

明治六年氏子籍の賤称記載について

市
川
訓
敏

大正期における部落改善運動の強力な推進者の一人であった三好伊平次は、被差別部落と神社問題に関して以下のような理解を示していた。すなわち、元来わが国は惟神の国であり、祭政一致の国であり、日本国民である限り一人も漏れなく祖神を尊崇し、皇室の弥栄、国家の興隆、国民の昌栄を祈念しなければならない。したがって、かりにも神社から排除されたり、産土社と疎遠であるといったことがあればこれを改めなければならない。⁽¹⁾この三好の主張は、明治四年の部落「解放」令後も、依然として被差別部落の人々が神社の氏子参入を拒否され、祭礼から排除される事件があつたとたたないといつた事態を是正しようとして行つたものであり、被差別部落民をも含めた全国民が神社の氏子として一致して皇国を興隆させてゆくなかに、神社問題をはじめ、部落差別の解消の方向を求めようとした提言であるといえる。そして三好が、そのことを証明するものとして示したのは、明治四年七月に太政官から出された「大小神社氏子取調べ」に関する布告であり、これにより名実共に国民は必ずその住所地の神社との関係を結ぶこととなり、従来氏子関係のなかつた者も、特定の産土社との氏子関係が確立したのであつて、部落民といえども例外ではない、としたのである。しかし、「この布告の趣旨が制度上の関係だけに止まつて、実質的關係にまで徹底しなかつた」ため、神社行事参加問題や氏子加入問題が生じたのであつて、法制上はすでに解決している問題であると述べている。

法令の実施不徹底が、なお神社問題を存続させたとする三好の見解は、今日においても基本的にはそのまま受け継がれているといつてよい。岩井忠熊氏は、「初期明治国家と部落問題」と題する「解放」令に関する考察のなかで、「以上の経過を通じていえることは、部落民は氏子調べと郷社定則によつて郷社の氏子たることを公認あるいはむしろ強制された事実である。郷社の氏子たることを認められた以上、郷社に附属するとされた村社の氏子たることも当

然に認められなければならぬ道理であろう。いわんや賤称廃止令を経て、それは幕藩体制の下で強いられてきた神社差別を打破するための新しい動向に道を開くことになるのは自然であった」として、制度的には被差別部落民も一般住民とともに同じ郷社の氏子となったのであるから前進とみなしうる、と評価され、「法の建て前と実態との極端な食いちがい」により、それが徹底しなかったと解されている。⁽²⁾

この氏子取調べにせよ、郷社定則にせよ、後にみるように、維新政府の神道国教化政策の一環として登場してきたものであった。いわば国民総氏子制とでも言いうるようなこうした法令の徹底化によって、神社と部落との関係改善や絶対的平等の実現を期待しうるか否かは、単に法令上の問題としてのみ取扱うだけでは、なお十分な理解を得ることは困難であろう。国家神道は、言うまでもなく、近代日本社会に強烈な刻印を打ちつけた。それが被差別部落にとって如何なる意味をもつものであったかは、現在においても検討が深められているとはいえないし、神道思想そのものが被差別部落に対してどのような意識を有していたのかも、明らかにされている点は少ないようにみえる。維新政府の宗教政策のなかで、こうした法令が、どのような背景と意図のもとに案出されてきたかを考察し、その構想の思想的淵源を探ることによって、はじめてこの問題の所在を示しうるのであり、近代における部落差別の性格を検討する場合にも重要な問題を提供するといえよう。本稿は、以上のような観点から、全国民を神道思想に巻き込んでゆくことになる国民総氏子制と被差別部落との関係を、その制度的な成立過程を検証するとともに、その構想の思想的背景を明らかにすることを通じて、それらが被差別部落に何をもたらしたのか、さらには近代における差別意識の形成に如何なる意味を有するかを検討しようとするものであるが、とくに広島県山県郡下には、先の「大小神社氏子取調べ」が強力に実施され、それによって作成された『氏子籍』が七冊発見されており、しかもそこには被差別部落に対

する賤称記載があきらかに認められるのであり、この『氏子籍』に見える賤称記載が何故に行われたのかを、氏子取調べの構想に即して追跡することを中心に考察しようとするものである。

1

維新政府は、慶応三年十月の大政奉還の直後、摂政・関白・將軍を廃絶、あらたに、総裁・議定・参与の三職を設置し、岩倉具視のブレーンで津和野の大国隆正の門下であった玉松操の発案にもとづき、施政方針として、すべて神武創業の始めに復することなどを新政の理想とする王政復古の大号令を発した。さらに祭政一致の布告で、神祇官を再興、社僧等を神社から排除するとともに、全国の神社神職すべてを神祇官の下に付属させ、また神仏分離令など、やつぎばやに神道国教化の方針を打ち出していった。いづれも天皇を地上における最高権威とすることを目的としたものであり、天皇を国家神道の頂点に位置づけ、支配の正当性の根拠が皇祖皇宗にあることを宣明したのである。⁽³⁾こうして、排仏棄釈の嵐のただなかにおいて、明治四年四月四日、統一戸籍法を布告し、同年七月四日に太政官は、「大小神社氏子取調べ規則」並びに「守札差出方」を公布、同日付で、「郷社定則」と「大教宣布」の趣旨に関する通達を出した。この七月四日に出された一連の法令は、いづれも明治新政府の神道イデオロギーにもとづくものであったが、それ以上に密接不可分の関係を有していた。この「大小神社氏子取調べ規則」は七ヶ条からなり、以下の如きものであった。

今般大小神社氏子取調べ儀左ノ通被定候事

規則

明治六年氏子籍の賤称記載について

一、臣民一般出生ノ児アラハ、其由ヲ戸長ニ届ケ必ス神社ニ参ラシメ、其神ノ守札ヲ受ケ所持可致事。

但、社参ノ節ハ、戸長ノ証書ヲ持参スヘシ。其証書ニハ、生児ノ名、出生ノ年月日、父ノ名ヲ記シ、相違ナ

キ旨ヲ証シ、コレヲ神官ニ示スヘシ。

一、即今守札ヲ所持セサル者、老幼ヲ論セス、生国及ヒ姓名・住所・出生ノ年月日ト父ノ名ヲ記セシ名札ヲ以テ、其戸長ヘ達シ、戸長ヨリコレヲ其神社ニ達シ、守札ヲ受ケテ渡スヘシ。

但、現今修行、又ハ奉公、或ハ公私ノ事務アリテ、他所ニ寄留シ、本土神社ヨリ受ケ難キモノハ、寄留地最寄ノ神社ヨリ本条ノ手續ヲ以テ受クヘシ。尤来申年正月晦日迄ヲ期トス。

一、他ノ管轄ニ移転スル時ハ、其管轄地神社ノ守札ヲ別ニ申受ケ、併テ所持スヘシ。

一、死亡セシモノハ戸長ニ届ケ、其守札ヲ戸長ヨリ神官ニ戻スヘシ。

但、神葬祭ヲ行フ時ハ、其守札ノ裏ニ死亡ノ年月日ト其靈位トヲ記シ、更ニ神官ヨリ是ヲ受ケテ、神靈主トナスヘシ。尤モ別ニ神靈主ヲ作ルモ可為勝手事。

一、守札焼失又は紛失セシモノアラハ、其戸長ニ其事実ヲ糺シテ相違ナキヲ証シ、改テ申受クヘシ。

一、自今六ヶ年毎戸籍改ノ節守札ヲ出シ戸長ノ検査ヲ受クヘシ。

一、守札ヲ受クルニヨリ其神社ヘ納ル初穂ハ其者ノ心ニ併セ多少ニ限ラサルヘシ。

右之通ニ候条取調相済候ヘハ、早々可届出、尤不審ノ廉有之候ヘハ、神祇官ヘ可承合候事。

また、「守札差出方」は、各神社神職に対し、氏子取調べの神社事務の執行方法を指令するものであった。

今般大小神社氏子調ノ儀被定候ニ付テハ各地方管内神社神官ノ輩守札差出方、左ノ通相心得粗略ノ儀無之様取扱

可申事。

臣民共出生ノ児、其土地ノ神社へ参詣致シ候ハ、戸長ノ証書ヲ照シ、其名前、出生ノ年月日、及父ノ名ヲ氏子帳ニ記シ、左ノ雛形ニ随ヒ守札ヲ可相渡事。

(雛形省略)

生児社参ノ日限ハ、従前ノ通相心得ヘシ、尤病氣等ハ此限ニアラス。

即守札所持セサルモノハ、其戸長ヨリ、生国及ヒ姓名・出生ノ年月日、父ノ名ヲ記シ名札差出ス時ハ、守札ヲ渡シ、氏子帳ニ其名前ヲ記シ置クヘシ。

但、現今修行、又ハ奉公、或ハ公私ノ事務アリテ、寄留スルモノモ、本条同様相心得、無差支相渡シ可申、尤モ此日限り来ル申年正月晦日マテヲ限トス。

他ノ管轄ニ移転スルモノニハ、其移転セシ土地神社ノ守札ヲ別ニ渡スヘシ。

死亡ノモノハ、其守札ヲ戻スヘキニ付、其由ヲ氏子帳ニ記スヘシ。

但、神葬祭ヲ行フモノニハ、其守札ノ裏ニ死亡ノ年月日ト其靈位トヲ記シ、更ニ相渡シ、其時々、死亡ノ由ヲ記録シ、名前員数書トモ其管轄庁へ差出シ候事、当四月御布告ノ通心得ヘキ事。

守札焼失又は紛失セシモノアリテ、其実ヲ証スル時ハ、其由ヲ記シ、別ニ渡シ、氏子帳ニ其由ヲ記シ置ヘシ。守札ヲ受ルニヨリ其神社へ納ムル初穂ハ其モノ、心ニ任セ少多ニ限ラサルヘシ。

出生ノ児及ヒ氏子入ノ数其名前ヲ録シ、毎年十一月中其管轄庁へ差出シ、十二月中太政官へ差出スヘシ。右之通管内大小神社へ可相達事。

明治六年氏子籍の賤称記載について

このように、氏子取調べは、三好伊平次が指摘したように、人民に神社参拝を強制して、もれなく全国民をいづれかの神社の氏子として編成することを目的とするもので、従来神社と関係しなかつた者でもその土地の産土社との氏子関係が生じることになった。⁽⁵⁾ 全人民は各個、確定された氏神の守札を必ず所持すべき義務をもち、初穂料(寄付金)を納めて神官より守札を受け、六ヶ年毎の戸籍改の際、戸長から検査を受けるべきものとされた。出生児も戸長に届け、戸長から神社に達し、神職より守札を授与された。神社は、こうして人民をその氏子として掌握し、戸籍制度を補完する役割をもたされ、守札を授与するのみならず、「氏子帳」にその氏子の移動を記入し、その地の管轄庁へ提出する義務を負った。いわば、幕藩体制下での宗門改め寺請け制度がそのまま神社にとってかわつたと理解しうるものであるといえる。しかも、江戸期には特別の許可を必要とした神葬祭を自由に執行しうるのであるから、宗門改めと仏式葬祭によって、民衆と密接な関係を有していた寺院は、深刻な打撃をうけること必至であった。むしろこの氏子制は、これまでの寺院と人民の寺檀関係そのものを破壊し、人民をそっくり神社側に吸収しようとするものであった、といえよう。既に四年四月の統一戸籍法布告により、江戸期以来の宗門人別改めは意味をなさなくなり、十月三日、大蔵省は宗門人別帳の廃止を通告した。近世仏教勢力を支えてきた寺檀関係は、なおも強固に残っていたが、この宗門人別改めの廃止によって、もはや制度的には、人民が寺院と寺檀関係をもつ必要は消滅したのである。したがって氏子制は、仏教から制度的に切り離された人民を、その出生から死亡にいたるまで直接神社によって支配するためのものであったのである。

こうした国民総氏子制と郷社定則は、同日付で布告されたが、既に政府では同年五月に官社以下定額等に関する布告で、伊勢神宮を頂点として、官幣社、国幣社の官社を確定し、府藩県社以下の諸社を地方官に管轄させ、末端に郷

邑産土神の郷社を置く構想を明らかにしていた。⁽⁶⁾そしてこの神社の社格にもとづく系列化に対応して、神社経営のための官費給付の負担額を段階的に設け、神社を国家の宗祀に位置づけたのである(同年正月に政府は、境内地を除いて、社寺領の上知を命じたが、神社に対しては、こうして官費を支給し、寺院については、何等そうした措置を取らなかつた)。郷社は、国家が経営する神社の最末端に設置されたものであり、戸籍法によって定められた、戸長が管轄する一区に対して一社を設けるを基本とした。その他の社は村社として、氏子ごと郷社に付属させたのである。これは、行政上の区と氏子場とを合致させたものであり、その行政区に居住の者は、自動的にそれに対応する氏神の氏子となり、当該氏神への敬崇を要求され、さらに階的に上位の神社、最終的には現御神たる天皇に連続する国家神道のなかに包摂され、皇国の民と化してゆくことが方向づけられたのである。この日、さらに「大教宣布」の趣旨に関する通達が神祇官付属の宣教使と諸藩の宣教掛に出されたことは、氏子取調べや郷社定則が、以上のことを実現するための制度的な担保であるのに対し、それをイデオロギー的に徹底して宣伝する必要からであった、といえるであろう。明治三年正月の大教宣布の詔において、新政府は「惟神之大道」の宣揚を意図し、宣教使を任命して、天下への布教に着手していた。そして今また、「大教ノ旨要ハ神明ヲ敬シ人倫ヲ明ニシ億兆ヲシテ其心ヲ正クシ其職ヲ効シ以テ 朝廷ニ奉事セシムルニアリ」として、神ながらの道の具体的な実現をめざしたのである。

このように国民総氏子制の構想を有する「氏子取調べ」であったが、全国的には、その実施は必ずしも円滑にはいかなかつたようで、広島も例外ではなかつた。明治四年六月の段階で広島藩は、戸籍取調べに関連して、「送籍入籍并旅行寄留之もの等印鑑渡方、士族・卒・祠官・僧侶・農工商・穢多・非人等男女之区別いたし、村町每一ヶ月約ニして無遺漏委密取調置可申」という触書を出し、藩印を押した印鑑、すなわち鑑札の取扱方を指示していた。他の管

轄に移る者に対して、この印鑑と「氏神之守札所持」を義務づけているが、これは、四年四月の戸籍法を承けたもので、鑑札を中心とする指示を行っており、守札についての詳しい指令を出してはいない。この点も戸籍法を忠実に施行することを重視していることがわかる。⁽⁷⁾

しかし、既に、政府の布告を受けて同年三月には、神仏分離の趣旨を徹底するよう指令し、寺院境内にある村民の氏神は寺境を離れ別社を構えて遷宮させるか、寺地と社地の分界を明らかにさせるよう命じている。⁽⁸⁾ また四月には、社祠の合併を促進させるための「申論頭書」を示し、神国の古通は村々在来の産土神に敬礼を尽すことにあるとして、淫祠隠社の類を崇めれば神の罪を蒙り、天朝へ報告すれば不都合を生じかねないから、朝旨にかない、藩の御首尾をよくするために、本社内に合併せよと諭している。そして凡そ一村一社とし、大村の場合は、三社以内にするを目的とするよう割庄屋らに指示したのであった。⁽⁹⁾

このように広島藩内では、次第に神社整理が進められようとしていたが、明治五年三月の時点になっても在地では進行していず、山県郡内では、「小祠合併之義、去年被屹度被仰出候得共、暴動ニ付致延引居候、村方ハ当月中ニ悉皆相済候而、来月五日迄ニ注進書附取揃可差出候様又々御達し有之、最早難捨置事件ニ付」とあるように、たびたびの通達にもかかわらず、社祠合併は、四年八月、廃藩置県にともなう前藩主の東京移住を阻止しようとして山県郡から始まった武一騒動によって実施困難に陥っていたのである。⁽¹⁰⁾

氏子取調べも四年十二月に県内に指令が出され、郷社村社の社格決定も進められていたが、簡単には進行せず、たびたび藩から氏子取調べの正確な実施についての催促がなされていた。山県郡下においても、五年五月に「氏子帳」の記載方法などについての指令が出されており、早急な提出が命じられている。

其区氏子帳先般差出候所、是迄氏子無之社へ氏子有之趣ニ書載差出候分も有之、甚以不都合ニ候。戸籍帳ト不突合ニ候時ハ後日ニ至リ急度迷惑筋相成候義ニ付、厚注意いたし、其村々於テ從來氏神と相唱今般氏子札相渡し候神社計へ、夫々氏子戸數鎮座村名共書載帳面ニして從來を除之外、日數五日を限り可差出候也、

但撰社といへとも從來氏子有之分ハ、書載可差出候也、

壬申五月晦日

別紙之通り氏子戸數調方御達有之候間、至急調可申出、尤今般戸籍書出ニ付而者、右等取調成居可申ニ付、六帳面戸數ヲ以書貫差出候得相違有之間敷歟、夫共不分之義も候得ハ村々しらべ役人共期限延遷無之様可申出候也、

壬申五月

第五大区

用所⁽¹⁾

とあるように、正確な氏子戸數調べにもとづく「氏子帳」の早急な提出を催促しており、その実施の貫徹に県当局がいかに熱心であったかを示している。この五年には、神祇省での祭事執行に対応して、二月二十三日広島厳島社でも祈念祭が取り行われたが、その趣旨が村々に通達され、あるいは明治政府が、公的な国家行事として、三年三月十一日に宮中で始めた神武天皇祭典も、広島各地で執行するよう命じられていた。山県郡下でも「神武天皇様遙拝式」を同日に執行するよう指示し、もし別の日に行われる村々の宮祭があれば、その一日もしくは半日分を三月十一日に取り込み、大和の方角に向かつての遙拝式を営むよう指令を出している。執行について当局が様々な配慮をしていることを示すものである。⁽¹²⁾

その後、明治六年一月には、県権令伊達宗興の名で、県民が氏子札を受理しないことを非難して、この氏子取調べ

を再布告するという事態に至っている。そこにおいて伊達宗興は、守札授受の際の初穂料については志次第であることとよく強調して、必ず守札を受理すべきことを説き、あらためてこの氏子取調べの完全な実施を命じたのである。¹³⁾ 県下では、県北地域全域を中心として二年には大規模な飢饉にみまわれており、さらに前述のように四年の武一騒動によって農村部は疲弊の極に達していた。そのため、この再布告において、神社への初穂料(寄付金)の問題がとくに言及されていたのである。しかも郷村社の場合、神官の給与は官費によらず、氏子らの負担金から課出されていたから、初穂料の問題は人民、郷村社いづれにとっても死活問題であるという事情が存していた。が、このように県当局は、氏子取調べに対して極めて熱心な態度をとりつづけ、執拗にその実施を指令していったのである。

以上みてきたように、広島県下にあつては、県当局の強力な行政指導により氏子取調べの実施が強行されていった。そして山県郡では、最初に述べたように、七冊の神社『氏子籍』が作成され、残されたのである。¹⁴⁾

この『氏子籍』は、基本的には各村毎に作成されたものであり、列格された各村の村社に村民を氏子として登録している。しかし、村内に有力な村社が数社ある場合には、これら村社をいづれかに合併して一村一社とすることはなされておらず、一村の村民が分割されて、この数社に所属させられていた。先に見た社祠合併の方針によつていふのとみてよからう。また小村の場合、複数の村をまとめて一冊とされているものもある。作成された七冊はすべて明治六年にまとめられているが、その後の氏子の移動があるたび毎に追記され、正確を期すように配慮されていることがわかる。また、この『氏子籍』とともに、多数の木製の守札が発見されているから、そうした守札を村民に授与することに对应して、『氏子籍』への記入がなされていったものと解しうる。この守札は太政官布告で指示された雛形に従い、表に生国、父名、続柄、某所某神社氏子何誰とし、出生年月日が記され、裏には、神官氏名と日付が記載さ

れている外、さらに屋敷番号をつけ、移動などがあればそれをも追記している。

『氏子籍』は屋敷地番号順に、一番屋敷から順次記載され、その屋敷地に居住する戸毎の家族構成を記載していて、何等族属をわけた身分別の編製にはなっていない。小区毎に戸長、副戸長連署の上で県に戸籍総計の報告がなされる場合には、神官、僧侶、平民、雑等別に記されるのが通常であるが、この『氏子籍』は戸を単位として、明治六年時点での戸主を中心とする家族構成を明らかにし、戸主との関係を示すことを基本目的としている、とみなすことができる。したがって、過去にさかのぼって家系を記すことは特になされておらず、筆頭者である戸主の前戸主である父名を明記する以外は、祖父の名が時に記されている程度である。

そして、一戸一用紙主義にもとづいて、戸毎に記されているが、その戸主について、最初に屋敷番号、職業の別、父名を記載し、戸主本人の姓名、年齢、上欄に出生年月日を記している。年齢は、明治六年時点のものである。他村からの移住者は、その旨が明示され、また村内で屋敷地を移転した場合にも同様それが明記されている。さらに戸主の家族が続き、原則的には、尊卑・男女・長幼の順で、出生年月日、年齢、戸主との続柄が記されている。なおまた前戸主との続柄が記載されているケースもある。妻は実家の住所地、父名及び父との続柄を記し、時には入籍の時期を記載している。また隠居、廃疾なども書載され、同居者があれば、戸主の家族とは別用紙にそれも記されている。但し、人別改めなどとは異り、職業記載はあるが、持高の記載はなく、田畑山林牛馬等いずれについても何等事項として挙げられてはいない。このように民産に関する項目がないのもこの『氏子籍』のひとつの大きな特色になっている。また出生死亡出入をはじめ、婚姻、離婚、養子縁組、離縁、分家等の事実があれば、それも記入され、「氏子籍」作成以降の場合には追記されている。そして戸毎に、用紙の最後に氏神名を記している。さらに当然のことである

が、寺院の家族全員が登録され、ちょうど宗門人別改め帳に神職が登録されていたのと正反対になっていることも注目すべきことである。寺院にも同様に屋敷番号が付され、宗派、住職の姓名、得度の寺院並びにその年月日を記入し、弟子についても同前の措置が取られている。なおこの『氏子籍』の見本を仮りに示せば、左のようになる。

一番屋敷 農

父 清兵衛 亡

文政十年四月二日生

山田 岩吉

四十六

天保二年二月十日生

妻

トシ

四十二

安政六年六月一日生

長男

山田直一郎

十五

文久二年正月八日生

長女

キク

十二

慶応元年五月三日生

次女

モト

八

氏神八幡神社

ところで、太政官布告によれば、神社からの守札授受、氏子帳への記載は、まず戸長に届け、その戸長より神社に達して行われることになっていた。しかしながらこの『氏子籍』の場合には、直接には守札授受は、氏子総代を介してなされていたようである。そのことは、例えば、「氏神御守札明治七年二月廿二日全言四人分授与 総代何某」、あるいは「戊二月廿六日総代何某添書持参致守札与フ」とあり、氏子総代を通じて、またはその添書によって神社が守札の授与を行っていることで知れる。しかも注目すべきは、この追記に見られる守札授与の時期が、驚くべきことに、いずれも明治七年であることである。政府が明治六年五月二九日をもって既に中止した後においても、この地域において守札授受が行われていることがわかる。そしてこの追記から今ひとつ知りうることは、この『氏子籍』作成者が、神社の神職であり、戸長の類ではないことである。

以上のように見てゆくと、山県郡に残されていたこの『氏子籍』は、明治四年の統一戸籍法にもとづいて編製された壬申戸籍と同一の形式により作成されたと考え⁽¹⁵⁾てよい。屋敷地番号に従って、戸籍編製がなされたのは、壬申戸籍以前にはなかった。そして従来の人別改め等における族属に分ける身分別の編成ではなく、「臣民一般其住居ノ地」によって編製してゆくことは、戸籍法第一則に明示されているように、統一戸籍法の最大の原則であった。しかも戸籍同戸列次の順序も、戸主を筆頭人として、戸内の家族の記載順序を戸籍法は指定しているが、『氏子籍』では、必ずしも正確とはいえないが、それに近似した序列で戸主及びその家族を記している。戸籍法は、さらに自己所有屋敷、借地、借宅、同居の別、華族・士族・卒・農・工・商・某役・某職・某渡世の別などを指示し、また書式においても「父亡セシモノノ例」として「父某官某名亡」と書き入れるよう命じているが、これも『氏子籍』はその書式通りに記入している。そしてこの統一戸籍法では、従来戸籍に記載されていた民産調べも必要とされず、このことが『氏子

『籍』にも同様に適用されたわけである。したがって、『氏子籍』は、「大小神社氏子取調べ」の太政官布告にもとづいて作成された壬申戸籍とみなしてよい。戸籍法においても、第二十則で六年毎の戸籍改めについての規定をして、現在の人員と点検し、寄留者については鑑札を改め、また氏神の守札もその時検査すべしとしていた。もっとも守札等に関しては、明確な規定を持たぬもので、戸籍法が施行される五年二月一日までにあらためて整備されねばならなかった。そして「大小神社氏子取調べ」が四年七月に公布されたのである。

しかしなお重要な点は、戸籍法の場合、氏神社とともに檀那寺が併記されるものとしていた点である。が、『氏子籍』はあくまで特定の神社に属する氏子についての戸籍簿であり、当然寺院との関係は排除されていた。僧侶ですら、特定の神社の氏子とされていたのである（江戸時代に神職が檀那寺をもつことを強制されたのと逆に）。このことは、『氏子籍』が、戸籍法にもとづく壬申戸籍と形式は同じであろうとも、それと同一視しえないものであることを示している。むしろその精神は、全国民の総氏子化をはかる「大小神社氏子取調べ」を忠実に引き継いだものであり、それゆえ神官が一定程度の戸籍事務をつかさどり、各村社毎に村民を氏子として編成していったのである。

だが、最初にも言及したように、この『氏子籍』には、賤称記載が行われていた。先の見本で示せば、戸主の肩書きにあたる部分の「一番屋敷農」の下にそれぞれ「新」と特記されていたのがそれである。この「新」が新平民を指すことは、特記されたすべての戸が、現在の被差別部落に直結していることから明白である。三好伊平次が述べたように、被差別部落民は、国民総氏子制により、一定の神社の氏子となった。しかしこの『氏子籍』においては、同じ氏子として登録されているにもかかわらず、旧穢多であり、新平民であることに何等変化はないことが示されているのである。この賤称が、四年八月二八日の部落「解放」令の結果もたらされたものであることは言うまでもない。

戸籍法においても、このため第三十二則の「穢多非人等平民ト戸籍ヲ同フセサルモノム如キハ」これを江戸時代と同様別帳にするという規定を廃止した。それゆえこの『氏子籍』においても、被差別部落民は別帳にされず、屋敷番号順に記入されているが、壬申戸籍に見出された賤称記載と同様、あくまでも賤民身分として追跡しようとしていることを示しているのである。

一体このような態度は、どこからもたらされたものであろうか。そのことを検討するためには、そもそもこの「氏子取調べ」の構想が、何によっているかを明らかにする作業が必要である。

2

明治政府部内で、この氏子取調べの問題が検討されたのは、明治二年五月にとりあげられた公議所の第九号議案で、⁽¹⁶⁾ 挙母議員川西六三が提出した「天主教ヲ歐ノ議」に関連してであった。当時、長崎浦上で発見された多数のキリスト教徒の処分問題について検討が進められていたが、川西の主張は、キリスト教の蔓延を防ぐために、これに厳刑を加え、駆除する必要性を説いたものであり、これに関して、その基本方針を案出するため、公議所で論議が行われたのである。

そこでの大多数の意見は、皇国をキリスト教から防衛するには、厳刑を科すこと自体よりも、皇道をもって人民を教導するを基本とすべし、というものであり、そのための方法が審議されたが、そのなかで西村継輔は、「厳刑ハ至当ナリ。其本ヲ防グニハ、是迄ノ宗門改メテ命シ、戸籍人民ヲ調べ、一歳一度其国郡村ノ神主祠官ニ取扱ハセ、其地ノ主宰ヘ差出サセ候様、相成候ハゞ、天主教ハ論ナク、仏法モ除キ可申候」として、氏子改め

を神主祠堂に取扱わせれば、キリスト教のみならず、仏教も排除することが可能であるとし、また和田理兵衛も、「説諭ストモ、民情解シ得ザルヲ以テ、猥ニ嚴刑ヲ加シ、實際上ニ於テ、容易ニ施シガタシ。我皇道ヲ以テ、海内ニ充実センメ、彼ラシテ由テ入ラザラシムベシ。又國中氏子ノ戸籍ヲ調べ、宗旨証文ニ替へ、且氏神ノ神主ヲシテ、氏子ヲ教導センメ、其本ヲ固フセバ彼ヲ排スルノ基タルベシ」と述べて、神主に氏子を教導させることで、人民教化の実をあげようとしている。このように政府部内での氏子取調べ論議は、もっぱらキリスト教対策の一点にあったと見ることができる。

そしてこの公議所は明治二年七月十日、集議院に改称されたが、さきの公議所での議論を承けて、同年十月七日の会議では、鍋嶋大納言、中山忠能神祇伯、白川資訓神祇大副や福羽美静神祇小副らも列席して、以下の下問について答議が行われた。⁽¹⁷⁾ すなわち、

今般神祇官中、宣教使ヲ被置候ニ付テハ、施行ノ儀、左ノ件々集議承リ度候事。

一 氏子改メ法則如何。

府藩県士民共、神葬祭ニ致シ度伺出、且異教取調方等見込区々有之、教化ニ関係スル至重ノ事故、今般氏子改メ法ヲ設ケ、一定ノ規則定度候事。

一 宣教使官員選挙ノ法如何。

俊秀ノ者拔擢スル、素ヨリ論ヲ待ス。然リト雖モ、府藩県トモ偏ク教化ヲ布ント欲スレハ、通常ノ才ト雖モ、多ク挙用セサルヲ得ス、神職ノ者ヲ以テセン歟、其人甚少シ。藩士ヲ以テ、宣教ノ任ニ充て可ナラン歟。選挙ノ道当ニ如何シテ可ナラン。設施ノ良法承リ度候事。

として、国民教化のための宣教使設置を円滑に行い、かつ神葬祭実施の基礎とすべく「氏子改メ法則」が検討されたのであり、このねらいが、やはり「異教取調」にあったことを示している。答議の結果は、「氏子改ノ法ハ、従前宗旨改ノ法ニ倣フベシ」が四六人、「氏子改は不可ナリ」が三人となり、幕藩体制下で実施された宗門人別改めにならうと、氏子改めを行うことが決議されたが、その後四年七月四日付で、氏子取調べと「大教宣布」の趣旨の徹底化を宣教使に命じた法令が同時に出されたことは、両者が密接不可分であることを示唆していたが、既にこの時点でそのことは決定されていたのである。

なおまた、福羽の後日談によれば、「又、宣教使を置かれ、宣教次官となる。是に先ちて、日本人長崎に於て耶蘇教に入り其輩の処分を官府にて議する事あり。或は之を甚しくする時は遂に救ふべからざる旧政法を用ゐ、之を盡さん、との論あり。美静は別に考ふる所ありて、之を諸藩に預けられんことを提議し、採用ありて津和野藩も耶蘇教徒の一分を預かれり。神道は宇宙の大道なり。何ぞ彼耶蘇教徒を酷にせん。之を教ふるに若ず、となし屢々其事に關し衆人と論じたり、」⁽¹⁸⁾とある。神道は宇宙の大道なり、何ぞかのヤソ教徒を酷にせん、之を教ふるにしかず、としているが、これが全くの虚偽であることは、津和野藩に預けられたキリシタンのうち、不改心の者については徹底的な拷問をくわえ、殺害した事実を見れば明白である。福羽自身、明治二年には、津和野に下り、拷問を受けたキリシタンの指導者仙右衛門らに会っているのであるから、その事実を知らないとは考えられない。⁽¹⁹⁾

ところで、この氏子改めを議した同じ明治二年の公議所における議案のなかで、賤民身分廃止に關する提案がなされていたことはよく知られているところである。なかでも加藤弘之の身分廃止の提案は注目されているものだが、ここでは、豊後日出藩議員帆足龍吉の賤民廃止の見解を検討して、公議所内における一般的な被差別部落に対する意識

を見ておくことにしよう。

帆足の意見は、部落民に大赦を与え、ことごとく召集して、「伊勢太神祠ニ詣り、祓除シテ平人トナシ」とするものであった。⁽²⁰⁾これによれば、賤民身分のケガレは伊勢神宮での祓除により清められ、消滅し、それによって平民身分に引き上げることが可能であるかのようにみえる。しかし帆足は、そうして平人になし、その後「之ヲ蝦夷地ニ移シ」、開墾に従事させることを説いているのである。むしろ帆足の提案は、全体として、外国の脅威に対する北海道経営の重要性を論ずることに比重がかけられており、被差別部落民の平民身分への引き上げは、そのための手段として取り上げられているにすぎない。当時、こうした蝦夷地移住説は多くみられたが、帆足にとって、被差別部落民は、たとえ平人となろうとも、自由に北海道に移住させうるものであり、奴隸的労役を強制しうる存在でしかないのである。このことは、賤民身分のケガレが、神社の祓いによって、緩和されることはあっても、決して消滅しないものであることを意味している。どのような祓除によっても清められないのが賤民身分であり、「平人トナシ」とあっても、それがあくまでも平人並みの賤民であることにはかわりないのである。こうした理解は、帆足に限ったものではない。解放令通達のための諸県の触れなどにおいても同様の意識が見出しうるのであり、身を清め氏神に参詣させる、といったことが行われても、それによって被差別部落民が、完全な自由人とみなされたわけではなかったのである。(なお同藩家老帆足万里の『東潜夫論』の蝦夷地移住説が、この見解の元であることは言うまでもない。)

公議所内での氏子改めの論議がいずれも権力功利主義的な関心から、皇民化教育の手段としての利用に終始していたことと、被差別部落に対する強烈な賤民視は、むしろ深い関連を有している。全国民を氏子とする構想が、人民を神の末孫として位置づけ、等しく神の子として平等に取り扱うという思想とは無縁のものであることを益々明らかに

しているのである。

こうして公議所、集議院にて決議された氏子改めは、三年六月、熊本、佐賀、久留米、柳川、厳原など九州十藩で「氏子調仮規則」として施行され、さらに九月、全国各藩に通達がなされた。その内容をみれば、以下のようなになる。

氏子改規則

一、華族ヨリ士族卒庶人ニ至迄、其地之籍ニ編入有之者ハ、都而其産土神社ニ名簿ヲ納メ神社之印証ヲ受、所持致スベキ事、

一、養子嫁入従僕奴婢其外他所ヨリ来住之者ハ、先其居所地之神社ニ名簿ヲ納メ印証ヲ受、追而本國産土神社之印証ヲ受、所持可致事、

但、入嫁并ニ奴婢等帰國之節ハ、印証ヲ納メ名簿ヲ下渡可申事、

一、生兒有之候得者、貴賤ニ不抱、都而産土神社ニ小兒ヲ社參為致、名簿ヲ納メ産土社之印証ヲ受可申事、

但、社參之日限ハ各地之風習ニ随フベシト雖、凡五十日ヲ過ベカラズ、

産土神社ニ納ル名簿ノ書法左之如シ

として、簡単な出生年月日を記しただけの各族共通の書式を定めている。この名簿は、支配地の役所や庄屋年寄に提出させ、これをまとめて神社に依頼し、神社も、その氏子たることを記した簡単な印証札を授与した。このように見れば、この仮規則は集議院で決議されたように、宗旨改の法をそのままそっくり神社に置き代えたものと解することが出来る。四年七月の氏子取調べは、この仮規則の延長線上にあるが、さらに統一戸籍法と結びつけられたものであり、仮規則と壬申戸籍が合体して実施されたのである。

ところで、明治初年において新政府の神祇行政の実権を掌握していたのは、藩主亀井茲監、大国隆正、福羽美静の津和野藩主従であつた。⁽²⁾ 王政復古の大号令において、玉松操が、神武創業の始に基づくことを新政の理想とするよう提言したことはよく知られているが、玉松は国学者大国隆正の弟子で、既に大国は、「神武天皇のむかしのごとく、武臣おもく用ひられ、世の中封建のさまになりて、長久の治世となりたれば、文運もまたそのごとく外来の教法はおのづから微勢になり、神道さかりに行なはれていくほどもなくかの神代をうたがはざりし古にたちかへり、万民 皇國の万国にすぐれたることを熟くさととりて、長く快樂をうくべき時運に近づける」と述べて、神武天皇の治世の再興を唱導していたのであつた。⁽²⁾

祭政一致の布告の出た慶応四年二月十三日の直後の三月十七日、議定にして神祇事務輔に任せられ明治新政府の神祇行政の実権を掌握した津和野藩主亀井茲監は、太政官布告案として次の数案を提出した。

- (イ) 方今 王政復古、神祇道御興起被仰出候ニ付而者、天下之人民弥奉尊敬神社、皇國之教令堅相守、邪法ニ於テハ益蔽禁之旨被仰出候。仍之、以来諸國共、産土之神社ニ誓ヘセ候テ、邪法相糺、且人数改致シ候テ、人員帳神祇局へ相届可申候。右ニ付而者、向後神州之古典ニ基キ、葬祭改革之儀、勝手次第被免候事。
- (ロ) 一、先帝御代之御陵
右神祇局へ添受持被仰付候事。
- 一、皇国内宗門、復古神道ニ御定被仰出候事。但、仏道帰依之輩者、私ニ取用候儀者、不苦候事。
- (ハ) 一、諸陵御祭典古典ニ基キ御改革被在神祇局へ付属被仰付候事。
- 一、皇国内宗門、復古神道ニ御定被仰出、諸國共、産土之神社氏子且人数改被仰出候事。但、仏道帰依之輩

ハ、私ニ取用候儀者、不苦候事。⁽²³⁾

それぞれ少しずつ内容を異にするが、キリシタン改めの対策として氏子且人数改を実施し、監督庁を神祇局とすること、並びに先帝の御陵管理をも神祇局に付属させること、皇国内宗門を復古神道、すなわち平田篤胤の神道とし、仏教は私的なものとして、禁止はしないこと。仏式葬祭のみならず、神葬祭をも自由に執行しうること、を要請するものであり、復古神道を基本に、神道国教化を實行しようとする方針が打ち出されている。それゆえ、仏教は私的なものとして容認されてはいるが、あくまで私的なものであり、国家の宗教としては、唯一、神道のみが公認されたもの、とされていることが注目されよう。神葬祭の公認、氏子改め等すべて、民衆を国家神道のなかに包摂してゆくことを意図しているのであり、そこでは、現実には、仏教信仰の継続は困難となることが予想され、またこの構想では、その方向に人民が進むことが期待されているのである。同日付けで、神祇事務局の名で、諸国の神社の別当社僧等を復飾させ、僧位僧官の返上を命じる達を出しているのも、仏教勢力の排除をねらったもので、それを私的なものに封じ込めることを目的にしていた。⁽²⁴⁾そして官位については改めて沙汰するとして、仏教側の反発を回避し、その後神職のみについて官位を認めて、僧職は結局これを放置するのである（このやり方は、先にみた社寺領を上知させ、その後神社にのみ官費を支給した方法と同一である）。そうして、この神祇事務局達の延長線において、日を経ずして、太政官より、仏像を以て神体としている神社を改め、社前にある仏像仏具の除去を命ずるいわゆる神仏分離令が布告されたのである。排仏を實行するための周到な準備とみなしうる。が、同時に、氏子改めに見られるように、人民を神社氏子のなかに包摂して、キリスト教の浸透に対する防衛の砦にしようとする構想を有しているのであり、こうした亀井茲監の布告案が、以後の明治政府の神祇行政にはばすべて実現されてゆくのであり、四年の「氏子取調べ」に

結実したのである。

なお亀井茲監は、早速自藩内で実行するため、閏四月十七日維新政府に、小規模寺院の本寺への合併、無住寺院の廃棄、僧侶の還俗など五ヶ条を請求、許可されるが、それにも、「自今庶民ニ至迄、志次第、葬祭之式ハ仏法ヲ相転シ、古典ニ基キ、神道ニ為致、邪宗調之儀ハ、役方ニテ嚴重ニ為取糺度事」としており、神葬祭と邪宗調に深く意を注いでいたことを理解することができる。⁽²⁵⁾そして翌日には、津和野藩は長崎浦上のキリシタンを引き取り、乙女峠の光琳寺に監禁して、改宗のための「教導」を開始してゆくのである。⁽²⁶⁾また同年十一月には藩内に法令を定め、「一、皇国に生るゝ者は、皆神孫に紛れなき条、尊神の道を盡し、邪教を堅く禁し、朝廷之御法制を謹み守り、且国法に背くべからざる事」などとして、背く者を厳科に処すべきとし、同時に発せられた告諭書のなかでも、神国の人は皆神の末であることを強調している。⁽²⁷⁾しかし、乙女峠のキリシタンを「教導」によって改宗しえないことを悟るや、徹底した拷問を加えたことに明らかのように、「皇国に生るゝ者は、皆神孫に紛れなき」というのは、人民が神道に服属した場合についてのみであり、それに反すれば、厳罰に処せられたのである。「皆神孫」というのは、その意味で何等神の下での平等を言うものではなかった。のちに神祇事務局顧問となる大國によれば、「天主教」とは、「結友をむねとして、つひにはその国王の命令をきかず、教法にこゝろをかたむけて、国の蠱毒となるもの」⁽²⁸⁾であり、到底容認できるものではなかったし、また被差別部落についても、「韓人の末を穢多といひ、人外にして、交はらぬほうべなることになん」⁽²⁹⁾とみなしたのであり、最初から「神孫」には含まれてはいなかった。大國にとって、被差別部落民は「人外」のものであり、禽獸に等しいものでしかなかったのである。

維新政府の宗教政策において、津和野藩主亀井茲監や大國隆正、福羽美静の果たした役割は、これまで見てきたようにきわめて大きなものであったが、こうした津和野主従の復古神道思想の形成に強い影響を与えたのが、岡熊臣の国学思想である。岡熊臣は、天明三年津和野藩の富長八幡宮宮司忠英の長男として生まれ、本居宣長の門人、出雲の千家俊信に入門し、同藩の大國隆正の紹介で宣長門下の村田春門の門人となって国学を修め、さらに大國隆正の幹旋で平田篤胤の門人となった本居派の国学者である。かれは父の神職を継ぎ、嘉永二年、藩主亀井茲監の要請で、藩校養老館に新設されて諸学の首位とされるに至った国学部の教師に任命され、津和野教学の中心的人物となった（その後の国学教授には、隆正、美静が任ぜられている⁽²⁰⁾）。そしてこの岡熊臣の活動のなかで重視しなければならぬのは、かれが文化八年に始めた神葬祭運動と、幕末の長州藩での淫祀論に対する反論である。

近世における神葬祭問題は、全国の神主を次第にその支配下においた京都の吉田家の神社神道から発したものである。近世初頭、幕府はキリシタン対策から宗門改め制を設け、寺檀關係を強化して、寺請制度を実施した。宗門人別帳の作成により、寺僧は人民の宗旨、生死、移動等を把握する行政的な末端機能を担当することとなったのであるが、宗門改め制には神職も編入されていたから、日頃神道を奉じ、一切の祭事を神式でおこなっている神職も一定の檀那寺をもち、葬祭もまた寺院によってとり行われるという事態になっていた。吉田家配下の神主はこれを屈辱的なものと考えて寺院や僧侶からの独立をめざし、なによりも神職の葬祭からの解放、さらには、寺院から人民の葬祭の奪取を意図して、幕府に対し運動を展開していた。しかしこの運動は幕府の宗門改め制度そのものに抵触するものであつ

たから、幕府は消極的な方針を取り続け、また寺院もこれに抵抗したため、事は容易にすすまなかった。

熊臣が二九歳の時に興した神葬祭の復興運動も失敗に帰すが、その後三十年以上した弘化三年、六四歳になって、藩内の神職の各組総代を率いて、神職当人及び嫡子隠居に限り神葬祭執行の許可をうるため藩の神社奉行に嘆願し、吉田家の応援も得て、ようやく翌年許可され、藩内の神職すべてが神葬祭に改めた。

加藤隆久氏によれば、隣藩浜田藩においても神葬祭運動が天保十年以来なされており、弘化三年に至って神職当人及び嫡子隠居に限り神葬祭執行の許可がおりた。熊臣はこれを参考に、自藩内での運動を展開したとされている。^(註) 浜田藩の場合、当初「銘々且寺相離、家内男女ニ至迄、唯一神道宗門ニ立戻り、自分神葬祭ニ仕度奉願上候」として、神職のみならず、その家族全員の檀那寺離脱、神葬祭の執行を願い出たが許されず、最終的には神職本人とその嫡子並びに隠居についてのみ神葬祭の執行を許可された。そのため、熊臣が「神職之銘々は、従往古、皇国皇神ニ奉仕来候得ば、吉利支丹邪宗門之徒にては無之儀明白に御座候」として、弘化三年に津和野藩に申請した時には、最初から「銘々檀寺相離、当人嫡子隠居丈、唯一神道宗門ニ立戻り、自分神葬祭ニ仕度奉存候、然る上は是迄先祖代々之年忌は不及申、妻子家内は不相易師檀結縁相頼候儀に付、是迄之通応分限菩提寺に對し聊も疎略は仕間敷儀奉存候」と、寺納など従来からの菩提寺との関係の継続を特に強調して、藩の許可を得られやすい形で願い出たのであった。その際熊臣は、「神葬祭執行議定書」を提出して触穢日数を七日限りとするなど詳細な葬祭規定を設け、送喪行列次第なども作成したのであった。

加藤氏は、浜田藩の場合、葬儀に際して神職も剃髪を強制される、といった事件が生じ、「是迄神職の輩剃髪先例無之ニ付、御領主表江及出訴候、其後天保十一子年十月、上波田村神主田中大膳母死去之節、且寺同村禪宗円福寺色

々故障申立、其上田孝不忠信女杯申戒名ヲ付、神職一統之瑕瑾ニ付、無抛及義論——此度同志之神職共申合、神葬祭之儀、御領主表江及嘆訴候」とあるように、神職の母親に「田孝不忠信女」という差別的な戒名を寺院側から付けられたことが、こうした神葬祭運動の動機になったことを述べている。⁽²²⁾ 重要な指摘である。

このことは、幕末期における排仏思想が思想上の問題にとどまるものでなく、宗門改め制のもと寺院によって屈辱的な地位にあまんじさせられてきた神職の憎悪に裏打ちされていたことを示している。幕藩体制の崩壊期にあって、それに依存してきた寺院自体も崩壊の危機に陥っていた。まさにその段階において、踏みにじられてきた神職たちの憎悪が一挙に噴出してきた、といつてよい。「神職之家家内ニ至迄以後神葬祭相改可申事」という神祇事務局明治元年閏四月十九日の達は、そうした神職たちの勝利の声であったのであり、かれらの寺院勢力に対する敵対的な感情がストリートに国家の制度となったのである。大隈重信は當時を回想して、「全国各地に散在する幾万大小の神社は、伊勢の大廟を除くの外は盡く僧侶の支配に帰し、旧来の神官は、僅に其隸属たるに過ぎざるの有様となりき」として、王政復古によって、「神道者の如きは、此こそ仏教の為に抑圧せられたる数百年来の鬱屈を晴らす時なりと、欣喜勇躍して全力を神道の擁立、仏教の排斥に傾け、其余勢の及ぶ所は伽藍を破壊し、仏像を破壊し、ほとんど破壊滅了しないものはなかった、と述べている。⁽²³⁾ まさにその後の神仏分離は、かれら神職の「鬱屈を晴らす」ための暴力的な行動であったが、それが国家の保証のもとに、当時の反幕府感情を背景に実行されたのである。

神祇事務局は、当時津和野藩主従が掌握しており、津和野藩内で熊臣らが実行してきた構想を、そのまま新政府において実現しようとしたのであった。津和野藩では慶応三年、藩主龜井茲監が、福羽美静らに命じて、排仏棄釈・神道興隆のための社寺改革を行わせたが、これは熊臣らの構想を藩内で全面的に採用したものと見て注目すべきもので

³⁴⁾ある。この時藩は、僧侶への統制を強化して、一向宗、修験等の僧侶の還俗を行わせ、また徹底した寺院の合併を命じ、神仏混淆を禁じて、新社祠についても統廃合をはかった。さらに葬祭式を改正して、藩土については、すべて葬祭を執行するものとし、藩主みずから菩提寺永明寺の寺領を没収、関係を絶ち、祭事の方式、種類、葬送次第、等々詳細にわたる神葬祭の規定を設けたのである。大目付が藩内に出した「御趣意書」では、「僧侶之心得違よりして人民を令惑溺之場合にも立至り、国害共相成義」と仏教の害を説いているが、庶民については、幕府をはばかって特に神葬祭を強要してはいない。ただし、人民への「おさとし書」のなかで、仏教は外来のものであり、神国の民たる以上敬神を第一とすべきことを論じているから、当然人民も神葬祭を実施すべきことを指示していると思われる。また同時に「神のやしろをはじめ、ほとけの堂、てらなどやぶれはてゝもつたいたなくも神体、仏ざう、あめつゆにさらすやうなりゆかんこと、まことにおそれおほく」と、敬神尊仏の措置であることを強調している。これは寺院に対する「覚」で、「先永く諸仏尊敬之道相盡し候様との御趣意にて」と述べているのと同様、欺瞞以外のなにもでもない。先に見た社寺土地令など同一の教化の方法が認められるのである。

岡熊臣の思想を考察する上で、なお注目しなければならないのは、長州藩において展開された「淫祀論」に対する熊臣の見解である。長州藩では、天保二年の藩全域にわたる大一揆を直接の契機として、村田清風を中心に「天保改革」が実施されるのであるが、その改革の一環として、徹底した宗教対策、淫祀対策がとられており、そこで展開された「淫祀論」と、それに対する熊臣の批判を検討することは、宗教政策に関する長州藩と津和野藩の相違点を明確にし、さらには維新政府の採用した宗教政策にどのように、それが反映しているかを知る上で重要な問題を提起するといえよう。

村田清風は天保大一揆に対する強い危機感からこの改革に着手したといわれるが、天保十三年七月五日、前書きと「淫祀取捌之事」と題する九ヶ条からなる「御国中淫祀詮議」のプランを提出し、即刻これを実施せんとした。⁽³⁶⁾ 藩の明倫館学頭山県太華によれば、「公儀ノ帳面ニ載ラスシテ祀ル是ヲ淫祀ト云ナリ」としており、村田は前書きの中で、元禄年間の寺社改帳に記入されていない無数の淫祀の存在を問題にして、その取扱い方の検討の重要性を説き、第一条で、淫祀取払いを行うべき理由を掲げ、民衆のまつる鬼神は幽冥のなかに禍福の理をも有しているため、凡俗の迷いも生ぜしめ、「政事之大害」をまねくこととなり、このため和漢の先哲は淫祀処分を明らかにしている、とし、第二条に「四民に利益も無之神仏之社宇、第一番に御取払被仰付度候」、三条以下では「一郷一村一才判」ごとに一神を置き、それ以外の神位はのこらず神上げを命じ、一社に寄せてまつること、鎮守社ならびに仏宇は一村ごとにあるものとする、一挙に廃止するよりは、新地の寺社から次第に取除くべきであるなどとし、「此事若不被相行候時ハ御政事之大害不過之候」、あるいは「不被行事ハ有之間敷事御座候間、克々御決着相成御評議專一に奉存候」と、くりかえし述べているように、この政策の実行に村田がなみなみならぬ決意をもっていたことをみてとることができる。⁽³⁷⁾ この淫祀解除政策の結果、二年後には、寺社堂庵九六九宇、石体、金仏一二五一〇軀が解除、破却されたが、これを開明的な観点からする呪術的な民間信仰の排除、迷信打破の政策とみることは問題がある。山県太華は、本邦の故事として、寛文年間に行われた水戸藩、岡山藩の淫祀解除を掲げているが、これらの藩の寺院整理は、幕府の新地寺院禁止令にもとづいて行われたものであり、廃寺になった寺の所領はほとんどが藩に没収され、藩財政の一部にあてられていることを考慮すべきである。⁽³⁸⁾ それゆえ、長州藩の天保改革の一環として実施されたこの淫祀解除政策は、一つには、廃棄された寺社領やその他の除地を整理して藩の財政窮乏の建直しの一助にするという富国策をね

らったものと考えるべきであり、同時に、天保大一揆を直接の契機とした改革であることを想起すれば、民衆の宗教的紐帯を藩の監督する宗教体系のもとに統合することを通じて、民衆宗教の統制強化をはかろうとする政策的配慮を認めるべきであろう。一村一社の配置政策は、そうした藩による神社管理の意図を示しており、明治政府が初期ならびに後期に実現しようとした神社整理政策の源となるものといえよう。村田は、「四民え利益有之候神」に言及しており、こうした「利益」ある神を中心に神社整理を進めていこうとしたのである⁽³⁹⁾。この長州藩における淫祀解除政策に関して、既に言及した儒者山県太華が『淫祀考』を著し、さらに明倫館の国学教授であった近藤芳樹が村田清風の命を受けて、古来の神祇祭祀と淫祀政策の沿革を示した『淫祀論』を上申している。これに対し、岡熊臣は『誦淫祀考』、『誦淫祀論』で徹底した批判をしており、以下においては、長州の淫祀論と熊臣の見解を対比させて検討を加えてみることにする。

山県太華の『淫祀考』は、いくつかの淫祀に関する和漢の故事を引き淫祀廃止の必要性を簡潔に提言したもので、熊臣は、「此作者先生も我國の大道、天神建制の原由の異国と遙に差異ある所縁を知らず、唯己が浅学のまゝに儒道の端々をのみ窮ひて、遂に其高貴の君侯をして外国蛮夷の臣子僕従たらしめんとする⁽⁴⁰⁾」ものと断じて、ひたすら仏書經史にさえあれば、我國の制度に採用しようとする態度を批判している。淫祀についての熊臣自身の見解は、「其淫祠といふものの我海内に有無の正義を糺し、仮令にも正しき皇神の荒魂・和魂・奇魂・奇魂など祭りし神祠・靈廟を蔑視し奉りて、遂に神罰を蒙らざるやうにこそ有たけれ⁽⁴¹⁾」というもので、淫祠といえども、正当な由緒のあるものも多

いとして、一律に廃止することに異論を唱えている。また太華が先例とした水戸藩、岡山藩の淫祀解除についても、「近世西山公、芳烈公などの御所行には大きに其趣ありし実地をよくよく尋知べき事」としているが、とくに岡山藩

の場合、淫祠を破壊し、寺院整理を行ったのみならず、宗門改めを従来の寺請から神道請に切りかえ、神主に宗門改めを命じ、さらにそれに対応して神葬祭に関する規定を置くなど、徹底した排仏政策を採用しており、のちの津和野藩の宗教政策の前例といふべきものになっている。

近藤芳樹は、宣長の門人村田春門の門に入り、また本居太平について学んだ本居派の国学者である。熊臣もまた宣長の門人、出雲の千家俊信に入門し、さらに春門の門にも入っているから、芳樹と同門といえる。芳樹は、わが国は神国であり、天神地祇を祭り、古代にあっては祭政一致がおこなわれていた。しかし、異国の仏教の流入によって、祭政一致はおこなわれなくなり、淫祀が増加していった。淫祀とは、公儀の認めないものであり、古来より破却される例であったとし、さらに最澄や空海などは、わが国のこうした伝統をふまえ、神道を借りて仏法を弘通させたが、今日では逆に京都吉田家が仏法につきて神道を振興させようとしている。最澄や空海は仏を表にして、神を裏にして、吉田神道は、表は神であるが、裏は仏である、と仏教と習合神道を非難している。⁽⁴²⁾とくに仏教に関しては、「元來仏ハ胡国の神にて候故、その始日本ニ因縁もなく、国家ニ功績ありし事も無之」として、「正邪のわかちなく残らず破却被仰付ても、神社とは違ひ不道理の儀は無之事」とまで言い切つてさえている。⁽⁴³⁾

熊臣は弘化二年十月、藩主亀井茲監から芳樹の『淫祀論』を示され、これに逐条的に批評を加えて、この「近年隣国長州御領、諸神祠仏堂等、御根帳入之外悉被令破却候一件」につき奉答しているが、芳樹と熊臣は同門でもあり、その見解はさほど異なつてはいない。熊臣も、幕末期の「水府御領寺院僧尼、悉皆掃除せられし風聞」について語り、「抑我国にて当今世に仏法之御政道に妨害となる事は、唯をりふし妖僧の類或は受戒談義或は咒禁やうの事に托して奇怪妖妄を唱へ、衆庶を集めて愚夫愚婦を誑惑する事有之、此一事既に中古にも行基僧より始て最澄空海等皆是にて、

其御代々々君臣上下悉く欺惑せられ給ひし事ニ候、此事長過してハ遂に國家動亂の基となる事、中古の蹟ニ而御賢者可被遊候、是もとより仏祖迦文が建たる根元之要旨ニ有之候得は、所詮此一害を除かんとらば実には法僧尼寺院を皆悉廃棄掃除するの外無御座事ニ候はん」と主張して、徹底した排仏の姿勢を明らかにしている。⁽⁴⁴⁾ ただ熊臣は、幼年時代、垂加神道の影響を強く受けたこともあり、また神職でもあったから、吉田神道を誹謗することについては反発を露骨にしめしている。そして、ここでも最も抵抗を示しているのが、淫祀に関する議論であり、山県大華の場合と同様、これを一律に廃してしまふことについては徹頭徹尾これを批判したのである。このことは、熊臣が平田篤胤の熱狂的な信奉者であったことを考慮するならば、首肯しうるところである。平田篤胤は、『仙境異聞』や、『古今妖怪考』などにおいて、天狗、妖怪の類について熱心な研究を行っていたことが知られている。篤胤にとって、それらは、現実の世界である顯明界を支配する幽冥界の鬼神であり、この幽冥界の正神、悪神によって、現世の禍福吉凶が決定されるものとみなしていた。⁽⁴⁵⁾ このように正神、邪神それぞれに意味を求めようとする平田学を奉じていた熊臣が、淫祀解除に反発する理由は十分あるというべきであろう。平田派の大国隆正も徹底した排仏論者であったが、淫祀問題についてはきわめて慎重な態度をとり、淫祀解除に否定的であったのも同様の理由による。もともと熊臣は、奇神、悪神それぞれの由緒を重視したから、なおのこと神職らが奇怪な祈禱術などを行い、巧詐を構えることなどについては厳罰に処するよう主張し、また神社境内の清浄化を訴えていた。熊臣は、近年では山村の氏神祭礼にも、「或ハ穢多の類なる乞食芝居を雇ひ来て、神社境内にて芝居をして社前間近く清不浄の糺正もな」⁽⁴⁶⁾ いととして、神社が汚穢のただなかにあるという認識を有していた。それゆえ益々そうした神社の状況を前にして、より仏教勢力に対する敵対的な感情を育てていったとみる事が出来よう。こうして津和野藩では排仏乗釈を中心とする改革方針を採用し、長州

藩における社寺整理とは違って、神職・神道家の主張に沿った仏教勢力の破壊へ進んでいったのである。

ところで、前述のように熊臣は、「水府御領寺院僧尼、悉皆掃除せられし風聞」を説いて、同様に「廢棄掃除」することの必要性を力説していた。ここで言及されている水戸藩の例というのは、藤田東湖・会沢正志齋らの補佐を得て、水戸藩主徳川斉昭が天保改革を行い、そのなかで社寺改革を強行したことを指している。⁽⁴⁷⁾この改革は寛文年間的光圀の宗教政策をさらに徹底したもので、寺院整理と神道の振興を主眼とするものであったが、これについて東湖は烈公德川斉昭の治世を記した『常陸帯』のなかでつぎのように記述している。

中納言の君（斉昭）に至りて、また西山の君（光圀）の志をつがせ給ひ、破戒不如法の僧徒等それぞれ沙汰し給ひ、古寺の破れて造り修むべき便りなきをば之を毀ち、或は同じ宗門の寺、所々にあるを合せて一つになし、一向門徒の妻子ありて民に帰らんと願ふものをば、それぞれ許し給ひ、正しき神社の衰へぬるをば是彼と其故由を正して是を助け興し給ふ。中にも常盤山なる東照宮の原廟は、国中の人尤も尊敬し奉るべき理りなるに、其別当といへる法師、いつも江戸にありて、賤き僧徒等仕へ奉りければ、不如法の事のみありて、神威を汚し奉り、自ら人の崇敬薄くなり行きしことを歎き給ひ、其の別当職を止め、賤しき僧徒等官廟のあたりに住みしを残りなく払ひ、領中にて諸人の貴びぬる社家二人を撰みて奉仕職を命ぜられ、其他数多の社人に命じて遷宮の式より始め年々の祭儀に至るまで清潔厳重に改正し給ひ、又領中村々の鎮守に氏子帳といふものを作らしめ、国中の人皆神の氏子に洩るゝことなく、冠婚死徒の類ひ必ず鎮守に告げぬることに定め給ひ、大夫土庶人の喪祭の式をも粗々議定し給へり。⁽⁴⁸⁾

このように、この改革は、寺院の統廃合や寺僧の肅清、とくに一向宗の僧侶の還俗を強制し、水戸の常磐山の東照

官をはじめとして、領内の神社をことごとく唯一神道、すなわち吉田神道に改宗させ、僧侶の別当職等を廃止して神職をして奉仕させるなど、反本地垂迹説にもとづく神仏分離を徹底して行い、さらに、庵室、小祠、淫祠や石仏の類を除去して、鎮守社を一村一社とし、仏式の葬祭を廃して、神葬祭を実施させ、また弘化元年三月には寺請制に代えて、各村鎮守社に村民を氏子として登録させる「氏子帳」の作成の制を設け、祠官をしてこれを管理させる、というように、神道の振興を極限にまで推し進めようとしたのであり、いわば神道国教化とも言うべきものが目指されていたことを、この文から読みとることは困難ではない。熊臣が「寺院僧尼、悉皆掃除」と解したのも不思議ではない、といえよう。このように、水戸藩の社寺改革には、のちに維新政府の行った宗教政策の原型がすべて見出せるのであるが、ここでは徹底した排仏運動、とくに一向宗に対する肅清が厳格に行われたこと、そして、そうした「賤き僧」を排して、「国中の人皆神の氏子に洩るゝことなく」氏子帳に登録し、神の名のもとに、すべての人民を一元的に把握しようとする体制の建設が大規模に進められていたことを重視する必要がある。

その際、なお考慮しなければならないのは、社寺改革とともに天保改革の重要な目的の一つとして、海防と軍備の充実が企てられたことである。大規模な軍事演習、軍事施設の建造などが行われ、大砲の鑄造のために寺院の梵鐘などを没収、鑄潰された。そして、こうした軍事化の背景として見逃せないのは、文政七年、水戸領大津浜に英国船員十二名が上陸した事件である。会沢正志斎は筆談役として彼らと直接面談し、東湖は父藤田幽谷から異人殺害を命じられているが、かれら水戸藩改革派にとって天保改革を行わせた重大な要因の一つが、眼前に迫る外圧であったことに注目しなければならない。後に尊王攘夷論の經典のようにいわれるようになる正志斎の『新論』は、この事件を直接の動機として執筆され、翌年完成されたものであり、そこで正志斎は「古者、兵器を神社に蔵し、征戦することに

必ず神祇を礼祭す。これ天子といへども、敢えて以て自から専らにせずして、必ず命を天神に受けたまひしなり。こゝを以て民志一にして、その力分れず、これ天神の兵なり。身毒の法、中国に入るに及んで、民志遂に分る」(国体、中)と述べて、⁴⁹⁾日本国家の建国の原理が祭政一致の政治体制であり、天祖をはじめとする神々の意志という宗教的権威によって民心統一がはかられてきたことを唱え、この「神聖建国の大体」にもとづいて、今日差迫った外圧に對し、天命を奉じ、天下を必死の地に置き、億兆心を一にして事にあたるべきであるという、尊王攘夷を基本とする国家構想を提起しているのであり、人民はここでは、天命のままに動く一個の巨大な装置と化すものとされ、それを実現するのが祭政一致の制と理解されていることがわかる。同時に、「身毒の法」が日本に侵入したことによって、民心統一が破壊され、建国の原理であった祭政一致の政治体制が弱体化した、という認識のもとに、「身毒の法」つまり異端邪説の排除の重要性が説かれている。そしてこうした異端邪説の最たるものと名指しされたものが、「西戎浮屠之教」(藤田東湖『弘道館記述義』)、キリスト教と仏教であり、本地垂迹説や習合神道もまた同前のものとみなされたのである。この点について東湖の『常陸帯』には、夷狄の教は禽獣の道であり、皇国に用いるべきものでないとし、それが、「専ら其本尊を貴び、其道を弘むる国々の人にも必ず其本尊を拝み敬まはしむ。されば其道に迷ひぬる人は、我君父よりも本尊を尊び、宗門の爲めには君父にも弓を彎くに至るもの少からず、(其禍参河の一向の乱にてもしるべし)」、ということに排斥の理由を求めている。キリスト教と一向宗とが、権力不服従の態度をとり、既存の政治秩序を破壊しかねない点を問題にしているのである。しかし、もし宗教者がその純粹な信仰を追求してゆくならば、如何なる宗教であれ、既存の権力や政治秩序に一致せず、それと距離を持つのが当然と言わなければならない。東湖は、そのように宗教が宗教としての純粹性を追求し、自律的な運動を行ってゆくことを問題にしているのである。

そうではなくて、権力に従順で、つねに権力の手段となることを宗教に要求しているのである。しかも国家危急の際にあっては、なおさらこの問題は重視されたのであり、したがって、こうした異端邪説を阻止する方法として、「一国の人は一国の神を祈り、一村の民は一村の神を祈りぬる事、即ち天祖に事へ奉る所以なり。此の理りだに明かになりたらんには、諸々の邪教、人の心をまどはしぬる事も自ら止みぬべし」とあるように、各村鎮守社ごとに村民を氏子として登録させ、徹底した思想統制のもとに、挙国一致体制の創出をはかろうとしたものとみなしうるのであり、単なる排仏思想の実践という以上の構想を有していたと言えよう。

こうして東湖らは、キリスト教や仏教は外来のもので、日本を弱体化するために登場したのであるとして、そうした異国伝来のものを極力排除し、考えうる日本的なるものを純化してゆくなかで「神州之道」(『弘道館記』)を喧伝してゆくのであり、君臣上下の名分を正すとする幽谷の『正名論』を介して、後期国学や神道思想をそっくり導入してキリスト教や仏教に対抗する防衛理論とし、国粹主義、排外主義を噴出させる契機として利用したのである。したがって、水戸学における「敬神崇儒」とは、神儒両道にきわめて近いが、山崎闇斎(垂加)の神道思想とは違って、あくまでも「神州之道」を基本としたものであり、国内外の危機的状況を前にして、藩政、さらには幕政の改革のための実践的行動に突き進んでゆく必然性があったと考えられるのである。

このような外庄と神道の振興との不可分の関係は、天保九年、斉昭が「内憂外患」への対処の方策を将軍家慶に提出するために執筆した長文の建白書『戊戌封事』においても窺うことができる。⁽⁵⁰⁾この前例のない建白を斉昭があえて行ったことに、内外情勢に関する斉昭の認識が、単に一藩内の改革にとどまらないほど切迫したものであったことを示しているが、この幕政全般に関する改革意見のなかで、斉昭は「内憂」への対策七項目、「外患」への対策七項目、

計十四項目を掲げており、とくに「外患」への対策として、開国を要求しているロシア・イギリスの邪宗門の蔽禁、オランダ船入港停止、蘭学禁止、大船製造解禁、異国船打払い令の強化、ロシア南下に対する蝦夷地開拓と並んで神官による宗門改めの実施を唱えていることが注目される。外患のなかで、神主による宗門改めの問題が構想されているのであり、全人民を氏子帳に登録させ、特定の神社の氏子として編成した上で、氏子改めを行わせようとするもので、神社並びに神職をキリシタン対策の道具にせんとするものであることは言うまでもない。このように斉昭にあっては、外患¹キリスト教の浸透との対抗関係で、神道思想さらには人民の総氏子化が考えられているのである。

ところで今日、旧水戸領に現存している「氏子帳」について、圭室文雄氏が詳しく紹介をなされている。氏によれば、氏子帳の作成方針は、(イ)現存者のみならず既に没した人も可能な限り記載し、(ロ)出生の場合、村役人、親類同道で、宮参りを行い、「氏子帳」に記入することを義務づけ、(ハ)さらに死亡に際しても届出をして神葬祭をすることが要求されていたが、現存の「氏子帳」では、さほど過去にさかのぼって記入されておらず、出生や死亡についても実施された弘化元年に限られているなど、ストリートに作成方針が貫徹していないことを示している。これは、実施直後、斉昭が失脚し、天保改革が挫折したことに直接には由来するものであろう。さらに記載形式は、家を単位に、生年月日、役儀、拝領物、改名年、結婚年、養子年、家紋、没年などを記している⁽⁵⁾。氏子となる家の多様な事項について登録させられているのであり、それは、過去帳でも、戸数人員簿でも、民産についての帳簿でもあった。いわば、まるごと氏子として把握しよう⁽⁶⁾と意図して、氏子各戸に属する様々な事項を記載させたものと言えよう。明治四年七月の氏子調べの先駆と見ることができよう。

その後斉昭が積極的に幕政に介入していったことから明らかなように、水戸藩の改革構想は一藩内の問題にとど

まらず、幕藩体制全体に関する改革構想であつて、最終的には正志斎の『新論』に言う、天社・国社を定めて民心を繫属する祭政一致の全体主義国家の建設によつて、迫りくる内外の危機的状况をのりこえんとしたものであり、しかも国内人民をあまねく非常時体制に包摂するのみならず、「東漸西被、以て四裔を弘化」するという海外膨張政策が、むしろこの戦時体制、国家総動員体制の日常化をはかる不可欠の手段とされ、そしてこうした全体構想の実現のためにも、社寺改革を含む「皇化を宣布する」教化政策が重視され、その一環として氏子改めが実施されたのである。

もっともこの水戸藩の改革構想は、とくに社寺改革が仏教勢力の強い反発を招いたこともあつて、幕府が、水戸の東照宮別当の解職問題や、多数の寺院破却、さらには藩の軍事国家化などを問責し、結局斉昭は弘化元年五月に失脚、氏子制や神葬祭などもすべて頓座することになったが、水戸学は諸藩の志士に受容されてゆくのであり、その後この構想が、明治国家、さらには「大東亜新秩序」の樹立に如何なる役割を果たしていったかは、もはや言を要しないであろう。したがつて津和野藩主亀井茲監らの政府に対する提言は、水戸学になじんだ政府指導者にとって何ら新規なものではなく、そのまま制度化されてゆく素地があつたといえる。そして宗教が政治の道具となる形での政治と宗教の未分離が強力に実現されていくのである。

4

こうした水戸学に見られる排外主義的な海外膨張政策の先兵として「神の子」、氏子を位置づけるという構想は、津和野の大国隆正にあつても見出すことができる。大国は、儒学を批判した『憐駁者』の冒頭で、「この書をよむ人、まづ心得おくべき大意あり。皇国は世界第一の邦にして、わが 天皇はただ 皇国の 天皇におはしますのみにあらず、

世界万国の 総王にておはしますなり。このこと神代に幽契あることにて、千万年ののち、そのしるしあらはれ、貢を上りて外夷ことごとく臣服すべき国になんある。この故に、皇国にのみ造天地の真説全くたはりてあるなり」と述べて、天皇は万国の総王であり、外夷ことごとく臣服すること、すでに神代に決定していると主張している。⁽⁵²⁾ 大國の見る天皇像は皇威を世界に輝かすべきそれであり、必然的に膨張主義に結びつかざるを得ないものであること明白である。そして大國が理想とする世界は、「わがくにのいにしへは神道にておこり、神道にて中し、神道にてをはりたるものを⁽⁵³⁾」とあるように、仏教もなく、儒学でもない、皇祖皇宗の支配する世界であり、「神武天皇紀に邑有君村有長といふことあり。この君この長おのが祖神、又はゆゑよしある神をまつりて、氏神としたりけん。このところにすむ人はみなこの氏神のまつりにあずかりけんかし」と、人民は氏神を通じて皇国に仕えるのである。なぜなら、「わが神道を尊崇するは、天皇の御系図を尊崇するなり」(『神道受用考証』)、「神道は宝祚無窮の神勅を本として、皇統のかはらせたまはぬを美事とす」(『本教神理説』一)るからである。そして、出生児は必ず氏神へまいらせるのであり、「宮参りは朝日ののぼるときのごとく、神道にはじまるなり」、宮参りは本を忘れぬ教へなりと説き、⁽⁵⁴⁾ また、「うまれしとき、みやまゐりしたるかみを、ひとよのかぎり、わすれずしてまつるべし。又いますむところの氏神を、大事にしてまつるべし」としている。⁽⁵⁵⁾ この大國の世界は、津和野藩主が提出した布告案の基礎となるものとみることが可能である。ここでは人民は、その出生地もしくは居住地の産土社の氏子として編成される。それ以外の社の氏子とはされないのである。何故か。大國は、「本教神理説」の最初に、「人は本によるべきものになん。あひたすくべきものになん。本はひとしく末を教へめぐみ、末はともに本をうやまひたすけたてまつるを道とす。本に末をむすびよせたまふは神わざなり。本末あひおもふは人のまことなり」と述べて、この本末関係こそが、本教の基本であること

を説いている。⁽⁵⁷⁾ 大国によれば、「神・人・物のたてわけ」というものがあり、神の世界においても天照大神を頂点に、天狗、地狗に至るまでの神の本来関係が存在する（「神に上下の品あること、人に上下のしなあると同じことなり。天地を造らせたまへる神と、天地をつかさどり給ふ神と、これを神の中にもまた神としてあがめたてまつるものぞかし」『本教神理説』二）。したがって主宰者たる天照大神と造物主たるタカミムスビノ神の間にすら序列があり、さらに幽冥の政府である出雲大社以下限りない身分序列があるのであり、ましてや人間界では、君臣関係、親子関係など当然、同様の本末関係があり、さらには「貴賤貧富の差別あり」としている。神の序列化に対応して、人間社会の序列化が自然状態とみなされている。それゆえ先に見たように、穢多身分は、この人の部類にも入らないのであって、物の類なのであり、大国は、つづけて「人と物との差別」に関して、「人をころすも、獣をころすも、同じことと思ふものは、神道をしらずして、わがころをたつるものなり。物は亡骸になりて人をたすけ、人は活る世に人をたすくるものなれば、人をころすはいみじき罪、物をころすは、物の性を遂しむる人の事業と、よくよくわきまへてあるべきなり。さてその人も畜生の如く乱淫をなし、人のゆるさぬものをとれば、畜生のをりにいれらるゝごとく牢に入り畜生のきらるゝごとく、きりころさるゝものぞかし」として、人間でも物の世界に入れば、畜生のように切り殺されるのは当然であるとみなしたのである。しかも人の部類についても、例えば先の貴賤の問題についていえば、「村の庄屋・町の年寄は、同じ賤人なれども、その村その町にては、貴人の御手にかはるものなれば、いかにも敬ふべし。その人を敬ふにはあらず、その職をうやまふなり」と主張しているのであり、⁽⁵⁸⁾ このことは人民が、賤民として位置づけられながらも、権力体系の末端につらなることによってはじめて、その存在の意味を認められるのであり、職務、家職によってしか生きられないことを示している。職務、役負担の体系のなかで、個人は偶有的な存在以外の

なにもでもない。職務に対して徹底した恭順ぶりを示す以外に道は残されてはいない。それでも人民は賤民身分であることに何等変りがないことは歴然としているが、ただ与えられた職務によって、わずかに心理的な上昇への期待感を満足させようと努めることだけが残されているのである。こうした職務の体系が、きわめて隷屬的なものに陥らざるをえないのは必然である。しかし、それでもなおこの職務に固執しなければ、あとは賤民身分の序列の下へとさらに落ちてゆくしかない。このように大国にあっては、天皇を頂点とした貴賤関係の固定化、絶対化ははかられているのであり、本と末の関係は永遠に動くことはない。それゆえ、大国の言う氏子もまた、そのなかに身分序列の体系が貫徹されているのであって、人は、神の身分体系に対応してその信仰の対象を厳密に国家的に限定されなければならなかったのである。

この大國隆正や岡熊臣などはいずれも本居学から平田神道の道を歩んだ人物であった。維新政府の神祇行政を掌握した津和野藩主従が復古神道、平田神道を皇國の宗門とする布告案を準備したことは既に見たが、津和野教学にとつて平田篤胤の思想は如何なる意味を有していたのだろうか。先の布告案では、仏教を私的なものと排して平田神道を唱導しているのであるから、平田篤胤の排仏思想を検討する必要がある。

篤胤の排仏思想をもっともよく示しているのは、かれが嘉永二年に弟子への講話をもとに著わした『出定笑語』並びに、真宗と法華宗を神敵とみなして徹底した非難を加え、「神敵二宗論」という別題をもつ『出定笑語附録』である。これらはいずれも全篇仏教に対する蔑如に満ちたもので、当時なお支配的で國教的地位を保っていた仏教への篤胤の反感を十分感じさせるものといえよう。篤胤は、皇國に生れた者は、神國の神民であり、外國の仏の恩を受ける必要はないと述べ、釈迦は天竺という蛮國のなかの小國の王子であるとして、「此御國ニ生レテハ、コノ御國ノ君ヲ

ノミ尊ミ奉テ、外国ノ王ドモナドニ、心ヲ寄セ尊ムヲナドハ致スナ、それは謀反と同じであると説いている。⁽⁵⁹⁾ さらに釈迦は自ら乞食をして歩き、人にもそのように教え、法を立てていると語り、「今ノ非人ドモノ為ニハ、釈迦ハキツクヨイ事ヲシテオイタモノ」である。非人が白山権現をまつたりしているが、本来ならば釈迦をまつるべきである、などと述べている。⁽⁶⁰⁾ このように仏教とは、異国の釈迦という乞食が広めたもので、仏教は乞食の宗教といっている。今の僧侶はそのことを弁えるべきである。神國の国風に合うものではない等々、こうした話が延々と続いているのである。さらに真宗についても、一向一揆にみられるように、東照宮に敵対し、諸宗に越えたる大罪を犯した暴逆の輩であり、国家を破滅させるもので、許容すべからざる存在であると唱え、⁽⁶¹⁾ さらに今日においては真宗は、穢多身分の者にまで追従する法となり、かれらを取り込んで豊かになり、次第に宗旨も盛んになってきている、などとその腐敗ぶりを非難している。

こうした篤胤の仏教、真宗に対する批判が、教義それ自体に対する批判という形をとらず、終始相手を誹謗し、教義の卑しさを強調する方法で行われていることは明白である。乞食の宗教という主張にせよ、被差別部落と真宗との関係を声高に言いたるにせよ、いずれもひたすら仏教を卑賤視し、不浄視することによって、人々に触穢観念を誘発させ、狂燥的に仏教排撃に向わせ—後の排仏棄釈を見よ—ようとするものであり、差別感情を意図的に煽動することが試みられている。もっとも、この書を反駁した代表作といわれている真宗学僧義導が文久四年に著わした「篤胤驅」では、護國の宗教たる真宗を攻撃するのは、篤胤が日本人ではなく、人心を混乱させて、やがて侵略することを意図しているのである、と批判していることからわかるように、いずれの批判もきわめて低い次元のものであるといわざるをえない。⁽⁶²⁾

しかし、こうした浄不浄観、触穢観念の基準のみによって、価値判断を行ってゆく篤胤の態度は、何も仏教批判に
ついでのみ言えることではない。彼の主著のひとつである『靈の真柱』においても、その判断の基準は、基本的には
禍福吉凶ならびに浄不浄にのみしかないことがわかる。古事記、黄泉国のイザナギ、イザナミ神話の解釈にみえる荒
魂の禍津日神、和魂の直毘神の関係もこの価値判断のみを基礎とするものであり、穢事、悪事、汚穢などに対し荒び、
和みするその関係にのみ関心が向かっている。⁽⁶³⁾さらに、「何事も末の穢き国々の例を引て、吾が神の御国の、神の御
定を議らむとするは、すべて外国学びする者どものならひなれば、論ふに足らねど」云々としているように、⁽⁶⁴⁾對外観
にみえる華夷思想にも顕著であるが、古代における浄穢観が篤胤のなかで増幅され極端に拡大されているのであり、
とくにこの禍津日神、直毘神の場合に典型的に現れているといえる。

井上光貞氏は歴代遷宮の理由に関して、先帝の死穢忌避説に対して一応肯定的な解釈を示されているが、それでも
先帝崩御により、その宮は穢れたが、しかし葬が終れば死穢による汚染は一応解除されたとみなしうる、とされてい
る。⁽⁶⁵⁾このことは、三不浄のうち最大のものであった死穢でさえ、古代においては少なくとも解除可能なものであった
ことを意味する。周知のように、『延喜式』では、ケガレの伝播の段階を詳細に規定し、また触穢の日数をそのケガ
レの性質に応じて確定している。その場合でも、ケガレはその日数を経過すれば消滅するのであり、永遠に不浄をま
ぬがれないという事態にはならない。また、高取正男氏によれば、こうした浄穢観念は、日本古来のものでなく、古
代インドの種姓制度、カースト制度の根幹にかかわるものとして存在していたが、インドの仏教思想のなかで、浄と
穢の対概念が用いられ、その仏教が最初に日本にもたらしたものであることを明らかにされている。⁽⁶⁶⁾これが神祇信仰
に取り入れられ、三大不浄である死穢、産穢、血穢など種々のタブー形成に用いられたが、この観念は仏教界と古代

貴族が中心で、しかもそれほど強烈なものではなかったと主張されている。さらに、埋葬地に関して高取氏は、「明治政府は、衛生上の理由もさることながら、国道、県道、鉄道など国家公共の施設に死穢のおよぶのを忌避し、全国的に根絶しようとした。延暦の律令政府が平安新京の周辺部だけで行なおうとしたことを、明治政府は全国的に実施したわけになる」、という注目すべき発言をされ、「天皇とその軍隊、国家の有司百官の通行するところに死の忌みがあつてはならないというのが、根本の趣旨だろう」と推測されている⁶⁷。これは、古代律令国家の凶穢回避と比べて、明治政府のそれがはるかに徹底していたことを物語っている。むしろ近代において、浄穢の感覚が、肥大化し、過敏となり、より深刻になってきたことを示すものと考えられなければならない。

篤胤の場合にも、穢れ自体については、自然消滅することはない。永遠にその汚穢は、和らげられることはあつても、解除されないのである。ここに篤胤において、古代の触穢観念は不当に拡大され、肥大化していることがわかる。むしろ篤胤の方がインドの種姓制度、カースト制度にもとづく浄穢観念を忠実に受け継いでいるとみなしうるのである。とすれば、たとえ神国の神民であつても、そのなかに永遠の身分序列が貫徹し、賤民身分体系を存続させうる「神民」たることが可能となるのである。

このように平田篤胤の浄不浄観が何ら古代のそれを反映せず、かえってカースト的な触穢思想に基づいているとすれば、神道思想のなかに被差別民に対する救済思想が存在せず、むしろ賤民身分体系の永遠化の方向を促進する論理が働いていても不思議ではない。神民を権力的手段と化してゆく必然的な理由がある。したがって明治四年の氏子調べの過程で、被差別部落に対する賤称記載が行われたのは、そうした神道思想の論理的帰結であり、しかもそれが国家的な規模で実現されていったのである。

しかしこの氏子調べは、その後一年十ヶ月ほどして延期されるに至る。東京府では、六年五月十三日に何を出し、「氏子調守札渡追々施行ノ処、下方困却ノ事情ニテ永続無覚束ニ付、御取消相成度」と願ひ出たが、二十九日許可され、同日、「辛未七月相達候氏子調ノ儀ハ、追テ御沙汰候マテ、不及施行候事」とする太政官布告が出された。⁶⁸これに対してなお教部省は、六月十四日付で、

今般第百八十号ヲ以テ氏子調之儀追テ御沙汰候迄不及施行旨被仰出候処、右ハ辛未七月公布相成候氏子帳取調並守札渡方等相見合申儀ニテ郷村社区別方ハ勿論氏子之儀モ可為従前之通候条此旨為心得相達候事、

但、旧来宮参リト相唱出生之兒産土神へ参詣為致、相对ヲ以守札等受之儀モ是迄之通相心得不苦候事、

と指令し、「郷村社区別方ハ勿論氏子之儀モ可為従前之通」としつつ、さらに宮参りの風習を用いて、事実上、これを実施しうることを示唆したのであった。この時期には既に神祇官が縮小され、仏教界の協力体制を得た教部省が発足しており、津和野勢力も次第に政府部内から遠ざけられていた。この氏子調べも、全国的には必ずしも実施されず、当初の目的であったキリシタン問題も一応の解決をみたことなどが、中止の主な理由と考えられる。とくに神道勢力が政府部内から排除されていたことについては、大隈重信が、「特に神道擁立の本尊たるべき神道家、国学者の如きは、其偏僻の性習にて仏教を憎み、耶蘇教を憎むのみならず、甚たしきに至つては神道家、国学者の間も相互に憎み且争ふことすらありし。固より出来難き經典は遂に作成せらるゝ能はず。一時革命の潮勢に乗して頗ぶる威勢の善かりし神道も、遂に我國の国体を維持し、世道を補益し、人心を支配する真箇の宗教と為る能はざりしは偶然にあらざるなり。是に於て乎余は失望せり、関係者も亦失望せり、天下の人士恐らくは失望せざりしものなかりしならん。是時に当り、廃藩置県のこと決行せられ、之と同時に余は神祇官の御用係を辞したり」と述べて、キリス

ト教の聖書、儒教の四書五經に匹敵する經典も作成されず、主導権を得るための内部争いばかりに終始して、政府部内では誰れもが失望したと語っていることから事情が知れる。⁽⁶⁹⁾

しかし、政府の中止にもかかわらず、広島県は六年七月廿三日に、「氏子調守札渡先般授受相済候処、今又其儀ニ不及旨布達候テハ人心方向ニ安シ兼候ニ付、当県限り前条依然致シ置度」という伺を提出、七月二十八日には許可されており、また六月十日の山口県伺、「氏子調守札渡不及施行御達ノ処、右ハ当県下ニ於テハ人員取締等便宜ヲ得ル廉モ有之ニ付、追テ御沙汰マテ従前ノ通取計度」も許可を得て⁽⁷⁰⁾。そして広島では、県第一二二号布告で、「氏神守札授受候儀、以後差止候、尤旧来宮参リト唱出生ノ兒子産土神社へ参詣為致相對ヲ以守札受候儀ハ勝手タルヘキ事」という中止指令を出したが、明治八年七月廿七日の時点においてであったのである。しかもこの広島県の指令でも、法制上は中止しても、事実上の存続をむしろ意図しており、県当局がこの問題になお熱意を抱いていることを示していた。実際その後にも神社から守札授与が行われていたことは各地で報告されており、神社勢力自身もこれを中止する意図を何ら有していなかったのである。確かに、氏子調べは、戸長に戸籍事務の中心的な権限があり、神職はそれを補完するものでしかなかった。しかし、これを構想した神道勢力にとっては、根幹にかかわるものであったことは言うまでもない。しかも同時に出された「郷社定則」は廃止されることなく、第二次大戦終結直後まで効力を有していたのである。まさに教部省の言う「郷社社区別方ハ勿論氏子之儀モ可為従前之通」等々が、そのまま敗戦まで続いたのであり、氏子調べの精神は何ら消滅しなかったのである。しかもそれは戦時体制下の皇民化政策のなかで息を吹き返し、今なお形骸化しつつも、行政単位と神社氏子場の合致という形で生きつづけているのである。

しかし全国的には実施困難で、政府にあっても中止された氏子調べが、何故広島県において厳格におこなわれ、明

治八年七月まで継続されたのか、という問題を考える場合、見逃しえないのは、広島藩政時代から見られた神道の興隆である。とくに、明和年間の「神棚おろし」事件と文化年間に生じた神道講談事件は、そうした神道勢力の広島への進出に拍車をかけるものであった、といえる。

明和年間の事件とは、広島寺町の報専坊慧雲を中心に、神棚、大麻、位牌などを取除き、あるいは伊勢の御祓を不受すべしといった法談をなし、神祇拒否運動が門徒間に起き、先祖の墓を取除くようなことも行われたため、藩より閉門を命じられ、さらにその後神道家側が広島にのり込み、神道講釈をするなど激しい対立が真宗と神道の間で生じたものであり、芸・石・雲三州を席捲する大事件に広がっていったものである。また文化年間の神道講談事件は、京都吉田家の使者が安芸国に下向、各地で神道講談を行い、真宗門徒を改宗させるという事態が発生し、寺院側が数えたので強談におよび、騒動となった事件である。⁽⁷⁾この論稿の関心からすれば、この事件の経過をつぶさに追うことはできないが、慧雲ら真宗側の主張は、雑行雑修を捨て、加持祈禱や迷信を拒否するという真宗教義を徹底させようとしたもので、神祇不拝の専修念仏を説いたのであるが、これに対して神道側の真宗非難は、平田篤胤の神敵二宗論の主張と同じく、真宗教義に対する正面からの理論的闘争といったものではなく、もっぱらその教義の卑しさを強調したものであったことは注目に値するであろう。

すなわち、神道講談事件における神道側の主張は、「元来真宗者忝なくも天津児屋根命の血脈の流にして系図も賤しからぬ神孫たるに思の外穢太同様の宗旨ニ相成候」とし、その理由として、「穢太抔ハ大神宮の御祓之外諸社氏神迄の御札守等も得頂戴不相成身分也、夫々同様ニ頂戴不致間ニ者、頂戴致者寺院江相知レ候得者早々川江流させ被申由、是穢太同様之事也」と述べて、伊勢神宮の御祓をはじめ諸社の守札などを受けられないのが穢多身分であり、そ

れと同様に守札などを受けず、また所持している者に対しても川に捨てよう指示するといった真宗寺院の行動は、穢多同然の宗教であることを証明しているというもので、排斥の正当化の最大の根拠を「穢太同様の宗旨」であることに求めている。これに対する寺院側の答えは、「元来我等が宗旨ハ平日穢不浄も不忌、家内等も穢敷ニ付御守札を納候事恐多ニ付」というもので、神道家からさらに、「御宗門左様穢鋪ニ有之候ハ、定て弥陀者穢敷仏なるか」といった攻撃を受けたのであった。⁽⁷²⁾

このように神道側の主張は、ことさらに不浄観や卑賤観を持ち込むことによって、真宗に対する神道側の優位を確保しようとするものであったが、それが被差別部落への卑賤観を公然と煽動し、差別意識を噴出させる形で行われたことは重大である。神道家の強烈な汚穢意識のなかで、被差別部落は最初から救済から排除されており、むしろ民衆自身が、同様に不浄視されることを回避するために神道側の意にそった行動をとるよう脅迫し、恫喝を加えるためにだけ利用されていることがわかる。伊勢神宮の御赦を受ける資格さえ被差別部落には認められていないのであり、祓除によっても浄化しえないのが、賤民身分なのである。こうした永久に救済されることのない賤民身分列を包含し、しかも煽動的差別意識を有する神道思想は、中世や近世前期には見出せないものであり、幕末期に近づけば近づくほど、差別意識が蔓延化してゆき、異国人は禽獣に等しいものであり、これには同様の禽獣である穢多身分のものに対抗させるべきであるといった意見がまことしやかに登場してくることの思想的背景として、このような神道やさらには国学の問題は重視されなければならないであろうし、「氏子籍」に賤称記載が行われねばならない理由がある、といえよう。

しかしながらこの神道講談による騒動は、結局広島藩によって真宗僧侶の弾圧がなされ、神道家はほとんど処罰さ

れずにおわった。藩では、敬神を理由に神棚おろしなどに対して敵しい態度を取ったのであり、この事件はその後、着実に神道勢力が広島藩内に根をおろす契機になったのである。⁽²⁴⁾

しかも慧雲らの学統をひいた安芸の学僧集団は芸轍と呼ばれ、本願寺学林に対抗しうるほどの勢力を擁するに至っていたが、近世本願寺の最大の異安心事件である「三業惑乱」においても、この芸轍の学僧が在野派の理論的急先鋒として、本願寺学林に対立し、広島藩では安芸門徒の動向を警戒し、たびたび禁令を出していた。「六条惑乱記」のなかでも、「芸州の大守より敵命ありて、國中本願寺宗の寺院は勿論、百姓丁人たりとも、右宗門の輩は一人も出国相成らず。もしいかなる大変出来候わんも計りかたしと、国主ハ穩便を触させ玉ひ、御公儀へ対して御遠慮の思召なりとぞ」と記して、幕府において吟味をうけたこの事件に、藩当局が頭を悩ましていたことを明らかにしている。⁽²⁵⁾

しかも、このように真宗寺院、安芸門徒の動向に無関心ではいられなかった藩当局であるが、同時にキリシタン対策にも苦慮しなければならなかった。広島藩では浅野氏入部以降、本格的なキリシタンの弾圧が行われ、キリシタン並びにその類族について逐一幕府に報告がなされていたが、明治新政府に対しても、最後のキリシタン類族の死亡を報告していた。

古切支丹之類族病死之覚

- 一、備後国之内、古切支丹小原助右衛門、嫡男本人同前中島道悦嫡嫡男七郎右衛門二男忠五郎嫡男佐七郎五男原田弥作義、親死後家統唯之助一所ニ罷在、其後原田伊三郎方家統仕罷在候処、当辰十月廿八日六十八歳ニテ病死、旦那寺広島竹屋町禅宗興徳寺ニテ取置申候、右弥作迄ニテ系切申候、右之通類族一人病死仕、此外類族悉皆無御座候、此段御届仕候以上、

明治元戊辰十一月廿日

浅野少将

升事 御中

これは、キリシタン小原助右衛門から数えて六代目にあたる最後の類族原田弥作が死亡し、「系切」れとなつたため、広島藩内にキリシタンが存在しないことを明治政府に報告したもので、ここまで監視の手をゆるめなかつたことを理解するのに十分なものであろう。⁽⁷⁶⁾

また慶応元年に発見された長崎のキリシタンに関する処分についても藩主浅野長勲は「見込み言上書」を提出し、広島藩にも浦上のキリシタンが預けられることとなり、各地の寺院に収容されたが、その際藩より心得の書付が当該寺院に渡され、「彼等邪宗ニ傾キ今日神州ヲ穢ス之染魂ヲ雪キ悔悟致させ候義、諸宗末世之眷ト相心得」と極力教諭につくすことが指令された。⁽⁷⁷⁾ さらに明治四年、キリシタンはすべて広島に集められ、仏護寺に収容されるが、その年九月に山県郡から始まった武一騒動が広島にも押し寄せ、藩では特に教諭書を出して説得し、その中で、太政官からヤン教の秘仏を納めた桐箱などが割庄屋などに渡されており、かれら割庄屋は太政官の手先になっている、といった一揆側の流言を否定、「切支丹宗門制禁ハ昔モ今モ決テ替リナキ事也、其証拠ハ現ニ御高札面ニ相見タル通り也」と説明している。⁽⁷⁸⁾ この武一騒動が広島藩当局者に与えた衝撃は、はかりしれないものがあり、その後においても、キリシタン問題について当局者が神経過敏にならざるをえないことを窮わずに十分なものがあるといえよう。こうして、安芸門徒の動向、さらにはキリシタン問題に対して、人民統治の上から、他藩以上に強い権力関心をもたざるをえなかつたことが、広島藩が次第に神道色を強め、さらには明治新政府の神道国教化政策に積極的に呼応してゆく理由であるといふことができる。

広島では、すでに藩政時代より広島神社の振興を打ち出し、また東照宮を造営しているが、天保六年、広島藩主浅野斉肃が藩祖長政夫妻を祭神とした壮厳な社殿を創建し、京都の吉田家より饒津大明神の神号を奉獻され、饒津神社と称した。⁽⁷⁹⁾ こうして神社敬崇を次第に盛んにしていったが、神道や国学の興隆にも力を入れ、五代藩主吉長は、山崎闇斎の弟子であった植田良背を藩儒とし、この良背によって藩内に垂加神道が広まったほか、本居門下に入る者や、周防の近藤芳樹に師事する者なども多く、幕末に近づくほど神道、国学が盛んとなり、慶応三年五月には、藩は津和野の大国隆正の招聘を決め、九月から城内学問所において神道ならびに国学を教授させるなど、藩学問所を中心とした国学が次第に重視されるに至った。⁽⁸⁰⁾ もとより、近世後期以降、神道や国学重視の傾向は他藩においてもみられるものではあるが、邪宗たるキリスト教はいうまでもなく、徹底した排仏論を展開していた神道や国学思想を導入することで、対キリスト教、対仏教のための思想的防衛を果たす役割が、とくに広島藩で期待されていたといえる。その意味で人民に神社敬崇の念を植えつけ、皇国の方針、県の指令に忠実な人民を育成する上からでも、氏子編成の効果は大きく、広島県でこの氏子調べが固執される理由があったと考えられる。

おわりに

この明治四年の氏子調べが仏教界に与へた衝激は、きわめて大きなものがあり、広島隣の藩浜田領内では「氏子札」に対抗して「門徒札」なるものが配布されるといふ騒ぎになったといわれている。⁽⁸¹⁾ そして東本願寺では、明治六年二月に、氏子改めについての門徒間の動揺を静めるため「皇太神宮大麻並守札之事」という教諭書を出し、そこで、「皇太神宮ノ大麻ヲ与へ守札ヲ授ク、固ヨリ朝命ニ基ク所ナレハ即是王法ナリ、豈是ニ違背スル事ヲニヤ」と、王

法為本を強調することで政府の方針に従うよう求め、重ねて「真宗ノ規則ハ已ニ王法ヲ本トス、王法ニ準シテ大麻守札ヲ受ルモノハ宗意ニ違スルニ非ス。即是朝旨ヲ遵守スルノ謂ナリ。其意趣タルヤ神恩ノ深遠ナルヲ感戴シ、専ラ敬重ヲ以テ旨トスヘシ。神民ニシテ神明ヲ敬ス、豈之ヲ雜行トイハンヤ。敬畏ヲ尽シテ而モ現世ノ祈福ヲ事トセス。豈之ヲ雜修トイハンヤ。神明ハ皇國ノ祖先ナリ。誰カ之ヲ敬セサルヘケンヤ。然レハ朝廷命アリテ大麻ヲ与ヘ、守札ヲ授ケ給ハ、謹テ遵守セسنハアルヘカラス」と、政府方針を擁護する説論を加えている。⁸²⁾しかし、神道家の意図にもとづいた新政府の方針は、仏教勢力から、それが藩幕体制下において占めていた国教的地位を剝奪し、人民に神社参拝を強制して従来 of 檀家制度から切り離し、国家の神社体系のなかに包摂してしまうことであつたのであるから、本来ならば、仏教勢力にとって最大の危機的状況であつたはずなのである。幕末から明治初年にかけて、真宗は、みづからをキリシタン排斥の眞の担い手と位置づけることによって、その地位の保全に全力をあげていた。⁸³⁾破邪学研究に邁進して自らの護国的立場を強調することで、その正当性を明らかにしようとするためのもので、幕藩体制に依存してきた宗教が、その体制の崩壊期にあつて、必死に自己の勢力を、檀家制を堅持せんとするものであつたが、今また排仏の嵐のなかで、その地位を守るのに懸命となつてゐる姿を現わしてゐるのである。こうした仏教勢力の慘澹たる状況にもかかわらず、それが護国的立場にたち、神國の人民の宗旨たることに固執する限り、最初から神道思想の敵ではなかつたといえよう。

この氏子調べは、神道思想のもつ強烈な排仏感情を背景に、キリスト教からの皇國の防衛のため、全国民を氏子として編成し、国家の行政単位と氏子集団とを強制的に合致させようとするものであつた。しかも被差別部落に対する眞のケガレ意識を含んだ触穢思想が近世後期以降、国学、神道思想のなかに登場し、しかもそれが単なる主張にとど

まるのではなく、世界全体に渉る一定の体系をもつなかで、国家の制度として、国家の教化装置を用いての教化活動のなかで支配的な意識となっていたのである。それゆえ部落「解放」令にもかかわらず、近代以降において、むしろ徹底した差別意識が植え付けられていった。何故なら、この神道思想にとって、人民の身分序列は本質的なものとして内在しており、天皇を頂点とした貴賤秩序は絶対的であったから、その体系を支えるための現実の賤民身分は不可欠の存在であったのである。徳川期には、幕府の仏教保護政策の下では、こうした神道思想を公然と主張することは困難な面があった。しかし今やその抑制もなく、はるかに徹底した差別思想の形成が可能になったのである。

最初にみたように、三好伊平次は国家による国民総氏子制の徹底化によって、部落民をも含めた全国民が等しく神の氏子となるという論理を展開して、部落と神社との関係を改善し、ひいては部落差別の解消を期待していたが、三好の主張にもかかわらず、こうした期待がいかにも幻想にすぎないものであったかは既に明白である。むしろ近代以降の差別意識の新たな形成を強力に推進したものととして国家神道の問題を、今一度検証しなおす必要がある。近世、近代の神道思想のもつ強烈な触穢観の全体を理解した時、近代以降の差別意識の真の特質をとらえることが可能となるといえよう。

- (1) 三好伊平次『同和問題の歴史的研究』(『部落問題資料文献叢書』第六巻)二六六頁以下。
- (2) 岩井忠熊『初期明治国家と部落問題』(部落問題研究所編『部落史の研究』近代篇所収)四十頁以下。
- (3) 維新政府の宗教政策全般については、豊田武『日本宗教制度史研究』、岸本英夫編『明治文化史』六、宗教、圭室諦成監修『日本仏教史』Ⅲ近世・近代篇、梅田義彦『日本宗教制度史』近代篇、徳重浅吉『維新政治宗教史研究』等参照。
- (4) 『法令全書』明治四年七月、太政官布告三二二、三二三号。
- (5) この氏子調べに関しては、米地実『村落祭祀と国家統制』二一七頁以下、高木宏夫『郷社定則と戸籍法』(福島正夫編

- 『戸籍制度と「家」制度』所収) 等参照。
- (6) 梅田義彦『日本宗教制度史』近代篇、付篇「明治以後宗教関係法令」三五六頁以下。
 - (7) 『広島県史』近世資料編四、一一五〇頁以下。
 - (8) 同書、一四二頁以下。
 - (9) 同書、一四五頁以下。
 - (10) 山県郡千代田町井上家文書、諸廻達控。
 - (11) 同、諸廻達控。
 - (12) 同、諸廻達控。
 - (13) 同、御布令写。
 - (14) 山県郡A家所蔵文書。
 - (15) 壬申戸籍に関しては、新見吉治『壬申戸籍成立に関する研究』、福島正夫編『戸籍制度と「家」制度』、同編『家』制度の研究』資料篇一、福島正夫『日本資本主義と「家」制度』、牧英正「壬申戸籍始末」(大阪市大『同和問題研究』第八号所収) 等参照。
 - (16) 「公議所日誌」(『明治文化全集』第四卷憲政篇所収) 八四頁以下。
 - (17) 「集議院日誌」(『明治文化全集』第四卷憲政篇所収) 一八一頁以下。
 - (18) 加部殿夫『木園福羽美静小伝』七二頁。
 - (19) 沖本常吉『乙女峠とキリシタン』
 - (20) 註(16) 一四四頁。
 - (21) 津和野主従については、加藤隆久『神社の史的研究』、阪本健一『明治神道史の研究』等参照。
 - (22) 「憐駁者」(『大國隆正全集』第二卷所収) 二五八頁。
 - (23) 宮崎幸磨編『勤斎公奉務要書残篇』(阪本健一『明治神道史の研究』一二二頁以下、三九五頁以下参照)。また西田長男『日本神道史研究』第七卷三二九頁以下、三四五頁以下参照。
 - (24) 阪本健一『明治神道史の研究』四三頁以下。

- (25) 加部敵夫編『於狩呂我中』五三三頁。
- (26) 同書、五三四頁以下。
- (27) 同書、五五三頁以下。
- (28) 「直昆靈補註」(『大國隆正全集』第二卷所収) 一四八頁。
- (29) 同書、一八一頁。
- (30) 岡熊臣をはじめ津和野教学については、阪本健一「明治神道史上における津和野藩主従の役割」(『明治神道史の研究』所収)、加藤隆久「富長山八幡宮祠官岡熊臣の教学活動」(『神社の史的研究』所収) 等参照。
- (31) 加藤隆久「津和野藩の神葬祭復興運動」(『神社の史的研究』所収)。
- (32) 加藤氏前掲書、三二五頁。
- (33) 『大隈伯昔日譚』二九六頁。
- (34) 加部敵夫編『於狩呂我中』四六二頁以下。
- (35) 田中彰『幕末の長州』二四頁。なお天保の大一揆と天保改革については、同『幕末の藩政改革』参照。
- (36) 以下の記述は沖本常吉編『幕末の淫祀論叢』に負うところが大きい。
- (37) 同書、三九頁以下。
- (38) 圭室諦成監修『日本仏教史』Ⅲ 近世・近代篇五六頁以下。
- (39) 田中彰『幕末の藩政改革』一一三頁以下で、天保の大一揆の最中、農民の伝統的な年中行事に組み込まれていた「殿様祭」が挙行された村々があり、そこでは一揆農民たちが「前非を悔候振廻」を行い、一揆から離脱していったことが明らかにされている。「殿様祭」とは、鎮守社などで、御武運長久、国家安全、五穀成就を祈り、御国恩を想起するという行事である。
- (40) 沖本氏前掲書、三五頁。
- (41) 同書、三八頁。
- (42) 同書、四六頁以下。
- (43) 同書、九七頁。

明治六年氏子籍の賤称記載について

- (44) 同書、一二三頁。
- (45) こうした篤胤の見解については、日本思想大系『平田篤胤・伴信友・大國隆正』等参照。また渡辺金造『平田篤胤研究』二〇八頁以下では、篤胤がさまざまな神を崇めていることが紹介されている。
- (46) 沖本氏前掲書、一一七頁。
- (47) 水戸藩の天保改革については、『茨城県史』近世編五四五頁以下、乾宏巳・井上勝生「長州藩と水戸藩」(岩波講座『日本歴史』近世4所収)等参照。
- (48) 『水戸学全集』第一卷三九四頁以下。
- (49) 岩波日本思想大系『水戸学』七二頁。
- (50) 『茨城県史』近世編六八八頁。
- (51) 圭室文雄『神仏分離』一一〇頁以下。
- (52) 「憐駁者」(『大國隆正全集』第二卷所収) 一一九七頁。
- (53) 「神道受用考証」(『大國隆正全集』第五卷所収) 二九九頁。
- (54) 同書、二九一頁以下。
- (55) 同書、二九八頁。
- (56) 同書、二八八頁。
- (57) 「本教神理説」(『大國隆正全集』第五卷所収) 一頁。
- (58) 「神理一貫書」(『大國隆正全集』第五卷所収) 一九四頁以下。
- (59) 新修『平田篤胤全集』第十卷、四一六頁以下。
- (60) 同書、三二七頁。
- (61) 同書、四六四頁以下。
- (62) 『真宗史料集成』第十卷、三五六頁以下。
- (63) 日本思想大系『平田篤胤・伴信友・大國隆正』五二頁以下。
- (64) 同書、四九頁。

- (65) 井上光貞『日本古代の王権と祭祀』一五八頁。
- (66) 高取正男『神道の成立』二五〇頁。
- (67) 同書、一八七頁。
- (68) 『法例彙纂』民法之部一三二頁。
- (69) 『大隈伯昔日譚』三〇二頁。
- (70) 註(68)一三一頁以下。
- (71) 新修『広島市史』第四卷二〇〇頁。『広島県史』近世二、一二七五頁以下、一二八三頁。
- (72) 富永舟之介『安芸国風俗一乱実録』。六郷寛氏の八四年十月廿八日広島史学研究会大会報告から御教示を得た。
- (73) 岩崎武夫『さんせう太夫考』等参照。
- (74) 児玉識『近世真宗の展開過程』一九二頁以下参照。
- (75) 「六条惑乱記」(『真宗史料集成』第十卷所収)七九頁。
- (76) H・チースリク編者『芸備キリシタン史料』六四六頁。
- (77) 同書、六四九頁。
- (78) 同書、六五二頁。
- (79) 新修『広島市史』第四卷一五一頁。
- (80) 同書、二〇二頁。
- (81) 『旭町誌』(山藤忠編著)上巻四〇七頁。
- (82) 福嶋寛隆編『神社問題と真宗』三〇二頁以下。
- (83) 『真宗史料集成』第十一巻二〇頁以下。