

1 はじめに

戦後に開始された近世民衆宗教の研究は、如来教（享和二〔一八〇二〕年開教＝「お口開き」）、黒住教（文化一一〔一八一四〕年開教＝「天命直授」）、天理教（天保九〔一八三八〕年開教＝「神がかり」）、金光教（安政六〔一八五九〕年開教＝「立教神伝」）などの教祖たちの思想・信仰を主たる研究対象としてきた。それは、歴史学の分野において六〇年代後半から盛んとなった民衆思想史研究が「民衆の主体形成」過程に視点を据えてきたこと、あるいは宗教学の分野において主たる関心が教祖論・カリスマ論にあったことなどに関連した現象であったと思われるが、ともかく、こうした研究によって、きよの（宝暦六〔一七五六〕－文政九〔一八二六〕）、黒住宗忠（安永九〔一七八〇〕－嘉永三〔一八五〇〕）、中山みき（寛政一〇〔一七九八〕－明治二〇〔一八八七〕）、赤沢文治（文化一一〔一八一四〕－明治一六〔一八八三〕）の思想や生涯については、かなりの部分が明らかにされてきたといってよいだろう。だが、こうした研究の中では、その周辺にいた人々（支持者であれ反対者であれ、周囲に存在していた民衆）の眼差しがどのようなものであったのかという点については、直接的主題とはなりづらかったといわなければならない。そこで本章では、教祖論を離れて、徳川時代末年から明治初年にかけて、信者あるいは周辺の人々が、民衆宗教や教祖をどのように捉えていたのか、という問題を中心に検討を進めてみたい。それは、徳川時代における民衆宗教への眼差しと近代におけるその差異を抽出し、眼差しから当該期の思想・信仰空間の変容にアプローチする試みにもなる筈である。なお、ここでは、史料的問題と著者の関心から金光教を中心に検討を進め、黒住教・天理教について簡単に言及するに止めるが、もとよりその関心は全民衆宗教に向けられている。

2 流行神「金神」への眼差し

信心する者の眼差し

金光教の最も初期の信者に属する高橋富枝（天保一〇〔一八三九〕－大正一〇〔一九二一〕）は、教祖赤沢文治との出会いについて、次のように回想している。

そのころ世間で、「大谷の金神は大発興じゃが、あれは狸を使うのじゃ」と種々取り沙汰いたしますから、信心している自分も心元ならず、一度本元を見届けなければと、安政四年十二月末、即ち私が十九歳の時、初めて大谷に参拝して、教祖様が人々に教えをしておられるのを傍らから聞き、「これはなかなか尊い教えである」と、いよいよ一心を定め、五年正月二十日、娘と同道して大谷に参拝し、初めて教祖様にお目にかかりました（『高橋富枝師自叙録』）。

ここには、赤沢文治が「大谷の金神」と称せられる「狸を使う」「大発興」の流行神として捉えられていたことが述べられている。同様の記述は、初期の信者であった斎藤重右衛門（文政六〔一八二三〕－明治二八〔一八九五〕）の伝承など、数多くの史料に散見されるが、金光教の登場と布教活動とは、多くの民衆にとって、先ずは「狸」などを「使う」流行神のそれとして捉えられていたことは、十分に注目しておくかなければならない。だが、文治が「狸を使う」流行神としてみられていたということは、後に述べる近代以降の眼差し（「文明」の眼差し）と異なって、何よりも「病気の回復・治癒」「家内安全・商売繁盛」などを実現する「靈験」ある存在として捉えられていたということを意味していた。初期の信者の多くは、「狸を使う」流行神的存在として文治を捉え、かつその「靈験」に期待を寄せて参集してきたのであった。

これは金神の祟りであると思い、家相地相を見てもらい、家を何度となく作りかえ（中略）あらゆる手段を尽くして金神をよけ、また封じてもらったが、どうしても験が見えない。このうへは、どこかに金神の守りをする人があるであろうから、その人に会って談判してみたいと思っていた（『金光大神ご理解集』、片岡次郎四郎の伝え）。

大谷に金神様と言ふ験な神居ますと聞きます。一度参詣して貰ひましたら、それで満足に思ひます（『金光大神言行録』〔斎藤重右衛門の伝え〕）。

さらに、金光教の場合は、教祖のみならず、布教活動に従事した信者たちも、周辺民衆には「靈験」ある流行神的「金神」として映じていた。

高島村中井の大森金子明神は神徳家にて、信者の中に四十七人も神意の伺えるものあり、中に鍛冶屋の金神様と言ふがあり、参拝者多く、番号札を出して整理する程であった（『金光大神言行録』〔藤田円造の伝え〕）。

ここには、初期金光教布教者に「鍛冶屋の金神」と呼ばれていた人物（金光喜玉、天保元〔一八三〇〕－明治二三〔一八九〇〕）がいたことが述べられているが、この史料に登場する大森うめ（文政一〇〔一八二七〕－明治三五〔一九〇二〕）は「中井の金神」と呼ばれ、このほかにも難波なみ（天保三〔一八三二〕－明治四四〔一九一一〕）は「赤壁の金神」、樋口鹿太郎（弘化三〔一八四六〕－大正一四〔一九二五〕）は「本庄の金神」と呼ばれていた。要するに、初期金光教の集団は、教祖文治を中心に、多数の「生き神」たる「金神」を擁する流行神の集団として、民衆の前に姿を現したのであった。

これらの初期金光教集団は、「金神組」などの講社を結びながら、時にはかなり激しい神がかりを伴った布教活動も行っていった。

当時、おいさみということがあった。初代白神先生（初代白神新一郎〔文政元<一八一八>－明治一五<一八八二>―引用者）には、特にはなはだしかったが、それに対して、金光様（赤沢文治のこと―引用者）から戒められたことがあった。「手みくじは、此方から授けてやっているのであるけれども、手が激しく動くと、人がのりくらのように思うから、昼間はただご理解だけしてやっておけ」（『金光教教典』〔和田安兵衛の伝え〕）。

尾道から十四五人参り、非常においさみがあつた時、「派手な信心をされるなあ。おいさみのないように願うがよい」（『金光教教典』〔大木藤雄の伝え〕）。

これらの史料は、いずれも「おいさみ」に対して文治自体は否定的であったことを物語っているが、にも拘わらず、こうした「手みくじ」などと呼ばれる身体で神意を窺う方法は一般的に行われていたらしいことは、次のような所伝からも理解される。

教祖様は”口走り”もあつた。才崎金光様（片岡次郎四郎〔天保一一<一八四〇>－明治三二<一八九六>〕―引

用者)には”胸浮び”もあり”右手首”にも感じた。金子明神様(片岡次郎四郎の妻、庄[弘化二<一八四五>—大正七<一九一八>]—引用者)は”胸浮び”と”左手首”であり、中井金子明神様(大森うめ[文政六<一八二三>—明治三五<一九〇二>]—引用者)は”左手首”だけ。亀三郎金用明神様(片岡次郎四郎の父、[文化一二<一八一五>—明治二二<一八八九>]—引用者)は”右中高指”でした(『金光大神事蹟集』)。

さらに、斎藤重右衛門は「げっぷのお取り払い」という「願い人の病気が初代の身体に乗り移ってきてゲップとなって病気を取払う」呪術的行為も行っていたと伝えられている。また、明治初年の大阪布教に際しては、特に「おいさみ」が激しくそのことが当局の弾圧を招いたことが伝えられている。いずれにしても、こうした様相は、民衆の眼には流行神的祈禱者の行為と映じたことは間違いなく、「狐つきのような事」と捉えられることもあった(『金光大神事蹟集』)。だが、これらの所伝は、こうした行為を一概に否定的に記述しているわけではなく、むしろこうした行為を踏まえて金光教の信心へと誘う記述になっていることにも注意しなければならない。教祖文治自身も、上の史料が示しているように「口走り」を行う場合があり、「あるとき、のみを打つ手が振う。どうしたのかと思ったら、神さまが乗り移っていられた」(同前)と伝えられているように、少なくとも明治維新以前においては、神がかり的な様相を示すこともあったのであった。

ところで、こうした流行神的眼差しは、そもそも金光教自体が、金神の流行神化の過程で生まれてきたことであったことを考えると、むしろ当然であったといわなければならない。すなわち、赤沢文治自体が、開教以前は伝承的金神信仰の熱心な信仰者であり、いわゆる「四十二歳の大患」以後は、実弟香取繁右衛門(文政六[一八二三]—明治二二[一八八九])を通じて「堅盤谷の婆さん」と呼ばれた金神祈禱者(小野うた<はる>、明治一〇[一八七七]年に五四歳で没したと伝えられているが、詳細は不明)の信仰に触れていた。この「堅盤谷の婆さん」の前には、長尾の楠木屋、連島の文十郎という金神祈禱者の系譜が知られており、かれらはいずれも金神の「崇り」を鎮める独自の祈禱者、換言するならば、流行神化した金神信仰の布教者・祈禱者であり、「生き神」としての「金神」として民衆の前に姿を現していたと

考えられる。初期金光教団や赤沢文治は、こうした流行神と連続しながら登場し、したがって先ずは民衆からは同様の眼差しで捉えられることになったのは、かくて当然の事態であったと思われる。

干渉する者の眼差し

ところで、こうした流行神化した金神祈祷者の存在は、金神信仰の統括者たる修験道の側からは、逸脱する信仰と捉えられていたのは間違いない。金光教の地盤である岡山藩浅口郡における金神信仰の統括は、天台宗本山派に属していた児島五流の修験者たちが執り行っていた。周知のように、修験者たちは、その宗教活動として入峰修行、禁忌・精進潔斎などの身心鍛練、祭祀や護摩供養を行っていたほか、村落内には講社を設け、さまざまな祈祷、配札、金神封じ、日柄方位の鑑定などの活動を行っていた。金光教の母体となった金神信仰自体も、これら修験者たちの活動によって地域に普及せしめられたものであったといえる。こうした中での文治の活動は、修験者たちの干渉を招くこととなった。大谷村の庄屋小野家の日記（『小野四右衛門日記』）によれば、文久二（一八六二）年に、連教院修験者から庄屋小野四右衛門に「文治義金神ヲ信心いたし候儀、差留呉度申出」があり、文治が「山伏申出候通り相違無之」と述べたため、庄屋から「巖敷差留置」されたとあり、さらに「壇廻り」（「幕、幟、金幣、提燈、金燈籠等」）が持ち去られ、かつその「焼払」という申し出については庄屋預かりとなったことが記載されている。また、後には笠岡の斎藤重右衛門の布教活動と関わって、矢掛智教院代僧や執事が「文治義狸ヲ遣ひ笠岡之ものヲく

るしめ候二付、依て今日八文治へ掛合に」来たことともみえている。これらは、いずれも文治や重右衛門の無許可の活動に対する修験者たちの妨害であったことは間違いない。

だが、ここで注意しなければならないのは、この後に文治は五流尊滝院の許状を入手し、さらに吉田家からの許状を取得していることである。これらの許状についての詳細は不明であるが、文治が一時的であれ、その秩序内で活動することに難色を示していない点には、修験道や吉田神道と大きく異なる領域での自らの位置が自覚されていた筈である。しかも注目すべきは、これらの許状の取得以降は、少なくとも一旦は修験者たちの妨害が一段落をみていることである。つ

まり、修験者たちは、実は文治の信仰の中身自体には基本的には無関心であって、文治の四男金光萩男（嘉永二〔一八四九〕―大正八〔一九一九〕）の伝えるところによれば、その経済的基盤の破壊に対する脅威から干渉を行い、寄付金名目の金銭をせびることに主眼をおいていたのである。

斎藤重右衛門が笠岡代官からの「弾圧」を受けたのも、実はその信仰内容の故とはいいがたいと思われる。

西三月頃、少々金神信心と号し、相祈候処、追々増長致し、戌十二月頃に至り候而八、以之外之儀二相成り、大勢群集致し、既に当町二おゐても胡屋住藤杯大信心二候故、市中小前は不及申、隣村も追々参詣夥多数、宮地本人重右衛門八金子宮と唱、二畳臺を構へ参詣之者を眼下に見おろし、或八叱り、或八おどし杯致し、大金を住藤取候而、貧窮者へ八少々宛麦杯遣し候趣、当亥正月十日右両掛の立派なる籠に而、御召捕二相成候（『笠岡代官所御用留』）。

この史料によれば、「増長」「大勢群集」「参詣夥多数」「立派なる籠」といった状況が問題視され、献金や貧窮者への施行が重右衛門の「召捕」の原因であった。このとき、重右衛門は「気違い」扱いを受けたと伝えられているが、それも近代以降の眼差しとは異なって（後述）、流行神に対する眼差しと同様のものと考えらるべきであろう。無論、この「弾圧」以降は、笠岡における金光教の活動は一時停滞し、重右衛門自体にとって「七十五日の入牢・拷問」は信仰的な試練であったことは事実であった。また、一八六六（慶応二）年にも「しんもんかえ」を決断する程の「弾圧」があったと伝えられている。したがって、近世における民衆宗教に対する抑圧・規制が、布教者の側に深刻な動揺をもたらしたことは事実であったといわなければならない。だが、その抑圧・規制の眼差しは、百姓の群集を伴う流行神の爆発に対する警戒・抑制であり、信仰内容に立ち入るものではなかったことは十分に注目すべきことがらである。

ところで、元治元（一八六四）年、文治は「金神の宮」の建築に際して、白川家から神拜式許状を取得している。これに続いて、高橋富枝、斎藤重右衛門、藤井駒次郎（文政六〔一八二三〕―明治三五〔一九〇二〕）らも許状を取得し、慶応二（一八六六）年には文治は白川家の神職に補任されている。これらについては、文治の信仰回顧録たる『金光大神

御覚書』にも詳細に経緯が記載されており、文治の信仰的立場から自覚的に取られた措置であったといえる。しかも、文治の「金光広前では京都ご法どおりのことはできません」という要求に対して、白川家側は「なるほど、此方の法どおりでは、神が聞かれねば、おかげくださらいでは、なんぼう法を祈りても役に立たず。拝む人の願いで、神がますます感応いたされ、それでよからう」と答えている。一般的に、宝暦年間以降に、白川家は百姓町人身分の者を含む在野の神職、宗教者との結びつきを強めていったことは夙に指摘されているが、その門人獲得は主として経済的・政治的思惑が先行したものであったことは明らかである。文治が容易に神職に補任されたことにも、そうした事情が反映しているといえるが、一方文治もそうした事情を知るが故に白川家を自覚的に選択して、布教の合法化を得ようとしていたと考えられる。要するに、文治自体は自らの宗教活動を既成宗教教団と鋭く対立するものとは自覚しておらず、また、時に民衆宗教に干渉してくる既成宗教教団の側も、その民衆宗教の信仰内容の「いぶかしさ」を問題にしているのではなく、経済的基盤を脅かすことを問題にしていたのであった。

「淫祠邪教」視する眼差し

さて、こうした民衆宗教の活動は、知識人たる儒者・国学者などにとっては「淫祠邪教」と捉えられていたことは間違いない。金光教自体に対する儒者・国学者の眼差しを知る史料は管見の限りはほとんど存在していないので、ここでは一般的な民俗信仰・民間信仰に対する儒者・国学者の言説について一瞥し、民衆宗教に対する眼差しを考える手がかりとしておきたい。

よく知られているように、寛政期に前後する頃から、儒者の「教化」言説が登場してくることとなる。それは、幕藩体制の動揺に伴う村落秩序の「荒廃」に対するイデオロギー的対抗策であったといえるが、従来は「修己」の学としてあった朱子学的言説が、「教化」言説として再編され徂徠学に対抗的に「復活」してくるわけであり、それとともに、民衆は「淫祠邪教」の世界に存在する「教化」の対象として「発見」されていくこととなる。そこでの「教化」言説は、いかなる眼差しに基づくものなのか、この点を明らかにするために、先ずは周知の史料ではあるが、朱子学者中井竹山（享保一五〔一七三〇〕－文化元〔一八〇四〕）の『草茅危言』の「淫祠」論について見てみたい。

古より華城にて賢君良臣の淫祠を毀捨られたる例多、其儘に差置ば平民の害をする故也、(中略)江州山王祭、出雲大社の籠燈、備中吉備津の宮の釜鳴等、鬼神の威令に託して巫覡輩の愚民を欺き錢を求るの術とす、其他讃岐金毘羅、大和の大峰杯種々の靈怪を唱へ、又稻荷不動地蔵を淫り、吉凶を問ひ病を祈、因て医者方角をさし示し、或は医薬をやめ死に至らしめ、蛭子大黒を淫て強欲奸利の根拠とし、天満宮を淫弄し媒とし、観音を産婆代りとし、狐狸の妄談、天狗の虚誕、聊の辻神辻仏に種々の靈験を猥に云ふらし、仏神の夢想に託し妄薬粗剤を売弘め、男女の相性・人相・剣家相を見るの類邪説横流し、愚民を眩惑矯誣するの術に非なるは無、斯る怪妄世界、頑鈍風俗誠に嘆ず可、憫む可の甚き也、請ふ速に淘汰を加へ嚴禁を施し、将来を懲し度者也。

ここでは、民衆が信心を寄せた江州日吉山王社、出雲大社、備中吉備津社や金毘羅信仰、稻荷信仰、天満宮信仰等が悉く「淫祠」であると決めつけられ、その「毀捨」が強く主張されている。竹山の眼に、様々な民俗信仰の姿が具体的に把握されている点には、その炯眼を窺わせるものがあるが、一方儒者においても民俗信仰が無視しえなくなっている状況がよく示されているといえよう。特に問題視されているのは、「靈怪を唱へ……邪説横流し」「医薬をやめ死に至らしめ」「愚民を眩惑矯誣」することであり、ここに朱子学合理主義に立つ竹山の眼差しが窺える。この眼差し自体は、儒者(朱子学者)の一般的言説と大きく異なるものではなく、かつ竹山がそうした「淫祠」を捉える基本的立場そのものは、排仏論の文脈の延長線上にあるものであった。すなわち、竹山は「仏法は天下古今大害たる事云を待ず」と述べ、それは「吾人倫の内より湧出て、反て人倫を棄絶し、吾民の穀帛を耗し、吾民の土木貨財を費し、何一つ営為する事無、唯夥き空民と成民を憔悴せしめて、己れのみ肥ふくれて生を完くする」からであるという。「仏氏世を誣ひ民を惑するの説、後世諸宗を分色々と云と立れども、就中此害尤深きは一向宗也」と述べて、一揆を行った一向宗を殊に憎悪するところには、竹山の特色が認められるにせよ、ここでの排仏論の論拠である「人倫を棄絶」した仏教とする視点は、基本的に近世全体の儒者の言説の枠内にあるものであった。さらに重要なことは、その「淫祠」という概念自体が、「正祠」との対比

で説かれていることであろう。朱子学合理主義の立場に立つ竹山は

「鬼神に祈念立願するは人心の大惑にて、……君子の堅く誠て深く絶処也」と述べ、「鬼神」への祈祷自体に否定的であるが、一方で「由緒有」「正祠」という眼差しは保持している。「封域の鎮守・産沙より有来たる岳廟・城隍祠の類」などは「正祠」とされ、「淫祠」は「由緒も無、瑣細煩猥成分」とされ、中には「正祠を転じて淫祠としたる」ものも存在すると述べられている。

以上の竹山の『草茅危言』については、それが寛政改革への提言であったこともあり、近代の宗教政策や「教化」政策と結びつけて理解されることが多いが、その眼差し自体の根底には、儒者の一般的排仏論や朱子学合理主義が横たわっており、また「正祠－淫祠」という眼差しも儒者の一般的言説の枠内にあるもので、後に見るような近代の眼差しとは明らかに異なったものといえるだろう。

ところで、実際に「淫祠解除」に関わった儒者の「淫祠」への眼差しはどのようなものであったのか、ここでは長州藩天保改革の際の「淫祀解除」政策に影響を与えた藩儒山県太華（天明元〔一七八一〕－慶応二〔一八六六〕）の説くところをみてみよう。徂徠学の影響も窺える太華は、「天子諸侯等、国家二君タル者万民ノ為に天地鬼神ヲ祠リテ其福ヲ求メ玉フ事」は否定しておらず、ここに竹山との相違も見えるが、「公儀ノ帳面ニ載ラスシテ祠ル是ヲ淫祠ト云」とする立場から、中国の故事や水戸光圀・池田光政の事蹟を引き、「無用ノ淫祠ヲ毀チ無益ノ銅像ヲ壊リ淤食ノ僧尼ナトヲ減セン事英断ノ論アルヘキ事」を主張している。典型的な「正祠－淫祠」論の立場から「淫祠解除」を主張するものといえる。また、太華の「淫祠解除」の論拠は、論語の「非其鬼而祭之諂也」などであり、その眼差し自体が儒学的言説のものであることは当然であるとしても、儒学的「正祠－淫祠」論の反復で「淫祠解除」を主張するのみであることはやはり注目される。つまり、（竹山とは異なって）民俗信仰それ自体に対する関心は皆無といってよく、「終ニ田畠ノ害トナル事多キ事

ナリ、……万民ノ為ニ其害ヲ除カン事固ヨリコレ正理」という民政論の立場が強調されているのである。無論、この長州藩の政策自体は、防長大一揆の背景に民俗信仰などによる民衆の結合を看取した上で推進されたものであり、きわめて切迫した状況で行われたのも事実であった。だが、それも民政

論の立場に主眼があり、決して宗教統制政策ではなかったことは、この政策の破綻後に、藩権力が民俗信仰を許容する政策も行っていることに示されている。ここには、近世の「淫祠邪教」視する眼差しが持続的かつ系統的なものではなかったことも示されているように思われる。

この長州藩の「淫祠解除」政策の破綻は、無論民間での宗教事情を無視した施策であったことを示しているが、一方、そうした「淫祠邪教」視する眼差しが、民衆の共有するところではなかったことも見逃してはならない点である。当然といえば当然ではあるが、近世における「淫祠邪教」視する眼差しが決して社会的言説として形成されておらず、かつそれを宣布するイデオロギー装置も持ち合わせていなかったこと、さらにそうした「淫祠邪教」に時には吸着して藩権力の維持が図られたこと、こうした点も近世の「淫祠邪教」視する眼差しを考える上では重要な点であると思われる。

ところで、この太華の主張に対して、「幽冥」思想に基づく「小祠」擁護論の立場から反対したのが、津和野の国学者岡熊臣（天明三〔一七八三〕－嘉永四〔一八五一〕）であった。以下では、熊臣を中心に国学者の眼差しについても考えてみたい。熊臣は「いかなる神をも尊卑・貴賤・善悪の差別なく、唯人間顕界の眼に見えず、智力の及ばざる所の物を神と称して、いつもいつもこれを敬ひ祭るが、即ち我が国神聖の建て定め給へる今日の顕事、一大活道の根本最第一にて御座候」と主張する。したがって、「たとへ小祠・禿倉・森神等にて、も、いづれは正社、いづれは淫祠と申す差別、歴史の史書、格式にこれ無き事」と、「淫祠解除」政策は批判されている（『読淫祠論』）。儒者と異なって「正祠－淫祠」という構造に熊臣は立っていないことが注目される。だが、その熊臣も、民間信仰・民俗信仰に対しては憎悪の眼を向け、次のように述べている。

長門国阿武郡の奥まりたる片田舎などには、昔より俗に教へ姥ともナアシとも呼て、賤しき百姓の妻女また八後家傭などの常に我宅内に、神にやあらむ、仏にやあらむ、幣帛たてしめ引線香焼て水まつり、その唱ふる事も何事にかしらめと、或八病家なとより人行て其由告れば、忽に欠――伸――につくことをいひ聞かするよし、これを俗に神教といへり。又死にたる人のことをとへばそれもまたの事ども口走るなり。此老婆は賤しき山賤また盲僧やうのもの往々雇ひ来て、単の帷子を被せ幣を持せて口走らせ彼寄坐

といふを行ふ。これを寄祈祷といへり。此外に又一種某の弘法某の稻荷某の観音などいひて泥坊または、孀婆などが程々の妖言をいふを、俗人多く信向して病を祈り災を掃ふとて惑ひあへり。あはれ、これらをこそ例の淫祀とも妖怪ともいふべけれ（『神職歴運考』）。

ここには民間での「寄坐」「寄祈祷」などの活動に対する熊臣の「淫祠邪教」視する眼差しが率直に表明されている。熊臣がこのように「淫祠邪教」に対して激しい憎悪を抱いたのは、現在の神官に「彼巫覡と我神官とを混同におもひ自ら賤しき巫覡の術を行ナふもの」が現れており、自らの「神道」信仰と民俗信仰・民間信仰が同一視されることが警戒されているからであった。つまり、在村国学者・神官は、儒者と異なって、まさしく「淫祠」「小祠」を祭る宗教者と重なる宗教空間に存在していたことが、この主張の背景にはあったといえる。以上から、儒者の主張する「淫祠解除」には反対し、「小祠・禿倉・森神等」を擁護しつつも、民間での「祈祷」活動などは認めず、「淫祠」をも含めて国学的神秩序の中に整序化することが熊臣の主張の要点であったことが理解されよう。この熊臣の主張は、平田派系国学者と民俗信仰の関係を典型的に物語るものといえるが、整序化という側面が強調されると「正祠ー淫祠」論と重なる主張になってくることも事実であった（慶応期の津和野藩の大国隆正派による社寺整理政策はそうしたものと理解される）。ともあれ、熊臣自体は「淫祠解除」に批判的であり、仏教などにも寛容な姿勢を示していた。「祖先より祭り来しは、何によれ、妄に廃すまじき事」（『学本論』）というのが熊臣の基本的姿勢であり、その主張も藩内全体の宗教的改編を企図する性格のものではなかったのである。

以上、簡単に儒者・国学者の「淫祠邪教」視する眼差しについて一瞥したが、殊に儒者においては、その眼差しの基本には「正祠」と対比させての「淫祠」という構図が存在していた。それが「淫祠解除」論の論拠として持ち出されることは、寛政以降になるとしばしばであったと思われるが、こうした言説が社会的言説として流布することも少なかつたと思われる。したがって、近世の民衆宗教は、こうした眼差しに晒されていたのは事実であったとしても、それはきわめて限定的なものであり、ましてこれらの言説が宗教弾圧の言説として立ち現れてくることは皆無に近かつたと推測されるのである。

3 「文明」の眼差し

明治維新以後の「国民国家」の形成は、民衆宗教にそれまで遭遇することのなかった新たな眼差しと対決することを迫ることとなった。いうまでもなく、「近代文明」に立った「淫祠邪教」視する眼差しである。ここでは、それを近世の「正祠－淫祠」論との対比で「文明－淫祠（迷信）」論と呼んでおくが、この新たな眼差しはどのような特質を有していたのか、またそれがどのような問題を民衆宗教に持ち込んだのかについて、以下では再び金光教を中心に検討を進めてみたい。

明治維新直後の明治元（一八六八）年に出された神仏分離令は、文治の居住する大谷村でも「神社神体不残改」という事態や「稻荷大明神」「石鎚大権現」などの「取除」、「金毘羅宮」の社号改称という事態を引き起こしているが、文治の基本的姿勢を未だ大きく抑圧する程のものではなかったといえる。しかしながら、明治三年以降に本格化する神道国教化政策や五年以降の「文明化」「近代化」政策は、文治の信仰生活に深刻な影響を引き起こさざるを得なかった。この過程で、「おかげは和賀心（わがこころ）にあり」という「天地書附」にみられるような信仰の内面化が進行し、また文治の布教姿勢もそれまでの祈禱者としてのそれから「取次者」としてのそれへ転換していったことについては、かつて拙著で論じた。そこでの主眼は、村上重良が「近代的」と評価した金光教の性格の多くは、こうした「国民国家」（近代天皇制国家）との対峙で生み出されたものであって、幕末の開教当時のものとは異なっていたことを明らかにすることにあつた。しかしながら、この過程は眼差しの変容過程としても重要な過程であったと思われる。

明治六（一八七三）年、新聞紙上において、金光教を「怪シキ祈禱者」と把握する記事が登場する。

小田郡大谷村ニ金神大明神ト號シ、怪シキ祈禱者アリ、又所々二分派アリテ多クノ人民ヲ惑ハシ、許多ノ財貨ヲ貪リ、頗ル富ヲ致スト云（『大阪新聞』一八七三年一月二四日付）。

この記事からは、「淫祀邪教」視する眼差しの特質は未だ読み取りにくいだが、明治六（一八七三）年という時期に新聞という媒体を通じて社会的言説として、このような言説が登

場してくることが問題である。いうまでもなく、この背景には、同年に出された「梓座、巫、市子、憑祈祷、狐下ゲ」の禁止（教部省布達第二十二）などの一連の教化政策・宗教政策が存在し、かつ安丸良夫の指摘するように、前年からの集中的な「文明化」政策によって、「民俗的なもの」を「淫祠邪教」視する風潮が急速に形成されていったことが関係していた。ところで、こうした風潮において目立つのは、いずれも「治病」行為を問題視していることであった。例えば黒住教において、別派独立（明治九年）の前に専ら「禁厭」と呼ばれる「治病」行為が「全ク人民ヲ愚弄シ蒙昧ニ導クノ所業」として問題視されていた。

死灰再燃咀禁厭ノ法ヲ修シ病者ヲシテ医薬鍼灸ヲ止メ所謂黄巾白蓮ノ徒ノ所為ノ如ク符水ヲ以テ病ヲ療シ死ニ至ルマテ医療ヲ得サラシメ其愚夫愚婦ヲ蠱惑スル弊害拳ケテ数フ可カラス（「黒住祈祷之儀ニ付伺」愛媛県、明治六〔一八七三〕年）。

人畜ノ生死靈及狐狸ノ人体ニ付着スル等現ニ有之説ヲ主張シ之カ為ニ禁厭ヲ売ル等ニ至テハ全ク人民ヲ愚弄シ蒙昧ニ導クノ所業ニテ病者ノ医薬ヲ禁スルト其弊害同轍ノ事ニ可有之即今人智開明ノ御趣意ト霄壤ノ懸隔有之候（「黒住講社ノ義ニ付再伺」名東県、明治八〔一八七五〕年）。

これらの「伺」は、他にも兵庫県、島根県等から再三出されているが、まさに「人智開明ノ御趣意」をかざして、「医療ヲ得サラシメ」「医薬ヲ禁スル」かにみえた宗教的「治病」行為を「黄巾白蓮ノ徒ノ所為」と重ねて指弾している論理が看取できる。竹山が朱子学合理主義の立場から「医薬をやめ死に至らしめ」ることを問題視していることは既に述べたが、それは排仏論に立った儒者の言説として述べられたものであった。だが、今や「文明」の立場から、医学的（＝科学的）価値をかざして宗教的「治病」行為が指弾され始めたのである。

天理教の場合も同様であった。『稿本天理教祖伝』に拠れば、明治八（一八七五）年に天理教祖中山みきが弾圧を受けた際に問題になったのは、「天理王命という神はない、その証拠を示せ、なぜ病気が直るのか、現在建築中の建物の経費はどこからだされているのか」ということであったという。ここには、「天理王命」が問題となったこともみえるが、この点は今は措く。その次に「病気」の問題が取り上げられて

いることが、ここでは注目される。黒住教と同様の眼差しが天理教にも向けられていたことは間違いなく、しかも天理教の場合は（黒住教と異なって）、明治四一（一九〇八）年の別派独立まで、この眼差しに晒し続けられたのであった。

金光教の場合は、明治五年に文治が獲得した白川家輩下の「金神社」神官という資格が奪い取られ無資格となったことに関連する弾圧が『金光大神御覚書』に記されているが、大阪などでの弾圧ではやはり「治病」が問題視されていたことが分かる。

明治十二年頃より大阪に道が開けるとともに、其の筋の注意を引くこと甚し。其は何であったか。「おいさみ」という信心表現状態に就いてであった。信者が両手を指と指と組み合わせて神拝する時に一心に願い居ると、組みたるまま「ポコンポコン」いわせて手を打ちつつ、さながら神憑りのようで、又狐つきのようである（『金光大神事蹟集』）。

こうした眼差しは、「治病」行為こそ、その宗教活動の本質的部分であった民衆宗教にとっては、きわめて深刻な問題を惹起することになったのはいうまでもない。この点は第三章で詳述するが、ここで簡潔に述べれば、金光教の場合は、まさに「病氣」を「神々」「人々」との「関係」の問題と把握し、その「関係」の再構築によって「治病」を実現することに布教の中心が置かれており、それは文治自身の人生によって裏打ちされた宗教的確信であった。その際に、近世においては、さまざまな民俗信仰の様式を尊重し、時に「おいさみ」などを伴った「祈祷」行為を行うこともしばしばであったことは既に述べた。それらの行為が、今や科学的価値をかざしての「文明」の立場から厳しく指弾され始めたのであった。そして、こうした「文明」の立場から、民衆宗教の活動、特に「治病」活動を、「淫祠＝迷信」として無条件に排除していくところに、明治以降の新たな眼差しの特質が存在していたと思われるのである。

ところで、文治の手になる『お知らせ事覚帳』においては、明治四（一八七一）年以降に「世間、不評申し候」「世間に不評あり」という記述が現れ、世間の眼差しの変容は敏感に把握されていたことが分かる。もっとも、文治はそれを「世の狂い」「世のめげる」事態と批判的に受けとめ、「世は変わりもの、五年の辛抱」「世の狂いになれば変わるも

の、先楽しみ」「末の楽しみ」という、いわば先々に希望を託した忍従によって切り抜けようとしていた。だが、こうした眼差しは、次第に金光教の布教者・信者自体をも捉えていくこととなる。例えば、金光教の文書布教の最も古いものに挙げられる初代白神新一郎の『御道案内』は、その初版（藤沢本と言われる。明治四年執筆）においては、民俗的金神の色彩が色濃く見られ、主神も未だ「金乃御神様」「日月金神様」「きもん金乃神」などと記されて、後の「天地金乃神」という神名は登場していない。ところが、明治一四（一八八一）年頃に成った『御道案内』（伊原本と言われている）には、まさに「文明」の言説が随所にみられるようになる。

「文明

開化御一新の御時に到り、此の御道も同然、旧習を廃し
」「文明開化御一新と此御道同然なり」「当時御規則と此御道と万同じ事を得く考へ、思ひ競べ合せて見るべし」など。そして、このことと同時に「天地金乃神様」「天地王御神様」という神名も登場してくるのである。これらの言説が、初代白神新一郎の「方便」であったかどうかは、無論今日では判然としない。だが、この『御道案内』という布教書の性格を考えるならば、まさしく「文明」の言説と整合的なものとして、信者の内部において金光教の信仰が描きだされ定着していったことは明らかである。「文明—淫祠（迷信）」の眼差しを前にして、自覚的であれ無自覚的であれ、前者の側に立つことを民衆宗教自らが選択していったことが、ここには鮮明に示されている。

ところで、金光教などの民衆宗教が明治になって直面した問題は、今まで述べてきたことに尽きるわけではない。例えば非合法的宗教活動から合法的活動へ向かう組織問題、あるいは「正祠—淫祠」論の文脈と近似した天皇制神学との教義の整合性の問題などがそれである。そして、これらの問題群は一概に分離しえるものではなく、まさしく重なって民衆宗教の眼前に存在していたともいえよう。だが、これまで述べてきた「文明—淫祠（迷信）」という眼差しを軸に考えると、他の諸問題の理解も鮮明になるように、わたくしには思える。つまり、科学的価値をかざしての「文明」からする「淫祠（迷信）」という眼差しを払拭して、初めて組織的合法化（「別派独立」）が得られるのであり、それは同時に「文明」を独占した天皇制教学との教義的整合性を要求するものなのであった。この意味では、「文明—淫祠（迷信）」という眼差しが、近代民衆宗教に課した変容はあまりに大き

なものであったといわなければならないだろう。

4 おわりに

「文明—淫祠（迷信）」という眼差しは、現在ではとりわけ近代主義的言説の行き詰まりとともに陰りを見せてきているようにみえる。島藺進の指摘する「神秘現象と心身変容への関心の増大」などを特質とする新新宗教の台頭や、「呪術＝宗教的大衆文化の興隆」「新靈性運動」という社会意識の広がり、この眼差しの衰退を証するものであるかのようである。だが、「国民国家」や「国民」の形成の下で登場した「文明—淫祠（迷信）」という眼差しは、未だ社会的言説としての威力を失っていないように思われる。そして、われわれが常にその眼差しが向けられる当の宗教の分析に気を取られ、その眼差し自体を対自化してこなかったことも、逆にこの眼差しの現在に至るまでの威力を物語っている。だが、民衆宗教の言説が突きつけている問題は、まさに近代のこの眼差しの歴史性である。近世民衆宗教の「おかげ」「難儀からの助かり」などの言説、近世民衆の思想・宗教空間は、こうした近代の眼差し、絶対的に映じた「文明」の眼差しを払拭して、初めてその姿をわれわれの前に現すものなのがある。

註

- (1) いうまでもなく、村上重良『近代民衆宗教史の研究』（法蔵館、一九五八年）が戦後民衆宗教史研究の嚆矢であり、『日本思想大系67民衆宗教の思想』（岩波書店、一九七一年）が、戦後研究の到達点を示すものであった。このほかに、主に村上重良の編に成る『東洋文庫』所収の各教典（平凡社）、神田秀雄『如来教の思想と信仰』（天理大学おやさと研究所、一九九〇年）、原敬吾『黒住宗忠』（吉川弘文館、一九六〇年）、濱田泰三『天理教』（講談社、一九八五年）、小沢浩『生き神の思想史』（岩波書店、一九八八年）などが、個別民衆宗教研究の労作として挙げられよう。
- (2) 色川大吉、鹿野政直、安丸良夫の労作が想起されるが、ここでは特に安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』（青木書店、一九七四年）や同『出口なお』（朝日新聞社、一九〇一年）などを念頭に置いている。
- (3) 宗教社会研究会を軸に展開された一連の「新宗教」研究など。
- (4) 『高橋富枝師自叙録』五頁（金光教六條院教会、一九

八一年)。

(5) 青木茂『改訂版笠岡金光大神』(金光教笠岡教会、一九九五年)、『金光教教典』(金光教本部教庁、一九八三年)所収の『金光大神御理解集』、『金光教学』二四号(一九八四年、毎年九月刊、以下同)一三一号(一九九一年)所収の『金光大神事蹟集』、金光教教学研究所所蔵の『金光大神言行録』などには、流行神的様相に関わる伝承が数多く収められている。尚、流行神の概念や様相については、宮田登『近世の流行神』(評論社、一九七六年)に多くを負っている。

(6) 『金光教教典』四七七頁。

(7) 『金光大神言行録』二三三八。

(8) 同二六七四。

(9) 『金光教教典』七三一頁。

(10) 同四六六頁。

(11) 『金光大神事蹟集』一一一(『金光教学』二五号所収、一九八五年)

(12) 『改訂版笠岡金光大神』二二六頁。

(13) 佐藤金造「初代白神新一郎師」(『初代白神新一郎』所収、金光教徒社、一九八二年)一三〇頁など。

(14) 『金光大神事蹟集』四五六(『金光教学』二七号所収、一九八七年)。

(15) 『金光大神事蹟集』五一〇(『金光教学』二七号所収、一九八七年)。

(16) 金光教開教に先立つ備中・備後での流行神的金神信仰については、真鍋司郎「民衆救済の論理 ―金神信仰の系譜とその深化」(『金光教学』一三号、一九七三年)、須田美照『香取金光教由来記』(香取金光教教務所、一九五〇年)、藤尾節昭「布教史試論 ―金神考」(『金光教学』一六号、一九七六年)、及び『金光大神事蹟集』五三七、六八〇など、『金光大神言行録』五九、五五一、一三四四などを参照。

(17) いわゆる「四十二歳の大患」とは、赤沢文治の神信仰の転換となった大病体験で、文治は「のどけ」という病気によって生死の間をさまよい、その直中で神の加護を実感した。尚、『金光大神御覚書』安政二(一八五五)年四月二六日の条(『金光教教典』一〇頁以下)、瀬戸美喜雄「教祖四十二歳の大患の事蹟について(一)(二)」(『金光教学』一〇・一二号、一九七〇・七二年)を参照。

- (18) 修験道・修験者については、宮家準『修験道思想の研究』（春秋社、一九八四年）などを参照。また、備中・備後の修験者の活動、及び赤沢文治と山伏の折衝については早川公明「修験者との折衝過程に関する一考察——尊滝院許状の取得から返却に至る過程分析」（『金光教学』一六号、一九七六年）、『金光大神言行録』七五六、二六四三などを参照。
- (19) 『小野四右衛門日記』を含む大谷村庄屋小野家に伝わる『小野家文書』は、『金光教学』二号（一九六二年）から二三号（一九八三年）に所載されている。その中で『小野四右衛門日記』は二号から三号に所載。ここでの引用は、二号の八二―八六頁。
- (20) 『小野四右衛門日記』文久二（一八六二）年七月八日の条参照（『金光教学』三号、一三四頁）。
- (21) 前掲早川公明論文参照。もっとも、(22)の金光菽雄の所伝などによれば、金銭を「せびる」行為は、その後も継続していたようである。
- (22) 『金光大神言行録』七五六。他にも『金光大神言行録』二六四三の藤井きよのの所伝など。
- (23) 『改訂版笠岡金光大神』七九頁に所載。
- (24) 藤井きよのの所伝、『改訂版笠岡金光大神』八七頁に所載。
- (25) 『改訂版笠岡金光大神』八三頁。
- (26) 『金光大神御覚書』元治元（一八六四）年四月九日の条（『金光教教典』四二頁）。同慶応二（一八六六）年九月十日の条（『金光教教典』四三頁）。
- (27) 「白川家門人帳について」（『白川家門人帳』清文堂、一九七二年）、井上智勝「寛政期における氏神・流行神と朝廷権威」（『日本史研究』三六五号、一九九三年一月）、同「享保～宝暦期の吉田家をめぐる動向と吉見幸和」（衣笠安喜編『近世思想史研究の現在』所収、思文閣出版、一九九五年）などを参照。
- (28) 辻本雅史『近世教育思想史の研究』（思文閣出版、一九九〇年）などを参照。
- (29) 『日本経済大典』巻二三所収（啓明社、一九二九年）。以下の引用は、「仏法ノ事」「淫祠ノ事」「祈祷ノ事」のものである。四八八―四九〇頁。四七一一―四七三頁。四九七―四九八頁。
- (30) 儒者の排仏論については、源了圓「近世儒者の仏教観」（玉城康四郎編『仏教の比較思想論的研究』所収、東京

大学出版会、一九七九年)を参照。

(31) 安丸良夫『近代天皇像の形成』(岩波書店、一九九二年)。もっとも、安丸は竹山の朱子学合理主義と明治初年の改革理念との相違は自覚しており、安易に結びつけているわけではない。しかしながら、竹山の「朝廷改革の構想の多くは、明治維新にさいして実現されたのである」と述べられ(六〇頁)、やがて幕末・近代になって顕在化する「民俗との対抗」の一つの先駆的思想として竹山を把握している。趨勢的にみると、この安丸の指摘は首肯しえるものであると思うが、一方その断絶面を考えてみることも重要であるというのが本章の眼目である。

(32) 沖本常吉編『幕末淫祀論叢』(マツノ書店、一九七八年)所収。二九-三三頁。

(33) 安政五(一八五八)年のコレラ流行に際して、長州藩は地域の小祠への祈願願いを許可したという。この点については、池田利彦「長州藩淫祀解除政策と民衆意識」(『近世思想史研究の現在』所収)を参照。尚、山県太華の思想や長州藩「淫祀解除」政策の理解については、同論文に負うところが多い。

(34) 加藤隆久編『岡熊臣集(上)』(国書刊行会、一九八五年)所収。六一五頁。尚、岡熊臣の思想については、拙著『幕末民衆思想の研究』(文理閣、一九九二年)第二章において、詳細に検討している。

(35) 無窮会神習文庫蔵写本。中巻一四丁オーウ。

(36) 平田篤胤を初め、宮負定雄、六人部是香等の平田派国学者と民俗信仰の関わりについては、一般に民俗学(新国学)との文脈もあってか積極的に評価されることが多いが、記紀神話への整序化を内に秘めたものであったことは看過すべきではない。この点については、前掲拙著の他に、宮城公子「幕末国学の性格」(衣笠茂編『歴史と伝承』所収、ミネルヴァ書房、一九八八年)を参照。

(37) 安丸良夫『神々の明治維新』(岩波書店、一九七九年)、加藤隆久『神道津和野教学の研究』(国書刊行会、一九八五年)などを参照。

(38) 『岡熊臣集(上)』四七四頁。

(39) 『永世御用記』明治二(一八六九)年の条(『小野家文書』、『金光教学』二〇号所収)。

(40) 前掲拙著『幕末民衆思想の研究』第五章。

(41) 『新聞集成明治編年史』第二巻(本邦書籍、一九八二年)、三頁。

- (42) 安丸良夫『近代天皇像の形成』など。尚、この動向について、天理教との関連から奈良県の事例について史料を紹介したものとして幡鎌一弘「[史料] 宗教・開化政策に関する奈良県法令」(『天理大学おやさと研究所年報』二号、一九九六年)がある。天理教の明治五年以降の動向を考えるためにも貴重な史料といえる。
- (43) 井上順考編「社寺取締類纂<教派神道・講社関係>」(『国学院大学日本文化研究所紀要』五四輯所収、一九八四年九月)、二六九、二九九頁。
- (44) ここでの、絶対的な価値をかざしての「文明」からする「治病」行為の問題視は、実は朱子学・儒学や国学等にも向けられた眼差しであったと思われる。この眼差しによって、朱子学合理主義の拠って立つ理気論、あるいは国学的産霊の言説なども、今や価値相対化が図られ、弾圧という形は取らないまでも、時には「淫祠(迷信)」という眼差しを浴びることになる。儒者や平田派国学者の衰退・没落はこうした眼差しの変容の問題としても把握されねばならないだろう。
- (45) 『稿本天理教祖伝』(天理教教会本部、一九五六年)一三二頁。尚、幕末・明治期の天理教に対して、いかなる眼差しが注がれていたのかについては、一九九六年八月に天理大学で開催された第四回日韓宗教研究者シンポジウムにおいて、幡鎌一弘が「明治期における社会と天理教」と題して報告を行っている(後に『天理大学おやさと研究所年報』三号、一九九六年に所載)。本章の議論とも重なる部分があり、大変啓発されたことを特に記しておく。
- (46) よく知られているように、民衆宗教の神々については、明治維新後の教導職体制の成立とともに記紀神話との整合性が問題視されるようになり、この過程で初発の神名はそれぞれ記紀神話と整合的なものへと改編されていくこととなった。天理教の場合は、最終的には記紀神話系の神々の総称として「天理大神」という名が採用され(「明治教典」)、金光教の場合も「月乃大神日乃大御神金乃大神」などと称せられるようになる(「神道金光教会条規」)。この問題は、主神の性格や神観念に関わる問題であって、まさに民衆宗教にとっては死活の問題であった。従来は、「屈伏」、あるいは「建前と本音の使い分け」と捉える見解が取られてきたが、本章の最後で述べたように、この問題も、近代の「文明」の眼差しに晒された民衆宗教が、合理主義的教義を要請されていく過程であったと

思われ、「文明」と民衆宗教の遭遇という観点からの再検討が必要であるように思われる。

(47) 『金光大神御覚書』明治六(一八七三)年二月一七日の条(『金光教教典』五九頁)。ただし、実際に神職の資格が奪われ無資格となったのは、前年の十一月二六日のことであった(『金光大神』金光教本部教庁、一九五三年、一八〇頁)。

(48) 同四五六(『金光教学』二七号、一九八七年)。

(49) この点は、本書第三章において詳述している。

(50) 『金光大神御覚書』明治四(一八七一)年四月一〇日の条、明治五年二月六日の条、明治六年二月一七日の条、同年一〇月二四日の条など(『金光教教典』五三―六七頁)。

(51) 『御道案内』の諸本については、福嶋真喜一「『御道案内』について」(『金光教学』六号、一九六六年)を参照。尚、ここでは藤沢本は『金光教教典』所収のもの、伊沢本については『御道案内』(金光教大阪教会、一九八二年)によった。

(52) (45)でも述べたように、「文明」と民衆宗教の遭遇の中で、民衆宗教はいずれも近代的組織化、教義の合理主義的編成という問題に直面することとなった。当の民衆自体も次第に社会的言説としての「文明」に囚われていくようになるわけであり、そうした意識を負った民衆の「救済」は、近世の民衆のそれとは自ずから変わっていかざるをえなかったことも、民衆宗教の変容を促す要因であった。要するに、外部から強要されたものであったにせよ、宗教的意識自体が変動していく直中に民衆宗教は立たされることになったわけであり、「弾圧」「屈伏」「抵抗」といった従来の概念とは異なった観点から近代民衆宗教の動向は再検討されねばならないと思われる。本章で眼差しを軸にした眼目もここにある。また、こうした観点からは、幡鎌一弘が「天皇制的教学や合理的価値基準による淫祠邪教的評価にもかかわらず、天理教などの民衆宗教が広がりえた背景は、社会的には『国民』としての個人の析出と宗教の私化ではなかったか」と述べていることは、多くの示唆に富んだ新鮮な見解であり、今後踏まえられなければならない指摘であるように思う((44)参照)。

(53) 島園進『新新宗教と宗教ブーム』(岩波書店、一九九二年)。