

「日本仏教に未来はあるか？」

桂 紹 隆

1

本日は「日本仏教に未来はあるか？」というかなり刺激的な講題を選択致しましたが、講題を出して、さて何を話そうかと考えるうちに、いったい日本仏教というものが実体として存在するのかという疑問が湧いてきました。我が国には飛鳥時代に聖徳太子によって仏教が導入されて以来、仏教の長い伝統があり、いわゆる伝統仏教には13宗56派あると言われます。さらにほぼ同数の仏教系の新宗教団体が存在します。現実に存在するのは、これら各種の宗派であり、宗教団体であります。それらすべてを包含する日本仏教というものが果たして存在するのかという疑問であります。

この疑問に答えるために、外国の研究者たちが日本の仏教をどのようにとらえているかを見てみようと思います。次の三つの書物を参考にします。

* Richard M. Jaffe, *Neither Monk Nor Layman, Clerical Marriage in Modern Japanese Buddhism*, Princeton University Press, 2001 (『非僧非俗 現代日本仏教における僧侶の結婚』)

* Stephen G. Covell, *Japanese Temple Buddhism, Worldliness in a Religion of Renunciation*, Topics in Contemporary Buddhism, University of Hawai'i Press, 2005 (『日本の寺院仏教 出家の宗教の世俗性』)

* Mark Michael Rowe, *Bond of the Dead, Temples, Burial and the Transformation of Contemporary Japanese Buddhism*, Buddhism and

「日本仏教に未来はあるか？」

Modernity, The University of Chicago Press, 2011 (『死者の絆・寺院・埋葬と現代日本仏教の変容、』)

1・1

ジャフィー氏の著書は、肉食妻帯の問題を扱ったものであります。ご存知のように明治新政府は、明治5（1872）年4月25日に、次のような太政官布告（第133号）を出しています。「自今僧侶肉食妻帯蓄髪等可為勝手事 但法用ノ外ハ人民一般ノ服ヲ着用不苦候事」（今より僧侶の肉食妻帯蓄髪は勝手たるべき事、但し法要の他は人民一般の服を着用しても苦しからず）つまり、今後、僧侶に肉食妻帯をはじめとする江戸時代には禁じられていた俗人と同じ生活習慣を許可するという布告であります。浄土真宗では、宗祖以来の伝統として、肉食妻帯が禁止されておらず、江戸時代においても修験道の行者とともに肉食妻帯は公認されていました。しかし、それ以外の宗派の僧侶は寺院諸法度により肉食妻帯などは厳しく禁止され、それを犯す僧侶は時に公開処刑されたのであります。もっとも、江戸時代に浄土真宗以外の宗派の多くの寺院でも肉食妻帯が、非公然に行われていたことは知られています。さらに、妻帯者である僧侶がその子供に寺院を相続させる習慣は、少なくとも平安時代に遡ることも指摘されています。ジャフィー氏によると、宗教学者の5来重氏は、日本における肉食妻帯の問題を考える時、仏教伝来以来の私度僧の伝統を考慮すべきであると主張しておられるそうです。しかし、明治政府がそれまで非公式に実践されていた、浄土真宗以外の僧侶の肉食妻帯を公式に許可したことは、日本仏教のその後のあり方に大きな影響を与えたことは間違いありません。

明治政府が僧侶に肉食妻帯を許可したのは、江戸幕府によって与えられていた特権的な地位を彼らから奪い取り、俗人と同様に戸籍登録させ、徴兵の義務などを負わせる為であったとされますが、仏教界からも新時代に相応しい新しい日本仏教のあり方として、それを促進する動きもあったと言われます。当初は仏教界から反対の声が上がったものの、今では日本の仏教寺院の

「日本仏教に未来はあるか？」

大部分は、結婚した僧侶とその家族が住み、子供たちによって相続されるといふ、浄土真宗と全く同じ体制になっています。それにもかかわらず、出家主義を標榜する諸宗派は、教義的には肉食妻帯を受け入れがたいのが現状だそうであります。

ジャフィー氏は、主として曹洞宗と日蓮宗の文献資料を中心に、明治5年の太政官布告（第133号）以降、在家仏教運動の先駆けであった国柱会の田中智学に至るまでの、肉食妻帯をめぐる主要な論争を整理して提示すると同時に、近代における日本仏教の変容の過程を記述しています。本書の末尾に彼は次のように述べていますが、これが現代日本仏教に対するジャフィー氏のイメージだと思います。

「明治政府が肉食妻帯は犯罪ではないとしてから100年以上たつが、多くの日本の仏教僧とその家族たちは、かれらの宗派のアイデンティティの中心に残存している、僧院の禁欲的な修行という理想と、ほとんど家庭（ホーム）になってしまっている、それぞれの寺院における家庭生活の現実との間の矛盾から来る、ストレスの中で生き続けているのである。」（241頁）

現代日本の仏教は、本来出家者であるべき僧侶が、仏教寺院に住んで、在家の生活を送ることによって、伝統仏教を維持している矛盾を抱えているという指摘であります。本日の大部分の聴衆の方は浄土真宗にゆかりのある方々でしょうから、そのような矛盾を感じておられないかもしれませんが、実はその点にこそ現代の浄土真宗が抱えている最大の問題があるのではないかと思います。

1・2

次に、コーヴェル氏の著作を取り上げてみます。彼の問題意識も、本来出家主義であった仏教が、日本においては結婚して、家族を持ち、寺院に居住

「日本仏教に未来はあるか？」

する僧侶たちによって維持されているという日本仏教の特異性を如何に説明するかであります。彼は主として天台宗をフィールドワークの対象としています。さらに、これまで鎌倉期までに成立した日本仏教諸宗派を表す言葉としてこれまで使われて来た「既成仏教」「伝統仏教」の代わりに、「寺院仏教」(Temple Buddhism) という新しい言葉を使うことを提案しています。新仏教教団を別にすれば、浄土真宗諸派を含めて、日本仏教の現状を現す言葉として「寺院仏教」は適切な表現であるかもしれません。

コーヴェル氏は、まず日本の伝統仏教、あるいは彼が言うところの寺院仏教は墮落した仏教であるという通説を紹介し、その問題点を指摘し、主として天台宗における事例にもとづいて、現代の日本仏教が墮落した仏教ではないことを本書全体によって証明しようとしています。

それでは、まず彼が整理するところから従って、日本仏教墮落説の5つのタイプを紹介しておきましょう。その第1は、明治以降の日本の仏教学者の間で、実践よりも理論を重視し、現代の仏教思想家よりも各宗派の祖師の著作を重視し、真の仏教は哲学的なもので、仏教儀礼は仏教の墮落した形態であるという考え方が強いということです。第2に、マックス・ウェーバーの影響下に日本の歴史家たちが、伝統仏教の儀礼に呪術的な性格を読み取り、それが日本社会そのものの呪術性に由来すると考え、日本の近代化のためには伝統仏教を改革しなければならないと主張したことです。これは、天皇制や軍国主義との関連で、伝統仏教が批判されることに通底しています。第3に膨大な日本仏教史を著作したことで知られる、辻善之助の「近代仏教墮落論」であります。辻は日本の僧侶が戒律を厳守せず、様々な世俗の営みをするにより墮落したこと、教義の形骸化と檀家制度・本末制度の導入により、日本仏教が形式化したことを指摘します。これはやがて、伝統仏教を「葬式仏教」と呼ぶことにつながりました。檀家は仏教寺院を葬儀と年忌法要を行う場所としか見ていないという主張であります。著名な仏教学者である中村元も第2次大戦後の新宗教の繁栄は伝統仏教の墮落が原因であると考えていたようです。コーヴェル氏は、このような考えの背景に、〈真の仏教

は哲学であり、呪術的儀礼によって墮落してはならない。寺院は僧侶の修行の場であって、観光や葬儀のためのものではない。僧侶は経済的なことに係わってはならない」という伝統仏教批判があることを指摘しています。第4に、日本仏教の世俗化、特に葬儀がビジネスのように執り行われることへの批判があります。第5に、日本の仏教僧は、在家者とは違う、真の意味での「出家者」とは言えないという批判であります。

コーヴェル氏は、以上のような日本仏教墮落説に対して批判的な立場をとります。そして、伝統仏教、特に天台宗が、以上のような批判に対してどのように対応して来たかを本書全体で明らかにしています。まず宗教活動においてより積極的な役割を檀家に与えることにより葬式仏教のイメージをやわらげようとしてきたことが指摘されます。次に、福祉や教育の分野で社会の要請に答えることにより僧侶がポジティブなイメージを持たれるように努力してきたこと、さらに僧侶の妻の存在が正式に認知され、その果たすべき役割が規定されるようになったことが紹介されます。最後に、税金と戒名料という大変デリケートな問題、つまり寺院経営の問題を正面から取り上げて論じています。

寺院経営に関して、コーヴェル氏は大変興味深い2つのデータをあげています。1つは2003年に全日本仏教青年会が出版した、『葬式仏教は死なない—青年僧が描くニュー・ブuddiズム』から引用される寺院収入の各項目が全体に占めるパーセンテージの表であります。それによると、葬儀（35.5%）年忌法要（36.5%）祈禱（7.4%）お供え（2.9%）拝観料（1.9%）墓地関係（4.3%）不動産（4.1%）その他（7.3%）となっています。次に彼があげるデータは葬儀費用です。「お葬式プラザ」というインターネット・サイトの2003年9月のデータによると、総費用の全国平均は236.6万円（内、寺院へ48.6万円）、茨城・栃木・群馬・千葉の関東圏の平均は165.1万円（内、寺院へ40万円）、埼玉・東京・神奈川の関東圏の平均は313万円（うち、寺院へ64.1万円）、近畿地方の平均は239.2万円（内、寺院へ30万円）だそうです。最新の情報をネットで調べてみますと、「葬儀サポートセンター」というサ

「日本仏教に未来はあるか？」

イトがあり、同様のデータをあげていました。それによりますと、全国平均231万円（内、寺院へ54.9万円）東京近郊平均256.3万円（内、寺院へ53.5万円）近畿近郊平均182万円（内、寺院へ49.4万円）となっています。同センターはこれらの数値のほぼ半額で葬儀ができるということ売り物にしていますから、どのくらい信頼できる数字か分かりませんが、2003年のデータと比較すると、近畿地方の平均値が大きく下がっているのが少し気になるくらいです。

以上の数値から分かることは、葬儀や年忌法要に係わる収入が寺院の経営を大きく支えていることが事実だということです。その意味で「葬式仏教」というレッテルを日本仏教からはがすのは容易なことではありません。

コーヴェル氏は、本書を終えるにあたって、日本の伝統仏教／寺院仏教の持つ極めて複雑な現実について、次のように記しています。これが彼の現在の日本仏教に対するイメージでありましょう。

「寺院は、同時に、伝統の砦であり、檀家の祖先にとってのホームであり、寺院一家のホームであり、ビジネスの場であり、修行の場であり、観光の場であり、公共の場所であり、宗門の一部であり、そして、〈仏教〉と呼ばれるより大きな何かの一部であるという複雑な現実を学者は受け入れなければならない」（197頁）

1・3

3番目に、ロウ氏の著書を紹介しておきましょう。彼は、葬式仏教、特にお墓という視点から現代の日本仏教を考察しています。

ロウ氏は、葬式仏教の淵源を江戸幕府によって統治のシステムとして導入された寺請け制度に求めます。本来キリスト教徒をあぶり出す為に始められた、この制度によって、各寺院の檀家は、自分の菩提寺を維持するための経済的サポートをすると同時に、葬儀や年忌法要を勤めるという義務を課せられることになったと、彼は述べています。現在にまで続く檀家制度、そして

「日本仏教に未来はあるか？」

葬式仏教の始まりであります。明治維新直後、神仏分離令や廃仏毀釈によって、仏教は弾圧され、1872年の壬申戸籍の導入により、各仏教寺院が江戸時代に果たしていた末端の官僚機構という役割は終焉します。しかし、1898年に制定された民法では、家父長制的な「家」が理想とされ、新しい国のモデルとして天皇を象徴的な「父」とする日本国家というイデオロギーが確立されます。その結果、明治政府は、「理想的な日本の家」を保証するものとして、檀家制度の存続を許したのであります。

ロウ氏は、戦後の農地解放によって多くの寺院が農地からの収入をなくした結果、日本の仏教寺院はその主たる収入源を葬儀と年忌法要そして墓地に頼るようになったとします。葬式仏教の始まりです。1995年に曹洞宗が行った調査では、13,753の所属寺院の90%が葬儀による収入に依存しているそうです。これは曹洞宗に限ったことではありません。他の寺院収入の減少の結果、戒名料などが異常に高騰し、巷で葬式仏教が批判的となる原因となった訳でもあります。

一方、1960年代の高度経済成長期に、農村から都市へ移動した多くの人々は、檀家制度から切り離され、近親者の死に直面するとき、葬儀社に依存するようになりました。その結果、しかるべき宗派の導師の依頼を含めて、葬儀に係わるすべてのことを葬儀社という営利団体が決定するということになり、僧侶はそのパッケージの一部にしか過ぎないことになります。

1963年に圭室諦成の『葬式仏教』が出版されると、「葬式仏教」の名の下に伝統仏教は強い批判にさらされ、稲田努ほかによって「葬式無用論」が唱えられことになります。その結果、まったく宗教的儀式を伴わない葬儀、さらには「直葬」と呼ばれる葬儀そのものを行わない事態が生じて来たのであります。一説によると、現在日本の葬儀の30%は「直葬」であると言われます。

檀家制度は現在も存続していますが、伝統的な寺院仏教は教義的にも大きな問題に直面しています。商業化した葬儀に参加し、報酬を得るという行為をどのように教義的に合理化するかという問題であります。本来、数値化さ

「日本仏教に未来はあるか？」

れないはずの法施に対する布施の金額が葬儀社によって、顧客に明示されるという事態が現実に行われているからです。

さて、現代の日本仏教をお墓という視点から考察するにあたって、ロウ氏は「無縁」という言葉に注目します。世話をする身内がいなくなった「無縁仏」や「無縁墓」は、都市への人口集中によって地方の地域社会が過疎化し、檀家制度そして寺院仏教が弱体化していくことを示唆していますが、高度成長期に都市へ集中した人々は、故郷の菩提寺、旦那寺から切り離され、公営墓地や商業的な民営墓地に墓所を購入することになるのですが、伝統的な檀家制度から切り離された墓はやがて無縁墓となっていく運命にあります。

ご存知のように、日本の墓地には3種類のタイプがあります。公営墓地と民営墓地と寺院墓地とであります。全日本葬祭業協同組合連合会の2007年の調査によりますと、墓地所有者の3分の2から解答を得たうちの、52.4%が寺院墓地に、26.8%が公営墓地に、10.5%が商業的な民営墓地に、10%以下が伝統的な地域社会の民営墓地にお墓を所有しているそうです。浄土真宗の寺院ではあまり見られないことかもしれませんが、檀家制度の象徴である寺院と墓地の繋がりは、いまなお目に見える形で残っています。

しかし、都市への人口集中、地方の地域社会の過疎化、少子化、未婚者や離婚者の増加、団塊の世代の老化、主人の墓には入りたくないという女性の出現など様々な要素が、菩提寺の住職に葬儀や戒名を依頼し、相続した一家のお墓に埋葬されるという伝統的なやり方ではなく、自分で自分の葬儀や埋葬されるお墓を選択したいという要望を強めて行ったと、ロウ氏は指摘します。

その結果、1980年代後半から90年代始めにかけて「永代供養墓」というまったく新しい墓制が始まったと言います。その先駆けとなったのは、1985年に比叡山延暦寺大霊園に、個人や子供のいない夫婦のための「久遠墓」という新しいタイプの墓が付け加えられた時だそうです。その後、伝統仏教の各宗派、あるいは寺院はこぞって永代供養墓を建設し、2005年の統計では約450存在します。その多くは「宗教一切不問」あるいは新宗教ではなく「在

来仏教であれば宗派不問」という看板をかかげているようであります。

ロウ氏は、その中から二つの成功例を取り上げて紹介しています。一つは、新潟県の日蓮宗の妙光寺であり、もう一つは東京都新宿区の曹洞宗の東長寺であります。前者は小川英爾というカリスマ的なお坊さんが、檀家以外にも広く希望者を募り、「安穩廟」というまったく新しい永代供養墓のシステムを開発しています。彼は目下後継住職を公募して、住職の世襲制にも一石を投じようとしています。後者は、やはり檀家以外に「縁の会」という組織を作り、多くの会員を集めて、「現代の墓」として2箇所 of 巨大な納骨堂を建設しています。いずれの寺院も檀家制度の先にある日本の寺院仏教の可能性を示しているとロウ氏は考えているようであります。さらに、ロウ氏は、1990年代以降、伝統的なお墓の中に骨をおさめるのではなく、海や山での散骨や樹木葬を求める新しい動きを「葬送の自由をすすめる会」を中心にスケッチしています。最後に、曹洞宗や浄土宗の資料をもとに、日本の伝統仏教が葬儀を巡る教義的な問題、自己矛盾にどのように取り組んで来たかを紹介しています。このような考察から、教理と実践の間の乖離をいかに埋めるか、両者の間にどのようなコミュニケーションが可能かを追求するのがロウ氏の主たる関心となっていったのではないかと想像しています。

ロウ氏は、本書の最後に、現代日本仏教を理解する為には、それがいかに死者に気を配っているかという観点からアプローチすべきであると主張しています。彼が2012年の夏、日本に滞在していることを知って、講演をお願いしたことがあります。1年間の滞在で200人以上の名もない地方の各宗派の住職たちにインタビューを行ったそうです。その結果をまとめて『小僧伝—現場の声を聞く仏教人類学—』という本を出版するようです。そこには日本仏教の現状から見た、未来の可能性が示されるのではないかと期待しております。インタビューのいくつかを取り上げて、日本仏教の現状とその課題を考察した、彼の講演の中で印象的だったのは、日本仏教は「執着」を認める宗教ではないかという指摘でした。

前置きがずいぶん長くなってしまいましたが、3人のアメリカ人日本仏教研究者の目から見た日本仏教の特徴、あるいは、それが抱えている問題は次のように整理されるでめりましよう。

- (1) ジャブイー氏が指摘するのめ、明治政府による肉食妻帯の公認の結果、それまで出家主義を標榜してきた伝統仏教の諸宗派において、結婚した僧侶が寺院に居住することが常態となり、伝統的な教理との乖離、ディレンマを生み出しているという点でめります。
- (2) コーヴェル氏は、結婚した僧侶の家族によって経営、維持されている日本仏教を「寺院仏教」と呼び、近代になって展開されて来た様々な日本仏教墮落論を受け入れず、「葬式仏教」という名の下に行われた近代仏教批判に対して伝統仏教が如何に対応して来たかを紹介すると同時に、寺院仏教の持つ複雑な性格を通して、その存在意義を訴えています。
- (3) ロー氏は、江戸時代の檀家制度の帰結である葬式仏教の歴史と実態を明らかにした上で、ポスター檀家制度の時代の新しい葬送、墓制の可能性を示唆するいくつかの具体例を挙げて、日本仏教における「死者と生者との間の絆＝縁」の変わらぬ重要性を指摘しています。

2・1

彼らの研究に依りながら、日本仏教の未来を考える場合の視点として、「出家と在家」の問題と「葬式仏教」の問題を提示してみたいと思います。「出家と在家」の問題は、浄土真宗では、ひょっとすると既に祖師によって解決済みのことと考えられているかもしれませんが、私自身はそこにこそ浄土真宗が抱えている本質的な問題があるのではないかと思います。日本仏教の現状に触れる前に、釈尊に始まる仏教の長い歴史の中で「出家と在家」の問題を考えてみようと思います。

2・1・1

釈尊自身は、結婚をし、子供も設けた後に、「死の解決」を求めて、妻子を捨てて出家されます。成道後、自分の見つけた真実を少数の仲間に説き始め、その数が増すにつれて、徐々に仏教教団が形成されて行ったのであります。彼が教えを説いた対象は男性の出家修行者であります。彼らは定められた戒律を守り、瞑想を實踐し、悟りに導く智慧を学ぶことにより、仏教の出家修行者と認められました。やがて、女性の出家者も認められるようになり、比丘と比丘尼、在家の男女の信者という4種類の構成メンバーからなる仏教教団が形成されるに至ったのであります。ここで注意しなければならないことは、「四諦」「八正道」「十二縁起」「五蘊」「十二処」「十八界」「不浄観」「数息観」「四念処」「四禪」「四無色定」などなど初期教典が記録する様々な教えは、悟りを求めて実践している出家修行者に向かって説かれたものであるということです。在家の仏教信者たちには、僧団へ布施をし、功徳を積むことによって、天国へ生まれることが説かれたのであります。ここには、出家と在家との間に厳然たる区別が存在しています。

しかし、仏滅後300年以上も経ちますと、いまや仏舍利として仏塔（ストゥーパ）の中のみ存在する釈尊以外にも、三千大千世界からなるこの大宇宙には十方に無数の仏と仏国土が存在するという考えが登場してきます。そして、悟りを求めて修行するものはすべて「菩薩」と呼ばれ、彼らは修行を積んで仏となる十分な資格を得た後も、彼岸に至ることなく、衆生済度のためにあえてこの娑婆世界にとどまると考えられるようになりました。これらを記録する大乘經典には、出家の菩薩だけでなく、在家の菩薩も登場します。つまり、大乘仏教では出家と在家を隔てる垣根が低くなったと言えます。出家修行者だけでなく、在家の仏教信者にも悟りへの道を開いたことは画期的な出来事であります。大乘涅槃經などに現れる「すべての衆生は仏となる可能性をうちに秘めている」という仏性・如来蔵の思想は、理論的に在家と出家の区別を否定した最初の試みでありましょう。

ところで、かつて静谷先生や平川先生によって提唱された、仏塔の周りに

「日本仏教に未来はあるか？」

集まる在家の仏教信者によって大乘仏教は始められたという大乘仏教在家起源説は、今ではかつてのように定説視されることはありません。大乘經典を生み出したのは、部派仏教の出家者たちであろうというのが現在の学界のコンセンサスとなりつつあります。玄奘三蔵がインドを訪れた時、行く先々の僧院の構成メンバーを記録していますが、それによると小乗の僧たちが住む僧院、大乘の僧たちが住む僧院、そして大小乗両方の僧が住む僧院があったそうです。このことは、僧院に住む出家者たちの中で、大乘を奉じるものもあれば、小乗を奉じるものもあったということでしょう。そして、僧院の外には、僧団（サンガ）をサポートする在家の仏教徒たちがいたに違いありません。したがって、大乘仏教興起後も、インドでは理論的にはともあれ、実際には出家と在家の区別が厳然として存在したのであります。現代日本のように、出家者である僧が寺院に住んで在家と同じような生活をするということはありません。大乘仏教を信奉する仏教僧も、出家に際しては、いずれかの部派の戒律、すなわち小乗戒によって出家し、その戒律を守っていたはずであります。

部派仏教を代表する上座部の仏教は、インド本土から仏教がなくなった後も、スリランカから東南アジア諸国へ広まり現在に至っておりますが、出家と在家の間には明確な区別があります。ただし、タイやミャンマーの男子が、短期間ではありますが、生涯に一度、あるいは何度も僧院に入って、出家の暮らしを経験するという習慣は、彼らの仏教の活性化に寄与しているようでもあります。

一方、早くも紀元後1世紀には、中央アジアを経由して、中国へ伝わった仏教は、大乘仏教であります。仏教僧が出家に際して、小乗戒（主として法蔵部の「四分律」）によって出家するという習慣は維持されます。これは漢訳仏典を共有する漢字文化圏、朝鮮半島、台湾、そして日本の仏教でも同じことであります。現在でも、韓国や台湾の仏教僧は出家者です。出家僧が妻帯するという現象は、日本統治下の朝鮮半島で少し見られたようですが、現在の韓国や台湾では出家と在家の間には明確な区別があります。そ

して、強力な尼僧教団が存在することが台湾仏教の特色でもあります。

鑑真和尚が命をかけて日本に戒律を伝えられて、初めて正式の仏教僧が日本でも生まれます。やがて、最澄の努力が実って、比叡山に大乘の戒壇を設けることも許可されます。このようにして、明治5年に肉食妻帯許可の布告が出るまで、少なくとも理論的には日本仏教は出家主義を貫いて来た訳であります。もちろん、唯一の例外は浄土真宗であります。平安末期の仏教僧たちの少なくとも一部が、実質的には結婚し、子供をもうけ、寺院を相続させていたことは、既に知られていますが、宗祖は、世界の仏教僧としては初めて、正式に結婚することを師から許され、まったく新しい仏教者としての道を進まれた訳であります。念仏停止の令により、還俗させられ、自ら「非僧非俗」あるいは「無戒名字の比丘」の道を選ばれます。私はこの本来出家者であるべき僧侶が正式に妻帯するという出来事は、インドにおいて大乘仏教が興起したのと同じくらい重要な歴史の転換点であったと考えます。それは、単に理論的にだけでなく、実質的にも僧と俗との区別を否定する仏教が登場したからであります。

その後の真宗教団が民衆の広い支持を得て、時には一国を実質的に支配し、最終的には徳川家康によって二分されなければならないほど成長した背景に、この祖師の決断があったのではないかと私は想像しております。もちろん、江戸時代を通じて浄土真宗は他の宗派と同様に寺請け制度、檀家制度の一部に組み込まれて行きますが、他の宗派と違って肉食妻帯が公認されていたことは、日本仏教の中でも特別な地位を占めていたと考えねばなりません。

2・1・2

ところが、明治5年の太政官布告は、法律上、浄土真宗と仏教他宗派との違いを否定したことになります。また、その結果、実質的にも両者の区別はほとんどなくなったと言っても過言ではありません。いずれも、コーヴェル氏が言う「寺院仏教」として存在している訳であります。このことを私は「日本仏教の真宗化」と呼びたいと考えています。祖師の決断は、600年後

「日本仏教に未来はあるか？」

に日本仏教全体に受け入れられることになったと言えば言い過ぎでしょうか。一方、明治期には、田中智学の国柱会を始めとして、主として日蓮系の在家仏教教団が輩出します。霊友会、仏所護念会、立正佼成会、そして創価学会など、いまでは伝統的な寺院仏教と並んで、日本仏教の重要な部分を形成しています。私は歴史家ではありませんから、実証することはできませんが、これらの在家仏教運動の勃興の背景には、明治5年の肉食妻帯公認の布告により、伝統仏教の根幹が揺るがされたからではないかと想像しております。そして、例えば立正佼成会が布教の方法として、蓮如上人の時代に遡る真宗の「法座」のシステムを積極的に取り入れたことが知られていますが、現代日本の新仏教教団の先駆形態として、出家と在家の区別を積極的に否定した真宗教団の存在があったのではないかと夢想しております。この意味でも、「日本仏教の真宗化」が言えるのではないかと考えております。

明治期の日本仏教界が直面した、もう1つの重要な事態は、ヨーロッパ諸国の主要大学に留学した、各宗派のエリート仏教僧たちが持ち帰った近代仏教学の視点からの日本仏教批判であります。釈尊の教えや初期教団の戒律を重視するあり方が原典を通して知られるようになると、教義的には別として、実質的に出家主義を放棄した伝統宗教各派は「墮落した仏教」と見なされるようになります。「葬式仏教」という蔑称が、そのような傾向を補完したことも事実でありましょう。南条文雄・笠原研寿にはじめて梵語を教授したオックスフォード大学のマックス・ミュラーは、彼らにパーリ仏教を学ばせることによって、墮落した日本仏教を近代化することを密かに目論んでいたと言われます。近代仏教学は、たしかに日本における仏教研究の発達に大きな貢献をしたのでありますが、一方でいまなお各宗派に釈尊の仏教を最良のモデルとして日本仏教を考えると、私に言わせれば、間違った思考法を植え付けた罪は大きいと言わねばなりません。そのような思考の最悪の結果は、いまなお記憶に新しいオウム真理教の登場であります。彼らは積極的に出家主義を標榜し、多くの優秀な若者たちを魅了します。そして、初期仏教から大乘仏教、そして密教にいたる仏教教義を体系的に提示することにより、

「日本仏教に未来はあるか？」

日本の伝統仏教とはまったく異なる仏教を実践しようとしたのであります。彼らこそ日本近代仏教学の落とし子と言わねばなりません。一方、そのような子供を生み出した責任は、「墮落した仏教」というレッテルをはがすことができない日本の仏教界全体にあると私は考えます。

2・1・3

さて、このように「真宗化した」日本の寺院仏教は、釈尊の仏教、そこからアジア全体に展開した様々な出家仏教と対比する時、否定されるべき「墮落した仏教」でしょうか。このような日本仏教には未来はあるのでしょうか。それに対する私の答えは、出家と在家の区別を実質的に否定した日本仏教こそ、世界の仏教の未来の可能性を指し示しているというものです。出家主義に立たない仏教の可能性は、イギリスの「西洋仏教教団」の指導者サンガラクシタ師やその弟子で現代インドのダリット仏教徒の指導者であるローカミトラ師が「僧団に依らない仏教」(non-monastic Buddhism)を提唱し、西洋の仏教徒の間や現代インドの仏教徒の一部で受け入れられていることによっても実証されるのでありましょう。彼らが浄土真宗の門徒式章によく似た式章を着用していることは、宗祖がその道を切り開いたことを意識しているからであります。

釈尊は元来女性の出家を拒否しましたが、阿難の度重なる説得によって、しぶしぶそれを認めたという逸話はよく知られています。ことの真偽は別として、仏教教団が男性出家者にとって女性が修行の妨げになると考えていたことは明らかです。律蔵の多くの規制が性行為にかかわる様々な禁則で占められているという事実は、出家修行者にとって性的欲望を制御することが如何に困難であったかということを実証しています。もちろん、あらゆる家庭の束縛から逃れて出家することが修行に有利であることも事実であります。しかし、仏教教団の出家主義の背後にある女性差別の意識は否定することができません。

ベトナムからやってきて、奈良女子大学で「日本仏教における肉食妻帯問

「日本仏教に未来はあるか？」

題」について博士論文を完成して、博士号を取得した女性研究者 Pham Thi Thu Giang さんが、「近世浄土真宗における肉食妻帯論：その人間観と仏教観」（『人間文化研究科年報』2005年）という論文の末尾に、出家主義を否定した浄土真宗の教えにこそ男女差別から自由な仏教の可能性があると言及しておられるのを読んで「目から鱗が落ちる」経験をしたことがあります。ベトナムに限らず、タイやミャンマーの上座部仏教では、いまでもパゴダの内部には女性信者が登壇することができない部分があると聞いたことがあります。大相撲の土俵に女性知事をあげるかどうかが問題になったのを思い出させますが、出家主義が堅持される仏教では、本質的に性差別をなくすることができないのではないかと思います。

日本仏教にこそジェンダーフリーの新しい仏教を創造する可能性があると言われても、現実には決してそれを支持していません。アメリカで宗教学者としての教育を受け、曹洞宗の僧侶と結婚して、18年以上にわたって、「僧侶の配偶者と宗教学の研究者をかねる内部と外部の2重の視点を持つ〈ネイティブ研究者〉として」現代日本仏教を研究して来た川橋範子さんの『妻帯仏教の民俗誌 ジェンダー宗教学からのアプローチ』（人文書院、2012年）によると、ことはそれほど簡単ではありません。彼女が「虚偽の出家主義」と名付けた伝統教団だけでなく、出家主義を標榜しない真宗教団においても、僧侶の妻は多くの問題に直面しているのであります。一方で、性差別にも係わらず、日本だけでなく、アジア各地において、女性たちが様々な形で伝統仏教を護持してきたことも事実であります。したがって、女性たちの挑戦が日本仏教を活性化する可能性があるという川橋氏の発言に大いなる期待をよせたいと思います。

2・2

次に、これまで何度も触れて来た葬式仏教の問題を扱いたいと思います。日本仏教に未来があるか、という問いは、人々が仏教に何を求めているかということと大きく係わります。そして、いまもなお多くの日本人は、近親者

「日本仏教に未来はあるか？」

を見送る為の葬儀と遺骨を納めるお墓とそれを子孫が代々守って行くことを仏教に求めています。つまり、葬送儀礼と先祖供養です。さらにそれに加持祈禱と現世利益があるかもしれません。仏教はそれに答えねばなりません。

「葬式仏教」は墮落した日本仏教を現す為に作り出された言葉のようですが、実は葬式仏教にこそ日本仏教再生の鍵があるのではないかと私は思っています。その意味で末木文美士氏が『日本仏教の可能性 現代思想としての冒険』（新潮文庫、2012年。初版 春秋社、2006年）の中でつぎのように言うことに全面的に賛成です。少し長いが引用いたします。

「……………死者の問題が仏教の立場から見ても、あるいは今日の哲学の問題としてみても非常に重要であることがわかってきましたので、そういう中からもう一度葬式仏教というものを考え直さなければならないことは間違いないことです。

では、今のままの葬式仏教でいいのかとなると、これは決してそうとは言えないわけです。今日の葬式仏教のあり方は非常にルーティン化して、本当の意味が十分に考えられないまま形式化している。葬式仏教という言い方には、同時に形骸化した仏教という軽蔑的なニュアンスが込められていることはご存じだと思います。それがそのまま認められるかといったら、それはやはりあり得ないことなので、もう一度その意味をしっかりと考え直していかなければならない。それは、単なる日本の民俗と妥協した方便ではなく、もっと大乘仏教の根本にあり、そしてまた今日の哲学的な問題の根本にある問題として捉え直さなければならない。

そういう意味で、葬式仏教が死者と生者を仲立ちしていくものとしての機能を、どうしたら果たして行くことができるのかを、考えていなければなりません。

……………例えば戒名の問題は、今の葬式仏教が変わっていくために早急に考えなければならない大問題です。戒名というのは、あえて言えばお金で死者に差別をつけるという現状になっている。理屈はどうであれ、

「日本仏教に未来はあるか？」

現実にはそういうものとして機能してしまっている。そうとすれば、それは仏教の持っている平等性と大きく違うはずです。これは、仏教がもう一度生まれ直すとしたら、まず大きく考え直さなければならない問題ではないかと思っています。

そのほか、今日の儀礼的なものがそのままの形でいいのかどうかということも一度根本から考え直していく必要がある。そういうところに、日本の仏教がもう一度社会の中で定着しつつ、しかも新しい力を持ち得る可能性があるのではないか。逆に言えば、それがうまくできなかったら、日本の仏教は滅びて行く他はないのではないかと私は思っています。」(115～6頁)

浄土真宗本願寺派でも佐々木恵精先生の総合研究所を中心に葬儀の問題に積極的に取り組んでこられ、成果も発表しておられます。他の宗派でも同様の動きが見られるようです。また、佐藤弘夫氏の『死者のゆくえ』(岩田書店、2008年)をはじめとして、宗教学者の間でも葬送儀礼や墓制に関する関心が高まりつつあると思います。末木氏の言う通り、葬式仏教の現状を見直したうえで、そこに積極的な意味づけを与えていくことこそ日本仏教の未来を切り開く鍵になっていくと思います。葬式仏教は決して死者だけを対象とするものではありません。葬儀に後続する「中陰」のシステムなどにより、伝統仏教は残された遺族に対する「グリーフ・ケア」を行ってきたのであります。

日本仏教に未来があるかという問いに答える為には、日本人が仏教に何を求めているかだけでなく、そもそも仏教とはどんな教えなのかということを見極めることが重要であります。仏教の目的は苦を解決することです。釈尊の最初の説法とされる「初転法輪経」は苦・集・滅・道の四諦を説いています。その苦とは生老病死などの四苦八苦とされます。したがって、死の解決こそ仏教の究極的な目的であります。葬式仏教もこの視点から見直される必要があります。一方、「五蘊盛苦」という言葉が示すように、私たちの生そ

「日本仏教に未来はあるか？」

のもの、存在そのものが苦に満ちているというのが仏教的な考えであります。したがって、仏教は私たちが活着している限り直面する心理的、社会的、経済的、政治的な、さまざまの苦しみからの解放に立ち向かわねばなりません。これが、ベトナムから始まり、アジア諸国や欧米諸国でいま盛んに行われているエンゲイジド・ブディズムの主張であります。日本仏教も、早くから福祉の諸問題に取り組んできましたが、近年は「ターミナル・ケア」に代表される医療と介護の問題、東日本大震災のあと継続して行われている緊急災害時の援助、あるいはコミュニティ・センターとしての活動など、様々な分野で仏教者達が活躍しています。日本においても、その名は冠しないにせよ、エンゲイジド・ブディズムは着実に根を下ろしつつあると言えるでしょう。

3

以上、「日本仏教に未来はあるか」という問題を、アメリカの宗教学者達の意見を参考にしながら考えてきました。彼らが、「葬式仏教」という言葉に代表される「世俗化し、墮落した日本仏教」というイメージを我々と共有していないことは、新鮮な驚きでありました。

彼らの意見に触発されて、私は出家と在家の区別が実質的になくなった日本仏教にこそ世界の仏教の未来像があるのではないかという大胆な結論に達しました。現代の日本仏教こそ近代化し、世俗化した現代社会で人々を導く宗教として有効に働く可能性を持つと考えるからであります。

また、葬式仏教という批判に対しては、葬儀の現状が抱える様々な問題は認めた上で、葬送儀礼に始まり、年忌法要に至るプロセスを、死者のためにも生者のためにも心を込めて執行していくことこそ日本仏教の誇るべき伝統であり、日本仏教再生の鍵があると考えます。

しかし、単に日本仏教の現状を肯定するものではありません。宗教学者の上田紀行氏が2010年に鶴見大学で開催された仏教系学会議の特別講演で触れておられるのですが、一般の日本人に仏教、日本仏教、日本のお寺、日本のお坊さんに対してよいイメージを持つかと聞くと、仏教に対しては9割の

「日本仏教に未来はあるか？」

人がよいイメージを持っていますが、日本仏教ではそれが6割になり、お寺に対しては2割、お坊さんに至っては1割になるそうです（『如是我聞』17）。日本仏教、特に日本のお寺とそこに住むお坊さん達は、この現状を打破しなければなりません。

そのためには、すでに数多くの先覚者たちがやって来たように、自分のお寺に閉じこもらずに、そこから地元のコミュニティへ、さらにより大きな社会、ついにはアジアへ、世界へと活動の場を広げていくこと、少なくともそのような視野に立って宗教活動をしていくことが、必要なのではないのでしょうか。それを可能にするのは、宗派の垣根を越えた寺院間のネットワークの構築であるだろうと想像しております。

結論を申しますと、日本仏教には大きな未来が、あるいは大きな可能性と言った方がいいかもしれませんが、あると思います。しかし、それを実現するためには、日本の伝統仏教の僧侶達一人一人が、寺院仏教の現実を直視し、人々の悩みや苦しみを共有し、彼らを援助する、社会に開かれた寺院を目指して活動する必要があります。

最後に、東日本大震災の1年少しあとに『中央公論』（2012年5月号）に掲載された、作家の高村薫さんの「だからわたくしは仏教に期待する」というインタビュー記事に触れておきたいと思います。彼女は幼いときから一貫してキリスト教教育を受けて育ったのですが、1995年1月の阪神・淡路大震災により多数の犠牲者が生じた事実と直面し、なぜ自分は生き残ったのか、その理由を探し求めて、仏教の「縁起」という世界観に出会い、救われたそうです。今回の大震災は、さらに多くの犠牲者を生みだしました。高村さんは言います。「仏教は〈苦〉と向き合う宗教です。だからこそ、今はまさに仏教の出番なのです」と。すべての日本の仏教者は、彼女のこの声に耳を傾けるべきでありましょう。

あの日、私はアメリカのバークレーにいました。そして、翌日のニューヨークタイムスの記事であれほどの大災害のあとに日本人がいかに沈着に行動

「日本仏教に未来はあるか？」

しているかを賞賛する記事を読んだのを記憶しています。日本人の DNA の中にはあのような行動を可能にした何かが存在するのでしょうか。その中のどれ位が仏教の伝統に由来するのかは分かりませんが、日本人の伝統的な世界観、価値観、死生観を正しく次の世代に伝えて行くのも、日本仏教の果たすべき重要な役割だと思います。

ご清聴ありがとうございました。