

近世真宗における神祇不帰依の宗風をめぐる争論の構造と展開

小林 准 士

【要約】 一八世紀半ば以降、山陰地方の浄土真宗優勢地帯では、真宗門徒が小寄講を結成し僧侶を招いて法談を聴聞する活動が活発となる。この法談の場を通じて、僧侶たちは門徒に対し浄土真宗の神祇不帰依の宗風を遵守するように教導していくが、いっばうでこの宗風をめぐる神職などとの紛争もしばしば起こるようになった。また、同じく一八世紀半ば以降、領主や村役人たちは、活発化する民衆の宗教活動の統制を図ろうとしたが、こうした民俗の世界への介入は民衆の信仰の獲得をめぐる競争する宗教者間の対立を表面化させ、かえって紛争誘発の原因ともなった。特に、真宗優勢地帯において専業の神職が多数の神祠・森神の祭祀と各家における竈祓いの執行に関わっているような出雲国や石見国では、それが神祇不帰依の宗風をめぐる僧侶と神職の争いとして現象しやすかったのである。

小林 九六巻四号 二〇一三年七月

はじめに

かつて安丸良夫は、幕藩制国家が公認した宗教活動以外の次元における民衆の宗教生活を「民俗的なもの」として把握し、これが「近世社会の体系の全体からすれば、権力の統制があいまいとなる周縁的現実態を構成して」いたとする認識の枠組みを示した。その上で、近世後期から明治中期にかけて、この周縁的現実態から社会秩序を脅かす動向の生まれる可能性が権力者に意識されるようになったとし、民俗的なものをめぐる政治的な対抗軸が生じていたことを説いたのであ

る。^②

このような安丸の主張の中で筆者が注目したいのは、中井竹山や平田篤胤の著作などに依拠し近世社会における異端の序列という観点が示され、キリシタン・日蓮宗不受不施派・秘事法門に次いで一向宗（浄土真宗）と日蓮宗も異端的存在と見なされていたことが説かれている点である。^③このうち浄土真宗については、筆者も前稿で同宗がもつ専修的性格や俗人独自の宗教活動の存在に即して異端性の統御という教学的課題のあったことを指摘したが、一方で同宗が政治権力から公認されていた点も考慮しなくてはならないと考えている。^④安丸の立論では、社会秩序の中心に位置する為政者の視点に寄り添った特定の知識人の見解に基づき図式と序列を設定しているため、浄土真宗と日蓮宗という特定の仏教宗派全体が異端的存在であったかのような叙述になってしまっている。

しかし、これら二つの宗派全体が「周縁」的であった訳はなく、実際にはそれぞれの教団内に僧侶―門徒という非対称的な関係があり、僧侶間にも中心―周縁関係があった。また、民俗を場として種々の宗教者集団・個人が相互に重なり合い、あるいは競合しながら関係していたという事態を想定しなければならず、民俗的なものゝ周縁的現実態をめぐって為政者と民衆が直接的に対峙していたわけではないことを考慮に入れる必要もある。これらの点を踏まえるならば、小野将が言うように、宗教者と地域社会の関係について分析し、「『周縁的現実態』として一括される部分を、地域において定位される分節化された社会構造」において捉える試みが求められよう。^⑤

さて、このような観点からは、筆者がこれまで検討を進めてきた浄土真宗の神祇不帰依の宗風をめぐる紛争が改めて注目される。^⑥前稿で筆者は、中国地方西部における真宗の宗風をめぐる紛争に関わる史料を収集し、それまで研究されてきた神札の納受と神棚の家内設置をめぐる紛争だけでなく、森神の祭祀や竈祓いの執行をめぐる紛争の事例も多くあることを指摘したうえで、内心における神祇不帰依を政治権力の意向に抵触しない限りで行動に示すように指導するという真宗僧侶らの教化方針に沿ったかたちで争論が展開していたことを明らかにした。^⑦つまり、これらの紛争では、地域における

具体的な民俗信仰のありようや、宗教的な秩序に関する政治権力の方針が問題となっていたのである。

しかし、前稿では、①宗風を徹底する真宗教団の方針の成立時期、②教団の内部構造との関わりにおいて僧侶と門徒との関係を分析すること、③門徒の信仰実態の検討、④地域社会における宗教的要素の關係構造を究明することなどの点を課題として残していた。^⑤このため、そもそも神祇不帰依をめぐる紛争が特定の地域で繰り返し起こる理由を十分に明らかにすることができないままであった。したがって、小寄講を基盤とした真宗門徒による「神祇拒否」という動向の存在を主張した児玉識の見解と、児玉が単なる「縄張り争い」的理解であるとして批判する宗教者間の紛争的側面を強調する引野亨輔らの見解とが対立したまま併存している研究状況は、いまだ克服されていない。

そこで本稿では、争論が繰り返し起こっていた出雲国・石見国を研究の対象地域とし、真宗教団内において神祇不帰依の宗風が徹底されていく過程を明らかにするとともに、この地域において争論が頻発する理由を探るために、地域社会における宗教的な要素の關係について分析することにした。その際、前述した小野の提起を踏まえ、民俗的なものをめぐる政治的な対抗軸の存在を提示した安丸の視点を活かしつつ、引野が取り上げた宗教者間の關係と児玉が重視した民衆の動向との関連性を把握し、対立する見解が併存する研究状況の克服を図ることにする。

- ① 安丸良夫 a 「民俗の變容と葛藤」(同「文明化の経験——近代転換期の日本」) 岩波書店、二〇〇七年、第二章、初出一九八六年 一—三頁。
- ② 前掲注①安丸論文及び安丸 b 「近代天皇像の形成」(岩波書店、一九九二年) を参照。
- ③ 前掲注②安丸著書 b 二一九頁を参照。
- ④ 拙稿「神祇礼拝論争と近世真宗の異端性——讃岐国における了空と教乗の論争の検討——」(『歴史評論』七四三号、二〇一二年)。
- ⑤ 小野将「身分制社会論という視角——近世日本史研究から考える
- ⑥ 拙稿「神祇不拝の論理と行動——近世真宗の宗風をめぐる紛争——」(澤博勝・高埜利彦編「近世の宗教と社会 3 民衆の(知)と宗教」吉川弘文館、二〇〇八年)。なお、前稿を含め筆者は「神祇不拝」という言葉を用いてきたが、近世の真宗教団が天神地祇を祀る神社での礼拝を否定することはないため、本稿では神祇を含め阿弥陀如来以外の余仏余神への帰依(帰命)を否定する教義を指して「神祇不帰依」という言葉を用いる。
- ⑦ 同右。

⑧ 同右。

⑨ 児玉識 a 『近世真宗の展開過程——西日本を中心として——』(吉川弘文館、一九七六年)第四章、同 b 『小寄講』と近世真宗の結集機能——芸北・石南地方の場合——」(同『近世真宗と地域社会』法藏館、二〇〇五年、初出一九九〇年)。

⑩ 福岡光超『近世末期の神仏関係——浜田藩における専修念仏の展開

をめぐって——』(同『真宗史の研究』永田文昌堂、一九九九年、初出一九六四年)。引野亨輔『近世真宗における神祇不拜の実態』(同

『近世宗教世界における普遍と特殊』法藏館、二〇〇七年、初出二〇〇一年)を参照。後者について児玉は、『近世真宗史研究の動向と課題』(前掲注⑨『近世真宗と地域社会』)の中で批判的に言及している。

1 宗風徹底の過程

(一) 宗風徹底の始まり

① 出雲国神門郡渡橋村忠左衛門による荒神祭祀拒否一件

現在までに確認できている神祇不帰依に関わる宗風をめぐる紛争の内、最も早い事例は、出雲国神門郡渡橋村(松江藩領)の忠左衛門が、自邸内にあつた荒神の祭祀を停止したために、神職の金築玄蕃と争論になり、松江藩により郡追放の処分を受けた事件である。この事件については、松江藩の寺社奉行が元文三年(一七三八)に発した触書の内容を確認でき、^①忠左衛門の檀那寺であつた願楽寺に残る記録により、詳しい経緯が判明したので一部を左に掲げる。

元文二丁巳 当寺且頭分渡橋村北村忠左衛門屋敷ノ内ニ荒神有之、毎年祭り来所、御法義ニ付祭り断り十二年以前ヨリ寸志米差出申所、承知ニテ済来ル、然ニ近年右住連主ハ林木村金築玄蕃^主ヨリ毎年及^上詰合 忠左衛門不承知、依当(元文二年)十一月、弥々祭不申ハ御役所へ申出ルト云捨ニシテ神門郡下郡江申出故、下郡(矢野村三木吉右衛門カ)ヨリ忠左衛門祭り可申趣申聞セケレトモ不致承知、此趣下郡ヨリ玄蕃へ申達ニ付、玄蕃寺社奉行所江願書指出、依翌年(元文三戊午)二月、神門郡々屋江忠左衛門呼出札明在之(郡村役人出)、忠左衛門申訳ハ宗門ニ不致事ハ兼テ師匠寺ヨリ申聞セラレ委敷儀ハ不存、荒神祭等ハ御公用ト申事モ無之、是迄通祭りノ礼物ヲ送りテ自分ニテ祭りハ止メ候様ニ被申ニ付、師匠寺ノ背仰様モ無之、十二年以前ヨリ止申、住連主モ承知ニテ済来所

申出ラレ、御上ノ御苦勞泰恐ト申述ニ付、此旨郡役人ヨリ郡奉行へ申出、夫ヨリ寺社奉行取斗ニ成、寺社役所ヨリ両法頭へ問合在之
 (「荒神等惣シテ神祭等ハ真宗ノ宗風ニ無之哉委細承度コト」所返答甚不埒ニ付忠左衛門不届者ニ相成(外忠左衛門屋敷之内ニ古松有
 之御帳付同様成ヲ自分ニ切取無念も有之由)、同年四月上旬飯石郡へ追放被仰付(伊萱村へ被申渡、此村ニ此右衛門ト申者有之忠左
 衛門一類ナレハ、役人之斗也、則此右衛門同居、家財等ハ老母妻子へ被遣トノコト、尚荒神祭先年ノ通祭り可申ト被申渡也(自荒神
 共ニ)、其上郡方ハ國中へ御触有之、
 (一)内は原史料では割註)

これによると、願楽寺の檀頭であった忠左衛門の屋敷には荒神があり、かつては毎年祭っていたが、元文二年(一七三
 七)から数えて一二、三年前に、「寸志米」を供出するかわりに祭祀は停止したという。しかし、近年になって神主の金
 築玄蕃が祭祀を強要するようになり、忠左衛門が承知しなかったため、神主は元文二年一月に下郡(他領の大庄屋に当た
 る)に説得を依頼した。それでも忠左衛門は相変わらず応じなかったため、寺社奉行所の扱う訴訟になったのである。

さて、この事件について右の史料から分かることは左記の諸点である。

第一に、忠左衛門が荒神の祭祀を停止したのは、師匠寺すなわち願楽寺から真宗の宗旨に合わないとの教諭を受けてい
 たからであったこと。併せて、元文二年から数えて一二、三年前の享保一〇、一一年(一七二五、六)頃には、真宗の教
 義を理由にして祭祀を停止していたこと。

第二に、忠左衛門は、荒神の祭祀は「御公用」ではなく、神主に礼物(寸志米)を指す)さえ贈っておけば、祭祀を停
 止しても支障ないと僧侶から教諭を受けていたこと。

第三に、松江藩の寺社奉行は、荒神の祭祀等が宗風に合わないことかどうか、領内の法頭(藩や本山からの通達を末寺に
 伝える触頭を指す)を務める寺院に照会したところ、明確な回答が得られなかったために、忠左衛門が郡追放に処される羽
 目になったことなどである。

なお、この第三の点をめぐっては、城下松江に所在した西派の法頭である明宗寺に対し、願楽寺の方からこのままでは

宗風が維持できずに「御宗門故障」となることが伝えられ、藩に触れ替えを求める願書も提出されたが、明宗寺が応じなかったという事情も判明する^④。つまり、願楽寺と明宗寺との間では、宗風の徹底と領主への対応について方針に相違があったのである。

この後、願楽寺は忠左衛門の赦免を本山である西本願寺から松江藩に働きかけてもらうように周旋し、元文四年には忠左衛門の帰村が許されることになった。この際、本山は忠左衛門の赦免を要請しつつも触れ替えまでは求めていないことから、宗風の徹底に固執していたわけではないことが分かる^⑤。すなわち、この時点では、願楽寺と明宗寺との方針の相違も含め、教団として一致した対応がなされていたわけではなかったのである。

一方、裁定にあたった松江藩は、忠左衛門の供述と真宗教団から得た照会の内容が齟齬したことを理由に直ちに彼を処罰していることから、荒神の祭祀は「御公用」でない、あるいは「私猶（独カ）身之荒神二候へハ、祭り之儀ハ勝（手脱カ）次第」との忠左衛門の言い分も認めなかったことが分かる。右の史料中に、「忠左衛門屋敷之内ニ古松有之御帳付同様成ヲ自分ニ切取無念も有之由」とあるように、樹木を祀る荒神などの森神^⑥であっても藩に認知されているものであれば、祭祀を継続することが原則とされたのであった。

② 石見国迹摩郡行恒村竈祓一件

次に宗風教導の開始期を窺うことのできる事例として、石見国銀山附幕領（以下、银山料と略す）の行恒村で起こった紛争を取り上げたい^⑦。これは、天明三年（一七八三）に同領を治める大森代官が神事の励行を命じたことを理由に、神職の石崎中務が真宗寺院である淨賢寺と真宗門徒宅で竈祓を強行したことから起こった争論である。この争論に関わる史料の中に、行恒村内の家々がいつ頃から竈祓を受けなくなったのかという点についての神職側の認識が示されているものがあるので紹介する。

相手方同村八幡宮之祠官石崎中務相答候者、養父相模迄ハ先年（張建幣つぐと）社役相勤、村方軒別致竈祓札守を不取用趣^⑧

右の史料は、天明四年（一七八四）八月頃に、行恒村の真宗門徒の檀那寺惣代に当たたる浄賢寺以下五ヶ寺、神職の石崎中務、及び村役人が大森役所に提出した請書の一節である。これによれば、石崎中務の養父相模の代であった四十年前ごろ、すなわち一八世紀半ばまでは一軒ごとに竈祓いを執行し、その際に神札も家内に張り屋敷に幣も立てていたのであるが、中務が神職を継いだ二十三年前、すなわち宝暦一二年（一七六二）ごろには「一向宗」（真宗）の家では神札を用いなくなっていたのであるという。

果たしてこの主張がそのまま事実を反映しているかどうかについての判断には慎重を期す必要があるが、宝暦年間には浜田藩領の石見国那賀郡長沢村で大元神の祭祀をめぐる真宗寺院と神職・門徒が争っており、この頃には真宗僧侶による宗風の徹底が一般化し始めていたことは確かである。むしろ、問題は四十年前の一八世紀半ば段階では竈祓いが軒並みに執行されていたという、神職側の認識の方であろう。この認識が正しければ、渡橋村の忠左衛門の場合には、すでに享保年間に宗風遵守が意識されているので、行恒村における宗風の徹底は四十年近く遅れていたことになる。とは言え、忠左衛門の事件は願楽寺の檀頭という一個人が関わった事例であるのに対し、天明年間の行恒村の事例は一村の真宗門徒全体が紛争に関係しており、多少事情が違っている。

ともあれ、以上の点を勘案するならば、真宗僧侶による神祇不帰依の宗風の教導は、享保年間にはすでに始まっていたものの、教団としての方針は確固たるものではなかったのが、十八世紀半ば以降には次第に一般化していったという事態を想定することは許されよう。

(二) 僧侶による教導の方針の差異

すでに指摘したように、出雲国渡橋村の忠左衛門が処罰された事件では、願楽寺と明宗寺との間で宗風維持に関する対処方針に齟齬のあったことが窺えた。実は、このような寺院僧侶による違いは、宗風の徹底が一般化していったと想定される一八世紀半ば以降においても散見される。以下、いくつかの事例を取り上げたい。

① 石見国邑智郡石原村法光寺による祈禱札撤去一件

この一件は、銀山料志学村の西教寺門徒であった千原村勘右衛門の娘が明和八年（一七七二）夏ごろに病氣となったため、千原村の高橋長門と東上山村の勝部日向という二人の神職に祈禱を頼み、神札も貰い受けて家内に張って置いたところ、同家を「小寄旦那」（寺院が法話をつとめる小寄という集まりに参加する門徒を指す）とする石原村の法光寺がこれを見付けて捨てたことから、神職二人と争論となったものである^⑩。

この件については、同年秋に、当事者である法光寺達空が本山である京都の西本願寺に出向き指示を仰いでいるが、本山からは「此義江戸表御沙汰二相成候而ハ、双方多人数可及難洪二事故、国元二而内済有之候様ニ」と内済の指示がなされている。そして、法光寺の本寺である浄土寺への書状には、「此一事件御宗法之事者相守可申儀勿論之事二候へ共、法光寺執計方不行届様ニも相聞候故」とあるように、神祇不帰依の宗風は意識されつつも、僧侶が門徒宅の神札を勝手に剝がしたことは不穏当であると、本山には認識されていたようである。しかし、法光寺の側は国元（銀山料）での大森町西性寺による仲裁にもなかなか従わず、安永二年（一七七三）十月になって漸く内済が整っている。

このように、宗風をどの程度貫徹するかをめぐっては、門徒の教導に当たる僧侶と本山との間で方針の異なる場合があった。筆者の前稿では、家内での神事や神札貼付についての教団の方針は非妥協的である旨を述べたが、その際に取り上

げた事例は神職による竈祓いの強行に反対するか、神棚設置を命ずる触書の撤回を求めた場合であった。^①しかし、この一件に見られるように、僧侶が門徒にまで一律に「宗法」を強制する仕方については、本山は否定的であったことが分かる。

しかし、この一件と同様の事件としては、門徒の「水神・地主神」祭祀への参加を止めさせようとした石見国分村金藏寺と上府村寛永寺に対し本山が妥協を命じた例（寛政五年）や、出雲国神門郡山口村で日待ち神事に参加した門徒の宗判（宗門人別改めの際に押判すること）を停止しようとした僧侶が処罰された例（安政五年）などがあり、^②一八世紀半ば以降になると、本山が示す方針よりも徹底して門徒に宗風を遵守させようとした僧侶の存在が確認できるようになるのである。

② 出雲国飯石郡西蓮坊による宗風違反看過一件

しかし、その一方で、宗風の教導を怠り制裁を受けた僧侶の事例も存在する。

文政九年（一八二六）、飯石郡南部の広瀬藩領（以下、本稿では奥飯石と略称する）にある頓原町の一念寺は、小三郎という鍛冶職人が同町に引越すに当たり、彼が同町で鍛冶職ができるように斡旋し、その上で同人と檀那契約する積もりであった。しかし、小三郎が同郡下来島村の西蓮坊と檀那契約するという話が進んでいることを聞き付けたので、一念寺はこのことを彼に問い合わせると、小三郎は次のように答えたという。

西蓮坊様より、拙寺且家之内保賀新右衛門と申者鍛冶職之者跡且断絶ニ付、当時拙寺の（引受）家屋敷水役等世話いたし居候、拙寺且那ニ相成候得者、（金屋子神相添）鍛冶職ヲ譲り（其証拠ニ金屋子神を相渡し可申よし）売買為致候由御申被成、右ニ付且那之契約仕、即御覧之通金屋子神貰受候と相答候^③

（丸括弧内は挿入文言）

この証言によると、西蓮坊の檀那であった下来島村保賀の新右衛門という鍛冶職の後継者が断絶していたため（但し幼少の娘は存在）、その家屋敷を同寺が預かり職人役（水役）も負担していた。つまり、職人の免許も含めて家督を西蓮坊が一時管理していたようである。そして、西蓮坊はこのことを小三郎に話した上で、同寺の檀那になれば、守護神である金

屋子神を添えて鍛冶職の権利を譲ると勧誘してきたので、これに従い同寺と檀那契約を結んだのだと、彼は語ったのである。

これを受けて一念寺は、家屋敷内で金屋子神を祀ることを西蓮坊が容認したのは宗風違反を見過ごしたことになるとして、奥飯石内の西派真宗寺院（以下、法中と略称する）から選ばれた宗風取締り掛の僧侶に告発した。この宗風取締り掛は、奥飯石の真宗寺院と神職との間で文化一二年（一八一五）から文政八年（一八二五）まで続いた竈祓いをめぐるの争論を受けて任じられた役職である。一念寺による告発後は、この掛の僧侶により西蓮坊の吟味が進められたが、これに対し西蓮坊は次のような口上を述べて、概ね事実を認めている。

金屋子神之事者小三郎へ遣し候儀二者無之、小三郎を新右衛門名跡二貫ひ候処、家之内二有之候趣小三郎申候得者、拙寺相渡し申候義二者無御座候得共一応承候間、不存と可申様も無御座候、是職場守護神之事故大目二見申居候^⑬

このように、西蓮坊は金屋子神の存在をアピールして勧誘した点については否認したけれども、屋敷内に「職場守護神」があることを「大目に見」た点については認めたのである。これにより、宗風に反した処置を反省する「廻心状」を、西蓮坊は奥飯石の法中に提出することになった。^⑭

これらの事例から、およそ次のようなことが言えるであろう。一八世紀半ば以降、神祇不帰依の宗風を門徒にまで徹底する動きが次第に広まっていくが、それでも個々の僧侶による教導の仕方には差異があった。こうした事情の背景には、僧侶による教理解の差や教学上の立場の相違などが考えられる。例えば、前稿で述べたように、一八世紀後半の讃岐国では神祇礼拝を容認する了空の教学を支持する僧侶が多数いたため、地域内における僧侶間の方針の差は顕著であった。^⑮

しかし、氏神祭祀への参加は容認する一方、家内の神事は認めないという本山の方針^⑯を前提にして、神職などとの争論が繰り返される中で、奥飯石などのように、領域によっては同じ宗派の僧侶集団が相互に確認し合い宗風の教導にあたる体制が整えられるようになっていったのである。したがって、宗風自体については真宗門徒の間でも次第に意識されるよ

うになつたと考えられる。

(三) 宗風をめぐる争論における門徒の動向

そこで以下では、真宗門徒が神事を拒否して紛争となつてゐる事例を取り上げ、宗風をめぐる門徒の動向について検討したい。

① 森神祭祀を拒否した事例

このような事例としては、すでに触れた出雲国神門郡渡橋村忠左衛門の事件が最も早い。経緯についてはすでに述べたので、ここでは忠左衛門が願楽寺という多数の門徒と末寺を抱える大寺院の檀頭（檀家の総代）であつたこと、屋敷内に各家で祀る自荒神とともに集落単位で祀る物荒神もあり、その祭宿（祭礼の世話役）を務めた百姓であつたことを確認するにとどめたい。つまり、忠左衛門は地域における有力な百姓であつたのである。

次に、荒神と同様に森神の祭祀を拒否した事例として、安永三年（一七七四）から同五年にかけて続いた津和野藩領の今市村の大歳神と久佐村の地主神の祭祀をめぐる争論を取り上げる。

左の安永三年正月に西本願寺から石見国市木村浄泉寺仰誓に宛てた書状には、争論の発端について次のように書かれてゐる。

其国津和野領丸原村覚善寺久佐村浄光寺、右両寺門徒右久佐村二住居候者所持候田地之内ニ藪神と称狐狼之死骸葬候跡を神とあかめ
 来候邪祠有之、年々神祭杯仕来候処、其門徒近年御法儀甚発候付、御宗意ニ背申儀と存、右神事相止候付、其村社人々兎哉角申募、
 双方村役人迄訴出及争論候旨、元来争論者社人共申条無理と相聞候旨、併津和野領者御末寺茂○（少）他宗勝之処故、万々一社人
 申募、品ニ寄津和野領中村御本山江神祭有無之儀御寺法如何之御定候哉と尋来候儀儀難斗候二付、委細為心得御申越之趣始末令承

知候、若申来候ハ、御紙面之趣を以相答可申候間左様御心得可有候（中略）

四人

正月石州市木浄泉寺殿^②

これによれば、久佐村の真宗門徒が所持している田地に、狐狼の死骸を葬った跡を藪神として祀る祠が存在し毎年神事を執行してきたが、近年になって門徒たちが宗意に反するとしてこれを停止したために、神職が祭祀の継続を求め村役人に訴え争論に至っている。この史料に書かれている「藪神」が久佐村の地主神に当たるが、この祭祀を停止した真宗門徒は、別の史料から久兵衛、助四郎、市右衛門、徳左衛門、藤四郎の五人であったことが分かる。^②

一方、この争論では今市村の浄念寺の所持地にあつた大歳神の祭祀停止も問題になっており、このため訴えた側の神職は今市村の大歳神の神事を行っていた同村の高子増穂と、久佐村の地主神の神事を行っていた山崎清路の二人であつた。^③

また、今市村の浄念寺の本寺は出雲国飯石郡赤名村の西蔵寺、久佐村に門徒を持っていた石見国那賀郡丸原村の覚善寺の本寺は同国市木村の浄泉寺であつたため、以後の争論は、西蔵寺泰秀と神職高子増穂との論争や、浄泉寺仰誓と津和野藩寺社奉行森喜藤太とのやりとりを伴いながら展開した。^④

そして、結果的には津和野藩の代官により、久佐村の百姓五人に対し、「百姓名前被召放田地之儀ハ子共へ被下置」と実質的には隠居が命じられ、また地主神の祭祀については相続人らに対し、「先年致来之通社人へ相頼被致執行候」とあるように、その神職へ執行を依頼すべきことが指示されている。^⑤

しかし、以上は表向き措置であつて、併行して内済が進められており、五人の相続人は神職山崎清路に対し、次に掲げる文書を差し出していた。

私共持分田地付ニ有之候地主社之儀、御存之通田畑人家之近辺ニ有之、自然与不浄之穢も可有御座哉と歎敷儀奉存候、相成ル儀ニ御座候ハ、右之場所貴様御持分之土地之内へ場所替被成被下候様ニ御頼度、左候ハ、社地も清浄ニ而可然哉と奉存候、右之通御許容被下候ハ、是迄と違場所も品ニ寄程遠ニ可相成、左候而祭之儀も鹿略有之候而ハ氣之毒成候儀ニ御座候間、右之社引料土地代之儀

ハ不能申永々為御世話元米も私共今此度差出、利米ヲ以年々万事御世話被下候様ニ仕置度候間、此段御許容被下御取斗被下候様偏奉頼候、以上

五人之百姓

名跡之者共

判

月日

山崎清路様

尚々地主祭幣祭所之儀も是又同様御取斗相成候様奉頼候、已上²⁶

つまり、地主社の場所を百姓らの所持地から神職の所持地へと移転し、かつ「世話元」として費用負担する代わりに、「名跡之者」たちは祭祀には直接関与しないというかたちで、宗風の維持が図られるようにしたのである。

この一件では、森神の祭祀を拒否した結果、百姓である真宗門徒が領主権力による処分を受けたという点では、出雲国渡橋村の忠左衛門の事例と同様であるが、その処分は軽く、実質的には祭祀への関与を避けることが認められ、宗風の維持が実現している点でも異なっている。なお、地主神を五人共同で祀っていたのか、各自が祀っていたのかは分からないが、いずれにせよ、所持地で祀られていたこと、田地をいったん取り上げられていることなどから、彼らは小作人層ではなく高持ちの百姓であると判断できる。そして、渡橋村の忠左衛門の事例と最も異なる点は、争論の当事者であった今市村の浄念寺だけでなく、檀那寺やその本寺とも連携して彼らが行動していることであろう。僧侶間の方針があわず郡追放となった忠左衛門に対し、本山の指示の下、本寺―末寺が全面的に訴訟を支援して、宗風の実質的な維持を確保しているからである。

② 竈祓いの執行を拒否した事例

神職による竈祓いの執行を真宗門徒が拒否して起こった紛争としては、先述した石見国銀山料行恒村（天明三年一月）の外に、出雲国松江藩領松江城下（文化六年二月）、出雲国広瀬藩領頓原村（文化一二年冬、文化一四年）などにおける事例が、今のところ史料的に確認できる。

このうち、松江城下の事例は、末次の町人に対し「釜祓祈禱」を命ずる町奉行の触書が出た結果、「御門徒之面々權威ニ恐れ釜祓祈禱仕候ものも過半有之趣ニ相聞へ申候、然処東派正覚寺門徒定兵衛と申者、再応宗風通を以釜祓祈禱断申立候」とあるように、大半の門徒が受け入れる中、東派（東本願寺）の門徒定兵衛が断つたところ、「町内預」の処分を受けた事件である。また、頓原村の方は、八神村明眼寺門徒の医者土江如春が宗風を遵守して竈祓を拒否したことをきっかけに奥飯石の真宗僧侶と神職間の争論に発展した事例と、この争論の最中に同村の門徒定六が竈祓を拒否し「組合」を除かれたという事例である。松江の定兵衛の場合は、竈祓いの強行に対し一人抵抗したという事例であるのに対し、頓原の土谷如春の場合は彼の拒否をきっかけに町全体に竈祓いの強行がなされたという点で対照的であるが、個人が神事を拒否しているという点は共通している。

これに対し、行恒村の争論は村内の門徒の家々が足並みを揃えて行動しているという点で事情が異なっている。もつとも、訴訟の吟味の過程で百姓たちは、「是迄ハ浄土真宗之宗風ニテ有之ニ付右様之事不仕候得共、御役所之御下知ニ候ハ、如何様共可仕、何分御公儀之御意者違背不仕、何事も御差図ニ可奉任候」と述べているように、今後竈祓いを受けるかどうかは公儀の指示に任せるといふ態度であった。しかし、その後、訴訟は江戸の評定所へまわされ、天明四年六月までに「在家之分ハ祈願ハ可任帰依旨」という判決が出る。これを受けて、翌七月十一日に頭百姓多三郎が頭取となって竈祓いの際に立てられた幣四十七人分を不帰依を理由に神職に返したため、これに怒った神職が竈祓いを再び強行し、争論が再発したのである。

再発した争論の結果の詳細は不明であるが、天明五年十一月六日に頭取の多三郎と大森町の郷宿岡田屋庄右衛門の二人に対し、「内証ニ而相勸候事」が神妙であったとして、本山から「御褒美之御言葉」が贈られるなどされており、真宗側の宗意が通るかたちで解決が図られたことが窺える。

③ 宗風に従わなかった事例

以上見てきた事例は、真宗門徒が宗風を遵守した場合であるが、もちろん宗風を違反している場合もいくつか見受けられる。すでに触れたように、石見国石原村の清光寺の事例では、千原村の勘右衛門は娘の病氣治癒のために祈禱を頼み、神札を家内に張っていた。また、石見国浜田藩領の長沢村にあった大元神の神木を、宝暦十年に土地の所有者であった真光寺が伐採した事件では、神職とともに祭祀の維持を求めて真宗門徒を含んだ村人が同寺と争っている。さらに、奥飯石の広瀬藩領の頓原村でも、好右衛門ら六人が「神祭」（内容は不明）を行ってきたことが問題視され、竈祓いなどを行わないよう教諭すべきことが真宗寺院に対し本山の使僧から申し渡されている。おそらく、門徒が森神等の祭祀に参加したり、家内の神事を宗教者に依頼し神札や護符を張ったりすることは、実際にはこのほかにも多くあったであろう。また、真宗教団が容認している氏神祭祀への参加はもちろん普通に行われていたと考えられる。

さて、これらの事例を踏まえて、近世後期における真宗門徒の宗風に対する態度について考えてみると、どのようなことが言えるであろうか。これまでこの問題について触れた研究者の中で、真宗門徒が神棚や位牌を家内に設置しないなどの理由について、具体的に示したのは児玉識だけである。児玉は、神棚・位牌は家の祖先祭祀の表象であり、これらの排除は家の階層差が示されることの忌避を動機としており、したがって後述する小寄講における活動を基盤とした神棚不設置の動向は、近世中期以降に生じた農民の階層分解への抵抗であったと理解した。

このような児玉の見解を、本稿で検討した事例に即して検証してみよう。まず、児玉は「神祇拒否」の事例について神

棚の不設置しか挙げていないが、実際には荒神・地主神などの森神の祭祀や、家内における竈祓いを拒否するという事例の多いことが分かる。また、拒否の担い手についても、医者や寺院の檀頭を務めるほどの有力な百姓の場合があり、村の門徒が共同で行動する場合には頭百姓の指導のあったことも分かる。これらの事例を踏まえるならば、担い手を階層分解に抗する小百姓層に限定できないことは明らかである。さらに、いずれの紛争事例においても、僧侶による宗風の教導が前提となっており、争論もふつう僧侶自身が当事者であった。しかも、行恒村の百姓らが本山から表彰されているように、宗風の護持は教団自体の方針であつて、門徒集団独自の運動とはいえない。

もちろん、明和の浜田宗論関係の史料に見られるように、上層の町人の方が神札を納受し神棚を設置している比率が高いという事態は経済的な理由からも想定できるし、小寄講が小百姓層の相互扶助組織として階層分解の阻止に寄与したという事態もありえないことではない。しかし、少なくとも紛争事例において宗風の護持を意識的に実践している真宗門徒に即して言えば、児玉の見解は成り立たないと見なさざるをえないのである。

① 島根県松江市・豊龍寺文書六三〇（『宍道町史料目録Ⅱ』宍道町教育委員会、二〇〇二年）

② 「願楽寺縁起」（島根県出雲市白枝町・願楽寺所蔵）。成立年は不詳であるが、記載内容は宝暦七年の記事で終わっている。

③ 以下、本稿では西本願寺を本山とする真宗教団を単に「西派」、東本願寺を本山とする教団を「東派」と略称する。

④ 前掲注②「願楽寺縁起」。

⑤ 「諸国所々江遺書状留」（本願寺史料研究所保管）に載る元文三年十一月二十五日の松江藩役人及び願楽寺宛ての書状を参照。

⑥ 出雲国では、樹木あるいは森を神体として荒神を祀ることが多く、社殿あるいは社祠を設けない場合が多かった。この点については、山崎亮「荒神祭祀論のための覚書——出雲地方を念頭に置いて——」

（『有馬毅一郎先生退官記念論集 社会科教育実践の新展開』有馬毅一郎先生退官記念事業会、二〇〇二年）、品川知彦「祭祀行事調査『蛇を祀る民俗』中間報告 荒神信仰研究序」（『古代文化研究』二二、二〇〇四年）などを参照。なお、以下本稿では、森神の語を森あるいは樹木を標識として祀られた神々の総称として用いる。

⑦ この事件については、小林俊二「真宗における神祇と『神祇不拜』」（『朝枝善照編『妙好人伝研究』永田文昌堂、一九八七年）、前掲はじめに注⑥拙稿を参照。

⑧ 「天明四年辰八月行恒村社官・一向宗出入二付書付写也」（島根県大田市大森町・熊谷家文書二五・二二八、京都大学大学院法学研究科圖書室蔵）。

⑨ 『浜田九ヶ寺宗論』（浜田市文化財保存会、一九六四年）、前掲注⑤

「諸国所々江遣書状留」掲載の宝暦十四年三月十四日附浜田真光寺宛て書状を参照。

⑩ 以下、この事例については、前掲注⑤「諸国所々江遣書状留」掲載の書状のやりとりを拠る。

⑪ 前掲はじめに注⑥拙稿を参照。

⑫ 同右。

⑬ 「西蓮坊一件同寺今演説書差出候二付懸り法中拙書茂御尋二付左二申上候」(鳥根県飯南町八神・明眼寺蔵)による。

⑭ 前掲はじめに注⑥拙稿を参照。

⑮ 「口上」(明眼寺蔵)。

⑯ 「誤一札 下来島村西蓮坊」(明眼寺蔵)。

⑰ 前掲はじめに注④拙稿を参照。

⑱ 前掲はじめに注⑥拙稿を参照。なお、先述した行恒村の竈敷い一件の記録である「行恒釜敷一件記」(明眼寺蔵)には、「内心ニ深ク仏恩ヲ喜ヒ、其上ハ諸神諸仏ヲ軽賤セス、就中氏神崇敬仕、年始并祭礼之節社参一切物初穂等其身ノ分限相応ニ差上可申、搦テ不浄ノ家内神明ヲ祭り抔申事ハ却テ不敬ノ至リナリ」という真宗僧侶側の立場が明確に述べられている。

⑲ 明治初年の「真宗本末一派寺院明細帳」(願楽寺蔵)によれば、末寺は十ヶ寺、檀家は千五百軒に上った。

⑳ 前掲注①豊龍寺文書に「神門郡渡橋村惣荒神従古来同村忠左衛門与申者祭宿等相勤祭来候処ニ、近年惣荒神・自荒神共ニ一向祭事相止候旨」とある。

㉑ 前掲注⑤「諸国所々江遣書状留」。

㉒ 「専修専念法式弁述」(明眼寺蔵)に掲載されている光西寺泰玉・浄専(泉水)寺仰誓の津和野藩寺社役森喜藤太宛ての書状(九月二十九日附)を参照。

㉓ 「邪神祭願書対弁」(國學院大學図書館河野省三記念文庫蔵)。

㉔ 前掲注②「専修専念法式弁述」参照。

㉕ 前掲注③「邪神祭願書対弁」。

㉖ 同右。

㉗ 「出雲国諸記」(本願寺史料研究所保管)掲載の本山役人宛明宗寺・願楽寺書状(文化七年十一月五日附)。

㉘ 「御届申上口上之覚」(法中↓御本山御役人、明眼寺蔵)。

㉙ 「俗談一件二付広勝蓮迄内々問合相頼遣候書状演説扣」(明眼寺蔵)。

なお、この件については拙稿「神道講釈師の旅と神仏論争の展開——矢野左倉太夫の活動に即して——」(『社会文化論集』七、二〇一一年)で触れている。

㉚ 前掲注⑧「行恒釜敷一件記」を参照。

㉛ 「石見国諸記」(本願寺史料研究所保管)掲載の常見寺以下五ヶ寺宛ての本山役人書状(天明四年八月二日附)。

㉜ 前掲注⑧「天明四年辰八月行恒村社官・一向宗出入二付書付写也」。

㉝ 前掲注⑩「石見国諸記」掲載の浄泉寺宛ての本山役人書状(天明六年二月朔日附)を参照。

㉞ 前掲注⑨「九ヶ寺宗論」。

㉟ 前掲はじめに注⑥拙稿を参照。

㊱ 前掲はじめに注⑥見玉b論文を参照。

㊲ 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

㊳ 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

㊴ 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

㊵ 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

㊶ 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

㊷ 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

㊸ 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

㊹ 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

㊺ 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

㊻ 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

㊼ 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

㊽ 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

㊾ 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

㊿ 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

1 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

2 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

3 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

4 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

5 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

6 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

7 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

8 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

9 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

10 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

11 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

12 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

13 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

14 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

15 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

16 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

17 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

18 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

19 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

20 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

21 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

22 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

23 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

24 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

25 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

26 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

27 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

28 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

29 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

30 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

31 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

32 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

33 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

34 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

35 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

36 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

37 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

38 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

39 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

40 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

41 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

42 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

43 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

44 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

45 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

46 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

47 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

48 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

49 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

50 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

51 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

52 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

53 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

54 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

55 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

56 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

57 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

58 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

59 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

60 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

61 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

62 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

63 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

64 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

65 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

66 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

67 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

68 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

69 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

70 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

71 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

72 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

73 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

74 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

75 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

76 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

77 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

78 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

79 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

80 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

81 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

82 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

83 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

84 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

85 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

86 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

87 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

88 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

89 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

90 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

91 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

92 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

93 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

94 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

95 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

96 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

97 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

98 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

99 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

100 前掲注③「九ヶ寺宗論」。

2 講寄規制と小寄講の公認

(一) 神祇不帰依の宗風と小寄講との関係

従来の研究では、神祇不帰依の宗風を含めた真宗教義の普及にあたり、僧侶による在家法談の場となった小寄講が大きな役割を果たしたことが強調されてきた。この分野を代表する研究者である児玉によれば、小寄講とは、「近隣の家同士が集って地縁結合をなしている講中（同行ともいう）という相互扶助集団において、毎月二度開く寄合い」^①を指す（但し、実際には毎月二度とは限らない）。

筆者もこうした見解を踏襲する立場であるが、小寄講に関する児玉の研究では、講中の相互扶助機能や成員に対する規制力を説くことに重点が置かれており、檀那寺とは異なる寺院が近隣の門徒を預かる「けきょう」制との関わりが説かれるものの^②、教団僧侶による講の位置づけ方などについては未だ検討の余地を残していると考ええる。

そこで本章では、児玉が扱っている明和年間の浜田宗論以外の事例を取り上げ、この点について分析を加えた上で、小寄講における在家法談の盛行と神祇不帰依の宗風をめぐる紛争が頻発する状況とがどのように関わっているのかについて論及したい。

ところで、前稿でも触れたように、伊勢神宮の祓（神札）の納受を領主が触書等で命ずる場合には、僧侶の俗家（在家）での法談が規制される場合が多い^③。また、こうした触書をめぐって争論が起る事例も散見される。さらにこれらの触書について時期的特徴を見てみると、天明三年（一七八三）、寛政三年（一七九一）、天保七年（一八三六）の各年における浜田藩領の触書、天明八年（一七八七）、寛政二年の広島藩領の触書など、特に不作・凶作時の儉約令や風俗統制令の一環として出されているものが多いことに気づく^④。民衆の講における寄り合いや旅の宗教者の徘徊など、制度外の社会領域にお

ける活動は、安丸の言う周縁的現実態として普段は黙認されていたのであるが、不作・凶作時にはこうした領域に政治権力が介入し、秩序からの逸脱を統制する必要があったのであろう。

しかし、このような政治権力による干渉は、周縁的現実態としての民俗を場として活動する宗教者間の関係に緊張をもたらしたのである。以下、そのような実例として、奥飯石の広瀬藩領における講寄りの規制を契機とする、真宗僧侶と広瀬藩のやりとりと、真宗僧侶と神職との争論について検討する。

（二） 広瀬藩の触書と奥飯石の法中の対応

天明六年十月、広瀬藩は次に掲げる触書を領内に通達した。

一、近來百姓町人共之内講寄と名付寄集り費等有之趣先達而相聞、銘々家業第一ニ可心掛事、別而百姓ハ農業第一可致出情事、日之中ハ勿論之儀夜分ニ而も右体講寄いたし夜を更し候得者翌日勞も有之、自然と耕作疎ニ相成衰微之基ニ候、銘々信心ハ胸中ニ可有之儀、然を家業之障ニ相成候様ニ成行候而者、仮令当時内証不致難儀者たり共召遣ひ或ハ雇人ニ耕作任置候様ニ罷成、田地劣故甚以御不為之儀其上追々ニ者先祖ノ讓り候地所をも相放シ不孝之罪不輕事ニ候、尤仏神疎ニ可仕様ハ全無之心中之信仰肝要ニ而農業随分出情シ先祖親族之年廻施物等或ハ氏神祭礼初穂等年始中元其外寺社家之詣勤前々ノ致來之通、猶追々任力相増候様ニ心掛候得者、自然と神明仏陀之加護ハ可有儀ニ候、若又強而致講寄度輩有之候ハ其旨書付を以願出候ハ、評儀之上可及沙汰候、無届して寄集候儀有之候ハ、其村庄屋年寄五人頭町方ハ年寄目代五人頭各人別名前相記早速可申訴事

右之通町方在々谷與ニ至迄不洩様急度可申触候、以上

午十月

小笹伊右衛門

内藤準平

熊谷四郎五郎

大与頭平左衛門殿

与頭 庄右衛門殿

与頭 又右衛門殿^⑤

この触書では、百姓は農業に専念すべきという観点から、民衆の信仰に関わる活動を祖先供養、氏神の祭礼等に限定し、講寄りという名目で夜に集まることを制した上で、どうしても講寄りを行いたい場合には、村・町の役人に対し事前に届け出るべきことが令達されている。したがって、この触書自体は冗費節減を励行した儉約令であり、僧侶の在家法談の規制ではなかったが、講寄りが制限されたことに対し、次のような文書を奥飯石の真宗僧侶たちは提出し、「小寄」が規制の対象外であることの確認を求めることになった。

乍恐奉断一札

一、今度御郡中へ御教示被仰出有之候趣ハ、講寄と名付打集費も出来致し家業之障りニも相成申由御聞ニ達シ候ニ付、以後ニおいてハ在町共ニ役人中江相断り候様御示被仰出候と粗風説承り申候、然所下々之者共心得違浄土真宗小寄御差止め之様ニ聞請候趣ニ而、扱々氣之毒ニ奉存候、併拙寺共ニおゐてハ小寄之儀ニ而者有御座間敷、定而観音講、日待講、月待講、庚申待講、惠美須講、金毘羅講杯と名付寄集候類、費多キ事共ニ而御示シ被仰出候事哉と奉察候得共、門徒之者共心得違申事歎敷奉存証拠御断申上候

一、浄土真宗小寄之儀者、大概組合十軒位一ヶ月ニ一度當番廻しニ法座を催シ、宗法を教示仕候のミニ而造作ケ間敷事一向無御座候、尚儉約筋専ラ相示申候趣ハ別紙演説書を以申上候、尤小寄之儀者宗門第一之法式ニして、人皇九十一代伏見院様御勅免ニ而東照宮様宗門御しらべ以来諸宗別段之御定法として公方様御代替之節宗法堅相守り寺役無懈怠門徒権化疎略仕間敷旨教ケ條之誓詞血判ニ而御本山江御請取、御門跡々江戸表江被差出候、依之大祖親鸞聖人正統之宗儀少も違背仕間敷候條、連年嚴重之御下知ニ御座候、然者御勅免と申、御大法と申、浄土真宗之法式ハ諸宗格別ニ御座候、然を門徒共有体心得違申候而者法意廢レタル時ハ万邪不閑

カ、法意ハ則為^{タリ}「国為^リ」代と御座候上宮皇子之御宣旨ニも相当り、且ハ諸宗法式不可相乱條之仰ニも自然と相背申様ニ可相成哉と
呉々歎敷奉存候、何卒当宗門法式之儀者別段御定法之趣御郡中門徒共江被為及御沙汰被下候様幾重ニも御歎奉願候、以上

十月

天明六丙午年十月六日

頼原ニテ差上申候

真行寺無住

代判 明覚寺印

西蔵寺看司離雲

蓮光寺無住

持参人

明眼寺住持龍乘

代判 真向寺印

西蓮坊住持慈敬

(他一四名略)

三沢卯左衛門殿^⑥

(傍線は筆者による)

この一札における僧侶たちの主張の要点をまとめると次のようになる。すなわち、浄土真宗における「小寄」は、十軒ぐらいの家々で構成される組合を前提に、一ヶ月に一度、当番となった家で催される法座であり、「宗法」が教示されるのみで経費もかからず家業に支障はない。この点で、観音講などの「講寄」とは区別される。しかも、「小寄」は伏見院の代に朝廷から勅許を受けて以来の「法式」であり、これを含めた門徒への教化は、將軍家が代替わりする際に幕府に対し本山から提出されている誓詞でも誓われている。このため、これを怠ることは、「諸宗法式不可相乱」という寛文五年に幕府が発した諸宗寺院法度の箇条に抵触する、と言うのである。

この主張内容の検討については後回しにして、この後の経緯について続けて触れておくと、奥飯石の西蔵寺・明眼寺・西蓮坊の三ヶ寺はこの一札を携え広瀬に赴き、同地所在の勝願寺を通じて郡奉行兼寺社奉行の三沢卯左衛門と交渉することになった。その際、彼らが求めたのは、触書の変更ではなく、あくまで「小寄」が規制の対象外であることの確認であった。そして、交渉の結果、報恩講と御取り越しについては引き続き容認される一方、「小寄」については、改めて組合

の範囲を決めその構成員を記した文書を庄屋（村役人）・目代（町役人）に提出すること、一軒に年一度ずつ家業の障りにならないようにすべきことなどが命じられている。^⑦つまり、小寄講は広瀬藩により公認されたわけであるが、その代わり、組合構成員の村町役人への届け出制が導入されたのであった。

しかも、小寄講における活動を藩及び郡村役人の監視対象下に置くこととする動きはその後も続き、天明八年十月には、小寄講に集う門徒の家数を一組八軒に制限し組合以外の者の参加を禁ずること、小寄の開催当日に当番となった家から庄屋・目代に届け出をして置くべきこと、頭分の百姓などが組合を離れ一軒だけで勤行することの容認、夜は亥の刻までとすることなどの四点の事項が、村方、町方へ令達されている。^⑧

これに対し真宗僧侶側は、庄屋などへの距離が遠い家もあり毎回の届け出は却って費えとなること、用事があつて立ち寄る場合の参加も認めること、組合を離れて「壹人立」で「小寄」を勤めることを容認するのは「寄合之法座」を勧める「善知識之御直命」に背くことなどを主張し、広瀬藩に方針の修正を求めた。^⑨

その結果、寛政元年閏六月に広瀬藩は、組合を一組八軒に限定すること、寄り合いは亥刻までとすることはそのまましたが、「壹人立」が認められるのは大庄屋・御用達・宗旨庄屋だけとし、「小寄」開催の届け出条項については削除することにして、僧侶側の願いに応えた。^⑩このようにして、天明期における凶年の状況下、広瀬藩は儉約、農業専念の観点から講活動を禁止しようとしたのであるが、浄土真宗寺院からの要請を受けて、小寄講については条件付きで公認することになったのである。

そこで以下では、この公認を勝ち取るにあたって真宗僧侶たちが展開した論理の特徴について改めて分析しておこう。当初広瀬藩が出した触書は、農業や家の存続に支障があるという理由で講の活動の停止を命ずるものであったから、僧侶たちがまず主張したのは、「小寄」はあくまで教導の場であつて、そこで彼らが利養を求める（私的利益を得る）ことはなという点であつた。この点は、俗人である門徒宅で法話を行うことを正当化することとも関連しており、幕府が寛文五

年に出した法度にある「借在家構仏壇不可利用事」という条文に抵触しないという主張でもある^⑩。また、門徒の側に即しても、他領のように組合の者へ夜食が出されることなく、その外の講とは異なり遊興的な側面はないと、彼らは強調している^⑪。

尤も、「小寄」では一年に一軒につき「五錢三錢ツ、」が集められて本山へ冥加として上納されるが、かえってこれは「小寄」が「私之法座」ではないことの証左とされる^⑫。つまり、寺院の私的な活動ではなく、教団としての公的な活動であると云うのである。そして、このような性格をそなえる在家での法談は、伏見院の院宣で公認されているという由緒を語り、国家レベルでも承認を受けている、と僧侶たちは主張する。尤も、この院宣は広瀬藩に写しが提出されているものの、偽書であることは言うまでもない^⑬。しかし、僧侶側にとっては、在家法談が国家から公認を受けた活動であることをアピールするためには、有効な主張であると考えられたのであろう。

また、毎年一回は僧侶が門徒宅に向くことは、門徒たちの心得違いを糺し、キリシタンを調査することにも繋がりが、「天下之御政道之一筋^(マツ)」となると彼らが主張しているように、小寄講は国家支配を代行する場としても位置づけられて正当化された。そして、こうした正当化の仕方は、諸宗寺院法度にある「諸宗法式不可相乱」という条文を僧侶だけでなく門徒にまで適用させようとする志向にも通じていき、門徒が組合を離れることは善知識の命に背く行動として否定されたのである。

ところで、小寄講における真宗僧侶の法談は、広瀬藩の場合のように、必ずしも公認されたわけではない。例えば、福岡藩では小寄講が規制され、真宗門徒の活動が農業の妨げとなっており、百姓が遠島に処せられる事件が宝暦十二年に起こっている^⑭。福井・加賀・大野の各藩では夜中の法談は禁じられていたことが知られる^⑮。このように、葬祭への関与や寺院を場とした教化と異なり、門徒による講の活動や在家での法談は、領主による公認が得られにくかった。こうした中、奥飯石の真宗僧侶たちは、最大限、小寄における法談を制度的領域に位置づける論法を駆使して、条件付きの公

認を得たのである。

(三) 周縁的現実態としての民俗をめぐる宗教者の抗争

しかし、小寄の公認は、観音講や日待講などの諸講を、費えの多い遊興的な活動と見なして否定することと表裏の關係にあつた。しかも、真宗僧侶の中には、門徒がこれらの講に参加することを抑止しようとする者も現れたために、次に掲げる史料に見られるように、神職との紛争にまで発展していった。

一筆啓上仕候、然者当午ノ穉方広瀬徒 御上様被仰出候御法度之趣ハ、近年村々町人共講寄と名附寄集り申事至而御法度之由、一向宗門徒中小寄之儀も右同様ニ被仰附候趣ニ承申候所、御郡中一向宗寺方ノ小寄之儀色々御願立被成候而か、又々小寄之儀モケ年ニ一度ツ、仕度ハ可仕候由、しかし組合を究メ人別名目を印し御役所へ願出候而小寄可仕旨御上様被仰遣候御廻文ニ相聞申候、右之趣午ノ閏十月廿八日かニ当村御役所に於テ庄屋年寄五人与中を呼寄セ、小寄り之入割御上様御廻文ニ任セ御申渡シ被成候砌りニ、当御役所へ貴僧御立合被成、庄屋殿年寄殿ノ上座被成、五人与中へ貴僧御申渡シ被成候趣聞届ケ申候所、此度小寄之儀ハ御上様ノ急度御免被為仰附候間、一向宗門徒ニ流をくみ候者ハ人別ニ御小寄不仕候而ハ不相成儀、且又一向宗於門徒之者ニ以乘金比羅譚・大仙譚・月待日待祈念祈禱事ハ不仕、御札守を不請ケ、一向宗門徒之家々に御札守張置候而崇敬仕候儀ハ此度御法度ニ被仰出候間、御小寄り斗り仕、其外神講寄事も今日之日ノ神月ノ神ヲ祭ル事も一向宗之者ハ不相成御法度ニ候間、以来右様之神祭り事者仕聞敷候由、御役所庄屋年寄中同座ノ上座ニ而五人組中へ御申渡シ御役所ニ而其趣五人与へ請合セ被成候由、五人与之中ニハ誠ニ一向宗之者ハ御小寄り斗り仕其外月待日待祈念祈禱之御札守等頂戴仕候事ハ誠に御上様ノ御法度ニも御座候哉と心得、組下へ御公用も同様ニ右之入割急度申付候五人与も有之候、又ハ御上様御法度ニ而御座有間敷と心得候而か、是ハ常信寺ノか様被申儀と事を分て組下へ申渡シ五人組も有之由、評判取々ニ承候、猶又五人与一心ニ其趣組下百姓へ急度申渡候訳ケ私聞届ケ申候ニ付、合点不參悞ヲ以当村庄屋丈兵衛殿并ニ善兵衛江掛合御上様御條目通り庄屋殿に御伺候所、全ク御條目通りニ貴僧ノ御申渡シ被成候様儀一向に相見へ不申と庄屋丈兵衛殿

并善兵衛殿兩人被申候、猶又俸儀も御條目拜見仕候所、講寄と名付願ヒ無シに数多寄り集り候儀ハ稠敷 御上様御法度ニ而、月待日待祈念祈禱不仕、御札守頂戴崇敬仕間敷趣ハ一向宗之者ニ而も無御座候様ニ相見候由申候、猶又御上様御法度ニ而御筆分ケも無御座候へハ、是ハ貴僧私之言附ニ而ハ御座有間敷や、御上様之御法度ニ而御座候へハ、御筆分りも御座可有事ニ奉存候、成程其御元御寺内ニ而御法座又ハ旦家仏事法座ニも右様之訳ケ月待日待祈念祈禱之神祭御札守等請ルものニ而無イ、又ハ家に札守張置心仰仕ルものニ而無之との不法之御進メ被成候訳ケ合も存居申候共、寺内旦家ニ而御す、めハ内分之事と存、是迄ハ指捨置候へ共、此度ハ御役所庄屋年寄殿ニ御掛合御指留被成候へハ天下一統神祭事神祇道之妨ニ相成ル訳合、私家代々之神職障りニ相成儀御申被成候御心底難斗奉存候、依而御開合申候間弥右之趣ニ御指留被成ル御心底ニも御座候や、此度急度返答書状可被遣候、奉待候、以上

午十二月廿七日

山本日向

常信寺

正雲様^⑧

（傍線は筆者による）

これによれば、奥飯石にある大呂村の常信寺正雲は、広瀬藩によつて「小寄」の許可が下りた後の天明六年閏十月に、その旨を村役人が百姓たちに申し渡す場に立ち会い、真宗門徒は小寄に参加すべきことともに、金比羅講などで祈禱をしないこと、神札等をもたらわず家にも張らないこと、日の神や月の神を祀るなど「神祭り」をしないことなどを教諭したようである。これに対し、大呂村の神職である山本日向は、広瀬藩からの令達には月待・日待などで祈禱をしないことや神札を崇敬しないことを触れた箇所はない旨を述べた上で、神祇不帰依の宗風を門徒に勧めることは「内分之事」としてこれまで用捨してきたが、藩からの通達と合わせて申し渡されては、神祇道の妨げになるとして抗議している。

その後、山本日向と常信寺正雲との間でどのようなやりとりがなされたのかについては、今のところ史料を得られないために不明であるが、おそらくこの後、山本日向は大呂村の近隣にある穴見村の氏子の家々で土公神祭（竈祓いと想定される）を強行し、俗家では神祭りをしないとする真宗寺院や門徒との間で紛争を引き起こしている。こちらの件については、

寛政元年四月に広瀬藩から幕府に対し照会がなされ、近ごろ一向宗（真宗）の信仰が盛んとなり法談の場で夜更けまで寄り合いをして農業の妨げになっている旨が述べられた上で、真宗門徒にも神事を受けさせ神職の職分を保障したいとの旨の伺いが立てられていた。これに対し、幕府寺社奉行は、「氏神之義ニ而も、信仰之厚薄ニ寄候間、前々之通、神事請候様御申付可然と者難及御挨拶候」と、信仰は百姓側の帰依次第と回答している。この帰依次第とする方針は、行恒村の竈被い一件における天明四年の幕府の裁定と同じであり、同様の事例における幕府の態度は一貫していたことが分かる。

さて、以上の経緯からは、次のような諸点が窺えよう。まず、日待や観音講への参加の禁止や神祇不帰依の宗風の遵守を門徒に誓約させている事例については前稿でも触れたが、右に見た常信寺正雲の場合、広瀬藩からの令達の申し渡しと合わせて教諭している点が注目される。つまり、宗風の徹底を図るという宗派の方針も領主によって公認されたと、広瀬藩による小寄講の公認について常信寺は解釈したと考えられるのである。

一方、山本日向はこのような常信寺の所業について、僧侶の職分を越えて神職の権益を侵害した行為と捉え抗議したのであるが、皮肉にも彼自身による穴見村門徒への神事強行については同様の判断が幕府から下されたのであった。真宗僧侶側の宗風徹底に関しても、例えばそれが強制的である場合には、本山から制せられたり、領主から処罰されたりしているように、実際には門徒にまで適用される領主公認の宗法とは見なされてはいない。これに対し、神職が氏子の家々で行う神事については、渡橋村忠左衛門の一件における松江藩や、幕府に穴見村の一件について照会した広瀬藩のように、領主によつてこれを慣習として公認しようとする向きもあつた。しかし、幕府レベルでは宗教者と俗人との間で相対で処理すべき案件と見なされていたのである。

つまり、真宗教団における小寄や宗風の教導だけでなく、神職が氏子の家々で行う神事や配札も非制度的な社会領域における活動であつて、いずれも政治権力の中枢からは周縁的現実態として黙認されていたのであつたが、近世後期になると、広瀬藩のように領主側にはこうした領域の統制を図ろうとする姿勢が生まれていた。これに対し、真宗教団側は幕府

法に準拠していることを主張することで小寄講における在家法談の存続を図ったが、こうした論法の使用は、僧侶が門徒に対して小寄講への参加や宗風の徹底を義務づける姿勢をとることを助長しがちであった。実際、石見国千原村の事例でも、門徒の家に張ってあった神札を撤去した清光寺はその家を小寄檀那としていた寺院であった。檀那寺ではない寺院が、預かり門徒との関係を安定化させるためには、小寄講が教団公認の教化活動の場であることを強調する必要があったからこそ、その象徴として宗風の徹底が示される必要があったのである^②。

一方、神職の側としてはこうした事態が進展すれば、自らの活動領域が狭まることになる。このため、行恒村の神職石崎中務のように、神事勸行の指示が領主から出されたことを理由にして、すなわち公的に位置づけられた行為として竈祓いを執行することが試みられるようになったと考えられる。石崎によれば、「宗方ハ未来、神祇道ハ現世之義ニ候間、不寄(帰)依と申義ハ有間違(敷カ)儀」^③なのであって、真宗門徒である百姓も神社の氏子である以上、村の家々全体で五穀成就を祈る公的な祭祀として竈祓いは執行されねばならないのであった。

また、神職や神札を配る御師などからすれば、小寄講や神祇不帰依の宗風自体が秩序に反する行いとされた。例えば、明和四年の江戸における土蔵秘事(土蔵に隠れて念仏を唱えるなど、秘密裏に伝えられた浄土真宗の異端信仰)摘発を受け、徳島藩領で配札を行っていた伊勢神宮の御師である八木長太夫は、「在方請相之旦那軒余斗有之候処、御稜ハ受不申曆斗受申輩数多有之、此輩土蔵秘事之類葉ニ而茂有之様ニ申出候」^④とあるように、曆だけを受け取り御祓(神札)を受けない真宗門徒について土蔵秘事同様の者とし、御祓を受け取るよう指示する触書を出すよう、恐らく要請している。このように、神札の受納が異端でないことの表象となっていたのは、同じく土蔵秘事の摘発を契機にして起こった浜田の宗論の場合でも同様であった^⑤。さらに、小寄講についても、文化年間に奥飯石に来訪した矢野左倉太夫という神道講釈師は、年貢の未払いや徒党の謀議が行われる場であると盛んに吹聴し真宗の法談を攻撃している^⑥。このように、真宗僧侶が宗意を教導して異安心やキリシタンの取締りを行い、宗風を徹底する場として位置づけた小寄講は、利害を異にする宗教者からは

全く正反対の解釈をされていたことが分かる。

このように、神祇不帰依の宗風をめぐる紛争事例で問題となっていた、小寄講、森神の祭祀、家々での竈祓い、神札の家内設置などの民俗的事象に対する政治権力の態度は曖昧で、基本的には積極的な介入は避けられていた。このため、利害を異にする宗教者の間では、それぞれ自らが関わる側面についてのみ政治的支配秩序への位置づけを図る解釈を行い、他の側面の秩序逸脱的な性格を強調するというかたちで、互いに争っていたのである。したがって、それらの実態は双方の解釈とは当然異なっていたであろうことを想定しなければならぬ。

小寄講について言えば、その前提となっていた奥飯石の法中が言う組合は、先行研究がすでに指摘するように、一般的には講中と呼ばれる百姓たちの相互扶助組織であった。したがって、僧侶の法話を聴聞する「小寄」はその活動の一側面に過ぎない。講中の規約では、葬式に関する規定が多くを占めることが普通であったが、それだけでなく、屋根の葺き替えに際しての相互扶助や、講中の成員を分割するなどして田植え組も編成されることがあった。さらに恵比須社などの祭礼組織の単位となることもあったのである。また、宗教者との関係について言えば、前稿ですでに触れた他藩の例からも、寺院住職ではない旅僧や弟子僧が講の寄合で法談したり、俗人だけで語り合ったりすることは実態として多くあったと考えられる。このように、「小寄」が行われる講中は果たす機能によって分節化も可能な住民の結合組織であり、関わる宗教者の性格によって種々の様相を呈す可能性があったのである。

① 前掲はじめに注④見玉 b 論文一八三頁を参照。

② 前掲はじめに注④見玉 a 著書参照。

③ 前掲はじめに注⑥拙稿参照。

④ 天明三、八年、天保七年が凶作の影響を受けた年であることは言うまでもないが、寛政二、三年は寛政の改革期で諸藩も儉約令などを通達している場合が多い。浜田藩も寛政三年には、包括的な儉約令を出

している(『江津市誌』上巻、一九八二年、一〇七八頁)。

⑤ 「講寄小寄弁別記」(明眼寺蔵)。

⑥ 同右。

⑦ 同右史料中の天明六年閏十月七日の大与頭以下三人(郡役人)宛ての三沢の書状による。

⑧ 「一宗二分派記」(明眼寺蔵)。

- ⑨ 同右。
- ⑩ 同右。
- ⑪ 前掲注⑤「講寄小寄弁別記」には、明和四年の浜田宗論時の史料である「石見公事寛陸記」が引かれており、寛陸の寺社奉行への回答の中に同趣旨の発言がある。
- ⑫ 前掲注⑤「講寄小寄弁別記」。
- ⑬ 前掲注⑧「一宗二分派記」。
- ⑭ 前掲注⑥「講寄小寄弁別記」に記載されている院宣は左の通り。
親鸞聖人門流者非二諸国横行之類一在家止住之土民等ノ勤行之條
為国無費為人無煩所申非無其謂之間所被免許如
參議有房
嘉元元年正月
親鸞聖人門弟中
- この院宣は、嘉元元年の鎌倉幕府による一向衆停止の際に唯善が偽作した文書に手を加えたものと思われる（『本願寺史』第一巻、浄土真宗本願寺派宗務所、一九六一年、一五七頁）。
- ⑮ 前掲注⑤「講寄小寄弁別記」。
- ⑯ 鷲山智英（史料紹介）宝暦年間筑前における真宗門徒農民の遠島処分について（『研究所報』六、兵庫大学附属研究所、二〇〇二年）
- ⑰ 有元正雄『近世日本の宗教社会史』（吉川弘文館、二〇〇二年）三一―四頁に指摘がある。
- ⑱ 明眼寺蔵。
- ⑲ 『三奉行問答』（東京創文社、一九九七年）一〇〇号。
- ⑳ 前掲はじめに注⑥拙稿を参照。
- ㉑ 前掲はじめに注⑥拙稿。寛政三年の浜田藩、安政五年の松江藩領山口村の事例など。
- ㉒ 兄玉識は前掲はじめに注⑨著書aで、けきよう制の成立との関わりで、門徒側の意向に沿うかたちで僧侶が宗風の遵守を説いたと述べているが、教団における位置づけという観点はない。
- ㉓ 前掲第一章注⑧「天明四年辰八月行恒村社官・一向宗出入二付書付写也」。
- ㉔ 前掲第一章注⑤「諸国所々江遣候書状留」掲載の阿波東光寺殿法中宛本山役人書状（明和四年二月晦日附）を参照。
- ㉕ 明和四年の江戸における土蔵秘事の風聞がきっかけとなり、浄土真宗についてキリシタン同然との風評が立ったことが、浜田宗論のきっかけであった（前掲第一章注⑨「浜田九ヶ寺宗論」）。
- ㉖ 前掲第一章注⑨拙稿を参照。
- ㉗ 真宗僧侶が、森神の祭祀を邪神を祀る淫祀であるとして斥けていたのは第一章の事例を通じてすでに見たとおりである。なお、安丸が示した異端的なものの序列は、仏教勢力以外の視点に基づいており、本稿での検討を踏まえるならば、一般化できないことは明らかである（前掲はじめに注③参照）。
- ㉘ 喜多村正「石見山間地域のムラと村落組織——旭町・瑞穂町市木のコウジユウ——」（『社会文化論集』一、島根大学法文学部社会文化学系、二〇〇四年）を参照。
- ㉙ 前掲はじめに注④拙稿を参照。

3 奥飯石における宗教施設と宗教者の関係

(一) 仏教勢力の特徴

前節で見たように、寺院教では浄土真宗が優勢であった地域でも、地域の住民は真宗の門徒であると同時に神社の氏子でもあり、また結成した講中の組織も宗教者との関わり次第で種々の様相を呈する状況にあった。しかし、そうした様相は地域における宗教施設や宗教者の存在状況に規定されていたはずである。そこで本節では、奥飯石の広瀬藩領における宗教施設や信仰対象、管轄する宗教者などについて記した史料である「飯石郡式拾壹ヶ村堂社合帳」^①を取り上げ、この地域における宗教的社会的関係について分析することで、神祇不帰依の宗風をめぐる争論が頻発した背景に迫ることにしたい。

まず、本史料の性格から説明する。この史料は、もともと文化五年（辰）霜月二日の写しを、明眼寺十五世の龍匡が嘉永二年十二月に畑村の讃岐屋から借り受け写したもので、中は次のように八ヶ村と十三ヶ村に分かれているが、一冊に綴じられている。

八ヶ村 … 赤名 下赤名 上來島 真木 小田 野萱 佐見 下来島

十三ヶ村… 頓原 花栗 長谷 獅子 八神 角井 志津見 畑 大路 八幡 穴見・竹尾・入間 刀根 都賀々・民谷（但し行政上、穴見・入間・竹尾と、都賀賀・民谷はそれぞれ一ヶ村として扱われた）^②

但し、このうち、都賀々・民谷は記載内容に欠落があるため、奥飯石全体を網羅できていない憾みがあるが、その外の村に関しては、氏神、諸社、森神、神祠、寺院、仏堂などについて、場所、管轄する宗教者、建物の規模、祭神、本尊などについて詳細な記載があり、村によっては家数・人数・牛馬数などについても書かれている。また、八ヶ村分の記載の後に、「右之通八ヶ村堂社合帳如此御座候 文化四年卯十一月書出し」とあり、本文にも「当卯」という文言が頻出する

表1 寺院一覧表

村名	宗派	山号	寺院名	本尊	本寺
赤名	一向宗		高林坊	阿弥陀如来	下赤名村蓮光寺（支配とあり）
	禪宗	仏日山	大光寺	観世音菩薩	下赤名村明窓院（支配とあり）
下赤名	禪宗	良田山	明窓院	聖観音	周防国富田村龍文寺
	禪宗	円通山	安養寺	聖観音	下赤名村明窓院
	日蓮宗	栄呂山	妙法寺	板曼陀羅	京都妙顕寺
	一向宗	雲龍山	蓮光寺	阿弥陀如来	赤名村西蔵寺
	真言宗	密久山	恵巖寺	不動明王	紀州高野山高台院
	一向宗	明晴山	西蔵寺	阿弥陀如来	三次照林坊
	浄土宗		山中寺		京都知恩院
	一向宗	小瀧山	安楽寺	阿弥陀如来	備後高野山金秀寺
	一向宗	古謡山	真向寺	阿弥陀如来	赤名村西蔵寺
上來島	一向宗	梅雲山	福蔵坊	阿弥陀如来	赤名村西蔵寺
真木	一向宗		(末庵)	阿弥陀如来	下赤名村蓮光寺
小田	一向宗		(末庵)	阿弥陀如来	赤名村西蔵寺
	一向宗	光栄山	西雲寺	阿弥陀如来	備後高野山金秀寺
野萱	一向宗		西光坊	阿弥陀如来	赤名村西蔵寺
佐見	一向宗		正念寺	阿弥陀如来	
下來島	禪宗	龍雲山	万善寺	千手観音	備後州奴可郡川東千本寺
	一向宗	法雲山	西蓮坊	阿弥陀如来	赤名村西蔵寺
	一向宗	仏柑山	宝積寺	阿弥陀如来	下來島村西蓮坊
頓原	禪宗	養加山	浄土寺	阿弥陀如来	下赤名村明窓院
	禪宗	金沙山	観音寺	阿弥陀如来	入間村長栄寺
	一向宗	無量山	一念寺	阿弥陀如来	赤名村西蔵寺
	一向宗	虎体山	西正寺	阿弥陀如来	赤名村西蔵寺
	一向宗	光聚山	乗空寺	阿弥陀如来	赤名村西蔵寺
長谷	一向宗	法水山	永明寺	阿弥陀如来	八神村明眼寺
	一向宗		報恩寺	阿弥陀如来	中來島村西雲寺
	禪宗		丈本寺	虚空蔵菩薩	頓原村浄土寺
八神	浄土宗	江良山	聚福寺	阿弥陀如来	赤名村山中寺
	一向宗	慧日山	明眼寺	阿弥陀如来	西本願寺
	禪宗	瑞松山	慶雲寺	釈迦如来	石州銀山御料邇摩郡大森榮泉寺
角井	一向宗	王林山	明覚寺	阿弥陀如来	石州多根村西善寺
	一向宗	光輝山	法林寺	阿弥陀如来	八神村明眼寺
	一向宗		真行寺	阿弥陀如来	石州多根村西善寺
	禪宗	威長山	安楽寺	阿弥陀如来	松江御領山口村瑞応寺
畑	禪宗	寿福山	本覚寺	釈迦如来	石州大森榮泉寺
	禪宗	徳本山	光明寺	阿弥陀如来	紀州新宮熊野山金龍寺
	一向宗	王泉山	浄円寺	阿弥陀如来	備後高田郡般木専教寺
	一向宗	森尾山	好善寺	阿弥陀如来	八神村明眼寺
大路	一向宗	光栄山	常信寺	阿弥陀如来	八神村明眼寺
穴見	一向宗	潤徳山	慈信寺	阿弥陀如来	頓原村一念寺
入間	禪宗	徳寿山	長栄寺	釈迦如来	京都妙心寺

表2 仏堂を支配する寺院と宗派

宗派	支配	堂名	数	合計
禪宗	慶雲寺	観音堂	7	43
		十王堂	2	
		松堂	1	
		神宮寺	1	
		地藏堂	21	
		毘沙門堂	1	
		薬師堂	10	
	光明寺	観音堂	1	1
	浄土寺	観音堂	11	43
		宮之前	1	
		虚空蔵堂	1	
		釈迦堂	1	
		拾王堂	1	
		十王堂	1	
		大日堂	1	
		地藏堂	11	
		鎮守堂(金毘羅大権現)	1	
		毘沙門堂	4	
		薬師堂	7	
		六地藏堂	3	
		阿弥陀堂	3	
	長栄寺	観音堂	19	39
		観音堂(光明山泉生寺)	1	
		虚空蔵堂	1	
		子安堂	1	
		大日堂	1	
		地藏堂	7	
		辻堂	1	
		堂本尊(薬師, 阿弥陀, 観音)	1	
		馬頭堂	1	
		毘沙門堂	1	
		薬師堂	2	
		地藏堂	9	
		本覚寺	毘沙門堂	
	薬師堂		4	
	阿弥陀堂		2	
	万善寺	観音堂	11	37
		釈迦堂	1	
		地藏堂	15	
		馬頭観音塚	1	
		薬師堂	6	
		六地藏	1	
	明窓院	阿弥陀堂	1	13
観音堂		5		
大地蔵堂		1		
地藏堂		3		
薬師庵		1		
薬師堂		1		
浄土宗	山中寺	地藏堂	5	6
		薬師堂	1	
日蓮宗 (神職)	妙法寺	七面堂	1	1
		大日如来	1	1
小田村正八 幡宮境内	(神宮寺との 伝承)	堂(阿弥陀如来)	1	1
			総計	199

ので、文化四年（一八〇七）に恐らく広瀬藩に提出された書上帳であると推定される。したがって、いちおう文化四年時点における奥飯石村々の信仰対象と宗教者を網羅的に把握できる史料と考えてよいであろう。

そうした前提で、以下、史料の記載情報をもとに作成した表に即して検討の結果を示していきたい。まず、表一は仏教寺院の一覧であるが、一向宗（浄土真宗）が二六ヶ寺で六二%、禅宗が十二ヶ寺で二九%、浄土宗が二ヶ寺で五%、真言宗と日蓮宗が一ヶ寺ずつでそれぞれ二%を占めていたことが分かる。浄土真宗寺院が過半を占め教的優位に立ち、その外は殆どが禅宗寺院であったことも分かる。また、浄土真宗寺院のうち、赤名の西蔵寺の末寺が八つ（孫末寺を含めると一一）、八神の明眼寺の末寺が四つあり、西蔵寺と明眼寺は奥飯石における有力な寺院として触頭（法頭）を務めるなどしていた。なお、神社祭祀に関わることの多い真言宗・天台宗などの密教系寺院の勢力は微弱であった。

次に表二は、地藏堂や観音堂などの村々にあった仏堂を支配する宗教者について示したものである。神職の峯巻岐が支配する大日如来が一つ上乗島村にあったが、これ以外の仏堂はほとんどが禅宗の寺院によって支配されていたことが分かる。逆に言えば、この地域で多数を占めた真宗寺院の僧侶はこれらの支配に関係していなかったのである。

(二) 神々の多さと神職

さらに神社について見てみると、表三に掲げたように、村の氏神クラスは神職によって管理され、僧侶による支配社はなかったことが分かる。この点も密教系僧侶の少なさと表裏の関係が想定される事態である。こうした傾向は、氏神境内の社や境外の神祠、荒神、水神、大歳神、種々の森神などへの関与でも同様で、ほとんどが神職によっており、寺院僧侶の事例としては、いずれも下赤名村にあった真言宗の惠巖寺支配の愛宿（岩カ）大権現と日蓮宗の妙法寺支配の妙見大明神以外は、下乗島村の禅宗万善寺境内に荒神社と稻荷社があることなどを確認できるぐらいである。そして、表三にあるように、村の氏神に複数の神職が奉仕する例が小田・野萱、頓原、竹尾・入間などで見られるが、表四からは、小社・小

表3 氏神社と神職

村名	神社名	宗教者
赤名	正八幡宮	倉橋美濃
小田	正八幡宮	長里信濃, 峯老岐
野萱	正八幡宮	長里信濃, 峯老岐
佐見	龍王宮	松原美織
頓原	八幡宮	神職景山藤慧, 同 松原織衛 棚守景山筑前, 鞍取景山権之正
花栗	大日大明神	景山掃部
獅子	劔大明神	橋本王井
八神	雨大明神	橋本王井
角井	正八幡宮	勝部伊勢頭
志津見	明劔大明神	勝部主水
畑	劔大明神	服部伊勢頭
大路	川内大明神	山本日向
八幡村	熱田大明神	山本築後
穴見	天満宮	山本市正
竹尾	八重山三社権現	春日但馬, 伊達佐魂
入間	天満宮	春日但馬, 伊達佐魂
刀根	劔大明神	橋本王井
都賀々	正八幡宮	勝部伊勢頭
民谷	王子権現	不明

じめとする社祠・森神については、全てを神職の山本日向が支配していたことが分かる。このように、真宗が寺院に阿弥陀如来を本尊として安置する以外は余神余仏に関することはなく、仏堂の支配は主に禅宗寺院が、神祠の支配は神職がそれぞれ担当するというのが、奥飯石の地域では一般的なのであった。したがって、有元正雄が指摘する「真宗篤信地帯」では「職業的宗教人の構成が単純」^④という事態がよく当てはまると言えよう。特に、密教系の僧侶が少なく、修験者（山伏）の存在も確認されていない点にそうした傾向は顕著に表れている。

祠の類については彼らが分担して神事に関与していたことが分かる。頓原の八幡宮は由来（由来）五ヶ村を氏下とする大社であったため、神職は景山藤慧（恵）・松原織衛の二人で務め、その外にも棚守鍵取として景山筑前、鞍取として景山権之正が務めていたが、このうち景山筑前を除く三人と、花栗村の神職景山掃部の四人が、頓原・花栗・長谷各村内の小社・森神の神事執行を分担していたのである。

右で検討した事柄を個別の村に即して見てみると、表五の大呂村のような状況となる。

前章で触れたように同村には浄土真宗の常信寺の一ヶ寺があつたが、辻堂の支配には他村にある禅宗の長栄寺しか関与せず、一方、氏神をは

表4 神職による支配社・神祠

村名	社名	支配				総計
		景山権之正	景山掃部	景山藤恵	松原織術	
花栗	金屋子神		2			2
	熊野権現		1			1
	権現		1			1
	荒神森十三ヶ所		1			1
	山神七ヶ所		1			1
	水神森十三ヶ所		1			1
	地主森七ヶ所		1			1
	八面大明神		1			1
	龍岩		1			1
花栗計			10			10
長谷	稲荷大明神			1		1
	金屋子神			3		3
	荒神			1		1
	荒神十三ヶ所			1		1
	神森十五所			1		1
	水神森十五ヶ所			1		1
	大歳神			2		2
	地神森九ヶ所			1		1
	道祖神			2		2
長谷計				13		13
頓原	伊勢宮	1				1
	稲荷大明神	1				1
	山神	1				1
	神森三十九ヶ所				2	2
	神森三十五ヶ所			2		2
	神森二十八ヶ所	2				2
	大神権現	1				1
	武知権現	1				1
頓原計		7		2	2	11
頓原町	慧美須神社			1		1
頓原町計				1		1
総計		7	10	16	2	35

表5 大呂村の宗教施設一覧

施設種類	施設名	所在	支配/本寺
氏 神	川内大明神	西山中	山本日向
	防儀大明神		
社 祠	正八幡宮		
	三嶺社		
	荒神森四拾七ヶ所		
	水神拾壹ヶ所		
	山神八ヶ所		
	御崎式ヶ所		
	金屋子神森壹ヶ所		
	王垣森壹ヶ所	古宮トコ	
	荒神森式ヶ所	ハコウ	
寺 院	常信寺 (浄土真宗)		本寺は明眼寺
辻 堂	地藏堂	キジヤ	入間村長栄寺 (禅宗)
	地藏堂	キジヤ	
	観音堂	上 田	
	観音堂	善正寺	
	観音堂	ニハソリ	
	阿弥陀堂	東山中カナラ	
	観音堂	西山中坂子	
	阿弥陀堂	ナンドコロ	
	地藏堂	コブシ	
	薬師堂	下かじヤ	
	観音堂	ツクダ	
	観音堂	川 上	
	地藏堂	大内タハ	
	子安堂	カジヲ	
馬頭堂 (観音カ)	ノボリヲ		

修験社家ニ而茂二男々者其職不致候得者可為百姓同様候、^⑤

右は広瀬藩の郡奉行が天明八年八月に奥飯石の村役人に申し渡した覚えの一部である。この史料にあるように、修験については新規の取り立てを停止し、絶家した場合でも相続者を立てないことが命じられている。一方、竜蔵いや日待・月待の祈禱を担当する宗教者としては、修験とともに社家(神職)が想定されている。このような政策が徹底されていったとするならば、修験は次第に減少し社家が家々での祈禱を担当する状態に一本化されていくという事態が進行した可能性

尤も、この点については、次に見るような広瀬藩の政策も影響していたかもしれない。

修験職代々之家筋ハ格別、新二修験を取立候儀不相成候、仮令其村ニ有来候家たりとも及退転居候分者取立不相成候、弟子取立自分之名代為勤候儀ハ格別、弟子他村江出職決而不相成候、釜祓湯清送り祈禱日待月待井戸清家札等儀前々致来有之事ニ候得者、修験社家惣方不作法無之様可致候、

が高い^⑥。また、一般に真宗優勢地帯では神職が少ないとされ、実際に北陸地方などではそのような傾向が顕著であるが、奥飯石では一五名の神職(柵守を除く)を確認することができ比較的多い(表三を参照)^⑧。したがって、神祇不帰依の宗風をめぐって紛争が起こる場合、真宗僧侶の相手としてはもっぱら神職が登場する理由は、こうした歴史的過程と地域的特徴を背景にしていたと考えられる。

ところで、有元正雄は「真宗篤信地帯」においては、民俗的諸行事の多くが衰退していることを指摘したが^⑨、この点について当時の状況はどうであつたらうか。「飯石郡式拾壹ヶ村堂社合帳」に見られる信仰対象の状況の特徴として指摘できるのは、地藏、観音などの仏堂の多さとともに、小社、祠、森神の夥しさである。例えば、頓原村に限ると、表四に見られるように、「神森」だけで「百式拾ヶ所」も確認でき、これらを三人の神職で分担している。また、表四・五からは、伊勢、稲荷、恵美須、金屋子などの勧請神も多かつたことが分かり、とくにこの地域で盛んであつた製鉄の守護神である金屋子神は他村でも目立つ。広瀬藩による天明六年の講寄規制の際には、真宗寺院側から「観音講、日待講、月待講、庚申待講、恵美須講、金毘羅講」が具体的な例として挙げられていたが(第二章参照)、このような講が存在する背景には、観音堂のような堂舎や恵美須の神祠の地域における存在があり、荒神、山神、大歳などの森神をめぐって争論がたびたび起こる理由にも、これらの濃密な残存という状況がむしろ想定できる。

以上に述べた点を踏まえるならば、森神などの在来の信仰対象に加え、近世後期における寺社参詣の隆盛も関係して、伊勢、金比羅などの勧請神が増加するという事態は、真宗優勢地帯である奥飯石でも進展していたと考えられる。しかし、こうした事態に対し真宗の僧侶たちは、小寄を通じて講中・組合との関わりを深め、宗風を徹底することを通じて、門徒を他講の寄合から遠ざけることを志向していた。その際、真宗僧侶が対決することになったのは、これらの神々への関与をほぼ独占し自立していた神職たちだったのである。

① 明眼寺蔵。

② 『頓原町誌 歴史』(頓原町、二〇〇四年)第四章近世を参照。

③ 真宗僧侶が神社祭祀に関与する事例がほとんど見られない点については、前掲第二章注⑦有元著書二九〇頁、あるいは久田松和則「キリシタン伝来地の神社と信仰」（富松神社再興四百年事業委員会、二〇〇二年）第三章第二節などを参照。

④ 前掲第二章注⑦有元著書二九四頁。

⑤ 「役人共江申渡覚」（高根県立図書館蔵）。

⑥ 尤も民俗学の聞き取りによれば、禪宗寺院も日待の祈禱を行っている（「頓原町誌 民俗・文化」頓原町、二〇〇〇年、二六九頁）。

⑦ 前掲第二章注⑦有元著書二七八頁、二九四頁。また、澤博勝「真宗・地帯村落における社会と宗教」（同「近世宗教社会論」吉川弘文館、二〇〇八年）では、真宗優勢地帯である越前北部においては專業の神

おわりに

第三章で見たように、一九世紀初頭段階でも奥飯石の村々では、荒神などの森神や小祠が濃密に残存し信仰の対象となっていた。こうした神仏には、中世以来の祭祀組織により祀られていたものも多いと考えられるが、金屋子、金比羅、稻荷などのように近世中期以降に祀られることの多かつた小祠も含まれている^①。このため、真宗門徒も加わる可能性があったこれらの神仏を祀る講が増える一方、浄土真宗の小寄講の活動も近世後期には活発になっていった。そして、これらの講には種々の宗教者が関わっていたと想定されるが、小寄講に即して言えば、真宗教団の中でも、寺院の住職でない弟子僧や旅僧も関わる可能性があったのである。

しかし、こうした事態を教団として放置すれば、異端的な傾向を帯びる真宗の信仰が広まったり、真宗門徒が神職・修験者や他宗派の僧侶が関わる講に多く参加したりすることになる。このため、真宗僧侶たちの間では、寺院の近隣地域に住む門徒たちを小寄旦那とした上で、小寄講における法談を通じて正統な教義を伝えようとする志向が強まっていった。

職がほとんどないことが触れられている。神祇不帰依の宗風をめぐる紛争に地域的な偏差が見られる理由としては、こうした宗教者の数的構成を考慮しなければならないであろう。

⑧ これが出雲国全体の特徴であることについては、拙稿「宗教施設と宗教者身分からみた近世出雲の特徴——松江市域を中心に——」（『松江市歴史叢書4 松江市史研究2』（松江市教育委員会、二〇一一年）を参照。なお、引野亨輔は真宗優勢地帯の方が專業神職が成立しやすかったことを述べるが、真宗優勢地帯間での比較検討が必要であろう（『近世日本の地域社会における神社祭祀と神職・僧侶』『佛教史学研究』四七・一、二〇〇四年）。

⑨ 前掲第二章注⑦有元著書二九〇頁。

一方、領主や村役人らは、百姓・町人らが講を結成して飲食を共にすることや、俗家に宗教者を招いて信仰に関わる活動をを行うことに対し、生業の怠慢や奢侈化への懸念などを理由にして統制を強めるようになっていった。特に凶作時などにそうした傾向が顕著であったが、その際には真宗僧侶による小寄講での法談もしばしば領主による統制の対象となった。このため、真宗僧侶たちは、小寄講での法談は教団としての公的な教化活動である点で一般の講とは異なることを主張し、活動を制度的領域に位置づけ領主による公認を図ろうとした。寺檀関係を通じてではない、しかも俗家での宗教活動は、ほんらい領主からは曖昧な位置づけしかされず、黙認されていたものである。しかし、領主によりその統制が図られようとする、真宗教団としては活動の正当化が必要になったのであった。この点は、在家門徒の信仰の問題が宗派の教えの核心的位置を占める真宗に特徴的な事態であると言えよう。

ところで、真宗における神祇不帰依の宗風については、一八世紀の前半から門徒に対する教導が進められるようになり、一八世紀半ば以降に一般化していくことを本稿では実証した。この宗風の徹底は、すでに述べた状況に照らせば、真宗門徒を真宗僧侶以外の宗教者の影響から遠ざけることを意味していた。逆に言えば、宗風の徹底は門徒に対する僧侶の影響力を強めることも意味したのである。こうした条件の下で、小寄講における法談を制度的な領域に位置付けようとすることは、宗風を幕藩法（領法）に裏付けられた教団の法（寺法）として門徒に遵守させようとする志向を、真宗僧侶たちの間に生み出すことになった。しかし、実際には領主側がこうした論理を認めることはなく、かえって真宗僧侶のこのような志向は他の宗教者との間に軋轢をもたらすことになったのである。

このため、第三章で見たように、專業の神職が一般的に成立し多数の神々の祭祀に関わっていた奥飯石のような地域では特に、民衆の信仰の獲得をめぐる真宗僧侶と神職との対立が深まり、しばしば争論にまで発展したのである。しかも、こうした争論の繰り返しは、奥飯石の真宗僧侶たちが方針の共有を図る必要をもたらし、実際に宗風取締り掛を設けるなどしてさらに宗風の徹底が図られることに繋がっていた。

このような宗教者間の対立の問題として、神祇不帰依の宗風をめぐる争論の構図が捉えられると、児玉識が批判した「縄張り争い」的な理解を認めざるを得ないことになる。実際、児玉のように小百姓が主体となった運動として「神祇不拝」があつたとする理解は成り立ちがたい。しかし一方で、児玉が注目した小寄講の活動の活発化が問題の基底にあるという理解については、本稿での検討を経て踏襲すべきであると考ええる。つまり、宗教者間の競合が発生する背景には、小寄講などを基盤とした民衆による独自の信仰に関わる活動の展開があつたのである。

また、この点は領主による統制の強化の背景でもあり、近世後期における民俗・周縁的現実態の編成替えという安丸良夫による問題の捉え方の有効性が改めて確認されたとも言える。しかし一方で、本稿で明らかになったことは、こうした領主による統制の強化には、民俗を場とした宗教者間の対立の紛争化という矛盾を伴っていたという点である。例えば、神職による穴見村の百姓に対する神事の強行を受けて広瀬藩は、真宗門徒たちの活動を抑制することを狙つて神職の行動を認めようとしたが、おそらく寺法尊重の観点から幕府に対処方針について照会せざるを得なかつた。しかし、幕府は百姓たちの「帰依次第」とし、対立する宗教勢力のどちらかに肩入れするような措置は認めなかつたのである。

この事件がこのような経緯をたどつたということは、領主が民俗を支配秩序に沿うように編成替えを図ろうとしても、幕府公認の教団の意向を顧慮せざるをえず、また宗教的な紛争への不介入という原則の制約も受けたことを意味する。逆に言えば、このような制約がある中で民衆の宗教的活動への統制は、当事者どうしの解決に任されていた宗教者間の競合状態に領主権力が介入してしまうことを意味した。これが中国地方西部の真宗優勢地帯では、真宗僧侶と神職との対立の紛争化という現象として表れたのである。したがって、宗教的環境が異なる地域の場合には、こうした矛盾の現象形態も違つていたと見るべきであろう。しかし、この点に関する検討の一般化は今後の課題とすることにしたい。

① 池田利彦「小祠」信仰にみる幕末期長州藩の民衆意識」(天皇制
国家の統合と支配)文理閣、一九九二年)を参照。

② 大橋幸泰「村社会の宗教情勢と異端的宗教活動——天草を事例とし
て——」(歴史評論)七四三、二〇一二年)が指摘する、潜伏キリシ

「タンの問題化もこうした文脈に位置づけられるであろう。」

〔謝辞〕

本稿の作成にあたっては、明眼寺（島根県飯南町）、願楽寺（島根県出雲市）、本願寺史料研究所の皆様には、史料の閲覧を許可いただき、お世話になりました。この場を借りて御礼を申し上げます。

〔付記〕

本稿は、文部科学省科学研究費補助金若手研究(B)「日本近世における宗教論争の地域的構造に関する研究」(課題番号二一七二〇二三三三)による研究成果の一部である。

(島根大学法文学部社会科学文化学科准教授)

Structure and Development of the Dispute over the
Jōdo Shinshū's Tradition of "No Reverence for Other Gods"
in Early Modern Japan

by

KOBAYASHI Junji

From the mid 18th century onward, in the areas of Jōdo Shinshū dominance, where True Pure Land sect temples outnumbered those of other sects, in the San'in region, it was popular for the Shinshū *montō* (adherents) to form local organizations of the faithful known as *koyori kō* that were active in inviting Shinshū monks to preach to them. At the about the same time, Shinshū monks were preaching to the faithful to observe the sect's tradition of "no reverence for other gods" (神祇不帰依), i.e. the doctrine of not praying to native gods or Buddhist deities other than Amida for benefit in this world or salvation in the next, but there often arose disputes with Shinto priests over the sect's tradition. Then, through the repetition of disputes, the Shinshū monks devised in some localities an even more thoroughgoing implementation of the tradition.

Likewise, from the latter half of the 18th century onward, feudal lords and village officials attempted to control the religious activities of the people who were becoming increasingly active, but this intervention into the popular sphere brought to the surface disputes between competing religious figures in their efforts to gain adherents, and instead became a source of further discord. The frequency of such disputes engendered in these religious figures an interest in devising of a systematic public recognition of religious activities by feudal lords who had not previously recognized them, and this tendency became linked as a result to triggering disputes between religious figures over public recognition of their activities.

Particularly in areas of Shinshū dominance in the provinces of Izumo and Iwami where priests who served shrines on a full-time basis were generally involved in conducting rituals for many local shrines and sacred trees and to purify household ovens, it was easy for the discord between religious figures to manifest itself in form of disputes between Buddhist monks and Shinto

priests over the Shinshū tradition of not revering other gods.

Rural Society in Guangdong during the Early 1920s: Chen
Jiongming's Local Autonomy Policy in Terms of Lineage Groups

by

MIYAUCHI Hajime

In this paper, the author analyses the influence of the local autonomy policies of Chen Jiongming (陳炯明), who was the governor of Guangdong province in the Second Guangdong Military Government (第二次廣東軍政府), on rural society and discusses the structure of rural society in Guangdong during the early 1920s.

Research on this period has mostly focused on the opposing political opinions of Chen and Sun Yatsen (孫中山), known as the Father of the Nation (國父), specifically, the fact that Chen gave priority to unifying Guangdong province over national unification, while Sun gave priority to national unification itself. However, the author avoids these broader issues and tries to reveal the actual conditions in Guangdong rural society at that time by analysing the influence of Chen's local autonomy policies on rural society and the lineage groups (宗族) there.

In section one, the author outlines Chen's local autonomy policies and shows that under his influence, people initiated new autonomous organizations with the aim of preparing and advancing local autonomy. Interestingly, the local elites, who had been concerned with local autonomy from the late Qing period, were deeply involved in their establishment. In this sense, the development of local autonomy in 1920s was an extension of the trend toward autonomy begun in the late Qing. Moreover, dominant lineage groups had an impact on the election of the county governor (縣長) and county assemblymen (縣議會議員), who played essential roles in local autonomy, through their participation in election campaigns. As a result of an electoral system in which the views of the provincial governor held great weight, a man who had contributed to the Xinhai (辛亥) Revolution was elected on the basis of the governor's advocacy. Nevertheless, more