

# 墓相家・松崎整道の活動とその周辺に関する一考察

——仏教出版ネットワーク、地蔵流しなどを中心に——

小 林 康 正

筆者は、「都市をコーディネートする—無縁墓をめぐる「墓相家」の実践を中心に—」（京都文教大学人間学部研究報告第12集2011）において、1930年代に勃興した墓相学運動を、墓相家・松崎整道の前期の活動とその歴史社会的背景を中心に検討し、こうした社会的実践が時代状況において必然的な役割を果たしたことを論じた。また一方、整道の後期活動にかかわる徳風会の実態に関しては、若干の調査を行っている（「歴史的景観をフィールドワークする—宇治の浮島十三重石塔と伏見の無縁塔—」（2007年度京都文教大学文化人類学科フィールドワーク実習報告書））。

本稿では、前者（以下、前稿）で取り上げた重要な事項に関する新資料を紹介し、若干の補足と補正を試みる。とくに、整道の前期活動に関する伝記資料とその周辺的な事実を紹介し、墓相学運動と関連する社会的動向を明らかにするのが主要な目的である。

整道の思想形成と展開に影響を与えた人的交流の概要は、前稿で論じたとおりであるが、その後の文献収集の結果、整道の活動に決定的な影響を与えた2つの関係—(1)中山通幽、(2)出版関係者とそれを通じてつながった仏教関係者たち—について新しい事実が明らかとなった。

また前稿では、墓相学運動を無縁墓整理に重点をおいて検討したことから、彼らの実践において重要な役割を果たしたもう一

つの活動である「地蔵流し」については、ほとんど触れることができなかった。これは小紙片に地蔵菩薩像を印行して河海に奉流する集団的な宗教的行事であるが、あるときは墓相信仰への入り口として働き、またあるときは一体となってその活動の骨格をなした。墓相学運動の全体像と社会的布置を明らかにするためには、解明が必要とされる対象である。本稿ではこの問題についても言及する。

## I

前稿において整道の伝記的事実に関して検討したが、その後整道の子息・恵吉が「徳風会」の機関誌『徳風』に「松崎整道略伝」を連載しているのを発見した。今回入手できたのは、第24号（1965（昭和40）年2月10日発行）、第25号（同年3月10日発行）に掲載された「松崎整道略伝②」「同③」である。それ以前に掲載されたはずの「松崎整道略伝①」は未見である。また、③には明確な終わりが示されておらず、あるいはそれ以降が存在しているのかもしれない。整道に関しては、これまで断片的な記述からしか事績を知ることができなかったもので、「略伝」であっても、きわめて重要な資料になるであろう。

また、この資料により前稿で検討した整道と中山通幽の影響関係についても修正を加える必要が出てきた。

なお、徳風会は整道没後分裂したが、京都を中心に活動し「徳風会」を商標登録した竹谷聡進のグループ（本稿内では「徳風会」と表記）と大阪を中心とした川舟喜太郎らのグループ（「大阪徳風会」）が有力なものであった。『徳風』（徳風新聞）は、この竹谷の「徳風会」の機関誌であり、1963（昭和38）年に第三種郵便物認可を受け、毎月10日発行となっている。発行元は徳風会出版社から徳風出版社へと名称を変更し、現在はWebShop 徳風會・祭祀研究所が発行を続けている。その内容は、地藏流し、無縁墓の整理などを始めとする徳風会の活動についての告知や報告、さらに墓相関係やその他の信仰・修養に関わる談話論説である。「徳風会」の活動を知るための基本資料といえる。

ここでは、まず「略伝」の概要を記して、通幽とのかかわりについての前稿の記述を修正しておきたい。

略伝②には、北海道移住以後のことが記されている。新開地として変動著しい小樽の情勢が信仰心を起こせしめたという記述は、既知の記事と同様であるが、父を早く亡くし、母を1915（大正4）年に郷里に送っていたことから、祭祀を十分になしえないことを遺憾とし、「如何になすべきかの途」を知ることができなかったと記すなど、その理由を詳述している。

略伝には、この「途」を与えたのが、通幽であったことも明記されている。他の出版物で暗示に止められたこの出会いによる回心は、次のようなものである。

「その頃、岡山県吉備に中山氏という優婆塞があって、陰徳の行をすすめ、無縁墓の供養を黙々として行なっていた。大正七年この中山尊師とまみえてはじめて墓についての眼を開くことを得たのである。大正八年には家を東京に移し、同十年には会社を辞して多年の実業生活から離れることになったので、以来専ら墓の研究に没頭するに至った。中山尊師の教示は宗教的実

践としての功德積であった（。）已に久しく信仰を志していた間ではあったが智識から実践へと実の信仰生活への道は尊師の教示によって開かれたのである（（ ）内引用者補足）」（略伝②）。

整道は、その後酒煙を絶ち、替えて仏の供養にするという誓いを立てた。恵吉の見立てによれば、整道はそのような尊師の啓発を得て、持ち前の学究的性格によって深く研究する道へと進んだということになる。

前稿において、整道本人が通幽とのかかわりに言及せず、独自性の主張をしたと指摘したが、こうした記述から書籍にはその名が現れないものの、周辺者にはその帰依について語っていたことが推察される。言及しなかった理由の一つは、陰徳における匿名性の重視があるのかもしれない。後述するように、恵吉は、整道の本領が、通幽が示した真理を多くの事実から実証し、それを世間に周知させたことであるとしており、整道の講演における実体験の誇示は、そのような観点から理解すべきかもしれない。通幽が直観と演繹によって真理に到達したのだとすれば、整道のそれは実証と帰納によって達成されるべきものであった（略伝②）。

実業を去った整道は、1922（大正11）年に旧縁の地である群馬県桐生市に居住し、墓の研究を始めている。その成果は、庶民墓碑の考古学的研究「本朝墓碑考」（稿本）としてまとめられ、通幽に献じられている。また、同時に墓碑と家々の栄枯苦楽の実相を探究したとされるが、その成果は後の講演において語られることになる。

1923（大正12）年には、東京に戻って活動を広げ、現実の相の偶然ならざることを実証する機会を経験し、1925（大正14）年に至って「墓は家の根であり相続のものである」という信念を確立したという。恵吉はこれを「神秘の実相と実証科学との連繫」と表現している（略伝③）。

こうした墓相の活動に先立ち、整道は通

幽由来の功德行を家庭内において始めている。1921（大正10）年からは地藏行、1923（大正12）年からは百万遍（遍）供を实行している。1925（大正14）年になると、無縁墓の供養、墓の清掃、地藏奉流、百万弁（遍）数珠繰りなどの功德行を世間に向けて勧めるようになっていく（略伝③）。

このように整道の活動は、通幽との出会いを契機として始められたものであった。しかしながら、通幽の活動がほとんど関東に及ぶことがなかったので、整道の回心への影響は決定的であったが、実践への影響は継続的ではなく、整道独自の展開が生まれたものと考えられる。実際、こうした様相は両者の地藏流しの行儀次第の相違として表れている。いずれにしろ、整道の活動に社会的な意味が付与されていくのは、前稿で述べたように、東京の仏教書籍出版関係者とのかかわりを持って以降だと思われる。次節では、この関係の具体的な様相について確認し、そのかかわりにおいて重要な役割を果たした地藏流しについても触れることにしたい。

## II

整道に活動の舞台を与えたのは、仏教書籍の出版販売を行っていた浅井光之助（浅井書店）・森江英二（森江書店）らである。森江書店は安政年間に開業した江戸で2番目に古い仏教書肆である。3代目店主の森江英二は1874（明治7）年生まれで、森江書店に奉公して認められて養子となった人物で、分店して事業を著しく拡大した。本店の出版も含んでだが、国会図書館の所蔵目録によれば、戦前までに300点以上の出版を仏教書中心に手掛けている。

森江はこうした出版販売活動を通じて多くの仏教関係者との間にネットワークを築いていたと考えられる。1926（大正15）年4月27日付「読売新聞」の「閑談」というコラム記事には、森江が鷲尾順敬（1868-

1941）、小林正盛（1876-1937）と親しく付き合っている様子が窺える。鷲尾が意に沿わないらしい整道の講演録『お墓と家運』の序を引き受けたのもこうした関係からであろう。いずれにしろ、整道の教説がこうした仏教関係者の間で流通浸透していったと思われるのは、前稿で指摘したとおりである。

この仏教関係者のネットワークにおいて、整道の活動を広げる上で重要な役割を果たした人物が小林正盛である。そして、両者を結びつけた要因の一つと考えられるのが、小林が地藏の信仰者であり、地藏流しの実践者であったという事実であろう。

小林は真言宗の僧侶で、はじめ高島米峰らの新仏教運動と関係したが、後には法流の中心に位置し、豊山中学校長、豊山派総本山長谷寺能化となった人である。師の順盛上人の影響から地藏の信仰に厚く、「地藏信仰の小林正盛」と呼ばれることがあった（「読売新聞」1927（昭和2）年4月19日付記事）。近代における地藏流しの流行にはこの小林の力が大きくかかわっている。

地藏信仰に関する著作も多く、「お地藏さまの話」（『仏教思想』第1巻第3号（1926））、『地藏菩薩の話』（1927）を執筆した後、1932（昭和7）年に森江書店から『延命地藏経のお話』を出版し、その中で地藏流しの功德と歴史について紹介している。森江書店との交流はすでに触れたが、出版ではその他に『真言宗聖典』（1926）がある。

近代の地藏流しの実践例は小林の著作に詳述されているが（『延命地藏経のお話』）、ここでは割愛し、必要な範囲で主要な流れを辿ることにする。

そもそも地藏流しの起源は、現在の巣鴨にある「とげぬき地藏」こと高岩寺の地藏縁起として伝えられたものである。1717（享保2）年の出来事とされるその話は、不治の病に罹った若い母親の枕元に地藏が現れ、一寸三分ほどの小型の地藏尊影の印を残していったので、これを一万体印行して川に



奉流したところ快癒したという内容である（洛東山僧必齋「一万躰印造地藏尊感応記」文政5（1812））。

ただこうした起源譚は近世都市における流行神的な治病信仰譚であって、追善回向を目的とした明治以降のものとは異なる。詳述する暇がないが、両者の相違を生じさせた経緯としては、以下のような流れが想像される。つまり、いったん地方にこうした近世都市の流行が下向して、流勧請や精霊流しなどの民俗的な行事と習合しながら追善回向へと「回帰」していったというような曲折である。そしてふたたびそれが近代都市において受け入れられるためには、その場にふさわしい信仰内容へと再度変質する必要があった。そこには、それなりの宗教的需要を想定しなければなるまい。

もっとも徳風会やその他近代の地蔵流しが現世利益的な側面を否定したものでないことはすぐさま付け加える必要がある。整道自身も、東京において治病を目的とする地蔵流しを勧めている（影山美知子『染工場春秋』2002）。ただそうではあっても、それらは主旨以外の媒介的な位置に置かれていたとみるべきであろう。奇跡は信仰の証とされるのである（後述の華嚴の滝における自殺企図の失敗事例など）。

明治期における地蔵流しの実施は、たとえば、1881～2（明治14、5）年頃より現淡路市岩屋の観音寺の住職伊達隆弁が漁民の殺生に対する悔過として毎年7月に数万の尊容を印行して海に流した例などが知られる。注目してよいのは、尊容の印刷を依頼した大阪でも地蔵講が結成されたことである（伊達隆弁『地蔵流し』1896）。地蔵流しの都市部への逆流が起きていた。

こうした明治期の地蔵流しの流れの中に小林の活動も位置づけられる。そして、通幽もこの中にいる。通幽が地蔵の印行（「地蔵行」）と地蔵流しを始めたのは、1904（明治37）年8月であるが（「中山通幽尊師の一代とその思想」編集部『福田生

—中山通幽尊師の一代とその思想』1974）、そのきっかけは、同年3月に一老婆が嵯峨嵐峡に船を浮かべて地蔵尊影を礼拝奉流しているのを目撃・感応したことである。福田海のその後の活動において、地蔵行および地蔵流しは重要な位置を占めることになるが、その行法は通幽独特のものに改変されている。

ここで注目しておくべきは、通幽から直接影響をうけたはずの整道や徳風会系の地蔵流しが、行法で見る限り、「地蔵尊一萬躰印行縁起大旨」以来の標準的な方式に準じていることである。この点は、整道の実践が小林や宗教出版関係者とののかかわりの中で成長していったものだという理解を補強する。

小林が初めて地蔵流しを実施したのは、1915（大正4）年で、前年より住職を務めていた栃木県足利市の小俣鶏足寺の盆行事として実施したものである。桐生川で溺死した小学生の弔いと今後の防止、汽車轢死者を弔うために、桐生川で実施したものであり、その後小俣町の重要な年中行事となったという。小林はその後地蔵流しの活動を広げ、1920（大正9）年には、ロシアの尼港事件の追善供養として黒竜江で地蔵流しを実施し、奇瑞が起きたとされる。さらに、原田祖岳の勧めで、17万体の日光で地蔵流しを実行する予定であったが、関東大震災が発生したので、予定を変更して、隅田川、被服廠などで地蔵流しを実施している（小林『延命地蔵経のお話』）。

前述したとおり、整道が桐生に移住したのは、1922（大正11）年であるが、地蔵行はこの時すでに始めていた。桐生と鶏足寺のある足利は目と鼻の先にあるだけでなく、足利は整道が無縁墓の整理を行った地域である。評判となった地蔵流しを整道が耳にしなかったとする方が不自然であろう。また整道の雇用者であった藤山要吉が、通幽の教えに従って1936（昭和11）年に尼港事件被害者の追福三重石塔を小樽市内公園に

建立することになるが、このあたりの交錯はなかったのであろうか（『福田生一中山通幽尊師の一代とその思想』）。

いずれにしろ、整道と小林の正式な出会いは、森江らを通じてのもので、1925（大正14）年に華嚴の滝で27万体の地蔵流しを行ったのが最初である。いったん収まった華嚴の滝での投身自殺が再び流行していたためであるが、その対象は「煩悶」によって失われる若い命であり、その需要は癒しを求める親たちから起きたものであった。なお小林は、この供養の後、自殺企図者が木の枝に引っ掛かり命拾いをしたという霊験を記している（『延命地蔵経のお話』）。

「読売新聞」1926（昭和元）年10月29日付記事には、中禅寺湖畔に地蔵尊建立する予定であるとの記事が掲載されており、整道、小林正盛、田中太吉、今井徳順輪王寺門跡が発願となっている。田中は高島米峰の丙午出版の社員であり、1927（昭和2）年には、『地蔵菩薩の話』を出版している。この記事では整道は「無縁墓の供養者松崎善海居士」と紹介されている。小林によれば、この発願は1925年の地蔵流しの帰途の車中で田中・整道との3者によって相談したものだという。「読売新聞」1927（昭和2）年4月19日付記事には、5月15日に開眼供養がされるとの予告があり、3000人の寄付があったこと、「華嚴の滝に投じてこの世を去った多数の幽魂を弔ふ」ことが目的であるなどと報じて。（なお、この記事では、整道は「松崎金蔵」と記されている。）小林によれば、この地蔵の建立には、他に原田祖岳、興正会中川壮助工学博士、東京功德海地蔵講員その他有縁無縁の方々の尽力があったという（『延命地蔵経のお話』）。

華嚴の滝における地蔵流しは、その後も、整道、東京功德海地蔵講などにより継続される。整道はこれを皮切りに、隅田川上流荒川筋、多摩川矢口の渡しで地蔵流しを定期的に実施している。それ以外でも、興正会では多摩川で昭和2年以来毎年実施して

いる。これらの地蔵流しで流される尊影の数は1千万体とか127万體とか言われるほど膨大で、イベントの規模が想像される（『延命地蔵経のお話』）。

このように整道の活動は、出版書籍販売関係者を中心にしてすでに構築されていた仏教関係のネットワークに乗るかたちで広がっていったのである。逆に言えば、地蔵流しの流行において、整道の活動はたしかに重要な役割を果たしたが、ブームの全体ではなかった。このような観点からみれば、墓相学運動もこうしたブームや動向から光を当てていく必要があるはずである。

### III

ここまでで見てきたように、地蔵流しは福田海や徳風会の専売特許の行法ではなく、明治以降から追善回向を目的とした行事として徐々に社会の中で広がりを見せていたらしい。

とくに昭和初期には、地蔵信仰ブームのようなものがあった。そのことは地蔵に関する一般向け書籍の出版状況などにも示されているが、こうした動向は、出版界でも話題となったらしく、たとえば、「読売新聞」1927年7月27日付の読書欄に「読書厭世の亡霊供養に 華嚴地蔵の建立—丙午出版社田中翁の信仰から」と題した記事が掲載され、「こうした北隆館専務（福田良太郎）の自著『地蔵』の喜捨と云ひ丙午出版の田中翁の華嚴地蔵建立と云ひ、そもそも出版業と地蔵さまとはそもさんの因縁があるのだろうか」と記して、地蔵信仰の広がり言及している。なお、北隆館は戦前の四大取次店の一つに数えられる書籍関連企業である。いずれにしろ、昭和初期の地蔵ブームの一端を出版メディアが担っていたことが窺われる。

こうした中で、きわめて特殊であるが、ある意味でその動向を暗示していると思われるのが「百万地蔵」である。7歳の愛児

を不慮の事故で失った貴族院書記官の石橋徳作は、同じような経験をした親たちを訪ねて悲しみを共有し、地蔵尊像の建立という行為にその緩和を求めていく。石橋は子どもたちの霊を慰め、子どもを守るという目的のために世間に呼びかけ、最終的に167万人から一銭ずつを集めて地蔵の建立に漕ぎ着ける。

その募金集めにおいて大きな力を発揮したのがマスメディアであった。この話は雑誌『主婦之友』に掲載され、さらには『愛児を亡った人の慰め——銭地蔵縁起物語』

(1936(昭和11))という単行本としてまとめられただけでなく、その建立までの過程は随時新聞・ラジオなどにより報道され、世間の共感を呼び起こしたのである。

墓相が流行した時代は、また愛児を失う経験の痛切さがクローズアップされた時代でもあった。「宗教と社会」学会(第18回学術大会(立命館大学)2010年6月6日口頭発表「墓相学の社会的実践—松崎整道と「徳風会」の活動を中心に—」)において発表を行った際、山田慎也氏から墓相学の隆盛の背景となった都市における墓地需要が子どもの死と関係があるのではないかという旨の指摘を受けた。たしかに墓相学においては、子どもに対する墓を特別に設ける作法を指導しており、15歳以下の子どもに対しては地蔵の建立を勧めるのが一般的である。また悪い墓相の典型的な応報を子孫の衰滅として語るのがその定型である。

これらの動向が関係あるものだとすれば、それは「愛児」の死がもたらす痛切な感情に対する注目といえないだろうか。もちろんこうした事態の背景を語るのはまだ早過ぎるにちがいない。ただ仮設的な想定が許されるとするならば、都市における「家」の「近代家族」への変容(牟田和恵『戦略としての家族—近代日本の国民国家形成と女性』1996)、乳幼児死亡率の低下など複数の要因が浮かび上がってくる。これらは相互に無関係とは思われないが、とりあえ

ず分けて前者のみにについて言うならば、「近代家族」的な情愛に基づく死者祭祀の変容といえることができるかもしれない。いずれにしろ、墓相学はけっして古くない同時代的な家族観によって成立した未来志向型の新しい祖先=子孫祭祀であるという前稿の主張は強調しておきたい。

#### IV

本稿では、前稿以後の資料収集に基づき、松崎整道の前期の活動が具体的にどのような社会的な関係の中で展開されたのかを示した。もとより覚書ではあるが、いくつかの新視角が提示できたものとする。個々の論点に関しては本文を参照してもらいたい。総じて言えることは、儀礼の項目で見る限り中山通幽、松崎整道、徳風会という流れで墓相学の系譜を辿ることは可能であるが、それら個々の活動は同時的に生じた多方面の事象とのかかわりも大きく、系譜以上に同時代的特徴を共有していたということである。

こうした現象は墓相学という運動がそれ単体で捉えられるべきではなく、たとえば、近代における地蔵信仰ブームといった現象と連動して捉えられねばならず、祖先信仰の都市化といった単純な指標では見逃す点が多いという指摘にもつながっていく。それは、たとえば、マスメディアの関わりといったこれまであまり注目されてこなかった観点の必要性を示すものでもあろう。さらに、大きなことをいえば、これまでの民衆宗教と新宗教などの宗教区分ともかかわる問題を提起しているようにも思われる。

今後は、このような感想をより研究のレベルに近づけていければと考えている。

## ABSTRACT

## Role of *Jizo-Nagashi* in *Boso-Gaku* Movements: The Case of Matuzaki Seidou

Yasumasa KOBAYASHI

Matuzaki Seidou (松崎整道 ?-1948) was a leader of the *Boso-Gaku* (墓相学) movements, which flourished in the early 1930s in Japan. Matuzaki's religious activities comprised various types of practices, particularly, *Jizo-Nagashi* (地藏流し), which was instrumental in the spread of his doctrine.

By focusing on the process of the spread of *Jizo-Nagashi*, this paper examines the relation between the development of Matuzaki's religious activities and the socio-political conditions of the time.

*Jizo-Nagashi* is a popular Buddhist rite, which originated in a certain temple in the Edo era. The believers make many small cards on which the image of *Jizo-Bosatsu* (地藏菩薩), a Buddhist saint, is printed. These cards are floated on a river.

Two religious movements influenced Matuzaki's religious life and activities. One was the Buddhist movement *Hukudenkai* (福田海). Nakayama Tsuyu (中山通幽 1862-1936), who initiated *Boso-Gaku* and adapted *Jizo-Nagashi* to his own style, was the leader of this movement. The other was the formation of a Buddhist network that comprised publishing companies. Buddhist priest Kobayashi Syosei (小林正盛 1876-1937) was the most influential person of this network, and he popularized *Jizo-Nagashi*.

Although Matuzaki was influenced by Nakayama, he was empowered to spread his religious activities through the network. Therefore, *Jizo-Nagashi* conducted by Matuzaki comprised aspects that were not common to that conducted by Nakayama but to the traditional form.

Considering that *Jizo-Nagashi* was intertwined with other movements of the same age, it seems natural that the *Boso-Gaku* movements have been examined from a genealogical perspective as well as within a contemporary social context.