える尊さ、南無阿弥陀仏」。
- ・門徒の葬儀や年回法要で、お念仏の声が聞こえるようになったこと。
- ・門徒の人から尊敬される事。
- ・仏様をよりどころとされる門信徒の方が増えるとうれしいです。
- ・小さな寺ですが、門信徒さんと「何でも話し合える」ことが出来るのがうれしい。昔から「少しも変わっていない」と言われるのに喜びを感じています。だからこれからもそうありたい。「皆さんの心のふるさと」でありたいです。

- ・小数ながら、仏法に従って生きる姿勢が変わった門徒が出てきたこと。

「門徒」に、尊敬され、何でも話し合うことができ、ともに勤行をし、仏法をよりどころとする、などさまざまなシチュエーションで語られているが、これらの記述の共通点としては、門徒との関係性が良好であること、同じ教えを同じ姿勢で向き合っていること、といったことなども垣間見える。同じ過疎指定地域にある寺院であっても、寺院規模や門徒戸数はさまざまである。ただ、幸せについて「10」と回答した過疎地寺院の多くは、門徒とともにみ教えを聞き、味わい、何でも話し合える関係性があるのであり、住職と門徒とのつながりがより充実している証左であるとみることできるであろう。

5. 小結

2021年7月を基準日として実施した第11回宗勢基本調査をもとに、過疎地寺院の現状分析を行った。過疎地寺院の傾向として、まず寺院の基盤を形成する門徒戸数や寺院収入についてみた。過疎地とその他地域を比較すると、過疎地では小規模な寺院が割合として多いことがわかった。また、過疎地寺院のつながりに焦点をあてた分析では、住職後継者がいない寺院が割合として多く、「寺院護持の見通しが不透明」だと不安に感じている住職もその他地域に比べ多いことがわかった。こうした結果は、これまでもさんざん言われてきたことであり、いまさら指摘することでもないのかもしれない。ただ、数値であらわされる過疎地寺院の現状は、非常に厳しいものであることが改めて確認できたであろう。

しかしながら、遠隔地門徒に対する把握や新型コロナでの課題でもふれたように、過疎地寺院をとりまくさまざまな関係性はまだまだ根強いものがあると考えられる。日本は今後も人々が移動をくりかえす社会の有り様は続いていくと思われるので、遠隔地門徒の把握は今後もより必要になってくるだろう。過疎地は全国に先駆けて人口減少化を経験した地域である。こうした地域にある寺院は確かに疲弊はしているものの、それ以上に危機意識も醸成されてきた。この危機意識からくる寺院活動の展開は今後も注視していきたい。最後に、非常に幸せと回答した住職の自由記述には門徒とのつながりをよるこぶ記載が多いことを述べた。過疎地での寺院運営は厳しい状況にあることは変わらないが、いまあるつながり、これから形成されるさまざまなつながりを再度点検することで、よりよい寺院運営になるのではないかと考える。こうした具体的な「つながり」の有り様や構築については、さらに別

途論じたい。

【註】

- * 1 過疎地域自立促進特別措置法（平成12年3月31日施行）に基づき、指定された地域をさす
- * 2 「11回報告書」11-17頁（以下、報告書の頁数は『宗報』2023年2月号掲載のものに順じる）
- * 3 真言宗智山派、本願寺派の調査は、新型コロナの影響により調査実施が1年あまり遅れた
- * 4 『曹洞宗宗勢報告書 2015年（平成27）』（曹洞宗宗勢総合調査委員会編、曹洞宗宗務庁、2017年）115頁
- * 5 「令和3年分 民間給与実態統計調査—調査結果報告」（国税庁長官官房企画課）
- * 6 『寺院活動事例集 ひろがるお寺』（浄土真宗本願寺派総合研究所編、寺院活動支援部発行、2013）160-162頁
- * 7 「11回報告書」57頁
- * 8 「11回報告書」57頁
- * 9 『第10回宗勢基本調査報告書』（第10回宗勢基本調査実施センター編、浄土真宗本願寺派総合研究所、2017）69-70頁
- * 10 「地域が紡ぐお寺の力」（『宗報』2017年11・12月合併号）
- * 11 「11回報告書」91頁
- * 12 「11回報告書」91頁
- * 13 臨済宗妙心寺派HP「第二の人生プロジェクト」
- * 14 「11回報告書」147頁
- * 15 「11回報告書」148-149頁
- * 16 「11回報告書」116頁
- * 17 「11回報告書」152-153頁