

# 近代天皇制『政治神学』研究 (その2)

古川 利通\*

## 要約

明治初年から開始された神仏判然政策は、古代から現代にいたる国民の宗教生活には本質的な影響を及ぼさず、一種の“エピソード”と位置付けられているが、明治の政治神学すなわち近代「祭祀」国家の創造と近代天皇制的「神聖さ」にとっては不可欠な重要な意義を有していた。それは、仏教や神道などの「教団」の在り方に決定的な影響を与えたのみならず、明治近代国家の精神的「機軸」である天皇制を支える皇室祭祀、神社の再編と創建、氏子政策、「大教」政策などを左右した規律であって、国家的虚構である「神社非宗教」システムを生み出すための前提条件であった。

キーワード： 神仏分離政策、皇室祭祀

2008年10月6日受理 (理論)

## 目 次

第一章	問題の所在
	「我国ノ機軸トスベキハ独リ皇室アルノミ」
	大日本帝国憲法の発布
	「五箇条の御誓文」の開明性
	「五箇条の御誓文」誓約の神聖儀式
	神祇官再興と神仏判然政策 (以上、本紀要7号)
	神仏判然・廃仏毀釈の射程
	仏教教団と神仏判然政策
	民衆と神仏判然政策・啓蒙的宗教政策
	民間宗教に対する禁圧 (以上、本号)
	皇室祭祀の再編 (宮中における神仏分離)
	山陵問題
	皇室祭祀の「創造」
	小結
第二章	律令制古代国家の政治神学
第三章	大日本帝国憲法制定過程における「国体」概念
第四章	明治「祭祀」国家と信教の自由
第五章	結論

## 神仏判然・廃仏毀釈の射程

神仏判然政策の前史は、江戸時代初期の寛文6 (1667) 年に、水戸藩・岡山藩・会津藩の藩主が儒教の影響のもとにおこなった「部分的」な廃仏毀釈運動にさかのぼることができるが、その後、幕末に至る約200年間に及ぶ幕藩体制にあっては、周知のように「安定」した近世的神仏習合体制が支配的であった。

朱子学などの儒教を公認の政治イデオロギーとし、相対的に非宗教的な性格をもっていた武家権力は、戦国時代における織田信長の比叡山焼き討ち、一向一揆の苛烈な抑圧に引き続き、豊臣政権や江戸幕府は、浄土・日蓮両宗の宗論 (1608・慶長13年) を裁いたり、不受不施派を禁圧 (1665・寛文5年) し、各種仏教教団の政治的影響力を減殺し、それらを利用する政策を継承した。寺社を統制するために、諸宗の本山・本寺に「浄土諸法度」「真言宗法度」をだし、1665 (寛文5) 年には「諸宗寺院法度」「諸禰宜神主法度」を定め、寺社領に対する「朱印状」を下賜した。このように幕藩権力は、長期にわたって寺社勢力を強固に統制する政策を執り続け、とりわけ仏教教団にたいしては、さまざまな封建的な特権を付与しながら同時に、それら

\* 大阪健康福祉短期大学  
連絡先：古川利通  
〒590-0014 堺市堺区田出井町2-8  
大阪健康福祉短期大学 介護福祉学科  
E-mail: t.furukawa@kenko-fukushi.ac.jp

を行政的下請け機関として利用しつづけた。仏教寺院による宗門人別体制がそれである。異端とされたキリシタン、不受不施派、隠れ念仏等を除き大半の農村共同体では、幕藩権力の公認の神仏併存体制のもと、一方では宗門改めを行い、檀家をもち葬式を行った仏教寺院があり、他方で個々の民家には神棚や屋敷の神があり、鎮守の祭礼がおこなわれ<sup>註1</sup> ひろく神仏習合の宗教生活が民衆の中に定着していった。

幕末の神仏判然運動は上から開始された。水戸藩(天保3・1836年)、鹿児島藩(慶応元・1865年)、石見津和野藩(慶応3・1867年)で、藩主主導による廃仏毀釈が実行された。これらの、主として藩主の個性により引き起こされた廃仏毀釈は、当時興隆しつつあった国学思想(特に水戸学)の影響を受けたイデオロギー政策の実行という側面と、幕末の藩財政の窮乏という事態に対して仏教寺院を整理し、藩政改革の実施に役立てるという実際的な側面ももっていた<sup>註2</sup>。水戸藩の徳川斉昭は自藩の廃仏措置に関する幕府への弁明書の中で「我が臣子国民タラン者ハ、僧侶ヲ国賊ト思ヒ定メテ、我が家有ラム限ルハ、一切仏道信ジ申聞敷事也」とのべていた。「家」の臣下が「国民」であるためには仏教徒であってはならない、「国民」であるためには神道を信じるべきだというのである。また真宗を藩の御禁制の宗教としていた薩摩藩は87万石の所領を有していたが、2964名の僧侶などを擁する1066の寺院(真宗を除く)を維持するために4万石近くを費やし、かつその広大な寺院領は「無免地」であったために10万石程度が藩財政の負担となっていた。そのため「廃仏」の実行は寺社領からの収税を可能にする財政政策でもあった<sup>註3</sup>。

このような藩家による限定的な神仏判然政策を先駆としながら、明治初年の神仏判然政策は、なによりも「文明開化」による外圧を契機とする「国民国家」の創造を直接の課題とするものであった。

明治初年の神仏判然政策は、国家組織の頂点に神祇官をおき、「諸神社神主禰宜祝神部ニ至迄向後右神祇官附属ニ被、仰渡間、官位ヲ」付与する神道の国教化を企図する一環として出されたものであった。当時、神祇官御用掛であった大隈重信によれば「王政維新に因って鎖国の念漸く失せ、欧米各国との交通日に月に頻繁に赴き、謂ゆる彼れの長を取って我れの短を補うというに至れば、耶蘇教は早晚我国に入り来るべく、特に仏教に代わるべき宗教なき我国に於いては、外国

交通の結果として、耶蘇教が遂に我が宗教界の一勢力者と為るに至らん」という危機意識のもとに「我国は王家と其の運命を同じふ所の神道を以て、国体を維持し、世道を補益し、人心を支配すべし。耶蘇、何物ぞ、異端の宗旨のみ。決して之を容れて、以て我国を汚辱すべからず」という思考が「当時の志士が盛んに唱える」<sup>註4</sup> ところであったという。したがって神仏判然政策の目的は、もともと人間の内心や生活、人生にとって、宗教がどのような意味をもつのかという内発的で原理的な下からの視点によるものではなく、創設されるべき「国家」にとって宗教が如何なる役割を果たすかというすぐれて政治的な便宜主義に基づいていたのである。そのため、宗教に「内教」と「外教」の区別という排外主義的な楔をうちこみ、「祖宗の神霊を祭り、国家に功労ありし者の精霊を祭ること」を以って「立教の大本」とする新しい神道すなわち「国家生活のコスモロジー」としての国家の神道が求められねばならなかった。このように二重の国家主義的性格をもつ宗教を創造するための不可欠の前提が、何よりもまず神道と仏教の判然分離であった。神道国教化を実現するために、新政府は朝廷という新しい権威と威力をもって、神道の「純粹性」を確立するために、「上からの宗教改革」という意義をもつ神仏判然政策に着手した。その政策の政治神学的な射程は次のようなものであった。

### 仏教教団と神仏判然政策

第一に、直接的な神仏判然、廃仏毀釈の政策は、明治4年頃を契機に教部省が主導した神道勢力と仏教教団との「連携」による「大教」運動を展開する必要性のために放棄されたが、神仏判然政策の当初の企図であった仏教教団からの政治的行政権限の剥奪、仏教教団の「民営化」は貫徹された。神仏判然・廃仏毀釈の矛先は先ず職業的宗教団体である仏教教団に向けられた。神仏判然令の「中古以来、某権現或ハ牛頭天王ノ類、其他仏語以テ神号ニ相称候神社ハ神社ト号ス」という命令は、仏教用語で神を表象することを禁じ、僧侶でありながら神官と同様に社務をおこなう「別当や社僧」を廃止し、神仏習合を合理化する「本地垂迹説」<sup>ほんちすいじやく</sup>を唱えることを禁止し、「仏像を社前に掛け、或は罽口梵鐘仏具等」の仏教的施設・用具を神社から取り除くことを命ずる改革であり<sup>註5</sup>、それは直接的には、神仏習合的神社から人・装置・理論において仏教的要素を

排除することを命ずるものであった。しかし神仏判然・廃仏毀釈の政策と運動の射程は、「神仏習合」<sup>注6</sup>的神社からの仏教的要素の分離と廃棄にとどまるものではなかった。政府は明治4年正月には、大名領に対する「廃藩置県令」（同年7月）に先駆けて「上知令」を出し、これまで存続していた寺社領を、府・藩・県の管轄とすることによって、寺社の経済的基盤を根こそぎ危うくした<sup>注7</sup>。たとえば「石清水、宇佐、箱崎等」における「八幡大菩薩」という神仏習合的称号<sup>注8</sup>の廃止、比叡山延暦寺と日吉山王社から開始された職業的宗教寺院における神仏判然・廃仏毀釈の激動は、京都・奈良・伊勢・佐渡・富山・松本などの全国各藩に拡大した。これはこれまで仏教徒（たとえば別当）の下風にいた神職層が民衆を動員して「神仏分離の強行」仏教徒からの「奪権」を図ったもの<sup>注9</sup>であり、新政府にとっては、幕藩体制と結びついていた仏教寺院の権力の剥奪と仏教の非国家組織化すなわち宗門人別調・檀家制による仏教寺院の行政下請けの権限の除去を狙うものであった。明治4年1月には「社寺領上知令」がだされた。これまで朱印地・黒印地あるいは或は除地などによって維持されてきた寺社の封建的な経済的基盤がこれにより剥奪され、「社寺領現在の境内を除く他土地被仰出土地は府県藩に管轄せしむ」（太政官布告）とされた。これは各藩がすでに「版籍奉還」により封建的領主が経済的特権を喪失していた段階では「社寺のみ土地人民の私有の姿」にあるのは、あきらかに「不相当」であったからである。

このように神仏判然・廃仏毀釈の政策と運動によって、政府は一方で神社の国家管理化を進めるとともに、仏教寺院・教団に対しては経済的“自立化”を強制し、「公教」にたいする「私教」としての仏教化を図った。しかしこの出来事政治神学的意義は、より深刻なものでなければならなかった。これらの神仏判然・廃仏毀釈の政策と運動は、代々職業的宗教人であり、行政組織の下請け機能を担当しながら、信仰生活を営んでいた仏教界の寺院・僧侶や、神宮寺や神社に所属する神官たちの生業と信仰の基盤を直接ゆるがすものであった。後に詳しく述べることになるが、彼等職業的宗教人たちは、この神仏判然・廃仏毀釈から開始された神道国教化政策、神社再編運動、「大教」政策など10数年にわたる政府の宗教政策の展開に翻弄されつづけた。しかし、それにもかかわらず、宗教外の「第三者からの過酷な至上命令をはねつけるほどの

抵抗のエネルギーは、神仏（＝教団：筆者）いずれの側からも生まれてこなかった」<sup>注10</sup>。職業的宗教人にとっては、これらの国家政策は、千年を越える歴史の中で強固に蓄積された神仏習合的寺社組織や、宗教行事や行為、宗教的心性に対する侵害すなわち宗教者としての個人の内心を分割させる国家の行為に他ならなかったが、これらの国家的宗教政策の展開に対して彼らはどのように対応したのであろうか。何よりも宗教を自己のレーゾンデートルとし、かつそれを生業とする宗教者として、彼らは自己の「精神の自由」をどれほどの深みをもって擁護し、確立する精神を実際にしめしたか。

総じていえば、これら宗教者にあつては、宗教上の原理や内心の回心に至ってまで神仏判然の政策を受け止めた形跡はきわめて少なかった。確かに「本尊の区別」を行い、寺領や神領、「仏堂」と「社殿」などの財産の分配を行い、別当などの神仏習合的宗教人格を分別したが、神仏習合の「教義上の混交」について信仰内心的に格闘がおこなわれた記録は少ないのである。理不尽な政治的圧力に抗して「生き延びる」という経営上、生活上の目的のために物財的に「神仏」分離したに止まったようである。

もちろん、職業的仏教人も、封建的権力と癒着し「安逸」をむさぼり、仏教寺院への廃仏毀釈の民衆的攻撃を容易に許した仏教界の「墮落」に対する反省と、これらの政策の展開に対する危機意識をもったことは否定できない。吉田久一によれば、この危機意識は、激しい「護法意識」をもたらしたとされる。彼らの中には、保守的であるが強い宗教的反省によって、仏教の本然に回帰し、「旧弊一洗」を図ろうとした福田行誠のような宗教者、あるいは大内青巒、島地黙雷のように文明開化の風潮に対応して「仏教啓蒙」思想にもとづいて「信教の自由」を主張したものもあつた。しかし、「大部分の仏教徒は伝統的な『鎮護国家』『興禪護国』『王法為本』の論理によって廃仏の危機を乗り切る」うとしたのであって、これらの護法観は、富国強兵政策に呼応した保守的な「仏教国益」思想によって、政治権力や社会と妥協し、生き残りを図ったとされる<sup>注11</sup>。本来、ここで宗教人は、とりわけ宗教を専門的職業とするものは、あたらしい「国民国家」の構成員として、宗教者としてのみずからの「信仰の質」と、その信仰を保持するための「精神の自由」の規律を形成し、民衆を指導することが問われていた。即ちそれ

それぞれの宗教の、宗教としての近代的覚醒が課題とされていたのである。本論でのちに述べるように、これらの宗教者の対応が、大勢的には上記のようなものでなく、「政治と宗教の混濁を招き、むしろ近代的自由信仰の発展を阻害した面がある」とまで指摘されるのは、なぜなのかが改めて問われなければならない。

明治の指導的仏教界が、近代日本の「精神的自由の規律」の確立のために無力であり、明治初年から明治6年にかけての真宗を中心とする民衆の「宗教関連騒擾」<sup>註12</sup>を無視し、むしろ絶対主義的政権の仏教再編政策に唯々諾々として協力し、「国体」概念の形成に寄与せざるをえなかったのはなぜであろうか。廃仏毀釈、神道国教化運動、大教院体制をへて明治憲法制定への過程において、仏教界の大勢はなお神仏判然政策などを「愚かしき冒険」と揶揄的に見るだけであり、また島地らが実践した「信教の自由」への寄与であっても、根本的には既成教団の教団益を守り、擁護するだけのそれであって、本来の啓蒙思想がもつ普遍性と人間の平等性にもとづく信教の自由の主張では全くなかった。このような精神の専門家における精神の自由を尊重することの少なさは、どこから来ているのか。ふつう、彼らの言説に色濃くみられる「愚民」観が越前護法一揆その他の民衆的抵抗にふくまれる「自由の神随」を評価させなかったとか、仏教・キリスト教・神道など各宗派間の宗派的敵愾心の強さが、宗教的自由のため宗教者間の連帯を生みださず、結果的には国家の宗教政策へのすり寄り競争における「協働」しか生みださなかったと説明される。しかし、私は、職業的宗教人における「精神的自由を愛することの少なさ」の根源を、ただ明治近代における「病理」だけに見るのではなく、5世紀の仏教伝来以来形成されてきた日本人の宗教心性の構造（政治神学）にこそあると考えている。職業的宗教人に降りかかった廃仏という“災難”を宗教心の“淡白”な国民も根本的には“他人事”と受け止めていたのであり、また政府権力者もまた、宗教を統治手段としてみており、民俗宗教をふくめて神仏のすべてを国家によって権威付けられる宗教とそれ以外の宗教との間に「国家の意思によって明確な分割線」<sup>註13</sup>を引くことにためらいはなかった。このような日本の政治神学の固有の構造のなかに職業的宗教人も埋没していたのであり、これを明らかにすることが、我々の政治神学研究の課題の一つである。

## 民衆と神仏判然政策・啓蒙的宗教政策

神仏判然政策は、前述したように職業的教団だけに影響を与えるものではなかった。それは、本来的には、何よりも中古以来狭義の職業的宗教界のみならず、民衆の中に深く根付いていた民俗宗教のあり方、ひいては日本人の宗教生活を規定していた神仏習合的宗教秩序に敵対し、その「破壊」を意味するものであった。しかし、結果論的に帰結をのべれば、「中古以来」長期にわたって社会の中で積み重ねられてきた宗教秩序である民衆レベルの神仏習合的政治神学のパラダイム（範型）に対する「攻撃」は失敗した。神仏判然、神道国教化、大教運動の激動をへて、「中古」すなわち奈良時代後期以後約千年の長きにわたって、日本人の支配的な宗教生活と宗教的心性を規定してきた神仏習合の政治神学は、近代の神仏習合の政治神学へと転換し、神仏習合秩序はいきのびたのである。この近代的神仏習合政治神学こそ「国体」概念に他ならない。

5世紀末の仏教伝来以後<sup>註14</sup>、日本人に固有な基層信仰と仏教信仰とは、社会のあらゆる階層における両者の対立・相互排除・相互利用の複雑な過程をへるなかで、一方では神道の自覚的自立化を促進し、他方では仏教による基層信仰の取り込み、また逆に仏教のそれへの融合（仏教の日本的変質）を伴いながら、職業的宗教組織と社会の共同体秩序において仏教優位の重層的で強固な神仏習合のパラダイムをつくりあげてきていた。このパラダイムの歴史的な具体的形態は多様であり、単純な概括を許さないほど複雑であるかもしれない。しかしじつは、この「固有の基層信仰」のあり方こそが世界のなかでも「特有」とされる日本の神仏習合的宗教心性を醸成する土壌であると筆者は考えている。「日本人に固有の基層信仰」<sup>註15</sup>について、筆者は金児暁嗣に学びながら、さしあたり次のような仮説をもっている。

日本人の固有の基層信仰の構造とは、「死者への畏怖、病苦災厄をもたらすケガレ・タタリの観念」、「神仏への感謝、ご利益をもたらすオカゲの観念」、「祖霊から氏神と繋がる祖先崇拜の観念」という三つの「原始的心性」は根本的に日本人のアニミズム的な靈魂観に基づいているというものである。そして、このような靈魂観こそ、中古以来の歴史のなかで複雑な寺社の神仏習合的秩序（勿論例外的な宗教現象もある）を形成する潜勢的な要因であり、また「無宗教であるがあの世とか靈魂については高い関心を持つ」<sup>註16</sup>民衆の、

氏神を持ち神社を祭るとともに仏式で葬儀を行いつづけてきた民衆の神仏習合的宗教生活を支えてきたと宗教的心性の核心であった。

しかし又、神仏判然・廃仏毀釈政策の「意味」は、本来、ひとり教团的宗教界にとどまるべきものではなかった。神仏判然の要求が教義上原理的であり、すなわち神道、仏教それぞれの宗教の教義的教団経済的「自立」という近代宗教へ脱皮を促し、またそれが民衆の宗教的精神の土壌から発出したものであったならば、この運動は実際に生じた事態（これについてはのちに触れる）以上に深く大きな影響をもつものであったろう。しかし、実際には神仏判然・廃仏毀釈の政策と運動は、歴史的に蓄積沈殿してきた日本人の宗教的心性構造の表層を攪乱したものに過ぎなかった。民衆の宗教的内面にまで達する神仏分離の楔を打ち込むものではなかった。そのため、この政策の提起とその実際の帰結における「失敗」は歴史上の“一種のエピソード”であるかのように語られるだけであった。たしかに、神仏判然政策は、「神聖」国家イデオロギーを形成するための前提的条件を整備するための政策であり、政権支配層にとっては不可欠の政策であった。しかし、それは、伝統的に堆積されてきた神仏習合の民衆レベルの宗教秩序を揺るがす深度をもつものではなかったからである。それはなぜか。ここで簡略に、神仏判然政策の対象となった近世の農村共同体の政治神学の構造を瞥見する必要があるだろう。

封建的農村共同体における宗教的秩序とムラの「政治的・行政的」秩序は民俗宗教の政治神学と仏教のそれとによって構成されていた。村落にあっては、政治行政的に「家格」の高い指導的家族が「村役人」「本家筋」となり、各家長による「百姓寄合」を指導し、村落共同体の血縁的關係と農業共同経済関係における「集団的統合力」<sup>注17</sup>を維持していた。この「村権力」が、領主に対して「村」単位で負担する年貢・小物成などの差配、共同地である道路や用水権などの水利、村を訪れる「異人」に対する「番」役の管理などの共同体的公共機能を遂行し、同時に神社をも公共的に管理していたのである。村落共同体の宗教秩序は、多様なバリエーションがあったとしても、いわばその基本的な要素として、共同体の「地縁神」=氏神をまつる神社、共同体化させられた仏教=檀家制に依拠する「寺院」および様々な俗信による村の年中行事、人生儀礼などの民俗宗教によって構成されていたと考えられる。

一方で村の仏教寺院は、死者の検死・葬儀を分担することによって村人の「死」を管理し、さらに宗門人別の取調という戸籍をととのえる行政的下請け機能をも担当していた。他方、村の神社と共同体儀礼は、その起源は多様であったとしても、村落共同体の草分けの家<sup>かんじょう</sup>の先祖や共同で村を開いた家が勧請した共同体の守護神を氏神とし、産土・鎮守<sup>うぶすな</sup>の性格を併せもつものであった<sup>注18</sup>。官家準は「氏神は共同体の政治的な首長の祭祀をうけて、その地域を守護する神で、その地域の人々は氏神によって生を与えられると同時に、死後はその神に同化していくと信じられている」<sup>注19</sup>と述べている。

すなわち、村落共同体の現実的な「家格」による政治的身分秩序は、村の宗教的序列制度である「宮座」<sup>注20</sup>などを媒介として氏神的宗教秩序と結合することによって村落レベルにおける「宗教的実体と政治的実体の合一化」<sup>注21</sup>すなわち「村」の政治神学の一構成要素を形成していたのである。

また、すべての村人一人ひとりにとって、避けることができない身内の死とその死後のケアは、<祖霊の氏神による吸収>という固有の基層宗教的心性の規律によって支配されていた。基層宗教的心性の規律とは、「なお一般的には、死後三十三回忌の弔い挙げをおえた祖霊は個性を失って神となり、氏神に吸収されると信じている」<sup>注22</sup>というものである。この我々にとっても身近な宗教的心性の内容である<祖霊の氏神による吸収>という規律は、まさに仏教による「死」の管理（日本式葬式仏教の形成）と、上述した村氏神を媒介とした村の政治的実体と宗教的実体の合一との結合という「村の政治神学」の論理を表象している。中古から無数の村落で日々繰り返しておこなわれてきた<仏式葬式により死者の霊を弔い、その霊は先祖になり、氏神に吸収される>という日本の政治神学的心性の論理は、仏教そのものでもなく、また固有の基層信仰そのものでもすでになかった。日本人の身近な死者を追悼する形式として「仏式葬式」と「氏神信仰」が祖霊崇拜において両者の区別を内在しながら共棲的に結合される構造こそ、仏教と基層信仰との習合あるいは仏教の「日本化」現象、逆にいえば日本の祖霊崇拜における仏教化をすすめた駆動力であった。普遍的な世界宗教としての性格をもつ創唱宗教であり、教理上祖先崇拜と「無縁」な仏教を「都鄙に定着させる最も有力な原因」すなわち仏教の日本化=変質をもたらしたも

のが、仏教と基層信仰の「先祖祭り」との習合に他ならないし、逆にいえば、氏神と「仏教との広汎な習合こそは日本の祖先崇拜の著しい特徴」<sup>注23</sup>のである。ここで、われわれはひとつの仮説を提起することができる。神道における「神々の世界」と「仏の世界＝浄土」をあいまいにさせてきた「力」は、われわれが保持する靈魂に対する見方、感じ方ではないかということである。

特定の宗教教義ではなく、靈魂を中心とする宗教的心性による「先祖祭り」は、古来、「氏族・同族を含む広義の『家』」を単位としておこなわれていた。そしてこの家を単位とする家族共同体的祖先崇拜は、同族氏神を媒介として、村落共同体の、家々の祖先の靈魂が昇華した極に措定される共同祖靈に至る靈魂の昇華の論理を内在していた。「家」から「氏族集団」・「村落共同体」に、あるいは「家」から「国家」へという宗教的心性の「外延的拡大」の類推をささえる内的つながりこそ「靈魂」であり、逆に靈魂の世界に支えられる「地上の単位」である「家」や「共同体」「国家」が「神聖な権威と地上の権威」をあわせもつ存在に転化するのではないかというのである。

ここに、エリオットが、『日本の宗教』で「日本では古い前仏教的精神が生き残っている。それは宗教を、政府や法律、家族義務および祭儀と同一視している。それらは厳密な意味で、ひとつのものだ。宗教がそれらを規制するのではない。それらが宗教なのだ」と述べた。特殊な「宗教の力」を見出すのは、困難ではないだろう。それは、キリスト、釈迦、マホメットなどにより創唱された「普遍」教義に対する個人の自己決定による宗教的帰依、あるいは「絶対神／仏」のまえに平等に「選ばれた」個人の宗教的信条の政治神学<sup>注24</sup>とは異なるものである。「家」「同族」「村」などの共同体に所属する成員の、多様な生と死にかかわる「儀式」においてその所属員として共同に行う神仏習合的共同心性の論理こそ「上下を通して根強く且つ広汎」に我々を支配する「普遍的な」政治神学の一つの規律に他ならないのであって、そのような心性は日常におこなわれる無数の「儀式」において絶えず「生産」「分泌」されているのである。

次に、この靈魂は、とりわけ祖先の靈魂は、「同時に農業神・田の神などの姿をとる同体異名であるべきこと」<sup>注25</sup>とされ、とくに農村共同体の祖先靈は同時に農業生産にかかわる精靈である穀靈と結びつけられ

ている。

最後に、どうしてもつけ加えるべきもう一つの靈魂の政治神学の規律がある。それは、浄／穢の觀念関係にかかわる規律である。竹田聰洲が『宗教学辞典』<sup>注26</sup>で祖靈の氏神への吸収の過程は「死靈が時の経過の中で脱個性化・脱穢昇華の極、『先祖』という全一的な尊靈体にとけこんでいく」と述べていることに係わっている。祖靈の氏神への吸収というプロセスは、単に死者の靈の脱個性化と「政治的」な祖靈の上級の靈＝氏神への上昇化という過程であるだけではなく、じつは浄／穢の觀念という特殊な「聖性」にかかわる過程でもある。浄／穢の觀念をめぐる神道と仏教との間の対立・排除・共棲の關係は、古代からつづく我が国の宗教史をつらぬく隠れた日本的「聖性」の規律であって、日本近代君主制の形成にあたって強く自覚された「神聖性」を規定する規律であると筆者はみているが、次節で触れることにする。

したがって、当時の社会の大きな部分を占めていた農村共同体における寺と神社の共棲的、広義の神仏習合的政治神学的秩序にたいしては、特に教团的な神仏習合の人的關係（別当などの職掌）と宗教的装置・財産の分離を求めた、いかえれば寺域にある神を仏守護の目的で祭祀する神社（延暦寺と日吉神社など）や、「神宮寺」<sup>注27</sup>的宗教組織に焦点を合わせた神仏判然政策はさほど影響を与えるものではなかったとすることができる。

### 民間宗教に対する禁圧

しかし他方、明治初年のこの時期、新政府は神仏判然政策以外にも宗教に關係する多くの種類の統制令を「文明開化」や「人民管理」を推進する手段として出していた。

これらの統制令は、外見上は「文明開化」の国策に反すると觀念された「淫祠邪教」を禁圧する措置であった。その一つが、「漂泊する民間宗教者」に対する取締である。新政府は、時代の大転換とともに生み出され、その数を増大させた「脱籍浮浪・無産の徒」を取締り、「復籍」させ人民管理を徹底するために戸籍制度の整備に着手する一方、明治4年4月8日には「盲人香具師芸人穢多非人等の支配籍を査点録上セシ」（太政官布告第177号）め、同年10月14日「六十六部を禁止」（太政官布告）<sup>注28</sup>し、明治6年1月15日には「梓巫女市子並憑祈禱狐下ト唱ル玉占口寄セ等之所業禁止」（教部省達第2号）など「漂泊する民間宗教者」

を取り締まる布告を発した。柳田国男によれば、「漂泊民」とは、「公家武家道家寺家及び農民にあらざるもの、語を変えて云えば土地によりて生活を営まざる階級の全体を意味する」のであって、「漂泊の起源それ自体に宗教的な動機が潜在していた」人々であった。中古以来発生したと推定される漂泊の民は、毛坊主・鉢叩き・梓巫女・ワカヤミコ、あるいはイタカ、ホイトなど「半僧半俗の物貰いにて仏教の民間信仰によりて生を営」み<sup>注29</sup>、旦那寺がない場合には村人の供養を行った遊行僧、「文学を持ち、芸能をもって放浪し、情報も持ち、又死者の始末もする」<sup>注30</sup>時宗の徒などであり、村に「異人」として訪れ、定住する農耕民に「信仰を伝播」する人々であった。さらに9世紀以降確認される篩作り・鋳物師・蓑作り・木地師など職能をもって「村から村へ渡り歩く職人」、あるいは座頭・ゴゼ・万歳・獅子舞・傀儡子などの芸能集団などが「漂泊する民」を構成していたのである。近世にはいり人民の移動を厳しく取締る身分制の確立と共にこれらの漂泊の民は様々な形で「定着」し、その数を減少していたにしても、このような府告が出されるからには、漂泊の民は明治の初めには確実にその生活を営んでいたのである。これらの人々に対してだされた一片の法令に対し、『日本の漂泊人種』のすべてを、宗教的な背景と、漂泊／定住をめぐる構図において統一的に読み解こう<sup>注31</sup>とした柳田は、次のように述べる。このさりげない形でだされたこれらの禁令こそが「漂泊する民間宗教者」にとっての「明治維新」であったという。「実際彼等にとっては維新は大革命であって、しかも普通の農商とは異なり、(彼らは)これによって、簡単に生活の組織を破壊された。と謂うのは彼らが持っていた特権の如きは、ほんの慣習の惰性に支えられた、何よりも微弱なもので、所謂四民平等の法則の前には、風に木の葉の如きものであった。」<sup>注32</sup>

第二には、在家在俗の民間宗教に対する圧迫である。明治5年11月8日の太政官布告第334号が「総本山本寺を除く外無檀無住の寺院廃止」をさだめ、明治8年12月15日には教部省が「人民私邸内自祭ノ神祠仏道へ衆庶参拜ヲ停メ並ニ其建物等信向人共有ノ筋出願ノ節処分方」(教部省達第38号)を指令した。たとえば東京府の事例であるが、町に居住し、その家内で信仰活動をしていたもの達に、この「通達をしたときには、存続を求める信仰者から永続方法を付した願書が東京府に提出される。之に対して府は『地

所狭隘、且つ普通家屋にて成例に抵触』として却下」<sup>注33</sup>されている。在家在俗の民間宗教者には、真宗教団の末端の「道場主」「毛坊主(俗人)」さらには他宗の「法印さん達」などがいた。彼らは「寺法・村法では宗教者として公認されているが、幕府法では僧侶身分として認められていない」のであるが、「宗教者としての実質的な活動においては村落寺院の僧侶とかわりはない」<sup>注34</sup>人々であった。しかし、彼らがこの府告によってどのような運命をたどったか再び柳田国男の観察を見てみよう。真宗の場合は、「親子代々一旦授けられた同一の寺号を保有することは、故意か偶然か知らず、はなはだ好都合のことであった。何となれば此れと同一の状況にあった村内居住のいわゆる法印さん達は、代毎に院号を新たに貰っていたばかりに、維新の後其の寺院たることを公認せられず、巫女修験道禁止令の発布に際し、各自の随って普通の天台・真言の寺になることもできず、おめおめとただの農民になりきって由緒久しい御本尊を持て余したのは事実である。…関東の村々に居を構うる鉦打の座衆なども、もしこれを片っ端から一箇寺に数え得たなら、時宗もまた相応に大きな宗派であるかのごとく統計上の結論を下し得たに相違ない」<sup>注35</sup>

(ふるかわ としみち 本学教授)

- 注1：柳田国男「毛坊主考」『柳田国男全集』第11巻、433頁。  
注2：臼井史朗、2004年、『神仏分離の動乱』による。  
注3：市米四郎「薩摩にて寺院を廃止し神社を合祭せし事実」『史談会速記録』13号、宮地正人、1981、『天皇制の政治史的研究』、113頁よりの重引。  
注4：円城寺清、1938年、『明治資料大隈伯昔日譚』、210-11頁。  
注5：安丸良夫、1979年、『神々の明治維新』、岩波新書、6頁。  
注6：明治元年3月28日：太政官達「神仏判然令」および同年閏4月「社僧廃止令」  
神仏習合については、さしあたり義江彰夫、1996年、『神仏習合』岩波新書、大法輪選書、昭和63年、『仏教と神々』速水侑編『日本社会における仏と神』2006年、曾根正人編『神々と奈良仏教』雄山閣、1995年など、古典的なものとして村山修一、1957年、『神仏習合思潮』、平楽寺書店参照。  
注7：中古以来の神仏習合によって、たとえば八幡神は八

幡大菩薩に、天神は天満大自在天神に、春日大社は春日権現に、八坂神社は祇園社とされていた。

注8：白井史朗、2004年、前掲書。

注9：白井史朗、2004年、前掲書、8頁。

注10：堀一郎、1975年、『「聖」と「俗」の葛藤』、259頁は、次のように述べている。「日本の宗教史で注意されるのは、日本人全体の問題でもありますが、仏教教団全部が力を合わせて、政治的宗教的な問題に立ち向かったことはいっぺんもないですね。同じ宗派のなかでさえ大きな寺どうしが必ずけんかをする。両方が足を引っ張って政治的には非常に力のないものにする傾向が強い。つまりセクト主義です。」

注11：吉田久一、「明治の仏教思想」、『明治宗教文学史（一）』所収、391頁。

1875年の『諸宗寺院連盟建白書』にこの「仏教国益」論が強く打ちだされている。

注12：明治初期の「宗教関連騒擾」は、民衆の地租軽減、新政反対、神仏分離反対、寺の廃合反対、耶蘇教反対など多様で複雑な要求にもとづく十数件を数える民衆騒擾であって、現在でもその評価が定まっていない。とくに明治4年の「三河大濱騒擾」、明治6年「越前護法一揆」などは真宗僧侶、信者が中心となったものである。

『日本庶民生活史料集成』第13巻「騒擾」、上野利三『明治初期騒擾裁判の研究Ⅰ』1996年、三上一夫『明治初年真宗門徒大決起の研究』昭和62年などを参照。

注13：高取正男、1993年、『神道の成立』、平凡社。

注14：林屋辰三郎、「仏教の伝来と受容」『朝日百科 日本の歴史』46巻2 - 43頁参照。

注15：この「日本人一般に固有の基層信仰の構造」を3の要素から構成されているとしたのは、金児暁嗣（1997年、『日本人の宗教性』、新曜社）である。金児は社会心理学的調査（因子分析を中心とした計量的研究方法）により、「民俗的宗教性」として「靈魂観念」「加護観念」「祖先崇拜」という日本人の宗教的心性の因子を析出し、「靈魂観念と加護観念は日本人の心の深層に隠れている原始的な心性ないしは固有信仰であり、当人もそれを宗教であるとは通常意識しない宗教性である」（同書、316頁）と述べる。

注16：宮田登2006年、『カミとホトケのあいだ』、23頁。「日本人の固有の基層信仰」に関する論考は汗牛充棟であり、専門外の筆者がそれについて言及することは

軽率のそしりを免れないが、本論考の課題である近代日本の「政治神学」を研究する過程で筆者なりの理解をしめしたいと考える。大著『我が国民間信仰史の研究』をあらわした堀一郎は『聖と俗の葛藤』（1993年、平凡社、191 - 193頁）で、「『神道』の名のもとに包括し得る日本的潜在意識」は、第一に、農業社会であった日本は、農業が、自然循環に依拠する所が多く、「おのずから他者に依存する意識—これまた宗教的意識でもある—をつちかい、さらに、…生命の循環とか生命の継承の観念を育て、そこからやがて系譜的な祖先の意識とか祖先崇拜があらわれてくるし、また家の継続という観念も生まれてくる」第二に、「日本人の信仰の基礎」には「日本のシャーマニズム」すなわち「神と人との間に断絶がない」シャーマンという「特殊な人格」を中心とする信仰が強いこと、したがって特殊な人格の「霊」が神格をもつ事を受容する宗教的態度が強い事を指摘している。

注17：トマス・C・スミス、『近代日本の農村的起源』、272頁以下、岩波書店。

注18：『有賀喜左衛門著作集』第6巻は「古代初期に氏上が自己の先祖や先祖が勧請した神を守護神として祭祀しているものである。ここでいう氏は氏上<sup>うじのかみ</sup>を中心とした主従関係にたつ集団で、氏神は氏上の支配する領域を守るとされている」「産土神は共同体の人々が、そこから生まれたとする地縁の神であり、鎮守はその神の機能が其の地域を鎮め守ることを示している」とする。

注19：宮家準、1989年、『宗教社会学』、328頁、同、1994年、『日本の民族宗教』120頁参照。さらに、千葉正士『祭りの法社会学』294頁は、「産土神は、血縁ではなく同一の土地で同一の共同生産生活を営む人々を守る。」「しかし、一般に、氏族神から産土神への移行が、血縁的社会関係から地縁的社会関係への移行に伴うものだという事は・・常識である。だがこの移行は、経済的な共同体において種族的要素がしだいに希薄になってゆく場合、観念的な共同体の紐帯を強化する意味をもつものであろう」

注20：宮座は、中世以後とくに近世の近畿地方できわめて広汎に見られた制度であって、村の神社について排他的な祭祀権を行使し、村内で特権的な地位を享受していた家族集団のことをいう。さしあたり安藤精一、1960年、『近世宮座の史的研究』を参照。

- 注21：丸山真男、1966年、「ベラー『徳川時代の宗教』について」342頁、ベラー『日本の近代化と宗教倫理』所収。
- 注22：『有賀喜左衛門著作集』第6巻
- 注23：柳田国男「敬神と祈願」『柳田国男全集』第14巻
- 注24：たとえばドイツのナチス桂冠法学者カール・シュミットの『政治神学』、後述。
- 注25：柳田国男「祭日考」『定本柳田国男集』第16巻、113頁。
- 注26：また竹田聰洲、1977年、『村落同族祭祀の研究』。
- 注27：神宮寺とは、神社に附属して建てられた寺のことで、宇佐八幡、伊勢大神宮寺、多度、気比神宮寺などが奈良時代に建立され、以後拡大したが、神仏判然政策により分離・廃止された。
- 注28：「六十六部」とは、廻国巡礼の一つであって、書写した法華経を全国66箇所の霊場に一部ずつ収める目的で諸国の諸寺を遍歴する行脚僧のことをいう『部落史用語辞典』。明治4年10月14日の「六十六部を禁止」する太政官布告は、「平民廻国修行の名義をもって六十六部と称し仲間と立寄宿所を設置米銭等の施物を乞い候儀自今一切禁止候事。但し従前寄宿六部共の内脱籍の者は復籍規則に照準し其の本貫に帰籍可為致事」としている。
- 注29：柳田国男、昭和44年、「『イタカ』及び『サンカ』」、『定本』第4巻、筑摩書房。
- 注30：宮本常一『庶民の旅』、37頁。
- 注31：赤坂憲雄、1994年、『柳田国男の読み方』、121頁、ちくま新書。
- 注32：柳田国男、昭和44年、「史料としての伝説」、『定本』第4巻。
- 注33：澤博勝、「道場主」、『民間に生きる宗教者』所収、158頁。
- 注34：井上智勝、『民間に生きる宗教者』、31頁。
- 注35：柳田国男、「毛坊主考」、『柳田国男全集』第11巻、542頁。

## The Political Theology of Modern Tennou State System (Part 2)

Toshimichi Furukawa\*

### Abstract

The policy of separating Shinto from Buddhism since the beginning of Meiji Era has generally been evaluated as “a kind of episode”, not having had a great impact on the religious mind of the Japanese from the ancient to modern times. This policy, however, has had an essential significance both to the foundation of modern “sacred state” and the “sacredness” of modern emperor system of Japan.

It has influenced not only the organization of Shinto and Buddhism, but also this system controlled the official religious services in the Imperial Household, the reconstruction and foundation of shrines, the policy of increasing the parishioners of Shinto Shrines and the Imperial Edict for Establishment of Shinto which were the foundation of the emperor system, the spiritual cornerstone of modern Japan in Meiji era. And these were the prerequisite for giving birth to a national fabrication “unreligious shrine” system.

Keywords : policy of separating Shinto from Buddhism, official religious services in the Imperial Household

---

\*Osaka College of Social Health and Welfare  
Contact Address:  
〒590-0014 2-8 Tadei-cho,Sakai-Ku,Sakai City,Osaka  
Osaka College of Social Health and Welfare  
Department of Care and Welfare  
E-mail: t.furukawa@kenko-fukushi.ac.jp