

中世末・近世における「神道」概念の転換*
—日本における「神道」の「宗教」化の一過程—

井上 寛司

情報科学部 情報システム学科

〈2003年5月30日受理〉

The Change in the Concept of “Shinto” in Late Medieval and Early Modern
Periods : The Transition of “Shinto” to “Religion” in Japan.

by

Hiroshi INOUE

Department of Information Systems, Faculty of Information Science

(Manuscript received May 30, 2003)

Abstract

In this paper, I examined what caused the change in the concept of “Shinto” in the late medieval and early modern Periods after the Kenmitu structure collapsed. I clarified the following point. Yoshida Kanetomo proposed the theory of “Yuiitsu Shinto” and tried to promote the transition of “Shinto” to religion on the basis of his interpretation of “Shinto” as “JINGIDO”. That, however, was denied later by “Confucian Shinto”, which was, furthermore, adapted by another “Shinto” based on ancient Japanese thoughts culture. The transition of “Shinto” to “Religion” was advanced from the Emperor-centered standpoints. The transition was based on folk beliefs in those days.

* 日本史研究会中世・近世史合同部会にて口頭発表（2002年2月26日、京都機関紙会館・日本史研究会事務所）

〈目次〉

- 一、はじめに―問題の所在と課題の設定―
- 二、吉田兼俱と「唯一神道」の歴史的位置
 1. 先行研究の批判的検討
 2. 「唯一神道」の歴史的性格
- 三、幕藩制国家の宗教・イデオロギー構造と「神道」概念の変容
 1. 幕藩制国家の宗教・イデオロギー構造の歴史的特質
 2. 儒学・「神道」思想の歴史の展開と「神道」概念の変容
- 四、近世の「吉田神道」と「吉田神道」批判
 1. 近世初期における「吉田神道」の変質
 - ―体制的宗教としての「吉田神道」の成立―
 2. 近世中期以後における「吉田神道」批判の展開
- 五、むすび

一、はじめに―問題の所在と課題の設定―
 筆者はさきに、中国から導入された「神道」の語が日本社会において独自、かつ固有の具体的な意味を持つてくる（Ⅱ日本における「神道」の成立）のは、一世紀末・一二世紀初頭以後における中世頭密体制の一環としてであり、その実態は宗教一般とは性格や次元を異にする、天皇神話（中世日本紀）に基軸を置く宗教的な装いを持った封建的な国家的イデオロギー（Ⅱ国家による民衆統治のための政治支配思想）に他ならないことを指摘した（Ⅰ）。もしこの指摘が認められるとするならば、改めて問題となるのは、こうした

「神道」がその後の歴史過程の中で、何時、どのようにして、今日一般に理解されている「自然発生的な日本に固有な民族的宗教」という「通説的理解」へと転換していくこととなったのか、そしてそこにどのような問題が孕まれ、またそのことが今日の日本人の持つ宗教意識や宗教観にどのような影響と特徴とを刻印することとなったのか、などの点を明らかにすることでなければならない。

現在のところ、それはおよそ次のような三つの歴史的な段階を経て進行していったのではないかと考えている。

第一段階：中世末から 近世

第二段階：幕末・維新时期から戦前の天皇制ファシズム期

第三段階：インペリアルデモクラシー期から戦後

本稿では、こうした理論的想定のもとに、まずはこのうちの第一段階について、若干の検討を試みることにしたい。

ところで、こうした問題について考えるためには、中世から近世への移行にもなつて、神社を含めた日本の宗教構造や体制がどのように転換していったのか、同じく国家権力やそのイデオロギー構造などがどのように変化していったのか、そしてその中で「神道」の語がどのような意味を持つに至ったのか、などの点が合わせ明らかにされなければならない。この小論においてそれらすべての課題に十分答えることはできないが、「神道」の語の多様なあり方とその変化に視点を据えながら、その基本的な特徴と歴史的性格について考えてみることにしたい。

以下、本稿ではまず中世末期における吉田兼俱の登場と彼の提起

した「唯一神道」説が如何なる歴史的な意味を持ったのかについて検討し、それを踏まえてその後展開した近世幕藩制国家の宗教構造や国家イデオロギーのあり様とその歴史的展開過程、及びその中で「神道」の概念がどのように変化していったかなどについて、検討を加えていくこととする。

二、吉田兼俱と「唯一神道」の歴史的位置

1. 先行研究の批判的検討

中世末期の室町・戦国期に活躍した吉田兼俱と彼が提唱した「唯一神道」説が、日本の歴史上においてとりわけ重要な位置を占め、その後の宗教・思想や神社のあり方に極めて大きな影響を与えたことは周知のところである。それ故、これに関説した研究も膨大な数に上り、さまざまな側面からの検討が加えられてきた⁽²⁾。しかし、それらが主として「神道」史や思想史を中心とする限られた分野や視角からのものであったことなども関わって、部分的にはそれぞれ重要な事実が指摘されながら、歴史の実態に即したトータルな歴史像の提示とその歴史的な評価・位置づけという点に関しては、未だ必ずしも十分明確になっているとはいえないのが現状だと思われる⁽³⁾。

そうした中であって、独自の分析視角から重要な問題を提起したと考えられるのが大桑齊氏の「吉田兼俱の論理と宗教—十五世紀宗教研論への視座—」⁽⁴⁾である。大桑氏は同じく思想史ながら「神道」史の枠組みを取っ払ったより視野の広い宗教思想史の立場から、

津田左右吉以下のこれまでの研究をいずれも「系譜論」「影響論」ないし「意図論」だと批判し、兼俱の思想の論理構造とその歴史的性格の解明を通して「神道」の宗教化（＝「形而上学から信仰への転換」）の問題を考えようとした。大桑氏のこの問題提起は、黒田俊雄氏の「神道」論⁽⁵⁾をさらに発展させようと思図したもので、黒田氏は顕密仏教の形成にともなう、元来その一部を構成する儀礼—化儀として成立した「神道」が、顕密体制の解体の中で顕密仏教をものぐ唯一最高神を提示することを通して独自の宗教たらんと志向したところに、「唯一神道」の歴史的意義と特徴があるとの見解を示していた。大桑氏は黒田氏のこの問題提起を受け止め、『唯一神道名法要集』（以下、『名法要集』と略す）の論理構造の解明を通して改めてその宗教化の歴史具体的な内容を明らかにしようとしたのである。

大桑氏はまず『名法要集』の論理構造の分析を通して、それが「宗教として自立するために、教相判釈を行ってその正当性を証し、独自の儀礼を教理的に説明しようとしたことにおいて、唯一神道な宗教の根本聖典たることを意図的に追求した書」であると指摘。その上に立って、本書を貫く兼俱の神観念とそこに示される「神道」の意味や兼俱の意図する宗教化の具体的な内容を検討。およそ次のような点を指摘した。①顕密体制が実質的に解体した宗教体制の空白期に当たる一五世紀後半からの一向一揆の時代には、汎神論を前提とし、それらを融合しうる究極原理を見出し、それに世界の秩序の原理を求めるといふ共通の思惟が登場する。兼俱の理論は、

この点で横川景三や蓮如などと共通する時代思潮の一環をなすものであったと評価できる。②兼俱は、宇宙の最究極原理としての超越性と、自然と人倫に秩序を賦与する原理という二つの性格を合わせ持つ新たな神観念を提示、その両面において普遍性の確立を目指したが、強力な人格神・創造主宰神を持つ宗教の成立には成功せず、逆に「神道」を国家の統治原理に仕立てあげること、神観念の宗教化の不十分さを補おうとした。国家統治原理Ⅱ「神道」Ⅱ現世利益、これが兼俱の考える「神道」の宗教化に他ならなかった。③兼俱の致命的な欠陥は救済論の欠如にあり、これを欠いた兼俱の宗教化は、むしろ最初から国家統治原理を発見することに目標が置かれ、それは宗教化というよりイデオロギー化というべき性格のものであった。④このように兼俱の「神道」論は多神観的呪縛の論理であり、従ってまたその神観念はいかに一神教を志向しようとも一向専修としての顕密仏教の異端Ⅱ改革運動ではありえず、ましてやそれを越える独自の宗教としての自立を達成しえないものであった。⑤近世儒家神道が支配のイデオロギーそのものとして形成されてくるのも、ここにその原点があった。

以上のように大桑氏は、一五世紀という時代の大きな転換点に立つて兼俱が「唯一神道なる宗教」の自立を目指し、その根本聖典として『名法要集』を著したが、結局のところ「神道」の宗教化には成功せず、イデオロギーとしての国家統治原理を発見するに止まった、としたのである。大桑氏のこの研究は、『名法要集』の論理構造の解明と合わせて、それまで根本枝葉花実説などに基づいて漠然

と考えられてきた、「神道」が仏教・儒教と肩を並べる独自の「宗教」だとする通説的理解の根本的な問題点を明確にしたものとして、極めて重要な位置を占めると評価することができるといえる。

しかし、翻ってこの大桑氏の研究によって吉田兼俱と彼の行った事績の歴史分析がどこまで進んだのかを考えると、いささか心許ないものがあるといわざるを得ない。それは、大桑氏が宗教思想史という限定された視角から考察を加えていて、兼俱が行った事績全体の中に『名法要集』を十分位置づけ切れていないことも無関係ではないが⁽⁶⁾、何より問題なのは黒田氏の不安定な問題提起を真正面から受け止めてしまったところこそあると考えられる。

大桑氏との関係に即して黒田説の問題点⁽⁷⁾を整理すると、次のようになる。①黒田氏は中世の「神道」を仏の化儀、顕密仏教の異端と捉えていて、中世「神道」の捉え方に不安定性が認められる。②これは、顕密体制と顕密主義、顕密体制と顕密仏教との区別と連関の不安定性(その前提に神社史研究の欠落がある)に起因するものであり、中世「神道」が顕密体制の一環をなすものではあっても、顕密仏教とは区別して捉えるべきものであることが明確でないことに基づくと考えられる。③その結果、「唯一神道」説の登場を直ちに「神道」の宗教化の問題と捉え、「顕密仏教をものぐ唯一最高神を提示することを通して独自の宗教たらんと志向した」との評価を与えることとなってしまうている。

こうした黒田氏の捉え方の問題点は、「唯一神道なる宗教」の自立を目指した兼俱が、結局のところ「神道」の宗教化には成功しな

かったとする、それ自体は妥当だが、しかしまことに奇妙な大桑氏の結論となつて現れているのであつて、要するにこれは「唯一神道」における「神道」の宗教化という課題設定そのものにそもそも問題が含まれていたことを示すものといわなければならない。すなわち、兼俱が『名法要集』を著すことによつて「唯一神道」を創出しようとした意図やその歴史的意義は、黒田氏や大桑氏が想定した「神道の宗教化」（Ⅱ「形而上学から信仰への転換」）などということにはなく、もっと別のところにあつたと考えられるのである。

それが何であるかについては後ほど改めて考えることとし、その前に「唯一神道」説に関するこれ以外の諸研究についていまい少し眺めておくこととしよう。さきにも述べたようにこれには極めて多くの研究があるが、このうちの思想的な研究に関しては、大桑氏が系譜論・影響論だと批判したように、専ら「両部神道」・「伊勢神道」↓「唯一神道」↓「吉川神道」・「垂加神道」↓「復古神道」、あるいは「古神道」↓「仏家神道」↓「唯一神道」↓「儒家神道」↓「復古神道」などという「神道」論の系譜⁽⁸⁾の中に「唯一神道」を位置づけ、その思想的な特徴を読み解くという、ほぼ共通した理解と方法論の上に立っている。

しかし、こうした問題の捉え方には、そのなりの有効性ととも、いくつかの重大な問題点が含まれていると考えなければならない。それは、こうした系譜論的な理解によつては「唯一神道」説の最も本質的で重要な特徴が捉え切れず、従つてまたそれが担つた歴史的意義や重要性もまた十分捉えることができないと考えられることで

ある。一つには、大桑氏が明快に指摘したように、「唯一神道」説の最も重要な特徴の一つが一個の自律的な教義・儀礼体系としての理論的体系性を持つ「神道」論だという点にあり、それは神社縁起の延長線上に位置づけられる、ないし顕密仏教の立場からの理論構築である「伊勢神道」や「日吉神道」・「両部神道」などの、天皇神話に関する思想的解釈（Ⅱ中世日本紀）としての本質を持つ中世的な「神道」教説とは明らかに性格や次元が異なる⁽⁹⁾にも関わらず、その質的な違いについての歴史的評価が欠落することとならざるを得ない⁽¹⁰⁾、ということである。兼俱の提起した「唯一神道」説は、仏教・儒教・道教など種々の思想を取り込みむことによつて従来とは異なる新たな形で天皇神話を組み替え、また密教儀礼を取り込むことによつて独自の儀礼体系を構築することを通して、仏教や仏教思想からの「自立」化はもちろん、その根源的な位置を占めるものとして「神道」を位置づけるべく、その理論体系化に努め、それなりの成功を収めたものであつた⁽¹¹⁾。後に荻生徂徠や太宰春台などが日本の「神道」は兼俱によつて創出されたものだと指摘したのはよく知られているところであるが、上記の質的転換という問題を踏まえることがなければ、その意味するところも十分理解することができないであろう。

いま一つの問題は、そうした系譜論的な観点からの兼俱の思想内容についての歴史的評価を、そのまま兼俱や「唯一神道」説そのものの評価に置き換えてしまつていてと考えられることである。これは言葉を換えていえば、兼俱が「唯一神道」説を創出、提唱したこ

との歴史的な意味をどのように理解するかに関わる問題であって、それはまた「唯一神道」説の具体的な内容を如何なるものとして理解するかも密接に関わっている。この点についても、後ほど改めて考えてみることにしたい。

「唯一神道」に関する諸先学の研究でいま一つ問題となるのは、以上に見てきたような兼俱による理論構築の動きと、大元宮齋場所の建設や吉田家による全国の神社・神官の組織・掌握などがどのように関わりあっているのかという、相互の連関構造がほとんど検討されてこなかったことである。出村勝明氏の詳細な研究¹²⁾などによって知られるように、兼俱は文明年間の初めまでに邸内の東方

に大元尊神(国常立神)を祀る大元宮を中心に全国三千余社の官社(式内社)の祭神を祀る齋場所を建立。そして文明一六年(一四八四)には、応仁二年(一四六八)に兵火に罹って焼失した吉田神社の再建と合わせて、同境内に大元宮齋場所を建立した¹³⁾。これに対し、「唯一神道」説の理論は文明初年ごろにはすでに成立しており、『名法要集』の成立とその理論体系の確立も吉田社再建、大元宮齋場所の移築期ころのことであつたとされていて、大元宮齋場所の建設と「唯一神道」説の理論体系の構築が表裏一体の関係にあったことは明白である。

問題はこの両者の関係をどのように理解するかにあるが、これについて従来は、大元宮齋場所が「唯一神道」の理念を具体化したものだと、この両者が一体となって「吉田神道」が成立したと理解されてきた¹⁴⁾。すなわち、兼俱による大元宮齋場所の建設問題

は専ら「神道」思想史の観点からのみ検討が進められ、吉田家による全国の神社や神官の組織・掌握はこれらと切り離し、別の問題として処理されてきたのである。その結果、近世の「吉田神道」でも重要な問題とされる吉田家による「神道長上」・「神道管領長上」の僭称や、その名による「宗源宣旨」・「神道裁許状」の発行などは「唯一神道」説の理論内容やその理論構築の努力とは直接関わりのない問題として脇に置かれることとなってしまった。少なくとも、「唯一神道」説を「宗源宣旨」や「神道裁許状」の発行などとなげ、その歴史的な意味を説明する作業は十分なされてこなかったのである。

同様に、中世末から近世初頭にかけての郷村制の成立にともなう神社構造の変化や、これらと連動する伊勢信仰の全国的拡大などの動向に視点を据えて、「吉田神道」成立の歴史的背景やその歴史的意義を説明しようとした神社史・宗教史の観点からの研究においても、例えば京都吉田社に全国三千余社の祭神を祀ることの意味が何であつたかなどについてはとくに踏み込んだ検討がなされていない。要するに、「唯一神道」の成立を神社制度・体制や宗教構造の歴史的变化と結び合わせて捉える視角は十分でなかったといわざるを得ないのである。しかし、果たしてこうした分析方法によって「唯一神道」の全体像やその歴史的本質が捉え得るのであるか。大いに疑問としなければならない。

以上、吉田兼俱と「唯一神道」の歴史的位罫や評価をめぐる諸先学の研究について、その全体的な特徴と問題状況を主に三つないし

四つの側面から検討した。もちろん、これで以て吉田兼俱や「唯一神道」説に関する研究のすべてにわたる検討が尽くされているわけではないが、しかし以上の考察によって、少なくとも問題の本質のないし全面的な説明が未だ必ずしも十分なし得ていないこと、及びその説明を進めていく上において、ここに指摘した三つないし四つの問題がとりわけ重要な論点となるであろうことは明らかに became と考える。以下、これらの点を踏まえて検討を進めていくこととしたい。

2 「唯一神道」の歴史的性格

考察を進めるに当たって、まず最初に確認しておく必要があるのは、歴史的な事実の問題として、兼俱がいったい新しく何を始め、何を行ったのか、その実績の全体像を明確にしておくことである。これについては、すでに伊藤聡氏が従来の研究成果を総括する形で整理を行って、そこでは①大元宮齋場所の建設とその由緒の偽作、②「唯一神道」という新しい神道理論（教理体系）の構築、③この理論を支える偽教類などの新たな聖典群の創造、④その理論に対応する新たな祭祀修法・祭祀組織の創出、の四点を指摘している¹⁵⁾。これに、伊藤氏の総括では欠落している⑤「神道長上」・「神道管領長上」の僭称、その名による「宗源宣言」・「神道裁許状」の発給と全国の神社・神官の組織化、及び⑥神葬祭という新たな葬送儀礼の創出¹⁶⁾の二点を加えれば、ほぼその主要な全体を網羅していることができるであろう。このうち、⑥は④と一連

のもの、ないしその延長線上に捉えられるから、結局のところ兼俱が創始した事績の中核をなすものは①と②・③・④・⑥、及び⑤の三つ、すなわち(a)京都吉田神社における全国三千余社の式内社の祭神を祀る齋場所の建設とそこの祭事、(b)「唯一神道」という名の新たな祭祀・儀礼と教義体系の創出、(c)その代表者たる「神道長上」・「神道管領長上」の名前での「宗源宣言」・「神道裁許状」の発給による全国の神社・神官の組織化、ということになろう。

これら(a)・(b)・(c)の三つが相互に不可分の関係にあったのはいうまでもないところであるが、このうち(a)と(c)に関わってまず注目されるのは、それが吉田家が全国の神社や神官を統轄する、ないし京都吉田神社を中心に全国の神社・神祇組織を再構築・再編成するという、中世的な神社制度や体制からの大きな転換を意味していたことである。これは、兼俱が如何なる歴史的状況の中で何を實現しようとしたのかを考える上において極めて重要な位置を占める問題といえる。結論的にいって、これについては、兼俱がどこまで自覚的であったか否かはともかく、客観的にはそれが黒田・大桑両氏などの指摘する中世頭密体制の解体に対する極めて鋭敏な対応であったことに注目しておく必要があると思われる。

「中世頭密体制の解体」とは、一般的にはおよそ次の三つの指標によって捉えることができるであろう¹⁷⁾。

一、頭密仏教の衰退と一向宗・法華宗などの異端的仏教の発展、及び寺院と神社との一体的な関係の動揺。このうち前者は、仏教の民衆化及び仏教各宗派の自立化と一神教的性格の進行とし

て捉えることができるもので、大桑氏が先述の①として指摘したのがこれに当たる。また後者は、主に反本地垂迹説などの神祇信仰の、仏教や仏教思想からの自立と独立を求める種々の思想として展開された。

二、中世的な国家的神社制度・体制（二十二社一宮制）の解体。

それは、応仁・文明の乱を契機とする中央の二十二社制の解体と、戦国大名領国制の成立と展開にともなう諸国一宮制の形態化・解体となつて現れた⁽¹⁸⁾。

三、王法仏法相依論の崩壊。これが、戦国大名から統一権力の登場に至る、自立的な宗教勢力の世俗権力への屈服として現れたことはよく知られているところである⁽¹⁹⁾。

これらの諸条件が出揃うことによつて、顕密体制が最終的に解体するのは中世末・近世成立期のことであるが、とくにこのうちの第二、あるいは第一の後者を踏まえて神社・神祇サイドからこれらの問題に先取りの対応する、それが兼俱の狙いであり、それを具体化したのが大元宮齋場所の建立であつたと考えられる。この齋場所が朝廷の許可のもとに公武の協力を得て建設が進められ、神祇伯たる白川家もまたこれを承認（黙認）していたこと⁽²⁰⁾、さらには「神道長上」・「神道管領長上」の呼称や「宗源宣旨」・「神道裁許状」の発行、あるいは後述する密奏事件が最終的には朝廷を含む公武の承認するところとなつたことなどから考えて、それが単に兼俱や吉田家による私的な利害の追求や勢力拡大などという次元の問題⁽²¹⁾ではなく、時代の変化や要請に応える新たな体制づくりとい

う意味を持っていたことに注目しておくことが重要であろう。

すなわち、中世的な宗教構造としての顕密体制と中世的な神社体制（二十二社一宮制）の崩壊という危機的な状況の中にあつて、国家的な呪術や祭祀を司る家柄、あるいはそうした地位にある者としての自覚・自負心と主体性に基づいて、顕密体制に代わる神社・神祇信仰中心の宗教構造を整えることで新たな展望を開く、そしてそれに必要な新たな理論の構築を通して、具体的な形でこの課題に伝えてみせること。兼俱が進んで自らに課し、そしてこれを大元宮齋場所の建設と「唯一神道」説の創出という形で実現したのは、こうした重大な歴史の意味を持つものであつたと考えられるのである⁽²²⁾。それは、次のようにいうこともできるであろう。

従来、吉田兼俱の歴史的评价という場合、専ら新しい「神道」論Ⅱ「唯一神道」説にのみ注目が集まり、それだけを取り出してその思想的な分析が進められてきた。しかし、兼俱の意図や彼が果たした客観的な役割と歴史的重要性という観点からすれば、それ以上に重要なのは兼俱が全国的な規模での神社組織の再構築・再編成を通じて、「神国」日本に相応しい神社・神祇信仰中心の新たな宗教構造・体制を整えようとしたことにこそあつたのであつて、「唯一神道」説はいわばそれを支えるための理論的武器に他ならなかつた。兼俱にとつて、新たな理論Ⅱ「唯一神道」説の創出が極めて重要な意味を持つものではあつたが、しかしその理論的整合性や体系性の如何それ自体が最重要の問題ではなく、それがいかに自らの推進しようとする顕密体制に代わる寺院や仏教から「自立」

した神社・神祇信仰中心の新しい宗教構造・体制の正当性や普遍妥当性を証明し得るかどうかが、このことが最大の課題であったと考えられる。兼俱は思想家であると同時に、しかしまず何よりも呪術・祭祀に関わる家柄の担い手¹¹宗教者であったといわなければならぬ。兼俱が平然と偽書や偽経を作り、由緒を偽り、また種々の儀式や修法を創作したというのも、それが単に中世日本紀の伝統を引く「中世的な手法」⁽²³⁾ということではなく、上記のような歴史的状况と脈絡の中でこそ理解される必要があるといえるであろう。またそうでなければ、後ほど改めて検討を加えるように、「吉田神道」に対する各方面からの厳しい批判に曝されながら、何故に吉田家が近世幕藩制社会の全時期を通じて、幕藩制国家の支持と承認を得て、神社界の中で圧倒的な影響力を保持し続けることができたのかという理由も、十分には理解することができないであろう。

では、この京都吉田神社や大元宮齋場所を中心に全国の神社や神官を国家的な規模で一元化、かつ直接的に組織・統制する中央集権的な神社組織・体制が成立したこと、あるいはそれを実現しようとしたことに、如何なる歴史的意義があったのか。結論的にいって、それは地域的にも階層的にも著しい分散性と非一元制とを特徴とした中世の神社制度・体制と異なるのはもちろん、一元的で中央集権的な神社組織・体制を志向しながら、実際には圧倒的多数の非官社を最初から国家の統轄外として排除した古代のそれとも明確に異なる⁽²⁴⁾、文字通り全国の神社や神官を国家的な規模において一元化、かつ直接的に掌握・統制しようとした、歴史上初めての試みとして

近代の神社制度の基点をなすものと評価することができるであろう。そしてその歴史的前提に、中世の荘園制的な神社制度・体制の解体と、「いえ」や氏神・鎮守社の成立などがあったことは萩原龍夫氏の研究⁽²⁵⁾などによって明らかにされてきたところである。

もちろん、兼俱が意図した方向がそのままの形で実現されたわけではないが（この点については改めて後述する）、寺院と神社とを明確に分けて組織・掌握する方向性を先取的に切り開いたという点においても、兼俱の果たした役割にはその功罪を含め極めて重大なものがあったといわなければならない⁽²⁶⁾。

以上の点を踏まえて、改めて(b)について考えると、「唯一神道」説の内容やその歴史的 성격も極めて理解しやすいものであることがわかる。「唯一神道」の理解をめぐっては、前項でも述べたように種々の見解が提示されているにも関わらず、未だ十分に納得できる論理的整合性を持った理解に至っていないというのが現状であった。その原因には、前項で述べた「唯一神道」分析の方法論上の問題など、種々の要因を挙げることができるが、しかし最も重要かつ直接的な要因として指摘できるのは、兼俱があつてはそれぞれ微妙にニュアンスの異なる二つの「神道」概念が使いつけられている⁽²⁷⁾にも関わらず、これまでそのことが的確に捉えられず、見落とされてしまってきたと考えられることである。

兼俱が用いた二つの「神道」概念とは、①天皇神話に基軸を置く、中世成立期以来の伝統の上に立つ国家的イデオロギーとしての「神道」と、②神社祭祀に基軸を置く「神祇道」という意味での「神

道」（神祇道の略称と考えられる）、この二つである。このうち②は、本来は種々の「芸能」のうちの一つ（神社祭祀Ⅱ神祇道）という意味であって、すでに中世においても一部でそうした用法が見られた。例えば、『太平記』巻二五に「凡一陽分レテ後、清濁汚穢ヲ忌慎ム事、故ラ是神道ノ所レ重也」⁽²⁸⁾ などとあるのがそれである。もっともこの場合、「神道」は「清濁汚穢ヲ忌慎ム」という宗教的行為（Ⅱ神社祭祀）を意味するのか、それとも天皇神話上の神そのものを指すのかが必ずしも明確でなく、そこにこそ中世「神道」の歴史的特徴があったと評価することもできる。ところが、兼俱が「神道」長上を称して神社や社家に「宗源宣旨」や「神道裁許状」を発給したことにより、神社祭祀そのもの（Ⅱ「神祇道」）が改めて、そして極めて明確な形で「神道」と位置づけられることとなった。一例として、萩原氏が例示した『兼右卿記』所載の神道裁許状⁽²⁹⁾を掲げてみよう。

伊賀山田郡殖木社恒例神事、雖レ為ニ四月八日・以ニ当国諸社之傍例ニ可レ奉レ祭ニ正月者、神道裁許状如レ件、

永禄十一年三月十八日

神部（花押）奉

神道長上（花押）

ここで殖木社の神官が吉田兼右から認められたのは、四月八日の祭礼を正月に変更することであり、それが「神道長上」の署名による「神道裁許状」として認められているのである。「神道」が神社祭祀（Ⅱ神祇道）を意味していることは明白であろう。寛文五年（一六五五）の神社条目（いわゆる「諸社祢宜神主法度」）第一条

に、「諸社之祢宜神主等、専学ニ神祇道ニ、所ニ其崇敬ニ神体、弥可レ存ニ知之。有来神事祭礼可レ勤レ之。向後於レ令ニ怠慢ニ者、可レ取ニ放神職ニ事」⁽³⁰⁾と見える「神祇道」がこれと同じであるのはいまでもない⁽³¹⁾。こうしてこれ以後、近世を通じて「神道」の語は盛んにこの「神祇道」の意味で用いられることとなったのである。

では、新たに登場したこの「神道」概念は、いま一つの中世成立期以来の伝統的な「神道」概念とどのような関係にあったのか、またそれは「唯一神道」説の教義・儀礼体系やそこでいう「神道」の意味内容とどのように関わり合っていたのであろうか。このことについて考えるため、ここで改めて兼俱が行った教相判釈について考えてみることにしよう。従来『名法要集』の教相判釈という場合、反本地垂迹説や仏教・仏教思想からの自立という分析視角とも関わって、専ら「両部習合神道」（仏家神道）と「唯一神道」との違いに視点を据えて検討を進めるのが一般的で、「本迹縁起神道」と「唯一神道」との違いやその両者の関係についてはとくに踏み込んで検討を加えられることがなかった。しかし、さきに提起した新たな「神道」概念（Ⅱ神祇道）を念頭に置いて考えるとき、兼俱にとつて、「本迹縁起神道（社家例伝神道）」と「唯一神道（唯一宗源神道）」との区別と連関こそがまず以て最も重要な問題であったことが知られる。

兼俱が自らの手で理論体系化した「神道」を「唯一神道」と称する直接的な根拠は次の二点、すなわち①それがクニノトコタチからアマテラスを経てト部（吉田）家の祖先に当たるアマノコヤネに直

接伝えられたものであること、②このアマノコヤネ以来、龜卜を司る家柄である卜部家が代々絶えることなくこれを今日まで伝えてきたこと、にあった。このことを証明すべく兼俱は、『名法要集』の中で長々とアマノコヤネから兼俱に至る系譜を掲げて血脈の正統なることを示したのであった。これに対し「本迹縁起神道」とされる各神社の祭祀は、それぞれ様々な由緒に基づき、あるいは仏教思想などの影響を受けながら独自（＝私的）に伝えられてきたものであって、本来のあるべき神祇道Ⅱ（＝純粹の）神道」（＝「唯一神道」）からすれば明らかに「俗神道」と呼ぶべきものに他ならなかった。それ故、各神社では改めて卜部（吉田）家から「宗源宣言」・「神道裁許状」の給付や「唯一神道」の伝授、あるいは「唯一神道」たることの保障となる制戒の象徴としての木綿・烏帽子の使用許可などを得て、本来のあるべき姿に転換していかなければならないものとされた。これが兼俱やその跡を受けた吉田家の強調した一貫した主張であり、論理であった。そして、以上のように考えてくると、兼俱のいう「神祇道」Ⅱ「神道」というのも、当然のことながら神社祭祀一般ではなく、「唯一神道」説の儀礼と教義体系に基づいて行われる祭祀にのみ限られるべきものであったことは改めて指摘するまでもないところであろう。兼俱は、こうした論理を支えるために、アマノコヤネから卜部氏に伝授されたという架空の聖典Ⅱ三部経（『天元神変神妙経』『地元神通神妙経』『人元神力神妙経』）や「唯一神道」に固有な祭祀・儀礼体系を支える独自の道教経典（『太上玄靈北斗本命延生真経』）の創作・創出³²⁾、ある

いはその拠点の施設・機関として大元宮齋場所の建設などを進めていったのであった。

以上、兼俱によって提起された「唯一神道」の歴史的な性格を理解する上で最も重要と考えられるいくつかの論点についてその概要を述べたが、そこにはなお改めて触れておく必要のある問題が残されている。その一つは、本稿で指摘した二つの異なる「神道」概念との関わりを含め、要するに兼俱によって提起された「唯一神道」説とはいったい何であったのか、これをどういふものとして理解すればよいのかということである。

この点でまず第一に注目すべきことは、さきにも述べたように、兼俱が『名法要集』において展開した「神道」論が中世「神道」論の総括の域を大きく越えて、それ自体が一個の自律的な体系性を持つ独自の理論として機能するという、高い到達点を示していること、しかし第二に、兼俱が最も強調しようとしたのは、そうした「神道」が他でもない卜部（吉田）家に伝えられてきたということであり、それが即ち兼俱のいういま一つの「神道」Ⅱ「神祇道」に他ならなかったこと、従って第三に、兼俱にとってこの二つの「神道」概念は不可分の関係にあり、二つながら極めて重要な意味を持つものであったが、しかし実際には後者（神祇道としての「神道」）こそが基本であって、前者（観念的な天皇神話理解としての「神道」）はこれを支える副次的な位置にあったと考えられることである。

いま一つの問題は、兼俱によって提起され、定着することとなっ

たこの新たな「神道」^(c)「神祇道」概念が、さきに指摘した(a)・(c)の問題と表裏一体の関係にあったことである。とりわけ重要なのは、それが中世以来の「神道」概念に大きな飛躍と転換をもたらす重要な契機となったこと、そして「神道」が神社祭祀^(b)神祇道と結び合わされて、新たに「宗教」としての意味を持つに至ったこと、その点で大桑氏や黒田氏がいうのとは別の意味において、「神道」の「宗教」化がここに始まったと評価できることである⁽³⁰⁾。

もつとも、次節以後において改めて検討を加えるように、歴史の現実とは結局のところこうした形での「神道」の「宗教」化がそのままスムーズに進行したわけではなく、大きな転換と紆余曲折を余儀なくされた。近世以後、現在に至るまでの神社史研究や「神道」の理解をめぐる研究が大きな混乱と困難に直面することとなった背景に、こうした問題があったことに改めて注意しておく必要があるといえるであろう。

三、幕藩制国家の宗教・イデオロギー構造と「神道」概念の変容

1. 幕藩制国家の宗教・イデオロギー構造の歴史的特質

中世から近世への移行にともなう「神道」の位置づけやあり方、あるいはその概念がどのように変化していったかについて考えるためには、近世幕藩制国家やその宗教・イデオロギーの構造などの諸問題について検討を加える必要がある。ここでは国家イデオロギーと「神道」との関わりを中心に検討を行うこととし、必要な限りに

おいてその他の問題にも触れることとしたい。本項では、まず近世幕藩制国家の宗教・イデオロギー構造とその歴史的特徴について考える。

一七世紀前半に確立を見た近世幕藩制国家のイデオロギー構造を如何なるものとして捉えるかについては、一部に「(徳川幕府は)その支配の根拠を論証する自覚的な思想など必要としなかった」⁽³¹⁾とする見解もあるが⁽³²⁾、今日では一般に「(神儒仏)三教一致」・「諸教一致」論が多くの支持を得て、通説的な位置を占めていると考えることができる⁽³³⁾。但し、その具体的な内容をどう理解するかについては二つに分かれる考え方があって、必ずしも統一されていないとはいいたい。その一つは、幕藩制国家のイデオロギーを文字通り「(神儒仏)三教」の相互補完関係⁽³⁴⁾、あるいはこれに「天道・神君思想」を加えた諸思想の「イデオロギー連合」⁽³⁵⁾として捉えようとするもの、いま一つは幕藩制仏教の基本的思惟(=唯心弥陀思想)が「諸教一致」の特徴を持っていたことによるとするもの⁽³⁶⁾で、一般的には前者の理解が通説的な位置を占め、近世思想史研究なども専らこうした立場や視点に立つて考察を進めているのが現状だといえる。そしてその前提には兼俱によつて提起された根本枝葉花実説があり、神道・儒教・仏教はそれぞれの現れ方こそ違い、その本質は同じだとする考えがこうした理解を支えていると考えられる。

しかし、果たしてこうした捉え方に問題はないのであろうか。まず第一に、最も問題だと考えられるのは、「神道」(ここでは、以

下とくに断らない限り兼俱によって新たに提起された「神祇道」としての「神道」ではなく、中世以来の伝統の上に立ついま一つの「神道」をいう）・儒教・仏教をいずれも「宗教」とする認識の上に立ち、あるいはそうした理解を暗黙の前提として議論が展開されていることである。一例を挙げれば、奈倉哲三氏が「近世人と宗教」⁽⁴⁾において「神道」を無条件に神祇信仰と捉え、儒教・仏教と同じく近世社会の一角を構成する宗教の一つとして考察を進めている、あるいは樋口浩造氏が「いつころ、どのようにして、神道は『日本固有の信仰』を表示する宗教となったのか」として、あたかも本稿と同じ視角で問題を立てているかのように見えながら、実際には「神道＝日本の道」という考えは垂加派が語り出したものだとして、「神道」自体がその前後を通じて宗教だったことに変わりはないとの理解を示している⁽⁵⁾、などがそれである。そもそも、この「三教一致」という言葉自体、もとは中国において儒教・仏教・道教の三者の関係を捉えるものとして用いられていたのを、日本において中世後期以後「神道」・儒教・仏教の關係に置き換え、使用されるようになったもので⁽⁶⁾、当然のこととして「神道」や儒教を仏教と同質の「宗教」とする前提の上に立っていると考えられる。

では実際はどうなのか。儒教に関しては黒住真氏の指摘⁽⁷⁾が重要である。黒住氏は中国・朝鮮などと異なる日本儒教の最も重要な特徴の一つとして、祖先崇拜などの「個人・共同体の根本（存在・生存等）に関わる」宗教的機能の欠落（その部分が仏教によって独占されていることによる）を挙げており、神葬祭と同じく儒葬が発展

しなかったことを含め、日本近世の儒教は基本的に「非宗教的な意味での『学問』および倫理政治的な『道』を本領」⁽⁸⁾とするに止まったと考えなければならぬと指摘している⁽⁹⁾。「神道」に関して後はほど改めて検討を加えることとするが、予め結論のみを述べるならば、林羅山以下、近世の思想界において盛んに議論された「神道」論は、「吉田神道」のそれとは違って、基本的に中世以来の伝統の上に立つ民衆統治のための国家的イデオロギーとしての本質を持つもので、人々の精神的な救済を目的とする宗教⁽¹⁰⁾とは明らかに性格や次元を異にするものであった。このように、厳密には「宗教」と見なし得ない、あるいは「宗教」一般と区別して論ずべき「神道」と儒学とを仏教と並べ「三教（一致）」と捉えることは、明らかに実態とかけ離れているばかりか、日本の宗教や思想が抱える最も深刻で微妙な問題の科学的な解明への道を封じることにもなりかねない危険性を孕むものといわなければならない。

第二の問題は、右に述べたことから明らかのように、それぞれ性格と次元を異にする「神道」と儒学及び仏教を一つにつなげて「三教一致」といつても、その具体的な内容がまったく明らかでないばかりか、かえってこれら三者がどのような相互関係にあったのかという、最も本質的で重要な問題の解明への道を塞ぐことになりかねない、ということである。

これらの問題を考えるとき、「諸教一致」という表記法に問題を含むとはいえ、理論内容としては先述した後者の理解の方がはるかに説得力に富むことは明らかだといえよう。近世宗教としての仏教

の占める基軸的な位置を的確に押さえた上で、イデオロギー内容の共通性を論じるという組み立てとなっているところに、それは示されている。

さて、以上の点を踏まえた上で、改めて近世幕藩制国家の宗教・イデオロギー構造について考えてみることにしよう。この問題について考えるためには、成立期の幕藩制国家が直面した政治的・思想的課題とは何であったかという、最も本質的な問題に立ち返って考えてみる必要がある。結論的にいって、それは次の二点にまとめられるであろう。

一、世俗的権力である幕藩制国家の支配権力としての正当性を理論的に説明し、またそれを理論的に支えること。

二、まったく異なる価値観と宗教構造を持つキリシタンと対決しつつ、中国を中心とする東アジア世界の中の日本の安定した国際的地位の確立を図る、そのための理論武装を図ること。

このうち、前者は主として国内支配、また後者は対外的な国際的秩序の形成に関わる問題といえるが、両者が一体的な関係にあったのはいうまでもなく、これらの課題にトータルな形で対応できる国家イデオロギーの構築が求められた。これについては、結論的にいって大桑齊氏のいう幕藩制仏教の形成⁽¹⁷⁾、あるいは倉地克直氏のいう仏教思想を基軸に据えた幕藩制イデオロギーの構築⁽¹⁸⁾こそ、こうした課題に応えるものであったと考えることができるであろう。一部には、排耶論やキリシタン禁令との関係で「神道」の役割を強調する考えもあるが⁽¹⁹⁾、しかしそこで提起された「神国思想」が、結

局のところ「日本ニ神国・仏国」論や「因果応報ニ神罰・仏罰」論などの仏教思想に基軸を置いたものであったことを見落とすことができない。「神国思想」が幕藩制成立期のイデオロギーとしてとりわけ重要な位置を占め、また重要な機能を果たしたのは、主に強力な武力を背景とする幕藩制権力自身に支えられてのことである⁽²⁰⁾、一神教として完成された独自の教義・価値観と理論体系を持つキリスト教及びキリシタンに対し、それらを持たない「神道」論がそれ自体ではほとんど有効に機能することはなかった。林羅山などの一部の儒者を除いて、幕藩制成立期における排耶論の主要な担い手が基本的にはいずれも鈴木正三などの仏教者によって占められていたこと⁽²¹⁾からもこのことが知られよう。また儒学や「神道」思想が武家や支配層の中でそれなりに重要な位置を占め、大きな影響力を持っていたのは事実であるが、民衆統治という国家イデオロギーにとつての最重要の課題との関係からしても、仏教の担った基軸的な位置と役割を見落とすことはできない。すなわち、幕藩制国家イデオロギーの最も根幹をなす部分は幕藩制仏教と仏教思想によって担われ、キリシタンを一種の「仮想敵」として成り立つ幕藩制国家において、その宗教・イデオロギー構造の枠組みは幕末期に至るまで基本的に変わるところなかったと考えられるのである⁽²²⁾。

このことは、近世幕藩制国家の宗教統制が寺院・仏教を中心としたものであったこと、そしてそれが単に宗教統制に止まらず、檀家制度や宗門改めとキリシタン禁令など、幕藩制国家による社会編成とイデオロギー統制の基軸をなしていたという、周知の事実によつ

でも裏付けられるところである。幕藩制国家による宗教統制が寺院・仏教を中心としたものであったことに関しては、これを主として技術的な有効性の問題として捉える考え方もあるが⁽⁵⁾、以上に述べたように近世仏教が近世宗教の中にあつて最も基軸的な位置を占め、また民衆統治と国家支配という点でも最も重要な位置を占めていたことにこそ問題の本質があつたと考えるべきものであろう。近世仏教の持つ組織的・理論的な整備・体系性の優位性というのは、近世宗教や思想の中にあつて近世仏教がその基軸的な位置を占めたことの一つの現われに他ならず、そうした本質に支えられているからこそ、技術的にも有効であつたと考えられるからである。

以上の点と関わって、前節で検討を加えた吉田兼俱以後の「吉田神道」(以下本稿では、儀礼・教義体系としての「唯一神道」説に対し、それに理論的基礎を置く一個の社会システムの全体、吉田家による全国の神社・神官を組織・掌握する体制を「吉田神道」と呼んで「唯一神道」説と区別することとしたい)が幕藩制国家の宗教構造や宗教政策の中にあつて、いかなる位置と役割を担ったのかを、ここで簡単に整理しておくこととしよう。

さきにも述べたように、兼俱が「唯一神道」説を創出した狙いは中世顕密体制の解体の中にあつて、それに代わる神社・神祇信仰中心の新たな宗教構造・体制を構築することであり、それこそが「神国」日本に最も相応しいあり方だというのがその主張の基軸をなすものであつた。そしてこれを実現すべく、兼俱とそれ以後の吉田家当主は公武に対する働きかけと同時に、全国的な規模での神社・神

官の組織化に向けて極めて積極的な活動を展開していったのであつた⁽⁶⁾。しかしながら、こうした吉田家の主張は、そのままの形で徳川幕府の容れるところとならず、吉田家や「吉田神道」は重大な修正と転換を迫られることとなつた。

その最も重要な論点は、①中世顕密体制の最も重要な特徴の一つであつた宗教勢力の世俗権力に対する優位ないし対等の原則が否定され、幕藩制権力への屈服と従属を余儀なくされたこと、②さきにも述べたように幕藩制国家の宗教政策の基軸が寺院・仏教に置かれていて、神社や神祇信仰はそれに対して副次的・従属的な位置に押しやられてしまったこと、この二点にある。そして、このうち第二の点を促した要因としては、差し当たり次の三つを指摘することができるであろう。

一つは、さきにも述べたように、仏教的な三国世界観⁽⁷⁾の上立つて独善的・観念的に「神国」日本の優位性を主張するその理論内容が、対キリシタンというこの時代の要請する最も重要な思想的・宗教的課題にほとんど有効に機能し得なかつたこと。二つには、中世以来の歴史的伝統と蓄積の上に、神と仏とを一体的な関係において捉える「顕密主義」⁽⁸⁾が依然として宗教構造の基本をなしており、「唯一神道」の主張がこうした社会の実態とは合致しないものであつたこと。そして三つには、宗教勢力による社会編成と組織化という点で仏教勢力が最も先行する位置にあり、世俗権力による宗教統制という面でも寺院・仏教を基軸に据えた宗教政策を展開することから幕藩制権力にとつて最も適格的であつたこと⁽⁹⁾、などである。

では、こうした幕藩制国家の成立とその宗教政策の展開の中にあつて、「吉田神道」は兼俱が目指したところからどのように変化していったのであろうか。この点では、まず以て兼俱が意図した神社・神祇信仰や「吉田神道」を日本の国家・宗教の中核に位置づけるという道が完全に閉ざされたこと、そして仏教・寺院との機能分担を通じて儒学と同じく宗教として自立的に発展していく道を大きく制約されるに至ったこと、さらには寺院や仏教を中心とする宗教統制政策の中に副次的・従属的な形で組み込まれ、その結果後に「神祇宗」・「神道宗」などと呼ばれた⁶⁹ように、仏教の一宗派に準ずる地位に甘んじざるを得なくなったこと、などを指摘することができます。兼俱が『名法要集』において示した「唯一神道」の理念や方向性と、幕藩体制下にあつて現実に機能した「吉田神道」とは明確に区別して論じる必要があると考えられるのである。

さて、再び本論に戻つて考察を進めよう。幕藩制成立期の一七世紀前半にあつては幕藩制国家の宗教・イデオロギーとして仏教が基軸的な位置を占めていたのは先述の通りであるが、しかしキリシタン禁制や「鎖国」体制の整備など、幕藩制国家体制が確立する一七世紀中ごろ以後になると、幕藩制国家のイデオロギー状況に明らかに変化が生まれてくる。それは、先述した成立期の幕藩制国家が直面していた政治的・思想的諸課題のうちの第二が後方に退き、第一の課題が前面に現れてきたことに対応するものであつたといふことができる⁷⁰。そのイデオロギー構造としては、幕藩制国家の基層ないし基底にあつて、これを支える支配イデオロギーとして仏教が機

能する一方、その仏教との対抗・緊張関係の上に立つ儒学と「神道」が国家イデオロギーの直接的で中心的な担い手として機能するあり方として捉えることができるであろう。

それは主に次の二つの側面から指摘することができる。その一つは、仏教が果たす宗教としての本来の機能に関わる側面であつて、葬送儀礼を通じて、仮想敵キリシタンを封じ込める擾災機能の担い手、及び唯心弥陀論による民衆の救済や教化に主導的な位置を占めたこと⁷¹などに、それが示されている。いま一つは、「神道」・儒学それぞれとの関わりであつて、これについてはとくに次のことが重要であろう。

まず「神道」と仏教との関係については、①それが中世以来の伝統の上に立つもので、仏教・仏教思想からの自立と独立は「神道」側の強い要求であつて、その対立関係は排仏思想の展開⁷²とともにいっそう強まつていった。②しかし、「神道」自体がもともと仏教思想に基づいて生まれたという歴史的経緯、及び「神道」の持つ世俗的性格というその限定された本質的特徴とも関わつて、仏教・仏教思想からの自立は容易でなかつた。③何より分離・独立が困難であつた最大の理由は、さきにも述べたように近世における宗教構造が中世以来の寺院と神社とが機能を分担しつつ相互に補完し合う神仏混淆の構造（「顕密主義」）を持つており、幕府の宗教政策の基本が仏教に据えられていたことも関わつて、「吉田神道」の成立と発展にも関わらず、基本的にその構造が克服されることはなかつたこと、などが指摘できる。

次に儒学と仏教との関係については、①そもそも儒学、ことに宋以後の新儒学（朱子学）の構築した壮大な価値合理主義的な理論体系が、もとは仏教から摂取、換骨奪胎し、それを他界ではなく、現世（世俗社会）に即してまとめあげたという特徴を持っており、いわば「同穴の貉」としての競合・対立関係にあったこと⁽⁶²⁾、②加えて日本の儒学が、中世には仏教（禅宗）の一部として存在し、その自立化を通じて近世儒学が成立したという経過をたどり、それが右の①とも結び合って、近世初頭にはとりわけ激しい排仏論の展開を通じて、儒学が自己の地位の向上と確立を図っていかなければならなかったこと、③しかし一方では、仏教・仏教思想との対決を通じて、日本的儒学としての自己形成を進めていく、そうした一種の共存関係にもあり、それはとくに儒学の地位が安定化した近世中期以後、経世論的な排仏論を除けば、一種の住み分けという形で定着していったこと⁽⁶³⁾、などが指摘できる。すなわち、「神道」・儒学と仏教とは、それぞれ相互に鋭い対立関係を孕みながら、しかし同時に「神道」・儒学ともに仏教を前提とし、それとの対抗・緊張関係の中でこそ十分に機能するという共存関係にもあったと考えられるのである。

以上のように、幕藩制国家体制の確立期以後における国家イデオロギーの中心は、仏教との対抗・緊張関係の上に立つ儒学と「神道」とであり、それはまさに世俗権力として安定した幕藩制権力の歴史的性格に対応するものであったとすることができるであろう。ところで、この「神道」と儒学の関係については、これを「神仏

習合」に倣って「神儒習合」などと呼ぶ考えもあるが⁽⁶⁴⁾、さきの「三教一致」論の場合と同様、その対立と連携の歴史具体的な内容こそが問題とされなければならないという点で、やはり問題が残るとしなければならぬであろう。以下の考察の便宜のため、予め両者の関係を整理すれば、およそ次のようにまとめることができよう。

「神道」と儒学との関係は、①ともに現世の世俗社会に視点を据えて理論構築を図るという共通の特徴を持っており、とくに国学が登場する以前の近世前期の両者は、「神道」が「矛盾を感じることなく、儒学の用語や力を借りて自己形成」を進める一方、「儒学の方もまた神道を自己の領分と考え」という、緊密で一体的な関係にあった⁽⁶⁵⁾。②近世初頭の「神道」と儒学は、ともに仏教・仏教思想からの自立と自己の地位の確立という、緊急を要するそれぞれの利害と思惑の絡まり合いの中で、排仏論を媒介としていつそう強く相互に支え合う一種の同盟・共闘関係を構築していた。③しかし、そうであるからこそ「神道」側における儒学思想を取り込んだ理論的自己形成と、儒学側における地位の安定・確立にもなっており、やがて両者は鋭く対立せざるを得ず、とくにそれは「神道」側からの、排仏論と併せた激しい儒学非難（外来思想としての）として展開されることとなった、などの点を指摘することができるであろう。

2. 儒学・「神道」思想の歴史的展開と「神道」概念の変容

前項での検討を踏まえて、ここでは近世社会を通じて「神道」概念がどのように展開していったのか、そしてその中において何時、

どのようにして「神道」の「宗教」化が進められたのか、その内容は如何なるものであつたかなどについて考える。

前項での検討から、この問題は「神道」と儒学との関わり方の変化に一つの視点を据えて考察を進める必要があることが指摘できる。そのために、まず近世儒学がどのような過程をたどっていったのかを概観することから始める。これまでの研究によって明らかにされてきたところ⁽⁶⁾を図式的に整理すると、それはおよそ次の三つの画期、ないし段階に区分することができるであろう。

I、自立的な日本の儒学の成立—藤原惺窩・林羅山

II、厳密な考証に基づく、本格的な儒学（朱子学）の成立—山崎闇斎とその学派

III、儒学（朱子学）への批判と古学の提唱を通じて、政治（「先王の道」⁽⁷⁾「礼楽刑政」）と道德の分離による、政治と学問の新たな展開への道を開く—荻生徂徠とその学派

問題は、こうした儒学の変化・発展にもなつて儒学と「神道」との関係、あるいは「神道」概念がどのように変化していったかというところにある。まず第I期について見ると、次のような特徴を指摘することができるであろう。その第一は、林羅山自身の言葉「儒道ノ中ニ神道ヲ兼タリ」（『神道伝授』五九「雄元雌元」⁽⁸⁾）に示されているように、日本の近世儒学そのものが「神道」との統一と連携の中で成立し、それが「神儒一致」論に基づく近世「儒家神道」の成立でもあつた、ということである。第二に、近世儒者として初めて本格的に「神道」を論じた林羅山⁽⁹⁾によって新たな「神道」概念が

提起されたこと。その内容は、周知のように「（神武以来代々）帝王御一人シロシメス神道（＝王道）」としての「理当心地神道」と、「社家祢宜・神主・祝部輩、祭礼神事時二社内ヲ掃除シ、或ハ祓・祝詞・宣命ナド誦上ル事ノ役人」が務める「卜祝随役神道」（ともに『神道伝授』一八「神道奥儀」⁽¹⁰⁾）とを明確に分け、前者こそが真実の「神道」だとする点にあつた。兼俱には、前節で検討したように二つの異なる「神道」概念の使用が認められ、アマノコヤネから代々受け継いできた「神祇道」としての「神道」こそがその基本をなすものであつたが、羅山は兼俱のいうこの「唯一宗源（神道）」を、「是ハ神代ノ神道、日本ノ古風ニテ異国ノ事ヲ不レ交ヘス」（『神道伝授』一七「神道三流」⁽¹¹⁾）とした上で、しかしこれは「道」としての教えではないとして拒否、それに代わるものとして新たに「理当心地神道」を提唱したのであつた。以上のことから第三に、兼俱によって飛躍と転換を遂げた「神道」概念が再び大きく軌道修正され、この「儒家神道」としての羅山の「神道」論がその後の近世思想界での議論に決定的ともいってよい大きな影響と方向性を与えに至つた、ということである。

一般に羅山の「神道」論は吉田兼俱から学んで形成されたものであり、兼俱が提起した「唯一神道」説を受け継ぎ発展させたものだと考えられている⁽¹²⁾。確かに自律的な理論体系としての「神道」論を継承したという点においてはその通りであるが、しかしそれは形式的な側面に過ぎないのであつて、内容的には明確にこれを拒否し、あるいはその否定の上に独自の新たな「神道」論を生み出していつ

たと考えなければならぬ⁽¹²⁾。すなわち、羅山は兼俱の「唯一神道」説を継承したのではなく（むしろこれを拒否し）、兼俱が中世「神道」論の総括を通して到達したいま一つの、しかし兼俱にとつては副次的な位置を占めるに過ぎなかつた国家的イデオロギーとしての「神道」論を「道の教」という独自の観点から再構成することを通して、羅山自身のいう本迹縁起・両部・唯一に代わる第四の、新たな「神道」概念を創出したのであった。そしてここでは、兼俱や吉田家のいう「神祇道」としての「神道」が「俗神道」として切り捨てられる一方、以後の思想界にあつては、「神道」論が専らこの儒学思想に基づく世俗的な將軍や天皇の統治権に関わる問題として議論されていくこととなつたのである⁽¹³⁾。もちろん現実には、これとは別に、その後も引き続き吉田家が「神道裁許状」や「宗源宣旨」の発給などを通じて、神社祭祀（神祇道）を「神道」と唱え続けたのはいうまでもない。

これを中世「神道」論との関係でいえば、ともに天皇神話に基軸を置きながらも、そこで活躍する神々やそのあり様という極めて抽象的で観念的なものから、世俗的で現実的な政治や神社祭祀の次元の概念へと大きく転換したところに、中世とは異なる近世「神道」論の特徴を指摘することができ、しかもそれが天皇や將軍の統治権と神社祭祀（神祇道）という、二つの相異なる自律的な概念の対立・競合関係として展開していくこととなつたのが近世社会であつたということにならう。

ところで、惺窩・羅山を経て、儒学がそれなりに定着してくる一

七世紀中ごろには、例えば中江藤樹が「国所、世界の差別いろいろ様々ありといへ共、本来みな太虚神道のうちに開闢したる国土なれば、神道は十方世界みなひとつなり。しかるによりて国隔りぬればことは風俗はかはるといへども、その心のくらゐは本来同一体の神道なるによりて、唐土も天竺も我朝も、またその外あるとあらゆる国土のうち、毛頭ちがふことなし。」（『翁問答』⁽¹⁴⁾下巻之末）、同じく蕃山が「天地の神道は唐日本共にかはりなし、儒通のをしへ神道のつたへとて別々に思ふは道を知らざるもの言也、」（『神道大義』⁽¹⁵⁾）、あるいは度会延佳が「日本の神聖の跡、唐の聖人の書に符を合せたる事は、いかゞと思ふべけれど、天地自然の道のかの国この国ちかひなき、是ぞ神道なるべき。」（『陽復記』上⁽¹⁶⁾）などと述べているように、普遍的な理念としての「神道」概念が登場する。すなわち一七世紀中ごろ以後の日本では、中国・日本などを含めた普遍的な概念としての「神道」と、その日本での現われとしての天皇神話に基礎を置く日本の「神道」、及び本来の「神道」とは見なし得ない「俗神道」（吉田家のいう神社祭祀Ⅱ神祇道と、さらにその吉田家から「俗神道」とされる一般の神社祭祀）という、三つ（ないし四つ）の「神道」概念が出揃うこととなつたのである。

次に第Ⅱ期についてみると、まず第一に、一七世紀中ごろ以後に活躍した山崎闇斎とその子弟たち（闇斎学派）の特徴は、その内部が崎門派と垂加派とに分かれたように、その「神道」理解も大きく二つに分裂したことにある。「垂加神道」と称される、闇斎が提唱しその門弟たち（垂加派）によって発展させられた学説は、日本の

「神道」と普遍的な「神道」とを明確に区別・分離し、日本に固有な「神道」を「現人神」天皇への絶対的忠誠とそれに対する死後の救済（この教説を伝授された者だけが、祭神として「八百万の神の下座に列」なる）を説くもの⁽⁷⁾で、それは時処位論や水土論などを通じて展開された日本中心主義の一つの到達点を示す「神道」論であつたと評価することができる⁽⁸⁾。

こうした学説の登場は、いわゆる「華夷変態」を契機として大きく展開を遂げた日本と中国との国際関係についての認識の変化（「礼・文中華主義」から「日本型華夷思想」、さらに一八世紀前半には「日本中華主義」へ⁽⁹⁾）、及び幕藩体制の安定化にともなう新たな日本のアイデンティティー獲得の要求に対応するものであつたと考えられる。但し、その学説の実態は儒学（朱子学）の理論と言葉によつて天皇神話を読み解いたものに他ならず、儒学的「神道」論としての基本的特徴を持っていた。これに対し崎門派の人々は、佐藤直方に代表されるように、こうした日本中心主義を厳しく批判し専ら普遍的「神道」概念のみを強調した。

第三期については、とくに次の点が重要であろう。まず第一に、一八世紀前半に活躍した荻生徂徠とその弟子たち（徂徠学）に特徴的なのは、古文辞学的な立場からそれまでの儒学（朱子学）やその上に立つ垂加派の学説を批判し、経世学の構築・発展と「神道」概念再検討への道を開いたことである。こうした動向は、商品流通の発展と幕藩財政の危機など、幕藩制国家が享保改革を通じてその解決に当たらなければならなかつた政治・経済・社会構造の変化に對

応するものであつたといえよう。第二に、「神道」概念の再検討という点で注目されるのは、六国史などの古文獻についての実証的な検討を踏まえて、徂徠が「神道ト云コトハ、卜部兼俱方作レルコトニテ、上代ニ其沙汰ナキコトナリ。」（『太平策』⁽⁸⁾）と指摘し、太宰春台がこれをさらに発展させ、次のように指摘したことである。

凡今の人神道を我國の道と思ひ、儒仏道とならべて是一つの道と心得候事、大なる謬にて候。神道は本聖人の道の中に有レ之候、周易に觀三天之神道ニ而四時不レ或聖人以三神道ニ設レ教而天下服矣と有レ之、神道といふこと始て此文に見え候。（中略）然れば神道は実は聖人の道の中に籠り居り候。聖人の道の外に神道とて一つの道あるにてなく候。今の世に神道と申候は、仏法に儒者の道を加入して建立したる物にて候。此建立は真言宗の仏法渡りて後の事と見え候。吉田家の先代卜部兼俱より世に弘まり候と見え候。兼俱は神職の家にて仏道に種種の事あるを見て羨しく思ひ、本朝の巫祝の道の浅まなるを婉ぢて、七八分の仏法に二三分の儒道を配剤して一種の道を造り出し候。いはゆる牽強付会と申物にて候。（『弁道書』⁽⁹⁾）

この春台の指摘は、一七世紀中ごろに登場し、その後一般化した普遍的な「神道」概念を、佐藤直方（「宇宙之間一理而已。固不レ容レ有二道」矣。儒道正。則神道邪。神道正。則儒道邪。」へ『韞蔵録』⁽⁸⁾）などと同じく、唯一のものとする立場から論じたものであるが⁽⁹⁾、重要なのはこれを一般論として論じるに止まらず、さらに踏み込んで、垂加派などという日本の「神道」が吉田兼俱の牽

強付会によって生まれたものに過ぎず、実際にあるのは「巫祝の道」（「俗神道」としての神社祭祀、すなわち吉田家のいう「神祇道」としての「神道」）だけだと言いつつ切ったことにある。

ところで、徂徠についていま一つ注目しておく必要があるのは、「聖人の道」の絶対性とそれへの服従を説くことによって、幕藩体制の立て直しを図る立場から、春台などとは違って神秘的・非合理的的傾向を強め、日本社会に固有の伝統としての天皇に「聖人」「先王の道」の具現化を見ようとしたことである⁽⁹⁴⁾。こうした動向は、吉見幸和や度会延佳を初めとする日本中心主義・天皇中心主義的思想と軌を一にするものであり、そうした立場から「吉田神道」に対しても厳しい批判が展開されることとなった。この点については、後ほど改めて考えてみることにしたい。

さて、日本「神道」の大成者と評される本居宣長が登場してきたのは、以上に述べたような状況を踏まえてのことであった。これをいま一度整理すると、次のようになろう。

一、幕藩体制の確立と並行しながら定着・発展を遂げた儒学は、閻斎学（崎門派）や徂徠学によって理論的にも整備され、とくに太宰春台の登場により、その儒教的合理主義と普遍的「神道」概念に基づいて、日本「神道」の存在そのものが根底から否定される危機に直面した。

二、一方、国際関係の変化や幕藩体制の定着にともなって、「日本中華主義」などと呼ばれる日本中心主義的思考が強まり、垂加派を中心として、儒学思想や理論に基づきながらも、日本に

固有な道としての天皇中心主義的な「神道」理論が大きく発展。またこの間、「吉田神道」への批判などを通じて「神道」の仏教思想からの自立化も前進した。

三、徂徠学の登場による儒学（朱子学）への批判と、他方における日本中心主義的思考の高まりの中で、日本の古典への再評価と儒学・仏教などの外来思想そのものへの批判が強まり、これらを「自然」の視点を梃子としつつ統合する形で新しく「国学」が登場し⁽⁹⁵⁾、「神道」概念転換への新たな展望が開かれた。

宣長は、こうした相矛盾する歴史的諸条件のうち、主に二と三に支えられながら一との全面的な対決（同時にそれは二の儒学思想に対する批判をも含む）を通じて自らの理論と学説を構築していったのであった。宣長の主著の一つとされる『直毘靈』が太宰春台の『弁道書』に対する反論書として執筆され、主著『古事記伝』の総括（序文）として出版されたという経緯⁽⁹⁶⁾の中に、宣長の学説の特徴が最も端的な形で表現されていると考えることができる。

この宣長の「神道」論の特徴として、とくに重要なのは次の三点であろう⁽⁹⁷⁾。まず第一に、宣長のいう「神道」は、日本にのみ固有な「神の道」（「皇祖神の始め賜ひたまち賜ふ道」）として位置づけられていること。そしてこの「道」は、現実には「大御国の古の大御でぶり」（ともに『直毘靈』⁽⁹⁸⁾）、すなわち日本の社会に固有な習俗としての生活規範という形で存在しているとされ、それには本来「道」という名称がなかったが、外国の書籍が渡来して以後、外国のそれと区別するために「神の道」と名付けたものだ⁽⁹⁹⁾とされる。

こうした「神道」や「道」の捉え方は徂徠学、とりわけ春台のいう日本には古来「道」≡「神道」の概念は存在しなかったとする主張を、同じく徂徠学という「道」（普遍的な「神道」）は乱れた国を治めるために聖人が人為的に作り出したものだとする見解に引き付け、それを逆手にとった詭弁というべきものであった。第二に、宣長は、こうした主張を支える方法として、「人事を以て神代を議する」こと（「漢意（から）ころ」）≡理論的で合理的な神代の解釈（を否定、転倒させ、「神代を以て人事を知」る（ともに『古事記伝』七⁽⁸⁾））ことの必要性を強調したこと。それを具体化したのが、「漢意」に基づく神代の解釈を支えてきたとされる『日本書紀』に代わって、神々の事跡を直接伝承として伝える『古事記』に対する文献学的注釈作業で、その集大成が『古事記伝』であった。第三に、上述のように、宣長は日本の習俗や民俗への関心を示しながらも、「神道」論の内容としては『古事記』などの天皇神話の理解に関わる部分に限られていたこと、である。

宣長のこの作業と問題提起は、歴史的に極めて重要な意味を持ち、その後の社会にとりわけ深刻で大きな影響を与えることとなった。その主な論点として次の四つを指摘することができるであろう。一つには、詭弁的な手法によるとはいえ、「漢意」排除の論理によって儒学や仏教思想などの外来思想からの日本「神道」の自立が一挙に実現されたことである。これは、儒学思想によって理論的に成長・発展を遂げた「神道」が、その換骨奪胎を通じて、日本「神道」として一つの理論的達成と自立とを遂げたことを意味するとい

えよう。二つには、このように文字通り「日本の道」としての「神道」が成立したのにもなつて、国学的「神道」論がこれ以後における国家イデオロギーの一つの中心的位置を占めるに至ったことである。三つに、その「神道」理論の内容から、日本の習俗や民俗に対する関心が高まると同時に、それらと天皇神話とを繋ぐ新たな道が開かれたことが指摘できる。最後に四つとして、これまで一貫して古代天皇神話理解の最も中心的な位置を占めてきた『日本書紀』に代わって、以後『古事記』がこれと並ぶ、あるいはより以上に重要な位置を占めるようになったことである。「記紀神話」がここに成立したことについては、神野志隆光氏が繰り返し指摘してきたところである⁽⁹⁾。

宣長の跡を受けて、その「神道」論をさらに大きく展開させたのは周知のように平田篤胤である。篤胤は宣長の提起した「神道」理論を受け継ぎ、またその理論的・歴史的到達点を踏まえることによつて、宣長とは大きく異なる方向へと「神道」理論を導いた。宣長との対比を念頭に置いて篤胤の「神道」論の主要な特徴を挙げれば、おおよそ次のようになるであろう⁽¹⁰⁾。

まず第一に、宣長が『古事記』の注釈的活動に力点を置いたのに対し、篤胤はむしろその研究成果を講説活動や口語体話法などを用いて広く一般民衆や社会に伝えることに意を注いだ。第二に、宣長の場合には抽象的な関連づけに止まった天皇神話と民俗世界との結合を、意識的かつ本格的に推し進め、そこに独自の理論を打ち立てた。そしてそのために、篤胤が『仙境異聞』⁽¹¹⁾などの著述を通じて

民俗的世界の積極的な吸収と掌握に努めたことは周知のところである。第三に、宣長の場合、「安心なき安心」として死後の世界にまったく触れるところがなかったのに対し、篤胤は靈魂の救済という観点から、死後の世界のあり方について踏み込んだ考察を加えた。第四に、宣長は「漢意」批判ということから、専ら儒学や仏教思想など外来思想の排除に力点を置いた（もちろんそれは形式だけのことであつて、その思想内容が儒学的「神道」であつたことは改めて指摘するまでもない）のに対し、篤胤はキリスト教の教義などの外来思想を積極的に受け止め⁽⁹⁾、むしろこれらを消化・援用する形で自らの「神道」理論や世界観の構築に努めた。

以上に述べた両者の違いは、具体的には天皇神話の理解をめぐる認識の違いという形で示されており⁽⁹⁾、主に次の点が指摘できるであろう。①宣長は顕界と幽界とをともに現世として捉えたのに対し、篤胤は顕界を現世（此岸）、幽冥界を来世（彼岸）として明確に区別し、顕幽二元的世界像を構築した。篤胤のいう幽冥界とは、オオクニヌシが主宰する世界で、死後の靈魂がそこに赴いてオオクニヌシに仕え、現世の類縁者に幸せをもたらしつつ鎮まるところだといふ。②右のことは神統譜の構成の違いとしても示されている。篤胤は宣長とは違って、イザナギアマテラス天皇という現世に連なる神統譜と、イザナミースサノヲオオクニヌシという幽世に連なる神統譜、この両者が最終的に宇宙の主宰者たる「産霊大神」によって統合される、そうした両界の統一として世界を捉えている。③右のことから、宣長と違って篤胤は現世を「寓世（かりのよ）」、

来世を「本世（もとつよ）」と捉えていて、人間の「生」を現世のみのものとはせず、死後も神として永遠に子孫の生活を守り続けるものと考えている。④篤胤は、宣長が悪神として捉えた「禍津日神」を本質的には善神（スサノヲの荒魂）だとする。こうした篤胤の捉え方は、人間の倫理的行為の根拠を心の内に前提する儒教的道徳論の援用に他ならないと考えられる。

また宣長の場合、儒学を中心とした「漢意」批判に中心が置かれていたのに対し、篤胤の場合は「俗神道」批判という形で、「唯一神道」説から垂加派に至る従来の「神道」論に対する批判に重点が置かれており、そこでの「俗神道」はこれまでの神社祭祀（篤胤はこれを「神事」として「神道」と区別する）と違って、仏教思想からの強い影響を受けた中世以来の伝統の上に立つ天皇神話に基軸を置く「神道」諸説を指していた。

以上のような篤胤の「神道」論の展開は、一八世紀末・一九世紀初頭という幕藩制支配体制の矛盾が激化し、民衆がそこからの解放を求めて様々な形で民衆運動を展開、またそうした中で民衆宗教が大きく発展する状況の中で進められたものであった。篤胤の活動は基本的には宣長によって提起された問題を受け止め、発展させるという、いわば「学問内的」な動機に裏付けられたもので、民衆の要求に直接応えることを目的としたものではなかったが、客観的には時代の状況が篤胤に反映し、篤胤学を規定していくことになったと考えられる。

そうした観点に立つて、篤胤が果たした歴史的な意義や役割を考

えると、およそ次の三点を指摘することができるであろう。まず第一に、最も重要なことは、篤胤が靈魂の救済論を展開したことにより、「神道」が明確に宗教思想としての特徴を持つに至ったことである。これは、宣長によって儒学や仏教思想などからの「自立」化を達成した「神道」が、さらに仏教に代わる新たな日本的「宗教」としての相貌を以て登場してきたことを意味するものと評価することができよう。第二に、ここでは、天皇神話と民俗的な世界との直接的な結合を通じて、民俗的世界に基盤を置く「神道」という、従来にはなかったまったく新しいスタイルの「神道」論構築の方向性が示されており⁽⁹⁵⁾、知識人層のみが共有する観念的な理論と異なり、一般民衆をも巻き込んだ全社会的な規模での宗教思想として機能するに至ったことが注目される。第三に、しかし一方では神社祭祀を「神事」として切り捨てたことにより、「吉田神道」のいう「神道」（神祇道）との関連や、神社祭祀そのものとの関係が不明確なままに置かれ、あるいは矛盾するという新たな問題を提起することにもなったということになる。

四、近世の「吉田神道」と「吉田神道」批判

1. 近世初期における「吉田神道」の変質

― 体制的宗教としての「吉田神道」の成立 ―

以上、本稿において明らかにしようとしたことは、中世末・戦国期の吉田兼俱に始まった「神道」の「宗教」化が、さまざまな紆余曲折を経ながら、近世中期の本居宣長及び近世後期の平田篤胤に至

って一つの到達点に達した（「神道」の「宗教」化の第一段階）、ということであり、その具体的な内容として重要なことの一つは、仏教思想との対決の中で発展を遂げた日本の儒学を、さらに換骨奪胎することによって自立的な「神道」論が打ち立てられたこと、二つにはその理論的到達点の上に、民俗的世界との結合を通じて「神道」が仏教に代わる新たな日本的「宗教」の相貌を持つに至ったことである。

しかし「神道」の「宗教」化という場合、実際には二つの異なる方向で進められたものであったことを見落とすことができない。上記のいわば儒学的「神道」とは別に、いま一つ吉田兼俱によって提起された「神祇道」としての「神道」があり、それは近世を通じて独自の発展を遂げていったのであって、この両者がどのような形で接合されていくのかは、なお今後に残された大きな問題であった。そうだとすれば、この接合について考えるためにも、近世を通じて「吉田神道」が如何なる位置を占め、またどのように変化していったのかを明確にしておくことが改めて重要な問題として浮び上ってくる。そこで、以下この点について考えてみることにしたい。

すでに前節において、「吉田神道」が中世から近世への移行、すなわち幕藩制国家の成立と寺院・仏教を中心とする幕藩制的な宗教構造の成立にともなって、その体制の中に従属的に組み込まれ、変質を余儀なくされたことを指摘しておいたが、そうした変質は対幕藩制権力・国家という次元に止まらず、これと並行しながら別の側面においても進行していった。その主な点を挙げれば、およそ次の

ようになろう。

まず第一は、吉田家・吉田神社による全国の神社・神官の組織・掌握化の動きに対し、旧二十二社・一宮クラスの有力神社を中心としてこれへの鋭い批判と反対が提起、展開されたことである。その最も早い事例としてよく知られているのは密奏事件に関わる伊勢神宮からの吉田家批判で、文明一八年（一四八六）に兵火に罹って焼失した豊受大神宮など伊勢両宮の神器が、延徳元年（一四八九）一月に吉田社の斎場所に降臨したとして兼俱が後土御門天皇に上奏、翌月天皇がこれを閲覧、間違いのない本物だとの宣旨を与えたところから、伊勢神宮が激しくこれに反発・抗議したというものである⁹⁷。この事件では、結局のところ伊勢神宮の主張を押さえ込む形で吉田家の公的・国家的な地位、すなわち吉田社大元宮を中心として吉田（下部）家が全国の神社・神官を組織・掌握していく方向性が確認され、これによって「吉田神道」が一個の社会システムとして体制的に確立されることとなったのであるが、しかし同時に伊勢神宮などの国家的な位置を占める有力神社は最初から吉田家・吉田神社の支配と統制の外に置くという、いま一つの原則を成立させることにもなった。徳川幕府の神社政策の基本をなすものとして、寛文五年（一六六五）七月に寺院法度と合わせ発せられた神社条目（いわゆる「諸社称宜神主法度」）の第二条で、社家が位階を受ける場合、従来から朝廷に執奏する公家（神社伝奏）がある場合はこれまですり通るとする、と定められたのがそれである。この条文において、幕府が念頭に置いていたのは具体的には旧二十二社であったが⁹⁷、

杵築大社を初めとする旧一宮クラスの有力神社からも鋭い異議申し立てが出されたところから、最終的には特定の執奏家を持たない社家の場合も、すべて白川家など吉田家以外の公家からの執奏が認められることとなったのであった⁹⁸。

ところで、ここで問題となっているのは、一見したところ位階をめぐる天皇・朝廷への執奏という極く限られた問題であるかのように見えるが、実はそうではなく、吉田家や吉田神社の支配と統制、すなわち「吉田神道」に服さないという、吉田家にとっては極めて深刻、かつ重要な意味を持つものであった。そのこの意味をいまい少し明確にするため、ここで出雲国杵築大社の場合を例に取って考えてみることにしよう。

これまでに史料的に確認されたところでは、吉田家の支配が出雲国に及んだことが確認できる最初は文禄三年（一五九四）で、秋鹿郡足高大明神の神主家原氏に対して次のような神道裁許状が発せられている。

雲州秋鹿郡大野庄足高大明神祠官家原大宮司秀勝、神事参勤之時、可着風折烏帽子・狩衣一者、神道裁許之状如件、

文禄三年二月廿一日

神道長上卜部朝臣（花押）⁹⁹

この文書は、兼俱以来数多く発給された極く一般的な神道裁許状の一例であるが、注目されるのはこれからしばらく経った元和四年（一六一八）を史料初見として、ほぼ同様の形式と文言を持つ、次のような裁許状が杵築大社国造から出されていることである。

雲州嶋根郡末次之内奥谷村産雅大明神之祠官井上左近大夫藤原正清、神事参勤之時者、可_レ着_二風折烏帽子・狩衣_一也、右裁許状如_レ件、

元和四年五月廿日

出雲国造北嶋広孝（花押）⁽¹⁰⁾

同じくこれまでに確認できたところでは、杵築大社国造が発給した裁許状は元禄四年（一六九一）までの計一七通を数え（別表参照）、千家・北島の両国造家からそれぞれ同日付で同一文言の裁許状を発給するというのが原則となっていたようである⁽¹¹⁾。さて、ここで問題となるのは、この元和と元禄年間の杵築大社国造による裁許状発行とはいったい何であったのか、そのことに如何なる歴史的な意味があったのかということである。史料調査が未だ万全といえない現状において、裁許状の発行がこの約七〇年余に限られていたと言いつけるかどうか若干の不安がないでもないが、少なくとも現状では元禄年間以後に発給された痕跡がまったく認められない⁽¹²⁾ことを踏まえ、考察を進めるとしたい。

まず両国造家による裁許状の発行であるが、その形式や文言の顕著な類似性、あるいは時期的にも吉田家よりかなり遅れて登場することなどから考えて、これが吉田家のそれに倣い、吉田家に対抗する形で作成され、発給されたものであったことはほぼ間違いないところであろう。では、両国造家はいったい何のためにこうした裁許状を発行したのか、またそこにどのような意味があったのか。結論的にいってとくに注目しておく必要があるのは、①中世末から近

世初頭にかけて、「吉田神道」が出雲国内に直接的な影響を及ぼしてくるなか、これに触発された大社両国造が吉田家への対抗を通じて自らの新たな再生を図っていったこと、②その中で中世の国一宮制もまた新たな形で復活・再生していったと考えられること、この二点である。

他の諸国の場合と同様、太閤検地（出雲の場合はそれに準ずる天正末年の惣国検地）による社領の大幅な削減などを通じて中世一宮制に最終的な終止符が打たれた杵築大社では、神社祭祀の停廃や多数の神官の離脱と流浪などの体制的な危機に直面するなか⁽¹³⁾、新たな形で再生に努めなければならなかった。杵築大社の場合、それは中世の祭神スサノヲから古代のオオナムチ（オオクニヌシ）への転換・復帰に象徴されるように、中世的な伝統の否定と古代への回帰という形を取って進められていった。次に掲げた三つの史料は、その間の経過の一端を比較的よく示していると考えられるものである。

a 当職（杵築大社神職：井上）者、以_二天照太神_一為_二元祖_一、大國主命以降、天穗日命得_レ嘗、依_レ之自_二神代_一到_二人代_一、神水者不_レ受_二他生_一、神火者不_レ差_二一日_一、以_レ此不生不滅神道_云、神秘_云、数_二重代_一皆号_二大社垂跡_一、以_二神命_一為_二此職_一、

b 大社之儀、天孫此国かうりん、是ひとへに蘆原中津国を大己貴命ふよなり、次_二国造之元天穗日命_一、日神之勅命にまかず、次_二大國主命三つのやさかにをおい、なかかくくれき、是則

出雲国造発給「神道裁許状」一覧

NO	年 月 日	署名発給者	宛 名	内 容	出 典	刊 本 など	備 考
1	1618 (元和4) 5.20	出雲国造 北島 広孝	井上左近大夫 藤原正清	風折烏帽子・ 紗狩衣の着用	撰夜神社井上家 文書	出雲意字六社 文書 p985	正清は嶋根郡末次の奥谷村産雅大明 神の祠官
2	1625 (寛永2) 9.13	出雲国造 千家 尊能	春日大和守 正重	風折烏帽子・ 紗狩衣の着用	比布智神社文書		正重は神門郡古志郷蘆渡春日大明神 ・保知石鑰取大明神兩社の祠官
3	1625 (寛永2) 9.13	出雲国造 北島 広孝	春日大和守 正重	風折烏帽子・ 紗狩衣の着用	比布智神社文書		正重は神門郡古志郷保知石鑰取大明 神・春日大明神兩社の祠官
4	1661 (万治2) 9.	国造出雲 (千家) 尊能	川瀬主水 藤原重家	風折烏帽子・ 狩衣の着用	遠藤春夫家文書		重家は意字郡来海郷大森大明神の祠 官、同日付の写本あり
5	1662 (寛文2) 8.	国造出雲 (千家) 尊光	遠藤主膳 橘 宗重	風折烏帽子・ 狩衣の着用	遠藤春夫家文書		宗重は意字郡下来海村山王権現の祠 官
6	1662 (寛文2) 8.	国造出雲 (北島) 恒孝	遠藤主膳 橘 宗重	風折烏帽子・ 狩衣の着用	遠藤春夫家文書		宗重は意字郡下来海庄山王権現の祠 官
7	1664 (寛文4) 9.	国造出雲 (北島) 恒孝	春日主水 藤原芳重	風折烏帽子・ 狩衣の着用	比布智神社文書		芳重は神門郡古志郷芦渡村保知石鑰 取大明神・春日大明神兩社の祠官
8	1664 (寛文4) 9.	国造出雲 (千家) 尊光	春日主水 藤原芳重	風折烏帽子・ 狩衣の着用	比布智神社文書		芳重は神門郡芦渡村保知石大明神・ 鑰取大明神兩社の祠官
9	1666 (寛文6) 9.	国造出雲 (千家) 尊光	遠藤主膳 橘 宗重	木綿・袴の着用	遠藤春夫家文書		宗重は意字郡来海山王権現の祠官
10	1668 (寛文8) 8.	国造出雲 (北島) 恒孝	吉岡伊豆 藤原元綱	風折烏帽子・ 狩衣の着用	吉岡幣頭家文書	八束郡誌・ 文書篇 p553	元綱は秋鹿郡佐太神社庁幣司
11	1668 (寛文8) 8.	国造出雲 (千家) 尊光	吉岡伊豆 藤原元綱	風折烏帽子・ 狩衣の着用	吉岡幣頭家文書	八束郡誌・ 文書篇 p553	元綱は秋鹿郡佐太神社庁幣司
12	1676 (延宝4) 8.17	国造出雲 (北島) 恒孝	吉清刑部 藤原吉次	風折烏帽子・ 狩衣の着用	吉岡幣頭家文書	八束郡誌・ 文書篇 p553	吉次は秋鹿郡古會石村白髭明神・六 所明神・大森明神、3社の祠官
13	1676 (延宝4) 8.17	国造出雲 (千家) 尊光	吉清刑部 藤原吉次	風折烏帽子・ 狩衣の着用	吉岡幣頭家文書	八束郡誌・ 文書篇 p553	吉次は秋鹿郡古會石村白髭明神・六 所明神・大森明神、3社の祠官
14	1679 (延宝7) 10.28	国造出雲 (千家) 兼孝	海原丹後秀正	烏帽子・ 狩衣の着用	稲原家文書	八束郡誌・ 文書篇 p421	秀正は意字郡津田村鷹日大明神の祠 官
16	1688 (貞享5) 6.19	惣檢校国造 出雲(千家) 兼孝	左近春日忠重	風折烏帽子・ 狩衣の着用	比布智神社文書		忠重は神門郡古志村比布智社・芦渡 村春日大明神・大嶋村伊勢宮三所 の祠官
16	1688 (貞享5) 6.19	惣檢校国造 出雲(北島) 直治	左近春日忠重	風折烏帽子・ 狩衣の着用	比布智神社文書		忠重は神門郡古志村比布智社・芦渡 村春日大明神・大嶋村伊勢宮三所 の祠官
17	1691 (元禄4) 8.16	惣檢校国造 出雲(千家) 兼孝 出雲(北島) 直治	遠藤數馬 藤原繁利	風折烏帽子・ 狩衣の着用	玉湯八幡宮文書	八束郡誌・ 文書篇 p445	繁利は意字郡玉湯町八幡宮の祠官・ 幣司

天穂日命祭祀⁹つかさどるゆえ也、如^レ此之神道之子細、武家之裁許をうけかたきに付而言上候所也、(中略)於^二天下^一神道之儀言上之上者、神風無^二相違^一之旨、吉田などへ被^レ仰付跡が認められず、また兩國造の間にこの後それほどの鋭い対立関係も認められないこと、及び(b)の傍線部の内容などからするならば、^二付而、私之子細申迄に候、為^二神慮^一神道すたれざるやうにと存候、

c 神代^二大己貴命へ天照太神いましかまつりことをつかさどらんハ、天穂日命是也、如^レ此勅ヲうけ、穂日命より以来、神火神水を以、神慮一躰と号ス、此故於^二大社之神道^一者ほやくゑんぎの神道とス、ことのもと是なり、

この三つの史料はいずれも一連のもので、(a)は寛永六年(一六二九)五月二三日国造北島広孝目安解状案¹⁰⁴、(b)は寛永十一年(一六三四)と推定される年末詳九月二二日同訴状案¹⁰⁵、同じく(c)も寛永十五年(一六三七)五月以後と推定される年月日未詳同訴状案¹⁰⁶のそれぞれ一部である。これらの文書は、寛永元年(一六二四)八月一四日に没した国造千家元勝の跡を受けて同二三日に国造に就任した千家尊能が、一〇日間に及ぶ物忌を経て神火を継いだのは不当だとして、国造北島広孝が再三松江藩及び関白一条兼退に訴え出た際のもので、その宛先はそれぞれ(a)が松江藩主堀尾氏、(b)が関白一条兼退、そして(c)が堀尾氏とその跡を受けた京極氏に代わって寛永十五年に松江藩主となった松平氏であった。国造北島広孝が度々上洛までして関白に訴え出た¹⁰⁷のは、もちろん直接的には千家国造職継承の不当性を訴えることにあった(あわよくばこ

れを機に国造職を北島氏の手一元化する狙いもあったと推測される)が、実際のところ千家国造方からはとくに反論が提示された痕跡が認められず、また兩國造の間にこの後それほどの鋭い対立関係も認められないこと、及び(b)の傍線部の内容などからするならば、むしろこれを一つの口実(手掛かり)として杵築大社の由緒や歴史の伝統を時の関白(＝朝廷)、さらには幕府・藩に認めさせることにこそ真の狙いがあったと考えるべきものである。近世杵築大社の社領がいずれも松江藩の承認によるいわゆる黒印領であって朱印領ではなかったこと、あるいは松江藩主宛の文書(a・c)がともに関白への上訴を伝え、ないしそれを前提とする連絡であったことなどからも、これを推測することができる。

さて、問題はこれらの訴状を通して北島国造が何を訴えようとしたのか、その訴えの歴史の意味とは何なのかということにある。この点で、まず第一に注目されるのは、その訴えの基調をなしている理論的根拠が中世の天皇神話(中世日本紀)ではなく、古代の出雲国造が奏上した神賀詞や『古事記』・『日本書紀』そのものに置かれていることである。大社祭神をオオクニヌシ(オオナムチ)とし、国造家の祖先神アメノホヒがアマテラスの神勅に基づいて杵築大社の祭祀を司ってきたとされるなどの主張の中に、明確にそれが示されている。第二に、アメノホヒからその末裔に当たる現国造に至る間の、神火神水に基づく国造職継承の伝統がことのほか強調され、そのことを以て「不滅の神道」・「大社の神道」などとも称されていること、そして第三に、それが「本迹縁起神道」だと主張されて

いることである。

ここにおいて「本迹縁起神道」は、用語としては兼俱が唱えたそれと同じであるが、内容的に大きく異なるのはいうまでもない。広孝のいう「本迹縁起神道」は、アマテラスの神勅に基づいて大社祭祀を命じられたアメノホヒの後裔出雲国造が、祭神オオナムチを祀ることによって今日まで伝えてきた杵築大社固有の「神道」ということであり、国造は大社祭神の「御杖代」だという、近世になって新しく成立する認識⁽¹⁰⁾と表裏一体の関係にあった。そしてさらに注目されるのは、この「大社神道」が他方では「(社法としての)唯一神道」とも称されていて⁽¹¹⁾、その論理が兼俱のそれとまったく同じだということにある(異なるのは「アマノコヤネから卜部氏へ」が「アメノホヒから出雲国造へ」とあることのみ)。広孝がことのほか大社の歴史的伝統や神火神水による国造継承法を強調したことに示されているように、種々の歴史の偽造を通じて「唯一神道」を唱えた吉田家などは、大社国造からすればおよそ比較にもならない軽薄な存在で、「唯一神道」というのであれば「大社神道」こそがそれに当たるとの強い自負心が、こうした主張を貫いていたと推察される。広孝の「吉田などへ被^二仰付^一」、双方(吉田・北島両家)之申所被^二聞召^一候ハ、(大社)神道相違有間敷候」という、吉田家に対する極めて高踏的な姿勢と自信に満ちた主張にも、よくそのことが現れている。

但し、ここで注意しなければならないことは、こうした主張が明確な形で現れてきたのはこの寛永年間の広孝の訴状がその最初であ

り⁽¹²⁾、また大社祭神をオオクニヌシ(オオナムチ)とする認識の登場が史料的に確認できるのも慶長年間(一五九六〜一六一五)になってからのことであって⁽¹³⁾、この慶長〜寛永の間にさきのような認識や主張が急速に成立していったと推測されることである。これらの点を踏まえて、大社国造による裁許状の発給を考えると、その史料初見がこの間の元和四年(一六一八)であることが改めて注目される。現状ではなお明確な因果関係を辿ることができないが、吉田家に対抗して出雲国内の諸社家に裁許状を発給したことと、同じく吉田家に対抗して独自の「唯一神道」説を創出し、祭神オオクニヌシを中心とする新たな由緒づくりを進めたこととの間に、相互に密接な関係があったことは疑いのないところであろう。杵築大社の中世からの脱皮と近世的な体制への移行・転換にとつて、「吉田神道」による触発とそれへの対抗関係は一つの極めて重要な推進要因となっていたことが考えられるのである。

よく知られている寛文五年の神社条目の発布に対する次のような形でのいち早い反応も、その延長線上に位置していた。

謹而言上

出雲大社両国造

今度神社^江被^レ下候御朱印御条目之写拝見仕、難^レ有奉^レ存候、就^レ其大社国造者、天照大神第二之御子天穗日命、神勅を受けて、大己貴大神之御杖代となり給しより以来、神火神水を受嗣、当国造迄無^二欠如^一国内諸神之祭を主り候、其来由者、日本書紀・釈疏等^二も相見^一候、^{別二勅文^一通}神代之遺風を以、出雲国惣檢校職被^二定補^一候院庁之御下文、鎌倉將軍家之御教書数通御座候、因

レ茲大社^并国中之諸社、毎歳式月之祭礼^二預り申、社人等其氏姓を糺、時之国造裁許を以、風折烏帽子・狩衣着仕、諸神事相勸候儀、当社古今之通例^二而御座候、只今太平之御代奉^レ逢候事、神慮之光輝、社家之大幸不^レ可^レ過^レ之候、弥如^二先規^二御下知奉^レ仰候、以上、

寛文六年卯月 日

两国造

御奉行所⁽¹⁾

この文書は、本文割注に記されている長文の勅文一通⁽¹⁾を添え、松江藩を経て幕府に提出されたもので、同年六月一八日には幕府老中や寺社奉行もこの杵築大社の主張を承認した旨の松江藩主からの返事が届けられた⁽¹⁾。杵築大社が構築した近世的に再編成された新たな由緒は、ここに公武の承認するところとなったわけである。

さて、この文書にはこれ以外にもいくつかの注目すべき論点が含まれている。その一つは、「有り難く存じ奉り候」と述べていることから知られるように、少なくとも表面的には神社条目の発布をむしろ歓迎する姿勢を示していること。これは、杵築大社の側にすでにこれ以前に先述したような「吉田神道」に対抗できるだけの理論構築ができ上がっていたことを示すものであり、その自信の現われでもあったということができよう。二つには、そうした自信の上に、むしろこれを梃子として従来にはなかったさらに踏み込んだ新たな主張が展開されていることである。具体的には、两国造が自らを「出雲国惣檢校」と称していること、及び裁許状の発行を「古今の通例」だと主張していることである。前者は、中世以来の「大社

惣檢校」の呼称を「出雲国の惣檢校」と読み替えることによって、出雲国一〇郡全域に及ぶすべての神社・神官に対する統轄権を主張したものであり、後者はそれと表裏一体の問題として国造による裁許状公布を古代以来の伝統だと強調したのであった。もちろん、こうした主張がいずれも牽強付会によることは明白であったが、翌七年五月に杵築大社の祭祀と一切の支配権を永久に两国造家に付与するとの、いわゆる「永宣旨」が靈元天皇から付与された⁽¹⁾ことで、两国造の主張は一挙に現実のものとなったのであった。このことから、三つには、これを機に中世の国一宮制が新たな形で再生・復活していったことが注目される。

但し、こうした形での大社国造による出雲国支配は、元禄六年（一六九三）以後における吉田家の支援を得た佐陀神社との争論を通して次第に動揺を深め、同一〇年（一六九七）八月に大社国造側が敗訴した（三郡半の支配権が佐陀神社に認められた）⁽¹⁾ことにより、理念的には崩壊した。国造の発給する裁許状が元禄年間を以て姿を消す背景にはこうした事情があったと考えられる。

以上、近世初頭の杵築大社について特徴的なくつかの点を指摘したが、これを踏まえて再び本論に戻って考えると、そこからは注目すべき第二の論点を導き出すことができる。それは、「吉田神道」の理論的基礎をなす「唯一神道」説が、杵築大社など有力神社からの批判によって相対化され、重大な変質を余儀なくされたと考えられることである。すなわち、旧二十二社・一宮クラスの有力神社を吉田家・吉田神社の支配と統制の外に置くという、さきに第一

点として指摘した原則が、単に「吉田神道」の量的ないし階層的な制約に止まらず、吉田家にとっては兼俱によって提唱された「唯一神道」説そのものが相対化され空洞化されるという、極めて深刻で本質的な問題を孕んでいたことである。杵築大社の事例からも明らかのように、アマテラスの神勅に基づく古代以来の祭祀の継承が「唯一神道」説の最も中核的な主張だったのであれば、それは何も吉田家の独占物（Ⅱアマノコヤネから卜部氏へ）ではなく、杵築大社を始めとして古代以来の由緒や伝統を誇る旧二十二社・一宮クラスの有力神社はそれぞれに等しく「唯一神道」たり得る条件を備えていたからである。伊勢神宮⁽¹⁾を初めとして、美作中山神社⁽¹¹⁾・伊予大山祇社⁽¹²⁾・尾張熱田社⁽¹³⁾や豊前宇佐宮⁽¹⁴⁾・近江日吉社⁽¹⁵⁾・能登石動神社⁽¹⁶⁾などの諸社において、杵築大社と同じく「吉田神道」に対抗する形でそれぞれ新しく独自の裁許状が発給された形跡が認められるといわれるのも、その一端を示しているといえるであろう。

そして重要なことは、こうした「吉田神道」の理論的優位や絶対性が多数の異なる「唯一神道」説の登場によって否定、ないし相対化される中で、本来は吉田家流「唯一神道」の儀礼と教義体系に基づいて行われる祭祀にのみ限られていた「神祇道」（Ⅱ「神道」）の概念が、神社祭祀一般に拡大され、神社祭祀Ⅱ「神祇道」（Ⅱ「神道」）という理解を生み出していったと考えられることである。林羅山が、「吉田神道」の理論継承を拒否し、兼俱のいう「神道」（Ⅱ「神祇道」）を「卜祝随役神道」として切り捨てたのは、もち

ろん儒学思想に基づくものではあったが、上記のような状況を踏まえて羅山自身が排仏論の立場から積極的に神社史研究を推進したことも深く関わっていたと考えられるのではないだろうか。

さて、それでは以上のような困難に直面した吉田家はどうかこれに対応したのか。ここでは、差し当たり次の二点に注目しておきたい。その第一は、「吉田神道」の根幹に関わる理論的危機にも関わらず、これらを克服あるいは発展させる、そうした新たな理論構築の努力がほとんどなされず、兼俱によって創出された『名法要集』の理論的枠組みを一步も出ることがなかったことである。もちろん、卜部兼敬や兼雄の『神道大意』⁽¹⁷⁾などに示されるように、儒家神道を受け入れる形で『名法要集』の内容理解は儒学的なものへと修正されていったが、その理論的骨格をなす「唯一神道」説の理解そのものは、例えば安永八年（一七七九）に執筆された『神道類要』⁽¹⁸⁾（「吉田神道」批判に対する反論の書）などにおいても、後述のように、基本的に変わるどころがなかった。第二は、その一方で「吉田神道」と幕藩制権力との癒着、あるいはその体制化が進行していったことである。これは、「吉田神道」の抱える理論的な弱点や不安定性が世俗的な幕藩制権力の保護と承認によって補足、克服されると同時に、「吉田神道」がその幕藩制権力の宗教政策を補完し、これを支えるという、一種の相互補完的な関係（その実態は「吉田神道」の世俗権力へのいつそうの屈服に他ならなかったが）が成立していったことを意味しているといえよう。

その最も重要な転機となったのは、いうまでもなく寛文五年七月

の神社条目五ヶ条であって、その第一条では「吉田神道」のいう「神道」概念（神祇道）が改めて確認（Ⅱ公認）されるとともに、その理念に基づいてすべての神社や神官を掌握・統制していくという、幕藩制権力の基本方針が示された。第二条は、さきにも述べたように、社家が位階を受ける場合、従来から朝廷に執奏する公家（神社伝奏）があるものに関しては今まで通りとするという一種の例外規定であって、条文の趣旨からすればこれ以外はすべて吉田家に服させるという一般原則の確認に他ならなかった。もっともその後の歴史過程の中で、当初念頭に置かれていた旧二十二社に加えて、旧一宮クラスなどを含むすべての有力神社がその例外の対象とされたのは先述したところであるが、しかしその場合にあっても一般原則そのものが放棄されたわけではないことに注意しておく必要がある。第三条は、無位の社人は白張を着すべきこと、そして白張以外の装束を着けるときは吉田家の許状を得なければならぬことを定めたもので、ここにいう「吉田家の許状」がいわゆる「神道裁許状」であった（第二条に基づいて吉田家から発給されたのが「宗源宣言」）。

以上、ここに示した三ヶ条が神社条目の骨格部分で、第四条は神領の売買・質入れの禁止、また第五条は小破の際の神社の修理と維持、掃除に励むことを定めた、いずれも副次的な位置を占めるものであった¹²⁶。このうち、第二条で例外とされた神社は実際には全国的に見てもほんの極く一部の有力神社に止まったから、第三条と合わせ考えれば、第一条に示されているように、吉田家を中心として

全国の神社・神官を掌握・統制していくというのが幕藩制国家の基本方針であったのは明白である。すなわち、吉田家はこの神社条目の公布によって全国の神社組織の本所としての地位を改めて公式に承認されることとなったわけで（Ⅱ「吉田神道」の「体制的宗教」化）、吉田家が抱えるさきのような理論的不安定性もこれによって克服されていったということが出来る。それまで停滞気味であった吉田家の勢力が、この神社条目の公布を機に大きく前進、拡大していったとされる¹²⁷のは、その何よりの証と考えることができよう。

このように、一七世紀中ごろ以後の「吉田神道」が寺院・仏教に基軸を置く幕藩制国家の体制的宗教の一環としての位置を占めたことは、やや特異な事例ではあるが水戸・岡山・会津などの各藩で進められた宗教統制政策においても確認することができる。従来、この三藩の宗教統制策については主に寺院の統制や排仏思想が大きな注目を集めてきたが、ここでは神社統制を中心に考えてみることにしよう。

まず水戸藩について。第二代藩主水戸光圀の主導のもとに進められた水戸藩の宗教統制については、圭室文雄氏¹²⁸から近年の吉田俊純氏¹²⁹に至る多くの研究蓄積を持っていて、ほぼ次のような点が明らかとなつている。①水戸藩の神社整理は、寛文三年（一六六三）の『開基帳』（領内農村から神社の開基と由来を書き上げさせたもの）の作成と、同五年一二月の寺社奉行の設置を踏まえ、翌寛文六年（一六六六）四月から元禄九年（一六九六）九月の寺社奉行の廃止に至る、約三〇年の年月をかけて実施された。②これは幕府の宗

教統制政策の上に立つて実施されたもので、ここでは「神仏分離」を前提に一村一社一寺制を実現することが基本目標とされた。^③ 具体的な神社整理の内容について見ると、鎮守社を崇敬することが奨励される一方、それ以外の「淫祠」とされた小祠三千余社が徹底的に破却された。その結果、寛文三年には一七五社に過ぎなかった鎮守社が、元禄九年の『鎮守帳』では五五五社となっていて、これは元禄一五年（一七〇二）の推定村数五七五とほぼ等しく、一村一社制のほぼ達成されたことが知られる。また、破却された小祠はいずれも仏教的なもので、「神道」的なものは破却されず、鎮守境内に寄宮とされた、という。そして、これらの鎮守社はいずれも「吉田神道」の傘下に編成され、これを軸としてイデオロギー統制が図られた。

これに対し、熊沢蕃山の強い排仏思想の影響のもと池田光政によって進められた岡山藩の場合^⑬、寺請に代わる「神道請」が実施されたこと、大規模な神社整理を通して寄宮政策が実施されたことなどに、水戸藩とは異なる特徴が認められる。いまいし具体的に述べれば次の通りである。①岡山藩の神社整理は寛文六年から同八年にかけて集中的に実施された。②排仏思想の強い影響もあって、寛文六年八月にキリシタン神道請が断行され、三年後には全領民の九七パーセント余りが神道請に転じることとなったが、光政から綱政への代替わりを機に、貞享四年（一六八七）六月幕閣の指示に従って寺請に復帰、神職のみ神道請が継続されることとなった。③神社整理では、寛文六年以前の総宮数一一二〇社のうち、村々の産土神

と由緒ある神社（計六〇一社）を残して「淫祠」一〇五一社を破却、また新たに一代官所に一社の原則で七六社の寄宮を建立、以後新規に小社を建てるのが禁じられた。その目的は、荒神を初めとする祈祷や呪術などの非合理的な信仰を否定することにあつた、という。その結果、寛文四年の岡山藩の総村数六七〇に対し、寛文七年の総神社数（氏神と寄宮の合計）は六七七で、ほぼ一村一社制が完成されており、これらの神社にはいずれも京都吉田社から証印が下された。しかし、延宝三年の『御国中神社』（寛文六年の寄宮政策の追跡調査）によると、寛文七年より一六二社多い八三九社が書き上げられていて、必ずしも寄宮政策が成功したとはいえない。また、岡山藩の場合水戸藩と違って神仏習合的色彩の強い八幡がそのまま温存されるなど、本地垂迹思想を否定していないところに特徴が認められる、とされる。

これら水戸・岡山両藩に比べ、会津藩の場合はやや趣を異にする^⑭。その主な特徴は次の通りである。①会津藩の神社整理は寛文四年（一六六四）九月の神社縁起改に基点を置くが、寺院統制が同六年から始まったのに対し、神社・社家への本格的な手入れは寛文九年（一六六九）以後のことで、それも同九一一年（一六七一）と同年四月と翌一二年六月ごろの二期に分けて進められた。②その内容は、前者が神社と社地の清浄化とそれに基づく整理だったのに対し、後者は中心となる本社を定め、その修復と維持に努めるよう指導すること、寛文六年以後に造立された粗末な小社を相殿にする^⑮こと、相殿となった跡地や樹木を神社の修理料に充てることなどであ

った。③こうして整理・登録され本社とされた神社は一四一八社（うち社家持ちは八五六社、僧侶持ち二八一社、残りは所屬曖昧な神社）、末社・相殿とされたのは三〇一七座で、一部の有力神社を除いて「神仏分離」が徹底されることはなく、可能な限り神社を社家持ちとし、社家を有利に導くよう努めるところに力点が置かれていた。④一方、会津藩領全体で七社（ないし八社）九人の指南役を設定。これらの神社はいずれも寛文年間の「神仏分離」によって「唯一神道」に改められた（神葬祭でもあった）有力神社で、「唯一神道」作法を教える教育機関であると同時に、触頭役を務める神社・社家行政の役所としても機能した。

以上、三藩の神社整理や神社統制について概観したが、それぞれ独自の性格や特徴を持ちながらも、しかし全体としてみれば共通するところが多く、それが幕府の方針を踏まえたものであったという以上に、そこに幕藩制国家の宗教政策の一つ、「極めて尖鋭ではあるが、しかし典型的な事例が見出される点で大いに注目される」ところである。いまそうした観点からこれら三藩に共通するところを抽出してみると、およそ次のような点を指摘することができるであろう。まず第一は、これらの神社整理や統制がいずれも寛文五年の神社条目を踏まえ、これを契機として本格的に実施されていること、第二に、水戸・岡山両藩のように一村一社にまで至るか否かはともかく、産土神を中心とする神社体制の整備が進められ、荒神などの小祠の大規模な整理・統合や破却が行われていること、そして第三に、そこでは共通して「吉田神道」を基準ないし梃子として神社の掌握・

統制が進められていることである。これは、神社条目の趣旨が各藩の施策を通じて実際に実施されていったことを示すものに他ならず、他の諸藩においても基本的に変わるどころがなかったことを推察させる。

そしてとくに注目しておく必要があるのは、第二・第三の点とも関わって、体制的宗教としての地位を確立した「吉田神道」が、多数の小祠の整理・統合や破却に示されているように、地域民衆の素朴な信仰とは明らかに次元を異にし、専らそれを権力的に規制し抑圧する方向で機能した、ということである。吉田流の天皇神話解釈（「唯一神道」説）とそれに基づく作法を幕藩制権力の支援と後押しのもとに地域社会のなかに貫徹させていく、これが神社条目成立後の「吉田神道」の実態に他ならず、それは顕著なイデオロギー機能を担った「体制的宗教」そのものであったと評価することができるであろう。

2. 近世中期以後における「吉田神道」批判の展開

前項で述べたように、近世前期の「吉田神道」はその中に極めて深刻、かつ本質的な二つの問題を抱えていた。一つは、古代以来の伝統を誇る有力神社に対する絶対的な理論的優位性の欠如、いま一つは地域民衆の素朴な信仰や宗教心からの乖離と対決、これである。要するにこれは、「吉田神道」が「神祇道」という新たな「神道」概念を提起しながら、実際にはこれを神社祭祀や神祇信仰それ自体に即して理論体系化しようとする努力の中においてではなく、本質

的には伝統的な中世日本紀の手法による、天皇神話の新たな観念的解釈を通して成立したものに他ならなかったことによるものであった。そして吉田家は、幕藩制権力と結んで前者の弱点を克服することにより、かえって後者の矛盾を顕在化させるという形で、この二つの深刻な問題を抱え込むこととなってしまったのであった。

寛文五年以後の「吉田神道」がこうした矛盾や問題を抱えながら、しかし幕藩制権力と結ぶことによって急速に勢力を拡大していったことは先述した通りであり、一般にもよく知られているところである。同様に、その「吉田神道」が近世中期の享保・宝暦年間新たな困難に直面し、変質を余儀なくされていたことも早くから注目されてきた。度会延佳・吉見幸和・臼井雅胤・天野信景などのいわゆる「国史官牒」主義といわれる実証主義的な立場からの「吉田神道」批判が始まるとする江見清風氏の指摘¹³⁾などがそれである。

この問題について、近年では井上智勝氏が従来の「神道」思想史という限られた観点からの研究¹³⁾のあり方を批判し、当時の社会や神社界の動向との関わりという広い視野から吉見幸和を中心に検討を加えていて¹⁴⁾、およそ次のような点を指摘している。①一七世紀末・一八世紀初頭の元禄末年×享保・元文年間に、実証主義的な「神道」研究者による吉田家非難が相次いで提起された。その大要は、「神道の統領」としての吉田家の由緒は捏造されたものであり、同家の諸活動は天皇や朝廷の秩序をないがしろにしている、というものであった。②こうした天皇中心主義の立場からの吉田家非難が登場してくる背景には、天皇・朝廷の権威を利用して幕府・將軍権

力をより正当化しようとする綱吉政権の動向があり、摂津多田神社など源氏の祖を祀る三社に対して勅裁による神位授与が行われたことにより、「実」の神位授与が現実のものとして復活し、吉田家の神位宗源宣旨がこれを侵す神位「偽授」、「私」授の文書として位置づけられたことによるものであった。③そしてその吉田家非難が現実のものとして具体化したのは享保末年、神位宗源宣旨の発給が仙台藩の領国支配と抵触したときであり、これを機に由緒不明の神社に対する神位授与が問題とされ、この非難に屈する形で吉田家の神位宗源宣旨は短期間のうちに実質的な意味を失っていた。④他方、これとは別に寛保三年（一七四三）神位はすべて天皇の勅裁を経ることが必要との決定がなされ、この点でも神位宗源宣旨は実質的な意義を喪失した。これは、桜町天皇や関白一条兼香・道香父子が中心となって遂行した復古的な官位制度改革の一環をなすもので、こうした故実重視の思想は実証主義的「神道」研究者のそれと共通するものであった。⑤こうした状況のなか、神位宗源宣旨の発給問題に止まらず、例えば寛延元年（一七四八）の桃園天皇の即位にともなう大嘗祭が、かつての貞享四年（一六八七）の東山天皇即位の際とは異なって吉田家の旧記に則らないで行われ、あるいは宝暦六年（一七五六）以降神職の官位等の執奏に関しても制限が加えられるなど、吉田家は多くの既得権や勤めてきた役割を剥奪されるに至った。⑥こうした状況は、他方において神祇伯白川家の再評価を生みだし、宝暦元年（一六七一）に白川家が神祇官の中心施設である八神殿を邸内に再興するや、これを境に門人も激増し、それ

まで吉田家が占めていた独占的な地位も大きく動揺、後退するに至った。⑦吉田家が享保より宝暦年間に直面したいま一つの重要な問題に神社・神職をめぐるそれまでの秩序の大きな変容があった。祇宜クラスの神職や宮寺・鍵取・掃除人などと呼ばれる百姓身分の神社関係者が身分の上昇を求める動きを強めるなか、白川家が彼らを神職として組織し、あるいは都市民の心を捉える流行神や、都市に族生する神道者など下級宗教者をも積極的に取り込むことによって、この点でも吉田家の存在を脅かしていった。

ここに示された井上氏の指摘は極めて的確、かつ説得的であり、現在の筆者にとくに付け加えるべきものは何もないが、さきに指摘した吉田家が当初より抱えていた二つの問題との関係からすれば、とくにそのうちの前者の理論問題がいつそう深刻の度を深めていったという点で注目される。それは、一つには実証主義的な立場からの批判を通じて、吉田家の由緒が捏造されたものであることが白日の下に曝され、「吉田神道」の拠って立つ理論的根拠がその根底から大きく揺らいだから、そして二つには、これと一体となった天皇中心主義的な立場からの「神道」論の展開によって、「吉田神道」そのものが窮地に追い込まれることとなったからである。

第二節でも指摘したように、「唯一神道」説に基軸を置く「吉田神道」の最大の理論的特徴（＝弱点）は、その最も根幹をなす部分がいずれも兼俱による創作（＝捏造）に他ならないという点にあった。そしてそうした理論的弱点の故に、前項で述べたように、近世初頭には杵築大社など独自の由緒と伝統を誇る有力神社からの反撃

にあつて、理論的相対化という危機に直面することとなったのであった。しかし、この近世初頭の場合は、未だその危機もそれほど深刻なものではなかった。というのも、有力神社からの反撃が、天皇神話についての別の観点や立場からの観念的解釈という、「唯一神道」説と基本的に同じ土俵の上に立っており、かつ幕藩制権力の承認を得て「吉田神道」が体制的宗教としての地位と権威とを獲得していったからである。これに対し、近世中期の吉見幸和を初めとする実証主義的な立場からの「吉田神道」批判は、いわばその「土俵」そのものを打破するという性格と特徴を持っており、「吉田神道」にとつてそれはまさに致命傷に等しい大きな打撃となつたのであった。しかも重要なことは、井上氏が的確に指摘したように、それが単なる思想的営みとしてではなく、幕藩制権力や朝廷・公家の政策・動向と連動し、それに規定されながら展開されたということであつて、吉田家に対する圧力もそれだけ深刻なものがあつたと考えなければならぬ。

第二の論点もこのことと深く関わっている。吉見幸和の「神道」論の特徴は、かつて彼が属していた垂加派の影響もあつて、徹底した天皇中心主義によって貫かれているところであり、「神道は、天皇の行ひ給ふ祭政を、百官の輩命を奉りて勤むるのみ。仍て臣下として神道を行ふと云べからず。（中略）神祇の官人及び諸社の神職を任じて、祭事を勤しめ、太政官にては、文官武官を任じて、政事を勤しむ。（中略）俗学の輩、神を祭のみを神道と心得るはあやまり也。祭政の二つともに神道ゆえ、神職の者も文武の官人も、共に

官職位階を給りて、天皇の道を守り、是を勤仕す。」（『恭軒先生初会記』⁽¹³⁵⁾）と指摘しているように、ここでは「吉田神道」のいう「神祇道」＝「神道」の考えが明確に否定されている。「俗学の輩を祭のみを神道と心得るはあやまり也」という批判が吉田家へのものであったことは明白で、「吉田神道」は「俗学」として一蹴されることとなったのである。

もちろん、吉田家がこうした非難を甘んじて受け入れたわけではなく、『神道類要』などを著して必死に反論を試みた。それは、吉見幸和らの「国史官牒」主義と同じ手法に基づいて吉田家の由緒や「唯一神道」説の理論的正当性を証明しようというもので、「神道」に関して「抑、神道というハ、我国天神・地祇の道なり、故に神祇道といひ、神道といふ、其元本を申せば、当時吉田家に伝へ来れる神代のまゝの唯一神道と申て、大織冠鎌足公の仰られたる、以天地⁽¹³⁷⁾為書籍⁽¹³⁸⁾、以日月⁽¹³⁹⁾為証明⁽¹⁴⁰⁾の道にて、天照大神の教道、高皇産靈尊より児屋根命に伝へたまへる神籬・磐境といへる壺し、今の世までも此神宝を吉田家に伝へて、唯一宗源神道と称し、宗源殿といへる神殿に安置し奉」（『神祇類要』上「神道之事」⁽¹³⁶⁾）と強調した⁽¹³⁷⁾。しかし、例えば度会延佳が「それ神道と云は、人々日用の間にありて、一事として神道あらずと云事なし。（中略）神書を讀て、神名などを覚え、拍⁽¹³⁸⁾手祝詞など読む計神道ならば、農圃医卜の術よりは猶狭き道なるべし。」（『陽復記』下⁽¹³⁸⁾）などとして、「神道は天下の公道にして巫祝の私すべきものに非ず」⁽¹³⁹⁾とする、こうした主張が吉田家による由緒の捏造説と合わせ公然と展

開される状況の中であって、吉田家の劣勢は否定すべくもないところであった。

とくに「吉田神道」にとつて深刻だったのは、宝暦元年に神祇官の中心施設＝八神殿を邸内に再興し、急速に勢力を拡大してきた白川家の存在であった。白川家では宝暦十一年（一七六一）年ころに神祇伯の職掌に基づいて神道伝授・免許、諸国社家への順達を行うことを正当化したとされるが⁽¹⁴⁰⁾、その理論的根拠が吉見幸和の「神道」論にあったことは明白で、この白川家が吉田家と並ぶ本所の一つとして登場したこと自体、「唯一神道」を唱える「吉田神道」の理論的破綻を意味するものに他ならなかった。吉田家の必死の反論にも関わらず、客観的には「神祇道」の「神道」としての自立性は否定され、「天皇の道」としての「神道」に従属する単なる「祭事」（神を祭る儀礼）として位置づけられることとなったのである。本居宣長が提起した「神道」論は、前節で述べたように、儒学や仏教思想などの対抗関係という、それ自体の思想的系譜の中で成立したものであったが、客観的にはこれとは別のいま一つの「神道」の理解をめぐる流れ（「吉田神道」とそれへの批判）にも基盤を置いていたことに注意しておく必要がある。吉見幸和の提起した「神道」（＝天皇の行う祭政）論が、本居宣長のそれと基本的に共通するものであった⁽¹⁴¹⁾のはこうした事情に基づくものであったと考えられるのである。

では、「吉田神道」が近世初期以来抱えていたいま一つの問題（＝地域民衆の素朴な信仰や宗教心からの乖離）についてはどうで

あろうか。これについては、先述した井上氏の指摘する⑦が重要である。享保く宝暦年間における神社・神職をめぐる秩序の変容とは、寛文六年の神社条目に従って整えられた村の氏神（産土神）を中心とする神社やその神官組織のあり方が種々の問題を抱えて十分機能しなくなり、その一方で個人的ないし現世利己的な祈願を中心とする流行神が大きな力を持つに至ったことを意味するものであり、白川家の登場と急激な勢力拡大というのもそうした矛盾の一つの現われに他ならなかった。流行神については、享保四年（一七一九）の岩船地藏や同一二年（一七二七）の大杉大明神の流行など、享保年間に一つの画期のあることが知られており⁽¹⁾、享保一八年（一七三三）の江戸での最初の打ちこわしに見られるような社会構造の変化や飢饉の発生などが、これと深く関わっていた。そしてその点において、体制的宗教の一角を担う「吉田神道」と地域民衆の宗教的要求との乖離という問題も、それまで以上に深刻の度を深めていくことになったと考えられるのである。

さてそれでは、こうした事態に対して吉田家はどうか対応したのか。これまた天明・寛政期における吉田家の変容として、井上智勝氏が的確な総括を行っており、ここではおよそ次のような点が指摘されている⁽⁴⁾。①吉田家からの再三の嘆願によって、ようやく天明二年（一七八二）神社条目の再触が出され、これを機に吉田家はそれまで対象とされなかった宮座・百姓神主や下級宗教者などの掌握に本格的に乗り出していった。②これらの宮座・百姓神主などを組織・掌握するための都市部への出先機関として、寛政三年（一七九一）

に江戸役所、同六年（一七九四）に大坂用所がそれぞれ開設された。③また、新たに天明五年（一七八五）ころには神職の綱紀肅正、宮座・百姓神主への入門勧誘、近接職分の宗教者の「不法」取締りなどを任務とする神祇道取締役が、そして寛政十一年（一七九九）には下級宗教者である「神道者」の代表として配下の管理や訴訟の窓口として機能する神道方頭役がそれぞれ設置された。④しかし、こうした機構改編によってもなお神職の掌握・統制は十分でなく、そのためにも本所役人の出役や領主権力の利用なども試みたが、それでも吉田家の支配を貫徹させるのは容易でなかった。

ここに示された吉田家の対応の特徴は、その理論的破綻や矛盾の拡大をいつそうの幕藩制権力への依存によって乗り切っていくこととするものであり、天明二年の神社条目の再触はこれを象徴する出来事であったということが出来る。そして、かつての寛文五年の神社条目の場合と同様、吉田家はこれを機に機構改編なども媒介にいつそうその影響力を広げ、村落の末端の神社にまで勢力を拡大していったのであった。吉田家が実際のところどれだけの神社や神官を組織・掌握していたのか、現状ではなおその実数を正確に把握するのは困難であるが、かつて岡田莊司氏が越後国の事例で紹介したように⁽⁴⁾、少なくともこれまで『御広間雑記』をはじめとする吉田家文書などによって推定されてきた以上に広範なものであったことは注意しておく必要があるだろう。

岡田氏が明らかにしたところによると、宝暦・明和年間（兼雄の時代）に作成された『神祇管領吉田家諸国社家執奏記』⁽⁵⁾において、

例えば越後国の場合五社が記載されるに過ぎず、大社などでも省略されているものが多いが、文化一二年（一八一五）ころの作成になる『吉田殿御配下 越後国神職連名帳』（岡田莊司氏所蔵）には合計三八一の社家が書き上げられていて、「越後の例を基準に単純計算すれば、全国の吉田家配下数は五万八千以上にものぼる」という。この岡田氏の指摘は、両史料の間に出された天明二年の再触が捨象されてしまっている点で、比較方法論上の不安定性も認められるが、吉田家の支配が実際には従来考えられてきた以上に広範なものであったという論旨に関しては基本的に承認してよいであろう⁽¹⁴⁾。そして、こうした状況は天明二年の再触を契機として実現されていたものであったと考えられるのである。

しかしながら、こうした吉田家の勢力拡大が吉田家の抱える問題を解消したり、あるいはその地位の安定をもたらしたことを意味するものでは必ずしもなかった。むしろ実際には、より強く幕藩制権力に絡み取られることによって宗教としての自立性や影響力をさらに喪失し、民衆の素朴な信仰や宗教心からいつそう乖離する側面を持つていたことに注意しておく必要がある。一八世紀末以後における流行神のさらなる昂揚に加えて⁽¹⁵⁾、一九世紀には相次いで民衆宗教が登場し大きく発展していく動向⁽¹⁶⁾の中に、それが如実に示されているといえるであろう。

以上、本節の検討を通して明らかとなったことは、①神社祭祀を「神祇道」⇨「神道」と捉えることによって、「神道」概念の転換と神祇信仰・神社祭祀の新たな体系化を目指した「吉田神道」では

あったが、それ自体が当初から抱える本質的な理論的弱点や幕藩制国家の宗教政策などもあって、一個の自立した宗教へと発展していく展望を開き得ないまま推移していくこととなった。②この間、神社家目やその再触、あるいは吉田家の機構改編などを通じて、吉田家による全国の神社や神官に対する組織・掌握それ自体は大きく前進し、白川家の台頭にも関わらず、むしろそれとの対立・競合関係を通していつそう勢力を拡大していった。③しかし、そうした吉田家の勢力拡大や神社・神官に対する組織化の前進は、基本的には幕藩制国家による民衆統治の一環としての位置を占めるものであって、幕藩体制の危機の進行とそれからの解放を求める民衆運動や民衆宗教の発展の中で、その存立基盤を根底から突き崩されていくこととなった、などの点である。本居宣長から平田篤胤、とくに篤胤において民俗信仰の問題が重要な問題として提起され、かつそれが神社祭祀（⇨「神事」）と区別、分離して理論体系化が図られた背景に、「吉田神道」をめぐる以上のような動きがあったことに注目しておく必要があるろう。

そしてこのことは、「吉田神道」が如何なる結末をたどったかを見ることによつてい⁽¹⁷⁾、そう明らかとなる。すでに萩原氏が指摘しているところであるが、慶応三年（一八六七）三月二日付で吉田良義が飛鳥井・野宮の両公卿に充てて提出した次の誓約書からこれを指摘することができる。

従来、当家相伝之神祇道者、皇国固有之大道二而、天地神明の威徳を崇敬し、儼然蒼生之教化を賛成し社稷を保護し、綱紀を

維持するの要道二而、一日も不レ可ニ廢弛ニ儀に候処、中古以来外教字内ニ遍布し、追々盛大に立至り候より、終に一種之小道と等く、神道と相唱候事、偏に外教へ対し候より起り候俗唱二而、慨歎に不堪存候、就レ中応仁大乱之後者、皇綱紐を解き、万民塗炭ニ墮ち、古道盡く欲ニ湮滅ニ之勢、先代共深令レ痛レ心、不レ得ニ止事一、唯一と唱へ、一時の権道を以、崩壊之人心を繋持せしめ、聊常典を万一に存し候処、一旦天下昇平に属し、右文之世に推移り、人々識見も相開け、殊更近年外夷来往、天下之耳目一変致し候へば、能々国体堅牢、皇道之基礎相立、所謂祭政一致之場に至り候はでは、人心の向背にも関係致し候事と愚考仕候、依而旧来之祭典禱祀之中、浸染之流弊を去り、純粹之古道に復し申度、勿論普く天下に布告し、配下神職は素より、古道執心之輩をして、於ニ学館ニ令ニ講習ニ度存候間、何卒以ニ格外之思食一、右願之条々被ニ聞食ニ候様相願度候、此段宜御沙汰頼入候也、

三月二日

良義

飛鳥井中納言殿

野宮中納言殿⁽¹⁴⁾

吉田家の伝えてきた「神祇道」は本来皇国の大道、社稷蒼生の要道であるにも関わらず、中古以来一種の小道となり、湮滅しようとしたため、止むを得ず「唯一（神道）」と称し、一時の権道を以て崩壊せんとする人心を繋ぎ止めようとしたが、祭政一致の実現された今日の状況にはもはや合致しないので、流弊を去り「純粹の古

道」に復したく、その旨を天下に布告し、今後は学館を設けて講習に努める覚悟である、という。ここに示された見解は、萩原氏が「吉田の自己批判というより、何か国学者側から強い示唆を受けて書かれたらしくも見え」⁽¹⁵⁾ると指摘しているように、かつての吉見幸和の「吉田神道」批判や平田篤胤の主張に完全に屈服する形となつてしまつていて、いささか哀れにさえ見える。「吉田神道」は近世から近代への移行過程の中で篤胤流の「神道」論（いわゆる「復古神道」）の中に完全に吸収されてしまい、その活動を終えたのであった。

さてそれでは、こうした結末をたどった「吉田神道」とはいったい何だったのか。「吉田神道」のこうした形での結末はいったい何を意味しているのか。本稿のテーマである「神道」概念の転換や、あるいは「神道」の「宗教」化という観点から見るとき、改めて注意しておく必要があると考えられるのは次の三点であろう。まず第一は、第二節でも述べたように、神社祭祀（神祇道）に基軸を据えることによつて「神道」概念の「宗教」化への通路が開かれたこと、そして第二に、「吉田神道」（及び「白川神道」）による全国的な規模での神社の組織化を通じて、近代的な神社制度が整えられる基礎的条件が構築されたこと、しかし第三に、厳しい「吉田神道」批判とそれに対する吉田家の自己批判を通じて、神社祭祀（神祇道）の自立的な発展への道が封じ込められ、天皇統治権の中に組み込まれてしまったこと、である。このうち、とくに重要なのは第三点であつて、そもそも神社祭祀が「唯一神道」や「吉田神道」という形

で理論化され、しかもその方向が破綻したことよって、神祇信仰や神社祭祀そのものの独自の理論体系化への道が封殺され、天皇と天皇統治権に従属し、これを支える極めて主体性のない、そして民衆の要求に背を向けた存在へと成り下がってしまうこととなった。ここに、神社や神社祭祀が大きな混乱に陥る最大の要因があったといわなければならないと考えられるのである。

五、むすび

以上、本稿では中世顕密体制の一環として成立した日本の「神道」が、中世末から近世に至る歴史過程の中でどのように変化していったかについて、多様な「神道」概念とその変化に視点を据えながら検討を加えてきた。

従来、この「神道」をめぐる問題については専ら思想史的な観点からの検討が進められ、その研究成果も膨大な数に上り、容易に総括しがたいほどの状況にあるというのが現状である。しかし、そうした分析視角とも関わって、ここでは神社や神祇信仰の実態を踏まえ、それとの関係において「神道」の考察を進めるという点に共通の大きな弱点を抱えてきたと考えられる。もちろん、「神道」をめぐる問題が基本的には古代天皇神話の観念的・抽象的な解釈や理解という「神道」教説としての本質を持つ以上、その思想史的な分析が不可欠であるのは改めて指摘するまでもないところである。しかし、同時に「神道」が日本における「宗教」のあり方に関わる問題でもあったのはこれまたいうまでもないところであって、そう

であれば日本の宗教を如何なるものとして捉えるか、とくに神社や神祇信仰と「神道」との関係をどう捉えるかについての正確な理解が問われるのは当然のことといわなければならない。残念ながら、「神道」の理解をめぐるこれまでの活発な議論は、こうした問題への十分な配慮を欠いたまま、いわば極めて一面的な形で進められてきたといわざるを得ない。近世神社史研究の驚くべき大きな立ち後れと、他方における「神道」思想史や近世思想史一般に関わる膨大な研究の蓄積と進展、この両者の間に認められる大きな隔たりとコントラストの中に、それが如実に示されているといえよう。

しかし、何より問題だと考えられるのは、こうした一面的な問題の捉え方や分析視角の故に歴史の実態が正確、かつトータルな形で捉え得なくなってしまうのではないか、また宗教と思想・イデオロギーとの関わりや相互の矛盾した緊張関係を正確に捉えることが困難となってしまうのではないか、ということにある。

日本の近代史や宗教・思想史上の最大の問題の一つが「神道非宗教」・「神社非宗教」論にあること、そしてその前提に近代になって新しく登場したReigionの訳語としての新たな「宗教」概念の成立があった⁽¹⁾ことは周知のところであるが、しかしこれを明治維新时期のみの、あるいはこの時代特有の問題としてのみ理解することによつては、この問題の抱える本当の深刻さを十分に捉え切ることにはできないであろう。

こうした課題意識のもとに、本稿では中世的な宗教・思想構造を規定した顕密体制が崩壊した後の中世末・近世の宗教・思想構造の

概要と、その中であって「神道」概念がどのように変化していったかについて、まことに大雑把で要領を得ない検討を試みた。門外漢にも等しい筆者が、果たしてどれだけ諸先学の研究成果を十分に受け止めて考察を進め得たのか、まったく以て心許ない限りであるが、少なくとも本稿を通して次の点だけは指摘することができたのではないかと考える。それは、この間の歴史過程を通じて、①中世以来の歴史的伝統の上に立つ国家的イデオロギーとしての本質を持つ「神道」論が、吉田兼俱の提起した「唯一神道」説を否定的媒介として改めて登場、発展を遂げ、そしてさらにその換骨奪胎を通して国学的な平田篤胤の「日本神道」論として定立されたこと、②篤胤によって体系化されたこの国学的「神道」論が、「神祇道」＝「神道」説を基軸に据えて構築された「吉田神道」の理論的破綻と天皇中心主義への屈服にともない、民俗信仰を取り込むことによって、それに代わる新たな日本的「宗教」という相貌を以て立ち現れるに至ったこと、③このように、神社祭祀が「吉田神道」という形で「神道」概念化され、しかもそれが破綻、否定されたことによって、その自立的な発展や独自の理論体系化への道を完全に封殺され、天皇統治権への一方的な従属を強いられる、極めて困難な状況に追い込まれるに至ったこと、などである。

さきに述べた「神道非宗教」「神社非宗教」論や「国家神道」論の抱える深刻な問題というのも、神社や神祇信仰（ひいては「神仏分離」にともなう仏教・寺院や日本宗教そのものを含め）が辿らなければならなかった上記のような歴史過程を正確に視野の中に入

れて、再構成していくことが必要なのではないだろうか。これらの点については、改めて別稿において考えてみることにしたい。

〈注〉

(1) 拙稿「『神道』の成立―神社史研究序説―」（『大阪工業大学紀要』四六ノ一、二〇〇一年）。

(2) 近世以来の蓄積を持つ吉田兼俱と彼の提唱した「唯一神道」説についての研究史整理は、それ自体として別途厳密になされなければならない重要な課題である。ここでは、戦後における主要な研究業績についてのみ極く簡単に整理しておく。筆者の見たところ、この問題は主として次の二つないし三つの方向から研究が進められてきたと考えられる。その一つは「神道」史・思想史の観点からのもの（この中に、①「神道」史・「神道」思想史と、②より広い意味での思想史・宗教思想史という二つが含まれる）、そしていま一つは神社史・宗教史の観点からのものである。前者の①を代表する研究には、久保田収『中世神道の研究』（神道史学会、一九五九年）、西田長男『日本神道史研究』第五卷中世編下（講談社、一九七九年）、平重道「吉田神道における秘伝の問題」（同氏『吉川神道の基礎的研究』所収、吉川弘文館、一九六六年）、安蘇谷正彦「吉田神道思想の形成」（同氏『神道思想の形成』所収、ベリカン社、一九八五年）、坂出祥伸・増尾伸一郎「中世日本の神道と道教―吉田神道における『太上玄霊北斗本命延生真経』の受容―」

- (酒井忠夫他編『日本・中国の宗教文化の研究』所収、平河出版社、一九九一年)、伊藤聡「唯一神道と吉田兼俱」(『国文学 解釈と観賞』七七五、一九九五年)、菅原信海「吉田神道と北斗信仰」(同氏『日本思想と神仏習合』所収、春秋社、一九九六年)、出村勝明「吉田神道の基礎的研究」(神道史学会、一九九七年)、高橋美由紀「中世神道の天皇観」(今谷明編『王権と神祇』所収、思文閣出版、二〇〇二年)など、②を代表するものとして黒田俊雄「中世における顕密体制の展開」(『黒田俊雄著作集』第二巻所収、法蔵館、一九九四年)、同「中世宗教史における神道の位置」(同上第四巻所収、一九九五年)、大桑斉「吉田兼俱の論理と宗教―十五世紀宗教論への視座―」(同氏『日本近世の思想と仏教』所収、法蔵館、一九八九年)など、そして後者を代表するものとして豊田武「神仏分離運動の―前提―」(『豊田武著作集』第五巻所収、吉川弘文館、一九八二年)、萩原龍夫「吉田神道の発展と祭祀組織」(同氏『中世祭祀組織の研究』所収、吉川弘文館、一九六二年)などを挙げるであろう。
- (3) かつて萩原龍夫氏が指摘した「吉田神道の全貌はこれまで明らかにされていない」(注(2)前掲書六一五ページ)とする状況は、残念ながら現状においてもなお十分克服されたとはいえない。
- (4) 前掲注(2)。
- (5) 前掲注(2)論文参照。
- (6) 大桑氏による先行研究の研究史整理の中にもその一端が示されている。豊田・萩原両氏の研究を「兼俱の思想形成の契機」の問題の中に押し込め、そうした観点から総括してしまっているのがそれである。しかし、神社史・神祇信仰史の研究をこうした形で総括してしまうことが不十分なのは明白で、ここに大桑氏の研究の限界、分析視角にともなう問題点が示されているといえよう。
- (7) この点については、拙稿「中世神社史研究の課題―顕密体制論の批判的継承・発展のために―」(『歴史科学』一六二、二〇〇〇年)、及び前掲注(1)拙稿を参照されたい。
- (8) 西田長男「神道―第一稿―」(『日本神道史研究』第一巻総集編所収、講談社、一九七八年)など。
- (9) 兼俱自身が、今日いう「伊勢神道」や「日吉神道」などをいずれも「本迹縁起神道」として捉え、「両部神道」と合わせ、それらをもとに自らの提唱する「唯一神道」と区別していたことに注意しておく必要がある。
- (10) 伊藤氏が前掲注(2)論文において、「唯一神道」を中世神道の総括であると同時に、近世神道の先駆的位置を占めるものとして捉えている(こうした理解は他の論者にもほぼ共通して認められる)のも、その現われと理解することができよう。
- (11) 鍛代敏雄氏は、これを「神国」論の反転として捉えている(「中世『神国』論の展開―政治社会思想の一潮流―」、『栃木史学』一七、二〇〇三年)。

(12) 注(2)前掲書。

(13) この後、天正一八年(一五九〇)には応仁の乱で中絶した神祇官に代わって八神殿を同じく吉田社境内に再興することが朝廷から認められ、また慶長一四年(一六〇九)以後は、近世を通じてこの斎場所が神祇官代として機能することとなった(間瀬久美子「幕藩制国家における神社争論と朝幕関係―吉田・白川争論を中心に―」、『日本史研究』二七七、一九八五年参照)。

(14) 出村勝明氏注(2)前掲書など。

(15) 前掲注(2)伊藤氏論文。その他、萩原龍夫氏も兼俱の活動に次の四つの分野があったと指摘している(注(2)前掲書六三二〜三ページ)。
①朝臣としての活動、②書紀や中臣祓の講釈、③神道の宗派的実践、④教理や神社統制。しかし、このうち①と②は兼俱以前から卜部家として行われてきたもので、兼俱が新しく始めたというわけではない。

(16) 神葬祭については、すでに岡田荘司氏によって解明が進められていて、近世以後に顕著となる人間を神に祀る信仰形態(死霊祭儀)は兼俱をその嚆矢とすること、兼俱以降に創出された吉田卜部流の神葬祭は、①葬送には僧侶が参加せず、吉田流の祭式による儀礼が行われる。②遺骸の上に霊社が創建され、その葬送儀礼は遷宮式に準せられた。③没後の慰霊は神道式のほか、仏教による法要も営まれた。④菩提寺院(神龍院)には墓が作られ、遺骸に代わる遺品が埋納された、などの特徴を持つ

ていたこと、そして豊臣秀吉や徳川家康を神として祀る葬送儀礼もこの吉田家の強い影響のもとで行われたものであったこと、などが指摘されている(「近世神道の序幕―吉田家の葬礼を通路として―」、『神道宗教』一〇九、一九八二年、「神道葬祭成立考」、『神道学』一二八、一九八六年、「近世の神道葬祭」、大倉精神文化研究所編『近世の精神生活』所収、続群書類従完成会、一九九六年など)。なお岡田氏は、兼俱が未来安心について論じるところがなかったことを以て、「神道は専ら現世教としての立場を守り、葬式及び先祖の霊祭・供養は仏教側の手に委ねられていた」として、兼俱自身が本来「唯一神道」を「現世教」として限定的に捉え、来世は仏教に委ねるべきだと考えていたとしているが、この点についてはなお再検討の必要があるように思われる。兼俱から近世初頭の慶長一五年(一六一〇)に没した兼見に至る五代の間、いずれも遺言に基づいて死者を神として祀る霊社が創建され、死後においても子孫を守るとされたこと、そして幕藩制の成立にともなうて霊社が建立されなくなり(兼見以後天明七年(一七八七)没の兼雄まで霊社は建てられなかった)、さらに幕藩制が動揺を深める一八世紀後半に至って再びそれが復活することなどからすれば、仏教や寺院との機能分担というのはむしろ檀家制度などの幕藩制権力の宗教政策の影響(規制)によるのではないか、何より兼俱が神葬祭を創始したこと自体、死後の世界を含め寺院とは別の形で神社や神祇信仰によって組織しようとしたと考え

るのが妥当ではないかと考えられるからである。いずれにしても、この神葬祭をめぐる問題は、一八世紀以後「神祇宗」

「神道宗門」などと称して離壇運動が展開されたことも密接に関わっており、「神道」と寺院・仏教との関係、あるいは

「神道」の「宗教」化を考える上で看過できない重要な位置を占めていると考えなければならぬ、重要な問題だといえよう。

- (17) 顕密体制の解体については、黒田俊雄氏が一と三を中心に指摘しているが、未だ必ずしも明確になっていないとはいいがたいのが現状である。黒田氏の場合、さきにも指摘したように神社の位置づけが不明確で、二についての考察が欠落している。

- (18) 拙稿「中・近世における諸国一宮制の展開」(『悠久』八四、二〇〇一年)参照。

- (19) 黒田俊雄「王法仏法相依論の軌跡」、同氏「仏教革新運動の歴史的性格」(ともに『黒田俊雄著作集』第二巻所収、法蔵館、一九九四年)など。

- (20) この間の経過については、荻原氏注(2)前掲書『中世祭祀組織の研究』六四三ページ以下を参照のこと。

- (21) 前掲注(2)安蘇谷氏論文など。

- (22) この点は、いささか弁解気味で控え目な言い方ではあるが、吉田家自身の主張するところでもあった。後ほど第四節において引用する慶応三年(一八六七)三月二日の誓約書の中に、「就レ中応仁大乱之後者、皇綱紐を解き、万民塗炭ニ墮ち、古道盡ク欲ニ湮滅ニ之勢、先代共深令レ痛レ心、不レ得ニ止事ニ、唯一

と唱へ、一時の権道を以、崩壊之人心を繫持せしめ、聊常典を万一に存じ候」とあるのがそれを示している。

- (23) 前掲注(2)伊藤氏論文。

- (24) 前掲注(1)拙稿参照。

- (25) 注(2)前掲書。

- (26) 修験道や陰陽道などに対する近世的な本所支配(高埜利彦『近世日本の国家権力と宗教』、東京大学出版会、一九八九年参照)についても、同様のことがいえよう。

- (27) 高橋美由紀氏は、兼俱が『名法要集』の中で自らの教説を「元本宗源神道」と「唯一神道」という二つの異なる「神道」概念で示し、むしろ後者の方を重視していたと指摘しているが(前掲注(2)論文)、その違いが何を意味するかについての踏み込んだ考察は見られない。

- (28) 「持明院殿御即位事付仙洞妖怪事」(日本古典文学大系)。

この他、例えば年月日未詳某書状断簡(鰐淵寺旧蔵文書、『大社町史』史料編(古代・中世)一八三七号)にも「杵築与鰐淵二而不レ二、併仏道・神道暫モ無ニ相離ル事」と見え、同様の事例は多い。しかしこの場合にあっても、「神道」を「しんとう」と訓じて、今日いう「神道」と同様に理解していたかどうかは明確でない。なお、『今昔物語集』巻七(第三話)には「震旦ノ預州ニ一人ノ老母有ケリ、若ヨリ邪見深クシテ、神道ニ仕ヘテ三宝ヲ不レ信ズ」とあって、仏教と異なる土俗的な信仰が「神道(しんとう)」と表記されている。上記の『太平

記」や鰐淵寺文書の場合を含め、神祇道の意味としてであれば、本来「神道」は「じんどう」と訓まれ、「神国思想」と一体となった天皇神話の思想的解釈としての「神道（しんどう）」とは区別されていた可能性が高いと考えられるのではないだろうか。

(29) 注(2)前掲書六六九ページ。

(30) 『徳川禁令考』前集五、二五四五号。

(31) こうした事例は枚挙に暇がないが、例えば橋本政宣氏が紹介している寛文九年（一六六八）閏一〇月一九日の卜部兼連朱印状（明治大学刑事博物館所蔵「吉田神社鈴鹿家文書」）の第三条に「於_二神前_一不_レ可_下摺_二数珠_一、持_二錫杖_一、掛_二袈裟_一、誦_中仏経上、宜_三来学_二神道之作法_一事」（「寛文五年『神社条目』の機能」、『神道宗教』一六八・九合併、一九九七年参照）、あるいは文化八年（一八一）一月二八日の尾張藩社家法度

第二条に、「社家之輩無_二油断_一神道を学ひ、其崇敬之神体を存し、神事・祭礼等、無_二懈怠_一可_レ勤_レ之」（真清田神社史編纂委員会編『真清田神社史』、真清田神社、一九九三年、五六七ページ参照）などある「神道」も、そうした一例ということができる。

(32) 前掲注(2)坂出・増尾氏論文。

(33) 兼俱の唱えた根本枝葉花実説が中世とは異なる大きな説得力を持ち、その後に圧倒的な影響を与えたというのも、このように考えてこそよく理解することができるであろう。兼俱が「神

祇道」Ⅱ「神道」概念を媒介として、儒教や仏教と異なる日本独自の「宗教」としての神社の祭祀を「神道」と捉えたところに、その秘密の鍵は隠されていたと考えられるからである。兼俱が提起した根本枝葉花実説は、「神道」が「万法の根本」であって、儒教・仏教はいずれもその「分化」に他ならないとするところに一つの特徴があり、従来は専らこの点が大きく評価されてきた。確かに、「神道」を儒教・仏教との本質的な共通性において捉え、かつその中で「神道」の根源性を明示した点に、それまでとは異なる兼俱の教説の持つ新しさと重要性とを認めることはできる。しかし、こうした観念的な解釈の次元の問題（天竺Ⅱ仏教、震旦Ⅱ儒教、日本Ⅱ「神道」という対比が、歴史の実態から著しくかけ離れた単なる形式論理に基づく観念的な解釈に過ぎないことは明白である）であれば、一世紀末・一二世紀初頭の中世的神統譜（天神七代・地神五代説。釈迦や孔子に先立つて地神初代アマテラスが「神国」日本を統治した、とするもの）の成立によってすでにその基本的な論点は提示されているのであって（前掲注(1)拙稿参照。西田長男氏が早く「三教枝葉花実説の成立」へ『神道史の研究』第二所収、理想社、一九五七年）において、根本枝葉花実説そのものはすでに正中二年（一三三二）の奥書を持つ『鼻帰書』の中に見えるところとして、それが「両部神道の内部に成立」したものと指摘していることに留意する必要がある）、それをより理論的、かつ整合的な形で説明したまでのことに過ぎないともいえる。

兼俱の問題提起の重要性は、こうした観念的な対比を日本に固有な神社祭祀と結び合わせることによって、「神道」（Ⅱ「神祇道」）を儒教・仏教と同質の「宗教」と捉え、かつその根源的な位置を主張したところにこそあったと考えなければならぬのではないだろうか。

(34) 尾藤正英「江戸時代の社会と政治思想の特質」（『江戸時代とは何か』所収、岩波書店、一九九二年）四三ページ。

(35) 尾藤氏のこうした指摘は、直接的には「朱子学を幕府権力と結びついた思想とみる」通説的な理解に対する批判を意図したものであるが、本質的には幕藩制国家を世俗権力（幕藩制権力）による武力と実力に基づく世俗的な支配体制と捉える伝統的な理解の上に立つものといえるであろう。これに対し、一九七〇年代以後「幕藩制国家の非宗教的性格」についての批判的検討が始まり、例えば小沢浩氏は一九七三年度の歴史学研究会大会報告「幕末期における民衆宗教運動の歴史的意義」（歴史別冊『歴史における民族と民主主義』、一九七三年）において、「近世の幕藩制社会におけるすべてのイデオロギー的な諸関係のなかで、宗教がどのような位置をしめていたのか：以外に明解な答が得られない。というより、そうした観点からのイデオロギー研究そのものがほとんどなされていない」と指摘した。しかし、大桑斉氏が「幕藩制国家が世俗国家であり、將軍権力が世俗権力であるという認識は依然として通説の位置を保ち続けている。」と指摘しているように（「將軍権力と宗

教―王権神話の創出―」、『天皇と王権を考える4 宗教と権威』所収、岩波書店、二〇〇二年）、幕藩制国家のイデオロギー分析においても、宗教の位置づけが必ずしも明確になっているとはいえないのが現状である。

(36) 岩田浩太郎「総論 正統性と世界像」（新しい近世史5『民衆世界と正統』所収、新人物往来社、一九九六年）参照。

(37) 三宅正彦「江戸時代の思想」（体系日本史叢書28『思想史Ⅱ』所収、山川出版社、一九七六年）など。

(38) 石田一良「前期幕藩体制のイデオロギーと朱子学の思想」（日本思想大系28『藤原惺窩・林羅山』所収、岩波書店、一九七五年）など。

(39) 大桑斉「仏教思想論―諸教一致論の形成―」（講座日本近世史9『近世思想論』所収、有斐閣、一九八二年）など。

(40) 『岩波講座日本通史』12所収、岩波書店、一九九四年。

(41) 「教説の時代と近世神道―垂加神道を考える―」（『日本思想史学』二八、一九九六年）。尾藤氏や次に述べる黒住真氏などにあっては、信仰や宗教と思想・イデオロギーとを区別して捉えようとする慎重な配慮が認められるが、しかしその場合にあっては、例えば尾藤氏が「神社を中心とする神信仰」を「広義における神道」（注(34)前掲書一六ページ）、同じく黒住氏が「仏教・神道（広義における仏・神の信仰）」（『近世日本思想史における仏教の位置』、『日本の仏教Ⅰ 仏教を見なおす』所収、法蔵館、一九九四年、二一〇ページ）と表記して

いることから知られるように、「神道」の捉え方は広義・狭義という一種の量的な類型区分に止まっていて、質的な違いが明確でなく、なお極めて不安定で曖昧だといわざるをえない。

(42) 『(縮刷版)『神道事典』(弘文堂、一九九九年)「神儒仏一致」の項(伊藤聡氏執筆)参照。ここでは、一条兼良によってはじめて「儒林と神道家流の三教一致説は融合され、中世の神儒仏一致思想は完成された」と指摘されている。

(43) 「徳川前期儒教の性格」(『思想』七九二、一九九〇年)。

(44) 「儒学と近世日本社会」(『岩波講座日本通史』13所収、岩波書店、一九九四年)。

(45) 加地伸行氏が指摘するように、儒教の本質は先祖祭祀に基軸を置く宗教と理解すべきものであるが、そうした宗教性が中国仏教の中に吸収され、それが日本仏教として定着したこともあって、葬送儀礼などを含め日本では儒教的要素がいずれも仏教の宗教儀礼として現われ(『沈黙の宗教—儒教』、筑摩書房、一九九八年)、儒教が本来の宗教としての機能を発揮することはなかった。とくに朱子学という、政治・倫理思想として独自の展開を遂げ、儒教思想が専ら議論の対象とされた日本の近世社会において、「儒教」と「儒学」とを区別して議論を組み立てることは、不必要な混乱を避け、問題の本質を明確にするためにも、とりわけ注意されなければならない問題といえるであろう。

(46) 普遍的な「宗教」の必要条件として、尾藤正英氏は普遍性と

倫理性の二つを挙げ、「閉鎖的な共同体の限界を超えた人間一般の次元において、個人の精神的な救済への道を開くことと、同時にその人間社会の連帯性ないし共同性の意識にもとづく行為の基準としての倫理や道徳を、個人に指し示すこととの、二つの条件が不可欠」と指摘している(注(34)前掲書一三四ページ)。しかし、この概念規定は「個人の救済」を基軸に据えて組み立てられていて、これをどこまで一般化できるのか疑問が残る。ここでは、差し当たり笠原芳光氏に従って、「人間を超えたものと人間とがかかわる、そのかわりかたを一つのシステムとして、客観的な形で表現したもの、いわば関係の体系」(『宗教の現在』二〇三ページ、人文書院、一九八二年)と捉えて考察を進めることとしたい。

(47) 前掲注(39)論文。

(48) 『近世の民衆と支配思想』(柏書房、一九九六年)一〇三章。

(49) 海老沢有道「豊臣秀吉と日本神国観—キリシタン禁制をめぐる—」(戦国大名論集一八『豊臣政権の研究』所収、吉川弘文館、一九八〇年)、奈倉哲三「幕藩制支配イデオロギーとしての神儒習合思想の成立」(歴研別冊『世界史における民族と民主主義』、一九七四年)など。

(50) 朝尾直弘「東アジアにおける幕藩体制」(同氏編『日本の近世—世界史のなかの近世』所収、中央公論社、一九九一年)、高木昭作「秀吉・家康の神国観とその系譜—慶長18年『伴天連追放之文』を手がかりに—」(『史学雑誌』一〇一ノ一〇、

九九二年)など。

(51) 村井早苗「幕藩制成立期における排耶活動」(同氏「幕藩制成立とキリシタン禁制」所収、文献出版、一九八七年)、同氏「近世初期におけるキリシタンと伝統思想」(『日本思想史学』二一、一九八九年)など。

(52) もちろん、これは宗教・イデオロギー構造の枠組みの問題であつて、実際のところそれが社会的にどれだけ有効に機能し続けたかどうかは別の問題に属する。島薮進氏のいう「習合宗教」(「一九世紀日本の宗教構造の変容」、『岩波講座・近代日本の文化史2 コスモロジーの「近世」』所収、二〇〇一年)の問題を含め、それらの点については別途慎重に検討が進められなければならない。

(53) 奈倉哲三氏は前掲注(40)論文において、幕府が寺院・仏教を中心に宗教統制を行った理由として、「(1)神社組織が未整備で、神社を氏子として民衆を統制するより、本末・寺檀の関係を活用して寺院の檀家として統制した方が効果的であること。(2)神道の教義的側面も不十分であるため、キリシタンでないことを内心から組織するには、仏教に依存する方が確実であること。(3)幕閣をはじめ、多くの支配層の生活に仏教が定着していたこと(傍点:井上)」の三点を指摘している。

(54) この点については、前掲注(2)萩原論文に詳しい。

(55) キリシタン禁令を発した秀吉や家康以下の幕藩制成立期の権力者が、「『大唐・南蛮・高麗』といった東アジア世界の新し

い情勢把握を前提に、『日域(日本)の仏法』を擁護する、より主体的な『神国』」(前掲注(50)朝尾論文一四ページ)の建設を目指し、この点でかつての三国世界観から大きく転換を遂げていたのは朝尾氏の指摘の通りであるが、しかし吉田兼俱はもちろん、彼が提起した仏教的三国世界観に基づく根本枝葉花実説を継承し、「三教一致」を主張した近世初期の思想家・宗教者たちが秀吉や家康以下と同じ認識に立っていたと考えることはできず、そこには大きな認識のズレがあつたと考えておかなければならないであろう。田尻祐一郎氏も指摘しているように、近世的な「神国」思想が社会的に浸透し、定着していくのは一七世紀後半以後のことと考えるべきものであろう(「近世日本の『神国』観」、片野達郎編『正統と異端―天皇・天神―』所収、角川書店、一九九一年)。

(56) 顕密体制が崩壊し、また顕密仏教が仏教界の中にあつて中心的な位置から脱落した近世において、中世以来の「顕密主義」の概念を用いることには問題もあろうが、現状ではこれに代わる適当な概念を見出し得ないため、仏教思想に基軸を置いて寺院と神社などが一体的な形で機能する宗教構造を、本稿では差し当たり括弧を付して「顕密主義」と呼ぶこととしたい。なお、近世の宗教構造を顕密主義として捉える指摘は、三浦雅彦「徳川思想史における仏教の位置づけと前期儒者排仏論の問題点―戦前・戦後研究史の学説史的考察―」(『日本宗教文化史研究』六ノ一、二〇〇二年)などにも見える。

- (57) この点について若干補足すると、前節でも述べたように、中世末期における顕密体制の解体の中で仏教各宗派の一神教化と自立化が進行したのを受けて、幕藩制国家は各宗派ごとの本末制度を整えることを通して仏教勢力に対する宗教統制と掌握を推進し、またこれを宗教政策の基軸に据えようとした(圭室文雄『江戸幕府の宗教統制』、評論社、一九七一年など参照)。
- さきに述べた第二点(顕密主義)とも関わって、幕府からすれば仏教勢力さえ抑えられれば、宗教勢力全体の掌握と統制は基本的に達成できるとの判断が存在したことを容易に推測することができる。それは、幕府によって展開された宗教統制策の推移からもうかがわれるところであって、神祇道や修験道・陰陽道などの仏教以外の諸宗教に対する統制が基本的に寺院・仏教に対するそれを前提とし、あるいはそれに準じる形で進められた(注(26)高埜氏前掲書参照)とよく現れている。
- (58) 西田長男「神道宗門」(『日本神道史研究』六近世編上所収、講談社、一九七九年)参照。
- (59) 中世とは異なる、近世社会の重要な特徴とされる現世中心主義的な傾向が顕著となるのはこれ以後のことであり、その背景に体制化・固定化された「いえ」の宗教と呼ばれる幕藩制権力の宗教支配体制の確立があったことに注意しておく必要がある。
- (60) 前掲注(39)大桑氏論文。
- (61) 排仏思想に関しては、差し当たり柏原祐泉「近世の排仏思想」(日本思想大系57『近世仏教の思想』所収、岩波書店、一九七三年)を参照のこと。
- (62) 前掲注(41)・(44)黒住氏論文。
- (63) 源了円「近世儒者の仏教観―近世における儒教と仏教との交渉―」(玉城康四郎編『仏教の比較思想論研究』所収、東京大学出版会、一九七九年)。
- (64) 前掲注(49)奈倉氏論文など。
- (65) 前掲(44)黒住氏論文。
- (66) 子安宣邦『「事件」としての徂徠学』(青土社、一九九〇年)、本郷隆盛「荻生徂徠の公私観と政治思想」(『日本思想史』二二、一九九〇年)、前掲注(34)尾藤氏論文など。
- (67) 日本思想大系39『近世神道論・前期国学』四二二ページ。
- (68) 林羅山の「神道」論について考察を加えた主なものに、肥後和男「林羅山の神道思想」(『史潮』四ノ二、一九三四年)、浅野明光「林羅山と神道」(『文化』六ノ七、一九三九年)、平重道「近世の神道思想」(日本思想大系39『近世神道論・前期国学』所収、一九七二年)、前掲注(38)石田氏論文、安蘇谷正彦「林羅山の神道思想形成について―神道指向の要因をめぐって―」(『神道宗教』一五六、一九九四年)、高橋美由紀「林羅山の神道思想」(『季刊日本思想史』五、一九七七年)、同「儒学神道における儒教摂取の思想と論理」(『日本思想史』二一、一九九八年)などがある。なお、「神道」論を含む羅山の研究史整理を試みたものに、矢崎浩之「林羅山研究史小

- 論」(菅原信海編『神仏習合思想の展開』所収、汲古書院、一九九六年)がある。
- (69) 前掲注(67)一九ページ。
- (70) 前掲注(67)一八ページ。
- (71) 前掲注(68)平氏論文など。
- (72) 今中寛司氏は、『近世日本政治思想の研究』(創文社、一九七二年)では明確でなかったが、その後発表された「清家神道から理当神地神道へ」(『季刊日本思想史』五、一九七七年)では、羅山の「神道」論が兼俱ではなく、その子清原宣賢の「清家神道」を受けて成立したものと指摘している。同じく安蘇谷氏も、羅山が「吉田神道」の批判の上に独自の「神道」論を構築したと指摘している(前掲注(68)論文)。
- (73) 例えば、熊沢蕃山も『大学或問』(下一七)において、「今世間に神道といへるハ、昔の社家の法なり、神道にハあらで神職の人の心用ひの作法なり」(神道大系・論説編21『熊沢蕃山』四七五ページ)と指摘している。多田頭「熊沢蕃山の神道論―附論 岩越二元一郎著『中庸新解』における神道論―」(『神道学』一〇三、一九七九年)参照。
- (74) 日本思想大系29『中江藤樹』(岩波書店、一九七四年)一二一ページ。
- (75) 神道大系・論説編21『熊沢蕃山』(神道大系編纂会、一九九二年)一五ページ。
- (76) 前掲注(67)八七ページ。
- (77) 前田勉「近世日本における天皇権威の浮上の理由」(同氏『近世神道と国学』所収、ペリかん社、二〇〇二年)。
- (78) 「万世一系」などの諸概念はすべてこの「垂加神道」によって提示されていた(尾藤正英「尊皇攘夷思想」、『岩波講座日本歴史13 近世5』所収、一九七七年)というのもこれに関わる。但し、それが「皇国史観」的なものとして理解されるようになるのは、近代になってからのことであった(磯前順一「近世神道から近代神道学へ―東大神道研究室旧蔵書を手掛かりに―」、同氏『近代日本の宗教言説とその系譜―宗教・国家・神道―』所収、岩波書店、二〇〇三年参照)。
- (79) 桂島宣弘「『華夷』思想の解体と国学的『自己』像の生成」(同氏『思想史の十九世紀』所収、ペリかん社、一九九九年)。
- (80) 日本思想大系36『荻生徂徠』(岩波書店、一九七三年)四五―一ページ。
- (81) 井上哲次郎・蟹江義丸編『日本倫理彙編』古学派の部(下)(育成会出版部、一九〇二年)二〇五〜六ページ。
- (82) 日本古典学会編『増訂佐藤直方全集』(ペリかん社、一九七九年)一、四四〜五ページ。
- (83) 樋口浩造氏は、崎門派と徂徠学派とは、「日本の道Ⅱ神道」を否定する点では同じだが、浅見綱斎・三宅尚斎らの崎門派は日本(我国)への忠誠を説く点で異なり、垂加派と接点を持っていた、と指摘している(前掲注(41)論文)。
- (84) 前掲注(78)尾藤氏論文、平田厚志「近世における宗教意識と

- 政治思想—とくに徂徠学の権威主義的性格とその政治的課題—」（日本宗教史研究会編『救済とその論理 日本宗教史研究四』、法蔵館、一九七四年）。
- (85) 平野豊雄「国学思想論」（『講座日本近世史9 近世思想論』所収、有斐閣、一九八一年）など参照。
- (86) 小笠原春夫『国儒論争の研究』（ベリかん社、一九八八年）。
- (87) 尾藤正英「尊皇攘夷思想の原型—本居宣長の場合—」（『季刊日本思想史』一三、一九八〇年）、子安宣邦『平田篤胤の世界』（ベリかん社、二〇〇一年）など参照。
- (88) 神道大系・論説編25『復古神道』三、本居宣長（神道大系編纂会、一九八二年）一八ページ、九ページ。
- (89) 『本居宣長全集』九（筑摩書房、一九六八年）二九四ページ。
- (90) 『古代天皇神話論』（若草書房、一九九九年）、『古事記と日本書紀—『天皇神話』の歴史—』（講談社現代新書、一九九九年）など参照。
- (91) 三木正太郎『平田篤胤の研究』（神道史学会、一九六九年）高橋美由紀「平田神道の庶民性」（源了円編『江戸後期の比較文化研究』所収、ベリかん社、一九九〇年）、子安氏注(87)前掲書など参照。
- (92) 『新修平田篤胤全集』九（名著出版、一九七六年）。
- (93) 村岡典嗣「平田篤胤の神学における耶蘇教の影響」（『増訂日本思想史研究』所収、岩波書店、一九三九年）、伊東多三郎「洋学と国学」（『歴史学研究』七ノ三、一九三七年）、ドナルド・キーン「平田篤胤と洋学」（『日本人の西洋発見』、中央公論社、一九六八年）、星山京子「新たな知性の誕生—平田篤胤考察—」（『日本思想史学』二六、一九九四年）など参照。
- (94) 注(87)子安氏前掲書など参照。
- (95) 伊東多三郎氏は、「国体観念としての神道」と「民間信仰としての神道」という「近世神道史上の二潮流」を指摘し、両者が国学の展開によって僅かながら接触するところがあったが、明治以降国学が国家の機構の中に入って神仏分離を断行するに及び、まったく無縁なことが判明した、と指摘している（『近世神道史管見』、『近世史の研究』1 信仰と思想の統制』所収、吉川弘文館、一九八一年）。民間信仰を「神道」と捉えるところに疑問はあるが、国学の発展の中に民俗的世界に基盤を置く「神道」の形成を考えている点は注目される。
- (96) この事件の経過については、江見清風「唯一神道論」（『神道説苑』所収、明治書院、一九四二年）六六ページ以下などを参照のこと。
- (97) 高埜氏注(26)前掲書九五ページ。
- (98) この間の経過については、高埜氏注(26)前掲書九五〜六ページに詳しい。
- (99) 家原文書（『八束郡誌・文書篇』五四〜二ページ）。
- (100) 揖夜神社井上家文書（『意字六社文書』一四号）。
- (101) もちろん、この元和四〜元禄四年の間も吉田家は出雲国内の他の社家に対して神道裁許状を発給しており、両者は入り組み

- 関係となっていて明らかな競合関係にあったことが知られる。
- (102) 後述のように、杵築大社が佐陀神社との争論に敗れた翌元禄一年(一六九八)の九月上旬、幕府が出雲国一〇郡のうち佐陀神社の支配権が認められた三郡半に烏帽子・狩衣着用の許可を出すことを禁じたとされる(「正仍日記抄」、『鹿島町史』二七一ページ)のが、その直接の契機になったものと推察される。
- (103) 拙稿「中世杵築大社の年中行事と祭礼」(『大社町史研究紀要』三、一九八八年)参照。
- (104) 北島家文書(『出雲国造家文書』二二二号)。
- (105) 北島家文書(同右二二八号)。
- (106) 北島家文書(同右二四二号)。
- (107) 年月日未詳北島広孝覚書(北島家文書、『出雲国造家文書』二二二号)に「山城殿(堀尾忠晴)御代が於三度々一致上都城」とあって、広孝自ら度々上落して関白に訴えたことが知られる。
- (108) 「御杖代」の史料初見は、後述する寛文六年卯月日の文書である。
- (109) 『寛文四甲辰年五月六日か六月十一日迄 御造営日記』(佐草家文書。千家和比古「出雲大社の、いわゆる神仏習合を伝える絵図の検討」、『古代文化研究』四、一九九六年、六五ページ)。なお、「唯一神道」の称がアマテラスの直伝という意味で一般にも広く用いられていたことは、例えば石田梅岩が、
- 「我が伝ト云ハ人ヨリ伝ルニアラズ、我身ヲ主宰シ玉フ天照皇太神宮ヨリ直伝ナリ。コノユヘニ唯一神道ト云。人ノ伝ニテ知ラル、所ニアラズ可レ仰ク、可レ尊ム。」(柴田実編『石田梅岩全集』下「石田先生語録」一八、清文堂出版、一九七二年改訂再版、一七七ページ)と見えることからもうかがわれる。柴田実「石田梅岩と神道」(『神道学』一四、一九五七年)参照。
- (110) これに関係する文書で最も年代が遡るのは、寛永元年(一六二四)八月一九日の国造北島広孝覚書案(北島家文書、『出雲国造家文書』二二二号)である。
- (111) 前掲注(103)拙稿参照。
- (112) 北島家文書(『出雲国造家文書』二七一号)。
- (113) 北島家文書(同右二七二号)。
- (114) 松平隆綱書状(北島家文書、同右二七三号)。
- (115) 北島家文書(同右二八一号)。
- (116) 西岡和彦「近世出雲大社の思想史的研究」(同氏「近世出雲大社の基礎的研究」所収、大明堂、二〇〇二年)参照。
- (117) 江見氏前掲注(96)論文一〇一〜一一ページ、藤田定興「寺社組織の統制と展開」(名著出版、一九九二年)一二三ページ以下参照。
- (118) 『中山神社資料』(復刻版、清文堂出版、一九七四年)一七八・四四八ページ。
- (119) 『愛媛県史』学問・宗教編(愛媛県、一九八五年)四二七〜八ページ。

- (120) 太田正弘「尾張に於ける排仏思想と神職の離檀」(『神道及神道史』一九、一九七二年)。但し、ここで指摘されている事例は文政三年(一八二〇)のものであって、熱田社田島家と並んで、「吉田神道」批判の中心的存在であった吉見家も裁許状を発給しているというから、他の諸国の場合(そのほとんどが中世末から近世初頭に限られる)とは若干異なるところがあると考えられる。
- (121) 中野幡能『八幡信仰史の研究』(吉川弘文館、一九六七年)第4章三九三ページ。
- (122) 佐藤真人「近世社家の吉田神道受容―日吉社司の事例をめぐって―」(『大倉山論集』三三、一九九三年)。
- (123) 江見氏前掲注(96)論文一一一ページ。
- (124)・(125) 神道大系・論説編8『卜部神道』上(神道大系編纂会、一九八五年)。同書「解題」(西田長男氏執筆)参照。
- (126) 井上智勝氏が指摘しているように(「近世本所の成立と展開―神祇管領長上吉田家を中心に―」、『日本史研究』四八七、二〇〇三年)、この四・五両条は幕藩領主層が領内神社の序列化を指向した、その掌握対象(有力神社)を明示したことを示すものとして重要な位置を占めていることにも注意しておく必要がある。
- (127) 吉田栄治郎「寛文法度の制定と吉田神道―在地神職の動向から―」(『奈良歴史通信』一八、一九八二年)、前掲注(126)井上氏論文など。但し、これをあまり過大評価することができないことにも注意しておく必要がある。この点については、高埜利彦「江戸幕府と神社」(同氏『近世日本の国家権力と宗教』所収、東京大学出版会、一九八九年)参照。
- (128) 「寛文年間水戸藩廃仏毀釈について―開基帳の検討を中心に―」(『近世仏教 史料と研究』九ノ一〇、一九六五年)、「水戸市史」中巻(水戸市役所、一九六八年)、「水戸藩の宗教統制」(『日本における社会と宗教』所収、吉川弘文館、一九六九年)、「江戸幕府の宗教統制」(日本人の行動と思想一六、評論社、一九七一年)、「神仏分離」(歴史新書、教育社、一九七七年)など。
- (129) 「徳川光圀の寺社整理と村落」(『地方史研究』二五三、一九九五年)。その他、管見に及んだところでは、今瀬文也「水戸藩の宗教改革とその影響」(『仏教と民俗』一四、一九七七年)、小沢浩「水戸藩の宗教統制と民衆」(津田秀夫編『近世国家の成立過程』所収、塙書房、一九八二年)などがある。
- (130) ここで参照した主な研究は、水野恭一郎「備前藩における神職請制度について」(『岡山大学法文学部学術紀要』五、一九五六年)、谷口澄夫「岡山藩政史の研究」(塙書房、一九六四年)第六章「教育と宗教」、圭室文雄「寛文年間における岡山藩の神社整理」(桜井徳太郎編『日本宗教の複合的構造』所収、弘文堂、一九七八年)、同氏前掲『江戸幕府の宗教統制』・『神仏分離』、田中誠二「寛文期の岡山藩政―池田光政の宗教政策と致仕の原因―」(『日本史研究』二〇二、一九七九年)

などである。なお、大川真氏は水野氏以下の通説とされるこの藩政改革への熊沢蕃山の影響は認めがたく、市浦毅斎の影響によるものであったと指摘している（『朱子学』と近世社会―岡山藩神職請を題材として― 『日本思想史研究』三二、二〇〇〇年）。

- (131) 注(117)藤田定興氏前掲書第一編第二章「社家」。
- (132) 前掲注(96)江見氏論文。
- (133) 前掲注(2)安蘇谷氏論文など。
- (134) 「寛政期における氏神・流行神と朝廷権威―大坂の氏神社における主祭神変化の理由―」（『日本史研究』三六五、一九九三年）、「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）、「近世中期における吉田家批判の現実化―神位宗源宣旨を題材に―」（今谷明・高埜利彦編『中近世の宗教と国家』所収、岩田書院、一九九八年）、前掲注(126)論文など。
- (135) 前掲注(67)二三八ページ。
- (136) 注(124)前掲書二二六ページ。
- (137) 井上智勝氏は、『神道類要』地「土御門陰陽師家之事」に見える「我国天照大神の道を神道といへる」の文言を以て、吉田家の「神道」論が吉見幸和の説を受け入れる形で修正されたとしているが（前掲注(134)一九九三年論文）、この指摘には従いがたい。本文でも述べたように、こうした「神道」がアマノコヤネを経て吉田家に伝えられてきた、それが「神祇道」Ⅱ「神道」Ⅱ「唯一神道」だというのが吉田家の主張であり、その主張は兼俱以来一貫して変わることがない。井上氏のような変化は、前項でも述べたように「儒学神道」論を受け入れる形ですでに近世前期の『神道大意』などでも現れていたところで、吉見幸和の批判を契機とするものであったとは考えられない。
- (138) 注(67)前掲書一〇一―二二六ページ。
- (139) 前掲注(96)江見氏論文一八八ページ。
- (140) 前掲注(126)井上氏論文二二六ページ。
- (141) 本居宣長と吉見幸和との理論内容の親密性に関しては従来から注目されてきたところである。例えば、平重道氏は幸和が「垂加神道」から国学への過渡に位置しているとし（前掲注(68)論文）、同じく高橋美由紀氏も幸和による「国学（神学）」の提唱が一八世紀後半からの「古学神道」への思想的な準備であったと指摘している（「近世儒家神道の異端論」、片桐達郎編『正統と異端―天皇・天・神―』所収、角川書店、一九九一年）。
- (142) 福田アジオ「近世中期における流行神仏の巡業と村落―享保四年岩橋地藏巡業の場合―」（津田秀夫編『近世国家と明治維新』所収、三省堂、一九八九年）。
- (143) 「吉田家大坂用所の設置と神祇道取締役・神道方頭役」（『大阪の歴史』五五、二〇〇〇年）、前掲注(126)論文など。
- (144) 神道大系・論説編九『卜部神道』下（神道大系編纂会、一九九一年）「解説」六〇ページ。

- (145) 國學院大學所蔵(同右『卜部神道』下所収)。
- (146) 江見氏は、寛政年間(一七八九〜一八〇二)の吉田家門下小寺清之『神職考』の一節「今の世の神部、吉田家を本所とする、凡十九萬八千人ばかり有べしとなり。」を引いて、これを承認できると指摘しているが(前掲注(96)論文一二五ページ)、その根拠は必ずしも明確といたがたく、検討の要があるとすべきであろう。
- (147) 宮田登『近世の流行神』(評論社、一九七二年)、神田秀雄『如来教の思想と信仰』(天理おやさと研究所、一九九〇年)、桂島宣弘『幕末民衆思想の研究』(文理閣、一九九三年)など参照。
- (148) 注(2)前掲書六一三ページ。
- (149) 吉田家改革一件文書(『古事類苑』神祇部四四、一四〇四〜五ページ)。
- (150) 注(2)前掲書六一三ページ。
- (151) 儀前順一「近代における『宗教』概念の形成過程―開国から宗教学の登場まで―」(『近代日本の宗教言説とその系譜―宗教・国家・神道―』所収、岩波書店、二〇〇三年)。

〈付記〉

本稿は、二〇〇二年二月二六日に日本史研究会中世・近世史合同部会で行った報告をもとにまとめたものである。当日ご参加の諸賢から多くのご教示をたまわるとともに、とりわけ井上智勝氏にはその後も引き続き多くのご教示と資料の提供などに預かった。心より感謝申し上げる次第である。