

過疎地域と寺院のあり方に関する総合的研究

—揖斐川町春日地区における真宗寺院を中心として—

木越康（研究代表者） 東館紹見 山下憲昭 本林靖久

序

本論考は、大谷大学真宗総合研究所における特定研究「新しい時代における寺院のあり方研究」班の3か年にわたる調査・研究の成果である。この研究班は、今日の日本社会における全国的な少子高齢化の進行や、人口の都市部集中と地方における過疎の進展、地域の構成員相互における関係性の稀薄化といった深刻な諸状況のもと、地域社会におけるコミュニティの維持が困難となっている厳しい状況を踏まえて、各地域と密接に関係しつつ活動してきた寺院の存在に注目し、様々な問題を抱える現代社会において寺院の果たし得る役割について種々の面より調査・研究し、その成果を公開することを目的として活動を始めた。人口の減少・偏頗にともない各地域が抱える種々の問題については、いうまでもなく既に各自自治体において分析と対策が進められており、これに資するための様々な分野の多くの研究も存する。また、各地の寺院が抱える問題に対しても、現状に危機感を持つ各宗教教団による教勢調査等により把握が進められ、種々の支援・対策が講じられ始めている。本研究は、それらの成果を尊重しこれに参照しながらも、各地域に所在する寺院が、歴史的にも地域社会と密接にかかわる形で種々の活動を行ってきた経緯に改めて注目し、地域社会の現状と問題点にも留意する形で、今後の社会における、地域と寺院のあるべき姿について考察していこうとするものであった。

当初においては、問題の所在を的確に把握するため、先行する研究者を招いての研究会と同様の関心によって行われている調査活動への参加等を始めた。その中で早い時期に確認できたことは、従来調査において多く用いられてきた質問紙による調査による情報だけでなく、実際に現地へ赴き、各地域における地理的、社会的、歴史的、文化的な特徴を理解しつつ、地域と寺院のあり方

を丁寧を受け止め考察していくことが、「地域と寺院」という視点からの研究においては特に重要であるということであった。また、過疎地における諸活動や「持続可能性」の問題を考えていく上では、出身地域から他所に移住し生活しながらも、地域との間を往き来し種々の活動を行っている「他出子」に注目することが有効であるということも多くの先行調査・研究が指摘するところであり、本研究班においても十分に留意すべき事柄と見なされた。

上記の点に留意しつつ選定した調査地域は、①人口減少が進行し地域と寺院の今後について不安要素を抱えているが、②歴史的な経緯もあり信仰の篤さや地域・寺院の行事への参加率の高さにより地域や寺院が維持されており、③他出者が比較的近距离に居住している例が多い、という特徴を有する岐阜県揖斐川町春日地区と定めた。同地区の歴史および現況については、これまでの研究報告でも縷々述べてきたところであるが、林業や製炭業等が盛況であった同地域においては、高度経済成長期以後の産業政策転換の中でこれらの業種が衰退をみせるとともに人口の流出が始まり、本研究班が調査を開始した2017年においては、最も多い時期の4分の1以下にあたる988人にまで減少している。しかし、そうした中で同地区においては、17世紀初頭の時期において東本願寺を創立した同寺の第12代門首教如の活動を扶けたという歴史的経緯から、真宗の信仰と東本願寺との関係の密接さを伝承する講の活動をはじめとする宗教活動が、同地に所在する8か寺の寺院を中心に、種々の困難な状況を抱えつつも今なお行われ続けている。また葬制・墓制をはじめとする宗教活動、儀礼の面においても上記の信仰等に由来する種々の特徴が見られ、かかる活動はまた、寺院の活動はもとより地域コミュニティの維持・展開にも深く関わっている(木越ほか2018、本林・磯部2020)。

こうした特徴を持つ揖斐川町春日地区において、本研究班は、地域コミュニティの活動および寺院の活動に関する現地調査を、3か年間で延べ23回にわたって行ってきた。その内容は、地域社会に関する調査では、揖斐川町社会福祉協議会への地域コミュニティの維持・展開の現状と課題に関する調査、寺院の活動に関しては、寺院そのものの歴史や現状に関する調査に始まり、寺院と地域との関係性に関する調査、他出した檀信徒との関わりに関する寺院と他出子の双方に対する調査、地域における葬制・墓制に関する調査等、多方面にわたった。各調査の内容とそれに対する分析・考察については、これまでの報告

に記しているが（徳田ほか 2019、本林・磯部 2020、他に当該各年度の真宗総合研究所報掲載の研究計画・報告・彙報等参照）、以下では、簡単に調査を通じて見えてきた地域と寺院の実情に関する特色を記しておきたい。

まずは、改めていうまでもないことながら、3年間の一連の調査を通じて、当該調査地域に顕著にうかがわれる現今の日本社会における状況が、人口の急速な減少とその都市部への集中という抗し難い事実により、非常に厳しいものとして私たちの前に迫ってきたということが挙げられる。そしてさらに現代社会の様々な側面における問題が複合的に作用した結果、そこでの様々な困難な状況が生じており、またその複雑さゆえに、各地域、更には地域内の各個事例によって実に多様な表出のしかたをしているものであるため、多くの深刻かつ喫緊の課題を抱えつつも、それに対する特効薬はない、という事実にも改めて直面せざるを得なかった。

また、こうした厳しい現実の中で地域と寺院の今後のあり方を探る上において確かめられたのが、これも調査を始める以前より他地域での事例を検討した先行研究等において指摘され示唆を受けていたことであるが、当該地域を離れて他出している地域出身者（＝他出子）の動向の重要性であった。経済的な要因等によりその地域を離れてはいるが、自らの現居住地と出身地域である春日地区の間を行き来して実家の維持、親族の世話等を行う事例が、その居住地域の遠近により関わり方に相違はあるにせよ非常に多く見られ、その中には地域や寺院の活動に深く関わっている事例も少なからず確認された。研究班においても、今後一層厳しさを増すであろう地域と寺院の現実に、個別の状況に十分に配慮しつつ対応する必要があることを述べつつも、上の他出子の動向を確認する中で、具体的な地域・寺院護持の方途の一つとして、他出子とその子孫世帯との関係強化を軸とした、広域的な寺院・地域護持への取り組みの可能性を指摘した（徳田ほか 2019、なお徳田 2018 をも参照）。

そして、本研究班が、こうした厳しい現状とそれに対する喫緊の取り組みが不可欠となっていることを踏まえながらも、今般の一連の調査・考察を通じ、看過できない事実として強く認識したのは、かかる極めて厳しい状況の中で、なお、地域における活動、寺院の宗教活動が、地道に大切になされ続けているということであった。日々の地域や寺院の活動においては、今後の困難な状況への向き合い方を模索しつつ、地道にしかも熱意をもって積極的に諸事業・活

動に関わっている地域住民とこれを支える方々、また、住職やその家族、檀信徒の様子が、いずれの場面においても確認できた。また上述した他出子においても、出身地域や寺院の状況・活動に対する思いは非常に強く、可能な限りこれに関わっていかうとする意思が顕著にみられた。地域や寺院の側においても、置かれた状況によりその内容は多様であるものの、こうした他出子の意思を尊重し各種の活動への参加を得ている事例が少なからず見受けられた。過疎の問題が社会問題として大きく取り上げられてからすでに半世紀が経過し、全国各地の高齢化率が50%を超えるいわゆる“限界集落”において地域消滅・寺院消滅の危機が叫ばれ、実際に本調査地においても同様の深刻な状況が看取される中、なお、地域と寺院の活動がねばり強く着実に紡がれ、他出子を含む人々もこれに参加する形で活動を続けようとする明確な意思が示されている事実、このいわば“底力”ともいうべき持続力に触れ得たことは、本研究班における最大の収穫といえることかもしれない。そこには、単に義務感や悲壮感を伴う努力といったものではない、自らが関わる地域と寺院に対し積極的に関与していかうとする明確な意思といったものが感じられた。厳しい状況の中での、この積極性、熱意は何に由来するものであるのか。

そうした疑問を解く糸口は、春日地区における人々の諸活動の背後にあるコミュニティの構成者における心象、価値観といったもの、及びそれを形成せしめる諸要因に注目することによって見出されるものと思われる。本研究班の調査において、それらを探る糸口の一つとしての意義を持つと考えられたものが、同地区の葬制・墓制のあり方に見られた諸特徴であった。春日地区には、歴史的に本山東本願寺への納骨が多く行われ個別の墓を持たない地区があり、またそれ以外の地区でも比較的近年に至るまで総じて個別の家の墓を重視することはない傾向が見られる。一方、葬儀の執行に際しては、「ホトケサン」と呼ばれる、寺院（檀信徒の手次寺）から喪家に貸し出される阿弥陀如来の絵像（民俗学ではオソウブツと呼称されることが多い）が本尊としての役割を果たしている（以上、本林・磯部 2020）。この「ホトケサン」を請じての葬送儀礼のあり方は、未だ各戸に仏壇および本尊（浄土真宗では「お内仏」とも称される）が安置される以前の信仰形態や葬送儀礼のあり方をうかがわせる習俗としても注目されているが（蒲池 1999）、要するに、「ホトケサン」を介して、これを喪家にもたらす寺院とそこに安置される本尊とを中心とした宗教観、世界観、生

命観が、地域における地縁・血縁の繋がりの中で共有され、その中で葬送に関わる儀礼が繰り返されてきたことを示すものといえよう。同地区において伝統的に個別の墓地をさほど重視しない傾向が長く続いてきた事実も、こうした寺院を中心として地域に共有されてきた宗教観、世界観、生命観に由来する動向として捉えることが可能であろう。本地区の地域と寺院において、かかる観念が、明確に教学的な言説等に媒介されてはいないものの、コミュニティ構成員の具体的な行動に明示されているということと、先述したコミュニティの活動の中に秘められる積極性、豊かさといったものは、無関係ではないのではないか。ここに地域と寺院のあり方を考えていく上での重要な視点・論点があるように思われる。

本研究を進める中で、研究班のメンバーは、当該地域と寺院が直面する喫緊の課題解決を模索する営みを続けることの必要性を痛感すると同時に、その地域での日々の生活・諸活動の根幹・本質にあるものそれ自体に、住民の意識や更にその背景にあるであろう歴史的経緯なども含めて丁寧に触れ、耳を傾けていくことが、現代社会が抱える課題解決に向けての有効な視点、手法をも獲得する営みに繋がるであろうことを感じたことであった。

以下においては、本研究に取り組んできたことの総括として、調査対象地域である揖斐川町春日地区の置かれた地域としての現状・課題について地域社会福祉の視点から、また、本地区において特徴的にみられる葬制・墓制のあり方について宗教人類学・民俗学的視点から、そして、本地区の寺院や人々の信仰のあり方を通じて見えてくる現代の仏教界と社会の実態との間の認識のズレなどの問題について宗教学・真宗学的視点から、それぞれ改めてまとめと課題の提起を行うこととしたい。

1 揖斐川町春日地域の変化と人びとの「まとめり」

この章は、「寺院と地域」研究の前提となる揖斐川町春日地域の人口や世帯の動向や暮らしを守っていく営みについて、社会福祉研究の立場から整理しようとするものである。

1-1 揖斐川町全体で人口が減少 とくに減少が著しい旧5村

人口減少期に入ってもなお世帯数は増加しているのが日本全体の今日的な人口動態の特徴である。しかし、過疎地といわれる地域では世帯数そのものが減少し、人口は激減している。超高齢社会の典型的な姿があらわになってきている。

揖斐川町全体の変化をみると、2005（平成17）年1月31日、(旧)揖斐川町、谷汲村、春日村、久瀬村、藤橋村、坂内村の1町5村が合併したときの人口は26,000人あまりであった。2020年には20,000人を下回り、さらに、2045年には10,000人くらいにまで減少するものと推計されている（国勢調査）。旧揖斐川町域においても人口減少がみられるが、その幅は比較的小さく、旧5村での過疎の進行が顕著である。人口減少の大きな部分は転出による「社会的減」であるが、近年、「自然減」の割合も急速に大きくなっている。揖斐川町全域で「合計特殊出生率」（15～49歳までの女性の年齢別出生率を合計したもの）は1.25と、全国平均の1.42を下回っている（『西濃地域の公衆衛生2019』）。

人口動態だけをみると地域的な人口構成は厳しいといわざるを得ないが、転出先をみると、周辺の市町への転出が多く、決して遠方の大都市圏への転出者が多いわけではない。転出者の8割程度は比較的近い地域に居を構えている。（→1-4 転出先）

1-2 高齢化率は揖斐川町が40%に、春日地域は50%を上回る（全国平均28.7% 2020年）

高齢化率は、揖斐川町全体で35.2%（2015年国勢調査）で全国平均は26.6%であった。となりの池田町は26.6%で、これは全国と同じ数値であった。

揖斐川町の高齢化率は、2020年39.5%、2025年42.6%になると推計されている。全国平均では2020年に28.7%であるから、揖斐川町の高齢化はきわめて急速に進行しているものとみられる。旧揖斐川町域を除く旧5村での高齢化が顕著である。『揖斐川町人口ビジョン』に示された、高齢化率「40%未満」の地域と「40%以上」の地域とをみると（2010年国勢調査）、宅地開発地域を含んでいる揖斐川地域と谷汲地域においては、高齢化率が40%未満で比較的低い。春日地域や久瀬地域、坂内地域は2010年時点で高齢化率40%を大きく上回っていた。2025年ころから、高齢者の実人数が減っていくが、それ以上の割合で生産年齢人口、年少人口が減っていくものとみられる。

1-3 旧春日村の地域事情

①道路事情 通勤・通勤・買い物・通学などの困難

春日地域は、粕川の溪谷にそって、六合、中央、美東の各地域が立地し、それぞれにまとまりがある。

春日地域の特徴として、狭隘な溪谷を縫うように走る県道 32 号線の整備状況との関連をみないわけにはいかない。旧揖斐川町市場から中央地域の香六までは改良され、現在、中央地域と美東地域の山間で拡幅工事がすすめられている。中央地域から垂井方面への道路改良もすすみつつある。現段階では、とくに美東地域への道路事情はなお厳しい。

道路事情一つとっても、林業や製炭業などが衰退した今日、通勤や買い物、通院、通学において、住み続けることが困難であると意識されざるをえない。揖斐川町では、これまでコミュニティバスを運行していたが、利用者が少ないことで、2019 年 10 月から、電話をかけて運行を依頼するデマンド型バス運行にかわった。高齢者にとって、街への移動は難しく、買い物などは、旧揖斐川町・池田町・大野町あたりに転出した息子娘世代に依頼することが多いとのことであった。

②旧春日村の人口は、4,000 人から 900 人へ

『春日村史』上巻「地域別戸数の推移」から人口の動きをみると、戦後、引揚者とダムや発電所の工事にたずさわる人びとが転入してきたころには 4,000 人を超えていた（戦前の人口は 2,800 人程度）。それが、現在では 900 人まで減少している。

1966（昭和 41）年の人口は、六合で 1,295 人、中央で 1,807 人、美東で 1,198 であった（合計 4,429 人）。中央地域が一番多く、狭い地域にたくさんの人が居住していた。繊維関係の工場もあったと聞く。密集度が高い地域である。1960（昭和 35）年の国勢調査では村全体で 913 世帯 4,115 人であった。

『村史』をさらにさかのぼると、1929（昭和 4）年の人口は約 3,000 人あったが、もともと春日村の人口基盤は、炭焼きと農業の時代に 2800 人程度であったと判断される。

③平均世帯人数 2.22 人（2015 年）

2015 年「国勢調査」によると、一世帯当たりの平均人数をみると、旧春日村全体で 2.22 人であった（全国平均 2.4 人）。2020 年の国勢調査では 2.1 人程度ま

で減少することが予想される。

六合地域では、上ヶ流では少ないものの(2.11人)、平均で2.51人と比較的多い。中央地域では、香六で2.61人と比較的多いが、川合、中山は少なく、平均で2.18人であった。美東地域は、居住可能な面積や耕作地は多いが、一世帯あたりの平均人数は1.92人にまで減少している。道路事情や冬季の積雪が多いなどの気象条件が影響しているものと考えられる。

高齢者のみの世帯が増えてきて、買い物はどうするかとか、病院をどうするかといった問題が大きくなることは避けられない。「かすがモリモリ村リフレッシュ館」といった交流機能や福祉事業の拠点となる施設の重要性もます。

1-4 転出先は近隣市町が多い

① 揖斐川町からの転出先は県内が多い

2010年の国勢調査をもとに、全国の市町村で『人口ビジョン』を作成した。旧春日村に限定してみることはできないが、そのなかで、揖斐川町からどの地域に転出したのかをみると、岐阜市が87人、大垣市68人、大野町57人、池田町57人、瑞穂市が41人、本巣市38人などと示されており、転出者の大半を占めている。愛知県下への転出者は84人であった。親御さんとの関係なのか、地元に対する思いなのか、一気に遠方には出ていないことがわかった。岐阜や名古屋で働く中間地点、通勤可能な地域に引っ越した人びとが多い。旧春日村の各地域では、人口が減少しているものの、行き来が可能な旧揖斐川町、池田町、大野町、大垣市、岐阜市あたりに息子娘世代が居住している。

これは揖斐川町という範囲から現在の生活圏の実情をふまえて考えると、門徒と寺院との交流のあり方も、新たな見方が成立するのではないかと考えるようになった。実際、近隣の市町に転出した門徒との連絡や「たより」を密にしている寺院があった。

② 旧春日村からの転出先(1981年までの戸籍簿から累計)

古いデータであるが、『村史』に、1981年に作成された旧春日村全体の戸籍簿上の転出先の積算が記載されている。延べ6,438人が転出している。高度経済成長期にもっとも多かったとみられるが、転出先を岐阜県内とする人びとが5,207人と8割を占めている。他県をみると、愛知県下が538人、京都府下が152人、大阪府下が109人となっている。いきなり東京圏に行くというわけで

はないことがわかった。愛知県名古屋市辺りまで含めると9割近くは、旧春日村から比較的近い地域に移動していると言える。

1-5 「他出子」「交流」というとらえ方 徳田（地域社会学）からの指摘

以下は、ここまでの整理にくわえての地域社会学研究の徳田剛氏からの指摘である（2020年2月27日、真宗大谷派大垣教務所での本研究の報告会）。徳田の問題関心の一つに、現代の人口減少、過疎の進展のなか、「地域を元気づけること」とはなにかという点がある。「他出子」という考え方から、寺院と地域のあり方研究の一つの側面にアプローチしている。

①人口統計だけでは判断できない他出門徒

人口減少・過疎が厳しいというが、人口統計はそこに住んでいる人びと、住民票のある人を数えているのであって、実際の人びとの動きとは一致していないという事実がある。

地域に高齢者がふえ、空き家がふえているが、よくみると、それぞれの子ども世代や孫世代が日常的に訪問をくりかえしていることがある。その実家には人は住まなくなったが、田畑の世話、地域行事への参加などでしばしば帰ってきている人びとがいる。行ったり来たりしながら関わりをもって移動している人びとがけっこうある。人口の移動をプラス側面としてとらえることができる。「他出子」「他出孫」=外に出た子どもや孫がいるのかどうか。あるいは、外に出た子どもたちが、現在、どこに住んでいて、どのくらいの頻度で往復しているのか。これを点検し調べてみることで、実は地域コミュニティの体力が全然違うということがいえる。

徳田が、石川県能登半島で寺院と地域の調査に参加してみてわかったことだが、都市部から遠く離れた奥能登地域では子や孫が帰ることは少ない。だが、金沢市から50キロくらいの中能登地域では、高齢者の手伝いとか買い物などで戻ってきている様子を見ることのできた。人口統計からだけでは判断できない、そういう現実があることがわかった。

金沢市内まで車で1時間以内というのが大体6割ぐらいであった。どういうタイミングでもどってきているのかというと、これは他出子と関わりを持つのに重要になるが、葬式があると遠くから駆け付ける。こういうタイミングでは、子どもや孫が集まるということがよくある。それ以降は、墓参りが中心にな

るが、墓参もまた比較的遠方の他出子らが戻ってきているという行動パターンをみてとれた。それに対して、年忌参りや月参りの法事ということであると、近くのところは関わりやすいのだけれども、遠くになればなるほど、帰って来づらということがわかった。真宗では大事な報恩講だが、こちらは離れるとなかなか関わってくれない。平日だったり、時間がなかったり、勤修のサイクルと合わないとか、伝統的な真宗の行事にたいして、外に出た子や孫が関わるのが難しくなっているようである。

②春日では、他出子の多くが周辺の市町に居住

徳田は、春日で主に他出子についての聞き取りを行った。「子や孫が住んでいる地域」「帰ってくる頻度や機会」などについてである。

その結果、「自動車で30分以内」という範囲に多く住んでいることがわかった。「割とまめに戻ってきている」という話を聞くことができた。そのなかには、地域の役目であったり、あるいは門徒総代であったりと、いろんな役割を担っている様子がみえた。地域の役を子どもが通いながら担っているケースがいくつもあった。

そういうところに注目すると、麓に住んでいるけれども、「手伝ってくれないか」とか「お寺に寄りませんか」ということで、従来の地域コミュニティからいくぶん広いエリアをとらえ、寺院なりに門徒や地域関係を維持する考え方が成立する可能性について、春日の調査でみえてきた。

この地域での高齢化がすすんで、先行きがみえにくい状況にはあるが、少し視野を広げた圏域を新たな地域ととらえて見直したとき、そうした近接地域に子や孫がどのくらいいるのか、どれぐらいの頻度で戻っているのかなどについて点検をしてみることも大事ではないか。そういうことによって、どれぐらい隠れた体力、底力がどれぐらいあるかというのを見極めることが可能になる。そのうえで、盆正月の帰省のしやすいときに、集中して教化の事業に取り組むとか、門徒同士の参加交流の機会をつくることなどによって、いま、離れているけれども通いながら寺や地域の関係が続くというふうな、そういう方法が可能性としてはあるかもしれない。

ただし、どこもそれが可能だというわけではなく、そのような条件にある子や孫がいないところでは難しいし、なかには、寺院の立場として他出子の住所や孫の個人情報になることは聞きづらいことになるかもしれない。上に述べた

ような他出子とのかかわりがすべての寺院、地域で通用するわけではないが、過疎と高齢化のなかにおかれている寺院や門徒の生活にかかわる関係を見直す手がかりになればということ、あるいは人口統計の厳しさにとらわれ過ぎない交流のあり方を検討できればということで、「他出子」を交流の手がかりとして提案するものである。

1-6 「私が元気なうちは」と「個人の墓を下で買う」

一方、門徒ヒアリングをとおして、墓も仏壇も移転先住所に移している人が多くなりつつあることもわかった。「個人の墓を下で買う」という声が聞かれた。報恩講や永代経勤修のときには寺に詣でる。「お寺は自分達にとって拠りどころだが、息子世代はお参りに来る者が少ない」「私が元気なうちは来ます」という声が多かった。

他出者同士の連携は意外に少ないとの声もあった。昔ながら付き合いの柱であった葬式を、「いまでは隣近所で支えなくなった。葬祭屋に任せてしまう」「そういうことになって一気にお寺さんとの関係性が薄くなったのではないか」との声も聴かれた。

また、旧揖斐川町、池田町、大野町あたりに転出した人びとは、「もともとの家を置いたまま出て行かれます。お父さんお母さん亡くなって、大きなお家が残ります。お仏壇をどうしようかという話がですね」と、話題は家じまい、仏壇じまいの話題におよんだ。

1-7 春日地域、地域と寺院の「強み」

人は、本来、支え合い助け合って生きる社会的存在である。しかし、現実の社会経済のメカニズムのなかで生活は個人化され、人びとの内面もバラバラにされたのが今日の社会である。

筆者（山下）は、身近な人びと同士の共同の営みのなかにこそ信仰の基盤もあると考えている。そういう観点からみたとき、この「寺院と地域」研究は、地域の人びとの暮らしと願いとどのように向き合っていかなければならないのか。社会福祉研究の立場からみたとき、国や市町の施策の拡充をもとめながらも、同時に、それをどのようにもとめていくのか、地域住民の支え合う関係づくりから生まれるエネルギーを意識することになった。

ある自治会役員会の会議がてらヒアリングした際、厳しい現実のなかでも、地域のまとまりを感じることができた。若い世代につないでいこうとする願いと、できるかぎり支えあっていくという意気込みが伝わってきた。住民同士のまとまりの強さが、今後を考えると、春日地域の大事な「強み」である。家が軒を接している六合や香六、小宮神、川合あたりは、当然であるが、防火意識が高い。いまでも熱心に連携して防火活動に取り組んでいる様子がみられた。地域の祭礼の寄付や町社会福祉協議会の呼びかけによる募金活動への寄付も多いと聞いた。

高齢者の交流と生きがいの場になっている高齢者サロン（呼びかけは町社会福祉協議会）は春日の各在所でも熱心に取り組まれているという。中山地区は高齢化率が85%に達するが、そこでは高齢者のほとんどがサロン活動に参加しているとのことであった。このような日常的な交流が社会的な健康づくりや生きがいの基礎になっている。

ただ粕川が奥まった地域ほど高齢者ばかりの地域であるからサロン活動が大事なのだが、その活動を支える担い手が不足している。現役世代が減っているということ、60代、70代も少なくなっている。そういった声が聞かれた。住民の主体的な参加と活動を育んでいくための専門職の配置などは行政的課題である。

介護予防の観点から「青春塾」が揖斐川町の施策で営まれている。そのなかで、「お寺楽しいとかね」「法話楽しみにしています」との声もある。高齢化と人口減少が厳しい春日地域であるが、なお、深い信仰と人びとの繋がりがある。寺院として、他出門徒も含め、「まとまり」を呼びかけ、生活情報や福祉情報、生活関連施策などとの「橋渡し役」といった役割を発揮することで、暮らしの安心と心豊かに過ごしていけるような関係を紡ぎ出していくことが寺院や教区、教団にとっても重要な課題となっているものと考えている。

2 「無墓制」にみる真宗寺院と門徒の関係をめぐって

2-1 真宗地域の墓制を捉える

筆者（本林）は、宗教人類学・民俗学の視点から、真宗地域である旧春日村（揖斐川町春日地区）の墓制を他の真宗地域の事例との比較を通して論じてみたい。

すでに、春日地区の墓制と葬送儀礼については、本紀要の前号で詳細に報告している（本林・磯部 2020）。そこで、本章では春日地区については必要に応じて概要を記載し、関連する他の真宗地域の事例を取り上げながら、他宗旨寺院とは違う真宗寺院と門徒との関係性を提示したい。

墓制は墓に関わる社会制度であり、地域社会（村落）と密接に関連していると言える。1970年代後半に、墓制に関する主要な論文を集録した『葬送墓制研究集成 第四巻 墓の習俗』のなかで、監修者の最上孝敬は、墓制とは、「その墓がどのように作られ、どのように扱われるのか、そこに一定の秩序が見られる。それが墓制というものであろう。とすれば墓制には人々が死と死者をどのように考えるか、死後の世界をどのように見るか、いわば人々の死生観・靈魂観をうかがう貴重な拠り所となるものである」と論じている（最上 1979:11）。最上のいう墓制の「一定の秩序」という指摘は、地域社会に暮らす人々が共有する宗教世界観を持ちながら生活していることを提示している。

2-2 春日地区の無墓制の事例

春日地区の墓制については、『春日村史（下）』に、「春日村は一般に無墓制地域で墓はない。しかし、最近ではムシヨか自己の屋敷地内に石塔を建てる傾向が見られる」と記載されている（春日村史編集委員会 1983:1020頁）。しかし、墓がない地域と言われてきたが、実際に歩いてみると地区によって多数の墓を目にする。現在の春日地区は13ヶ村で、11ヶ寺の寺院が所在し、そのうち9ヶ寺が真宗大谷派（東本願寺）に属し、他に浄土宗と曹洞宗の寺院が所在している。春日地区の戸数（檀家）のうち8割以上が真宗門徒であり、なかでも真宗大谷派の門徒が多い土地柄と言える。

現在、無墓制村落と言えるのは、下ヶ流・上ヶ流・香六地区で真宗大谷派の寺院が各地区にある。下ヶ流地区では、村はずれに火葬場があり、それはサンマイ、ムシヨとよばれた。火葬場は煉瓦式の火葬施設で、平成17年（2005）に広域斎場（揖斐川8ヶ町村が加入する揖斐川広域連合の火葬場）の操業が始まるまで使用していた。地区には真宗大谷派遍光寺があり、全戸が遍光寺の門徒である。また、寺院境内やサンマイに戦没者などの数基の和式墓が見られるが、総じて墓のない村と言える。村での火葬後、遺骨の大部分はその場で捨て置き、一部を拾い、49日の満中陰以後、京都の東本願寺へ須弥壇納骨するか、

大谷祖廟へ納骨する。そのため、ある程度の納骨希望者が集まると、遍光寺ではバスで門徒を連れて東本願寺へ行っている。したがって、門徒は遺骨を持たず家墓も持たない。

一方、美東地域の4地区（寺本・種本・中瀬・尾西）では、各地区に真宗大谷派の寺院があり、昭和40年代以降に徐々に門徒は家墓を持ち始めたと言われる。美東地域の種本地区では、村はずれの山間にサンマイがあり、野天で焼いた。この地区には真宗大谷派発心寺があり、全戸が発心寺の門徒である。美東地域には、東本願寺へ須弥壇納骨をする習慣はなく、現在でも本山へ納骨を希望する門徒は、各自で行くことになる。野天の当時は、骨上げにおいては、ほとんどの遺骨はサンマイに捨て置き、一部の遺骨を拾い、自宅に持って帰った。満中陰後、遺骨はサンマイの適当な場所に埋め、自然石を置いて墓とした。したがって、サンマイへ行っても家の者しか故人を特定できないような粗末な墓だったと言われる。しかしながら、昭和46年（1971）に重油による美東地域の共同の火葬場ができて、遺骨がきれいに取り出されると、遺骨尊重観念の芽生えと経済成長の発展のなかで、徐々に屋敷地や所有する畑に立派な墓を持つ門徒がでてきたと言う。

このような墓における下ヶ流地区と美東地域の相違は、下ヶ流地区では手次寺の住職が本山への納骨を門徒に推奨してきたが、美東地域では手次寺の住職が本山への納骨を門徒に推奨してこなかったことによると言われている。発心寺では本山納骨を奨めなかったのは、本山に納める経費と京都への交通費などが門徒には負担となり、申し込みをする門徒が少ないことによると言う。しかしながら、美東地域の門徒も仏壇にはお金をかけており、共同の火葬場ができるまで、サンマイの近くに遺骨を埋めて小さな自然石を置く程度の墓であったのは、本来、春日地区の無墓制地域や美東地域の門徒は、死者を個々に墓（石塔）に祀ることに関心を払わなかったことによると思われる。

この石塔に関連して歴史的に興味深い点は、下ヶ流地区や美東地域などでは、埋められていた一石五輪塔や自然石を少し加工したような様々な石塔が発見され、現在は地区ごとに何か所かに集めて祀られている。これは遍光寺も発心寺も16世紀に天台宗から浄土真宗に転宗する以前の死者を供養した石塔が、宗旨が変わったことによって、破棄され土に埋まってしまったものではないかと言われている。そこには門徒の宗教世界観として死者を個々の墓で供養するこ

との否定があったのではないかと思われる。

その一方で、春日地区内の川合地区の浄土宗寺院や中山地区の曹洞宗寺院においては境内墓地を所有し、地区内の檀家は寺院境内に家墓を持っている。そこには無墓制の真宗門徒と他宗旨の檀家との死生観や宗教観に相違が見られているように思われる。では、なぜ春日地区（主に上ヶ流地区、下ヶ流地区、香六地区）の門徒は墓を持たなかったのか。その点を考察するうえで、他の真宗地域の無墓制の報告を検証してみたい。

2-3 無墓制の各地域の事例

日本民俗学における墓制の視点から墓を捉えれば、「遺骸や遺骨を葬った葬地であるとともに、またその霊を祭るための祭地」と定義される（民俗学研究所編 1951）。この観点に立って、葬地の地上に石碑などを建てて祭地とするのが「単墓制」であり、これに対して葬地〔埋め墓〕と祭地〔詣り墓〕を個別にするのが「両墓制」である。このような葬地と祭地をもって墓と把握するならば、墓がない（「無墓制」）とは、どのような習俗なのか。ここでは2カ所の事例を概括してみたい。

真宗門徒の無墓制を他宗旨檀家の両墓制との比較から論じた森岡清美は、三重県伊賀市下阿波地区を事例として、無墓制の基本的な要因は、真宗の伝承的な教義が手次寺納骨、ことに本山納骨の儀礼と結びつき、その一方で、墓の代わりを各家の仏壇や手次寺の本堂が担ったことによって成立したものであると指摘した（森岡 1978）。

下阿波地区は、浄土真宗本願寺派正覚寺の門徒と臨済宗神憧寺の檀家に二分される混合村落である。葬儀は組を中心に行われており、宗旨による相違はほとんどない。葬列の組み方や土葬による埋葬、翌日のハイソマイリといって、喪家の家族や会葬した近親者らが揃って埋葬地へ墓参りをする 것도共通している。しかし、ハイソマイリ以後の墓参りとなると差異が現れる。臨済宗の檀家は、満中陰に至る七日ごとに墓参りをし、2、3年の間は命日や盆・彼岸に埋葬地を訪れる。ところが神憧寺の境内には家ごとの石塔があり、埋葬地〔埋め墓〕に対する儀礼が完了した後は、この石塔〔詣り墓〕のみに墓参りをする。これに対して真宗門徒は、ハイソマイリの日正覚寺へお骨と称して遺髪を納め、その夕方に組の人々や親類を集めて満中陰を行うと、以後埋葬地に足を運

ぶことはない。しかも、正覚寺の境内にある遺髪を納めた納骨塔は、納骨の際に遺族が立ち会うほかは全く捨て置かれて、その後いかなる儀礼もなされることなく、墓参りの対象ともならないのである。盆・彼岸、永代経などの追善供養は、あくまでも直ちに本堂に上がって本尊の前でなされるという。

森岡は下阿波地区の事例を通じて、臨済宗の檀家に見られる石塔〔詣り墓〕の代わりが、真宗門徒の仏壇や手次寺の本堂であり、真宗門徒に見られる無墓制は、本堂を「集合詣り墓」とする両墓制あるいは多墓制として扱えることができると指摘した（森岡 1978）。

筆者も上述の視点を踏まえつつ、無墓制真宗村落における寺院（本堂）と門徒（仏壇）の関係性に着目し、無墓制村落を持続してきた背景を考察してきた。そのなかで興味深い事例として、春日地区の県境に位置する伊吹山の滋賀県側の山間部の滋賀県米原市甲津原地区の事例を報告したい（本林 1990）。

甲津原地区には真宗大谷派行徳寺があり、全戸がこの寺院を手次とする真宗門徒である。地区内には、戦没者など2、3の例外を除いて現在も門徒の墓はない。死者が出ると自宅での葬儀の後、地区の外れのサンマイで茶毘に付す。遺族が骨上げに行き、歯などの一部の骨を骨壺に入れる。残りの骨はサンマイの一ヶ所にまとめて放棄し、その後サンマイに参ることはない。家に持ち帰った遺骨は、3年ないし7年の法要を済ませるまでは仏壇の中に留められ、その後、本山（東本願寺）や大谷祖廟（東大谷）に納骨される。

行徳寺は、永正2年（1505）の開基で、もとは天台宗で蓮如の教導によって真宗に転宗し、現在に至っている。この地区の村人は、墓を持たない理由として、「先祖が平家の落人であり、その証拠となるものを残さないために石塔（墓）を作らなかった」と言う。だが実際には地区内に放棄されていた多数の中世の石塔が、戦後、住職の手で境内の一ヶ所に集められている。

この甲津原地区では、昭和45年（1970）の奥伊吹スキー場の開設で、村人の生活様式全般に大きな変化が生じた。寺院における種々の真宗行事に参加する門徒も少なくなり、とりわけ12月25日から3日間にわたって寺院で行われる報恩講も、スキー・シーズンと重なるため、民宿を営んでいる家やその手伝いをする村人の多くが参詣しなくなってしまった。

こうして村人と寺院との精神的な距離が拡大し、寺院への凝集性が弛緩していく一方で、現金収入が増え、門徒のなかには石塔を持つとする機運が起っ

た。こうした風潮のなかで、昭和48年(1973)に、住職によって各家の位牌が作られることになる。位牌には、「〇〇家先祖代々の霊」と各家の戸主の名前が書かれ、これは普段は寺院の本堂の須弥壇の下に置かれ、盆と正月の年2回、それぞれの家の仏壇に持ち帰ることとなった。

このような位牌を設けた理由について住職は、「精神的なものでは門徒は動かないので位牌を設けた」と語っている。実際、位牌を用いることによって、村人は報恩講や盆会に競って参詣するようになり、石塔を持つようとしていた門徒もいつの間にか止めてしまったという。

従来、無墓制の習俗は真宗における民俗信仰や祖霊の否定を徹底した形で示す事例として、教団の教化の場でも取り上げられてきた。しかしながら、伝統的な真宗儀礼の中に位牌を取り込むに当たって、門徒からの抵抗はなく、この移行は極めてスムーズに行われた。そして、寺院には大勢の門徒が集まり、熱心にお勤めをするようになったという。このような位牌が盆と正月に家の仏壇に置かれることは、祖霊が正月や盆に来訪するという伝統的民俗信仰と全く符合している。

つまり、村の生活形態の変化による宗教的共同体の衰弱につれて無墓制が崩壊しかかったとき、これを維持するうえで効果があったのは、祖霊信仰を顕在化させる位牌という「靈魂の依代」を用いる方法であった。

2-4 無墓制から見えてくる真宗寺院の課題

このような無墓制を持続させてきた背景を踏まえると、門徒が墓を持たない理由は、本山(手次寺)への納骨儀礼とともに、仏壇や寺院の本堂(本尊)に対する信仰と、無墓制を成り立たせるための村落共同体の持続可能な制度が住職によって形成されていたことによると考えられる。

無墓制とは、火葬の場合は、地区内の火葬地において遺骨を放置し、一部の遺骨のみを本山(手次寺)に納骨し、石塔を建立しない習俗を指している。ここでは本山納骨と密接な関係を持っている。つまり、門徒は遺骨を宗祖親鸞の御廟である本山という可視的他界に納めることによって、死者の往生が約束されると考えている。そこには門徒の遺骨を納める行為と本山の遺骨を受け取る行為が存在するなかで、遺骨は現世と来世(浄土)との交流を約束する交換関係の象徴として意識されていたように思われる。

そのうえで、真宗門徒の無墓制の習俗は、基本的には阿弥陀信仰(真宗信仰)、開山信仰(祖師崇拜)、民俗信仰(祖先崇拜)の三項図式で提示することができる。つまり、先祖を祀る墓(民俗信仰)の代わりを各家の仏壇や手次寺の本堂(本尊)が担ったこと(阿弥陀信仰)と、遺骨を親鸞のもとに納める本山納骨の儀礼(開山信仰)とがそれぞれ全体として一つの真宗民俗をつくったところに無墓制が存続してきたと考えられるのであった。

こうした三項図式で提示する信仰は、真宗寺院(住職)と門徒の様々な行事の継続のなかで成り立っており、春日地区においても真宗寺院における報恩講や永代経などの寺院の年中行事、真宗大谷派8ヶ寺が輪番で行う五日講、あるいは、門徒の葬儀や法事などの場で、門徒が共有する宗教世界観を持ちながら生活してきたと言える。

したがって、無墓制は真宗地域の特有な墓制と言える。本山(親鸞)への納骨信仰はあるとしても、称名と聞法の間である本堂(阿弥陀仏)は、門徒にとって、先祖とつながる集合的な「詣り墓」として、俱会一処の浄土を表象した。春日地区でも天台宗から浄土真宗に転宗後、死者の供養塔が捨て置かれたのも祖霊信仰と阿弥陀信仰との結合が本堂や仏壇で結びつくことによる宗教世界観の転換であり、それに伴う行動様式の結果だと思われる。

しかし、こうした寺院と門徒との関係にも近年変化が生じているように思われる。無墓制の下ヶ流地区のある古老(女性)は、「墓じまいと言われているこの時代に墓がなくて本当に助かるわ。仏壇で充分やわ。」と語り、そのうえで、「お骨はご先祖のいる東本願寺さんに納めたさかい安心やわ。」と述べてくれた。その話のなかで、「お寺さんには昔はよう参りに行っとったけど、今は、つきあいで顔だけは出しとるだけやわ。」と、門徒にとって手次寺との関係が疎遠になっているようである。

平成13年(2001)に下ヶ流地区の遍光寺では、境内に惣墓がつくられ、現在(2019年8月)までに114体が納められている。住職としては本山の須弥壇納骨よりも惣墓を利用してほしいという思いがあるが、そのことによって、門徒が寺に参るようになったかと言えばそうでもないと言う。

一方、美東地域の尾西地区のある古老(女性)は、「先祖代々之墓を建てたことが私の自慢なの。孫が帰省の折に先におじいちゃんの墓に参って来たわよ、と言ってくれるのが本当に嬉しくて。」と語ってくれた。しかし、美東地域は

高齢率が58%で、他出する若者が多く見られている。昭和後期に建立された墓がすでに無縁墓になっている例や、他出門徒のなかには、墓を居住近くに移転したり墓じまいしたりする門徒もいると言う。そこで、発心寺では平成27年(2015)に門信徒が無縁墓にならないように本堂の横に永代供養墓を建立したが、まだ、利用する門徒は見られていない。

近年は過疎化や少子・高齢化のなかで「寺院消滅」と叫ばれ(鶴飼 2015)、寺院境内に檀家の墓地を持つことが寺院の存続の必須条件であるという話をしばしば耳にする。春日村地区でも、川合地区の浄土宗寺院や中山地区の曹洞宗寺院では境内墓地を所有している。春日地区の真宗寺院においても、上述した2ヶ寺以外、境内に納骨堂の建立を計画する寺院があり、地区から他出した門徒に対しても、納骨堂や永代供養墓の建立といった方法で、門信徒を引き留めようとする動きはある。しかしながら、住職の意図するようにはついてきてくれていないようである。

現在、春日地区の9ヶ寺の真宗大谷派寺院のうち、1ヶ寺は他の寺院の住職が兼務している。また、3ヶ寺の住職は都市部で生活し、必要に応じて週末などに自坊に戻って法務を行っている。過疎地域の真宗寺院にとって、門徒の日々の生活の中で寺院を開放した状態であり続けるのが難しい状態となっている。何よりも門徒の高齢化で寺院を護持できなくなってきた。

この3年の調査を終えても、過疎地域である春日地区の真宗寺院のあり方を問うことは難しい。寺檀制度に支えられてきた真宗寺院と門徒との関係は、門徒にとって家の宗教としての先祖供養を寺院に委ねてきたが、すでに三項図式で提示した信仰そのものが、門徒の宗教生活のなかで存在しているのかも疑わしくなっている。真宗の教えのなかで、真宗寺院(住職)が門徒とどのような関係性を築いていくことができるのか、今後も模索が続いていくと言える。

3 「地域のための寺院のあり方」という問題

3-1 本尊が博物館へ

過疎地域のための寺院のあり方研究について、現状の問題点を真宗学もしくは宗教学的視点から論じるのが筆者(木越)の役割である。真宗学と宗教学的視点が同時に成立するののかについて付言すべきであるが、紙数に制限があるた

めここでは控える。まずは研究班発足の動機から確かめる。発端には2015年6月3日の朝日新聞朝刊の記事があった。「お参りはレプリカ本尊」の見出しで、島根県西部の山間地域にある寺院が紹介されていた。同寺には鎌倉時代に作られた県指定文化財の阿弥陀如来像が本尊として安置されていたが、現在は3Dプリンタによって模造された像が置かれている。同寺は無住で、別の寺院住職が兼務で管理するが、由緒ある本尊を盗難から守るためにレプリカ本尊を安置したという。記事には、日本中の過疎地域寺院から維持できなくなった仏像が多く博物館に寄託される状況が報告されていた。文化庁の調査によると2007年から2009年度に全国で少なくとも105件の仏像盗難などの被害があり、同社の調べでは1995年以降の20年間で160点以上が博物館などに寄託された。記事には、博物館学芸員による次のようなコメントも紹介されていた。「盗まれたのは、文化を維持する地域の力がやせ細った結果でもある」。

この記事を引きかけに筆者は、2015年8月にドイツで開かれた国際学会で、日本の過疎地域の寺院運営問題について真宗大谷派の教勢調査などをもとに報告した。タイトルは“The Struggles of Traditional Buddhist Denominations in Contemporary Japan”であったが、発表後、会場の宗教学者から興味深い質問を受けた。それは、「博物館に寄託された仏像は、それでも「本尊」として信仰の対象であり続けるのでしょうか」というものであった。文化財保護の立場から寺院から博物館へと仏像は移動させられるが、信仰がそれに伴って博物館に移動するとは思われない。本尊が留守となる過疎化現象によって人々の信仰はどのように変容するのか、寺院は地域住民に対してどのような役割を果たし得るのか、「新しい時代における寺院のあり方」に注目する発端となった出来事である。

3-2 仏教寺院と「過疎化」という問題

2001年の大谷派教団の調査報告には、過疎化による寺院運営の困窮について「国勢と教勢との間のズレ」から生じる問題だと指摘されている（真宗大谷派2001）。「国勢」とは基本的には国の勢力のことで、通常は人口の分布とそれに合わせた各地域の資源や産業などの経済情勢を総合的に検証したものを言う。「教勢」とは教団の勢力が地域を覆う状態を言い、具体的には教団に所属する寺院の分布状況によって測られる。「国勢と教勢との間のズレ」とは、日本の

経済活動の勢力分布と教団の寺院分布との間にズレが生じ、過疎地域に多くの寺院が取り残される状況を表現したものである。

親鸞を開祖と仰ぐ真宗教団は、日本最大の勢力を有する仏教教団の一つである。親鸞自身は寺院を保持せず、独自に教団を設立する意図も持たなかったが、親鸞から数えて8代目となる蓮如の布教活動によって門徒間に「講」が築き上げられると、教団としての勢力は急速に拡大した。独自の儀式や積極的文書伝道によって強大な信仰共同体を成立させ、日本を統一した中世の為政者たちと対立するまでの勢力を有した。後の徳川幕府によって教団が東西に分派させられると政治権力への抵抗力は削がれたが、併せて実施された「寺檀制度」や「本末制度」によって教団は安定的立場を獲得し、全国に教勢を伸長させたのである。

「寺檀制度」は、民衆と寺院と権力者との三者による言わば相互依存システムである。寺院は地域住民の葬儀や故人の法事など執行して各家と永続的な関係を結び、各家はこれに対価を払って寺院運営を支えた。また幕府は、これが非キリスト教化も含めて民衆統制に資すると期待したのである。これによって日本仏教は安定的な基盤を獲得したと同時に頽廢を招いたとされ、特に辻善之助の『日本仏教史』以来、近世仏教墮落論が定着することになった。近年、多くの民衆思想史研究の成果によって辻の見方が批判的に検証されるが、一般には墮落イメージが払拭されたとは言えないように思われる。

真宗大谷派教団では、1960年代以降に「同朋会運動」という注目すべき信仰運動と教団改革運動がおこった。「家の宗教から個の自覚へ」をスローガンとする同運動は、個々の門徒に信仰を自覚的に獲得させることを目指したものである。この運動は、自己や社会の批判原理となる仏教思想を信仰者の内に確保する役割をなすものとして評価されるが、教団維持や寺院運営に関しては、現在も江戸期を継承したままとも言える。同朋会運動を思想的に支えた一人である安田理深は、寺と家との契約によって実現した宗教的組織体(ゲゼルシャフト)を個々の信仰を接合点とする実存的な信仰共同体(ゲマインシャフト)へと再編すべきだと説いたが(安田 1979)、実際に各寺と各家、本山と各寺の近世的依存関係は解体されたとは言えない。したがって国勢と教勢とのズレによって過疎地域に多くの寺院が取り残され、地域共同体と共に消滅の危機に瀕しているのである。

3-3 研究の現状と課題

過疎地域のための寺院のあり方研究が開始された当初は、寺院が地域のソーシャルキャピタルの核として、一定の役割を果たし得るのではないかという期待もあった。住民たちの「つながり」を回復する新たな機能をはたす方策を、僅かでも提示できるのではないかと考えたのである。ところが3年を経た今、過疎を巡る地域の問題は複雑に絡み合い、容易に解決策を提示できる状態にないことが明らかとなった。本研究班の調査地は、岐阜県南西部の山間に位置する揖斐川町春日地区であった。同地区にはいくつもの集落が点在し、11寺院がそれぞれに所在している。そのうち9か寺が真宗大谷派に属する寺院であり、伝統的に真宗の信仰に篤い土地柄であると言える。調査から見てきた問題点は、例えば以下の通りである。

- ① 各地域や寺院が抱える問題の状況はそれぞれに個別であって、一つの解決案が必ずしも他の地域の対策案とはならない。
- ② 地域を離れた世帯、言わば他出身調査も必要となり、聞き取りが実は広範囲に及ぶ。
- ③ 地域住民と寺院(寺族)の間に、寺院存続という基本事項に関する考え方の齟齬がある。
- ④ 本山を核とする教団側と地域住民との間の宗教的要求の間にズレがある。
- ⑤ 地域は住民だけではなく、「ご先祖さま」を含めた「生者と死者とが交錯する場」としてある。

紙数の関係上、本稿では④と⑤についてのみ解説する。まず④の「教団側と地域住民との間の宗教的要求のズレ」である。江戸期に寺檀制度と並んで導入されたものに「本末制度」がある。全国に点在する寺院を統制するために幕府が導入した制度であるが、宗派ごとに本山が定められ、すべての寺院は必ずどこかに所属することが求められた。寺檀制度と並んで法制的には解消されたが、寺院の住職任命や包括・被包括の関係など、実質的には各教団で解消されないまま現在に至っている。この制度の中で重視されたひとつに、本山を核とした教学研究がある。各教団が強い政治的影響力を持つのを抑制する意図を持った施策とされるが、この幕府の指針によって真宗各派でも積極的に教学研究が図られ、それが仏教教団としての基礎力を醸成したと評価もできる。この教学研

鑽をもとに各教団の教化活動も展開されるが、ここで問題となるのが④の「教団側と地域住民との間の宗教的要求のズレ」である。教団が進める教化と、地域住民がそれぞれの環境下で求める教化との間にズレが認められるのである。

特に既述の通り、同朋会運動は親鸞思想の核心となる「信心」を各門徒が自覚的に獲得することを求める運動であるが、調査からはこの意欲的な教化活動が地域解体に不安を抱く住民に十分に寄りそえていないのではないかという疑念を抱かせるのである。特に真宗大谷派では近年過疎対策の取り組みが進められ、宗派内に「寺院活性化支援室」が設置されている。本研究班もスタート時に調査や活動の報告を受け、課題を共有して刺激を受けたことである。「教えの過疎化を防ごう」というスローガンでも紹介されたが（『文化時報』2月19日付）、これが過疎化対策に相応しいものであるか、今一度吟味が必要であると思われる。

調査にあたった地域住民からは、信仰の自覚化を促す教化を求める声はほとんど聞かれなかった。逆に教団の教化について、次のような声も聞かれた。

A氏：真宗門徒の者は、神棚は必要ないから撤廃しなさいというのがあったわね。ほんならこの〇〇という村にはいろいろお薬師さんもあり、二十何社の「お宮さん」もあるが、それも必要ないとなったら、逆に言ったら神道の方でお寺は必要ないのでお寺は壊してくださいっていうこっちゃんが、それはちょっとまかりならんと思う。

真宗の神祇に対する態度に、「不拝」がある。親鸞思想を背景としたものであるが、親鸞は『教行信証』に『論語』を独自の視点から引用し、「人、焉くんぞ能く鬼神につかえんや」と説き、自作和讃でも繰り返し神祇不拝を説いている。このような思想は、その後に鎮守神などを重視する村や郷の人びとを檀家として迎え入れる中で変容し、江戸期には神祇崇拜の実態を各地域で示すようになったとされる（柏原祐泉1969）。今回の調査でも、地域住民の間では村の「社」が共同体を維持する大切な役割を果たしており、住民が減少する現在では寺院の役員が同時に神社の係りも担うケースが一般的であった。真宗と神祇崇拜との緊張関係は親鸞在世時から続く教化の焦点の一つであるが、現在の教化活動の場でも伝統を理解した上でのより丁寧な対応が必要となるであろう。

また、問題点⑤に関連するものとして次のような声もある。

N氏：お墓がないから、お墓にお金をかけるんやったらお金を仏壇にかけ

るでって言って、仏壇、何百万という仏壇をみんな買った。うちの年寄も死ぬ前、「わしも眼の黒いうちに仏壇買いたい」言うて、買ったんです。「自分が入る準備しとかなあかんから自分で買いたい」って言って…。ほんで僕は、親父から聞いた話やと、毎年一回は必ず先祖の供養をしようと。年忌が経つとるだけやなしに、毎年先祖供養をしなさいと…。

『歎異抄』には、「親鸞は父母の孝養ためとて、一返にても念仏もうしたること、いまだそうらわず」や「一切の有情は、みなもって世々生々の父母兄弟なり」という教えが遺されている。これらを背景に、真宗では伝統的に先祖供養的な信仰に対しては否定的態度を取ってきた。春日地区では、無墓制を維持する集落、家墓を保持する集落、両者混在する集落など、狭い地域でも埋葬形態はさまざまであった。N氏はそのうち無墓制地域であるため、筆者は当初、この地域を先祖供養の関心が薄い篤信者の地域であると考えていた。しかしN氏によれば、無墓制を採る地域では代わりに「仏壇」が大切にされ、通常は墓や遺骨を介して営まれる先祖供養が仏壇を通して営まれている実態を知った。

また、家墓を持つ地域住民も、先祖供養については次のように述べた。

A氏：昔は野焼きじゃった。〇〇（地区）だけの惣墓があって、そこに一部を納めさせてもらう。それから家へ持って帰ってきて、それから置いておいて、ほんでお金が貯まってきたら本山へ。一部をね。やっぱり自分とこの郷にも置いておきたいということで、（墓へ）納める。自分の墓を作ると、墓にちょこっとお骨を埋めるところも作ったもんやわね。そこにも入れとこうと。（家墓は）うちの集落は、ない人はない。全部が次から次へと作っていきました。お盆なんかにご縁さん頼んでお経さんをあげてもらおう。それから提灯。非常に賑やかしくなるわな。

この地区では次々と墓が作られ、本山に一部納める以外、遺骨はその家墓に納められる。そして若者を中心に地域を離れた住民も夏の盆には多くが村に戻り、提灯にも火が入ってたいへん賑やかになるという。ただA氏は最後に、今の悩みを次のように語ってくれた。

今のところわしらも墓はあるけれども、最終は無縁仏さんところに入れなといけないと思っている。子供がいないから…。

A氏には後を継ぐ子どもがいない。したがって現在は家墓があるが、自らの死後その墓に遺骨が納められることは望まないと言う。納められても、誰も参っ

てくれないからである。そこで最終的には家墓ではなく、無縁仏を納めた集落の惣墓に入りたいと言う。集落の墓に納められれば、盆の賑わいに自分も加わることができるからである。多くの住民が村に戻り僧侶が読経する盆の賑わいに、自分も還って縁を結ぶことができるからである。

3-4 今後に向けて ―「地域のための寺院のあり方」という問題―

篤信家が多いとされた江戸期の真宗教団にあっても、本山での教学研鑽の結果がそのまま地域に下されて人びとの信仰となったのかと言えば、決してそうではない。民間主導の「講」活動が、真宗的信仰の醸成に大きな役割を果たしたことが知られている（児玉識 1990）。地域住民の自発的な学びが教義と相俟って、各信仰を涵養したのである。先祖供養をどう考えるのか、滅後の行方への不安など、それぞれの疑問の中で教えが学ばれ、真宗特有の信仰が醸成された。大谷派教団は「家の宗教から個の自覚へ」をスローガンとして過疎対策に臨むが、「地域住民のため」であろうとするならば「家の宗教」の中で育まれてきた宗教感情がどのようなものであり、住民の不安が今どこにあるかにまずは留意すべきであろうか。

近世民衆思想史家の大桑斉は、同朋会運動について早くに次のような指摘をしている。

同朋会運動は、その展開の場を見つめる必要がある。家の宗教から個の自覚へといいつつ、家の宗教（寺檀関係）がおさえられなかった。その結果、家の宗教を基盤としながら一方で個の自覚をいう矛盾におち入っている。家の宗教は核家族化の進行によって解体するかに思われたが、それは直ちに個の自覚へ向かわず、墓を媒介にする家族の宗教、家族の守護霊への希求となって再編成されている。この現状の認識から再出発しなければならぬ。（大桑 1987）

「家の宗教」と呼ばれた宗教的風土は、旧制度の解消や過疎化・核家族化の進行によって次第に解体すると思われたが、長い伝統をもつ過疎地域では現在でも継承されている。これは地域や先祖とのつながりの中で醸成された、「地域と住民の身体に染み込んだ宗教感情」だと言えよう。旧来の「家の宗教」に基盤を置いたまま同朋会運動を推進する教団組織を、大桑は「矛盾」と指摘して「現状の認識から再出発」すべきであると語ったが、この指摘の通り「家の

宗教」の中で育まれてきた精神文化は、人間の素朴な感情に応える形で住民に安らぎと懐かしさを与えてきたので簡単に払拭することはできないであろう。葬儀や先祖供養などによって醸成された宗教的風土の中で、住民たちは「どこから来て、どこへ行くのか」という「生と死」に関わる人間の根本的問題に、ひとつの意味を与えられてきたと考えられる。それはまた生者と死者とが交錯する「つながり」の中で身体に染み込む宗教感情であるため、知的作業によって自覚化された信仰がその代替を果たすとは思えない。

近世仏教墮落論を批判的に克服しようとした民衆思想史家の澤博勝は、教えの発信者であろうとする教団側と教えの受信者とされる民衆との間には「仏教知」に関する齟齬があるとして、次のように述べる。

〈知〉の源泉となる「教え」（広義の教義）を創造・認定・発信する教団の研究と、それを受容する民衆側の研究が、うまくリンクできておらず、むしろお互いの議論にはほとんど注意が払われていないという課題を残している。さらに、どちらの研究でも、教団・学僧など「教え」の発信主体と民衆など「教え」の受容主体ともに、それらの階層差＝内部構造にはほとんど注意が払われていない。また、多くのケースで、教団・学僧と民衆の間を日常的に取り持った旦那寺住持を中心とした一般寺院僧侶の知の問題、たとえば、本山が期待した門徒教化と一般僧侶が日々門徒に語った真宗の「教え」との関係性などは、まったく関心が示されてこなかった（澤2008）。

本研究は「地域のための寺院のあり方研究」であるが、そもそも寺院は地域のためにあるのか、地域が教団（教化）のためにあるのか、そこが問われているのではないかというのが筆者のみる現状の大きな問題点である。今後はより一層地域住民と地域寺院の声に注目し、発信者と受信者が「うまくリンク」できる接合点を見出していかなければならない。

結章

以上、各論点に沿って、対象地域とそこで看取された事実に対する現時点までの本研究班における見解を述べてきた。3か年間の調査を経て、今後取り組むべき課題の大きさ、深刻さと、見えていなかった地域と寺院の内実、背景の

広大さに改めて瞠目する思いである。

本研究を進める中で改めて痛感されたことは、そもそも、地域や寺院を持続させる、あるいは存続させることを課題とするならば、それは如何なる地域や寺院を想定してのことであるのか、そのことを確かめることの困難さと、困難である故の重要性であった。別な言い方をすれば、このことに対する視点を定めていくことが、現今の社会状況の中で如何に困難であるかということが、本研究班が発足し、調査・分析を進める中で常に感じ続けてきたことでもあった。

人口の都市部への偏頗、地方における人口減と諸方面での疲弊状況に対する問題が種々指摘され、それへの処方箋が提示されるが、それらの議論がなかなか問題解決に向けての有効なビジョン、方向性の提示に向けて収斂してゆかないのは、詰まるところ、それが如何なる社会の、如何なる関係性の形成を目指しての議論であるのか、如何なる意味において有効であるのか、ということが、当該問題への取り組みが漸く活発化している現状において、未だ十分に議論されつくしていないということを示しているように思われる。

このような、まさに各般にわたって複雑かつ困難な状況が続く中で、今後いよいよ、人口減少等々の諸状況に直面しつつ、地道な活動を続け、困難さが指摘されつつも同時に他出者、地域以外の居住者をも含めた多くの人々が現に参加し支え続けている、各地の種々のコミュニティ、寺院の活動等の具体相そのものに注目し分け入っていく活動が重要であることが思われる。かかる活動を、それこそ地道に継続することによって、漠然とした一般論でもなく、また、或る到達すべき結論を措定した上での、いわば初めから着地点を想定した議論でもない、我々が今まで目の当たりにしつつもその意義を十分に評価してこなかった地域社会と寺院の、人々が真に支えようとしている豊かなあり方に接することが可能となってくるのではなかろうか。

—付記—

本稿の執筆については、序および結章を東館、1を山下、2を本林、3を木越が執筆した。

〔参考文献〕

- 鵜飼秀徳、2015、『寺院消滅－失われる「地方」と「宗教」－』日経B P社。
- 大桑齊、1987、『真宗』―提言― 真宗大谷派
- 柏原祐泉、1969、「近世真宗寺院における神祇受容の実体」『日本近世近代仏教史の研究』平楽寺書店
- 春日村史編集委員会、1983、『春日村史（上・下）』。
- 蒲池勢至、1999、「おそうぶつ」『日本民俗大辞典（上）』吉川弘文館
- 木越康・東館紹見・山下憲昭・徳田剛・藤枝真・藤元雅文、2018、「地域社会と寺院の抱える問題点の研究―課題と分析視角―」『真宗総合研究所紀要』35：1-21。
- 児玉識、1990、「「小寄講」と近世真宗の結集機能」『近世真宗と地域社会』法蔵館
- 澤博勝、2008、「近世民衆の仏教知と信心」『近世の宗教と社会3』吉川弘文館
- 真宗大谷派宗務所企画室、2001、「第6回教勢調査報告書1 単純集計」
- 徳田剛、2018、「『過疎と寺院』問題をどう捉えるか―モビリティ論の視点から」日本宗教学会大77回大会（於：大谷大学）、開催校特別企画②「人口減少時代における地域と寺院のあり方研究」報告資料
- 徳田剛・山下憲昭・松岡淳爾、2019、「中山間地域に立地する真宗寺院の現状と課題―人口動態と他出子対応の視点から―」『大谷大学真宗総合研究所紀要』36：1-15
- 民俗学研究所編、1951、「墓」『民俗学事典』東京堂出版。
- 最上孝敬、1977、『葬送墓制研究集成 第四卷 墓の習俗』名著出版。
- 本林靖久、1990、「無墓制村落の形態とその宗教世界観」『大谷大学大学院研究紀要』第7号、大谷大学大学院：85-108。
- 本林靖久・磯部美紀、2020、「地域社会における真宗寺院の現状と課題―岐阜県旧春日村の墓制と葬儀の変遷を通して―」『真宗総合研究所研究紀要』37：1-23。
- 森岡清美、1978、「真宗門徒における『無墓制』」『真宗教団における家の構造』お茶の水書房：231-239。
- 安田理深、1979、『中央同朋会議・報告I 真宗の教団』真宗大谷派企画室