

鎮守のご本尊
—江戸時代における神仏習合の一事例—

引野 亨輔

これまで神仏習合は、日本古来の伝統である神祇崇拜と、外来宗教である仏教とを混淆させた、不合理な信仰とみなされてきた。しかし、現実社会に存在するところの神仏習合は、合理性の発達に伴い徐々に姿を消していくようなものではない。本稿では、江戸時代の在地社会に焦点を絞る事で、新たな視角から神仏習合が否定されていく過程を探ってみた。

〔キーワード：神仏習合・鎮守・宮座・神職〕

はじめに

壺社 長尾大明神、御神体釈迦如来

壺社 着天神、御神体大日如来

壺社 大本大明神、御神体阿弥陀仏

壺社 大歳大明神、御神体大日如来

上に引用したのは、ある村の庄屋が享保7年(1722)に自村の鎮守とその「御神体」を調べ上げ、代官所に提出した記録書類である。⁽¹⁾近世人にとって何ら怪しむに足りないであろうその記載内容は、現代人である我々に新鮮な驚きをもたらしてくれる。というのも、村の鎮守に安置されていたのは、釈迦如来・大日如来・阿弥陀仏といった仏様であり、ご神体というよりはご本尊と呼ぶに相応しいものだったからである。

天照大神を大日如来と同体とみなしたり、熊野三山を阿弥陀・薬師・観音の三仏に当てたりする考え方が、かつて日本には存在した。いわゆる本地垂迹説である。⁽²⁾これは、外来宗教である仏教をより広く浸透させるべく、日本古来の伝統である神祇信仰に接ぎ木した、神仏習合の極致とされるものである。本地垂迹説は中世において盛んに説かれ、神社のご神体として仏像が安置される事も多くなった。しかし、異質な信仰を混淆する神仏習合は、その不合理性ゆえ、合理的傾向が強まる江戸時代には次第に姿を消していったとされる。

ただし、冒頭に引用した享保7年の調査から推測するならば、鎮守に祀られる仏像への違和感は、近世も中期に至ってなお、余り高まっていない訳である。これは、神と仏が本来「異質」な存在であり、⁽³⁾その「不合理」な混淆は時と共に自然消滅するのだという、我々の常識を大きく揺るがす事実と言えよう。そこで、本稿では、江戸時代の一村落で発生したある「神

仏分離」騒動に注目し、鎮守に祀られる仏像がいかなる理由で排除されていったのか(あるいは排除されなかったのか)を再検討してみたい。地域社会に焦点を絞ったのは、神仏習合否定の理由を漠然とした時代風潮へと還元させるのではなく、より緻密な社会構造の変化から解き明かすためである。

1、福山藩領山手村八幡社におけるご神体差纏れ一件

福山藩領山手村の鎮守に当たる八幡社では、天保6年(1835)12月にご神体をめぐる差纏れが発生している。本稿で素材とするのはこの事件であるが、考察の前提としてひとまず同地に関する基礎知識を把握しておこう。

福山藩は、元和5年(1619)の水野勝成入部によって誕生し、西国の鎮衛として備後10万石を領した譜代藩である。元禄11年(1698)には継嗣が断絶して改易となったが、数年の天領時代等を経て、宝永7年(1710)には阿部正邦の入部により再び藩領となった。そして、この阿部氏支配が幕末まで続いた⁽⁵⁾。同藩領の山手村は、沼隈分郡に属し、村高は約1600石、人口は約1300人である。村の宗教施設としては、鎮守に当たる八幡社の他に小祠が20数ヶ所、また真言宗瀧蔵寺・真宗正円寺・曹洞宗三宝寺の三ヶ寺も存在した⁽⁶⁾。

ちなみに、事件当時の山手村八幡社管理に携わっていた主な人物は、「神主」の忠左衛門(及びその代理である権九郎)と、「祢宜」の世良甲斐・同豊前である。後述するように、備後地域は宮座制(=村の特権階級が鎮守の祭祀権を独占するシステム)が強い土地柄だったため、鎮守の管理運営を取り仕切る神主職にも一般の百姓が就任し、特殊な技能を要する神事だけは村から雇われた祢宜が執り行っていた。山手村の世良甲斐・同豊前も、恐らく烏帽子・白張を着し、外見上我々がイメージする神職により近い存在ながら、俗人である忠左衛門に比べて八幡社への関与権は少なかったと考えられる。以上のような神社祭祀のシステムを背景として、ご神体差纏れ一件は天保6年に引き起こされる。

ひとまず世良甲斐の陳述を引用し、祢宜の立場からする事件の発生状況を確認しておく、それは以下の通りであった。

社人申口

(前略)煤払相定候ニ付、当日(天保6年12月20日一筆者注)五ツ時分御宮へ罷出、九ツ時分迄神主代権九郎ヲ相待居候所、一向社参仕不申候、尤同日与頭太兵衛御才料ニ而右宮番之世話為致被居候ニ付、同人被申候ハ、人足居候間一寸権九郎ヲ呼ニ被遣候而ハ如何哉与被申呉候処、甲斐申候ハ、忝候得共最早昼食時分ニ候間、罷帰り後刻可達与申、罷帰り昼支度仕、佐古川表神社煤払、是も当日定例ニ付、此方之煤払仕、早速帰宅仕候所、先刻御宮より権九郎使として呼ニ参候由家内之者より申聞候ニ付、其儘社登仕見受候処、誰も居不申候得共、煤も荒増払ひ、社壇もふき、灯明も灯シ有之候(中略)御扉を開き仕候所、兼而拝礼仕候御神体為相替候故、甚た以難心得事ニ奉存、早々何角取片付罷帰り、其夜豊前方へ参り、右之次第申聞候処、同人申様ハ、夫ハ何共不審千万決而被

鎮守のご本尊 —江戸時代における神仏習合の一事例—

捨置不申、何分村役場へ申出、庄屋役人中并神主立会ニ而拝礼見聞ニ預り、其上御達可申上置与申、翌廿一日兩人同道ニ而村役場へ右之段願出、立会见分致呉度申儀ニ御座候世良甲斐の言い分に基づけば、事件の発端は些細な行き違いによるものだった。天保6年12月20日の早朝8時頃、甲斐は山手村八幡社に出向いた。というのも、村の鎮守である同社の煤払いは、毎年この日に俗人神主・祢宜の立ち会いで執り行うのが恒例だったからである。ところが神主代(※神主忠左衛門は体調が勝れず療養中)の権九郎は、正午になってもまだ姿を現さない。甲斐はやむを得ず一旦帰宅して昼食をとり、兼務している別の神社の煤払いを済ませた後、再び家に戻った。そうすると、今度は権九郎の方が八幡社で待ちぼうけを食らい、甲斐宅へ使者を遣わしたという。慌てて八幡社へと赴いた甲斐だったが、そこには既に誰もおらず、それどころか煤払いはあらかじめ片付いた様子であった。ここで終われば大掃除の待ち合わせがどうにも合わなかった1日というだけなのだが、権九郎の勝手な振る舞いに腹を立て社殿内を見回っていた甲斐は、ある重大な変化に気付いてしまう。すなわち、御魂殿の中を覗いて見ると、そこには見た事もない木像が置かれていたというのである。驚いた甲斐は、煤払いの最中に権九郎がご神体を取り替えたに違いないと思ひ込み、早速相役の世良豊前に相談を持ちかけた。当然豊前もただならぬ事態に激怒し、翌日村役場へ赴いた両祢宜は、村役人立ち会いでのご神体改めの必要を強く訴えた。こうして嘉永年間(1848～1854)まで延々と続いたご神体差纏れ一件は幕を開けるのである。

以上、もっぱら祢宜世良甲斐の主張に基づいて事件の発生を追ってみた。そこでは、単独での八幡社煤払い断行やご神体の取り替えが、神主代権九郎の「陰謀」として厳しい批判に曝されている。しかし、権九郎の立場からすれば、甲斐の糾弾は全く身に覚えのない言いがかりであった。彼は以下のような弁明を行っている。

神主代権九郎申口

私儀当日無抛儀ニ付他出仕罷帰り、昼飯も不仕早速御宮へ参候処、社人参居不申候ニ付、凡八ツ時分迄待居候得共、相見へ不申候ニ付、当りニ居合せ候角治与申者相頼呼ニ遣シ候処、留主之由申帰り候へ者、其内ニ而被参候事ニ存シ相待居候処、一向被参不申候ニ付、其儘ニ差置罷帰り申候、尤煤払之儀ハ双方ニ而可致事ニ承知致居候間、何進私者煤払可仕哉、左様之儀決而仕不申候

引用した陳述内容によれば、彼は煤払い当日やむを得ない事情で他出しており、帰宅すると昼食もとらず八幡社へ駆け付けたという。事件の発端を待ち合わせ時刻の不一致へと帰結させており、ここまでの説明は先述した甲斐の主張とさほど齟齬しない。しかし、その後権九郎が取った行動は、甲斐の推測とは大きく異なる。権九郎は、肝心の甲斐がなかなか姿を見せないため、結局何もできずに帰宅したというのである。彼は八幡社の管理に神主・祢宜両者の立ち会いが必須である点を強く自覚しており、ご神体の取り替えどころか、単独での煤払いさえ遠慮して行わなかった事になる。ご神体の入れ替わりを言い立てる甲斐と、それ

引野亨輔

を真っ向から否定する権九郎と、一体いずれが真実を語っていたのだろうか。結論へと急ぐ前に、ひとまず取り替えられたとされるご神体の実態を把握しておこう。

世良甲斐・同豊前兩名の強い要請により、翌天保7年(1836)3月に村役人立ち会いの下で山手村八幡社のご神体改めが実行された。その際の調査書によれば、同社に安置されているご神体の姿は以下のようなものであった。

- 一、当村八幡社御三体之内、中之御神体御木像ニ而御仏体、御丈ケ壺尺式寸位、御顔ハ釈迦如来之姿ニ相見へ、膝ヲ組、両手之指ヲ丸メ膝を離シ、右之御手ニ三ヶ所、左之御手ニ壺ヶ所、黒漆ニ而継有之候(中略)
- 一、東御神体、右同断仏体ニ而、御丈ケ壺尺位、膝を組、両手ヲよせ、指之上ニ蓮花ヲ持、御顔者観音之姿ニ相見へ、両方之肩黒漆ニ而継有之候(中略)
- 一、西御神体、右同断仏体ニ而御丈ケ九寸位、胸ニ瓔珞之様成彩色有之、御手ヲ合シ、御顔ニ唐人笠之様成物ヲ彫、御召有之(後略)

ここでようやく、甲斐の騒ぎ立てたご神体入れ替わりの意味が明らかとなる。天保6年12月の時点で山手村八幡社に存在したご神体は、釈迦や観音の姿をした「御仏体」だったのである。もっとも、本稿冒頭でも確認した通り、江戸時代の神社に仏像が安置されるのは別段珍しい事ではない。これらの「御仏体」が昔から八幡社に祀られていたご神体であっても不思議はないのだが、甲斐は以下のように頑なな調子で「不審」を申し立てた。

甲斐申口、御三社共御神像ニ而、中ハ応神天皇、東ハ神功皇后、西ハ玉依姫命、御姿ハ天神様之様ニ而、東西ハ少シ細ク御座候、然ル処右様御仏体ニ被為相替候段甚タ以不審ニ御座候

甲斐によれば、山手村八幡社のご神体は、中央が応神天皇、東が神功皇后、西が玉依姫命という由緒正しいものであった。しかも、彼自身が以前に神様(=「天神様」)の姿をした同社のご神体を拝見しており、仏様の姿をした今の木像は、間違いなく権九郎によって取り替えられた偽物だという結論が導き出される。こうした甲斐の激しい舌鋒に対して、権九郎の反論は以下のように冷静なものであった。

神主代権九郎儀ハ、当日立会居候場ニ而ハ何も御神体之訳如何共不申置、罷帰り翌廿五日朝役場へ申出候ハ、為念申上置候、昨日甲斐より御神像と被申候段不審敷御座候、私シ聞伝居候ハ、只今之御姿ニ御仏体ニ而何も為相替候様ハ無之事ニ相考申候

神主忠左衛門の代理という立場に遠慮したためであろうか、権九郎はご神体改め当日には目立った発言を差し控えた。そして、恐らく忠左衛門の意見も聞いた上であろう、翌日になって再度村役場に出向き、以下のように申し立てた。甲斐は仏様の姿をしたご神体にしきりと異議を唱えているが、その態度こそ自分には納得がいかない。伝え聞くところでは山手村八幡社のご神体は昔から仏様の姿であり、現在の状況に全く問題はない。

ここまでの検討を経て、ご神体差纏れ一件における神主代権九郎と祢宜世良甲斐・同豊前

の対照的な主張が、浮き彫りとなってきた。ご神体入れ替わりを騒ぎ立て、現在八幡社に存在する仏像を取り除こうというのが、甲斐・豊前の立場。他方、異変など何も起こらなかつたと受け流し、同社における仏像安置を容認しようというのが、権九郎の立場である。こうして事件はいよいよ、神仏分離の可否をめぐる対立へと発展していくのである。

2、備後地域の神社祭祀システム

さて、ご神体差纏れ一件は、神主代・祢宜両者の主張が完全に食い違った状況のまま推移しており、史料的にどちらか一方の妥当性を即断する事は難しい。そこで、本節ではやや分析視角を変え、備後地域における神社祭祀システムを概観する事で、山手村八幡社における一連の事件が神仏分離騒動の色彩を強めていく必然性に迫ってみたい。

既に前節でも触れたが、この地域に貫徹する神社祭祀の特質は、強固な宮座制の存在に集約される。備後国神辺の著名な儒者である菅茶山(1748～1827)は、『備後国福山領答書』という著述の中で、同地の民俗慣行について以下のように言及している⁽⁸⁾。

宮座或は座直りと申、其村に長たるもの、或は十人或は廿人と昔より定り候家あり。席に一二、左右をきはめ座し、新に造り候醴にて盃を仕候。此宮座、家格に相成候ゆへ、稀には売買候事も御座候由、尤村によりなき処も有之、有候処も大同小異一様ならず。被官座と申一座を設候村も御座候。服部永谷と申には、祭礼に公聞といふ者一人をさため、神事皆其下知に随ひ、社人・社僧といへともそむき不申、たはこ吸候事迄公聞より先にする事をゆるさず、其余はおもふへく候。

茶山の簡潔明瞭な解説に基づいて、備後地域の神社祭祀システムを概観してみると、以下のようになる。この地域の村々には大体10～20軒程度の宮座と呼ばれる家があり、村内で指導的立場を果たすと共に、鎮守の祭礼も取り仕切っていた。宮座は、原則的には固定制であり代々世襲されていったが、家の没落などやむを得ない事情によって宮座株が売買され、メンバーが新たに加入する可能性も稀にあった。鎮守に対する宮座の発言権は絶大なものであり、服部永谷村の場合、「公聞」と呼ばれる宮座の代表には、社人・社僧といえども逆らう事は許されなかった。

これまでの研究史において、近世宮座制は、初期本百姓による独占的な鎮守管理と、それに伴う小農層の村落祭祀からの排除に焦点を絞って分析されてきた。(※それゆえ、中後期以降の宮座を分析する際には、村方騒動による宮座特権廃止や、惣百姓による祭礼運営体制への移行が、次なる注目点となっていく。)しかし、茶山の鋭い指摘に留意するならば、宮座制の下で村落祭祀から閉め出されたのは、小農層のみならず社人・社僧も同様であろう。喫煙の順番さえ優先される服部永谷村の事例は特別としても、宮座制はあくまで俗人による鎮守管理の独占を前提とするシステムである。そこで、「専業」の宗教者である神職や僧侶が神社運営に関わる余地は必然的に狭められ、祭礼執行時の補助的役割しか果たし得なくなるのである。

宮座の存在によって「専業」の神職が圧迫される状況は、山手村の場合も全く同じであった。⁽⁹⁾同村の鎮守に当たる八幡社の運営は、俗に草分け百姓と呼ばれるような30数軒の宮座構成員が牛耳り、神主職も同社を勧請したと伝えられる百姓の子孫が代々受け継いでいた。神社経営の要となる除地(=藩権力から年貢を免除された土地)の管理ももっぱら宮座が行い、祢宜は神事の際のみ役目を与えられる雇われ宗教者の立場に甘んじていた。

ただし、宮座及び俗人神主によって強力に主導される山手村八幡社の管理体制も、江戸時代を通じて見れば決して盤石なものではなかった。ご神体差纏れ一件とほぼ同時期の天保4年(1833)に発生した遷宮差纏れ一件⁽¹⁰⁾では、俗人神主の権威低下が如実に見て取れる。同年山手村では久しぶりに八幡社の大々的な修復が行われ、ご神体の一時的な移動(=仮遷宮)と建て替えた社殿への帰還(=正遷宮)の儀式が必要となった。ところが、その遷宮導師を誰が勤めるかで、神主忠左衛門と祢宜世良甲斐・同豊前の意見が真っ向から食い違った。既述の通り、甲斐・豊前は神事執行のために雇われているようなものだから、当然自分達がこの遷宮儀式を取り仕切ろうと図った。他方、忠左衛門は八幡社が神主個人の「祭り神」であると強弁し、俗人ながらも自ら遷宮導師を勤めようとした。同社に対する俗人神主の発言力を物語る事件であるが、結果的にみれば忠左衛門の要望は聞き入れられなかった。同社の遷宮儀式を俗人でなく専門の宗教者が執り行う事は、元禄年間(1688～1704)以来の恒例だったからである。俗人でだめならと、忠左衛門は福山城下の真言宗観音寺(※当時観音寺は山手村瀧蔵寺の住職も兼帯しており、同村と関わりが深かった。)に頼み込み、僧侶による儀式執行を画策するが、それも上手く行かなかった。そして、村落秩序の混乱を顧みず自己の主張を押し通し続けた忠左衛門は、遂に藩権力によって手鎖50日という屈辱的な処罰を与えられ、一連の事件は幕を下ろすのである。

それでは、俗人による鎮守管理が貫徹していた筈の山手村において、天保4年の遷宮差纏れ一件が、圧倒的な祢宜側の勝利に終わったのはなぜだろうか。最も大きな要因として、宮座による祭礼執行システムそのものの動揺を指摘しておきたい。頼祺一「近世の宮座と村落」によれば、幕藩制社会の末端にまで貨幣経済が浸透していった宝暦・天明年間(1751～1789)は、山手村にとっても村落構造の激変期であり、それは同時に強固な宮座制の終焉期でもあった。近世前期において、多くの宮座構成員は経済的にも卓越した地位にあり、彼らの執り行う鎮守祭礼は良くも悪くも村落秩序の安定を象徴していた。しかし、宝暦・天明年間に至ると、富裕であった宮座構成員も次々に貧窮化し、家相続そのものが困難になるケースさえ出てくる。そして、世襲制維持が行き詰まった明和2年(1765)には、由緒を持たない新興豪農層も取り込み、山手村の宮座は一気に再編される。もっとも、この再編は、特権者の入れ替わりにより、新たな独占システムが出来上がったという単純なものではない。以後山手村の宮座は村落の代表者たる地位をすっかり形骸化させ、鎮守祭礼は村民全員に開かれたものへと転身を余儀なくされるのである。

鎮守のご本尊 ー江戸時代における神仏習合の一事例ー

このような宮座の弱体化とは対照的に、山手村の祢宜は近世中後期にかけて宗教者としての地位を着実に上昇させていた。江戸時代の地域神職達が、京都吉田家から神道裁許状なるライセンスを取得し、幕藩権力や地域社会に宗教者としての立場を認めさせていった事は、⁽¹²⁾良く知られている。こうした風潮は全国的なものであり、備後地域にもやはり神職の元締めたる吉田家の影響力は徐々に浸透していた。例えば、元禄年間の山手村八幡社神事式には、祢宜世良氏は「～太夫」の名前で登場する。しかし、文政年間になると、既述の通り「甲斐」や「豊前」といった受領へとその名乗りを変化させる。勿論この受領名が単なる私称である可能性も否定できないが、芸備地域の神職は吉田家から神道裁許状を取得した段階で受領を名乗り、未だ許状を得ていない段階では太夫号を用いるのが一般的である。⁽¹³⁾山手村の祢宜達も近世中後期には同家から許状を取得する事が慣例化し、それに伴って地域社会でも宗教者として認知されていったのであろう。

以上のような宮座の形骸化と地域神職の成長を念頭に置くと、天保4年の遷宮差纏れでの神主忠左衛門の行動にもより深い意味付けが可能となる。というのも、忠左衛門は山手村八幡社を自らの「祭り神」であるとあたかも私有物のように主張する事で、祢宜の神事介入を拒絶している。既述のように、備後地域は強固な宮座制を背景として俗人神主の優位が保たれてきた筈であり、彼の強弁は矛盾に満ちたものと言わざるを得ない。しかし、それにも関わらず、彼が宮座の後押しによって祢宜に対抗する手段を取らなかった事は、もはや宮座そのものが弱体化し、俗人神主を支える権威たり得ていない、天保年間の実情を示しているのではないだろうか。そうはいても、村の鎮守を私有物のように扱う態度では、当然村民の共感を勝ち取る事は出来ない。こうして、忠左衛門は村落内でも孤立し、今まで軽んじてきた祢宜達との争論に惨敗したのである。

ところで、この事件の過程において、俗人神主の積極的な働きかけにより、真言宗観音寺を導師とした祭礼執行が画策されている事実は重要である。祢宜による鎮守管理を頑なに拒む忠左衛門が最終手段に選んだのは、僧侶の介入による祢宜の排除という逆転発想だったのである。ここで若干解説しておく、⁽¹⁴⁾「専業」の神職がいない多くの地方小社の場合(※あるいは神職がいる場合でも)、最寄りの真言宗寺院が神社祭祀を執り行うのは、江戸時代に珍しい光景ではなかった。真言宗は、両部神道という習合説を自己の教義に内包しており、神様を祀る神社であろうが、その神事を取り仕切るのに何の支障もなかったからである。まして天保6年段階の山手村八幡社のように、御魂殿に「御仏体」が安置されているなら、祭礼執行は祢宜よりも僧侶に相応しい仕事とみなされたかもしれない。(※祢宜世良甲斐の主張を信用すれば、天保4年段階のご神体はまだ神式だった筈だが、逆に神主代権九郎を信用すれば遙か昔から仏式だった事になる。)結果的にみれば、村落内で孤立した権九郎の画策は実を結ばなかった訳だが、観音寺導師案は祢宜達の心中を震え上がらせるに十分なインパクトを持っていたと言える。

引野亨輔

ここでようやく、俗人神主・祢宜間の対立が天保年間に最も激化し、なおかつ神仏分離騒動の様相を呈していく必然性にたどり着けたのではないだろうか。鎮守管理の主導権を失っていく俗人神主にとって、祢宜を排斥する最後の手段は真言僧を取り込んだ祭礼執行であった。そうであれば、山手村八幡社のご神体は仏様である方が彼にとって好都合であろう。しかし、宮座の弱体化を好機として一気に鎮守への発言権強化を図る祢宜達にとってみれば、仏様の姿をしたご神体は、俗人神主からの余計な介入を招く許し難い「汚点」であった。天保年間に宗教者としてのステイタスを順調に高めつつあった祢宜達は、何が何でも忌まわしい仏像を社殿から取り除いておく必要があったのである。

このように考えていくと、史料的に実証はできないものの、八幡社のご神体はやはり昔から仏様の姿をしていたと考えるのが妥当ではないだろうか。天保4年の遷宮差纏れ一件とは、本節での考察から推測すれば、宮座弱体化によって焦燥感を抱く神主忠左衛門が、一方的に攻勢をかけて発生した争論と言える。最初に俗人神主自らの手による遷宮儀式執行、それがだめなら僧侶への依頼と、忠左衛門は矢継ぎ早に八幡社からの祢宜排除を画策している。恐らくこの過程で、祢宜達は仏式のご神体の危険性(=僧侶による神事介入の可能性)を改めて痛感したのだろう。だからこそ、天保6年のご神体差纏れ一件段階になると、今度は祢宜達の方がイニシアティブを取り返し、有りもしないご神体の入れ替わりを騒ぎ立てる事で、将来への禍根たる仏像を取り除こうとしたのではないだろうか。やや推測を重ねすぎた感もあるが、筆者はこれが山手村における神仏分離騒動の真相かと考えている。

以上、本節ではやや鳥瞰的に備後地域全体の神社祭祀システムを観察する事で、俗人神主と祢宜の争論が神仏分離騒動へと進展する背景を探ってみた。この考察によって、合理的思考の発達→「不合理」な神仏習合状態の自覚→その否定という図式化された通説とは異なる、神仏分離の発生要因を確認し得たようである。長く俗人による祭祀権独占を甘受してきた山手村の祢宜達にとって、純粋な神道教義の追求という思想的な信念が、神仏分離へと突き進む原動力だったのではない。宮座の弱体化を狙い目として祭祀権奪取の徹底を目指す彼らは、僧侶の神事介入を招く絶好の口実だったからこそ、必死で神社に祀られる仏像の排除に努めたのである。他方、俗人神主にしても、突き崩されつつある既得権益を守る最後の砦として仏式のご神体に執着したのであり、神社に仏像を安置する思想的な信念があった訳ではなからう。もっぱら思想史のジャンルで議論されてきた神仏分離であるが、地域の視座から見直す時、それは極めて現実的な社会構造に根差す問題だったと言える。

3、山手村八幡社におけるご神体の行方

さて、前節では、山手村における俗人神主・祢宜間の対立が神仏分離騒動に至る背景を、備後全域の宗教風土から推測してみた。これによって、鎮守祭礼の主導権争いこそ問題の根幹である点が明確になった訳だが、泥沼の様相を呈し始めていた両者の抗争は、その後いかなる経過をたどったのだろうか。天保7年3月にご神体改めが行われ、八幡社に安置される

鎮守のご本尊 —江戸時代における神仏習合の一事例—

仏像に関して祢宜兩名が強硬に異議を申し立てたためであろう、翌天保8年(1837)7月には、取り敢えず以下のような臨時処置が実行されている。

引替有之候御仏体ハ取片付、池田主馬亮殿へ相頼御幣ニ而仮勸請致囉候而、夫ニ而当年祭礼式仕度段一向御達ニ而奉伺候所、随分御上様御聞濟ニ可相成趣ニ候間、村方と申合書附可差出様御寺社方より被仰聞候、其砌御理解有之候ハ、此度主馬亮出勤之儀ハ兼而遷宮導師之家役ニ而ハ無之、注連頭役前ニ而則吉田殿御名代与御上ニも被思召候間、何角丁寧ニ可仕旨被申聞候⁽¹⁵⁾

祢宜達が入れ替わりを騒ぎ立てた「御仏体」のご神体は、ひとまず社殿の片隅に押しやられ、幣帛の仮勸請によって事態の収束が図られたようである。この時の遷宮導師を、福山城下西宮の神職池田主馬亮が勤めている点は、注目に値する。引用史料中でも明言されるように、池田氏は先例に則していえば山手村八幡社の遷宮導師を勤めてきた家柄ではない。先例という事でいえば、鎮守への発言権を長らく独占していたのは、当然宮座であっただろう。しかし、ここでは、藩領内の地域神職を統括すべく京都吉田家から与えられた「注連頭」の肩書きが重視され、池田氏は「吉田殿御名代」として騒動の解決を任されたのである。もはや宮座の持つ伝統的な力が万能の切り札とはなり得ず、替わって神祇道の本所吉田家という新たな権威が、藩権力・地域社会双方から認知されつつあると言えよう。

もともと、この処置にも神主代権九郎はねばり強く抗議を続け、療養中だった神主忠左衛門まで病をおしてそこに加わったから、ご神体差纏れ一件はなおもすっきりとした決着を見ないまま、小競り合いが延々と続けられた。際限なく繰り返されるかに見えた争論を、最終的な収束へと導いたのは、意外な第三者の介入である。それはすなわち、他ならぬ山手村民達であった。天保12年(1841)7月に村役人一同が代官所へ提出した嘆願書には、事件の終結を望む彼らの心情が、以下のように記されている。

一、当村八幡宮御神体之儀ニ付、社人・神主差纏、既御上様御苦勞筋ニ相成候処、御吟味中故昨年祭礼御差留メ被仰付奉畏候、夫より戸ノ仕居候得共、以今相訳立不申罷在候、然ル処最早当年も神祭近寄、殊ニ来ル八月一日注連掛之定日ニ御座候、寔二年々一度之祭礼与ハ乍申、全御上様御武運長久を始、村方繁栄護穀成就之為与奉存候間、当年ハ是非是非右神楽相成候様、小面一同釣々惣代ヲ以去ル十二日歎出申候、御時節柄奉備御苦勞候段恐多奉存候へ共、神祭仕不申而ハ神慮も難計、就而ハ村方不繁昌与被存申候間、何卒厚御憐愍ヲ以右差纏早急相訳立、定例之祭礼執行相調候様被成下度、此段偏ニ奉歎上候、乍恐右歎之通被為仰付下候ハ、難有仕合ニ可奉存候⁽¹⁶⁾

もう二度とご神体入れ替わりが言い立てられないための用心であろう、当時八幡社の社殿は藩権力の指示で強制的に封鎖されていた。勿論これは、事件が解決するまでの一時的な処置だったのであるが、既述の通り俗人神主と祢宜の争いは一向に収まらなかった。必然的に八幡社はいつまで経っても閉鎖状態が解けず、同社で行われる筈の祭礼も中止を余儀なくさ

引野亨輔

れた。これは村民達にとって看過できない一大事であった。というのも、同社は山手村の鎮守に当たり、毎年8月1日に行われる祭礼は、その年の五穀豊穡を祈る欠かせないイベントだったからである。また、「小面一同(=中下層農民)」が揃って神楽の挙行を熱望しているように、数少ない村の娯楽でもあったのだろう。そこで、村役人一同は、藩権力の強制的な処分に頼ってでも騒動に終止符を打ち、何とか鎮守祭礼を復活させようと、嘆願書を提出したのである。

ちなみに、事件の解決を切望する山手村村民達であるが、八幡社のご神体が仏式である事の当否は、嘆願書の文面中に一切記されない。恐らく彼らにとって、村の安寧を祈って八幡社で執り行われる祭礼こそ必要不可欠な要素なのであり、そこに安置されるご神体が神様の姿か仏様の姿かなど、大した問題ではなかったのだろう。八幡社の管理権をめぐる争う俗人神主・祢宜両者の立場と異なり、祭礼への参加という形でしか同社に関わらない一般村民の場合、神仏分離の可否は問うべき問題とさえならない事が確認できる。

それはさておき、鎮守祭礼の復活を願う村役人の嘆願書は、天保12年以降も繰り返し提出され続けた。そこで、代官所も村民達の意向を無視できなくなり、嘉永4年(1851)にはようやく事態の収束に乗り出す。同年「噯人(=調停役)」に任命された藩役人の下江直蔵と佐波村庄屋の序助は、藩権力の威光に物を言わせ次々と処置を下していった。すなわち、否応なく俗人神主・祢宜双方の同意を取り付けた直蔵・序助は、先ず仏式のご神体に荒菰を施し、その姿を完全に覆い隠した。(※高埜利彦「近世奉幣使考」によれば、近世の宇佐宮奉幣使が山陽道を通る際にも、寺院・墳墓・仏像などに荒菰が施されており、このような行為は仏教を神事の穢れと捉える排仏思想に基づくものと考えられる。)その上で、福山城下西宮の池田氏が再び招かれ、今度は仮勸請ではなく、正式な幣帛勸請儀式が執り行われた。ここに、仏式のご神体が再び祀られる可能性は消滅し、長きにわたったご神体差纏れに一応の終止符が打たれた。ちなみに、同年中には八幡社の封鎖も解除され、村民達にとって一番の懸念であった祭礼も目出度く復活している。

こうして天保6年に始まった山手村のご神体差纏れ一件は、嘉永4年によりやく幕を下ろした。泥沼の様相を呈していた騒動に解決の道筋を与えたのは、神仏分離に何の関心も持たない一般の村民達であったが、結果は祢宜達にとっても歓迎すべきものとなった。仏式のご神体が完全に姿を消し、新たに吉田神道流の幣帛が安置される事で、彼らの熱望する神仏分離は遂に達成されたのである。

おわりに

本稿では、神仏習合という言葉の一つのキータームとして、鎮守をめぐる俗人神主と祢宜の抗争を描いてきた。しかし、林淳「カミとホトケ」によれば、神仏習合という用語は、⁽¹⁸⁾明確な概念規定もなく曖昧に使用されてきた、いささか問題の多いものとされる。例えば、神社のご神体として仏像が安置されたり、寺院の境内にお宮が設けられるような現象は、神仏

鎮守のご本尊 —江戸時代における神仏習合の一事例—

習合の言葉で表現される代表的事例といつて良い。これは、既述の通り、仏教が包摂的に神祇信仰を取り込んだものであり、時期的にいえば天台・真言などの顕密寺院が圧倒的優位を誇った中世に最も多く見られた。他方、一家庭で神棚・仏壇といった複数の宗教要素が併存していたり、一村民が寺院・神社の両方を熱心に信仰するような状況も、同じく神仏習合の言葉で表現される。しかし、こちらの方は、僧侶・寺院を取り仕切る仏教諸本山(天台宗の延暦寺・真宗の東西本願寺 etc.)や神職・神社を取り仕切る神祇道本所(京都吉田家 etc.)が確立し、制度上諸信仰が分離されたから可能となった現象であり、時期的にいえば精々江戸時代に始まったものに過ぎない。林氏は、前者の神仏習合を「仏教的シンクレティズム」、後者のそれを仏教・神道の「分業的住み分け」と名付け、存在する時代も構造も異なる両者の峻別を説くのである。

同氏の提唱する神仏習合の区分けは、本稿で取り上げたご神体差纏れ一件を分析する上でも、有効な視座を提供してくれる。すなわち、差纏れの発端は、繰り返すまでもなく山手村八幡社に祀られていた「御仏体」のご神体であるから、この事件の根幹には中世的な「仏教的シンクレティズム」の残存があった訳である。それと同時に、事件の過程で祢宜達が画策したのは、俗人でも僧侶でもない「専業」の神職による鎮守祭祀権独占だったから、彼らの目標は近世的な「分業的住み分け」の徹底化であったとも言える。つまり、ご神体差纏れ一件は、林氏の表現を借りるならば、中世的な神仏習合から近世的なそれへの移行をめぐる事件だったのである。

それでは、極めて近世的な筈の「分業的住み分け」は、福山藩領山手村の場合、なぜ幕末期になってようやく達成されたのだろうか。問題は、江戸時代の諸宗教者が宗教施設に対して持ち得た権限の大小にあった。幕藩体制下で宗門改めという重責を担った僧侶は、檀家や村による制約を受けつつも、比較的早い段階で寺院管理権の掌握に成功した。それとは対照的に、神職が神社を管理するという現代的な「常識」は、江戸時代にはほとんど通用しなかった。既述の通り、有力な天台・真言宗寺院が小祠に至るまで神社管理を取り仕切っていたケースは多いし、宮座制が強固に残る畿内などでは俗人こそ鎮守祭礼の代表者だった。このように僧侶・宮座の神社管理権が圧倒的な地域に対して、神職がそれを完全に掌握できた地域は、概して少なかったのである。⁽¹⁹⁾たとえ江戸時代に本山・本所が確立し、僧侶・神職を統括する組織が制度上分離したといつても、地域神職の拠点となるべき神社をいつまでも僧侶や宮座が掌握していたのでは、「分業的住み分け」など進展し得ない。山手村の場合も、強固な宮座制を残す備後地域にあったため、「専業」の宗教者である祢宜達が八幡社の管理権を掌握し切れず、天保年間に至ってなお「分業的住み分け」が不徹底だったと言える。

以上のような状況下で、神職が僧侶・宮座から鎮守祭祀権を奪取する一番の近道こそ、京都吉田家の権威を借り、古い祭祀システムを刷新してしまうという世良甲斐達も選択した方法だった。本稿では、福山藩領山手村という数ある近世村落の一つを事例に取り上げた訳だ

が、宮座・僧侶によって「専業」の神職が圧迫されているケースは、全国のどこでも確認できるものだろう。そうであるならば、江戸時代の地域社会で発生した神仏分離騒動の大半も、恐らく鎮守祭祀権をめぐる諸宗教者間の主導権争いに端を発するものであり、いわゆる思想闘争とは一線を画するものだったと、筆者は考えている。

もっとも、神仏分離という言葉から我々が真っ先に思い浮かべるのは、地域社会で発生した小競り合いではなく、明治新政府によって暴力的に断行された神仏分離「政策」の方であろう。恐らく何からの繋がりがあると思われる地域社会レベルでの神仏分離と国家レベルでのそれについて、本稿では全く比較検討を加える事ができなかつた。「下からの神仏分離」は果たして国家政策へとスムーズに結び付くものなのか、それとも両者の間には大きな断絶⁽²⁰⁾が存在する⁽²¹⁾のか、解明すべき問題は多い。しかし、その解決は、筆者の力量を大きく越えており、今後検討すべき課題として残して置きたい。

註

- (1) 『加計町史資料編Ⅱ』(2002年、加計町)1287～1300頁。
- (2) 村山修一『本地垂迹』(1974年、吉川弘文館)参照。
- (3) この点に関して、佐藤弘夫『アマテラスの変貌』(2000年、法蔵館)は、遙か彼方の極楽浄土に住する「彼岸の仏」と、下界に出現して衆生に直接的な賞罰を与える「此土の神仏」こそ、中世人にとって馴染みの二分法であった事を指摘し、神／仏という二分法の相対化を図っている。外来の仏教・土着の神道という安易な対比に疑問を呈する同氏の見解は、近世宗教史研究にとっても示唆的なものと言えよう。
- (4) 林淳「カミとホトケ」(山折哲雄・川村邦光編『民俗宗教を学ぶ人のために』、1999年、世界思想社)によれば、そもそも神仏習合とは、「純化」を目指す神道勢力が、現今の混淆状態を否定的に表現した、イデオロギー性の強い言葉だとされる。つまり、この言葉を使用する限り、習合状態の脱却といった神道にとって都合の良い結論しか、最終的には導き出されない訳である。同氏の見解に学ぶならば、やはり本稿でも神仏習合の自然消滅といった予定調和的な結論は避け、より慎重に考察を進めるべきだろう。
- (5) 『福山市史 中巻』(1968年、福山市史編纂会)378～451頁。
- (6) 『福山志料』巻22。
- (7) 「天保六年八幡社御神体為■■社人・神主差縄一件書類控」(福山城博物館附属鏡櫓文書館所蔵『三谷家文書』)。以下、本節の引用は全て上記史料によった。
- (8) 『日本庶民生活史料集成 第九巻』(1972年、三一書房)703～704頁。
- (9) 以下、頼祺一「近世の宮座と村落」(福尾教授退官記念事業会編『近世社会経済史論集』、1972年、吉川弘文館)参照。
- (10) 以下、この一件に関しては「天保四年八幡社正遷宮差縄内済為取替規定一札書類控帳」(『三谷家文書』)参照。

鎮守のご本尊 —江戸時代における神仏習合の一事例—

- (11) 註(9)に同じ。
- (12) 高埜利彦『近世日本の国家権力と宗教』(1989年、東京大学出版会)、井上智勝「近世本所の成立と展開」(『日本史研究』487号、2003年)など参照。
- (13) 引野亨輔「近世中後期における地域神職編成」(『史学雑誌』111編11号、2002年)。
- (14) 引野亨輔「近世日本の地域社会における神社祭祀と神職・僧侶」(『仏教史学研究』47巻1号)。
- (15) 註(7)に同じ。
- (16) 「嘉永四年八幡社御神体社人・神主差縄一件控帳」(『三谷家文書』)。
- (17) 高埜氏前掲書43～81頁。
- (18) 林氏前掲論文。
- (19) 土岐昌訓『神社史の研究』(1991年、おうふう)によれば、近世後期の武蔵国における神社は、54%が寺持・35%が村持であり、神職持のものはわずか4%に過ぎなかった。勿論地域差はあるのだろうが、神社管理者＝神職という「常識」が江戸時代において全く通用しない事は明白である。
- (20) 水戸政満「幕末期の村落における神仏分離と仏教批判について」(『地方史研究』244号、1992年)。
- (21) 田中秀和「近世の地域社会と宗教」(『地方史研究』250号、1994年)。
- 【付記】本稿作成にあたって、福山城博物館附属鏡櫓文書館の井上節子氏に大変お世話になった。記して謝したい。

引 野 亨 輔

The image of Buddha enshrined in the village shrine

— an example of Shinto/Buddhist syncretism in the Edo period —

Formerly, Shinto/Buddhist syncretism was regarded as the inconsequent religion which assimilated foreign Buddhism into Japanese Shito. But, practically Shinto/Buddhist syncretism didn't gradually disappear with the progress of rationality. In this article, I try to declare the process that Shinto/Buddist syncretism is criticized from the new angle, through the way to focus on the local area in the Edo period.