

博士論文

一八〇〇年前後の宗教社会と民衆宗教の展開

——名古屋城下の如来教を中心に

二〇一七年九月

立命館大学大学院文学研究科

人文学専攻博士課程後期課程

石原 和



立命館大学審査博士論文

一八〇〇年前後の宗教社会と民衆宗教の展開  
—名古屋城下の如来教を中心に

**(The Movement of People's Religion in the Religious Society  
around 1800: Focus on Nyoraikyo at Nagoya )**

2017年9月

September 2017

立命館大学大学院文学研究科  
人文学専攻博士課程後期課程

Doctoral Program: Major in Humanities

Graduate School of Letters

Ritsumeikan University

石原 和

ISHIHARA Yamato

研究指導教員：桂島 宣弘 教授

Supervisor : Professor KATSURAJIMA Nobuhiro



# 目次

序章	民衆宗教研究の課題と如来教	1
第一節	本稿の目的と対象	1
第一項	近代化論から近代を問う研究へ——民衆宗教研究のモデルとしての鎌倉仏教研究から	2
第二項	近世民衆宗教・如来教への着目	7
第二節	民衆宗教研究の動向と如来教研究	9
第一項	民衆宗教研究史	9
第二項	如来教研究史	12
第三項	民衆宗教研究・如来教研究の課題	15
第三節	本稿の分析視角	17
第一項	一八〇〇年前後への注目	17
第二項	信者の要求とそれへの応答への注目——「ユーザーの論理」と「メーカーの論理」	17
第三項	周辺分野の研究成果をもとにして民衆宗教を近世の宗教社会に位置づける	19
第四節	本稿の構成	20

第一部 三業惑乱にみる一八〇〇年前後の救済課題と如来教

第一章 一八〇〇年前後における救済の動揺と課題 — 戦略的始点としての三業惑乱 . . . . . 35

はじめに — 異安心の時代に如来教は登場した . . . . . 35

第一節 近世真宗教学論争年表からみる如来教の時代 . . . . . 37

第二節 三業惑乱 — 近世真宗最大の異安心事件 . . . . . 53

第一項 三業惑乱の展開と争点 . . . . . 53

第二項 真宗僧侶の門徒教化 — 澤博勝の研究成果から . . . . . 56

第三項 三業惑乱下の門徒 — 「誠ニ後生之一大事を如何可仕哉途方ニ暮難洪至極仕」 . . . . . 57

第三節 つとめの方法への問いと如来教 . . . . . 63

第一項 「自力の修行を致せしもの」と対峙した説教からみるつとめの方法に関する語り . . . . . 63

第二項 如来教説教における自力と他力 . . . . . 65

第三項 如来教説教における願と行 . . . . . 67

第四項 つとめの方法への問いという課題と如来教 . . . . . 69

おわりに — 三業惑乱にみる時代の課題とそれに共振する如来教 . . . . . 71

第二章 如来教と名古屋城下の真宗異安心 —— 尾州五人男事件をめぐる

はじめに —— 名古屋城下の真宗の動向から如来教説教を読む 79

第一節 名古屋城下の真宗 81

第一項 名古屋城下の寺院構成と真宗 —— 『江戸期なごやアトラス』のデータから 81

第二項 東御坊御堂の再建と真宗の講中 83

第二節 名古屋城下における真宗信仰の揺れ —— 「新敷宗意」事件と尾州五人男事件 87

第一項 「新敷宗意」事件 87

第二項 尾州五人男の異安心騒動 90

1 尾州五人男事件概観 90

2 五人男の説教 —— 時代的背景とその内容 95

第三節 如来教説教と真宗の動向 106

第一項 如来教説教の中の真宗 106

第二項 如来教信仰と真宗信仰の重層性 —— 大工伊右衛門の信仰から 111

第三項 五人男の主張と如来教説教 114

おわりに —— 一八〇〇年前後宗教社会におけるつとめの方法への問いという課題・心の定置という応答と如来教 121

第二部 一八〇〇年前後の宗教としての如来教

第一章 「渴仰の貴賤」と如来教	——作善を欲する社会に生きる人々に直面して	135
はじめに	——「渴仰の貴賤」の群像から如来教説教を読む	135
第一節 高力種信『金明録』の記録からみる「渴仰の貴賤」		136
第一項 開帳に集う	——読経・喜捨・物解・信心・追善	136
第二項 宗教施設の変化の原動力	——寄進・御手伝寄進	142
第二節 作善問題と善の実践根拠		147
第一項 作善問題を媒介するもの	——一八〇〇年前後名古屋城下における書物流通	147
第二項 善の基準とその実践	——大野屋惣八蔵『積善春草吟』と『善悪種蒔鏡』から	150
第三節 作善問題と如来教	——善／悪と救済	154
第一項 「渴仰の貴賤」としての如来教信者		154
第二項 善悪共に捨てよ	——善行積立による救済の否定	158
第三項 心を善くせよ	——善心獲得による救済	160
おわりに	——一八〇〇年前後の人々の救済への希求と宗教の応答	164
第二章 如来教世界の形成過程	——隆盛する秋葉信仰に集う人々との対峙を通して	177

はじめに	——新しい宗教が他宗教との関係の中で、いかにして社会的地位をみいだし、確立させていくか	177
第一節	名古屋城下の秋葉信仰	178
第一項	尾張地域の地誌からみる秋葉信仰の展開	178
第二項	円通寺秋葉堂再建にみる秋葉信仰の拡大と展開	181
第二節	鳴海宿下郷家と秋葉講	183
第一項	下郷家の秋葉信仰と講組織	183
第二項	秋葉講に集う人々の信仰の重層性	192
第三節	秋葉信仰に對峙した如来教説教の展開	195
第一項	如来教の説教空間と秋葉信仰	195
第二項	如来教世界の中の秋葉	197
1	貶められる地位	198
2	剥奪される火防利益	202
3	如来教の救済方法に回収される火防	205
おわりに	——他信仰との柔軟な對峙のあり方と民衆宗教・如来教の展開	207
第三章	文政大地震と如来教	
はじめに	——非日常に表出する民衆宗教の特徴	215
	——“その時”に向き合う説教	215

	第一節	名古屋城下における文政大地震	216
	第一項	被害状況	216
	第二項	人々の噂	218
	第二節	地震の恐怖と宗教 —— 他地域の地震史料からの同時代的検討	220
	第一項	近世後期における地震の恐ろしさ	222
	1	死への恐れ	222
	2	未成仏の霊魂への恐れ	223
	3	神意への恐れ	226
	第二項	人々の恐怖に応える寺社	227
	第三節	如来教の地震説教とその展開	229
	第一項	八月五日説教 —— 如来教世界における地震の原理	229
	第二項	九月四日説教 —— 予言的中とその意義づけ	235
	おわりに	—— 即時性・即興性・変容	241
結章	本稿の成果と課題・展望		249
第一節	本稿の成果 —— 内容の整理		249
第一項	近世真宗と如来教の関係をめぐって —— 一八〇〇年前後の救済パラダイムという視点から		249

1	真宗異安心からみる救済課題の時代性	250
2	真宗異安心からみる救済課題への応答	251
第二項	如来教と諸宗教との対峙をめぐって——如来教の社会的役割と特徴の分析	252
1	一八〇〇年前後を生きる人々の行動と如来教の救済の関係	252
2	如来教の他宗教との対峙と社会的地位の模索過程	254
3	如来教の現実への向き合い方の特徴	255
第二節	一八〇〇年前後の宗教動向とその背景	256
第一項	一八〇〇年前後の宗教社会と如来教の展開	256
第二項	尾張藩の藩政改革と名古屋城下の人々	257
第三項	一八〇〇年前後の宗教動向——社会変化への二つの対応	260
1	二つの信仰態度	260
2	能動的・実践的態度	261
3	心の positioning による救済	262
第四項	一八〇〇年前後の救済パラダイムという視線を広げる	267
第三節	今後の展望について	272



## 序章 民衆宗教研究の課題と如来教

### 第一節 本稿の目的と対象

二〇〇〇年代以降に一気に進んだ「宗教」概念の言語論的転回とその定着にともなって、近年、近世の宗教の捉え方にも変化がおこってきている。例えば桂島宣弘は、宗教概念の定着化を、「前近代までの〈宗教活動〉が取り扱ってきたかなりの領域について、それをほぎ取りつつ、(既に近代主権国家内の存在となっていた西洋キリスト教の「religion」を参照系としながら)信仰に依拠する限定的活動のみを宗教とする社会意識が、次第に浸透していった過程だった」と捉えている。ここでいう〈宗教活動〉とは、「外交」「軍事」「裁判」「教育」「医療」「役場」「商業市場」「娯楽」「福祉」「アジュール」「葬祭」などの領域を指し、前近代までの寺社宗門、民俗信仰、民衆宗教にはこれらすべての領域が浸透していたという。そして「徳川時代の〈宗教活動〉には、近代以降のわれわれがもはや想像できないほどに、なお多くの実践の〈場〉が存在していたと考えられる」という。この指摘は、近代以降の、「内面」(倫理、道徳)の世界、不可知的領域に限定された(されてしまった、されざるをえなかった)宗教、及びわれわれの(近代的)宗教観を解きほぐしていくための重要な示唆を与えてくれるものである。これをうけるならば、現在、(前近代の)宗教(史)を研究する際に課題となるのは、宗教の多領域の実践、つまり人間の社会や生に浸透した宗教の役割・機能を全面的に捉えながら、その歴史的意義を解明するということになるか。さらにこうした宗教の多領域の実践を明らかにしていく際には、ただ一つの宗教のみを対象とするのではなく、宗教社会の構造という次元にまで視野を広げ、いくつもの宗教の多領域に渡る実践が重なり合う〈場〉において宗教の展開を検討するという課題も派生してくると考える。

本稿で分析の対象とする民衆宗教(像)もまた、この「内面」化、不可知領域に限定された近代的宗教観をもとにして研究が進められてきた。例えば、それは(後述するように)民衆の規範化された生活態度(Ⅱ倫理規範)から近代化を問うた通俗道徳論を基礎としてきた点、民衆の内面的信仰や主体性の確立が問題とされてきた点に加えて、民衆宗教研究が教義・思想研究(Ⅱビリーフ的側面)に集中してきた点にお

いて顕著であろう。このような特徴を鑑みれば、現在、この分野の研究に取り組むにあたっては、二〇〇〇年代以降の「宗教」概念論の展開を汲んだ指摘を念頭に置いて議論を進めていく必要があるのは明確である。具体的には、民衆宗教そのものの、あるいは当時の宗教社会における「多くの実践の〈場〉」に光をあて、そこから民衆宗教を再評価することが課題となろう。いまや民衆宗教も、ある宗教が、多領域にまたがった実践の〈場〉を有していたという側面と、同時代的に活動していた多くの宗教の実践の〈場〉が重なる地点において展開したという側面を持っていたことを無視して語ることはできない。民衆宗教研究は一九九〇年代以降、停滞の様相を呈していたが、このような宗教(史)研究の動向を反映してか、近年になって新たな視点から民衆宗教と呼ばれる宗教(教団)の研究が芽吹きはじめてきている――。ここでは、このような現状を基礎として、本稿の目的を提示することとしたい。

### 第一項 近代化論から近代を問う研究へ ――民衆宗教研究のモデルとしての鎌倉仏教研究から

本稿は民衆宗教研究の枠組みを乗り越え、新たな民衆宗教の研究のあり方を模索するものであるが、本論に入るのに先だって本稿の視点を示すため、この分野の開拓者である村上重良による民衆宗教のおこった幕末維新期の位置づけから、論をおこすことにしたい。

幕末維新时期は、日本宗教史上、十三世紀の鎌倉時代とならぶ一大変革期であった。

(「幕末維新时期の民衆宗教について」)

ここからは、村上が民衆宗教を鎌倉仏教と並び称することのできる「民衆による自主的な宗教運動」としてみいだそうとしていたことが窺える。やや性急な言及となってしまうが、村上は幕末維新时期の民衆の宗教運動を鎌倉新仏教の興隆に比定しながら、紡ぎ出そうとしたということが読み取れよう。

では、ここでモデルとされた鎌倉仏教とはいかなる研究課題であったのか。これを民衆宗教研究の歩みと今後の展開を見通す参照系とするために、まずはこの点に触れておきたい。そもそも鎌倉仏教は、明治維新後の仏教者たちが新時代における仏教の位置づけを図るために、既

存（近世以来）の仏教を「旧弊」として批判するという方法をとる中で、そのアンチテーゼとして読み出されたテーマであった。こうした文脈において鎌倉仏教は理想化され、日本仏教史の頂点——それにとりまわす「向上する平安仏教」と「墮落する近世仏教」という物語——として把握されるようになった。このような近代仏教（学）の営みは、国史学の枠組みにおいて日本仏教を体系的に扱った辻善之助の仕事を経て、歴史学界にも定着した。以上のように近代学術の成立の早い段階から鎌倉仏教はみいだされてきたが、村上が民衆宗教研究を拓いた時期においても、以下に紹介するような文脈で影響力を持った研究対象であった。往時の鎌倉仏教研究について、佐藤弘夫は次のように回顧している。

私が研究者としての道を歩み始め、最初の学術論文を発表したのは一九七八年のことだった。そのときから本書脱稿の年である一九八八年までの十年間はこうした認識〔平安末・鎌倉という時代に卓越した宗教家が生まれたという認識…石原註〕を背景として、学問の世界でも中世仏教研究が全盛を極めていたときだった。なかでも鎌倉仏教研究は仏教史の花形であり、鎌倉仏教を研究することがとりもたずおさず日本仏教の研究であるという風潮が広がっていた。

（「鎌倉仏教論を読みなおす——文庫化によせて」）

ここで、佐藤は鎌倉仏教研究が学界の「花形」であったと評しているのだが、では、その鎌倉仏教研究はいかなる問題意識を持ち、何をみいだそうとしたのだろうか。佐藤によれば、仏教界は維新时期に廃仏毀釈を経験し、そこからの回復をはかる中で、いかに教団と教学を近代化していくかという課題を抱えていた。この課題の中で「日本固有の「哲学」を代表する知的資産として、あるいは仏教を「平、民、的」なものへと変革した「宗、教、改、革」の担い手として、鎌倉仏教は光を当てられ」たのだという。そうした動きは大正・昭和前期を経て戦後も継承され、「戦後第一期の知識人・研究者は、列島に内在する近代性、の萌芽を過去の歴史から発掘することによって、日本人みずから根源的なレベルで社会を改革しうる潜在能力を持っていることを知的伝統のなかで確認しよう」とし、「そこにおいて、再度着目されるに至ったものが鎌倉

仏教だった」という。また、仏教史プロパーの研究者のみならず、例えば丸山真男などによって、「戦後民主主義の理想と連動するその「民衆性」に光があてられ<sup>8)</sup>」たという。佐藤は以上の流れを総括して次のように述べている。

明治維新から一九七〇年代までのほぼ百年間、一貫して日本の歴史学界のキーワードとなっていたものが「近代化」だった。そこでいう「近代」が西欧のそれを「理念型」とするものであるゆえに、日本の伝統宗教のなかから、いかに西欧に類似したものを一見していくかが、仏教教団にとっても研究者にとっても重要な課題となった。両者の共犯関係のなかで、呪術の克服や個人の内面的な信仰世界の確立、民衆性などが過去の仏教思想評価の尺度とされ、その教理についても合理主義的な再解釈が施されていった。

〔中略〕

かくして鎌倉仏教は、人類の「進歩」と「近代化」というコンテクストのなかに、限りない高みをめざす人類の日本列島における重要な一歩として位置づけられたのである。  
(「鎌倉仏教論を読みなおす―文庫化によせて」<sup>9)</sup>)

このような人類の進歩と近代化論の文脈において、鎌倉仏教研究は学界の「花形」の地位を築きあげたのであった。しかし、今日においては状況が一変している。

日本仏教の研究界において、鎌倉仏教研究はその地位を確実に低下させつつある。相対的に研究の数が減ったというだけではない。日本仏教研究界全体にインパクトを与えるような革新的な論考が、鎌倉仏教研究から生まれることがなくなってしまった。鎌倉仏教は学界のアイドルとしての地位を失い、いまや日本仏教研究の主戦場と情報発信の場は、近代仏教に移行しているのである。

(「鎌倉仏教論を読みなおす―文庫化によせて」<sup>10)</sup>)

佐藤はこうした学界の「花形」「アイドル」であった鎌倉仏教研究の失墜の原因に対して次のような見通しを述べている。

近年における鎌倉仏教研究の低迷の最大の原因は、時代思潮と研究方法の大幅な転換にもかかわらず、明治初期より百年にわたって前提としてきた近代化の文脈に代わる新たな語りの方法を見出しえていないことにある、というのが私の基本的な認識である。

（「鎌倉仏教論を読みなおす―文庫化によせて」三）

つまり、鎌倉仏教史研究を取り巻く状況が変化したにもかかわらず、近代化論の文脈に代わる位置づけをいまだたえられていないというのである。

本稿の中核たる民衆宗教研究の立場に立ち返って、このような鎌倉仏教研究の展開、佐藤の議論をみると、鎌倉仏教研究の抱える課題はそのまま民衆宗教研究の課題でもあるといっても過言ではないように思える。冒頭に述べた通り、民衆宗教研究は近年まで長い停滞期にあった。この民衆宗教研究の低迷もまた、鎌倉仏教研究の場合と同じく近代化論に代わる新たな文脈をみいだせていなかったことに起因しているのではないだろうか――。

たしかに、民衆宗教研究もまた鎌倉仏教に向けられてきたのと同様の視線から、その民衆性に光をあて、彼らの中に生じた自主性、近代性、呪術の克服と内面的信仰の確立、教義の合理性といった要素を探し求めてきた。これらの要素は、近代に自明の価値をおき、それを前提とした研究によってみいだされてきたものだということができよう。これらの要素をもとにして、近世から近代への移行という研究課題においては、近世の封建制を打破する近代性を発現した宗教としての歴史的位置づけが与えられた。また、近代の民衆宗教には、近代国家の支配に對置される民衆の抵抗の場としての位置が与えられ、そこに顕現する未発の可能性（民衆的近代）が読み出されてきた。このように民衆宗教研

究もまた、近代に絶対的な価値をおいてきた研究であった。だからこそ、一九九〇年代以降、日本経済の停滞や世界情勢のめまぐるしい変化の中で、(進歩主義的・発展段階論的)無限の進歩発展の夢が破れ、想定をこえた問題が次から次へと生じる現状から社会のほころびが目立つようになり、近代がもはや「絶対的な」価値を持つものではなくなくなってしまったのと連動して、民衆宗教研究はしりすばみになってしまったということができよう。ここに近代観の転換があったということ想起するならば、近代の価値を自明のものとして近代化を論じてきた鎌倉仏教研究と入れ替わるように、近代仏教研究がイニシアティブを握るようになってきたのは、それが近代という経験それ自体を直接問うものであって、近代以後を展望する可能性をみせている研究対象であるからということができよう。このことは、現在、これまでと同じように「近代化」という問題を問うとしても、その意味には——「どのように近代化を遂げるか」から「諸々の問題をも生んでしまう近代という営みそれ自身の問題を明らかにするもの」へと——転換がおこっているということをよく表した学界の動向であるように思える。

本稿でも以上のような動向を反映し、近代という経験自体を問うという課題に取り組んでいくこととしたい。ただし、本稿では、直接、近代の民衆宗教の様相を明らかにすることによってこの問題にアプローチすることにはしなかった。代わりに、近世の民衆宗教から考えるという方法をとることとした。それは、これまでの民衆宗教研究が近代化論というあまりに強烈的な問題意識を基礎としておこなわれてきたために、近代の民衆宗教の動向を前提にして(発展段階論の公式を用いて)、逆算的に近世の民衆宗教の動向をも位置づけてきたということを通してのことである。このような逆算的な位置づけの仕方では、近世という時代は、先に言及した近世仏教墮落論の場合と同じように、近代からの要請に応えた表象と化してしまう。その結果、民衆宗教に「萌芽した近代性」ばかりを追い求めることとなり、結果として民衆宗教は近世社会の中でも「特殊な」「先進的な」宗教として「孤高」の地位に位置づけられてしまう。そのために、近世社会の諸問題や多くの宗教との関係の中で生きていた人々の信仰の次元において民衆宗教が生まれ、展開していったという問題は背景に退けられてきたのではないか。

本稿では、この点に注目し、これまでの研究において比較的軽視されがちであった近世社会を土壌とした宗教としての民衆宗教という問題を突き詰めることで、従来の民衆宗教像やその歴史的位置づけの相対化を試みる。近世の民衆宗教の諸相を明らかにすることで、近代化に強

い問題関心を置き進められてきた民衆宗教研究自体の問題のみならず、民衆宗教の近代経験、近代的宗教観、ひいては近代という経験自体も問い直す試金石とすることができないのではないかと考える。このような考えのもと、「近世の民衆宗教から近代を問う」という方法をとることとした。

以上をまとめるならば、本稿の目的は、近世の人々の生き生きとした生の次元から、民衆宗教の開教と展開を位置づけ、その作業によって、これまでの研究とそれによってみいだされてきた民衆宗教像、その歴史的位置づけを相対化することで、近代という経験を問い直す視野を模索していくことである。これをより具体的にいい直しておく、近代化論の文脈で前史的に語られてきた近世の民衆宗教を、その時代に生じた仏教の教義展開とそれにもなう混乱や民間信仰の興隆、それへの人々の信仰への向かい方といった宗教に関わる総体的な動向の中において分析し、歴史的意義を考察していくことである。この作業を進めていくことは、単に近世民衆宗教像を豊かにするにとどまらず、近代という経験の問い直しの役割を果たすものとなると考えている。

## 第二項 近世民衆宗教・如来教への着目

このような課題をもって本稿の検討の中核に、民衆宗教のうちでも先駆的な宗派として評価されてきた如来教を据えることとした。如来教は、享和二（一八〇二）年、名古屋の武家奉公人嬭姪如来喜之によって始められた（この教団がいかなる教団で、どのような教えを展開していたかについては、先行研究及び本論の中で示していくこととし、ここでは言及しない）。教祖喜之は文政九（一八二六）年に没しており、近世という時代から民衆宗教を検討するにはうってつけの素材であると考えている。以下ではその妥当性について述べておきたい。

第一に、開教期から教祖の入滅までの教団の動向をリアルタイムで窺うことができる史料が存在していることである。如来教には、開教当初から教祖入滅までの四半世紀の間に二五〇余篇の説教を記録した『お経様』という史料が現存している。これは、他の民衆宗教と比べても、在世期の教祖の語りが近代教団の管理のもとでほとんど編集されることなく、生に近い形で残されているという点に特徴がある。また、この説教のほとんどは、喜之に縋る人々からの願いに応じて語られたものであることから、信者が何を問題としていたかを窺い知ることができ

る。加えて、ここには如来教の救済を体現する神である如来や、如来の依頼を受け諸人の救済をおこなうために喜之の体に降る金毘羅大権現の他、日蓮、親鸞など多くの神々が登場しており、当時の人々が生きた宗教社会との関連を窺うことができる。以上の特徴から、本稿で試みる検討に必要な情報を提供してくれている。

第二に、同時期の周辺環境を知ることができる史料が豊富なことがあげられる。都市名古屋で開教したということもあって、『尾張雑志』『尾張徇行記』といった地誌や『尾張名陽図会』などといった名所図会の他、高力種信『金明録』、水野正信『青窓紀聞』などの日記的著作が残されている。加えて、名古屋城下の豊富な史料を用いた郷土研究の蓄積が厚いことも、当時の名古屋城下の社会を知ることが助けられる。

第三に、民衆宗教像の成立、つまり、他の民衆宗教の研究をもとにして民衆宗教像が創られた後に、それを意識しながら如来教研究が進められたという研究史上の経緯があげられる。これこそが、如来教がこれまでの民衆宗教研究を相対化するための題材としてふさわしいとする根拠のうち、もっとも重要な点である。民衆宗教研究は国家神道に対抗するものとしてみいだされたこともあって、近代に顕著な動向をみせた天理教・大本教研究から始まり、これらをプロトタイプとすることによって、民衆宗教像が形づくられていった。その後、如来教もこの民衆宗教像に当て嵌められ、語られることとなる。この時、民衆宗教像のプロトタイプとなった教団のうち、一番遅く登場した大本教とは約一〇〇年を隔て、さらに明治維新をまたいでいるせいもあってか、例えば、都市でおこった点、武家奉公人により開かれたという点、信者の構成の半分を武士が占めたという点、後世での信仰を志向するという点、近代に（教派）神道化していないという点などにおいて、従来の民衆宗教像と齟齬が生じることとなった。以上のように多くの差異を有するにもかかわらず、如来教は民衆宗教の中でも「特異な位置を占める」宗派として位置づけられてきた。（これは、民衆宗教研究が何を語るものであったかという問題とも深く関わっているが）このことは、民衆宗教という問題意識で語ることが強く要請されてきたことの現れであり、そのことは結果としてその生まれた土壌の意味を矮小化してしまっているのではないかと考える。これを逆手にとれば、つまり「特異」と評価された諸点を、むしろ近世の社会全体の諸宗教・信仰の総体的

な力学の中で生まれ、展開していったことに由来するものとして積極的に評価することにより、従来の民衆宗教像を捉え返すことができるのではないか、如来教研究にはこのような可能性が秘められているのではないかと考える。

本稿ではこのような理由から如来教を中心的課題とするといいつつも、周辺諸宗教・諸思想の動向に多くの紙幅を割き、如来教に関する記述は全体の半分に満たない。このような構成で論を進めていくのは、民衆宗教の教説を、当時の社会の現実を生きる人々が納得しうるものとして、どのように解釈していくかという課題のもとで、創られ語られた物語として捉えるという方法をとるからである。こうした立場から必然的に、同時代的に活動していた多くの宗教の実践から、民衆宗教の活動と展開を分析していくことが必要となってくる。そのため必然的に如来教以外の記述が増えてしまうのである（この構成が意図するところについては改めて第三節で言及する）。このような行論によって、従来の研究のように民衆宗教・如来教を、あたかも突然に天から降りてきたような「孤高」の存在として描くのではなく、当時の社会に生きた人々の生の信仰の次元、それをとりまく場に根づいた宗教として捉え、その歴史的意義を明らかにしていくことを企図している。

## 第二節 民衆宗教研究の動向と如来教研究

本稿では以上のような見通し・目的をもって論を進めていくが、先走って述べてきた問題意識を民衆宗教史、如来教研究史に即して論じておきたい。

### 第一項 民衆宗教研究史

民衆宗教は、近代国家と宗教の関係に関心をおいた研究の中で、近代天皇制・国家神道に対置しうる民衆の自主的で創造的な宗教としてみいだされてきた。初めて「民衆宗教」の語が使われたのは村上重良『近代民衆宗教史の研究』<sup>1)</sup>で、戦前の教派神道を仮に「近代民衆宗教」と呼んだものであった<sup>2)</sup>。村上はこの研究の中で、講座派歴史学の理論に基づきつつ、富士講、天理教、大本教を対象として、それらから民衆の近代性・開明性を読み取り、そこに近代宗教の萌芽——彼の理想とする「近代宗教」とは「政教の分離（政治権力からの独立）、

信仰の自由（信仰の個人化・内面化）、教義の合理化（非呪術的な教義）<sup>15)</sup>をみて、国家神道に対峙するもの（しかし、その圧倒的権力のもとに挫折してしまうもの<sup>16)</sup>）として描いた<sup>17)</sup>。この時、仮に提示されたこの「民衆宗教」という概念について、後の論文で村上は、とくに天理教・金光教をプロトタイプとして「先進的農村を基盤として一宗教にちかい強力な神による民衆の救済と、既成宗教の教説を習合した平易な教義を説き、生き神たる教祖の権威を中心に、徹底した現世中心主義と呪術的現世利益によって教線を拡大した」<sup>18)</sup>宗教であると規定した。ここにおいて、これまで邪教視されることも多かつた諸宗教が講座派歴史学の理論をもとにして日本宗教史、日本史のダイナミズムの中に位置づけられることとなった。

この村上の提示した民衆宗教の基本型は後続の研究にも引き継がれることとなるが、この概念と研究分野を確固たるものとしたのには、『民衆宗教の思想』<sup>19)</sup>の果たした役割が大きい。この史料集に教典が抄録された教団が「民衆宗教」の主要な教団として捉えられるようになったこと、また解説論文「幕末維新期の民衆宗教について」<sup>20)</sup>において、民衆宗教の性格が規定され、提示されたことに研究史上重要な意味がある。この書での民衆宗教像には、共編者であった安丸良夫らの民衆思想史——幕末維新期の民衆闘争・民衆運動の思想——の成果が内包されるようになっていく。それは民衆宗教概念に「抵抗・対抗」という意味を付与することに重要な役割を果たし<sup>21)</sup>、宗教の近代化という問題のみならず、安丸の通俗道德論に代表されるような民衆の（近代的）主体形成が重要なトピックとされるようになった。

一九八〇年代の研究では、以上の枠組みと問題関心、そして教祖研究、教団研究という方法を引き継ぎつつも、村上以来続いてきた宗教の近代化という問題、その中でも、宗教の近代的形態——一神教的最高神という前提から民衆宗教研究が進められることに批判が加えられた<sup>22)</sup>。その一方で、生き神思想の系譜から民衆宗教の教祖と神を捉えたり、民衆宗教の世界に多様な神が登場することに注目したりするなど、宗教進化論的な基礎を持った議論が相対化された一方で、より民衆の世界への理解が深められ、民衆の信仰世界を総体として捉えようとする動向がおこった<sup>23)</sup>。こうして一九九〇年頃までに如来教、天理教、金光教、大本教など主要教団の研究の成果が出揃うこととなった。

同じ頃、子安宣邦<sup>24)</sup>によって一九九〇年までの研究の総決算とでもいえるべき指摘がなされた。すなわち、一連の民衆宗教研究の成果には、

研究者のナラティブが存在していること——つまり、民衆に対して語りたこと（その内容については次の文で示している）を語ってきた研究者の視線——が指摘され、批判されるようになった。これを受け、桂島宣弘は、階級闘争史観的人民像や近代国家を構成する近代的国民像を強く批判する文脈で登場した民衆思想史の主體的な人民・国民像を反映した民衆概念に、民衆宗教研究もその影響を受けざるを得なかったため、必然的に民衆宗教概念にもナラティブが蓄積されてきたと呼応し、それを対自化、脱却していくことで通説化した民衆宗教研究の論点を再検討できると展望を示した。しかし、桂島のこの指摘の後も批判されたナラティブから脱却できないまま、民衆宗教研究は従来の研究の枠組みを対自化、脱却できていない。民衆宗教研究の論点の再検討を果たせないでいる間に、（一九九〇年以降、分野開拓以降理論の掘り所でもあり、批判すべき対象でもあった講座派歴史学の衰退とともに）その研究自体が停滞してしまい、新たな視点をみいだせないままの状況が続いてきた。こうした文脈不在の状況下において、民衆宗教の概念の含意は形骸化し、この語はただ単に如来教から大本教までの一連の創唱宗教を中心とした諸宗教を指す言葉となっているのが現状のように思われる。

しかし、二〇一〇年を前後して、数は少ないものの新たな研究傾向が出てきている。例えば、民衆宗教研究のメタヒストリー的な研究として、民衆宗教研究を拓いた村上の学問という視点からこの分野の研究の展開を論じた林淳の研究<sup>28</sup>、教団史という社会的制約を有するものの、村上・安丸らが参加し高い学術的価値があるとみなされている『大本七十年史』の編纂過程を論じることに<sup>29</sup>より、民衆宗教研究という営為を問おうとした永岡崇<sup>30</sup>の研究、二〇〇〇年代以降の近代日本における宗教概念の形成に関する研究成果<sup>31</sup>をもとにして、さまざまな活動領域を含んだ〈宗教活動〉という視野から近代国家における民衆宗教の宗教化を論じた桂島の研究<sup>32</sup>などが登場した。また従来の民衆への視座に留まらない近代日本の動向の中に民衆宗教の営為を位置づけようとする研究として、植民地研究、帝国史の視座から日本の民衆宗教を論じた金泰勲の研究<sup>33</sup>、総力戦体制下の民衆宗教の動向を問うた永岡の研究<sup>34</sup>などが出ている。これらの研究を端的にまとめらば、民衆宗教それ自体の地平から、または民衆宗教研究という学問の営為から近代という経験を問う研究ということができらるだろう。これらはおもに近代の民衆宗教を主題とすることが多いが、近世のそれに対しても新たな試みがみられるようになった。井上智勝は従来の教典・教祖伝を中心と

した思想研究による民衆宗教研究が、民衆宗教を日本近世社会の日常性から乖離させ、孤高の存在としてしまったという認識から、民衆宗教を近世社会の中に置き、同時代に無数に存在した宗教事象との比較を通してその特質を論じた<sup>26</sup>。また、この分野の研究を牽引してきた神田秀雄も名古屋という都市の問題<sup>27</sup>、徳川王権論との関わり<sup>28</sup>や真宗・御嶽講の動向などの社会状況<sup>29</sup>へ注目を向けるようになってきており、近稿では「今日、民衆宗教という事象は、個別宗派の視点からアプローチするのみならず、むしろ仏教各宗や民俗宗教などの展開とともに、近世の宗教的世界全体の構造に関わる問題として論じるべきものと見なされつつある」<sup>30</sup>と指摘している。このように、近世の民衆宗教を対象にする研究では、近世社会の諸問題から民衆宗教の展開の意義を問うものが増えてきている。これらの研究は、一九九〇年代以降、蓄積を厚くしてきた宗教社会史、都市社会史、身分的周縁論、本所論、近世仏教研究の成果によって、近代化論の文脈で論じられてきた民衆宗教論を近世という視座から相対化していく役割を果たしているといえよう。以上の近年の研究の諸動向は、一九九〇年代にすでに指摘されていた問題に対する応答が、ようやく具体化してきたものと位置づけられよう。

以上をまとめると、一九六〇年代を前後して民衆宗教は近代宗教の萌芽として論じられて登場し、やがて一九七〇年代には民衆の主体性がみいだされるようになり、一九八〇年代になるとそれを突き詰めて民衆の生活の中から意味が探られ、一九九〇年頃には各教団の詳細研究の成果が出揃った。しかし、同じ頃、研究者が語り出そうとしてきた民衆像に疑問が呈され、研究を支えてきた理論の衰退も相まって、しばらく研究は下火となるが、近年になって、近世・近代という時代にその営為を位置づけながら、近代という経験を問い直す研究が萌芽しはじめている、ということができよう。

## 第二項 如来教研究史

次に、如来教研究についてみていこう。如来教研究自体は、一九二五年の如来教教団内の後継者争いと一九二六年の第二次宗教法案の審議開始という背景のもと、これへの対応として教団の一派独立・公認運動の機運が高まり、その一環として学術的に評価されることを願った信者の依頼を受けた東京大学宗教学講座二代教授石橋智信によって始められた<sup>31</sup>。石橋は教団から提供された史料をもとに、教祖喜之の説教録

『お経様』の筆録過程を明らかにし、基礎的な如来教像を提示した。ここでは、当時の（比較）宗教学のあり方を反映して、キリスト教との比較によって、如来教とはどのような宗教であるかが記述され、「幕末、〔中略〕救ひなき世は徐々に教派神道を生み出すに至った。その先駆をなした神道色希薄、仏教色稍濃厚、実質的にはキリスト教に酷似したあくまで一種独特な救ひの宗教<sup>※</sup>」という評価が下された。なお、石橋はその後、一九四一年に治安維持法違反の容疑で如来教が検挙されるまで、教団の顧問的な役割を果たし、宗教学者として教団の近代化に関わった。例えば、彼と出会うまで、宗名を持たなかった如来教は、「お上への届けの関係上」必要だという彼の進言をうけ、くじで如来教という名を決めている<sup>※</sup>し、また、彼を中心とする如来教研究会の教義研究の成果を掲載した雑誌『このたび』を通して信者たちが「今度御発行の「このたび」を一号二号と拝見して、次第に如来様の御慈悲がわかってくるやうになりました。秋叟老師様や、石橋先生そのほかの方々のお言葉を通して〔中略〕毎朝お経様を拝聴いたしますとよく了解ができるやうになりました」と自らの信仰を初めて知ることとなったことなど、教団組織や信仰のあり方にも重要な変化を及ぼしたものであった。

戦後になってから、民衆宗教研究の開拓者である村上によって民衆宗教として、その中でも先駆的な宗教として位置づけられる<sup>※</sup>。これにより、公認教団化のための教義研究にとどまっていた如来教は、日本宗教史、日本史のダイナミズムの中に位置づけられる宗教として研究される教団となった。ただし、如来教が民衆宗教研究の俎上に載せられたのは、他の民衆宗教と比べると最も遅く、そのせいか、民衆宗教概念の指す像とはおこった場所や、信者層、来世中心主義などの点において齟齬のある像が提起されている。また、村上は石橋の如来教像を踏襲しつつ、喜之を受難の贖罪者・仲保者とみなし、如来教の中心的な神である如来に最高神・創造神・救済神的性格をみて、かつその教義は原罪説にたつとして、キリスト教からの影響を指摘した<sup>※</sup>（これは彼のいう「近代宗教」から求められた像でもありと考えられる）。加えて、如来教教祖喜之の『お経様』が初めて翻刻・活字化され、出版されたこと<sup>※</sup>も重要な成果だといえよう。

以上のような村上の言及を経て、一九七〇年代後半から本格的な如来教研究が進展する。先にみた通り、この頃、民衆宗教研究は教祖・教団研究を中心としたものから、民衆の主体性をより突き詰めながら、近世民衆の信仰生活との関連を重視する文脈へと移りつつあった。如来

教研究もこの動向に連動しながら進んでいった。この流れの中で、石橋以来引き継がれてきたキリスト教との関連が否定され、それに代わり、キリスト教をモデルとした近代宗教像に比定されることのない、教祖の人生、説教・教団の展開とその時期区分、信仰活動の諸相、教義にみられるコスモロジーが全面的かつ詳細に解明された。その担い手の一人である神田は如来教を「幕末維新期の民衆宗教」という文脈で捉えようとした。この時、如来教が従前の民衆宗教像に当て嵌まらない特徴を具えていることについては、「幕末維新期の民衆宗教」の中でも「特異な位置を占める」宗派であると評価している<sup>50</sup>。また、如来教世界を教祖喜之の人生・奉公経験に基づいた交歓・互恵関係による世界認識として位置づけ、このような世界がただ一人教祖のみによるものではなく教祖を取り巻く信者たちとの応答の中で「合作」され、教祖という「類い希な主体」の口から語り出されたものとして捉える<sup>51</sup>など、教祖の強い主体性を強調しつつも信者の存在意義にも目を向けて、人と人の関係において如来教の展開の特色を捉えた点に特徴がある<sup>52</sup>。このような点とも関連して、如来教信者たちの主要な願いが「家族の安定的な構成いかん」に関わるものであったことも指摘している。近年では民衆宗教研究史の項ですでに述べたように宗教社会史、近世仏教史の成果を視野に入れながら議論を展開している。加えて、近世、教祖在世期のみならず、近代の如来教教団の展開についても解明している<sup>53</sup>。

また、もう一人の担い手である浅野美和子は、神田とは対照的に如来教を「幕藩制的な宗教から民衆宗教への過渡期」とか「草創期の民衆宗教」とかに位置づけるのは不自然であり、天理教その他幕末民衆宗教の他者救済の理念に結びつけるのも、無理なこと<sup>54</sup>と述べており、積極的に民衆宗教の系譜の中で位置づけようとはしていない。これに代わって、同時代の宗教的雰囲気や喜之の巫女的性格から如来教思想を検討し、そこには中世的性格が認められると指摘した<sup>55</sup>。また、「家」の否定の思想がみられると強調し、女人救済の系譜に如来教を位置づけている点にも特徴がある<sup>56</sup>。

二〇〇〇年代後半には、両氏により、『如来教・一尊教団関係史料集成』<sup>57</sup>が編まれている。これにより、これまで全体の六分の一ほどしか翻刻、公刊されていなかった如来教関係史料のほぼ全てが一般に開かれ、また巻末には両氏の長年の研究成果が反映された詳細な解説論文も付されている。こうした、史料とともに如来教の教祖の人生、宗教思想などの全体像やその歴史的意義も示された点など、現在までの如来教

研究の到達点となっている。

### 第三項 民衆宗教研究・如来教研究の課題

本稿では以上の動向を踏まえたうえで論を進めていくが、ここでとくに本稿で向きあうことにしたい民衆宗教研究・如来教研究の問題と本稿での課題を掲げておきたい。

第一に、民衆宗教が主体的な民衆像を前提とした近代化論の中で語られてきたことが自覚されるようになったにもかかわらず、その後の研究でも従来の民衆宗教像の根幹は維持されてきたこと。ゆえに、一九九〇年代以降民衆宗教研究は停滞してしまったのではないか。そのため、従来の民衆宗教概念の含意やその像にとらわれない記述をしていくことが、現代的な問題からこれを研究するうえでも、この分野の新たな展開を企図するうえでも、重要な課題となると考える。ゆえに、本稿では、民衆宗教概念の含意を否定し新たな定義を与えたり、新概念を提出したりすること自体を問題とするようなことはしないつもりである。とはいえ、民衆宗教という語は論者の立場を強く規定する用語であるため、ここを曖昧にしたまま論を進めることはできないだろう。そこで、本稿では、便宜上、近世後期から近代に民衆の間におこった一連の創唱的宗教を指す語として「民衆宗教」の語を用い、それを人々の生き生きとした信仰活動の次元、前近代的な宗教実践の〈場〉という次元から——作業としては、従来の民衆宗教研究の領域を拡大して——その歴史的意義を明らかにしていくという立場をとることを明確にしておきたい。

第二に、民衆宗教は近世社会に登場し、展開したにもかかわらず、これまで近代化論の文脈における画期性ばかりに光が当てられてきた。そのため、社会の問題や他の宗教の動向や関係の中に位置づけられてこなかったこと。ただし、社会との関係が論じられたことがまったくなかったわけではない。例えば、講座派歴史学の理論からの農村への注目や、他宗教との関係については近世仏教墮落論の中での位置づけがあった。しかし、こうした理論によりながら、ある歴史像の中である営みやどの段階にあつたのかを測るような方法からの社会の動向との関係の記述は、近世社会と宗教に関する実証研究の諸成果により、民衆宗教研究に限らず、すでに克服されており、現代においては別の位置づけ

が求められるようになっていく。こうした現状から、これまでの詳細な如来教研究の蓄積をいかに近年の研究で明らかにされた近世社会(像)の諸問題の中に位置づけ、その歴史的意義をみいだしていくかということが課題となろう。

とはいえ、如来教研究の中では、浅野の研究に代表されるように、他宗教との関係を検討しようとした研究があったことも事実である。しかし、これらは『歎異抄』や『沙石集』などのテキストや各宗派の思想——時代性への関心が弱い、普遍化・固定化された像——との比較によって、如来教思想を素因数分解した感が強く、同時代的な問題から検討されてこなかった。これは、ひとり論者の問題にとどまらず、多くもの書き残さない一般の人々の信仰活動を捉えていこうとする際の難しさに起因するものである。これが第三の問題点である。つまり、近世の諸問題から考えるという場合、喜之と信者たちの生きた一八〇〇年前後の時代にどのような対象・方法をもつて如来教を位置づけていくかという方法論上の大きな課題が存在しているのである。

第四に、第三の点とも深く関わるが、これまでの民衆宗教研究は、史料の性格の問題もあり、ほとんどが教団史、教祖研究の文脈によっておこなわれてきたことがあげられる。確かに、民衆の生活にもスポットライトがあてられてきたが、そこでの主題は民衆の主体性を読み出すことであつた。ただしこの場合の民衆とはその傑出した存在である教祖のことであつて、神田の如来教説教を教祖と信者の「合作」とみる評価と同じように、信者の存在を意識しつつも、結局は教祖という類い希な主体の人生史や思想に教団思想が回収されてしまう場合が多い。このいわば宗教の提供者の側のみ立ち、それをカリスマ化してしまう教団史、教祖研究的な見方では、近世宗教の諸問題との関わりから民衆宗教・如来教を位置づけていくことは困難だと思われる。ゆえに、第四の課題として、新たな宗教が信者のどのような動向、救済課題の中で登場したかを明らかにすることをおきたい。

そして最後に、近年、民衆宗教研究は近代という経験を宗教の地平から問う研究として萌芽しつつあるが、やはり、まだまだ提起の段階にあるといわざるをえない。それもほとんどが近代のそれを対象としていて、本稿で扱おうとする近世社会の中に民衆宗教の開教・展開を位置づけることにより、民衆宗教の営みやその研究自体を相対化していく(そして、その先に近代という経験を問う)という作業は、実際には

未着手の状況にあるといっても過言ではないと思う。本稿で答えを出すにはあまりにも大きい課題であるが、今後の民衆宗教研究に対していかなる方向づけをしていくかという課題は、常に向き合い続けなければならない課題だろう。この課題は、民衆宗教だけではなく、日本史、歴史学全体においても重要な課題となっているものであろう。

その他の論点については、適宜本論で指摘することとし、いかにしてこれらの課題に向き合っていくかを次節で示しておきたい。

### 第三節 本稿の分析視角

ここでは、先に掲げた課題に対して、いかにして如来教を分析していくかを示しておきたい。

#### 第一項 一八〇〇年前後への注目

本稿では教祖喜之の生涯（宝暦九・一七五六年—文政九・一八二六年）及び信者たちの人生を念頭においた一八〇〇年前後の時代を対象とすることとする。この時期は、日本史学界で古くから近世の折り返し地点としてみなされてきた宝暦天明期を起点として、さまざまな社会矛盾に対応していく時期であったといえる。この大規模な社会構造の変化の中で、当然、近世の宗教界も影響を受けていた。実際、本論で詳しく言及するが、如来教のみならず、仏教各派や民間信仰も大きく変動していた。この時代に注目することにより、これまでのように近世近代移行の、近代化の過程に如来教の営為を位置づけるのではなく、近世社会の問題として如来教の開教と展開を評価していくことが可能になると考える。このような考えのもと、本稿ではこの時代のもっとも重要な動向として、近世真宗最大の異安心騒動である三業惑乱に注目して、それを戦略的始点とする。そして、その後にはじまる『安心の動揺と模索』の動向をこの一八〇〇年前後という時代の救済パラダイムとみなし、その中で如来教の営為を捉えていくこととしたい。

#### 第二項 信者の要求とそれへの応答への注目 ——「ユーザーの論理」と「メーカーの論理」

一八〇〇年前後の宗教の動向の中から如来教を評価する方法について述べておきたい。これまで民衆宗教の思想を分析する際、教祖の人生

史をたどり、そこでの思想形成を読みとくことで、教団の思想を明らかにするという、教祖に内在的な議論がなされてきた。また、その教団の思想は傑出した存在である教祖から信者たちに一方通行で発信されたもののように描かれてきた。しかし、たとえ教祖が壮絶な人生を歩み、開明的な思想に至ったとしても、多くののはやり神がそうであったように、それが当時を生きる人々に受け入れられなければ、社会の中に埋もれ、消えていくものではなかったか。とすると、なぜ人々に新しい信仰が受け入れられたのかという次元から宗教の言説を問うていく必要が出てこよう。このような考え方は広く宗教研究の分野において一般化しつつあるようにみえる。この傾向を端的に表す言及として、鈴木岩弓の宗教民俗学の分野からの、「現実の信仰習俗は、「メーカーの論理」と「ユーザーの論理」のせめぎあいのなかで生まれている」という指摘があり、歴史学からも幡鎌一弘の「教祖の言葉の多くは信者となった人々との対話によって示されており、教祖を教祖たらしめているのは、教祖を取り巻く人々に他ならず、帰依者の集団である教団なしに教祖も存在しえない」という指摘がある。ここからは、教団と信者が出会う信仰の現場においてその展開を理解しようとしていることがうかがえよう。つまり、宗教者・教祖の手中から一步距離をおいて、受け取り手の生き生きとした信仰との関係をも重視しながら宗教の展開を評価しようとしているのである。本稿でもこのような視点から如来教説教を分析していく。ただし、このような視点を近世の宗教に対して向けることは、容易なことではない。いわゆる民衆の「ユーザーの論理」の記録が都合よく残されていないからである（ゆえに傑出した民衆としての教祖に託して、民衆の思想が求められてきたといえよう。しかし、教祖となった時点でそれは「メーカーの論理」を発する存在となってしまう）。そこで本稿では視野を広げて、宗教社会——ある社会全体の諸宗教・信仰の総体の力学の意でこの語を使うこととしたい——の動向、具体的にいえば他宗教の動向や寺社参詣の熱狂といった宗教実践の〈場〉の中での人々の思想と行動を検討し、それとせめぎあうものとして如来教の開教・展開の歴史的意義を読みといていくこととしたい。この時、中心的な論点として、救済課題、つまりどのような状況において、どのような人々に、どのような救済が求められ、どのような提示されたか——はじめにあげた、宗教の多領域にまたがった実践の〈場〉の解明という課題に対して、本稿では行論上の戦略として「救済」をそれらすべての領域を包含するものとして中心に据え、諸々の実践についてはそれとの関わりでみていくこととした。またこの課題に

取り組むためには、その前提として、宗教の展開を同時代的に活動していた多くの宗教の実践の〈場〉が重なる地点において検討するという課題にも取り組む必要があると考えるため、とくに民衆宗教が展開した宗教社会の検討に重きを置くこととしたい——に注目することにした。

### 第三項 周辺分野の研究成果をもとにして民衆宗教を近世の宗教社会に位置づける

前項で言及した通り、「ユーザーの論理」＝宗教社会とのせめぎあいから如来教の展開を位置づけていくが、その際、林淳の、近世宗教史には三つの潮流（近世仏教史／民間信仰研究／民衆宗教研究）があり、これまでこれらは意外なほど相互の関連性がなかったという指摘に示唆を受け、周辺分野の近年の成果を補助線としながら検討を進めていくこととしたい。ここで念頭におく周辺分野の成果について述べておきたい。

まず、これら三潮流の登場の後に颯爽と近世宗教史の舞台に登場したと林が評する宗教社会史の成果をあげたい。一九八〇年以降、日本近世史研究は国家論の中に朝廷・天皇を位置づけるようになり、一九九〇年代に入ると高埜利彦によって宗教もまたその中に位置づけられるものとされた。この潮流は、修験や神職などの諸宗教者への視角を重視して、民間宗教者の活動とそれを包摂していく近世国家の宗教政策の次元から近世社会像の再構築に迫ったものであった。これは、身分的周縁論や本所論、在地社会における宗教への注目といった研究動向をも刺激し、二〇〇〇年前後からは宗教社会史と呼ばれる潮流を形成するようになる。これらの成果により近世宗教史全体を展望できるようになり——それまでは近世前期と後期に研究が集中していた——近世宗教史は大幅に更新されている。

また、近世仏教史研究では、近世仏教墮落論の克服を目指し、教団史、教義史、個別分野史的成果が出されてきたものの、宗門改め制などの制度史研究などを除き、全体史の中に位置づけられてこなかったが、一九九〇年を境にして先述の宗教社会史や、さらに近年では大谷栄一を騎手とする近代仏教研究からの近世仏教墮落論の再検討とも連動して、近世の営みを再評価しようとする研究がおこった。それにより、仏教の社会的機能・役割に関する研究や思想史研究が進み、近世仏教墮落論の見直しにとどまらない多様な発展を遂げた。

これらの研究の重要な成果は、それぞれの分野で新たな研究の動向を提示し、さまざまな事例を世に示したのみならず、従来独立していた研究潮流を横断し、仏教、民間信仰、さらには民衆宗教をも視野に含めた広角的な近世宗教像を提示していることである<sup>80</sup>。このような研究動向と比較すると、民衆宗教研究も視野を広げつつあるが<sup>81</sup>、いまだ自らの領域に閉じ籠っている感が強い。このような研究動向を鑑みて、周辺分野の成果に学びつつ、近世という時代が培ってきた豊かな宗教的土壌に——諸宗教の動向や相互関連性の中で——如来教が生まれたという事実を重視することとしたい。なお、この分析の中心には、如来教が開教した尾張藩名古屋を中心に据えることとしたい。

#### 第四節 本稿の構成

序章を終えるにあたって、本稿の構成と各章の概要を示しておきたい。

##### 第一部 三業惑乱にみる一八〇〇年前後の救済課題と如来教

第一部では近世真宗最大の異安心騒動と呼ばれる三業惑乱と名古屋の異安心騒動を軸にして、そこに顕現した救済の課題から如来教の開教と展開の意義を探ろうとした。この検討により、つとめの方法への問いという救済の課題に対し、心の定置という次元から応答するという点において、両者に共通点があったことを明らかにした。

##### 第一章 一八〇〇年前後における救済の動揺と課題 —— 戦略的始点としての三業惑乱

ここでは、如来教の開教と展開を、それを取り巻く宗教社会から読みとくという目的のもと、真宗最大の異安心騒動である三業惑乱を戦略的に近世後期の宗教の大きな動揺の始点に置く（＝三業惑乱を契機とする救済パラダイムの転換）という視点を提示した。具体的には、まず、近世真宗における教学論争・異安心に注目した。それを年表化すると、それはとくに一七五〇年以降の百年間の間に集中していたことがわかった。その上で、その中核たる三業惑乱の経過を先行研究によりながら論じた。この三業惑乱は学僧のみならず末端の僧侶や門徒までも巻き込む騒動となった。また文化三（一八〇六）年の幕府裁定により公式的にはこの騒動が解決した後も、そこで展開された三業帰命説の救済

に固執した人々が少なからずおり、その影響は長期間持続するものであった。これに固執した人々の愁訴状をみると、彼らにとって問題は、それまで続けてきた日常の宗教実践の意味が否定され、また信仰のあり方に疑問が生じたことだったことがわかった。ここに、一八〇〇年前後の救済課題としてのつとめの方法への問いがおこってきたことが窺えた。このような三業惑乱の時代に、如来教教祖喜之とその信者たちは生き、そして如来教は開教し展開したのであった。この時代的な救済課題と如来教の距離を、教内で自力の修行をしたものがいたことに端を発する喜之の一連の説教の分析を通して、如来教の救済もまた、このつとめの方法への問いという課題と共振するものであったことを明らかにした。

## 第二章 如来教と名古屋城下の真宗異安心 ——尾州五人男事件をめぐって

ここでは、第一章での検討を前提にして、近世名古屋における真宗の展開とそれとの関わりから如来教の教えの特徴を探り、歴史的に位置づけようとした。ここで検討する尾張地域は真宗優勢地帯であるとされる。そこで、まず名古屋の寺院の構成をみて、名古屋の真宗の社会的位置と地域分布を確認した。その上で、真宗の信者集団に注目し、人々の活動とその習俗を確認した。次に名古屋での真宗異安心騒動として「新敷宗意」事件と尾州五人男事件の検討をおこなった。前者からは、人々が真宗の宗旨にない他宗門のつとめや新たなつとめをおこなったことが問題とされ、後者からはつとめの方法への問いに応答して心の定置を強調する説教がなされたことが、念仏による他力の救済を説く本山から問題視されたことがわかった。これらの動向と同時代の宗教の動向として如来教説教を考察すると、第一章でみたようにつとめの方法への問いという課題に共振しつつ、五人男が語ったのと同様に心の定置に重心を置く救済が説かれていたことが確認できた。真宗と如来教が同様の説教を展開していたことは、ともに一八〇〇年前後の救済課題を共有していたことによるものであると考えられる。両者の大きな違いは、五人男の説教は本山教学のもと、問題視され、調理され、異安心として（五人男の場合は異安心でなく「異様成勸方」とされた）排除され、回心させられたが、如来教の場合はこの時点では教学的に統制される本山のような存在からこの時点では自由であったために、救いを求める人々の欲求に即した展開が持続できた点にあると考えられる。

## 第二部 一八〇〇年前後の宗教としての如来教

第二部では、真宗の異安心騒動から如来教説教を読むことにより得られた、つとめの方法への問いという救済課題とそれへの応答としての心の定置という問題を基礎として、より広範な宗教・思想の中で如来教の展開を検討した。

### 第一章 「渴仰の貴賤」と如来教 —— 作善を欲する社会に生きる人々に直面して

ここでは、心の定置という問題が立ちあがってくる背景を、「渴仰の貴賤」、つまり仏神に祈らざるを得ない人々の群像から検討し、そこにみえた当時の人々の宗教に対する要求に如来教がどのような対応をしたのかを検討した。まず、当該期に隆盛を極めていた開帳に焦点を当て、そこでの「渴仰の貴賤」の行動に注目し、彼らが娯楽的な側面のみならず、後世の往生に関わる霊宝にまみえることによって、仏との縁を結ぼうとしていたことを明らかにした。これに加えて、同時期にピークを迎えていた寺社の造営という事象から、金銭や労働力を擲つてこの工事に参加し、仏神に渴仰する人々の様子を明らかにした。これらの行動の根底には、社会的に共有された作善欲求があるのではないかと、いう仮定から、その思想が最も現れているものとして、善書の功過思想の名古屋での書物を通した伝播と活用の事例、およびその具体的な内容を確認した。その上で、如来教はこの「渴仰の貴賤」の作善欲求にどう対峙していたのかを検討した。そこでは、社会一般においては、善いおこないをするか、悪いおこないをするかといった実践の次元が重要視されていたのに対し、善い心であるか、悪い心であるかという心の定置の問題に転換されていたことが確認できた。それは、作善実践が往々にして金銭の喜捨をとまなうものであったということにおいて貧者が疎外されていたし、また富者にしてもその金額に比例した成果が実感できなかったという点において、それを解消するものとして心の定置が説かれ、受け入れられたと考えられる。ただし、このことはすでに五人男の説教でみた通り、如来教のみに特殊な問題とはいいきれない側面もある。とはいえ、このような民衆宗教・如来教の機能を社会的な位置づけるならば、当時広がっていた実践による救済から疎外された人を包み込む理論として心の定置が説かれたといえる。

## 第二章 如来教世界の形成過程 —— 隆盛する秋葉信仰に集う人々との対峙を通して

ここでは、他宗教との接触、対峙の仕方に注目しながら、如来教のさまざまな仏神が登場する世界観がいかにしてつくられていったかを明らかにしようとした。ここでは、如来教とほぼ同時期に名古屋で隆盛を迎えた秋葉信仰に注目した。名古屋での秋葉信仰の展開を明らかにしたうえで、鳴海村の『下郷家文書』を用いて、近世の秋葉信仰とそれに関わる人々の様相を明らかにした。これをもとにして、秋葉信仰の利益を体現する神である秋葉三尺坊大権現が登場している如来教説教を分析した。そもそも、如来教説教に秋葉が登場するのは、秋葉信仰に連なっていた人々がさまざまな信仰に関わっていたこと、またそれぞれの拠点が近接していたこと、そして如来教の説教空間の特徴として信者たちによってさまざまな宗教に関わる問題が持ち込まれていたことによると考えられる。この説教において、喜之は当時隆盛を迎えていた秋葉信仰を如来教の救済を体現する神格である如来との関係から位置づけ、それにより秋葉の利益であった火防を自らの救済のもとに引き込み、それにより実践的な側面の強かった秋葉信仰の救済を心の定置によって救済されるものへと転換させた。如来教の他宗教との対峙の仕方で重要なこととして、秋葉信仰を自らのもとに位置づける際に、自らの救済の根幹となる物語を一旦解体し、そこに秋葉という神格を編み込んで再編したという点をあげた。この柔軟な他宗教との対峙のあり方によって、多くの仏神が登場する世界観が創られたと結論づけた。

### 第三章 文政大地震と如来教 —— “その時” に向き合う説教

ここでは、民衆宗教の説教が現実の事態に対していかに向き合ったのか、その時の説教の展開にはいかなる特徴がみられるのかを明らかにしようとした。これにより、非常時に顕現する日常の如来教説教の展開の特徴をみいだそうとした。このような目的のもと、災害社会史の成果を参照しながら、名古屋城下も大きな揺れに見舞われた文政大地震と、この時、恐怖する信者のために如来教でおこなわれた説教に注目して、そこに表出する当時の人々の世界観の分析をおこなった。まず、近世においては地震に対して禍福両面の捉え方があったから、恐怖を感じるといった場合どのようなことに恐怖を感じるのかを同時代の地震に関する史料を用いて分析した。そのうえで、如来教世界において、地震がいかに説明されているかを検討した。さらに、喜之は地震に関する第二の説教（この地震に関する説教を計三回おこなっている）において、次は天地がひっくり返るような大地震がおこるといふ予言をしたが、結局それがおこらなかった現実との矛盾をいかに埋めていったか

を検討した。結論として、むしろおこらなかつたことを神々の世界を語ることによって積極的に評価していくこととなったと指摘した。このような説教展開の過程には、目の前の事態にすぐに応える即時性と、その瞬間に当時の人々にとって常識的な世界を再構成しつつ説得的な世界像が語られるという即興性がある、それによって、地震という事態を前にして、それまでに語ってきた救済を強化することに成功したと結論づけた。また、ここにみられる説教の変容可能性は、地震という非日常の場面以外にも作用し、やはり神が隆盛を迎えていた時代の中で、信者を惹きつけ続ける魅力の維持・再生産に重要な役割を果たしたと考えられると指摘した。

#### 結章 本稿の成果と課題・展望

“一八〇〇年前後宗教社会のつとめの方法の模索という課題（＝救済パラダイム）と、その中で心の定置という方法による救済の発見”という本稿の成果に対して、結章では、これを藩政改革がおこなわれた当時の名古屋の社会変動に関わらせながら、歴史的に位置づけようとした。それによって、①一八世紀中期の消費社会の進展と人間関係の変化の中で、従来のつとめの方法が実態に合わなくなり、それが模索されるようになったこと、②その中でこうした現実の生き方に即応した能動的・実践的に救済に向かう信仰のあり方が隆盛したこと、③その社会から疎外されたものの中からそれへのアンチテーゼとしての心の定置による救済が登場したことを指摘した。その上で、つとめの模索の時代の中での能動的・実践的態度による救済と心の定置による救済のせめぎあいを明らかにしていくという視点は、名古屋城下の宗教社会と如来教の展開を分析する際に限られたものではなく、近世後期におこる諸宗教の動向を総体的に捉えていくこともできる視点ともなるのではないかと提起した。最後に、本稿で取り扱えなかつた課題をあげながら、今後の研究の展望を示した。

- 社、二〇一五年）、二四一頁。
- ㉒ 桂島宣弘「迷信・淫祠・邪教」（島菌進・高埜利彦・林淳・若尾政希編『シリーズ日本人と宗教―近世から近代へ 六 他者と境界』春秋社、二〇一五年）、二三九頁。
- ㉓ 村上重良「幕末維新期の民衆宗教について」（村上重良・安丸良夫編『日本思想大系 六七 民衆宗教の思想』岩波書店、一九七一年、五六三頁。
- ㉔ オリオン・クラウタウ『近代日本思想としての仏教史学』法藏館、二〇一二年、二二七、二三一、二三三―三五頁。
- ㉕ 佐藤弘夫「鎌倉仏教論を読みなおす―文庫化によせて」（佐藤弘夫『鎌倉仏教』筑摩書房、二〇一四年（初出は第三文明社、一九九四年）、二四三―二四四頁。
- ㉖ 佐藤弘夫「鎌倉仏教論を読みなおす―文庫化によせて」（佐藤弘夫『鎌倉仏教』筑摩書房、二〇一四年（初出は第三文明社、一九九四年）、二四六頁。傍点は石原による。
- ㉗ 佐藤弘夫「鎌倉仏教論を読みなおす―文庫化によせて」（佐藤弘夫『鎌倉仏教』筑摩書房、二〇一四年（初出は第三文明社、一九九四年）、二四六―二四七頁。
- ㉘ 佐藤弘夫「鎌倉仏教論を読みなおす―文庫化によせて」（佐藤弘夫『鎌倉仏教』筑摩書房、二〇一四年（初出は第三文明社、一九九四年）、二四七頁。傍点は石原による。
- ㉙ 佐藤弘夫「鎌倉仏教論を読みなおす―文庫化によせて」（佐藤弘夫『鎌倉仏教』筑摩書房、二〇一四年（初出は第三文明社、一九九四年）、二四七―二四八頁。
- ㉚ 佐藤弘夫「鎌倉仏教論を読みなおす―文庫化によせて」（佐藤弘夫『鎌倉仏教』筑摩書房、二〇一四年（初出は第三文明社、一九九四年）、

二四四―二四五頁。

12 佐藤弘夫「鎌倉仏教論を読みなおす―文庫化によせて」（佐藤弘夫『鎌倉仏教』筑摩書房、二〇一四年（初出は第三文明社、一九九四年）、二五六頁。

13 その民衆宗教像はおおよそ以下のようにまとめられよう。なお、キーワードとなる語を「」で括った。

「商品作物」を生産し、「資本主義」が進んでいく「先進的な農村地帯」から「民衆宗教」がおこっている。その教祖像は「貧しい」「農民」であり、「内省的」あるいは「内攻的」な性格であり、厚い「信心」を持っており、自身や家族の「大病」などの「不幸」をきっかけに「神がかり」をおこし、やがて「生き神」として立つ。そして、新しい神は「病氣直し」など「呪術的」な方法を通して、信者を獲得し、信仰の「内面化」をとげていく。その「教義」は、「一神教的な神」「創造神」「主宰神」を掲げ、その神を「親神」「祖神」と捉え、人間を「神の子」とした「平等観」、「人間中心」的、「現世利益」的、「反封建」的、「世直し」、「反権力」性がみえる。

13 村上重良『増訂版 近代民衆宗教史の研究』法藏館、一九六三年（初出は一九五七年）、五頁。

14 村上重良『増訂版 近代民衆宗教史の研究』法藏館、一九六三年（初出は一九五七年）、七七頁。

15 このような認識は、村上重良「教派神道」（『岩波講座日本歴史 第一五巻 近代二』岩波書店、一九六二年、三一〇頁）においてとくに顕著に表れている。

16 村上重良『増訂版 近代民衆宗教史の研究』法藏館、一九六三年（初出は一九五七年）、三五頁。

17 村上重良「教派神道」（『岩波講座日本歴史 第一五巻 近代二』岩波書店、一九六二年）、三〇二頁。

18 村上重良・安丸良夫編『日本思想大系 六七 民衆宗教の思想』岩波書店、一九七一年。

19 桂島宣弘「民衆宗教研究・研究史雑考」（『日本思想史学』第三四号、二〇〇二年）、一九頁。

- ㊦ 桂島宣弘『増補改訂版 幕末民衆思想の研究 幕末国学と民衆宗教』文理閣、二〇〇五年（初出は一九九二年）、一三九―一五四頁。
- ㊧ 小澤浩『生き神の思想史 日本の近代化と民衆思想』岩波書店、一九八八年、神田秀雄『如来教の思想と信仰―教祖在世期から幕末維新期における―』天理大学おやさど研究所、一九九〇年、桂島宣弘『増補改訂版 幕末民衆思想の研究 幕末国学と民衆宗教』文理閣、二〇〇五年（初出は一九九二年）など。
- ㊨ 子安宣邦「民衆宗教観の転換」『思想』第八一九号、一九九二年。
- ㊩ 桂島宣弘「民衆宗教研究・研究史雑考」『日本思想史』三四号、二〇〇二年。
- ㊪ 深谷克己『東アジア法文明圏の中の日本史』岩波書店、二〇一二年、一二―二四頁。
- ㊫ 加えて、村上の議論のうち、近世講社から発展したという点を強調して、山岳宗教系行者・講社「行者仏教」の活動を捉える長谷部八朗（「民衆宗教史と仏教」『岩波講座宗教 第三巻 宗教史の可能性』岩波書店、二〇〇四年）、一般的には一八世紀後半以降に民衆宗教の形成が想定されるが、それ以前の角行系宗教を対象に拡張した菅野洋介（『日本近世の宗教と社会』思文閣、二〇一一年）など、民衆宗教の語で捉える対象を拡大していく傾向もみられる。この場合も、従来の民衆宗教研究の問題意識に連なるものではなく、庶民の信仰を捉える語として、この語を用いつつ、民俗信仰研究、宗教社会史といった別の研究のフィールドにこれらの宗教を位置づけている側面が大きいようにみえる。
- ㊬ 林淳「国家神道と民衆宗教―村上重良論序説―」『人間文化』第二五号、二〇一〇年。
- ㊭ 永岡崇「宗教文化は誰のものか―『大本七〇年史』編纂事業をめぐって」『日本文化』第四七号、二〇一三年。
- ㊮ 例えば、島藺進「日本における「宗教」概念の形成―井上哲次郎のキリスト教批判をめぐって」（山折哲夫・長田俊樹編『日本人はキリスト教をどのように必要したか』国際日本文化研究センター、一九九八年）、磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜 宗教・国学・神道』岩波書店、二〇〇三年、星野靖二『近代日本の宗教概念 宗教者の言葉と近代』有志舎、二〇一二年など。

- ㊦ 桂島宣弘「迷信・淫祠・邪教」（島菌進・高埜利彦・林淳・若尾政希編『シリーズ日本人と宗教―近世から近代へ 六 他者と境界』春秋社、二〇一五年）。
- ㊧ 金泰勲「淫祀邪教」から「世界宗教」へ―天理教の近代経験―（立命館大学提出博士論文、二〇一〇年）。
- ㊨ 永岡崇『新宗教と総力戦―教祖以後を生きる―』名古屋大学出版会、二〇一五年。
- ㊩ 井上智勝「民衆宗教の展開」（『岩波講座日本歴史 第一四巻 近世五』岩波書店、二〇一五年）。
- ㊪ 神田秀雄「化政期における社会的交通の展開と民衆宗教の成立―如来教の事例に即して―」（幡鎌一弘編『民衆宗教と旅』法藏館、二〇一〇年）。
- ㊫ 神田秀雄「日本の近世社会と如来教の歴史的特質―その世界観と異端性をめぐって―」（『天理大学人権問題研究室紀要』第一六号、二〇一三年）。
- ㊬ 神田秀雄「化政期における名古屋住民の宗教意識と如来教のコスモロジー」（『総合教育研究センター紀要』第一一号、二〇一三年）。
- ㊭ 神田秀雄「民衆信仰の興隆」（島菌進・高埜利彦・林淳・若尾政希編『シリーズ日本人と宗教―近世から近代へ 二 神・儒・仏の時代』春秋社、二〇一四年）、一七四頁。
- ㊮ 石橋智信「隠れたる日本のメシア教」（『宗教研究』新第四巻第四号、一九二七年）。
- ㊯ 石橋智信「世に知られぬ一種独特な宗教 一尊教、別名、如来教のことども」（『宗教学論攷』青山書院、一九四八年）、二三七―三三八頁。
- ㊰ 石橋智信「世に知られぬ一種独特な宗教 一尊教、別名、如来教のことども」（『宗教学論攷』青山書院、一九四八年）、一九七頁。なお、本稿では便宜上、これ以前の段階においても如来教という呼称を用いる旨を断っておきたい。
- ㊱ 金城の西在美和「同行通信 このたびを拝見して」（『このたび』第一巻第四号、如来教研究会このたび社）、二四頁。

- ㉔ 村上重良「一尊如来きのと如来教・一尊教団」(村上重良・安丸良夫編『日本思想体系 六七 民衆宗教の思想』岩波書店、一九七一年)、五八四頁。
- ㉕ 村上重良「二尊如来きのと如来教・一尊教団」(村上重良・安丸良夫編『日本思想体系 六七 民衆宗教の思想』岩波書店、一九七一年)、五八一―五八六頁。
- ㉖ 村上重良・安丸良夫編『日本思想体系 六七 民衆宗教の思想』岩波書店、一九七一年、村上重良校注『東洋文庫 三二三 お経様―民衆宗教の聖典・如来教』平凡社、一九七七年。
- ㉗ 神田秀雄『如来教の思想と信仰―教祖在世期から幕末維新时期における―』天理大学おやさど研究所、一九九〇年、二―三頁。
- ㉘ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第一卷』清文堂、二〇〇三年、五六七頁。
- ㉙ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第一卷』清文堂、二〇〇三年、五五七頁。
- ㉚ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第一卷』清文堂、二〇〇三年、五七九―五八四頁。
- ㉛ 神田秀雄「如来教百九十年史序説(一)」(『天理大学学報』第一六二輯、一九八九年)、神田秀雄「如来教百九十年史序説(二)」(『天理大学学報』第一六三輯、一九九〇年)、神田秀雄「原田清泉尼伝の探究から試みる如来教像の再構成」(『天理大学人間学部 総合教育研究センター紀要』第一四号、二〇一五年)。
- ㉜ 浅野美和子「如来教救済思想の特質」(『日本史研究』第二七四号、一九八五年)、四八―四九頁。
- ㉝ 浅野美和子『女教祖の誕生』藤原書店、二〇〇一年。
- ㉞ 浅野美和子「民衆宗教の女人救済論―嬭姪喜之の場合―」(『歴史評論』第三七一号、一九八一年)。
- ㉟ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第一―四卷』、清文堂、二〇〇三―二〇〇九年。

83 鈴木岩弓「宗教的職能者と民俗信仰」（宮本袈裟雄・谷口貢編『日本の民俗信仰』八千代出版、二〇〇九年）、一四八頁。傍点は石原による。

84 幡鎌一弘「民衆宗教」（仏教史学会編『仏教史研究ハンドブック』法藏館、二〇一七年）、三二五頁。傍点は石原による。

85 林淳「勸進と霊場」（島菌進・高埜利彦・林淳・若尾政希編『シリーズ日本人と宗教―近世から近代へ』四 勸進・参詣・祝祭』春秋社、二〇一五年）、五―八頁。

86 朝尾直弘「幕藩制と天皇」（『体系日本国家史 三』東京大学出版会、一九七五年）、宮地正人『天皇制の政治史的研究』校倉出版、一九八一年、深谷克己『近世の国家・社会の天皇』校倉出版、一九九一年など。

87 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。

88 塚田孝・脇田修・吉田伸之編『身分的周縁』部落問題研究所、一九九四年、吉田伸之『身分的周縁と社会Ⅱ文化論』部落問題研究所、二〇〇三年、久留島浩・高埜利彦・塚田孝・横田冬彦・吉田伸之編『シリーズ近世の身分的周縁』全六巻、吉川弘文館、二〇〇一年、後藤雅知・齋藤善之・高埜利彦・塚田孝・原直史・森下徹・横田冬彦・吉田伸之編『シリーズ身分的周縁と近世社会』全九巻、吉川弘文館、二〇〇七年。

89 〇八年、塚田孝『身分的周縁の比較史』清文堂、二〇一〇年など。

90 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、久留島浩・高埜利彦・塚田孝・横田冬彦・吉田伸之編『シリーズ近世の身分的周縁』全六巻、吉川弘文館、二〇〇一年、林淳『近世陰陽道の研究』吉川弘文館、二〇〇五年、井上智勝『近世の神社と朝廷権威』吉川弘文館、二〇〇七年、後藤雅知・齋藤善之・高埜利彦・塚田孝・原直史・森下徹・横田冬彦・吉田伸之編『シリーズ身分的周縁と近世社会』全九巻、吉川弘文館、二〇〇七―〇八年、梅田千尋『近世陰陽道組織の研究』吉川弘文館、二〇〇八年など。

91 澤博勝『近世の宗教組織と地域社会』吉川弘文館、一九九九年、中山郁『修験と神道のあいだ』弘文堂、二〇〇七年、澤博勝『近世宗教社

会論』吉川弘文館、二〇〇八年、村上紀夫『近世勸進の研究』法藏館、二〇一一年、菅野洋介『日本近世の宗教と社会』思文閣、二〇一一年など。

② 林淳「勸進と霊場」（島蘭進・高埜利彦・林淳・若尾政希編『シリーズ日本人と宗教―近世から近代へ 四 勸進・参詣・祝祭』春秋社、二〇一五年）、一〇頁。

③ 大谷栄一『近代仏教という視座―戦争・アジア・社会主義―』ぺりかん社、二〇一二年、末木文美士・林淳・吉永進一・大谷栄一編『ブッタの変貌―交錯する近代仏教―』法藏館、二〇一四年、大谷栄一・吉永進一・近藤俊太郎編『近代仏教スタディーズ―仏教からみたもうひとつの近代―』法藏館、二〇一六年、碧海寿広『入門 近代仏教思想』筑摩書房、二〇一六年、山本伸裕・碧海寿広編『清沢満之と近代日本』法藏館、二〇一六年など。

④ 林淳「近代日本における仏教学と宗教学」（『宗教研究』七六、二〇〇二年）、末木文美士『近世の仏教 華ひらく思想と文化』吉川弘文館、二〇一〇年、オリオン・クラウタウ『近代日本思想としての仏教史学』法藏館、二〇一二年、大谷栄一『近代仏教という視座―戦争・アジア・社会主義―』ぺりかん社、二〇一二年など。なお、近代仏教研究の盛り上がりは、近世仏教史のみならず仏教史全体を刺激している。そうした動向を反映し、それに関わるテーマと課題を提示した成果として、仏教史学会編『仏教史研究ハンドブック』法藏館、二〇一七年が出されている。

⑤ 佐藤孝之『駆込寺と村社会』吉川弘文館、二〇〇六年、引野亨輔『近世宗教世界における普遍と特殊』法藏館、二〇〇七年、澤博勝『近世宗教社会論』吉川弘文館、二〇〇八年、朴澤直秀『近世仏教の制度と情報』吉川弘文館、二〇一五年、大桑斉『近世の王権と仏教』思文閣、二〇一五年など。

⑥ 大桑斉『日本仏教の近世』法藏館、二〇〇三年、西村玲『近世仏教思想の独創』トランスビュー、二〇〇八年、岡田正彦『忘れられた仏教

天文学―十九世紀の日本における仏教世界像』ブイツーソリューション、二〇一〇年、大桑齊『民衆仏教思想史論』ぺりかん社、二〇一三年、大桑齊『近世の王権と仏教』思文閣、二〇一五年など。

※ これについては、上記の諸研究の他、最新の近世宗教史研究の総合的成果である島菌進・高埜利彦・林淳・若尾政希編『シリーズ日本人と宗教―近世から近代へ』全六巻、春秋社、二〇一四―一五年が、「將軍と天皇」「生と死」「書物・メディアと社会」などのテーマ毎に宗派横断的に論文を集め、これらの潮流全ての研究成果を包含しており、近年の研究動向を象徴しているといえよう。

※ 神田秀雄「民衆信仰の興隆」（島菌進・高埜利彦・林淳・若尾政希編『シリーズ日本人と宗教―近世から近代へ』二 神・儒・仏の時代』春秋社、二〇一四年）。

第一部 三業惑乱にみる一八〇〇年前後の救済課題と如来教



## 第一章 一八〇〇年前後における救済の動揺と課題 —— 戦略的始点としての三業惑乱

### はじめに —— 異安心の時代に如来教は登場した

如来教は、享和二（一八〇二）年、名古屋において元武家奉公人嬭姪如来喜之が神がかりをおこしたことを始まりとしている。本稿はこの如来教の登場という「事件」を一八〇〇年前後の宗教社会の中に位置づけ、その歴史的意義をこの同時代的な動向の中から明らかにすることを目的とするものである。論をおこすにあたり、本章では如来教祖喜之と信者たちの生きた時代の最も大きな宗教の動向のひとつとして、三業惑乱——本来真宗西派の学僧の間で交わされた正統教学をめぐる論争であったが、全国の末寺・門徒をも巻き込む論争となり、裁定が幕府法廷にまで持ち込まれ、最終的に本山西本願寺の百日閉門処分に至った——とそれに関わる一連の異安心に注目したい。ここで課題とされたことは単に真宗の教学上の問題だけに限らず、同時代的に影響力があり、それは如来教とそこに集う人にも共有されたものであった（＝三業惑乱を契機とする救済パラダイムの転換があった）という見通しをもって、論を展開していくこととしたい。なお、三業惑乱への注目はあくまでも戦略的に一八〇〇年前後の宗教が存在した〈場〉を提示するためであって、「三業惑乱から如来教に発展した」と主張するためではないことを断っておきたい。すなわち、この日本近世最大の宗教の動揺から一八〇〇年前後の宗教社会を見通し、その〈場〉において、民衆宗教の登場と展開、それへ人々が帰依していったことの同時代的意味を明らかにしていくための方法として注目するのである。

まずは異安心・三業惑乱に関わる研究動向を簡単にみておきたい。異安心に関する研究は、教学・教団研究の視点からの成果が多く蓄積されている。とくに三業惑乱の場合には、近江・覚成寺超然（一七九二—一八六八）が編集した『反正紀略』『続反正紀略』に代表されるように、近世段階から末寺僧侶によって関係史料の収集がおこなわれ、展開過程に検討が加えられている。それは教団史的には、近世的宗派意識の強化・正統教学の成立過程と関わっていたといえる。さらに明治維新・廃仏毀釈を経た後には、明治維新以降の真宗の近代教団形成過程やそこでの教学の整理とも関わって蓄積されてきたものであったことも考慮する必要がある。このように異安心研究は各時代の教団を取り

巻く状況に連動して成果が積みあげられてきたが、本章は、近世期の異安心という現象に歴史的意義をみて、そこから近世後期の宗教社会を見通すことを目的とするものであるため、先行研究のうちでも、それに関わる研究に絞って言及することとしたい。

まずは、中島覚亮<sup>16)</sup>、水谷壽<sup>17)</sup>の研究をあげたい。両氏の研究とも正統教学の立場から過去の僧侶の異安心を断罪する教学的主張が含まれているが、教誡史料をもとにして、広い地域、時代の異安心を紹介している点において重要な成果だと評価できる。また、中島と水谷の研究の間の時期には井上哲雄<sup>18)</sup>により、異安心に関する年表が作成され、個々の異安心が網羅的かつ歴史的に検討されるようになっていく。一九三九年には、水谷、中村の研究で用いられた史料のほとんどが『続真宗大系』第一八巻に「異安心御教誡集」として活字化、掲載されている。

一方、数々の異安心の中でも最も大きな規模であった三業惑乱については『龍谷大学論叢』第二六三号で三業惑乱特集が生まれ、『龍谷大学三百年史』<sup>19)</sup>においては三業惑乱が詳述されるようになった。戦後の教学研究では大原性実<sup>20)</sup>や住田智見<sup>21)</sup>、梅原隆章<sup>22)</sup>らの研究がみられる。教団からの成果としては『本願寺史 第二巻』<sup>23)</sup>、『龍谷大学三百年史』<sup>24)</sup>が刊行されている。とくに大原の『真宗異義異安心の研究』と『本願寺史 第二巻』は、今日の研究のスタンダードとして引用される書となっている<sup>25)</sup>。

一九七〇年代後半以降の展開でとりわけ重要なことは、これまで真宗研究の中でしか（それも教学史上否定的に）論じられなかった異安心・三業惑乱が近世史、思想史研究に積極的に取り入れられるようになってきたことである。その嚆矢ともいえるのが、大桑育<sup>26)</sup>の加賀藩の任誓に関する諸論考<sup>27)</sup>である。大桑は任誓を題材に近世史、思想史の立場から、教団の構造として寺壇制、教団と世俗権力ないし国家、近世教団の思想と民衆のそれとの関係を問うた。また、奈倉哲三<sup>28)</sup>は三業惑乱を民衆思想史の文脈に位置づけ、民衆の中の近代の萌芽が窺えるものとしてみいだした。加えて、本来三業惑乱は西派でおこった異安心であったが、東派の信者も巻き込んだことを指摘している点も重要である。引野亨輔<sup>29)</sup>は学僧間の教学論争としての三業惑乱が幕府裁断後にも各地で強烈な正統意識をとめないながら継続状態にあったことを明らかにした。またその対立構造の構築過程を検討し、それを近世社会の特質的状况の中で把握しようとした。澤博勝<sup>30)</sup>は思想研究に集中していた研究状況に対し、（震源地であり、論争の中心となった功存の出身地であった越前という）地域に注目した宗教社会史の視点から三業惑乱を

取りあげ、地域の教団構造、領主の対応、人々の階層による反応の違いがあったことを論じた。これにより、さまざまな問題が重層的に展開して三業惑乱を形づくったことが提起された。また近年では、小林進士や引野のその後の研究のように書物・出版という文脈から近世社会の中に位置づけたり<sup>5</sup>、松金直美のように異安心から仏教知の広がり<sup>6</sup>と正統教学の成立を探ろうしたり<sup>7</sup>、芹口真結子のように異安心の教誡から教団と藩権力の関係を論じたり<sup>8</sup>とする論考もみえるようになっていく。このような異安心・三業惑乱への注目を反映してか、新たに史料刊行<sup>9</sup>の動きも出ている。また、地方でもこれまで各地の市町村史で記述があっても数行ほどの扱いがあるかないか程であった地方の異安心が少しずつ注目を浴びるようになっていく。例えば、三業惑乱の震源地であった『福井県史』には関連史料が翻刻して掲載されている<sup>10</sup>し、名古屋でおこった五人男による異安心騒動(次章)のように、別院史の一素材として、史料が翻刻公開され、解説が付されているもの<sup>11</sup>もある。

以上のように、異安心、三業惑乱は単に一宗派の教学史上の問題のみならず、近世宗教・思想・社会の諸問題の中でとりあげられるべき問題とみなされるようになってきている。以上のような状況を鑑み、この分野の成果を大いに踏まえながら、真宗の異安心、三業惑乱においていかなる課題が登場し、その時代に暮らす人々にどのような影響をもたらしたかに焦点をあて、如来教がおこった近世後期の宗教社会をみて、その上でこの宗教社会と如来教の関係をみていくこととしたい。

## 第一節 近世真宗教学論争年表からみる如来教の時代

鎌倉時代におこったいわゆる新仏教は近世に至ると、徳川政権によって統制の一環として諸派は固定され、教団化していくこととなったとされる。この中世教団からの移行に注目する末木文美士によると、近世の仏教の特徴として次の二点があげられるという。第一に文献主義的な教学研究があげられる。その背景として「幕府が仏教に対する統制を強める一方、各宗の学問を奨励した」ため、「近世前期は清新な活気に満ちた教学振興」の時代となったことと、限られた範囲に流通した写本・口伝をもとに秘教化したり自由な思想展開をみせたりした中世と違い、大蔵経の刊行・普及に代表されるような印刷文化が広がったことにより、書物が公開され、不特定多数の人に共有されることにより、

テキストの改編や強引な解釈ができなくなり、合理的解釈が力を持つようになったことがあげられている<sup>25)</sup>。このような教学研究の担い手は、僧侶の養成機関としての役割を持っていた各宗の学林・学寮であった。例えば、真宗でいえば、学林・能化(西派)、学寮・講師(東派)を中心とした宗派内トップレベルの学僧による研究が中心となっていた。また、学林・学寮は教学研究のみならず、全国の末寺僧侶を集め、教育を一元的に担う機関として位置づけられていた。このようにして教学研究の結果は本山から末寺へ、そして信者へと広がっていった<sup>26)</sup>。近世仏教のもう一つの特徴として、活発に論争がおこなわれたことがあげられている。その典型として天台宗の安楽律騒動<sup>27)</sup>や真宗の三業惑乱<sup>28)</sup>が取りあげられている<sup>29)</sup>。こうした大きな論争に限らず、学僧同士で論争が交わされたり、末寺の説教僧の説教や信者たちの信仰が論争を喚起したりすることもしばしばであった。このような文献学的教学研究と論争を経て、各宗派の正統教学は確立していくのだが(むろんこの正統は段階的に確立していくものであるため変遷がある)、その過程でそこから外れた異端的信仰の疑いのあるものが摘発されることも少なくなかった<sup>30)</sup>。ここでは、真宗の教学論争及び異安心に注目し、その時代的動向を探ってみることとしたい。管見の限りの江戸時代の論争を整理すると表1のようにまとめられる。なお、以下は典拠欄に示した資料を参考にしつつ、裁判経過、処分に関わる記述を除き、安心をめぐる論争(批判、書物刊行、訴訟、行動、異安心)に関わる記述を抽出した。また、全体の趨勢をみるため、とくに三業惑乱以降は東西両派を巻き込んだ騒動に発展したという指摘に基づいて宗派を区別していないことも断っておく。

表1 真宗教学論争年表<sup>31)</sup>

和暦	年	地域	安心の発信者	関連	事件内容	典拠
1 寛永九	一六三二	大坂	明淋坊了雲		五月、大坂光照寺、大坂明淋坊了雲の秘事法門を東本願寺に訴う。	D
2 寛永一九	一六四二		美作の一僧		准如の十三回忌に際して参詣した美作の一僧、肉身即仏の邪義を唱えて衆を惑わす。	D
3 承応二	一六五三	肥後	延寿寺月感	①	肥後延寿寺月感、学林西吟弾劾訴状を出し、以後両者応酬す。	AJK

4	承応三	一六五四	良如	①	良如、『破安心相違覚書』を書いて興正寺の准秀の『安心相違覚書』を批判す。	K
5	寛文三	一六六三	作太夫	②	紀州黒江の作太夫等、秘事法門を唱え同国貞岩と論争す。	D K
6	寛文四	一六六四	紀州 存空	②	二月、本山、作太夫追放を紀州国主に申入れ、且再び存空を遣して異計の徒を諭さしむ。然るに存空、作太夫の党に私曲を結び却って貞岩を追放す。是に於て、黒江の門徒憤起し本山に存空を訴う。	D I K
7	寛文五	一六六五	大坂 浄光寺		大坂の浄光寺、王法紛・報謝紛・胸如来等の邪儀を弘め、知空之を糺す。	D K
8	寛文一二	一六七二	越後 西蓮寺受伯		越後西蓮寺受伯異義を唱う。	G
9	延宝元	一六七三	紀州 宗徒		紀州河那部の宗徒異義を唱う。	D
10	延宝三	一六七五	越後		越後浄明寺方と真浄寺・本浄寺方の宗意論争に対し、双方を糺す。	F G H K
11	延宝四	一六七六	信越		知空、命を奉じ道空と共に信越の間の称名策励の異義を破し、その党をして帰正せしむ。	D K
12	貞享元	一六八四	越後		越後浄興寺、願正寺の諍論。	E F G
13	貞享三	一六八六			『一往再論』刊行さる。	D
14			峻諦		七月、峻諦、『北窓偶談』を著して、異安心五ヶ条を破斥す。	D
15	元禄五	一六九二	美濃 妙徳		知空、美濃妙徳の邪儀を糺す。	D
16	元禄八	一六九五	撰津 光善寺寂玄・ 教行寺寂超		撰津光善寺寂玄・教行寺寂超の異義を糺し、寂玄の住寺職を奪い寂超を悔謝せしむ。	K (D Iでは河内としている)
17			慧空		慧空、『異執決疑編』を著す。	D
18	元禄一〇	一六九七	八郡の信徒		知空、命を奉じて八郡の信徒を教諭す。	D

19	享保二	一七二七	伊勢	専福寺寛梯	伊勢専福寺寛梯、異義を唱え、桑名御坊に訴えらる。	G
20	享保三	一七二八	越後長岡	九里某	越後長岡の九里某、秘事法門を弘め公儀の吟味を受け、一味の入牢者百名を超ゆ。	G
21			加賀	任誓	加賀の任誓邪義を弘め、国方よりお咎めあり、余類のものと共に入牢、任誓はのちに土牢にまで入れらる。	J
22	享保一	一七二六	羽州米沢	善勝寺	羽州米沢の善勝寺に異勸化あり、堂僧勝善寺これを糺す。	H
23	享保一六	一七三一	京都	日溪法霖	西派五代能化日溪法霖の一益法門。	A
24	元文四	一七三九	京都	蓮光寺	京都学林町蓮光寺の阿弥陀講札の揚掲を咎め、寺主を還俗させ追放す。	K
25	寛保二	一七四二	京都	宗誓	洛陽宗誓、大坂屋伊佐工門の非法を吟味、一宗の正義に改めしむ。	G
26	寛保四	一七四四	大坂	塩津九郎兵衛	大坂塩津九郎兵衛、学寮を謾し訴えらる。	G
27	延享二	一七四五		乗運	乗運『獅虫問答鈔』を著してたのまず異義を破す。	D
28	宝暦元	一七五一		桑洲	二月、桑洲『浄土真宗信行義』著す。	D
29			若狭	春東	八月、若狭の春東異安心を唱う。	D
30	宝暦一	一七五二		性均	安居における性均の選択集講義、宗意に違ふところありとて、覺衆（僧樸、天倪、功存等）これを本山に訴う。性均、講半ばにして遁る。	D K
31	宝暦三	一七五三		僧樸	一月、僧樸、『真宗安心紫朱稿』を著し、春東の異計を破す。	D
32	宝暦四	一七五四		泰巖	泰巖、『真宗紫朱弁』を作りて『一往再論』の説を破す。	D
33	宝暦五	一七五五	京都	四辻勝満寺等	京都四辻勝満寺等、土蔵秘事を弘め、本山、僧樸・泰巖、『鼓攻篇』を著して土蔵秘事を破す。	C D J K

34	宝曆六	一七五六	大坂	妙安寺慈吟			大坂天満妙安寺慈吟、廃称仏の邪義を募り、本山は義教をして吟味せしむ。	D	K
35				泰巖			泰巖、『真宗紫朱弁統篇』を著す。	D	
36	宝曆九	一七五九	近江	願海寺門徒勸助			江州国反村願海寺門徒勸助、無尽講と称する異義を勧め、一派より追放さる。	G	
37			長州	円空			大信寺道粹、長門円空の安心を糺明す。	I	J K
38	宝曆一〇	一七六〇	肥前	寺井光徳寺			肥前の曇琳、書を呈して同国寺井光徳寺の勸化の是非批判を請う。	D	
39	宝曆一二	一七六二	越前	浄元寺龍養	③		越前浄元寺龍養、無婦命の異義を唱え、功存等に破せられて、廻心状を呈する。	D	
40	宝曆一三	一七六三	京都	功存	③		功存、『願生婦命弁』を著して無婦命の邪計を破し、却って三業婦命の義を唱う。道粹、『婦命弁問尋』を作りて、功存の『願生婦命弁』に反省を促す。	A B D K	
41			越中高岡	浄玄寺恵鏡			越中高岡浄玄寺弟恵鏡、秘事法門を説き、本山集会所で吟味の上、回心誓紙に血判して赦さる。	K	
42			豊前	桑洲			大信寺道粹、命を受けて豊前桑洲の異義（三重口授）を糺明、桑洲伏罪亡命して斃る。	D	K
43			越中	昭善寺現十			越中魚津昭善寺現十の異義、集会所へ訴えらる。	G	
44	明和元	一七六四	越後				越後に一念九念の邪義あり、本山これを糺明す。	D	
45			智遅				智遅、『本尊義』を著し、法霖の説を一益達解の異安心なりという。	D	
46	明和二	一七六五	越中				越中新川村において称名願体信心願体の論が起り、正月十一日御書を下されたるを以て円重寺下向。	J	
47	明和三	一七六六		御蔵門徒			三月、御蔵門徒の邪義あり。	K	
48			讃岐	了空・教乘			讃岐法論あり。	K	

49	明和四	一七六七	越後	了專寺寂賢		十一月、越後久唱寺ら、越後了專寺寂賢の安心について本山に訴う。	E F G K
50	明和四	一七六七	加賀	宝海寺		乗如、加賀能美郡宝海寺らの安心を糺し、消息を下す。	K
51			江戸	善兵衛		江戸に於て善兵衛なるもの、布団被りの秘事を盛んとし、東都市令依田豊前守の庁に於て判決、首魁は三宅島へ流され、他は追放さる。	J
52	明和六	一七六九		善意		善意、『評偽弁』を著して大谷派の越後判牒を破す。	D
53	明和七	一七七〇	出羽	智教		五月、慧琳・円繼、六月、慧皓、羽州智教等の異義を教諭す。	G H
54	明和八	一七七一	讃岐	頼直の徒		讃岐四郡宗侶二七寺、頼直の徒の世を惑するの罪を本山両門主に訴えんと欲す。	B
55	安永元	一七七二		履善		履善、『簸揚篇』を著して安芸憲冲の邪義を推く。	K
56	安永三	一七七四	飛騨	末寺		乗如、飛騨に末寺間の不正義を諭す消息を下す。	H K
57	安永五	一七七六	越後	勝念寺順正		越後勝念寺順正異義を唱う。	D
58			周防			周防に秘事唱ふる者あり。	D
59	安永七	一七七八	江戸	御蔵門徒		江戸御蔵門徒を罰し、首魁道栄を佐渡に竄す。	D
60				崇廓		崇廓、『二十邪義』を著す。	D
61				功存	③	功存、『邪執異計異弁』を著す。	D
62	安永八	一七七九		巖蔵	③	巖蔵、『願生帰命弁会通』を著す。	D
63	天明元	一七八一		宝巖	③	宝巖、『興復記』を著し、『願生帰命弁』を破す。	D I
64				善意		善意、『真宗白絲編』并に『信願帰命弁』を著す。	D
65	天明二	一七八二	讃岐	超薫		興正寺寂聴、讃岐高松藩の専立寺超薫ら異義十二寺を藩主に処罰せしむ。	B K

66	天明三	一七八三	讃岐	養念寺		讃岐養念寺、『真宗笑疫録』を著し、安心七種の異計を破す。	D
67	天明三	一七八三		実道		実道、『消毒薬弁』を著して、『真宗笑疫録』を破す。	D
68	天明四	一七八四		元立寺大麟	③	興正寺末の学頭元立寺大麟『真宗安心正偽編』を書いて功存の『願生帰命弁』を批判す。	D K
69			讃岐	興門主		興門主、学頭泉州舟尾元立寺大麟をして讃州の異計を弁撃せしむ。	B K
70			京都	異義者		春、本願寺異義者紛起す。	D
71	天明五	一七八五	長州			長門録所異義の六人罷免す。	K
72			周防			周防岩国に秘事法門起る。領主僧徒の在家説法を禁す。	D
73	天明六	一七八六		教覚寺崇郭	③	教覚寺崇郭、『旁観記』を書いて元立寺大麟の『正偽編』を批判、大麟『正偽編続編』を書いて応酬す。	B D K
74			美濃	諸僧	③	能化平乗寺功存、美濃諸僧の宗義争訟を決裁す。	D
75				犀角道人		七月、犀角道人『摧邪五十五条』を著し、融通念仏宗徒慈空の秘事法門を駁す。	D
76	天明七	一七八七		西法寺宝巖	③	四月、宝巖、三河善永の名を以て『興復記』を著し、『願生帰命弁』を破す。	B D K
77				智洞	③	五月、智洞、『興復記』に対する弁難をなし、侍者覚城之を筆記す。	D
78				環中	③	六月、環中『裂網編』を著して、『興復記』を破す。	D
79				功存		功存の『黒書院演説記』成る。	D
80				浄土寺龍溪	③	九月、興門下浄土寺龍溪、『帰命問弁』一卷を著して『帰命弁』を評す。	B
81				常照	③	十一月、常照『真宗安心相承義』を著して、三業帰命説を破す。	D
82			讃岐	常無寺慧海		大坂諸寺の訴えにより、讃岐常無寺慧海の異義を糺し、塾居せしむ。	K

83	天明八	一七八八	西法寺宝巖	③	九月、西法寺宝巖、学林が『興復記』流行を妨ぐるを憤り、更に『詰難書』二巻を著して七十日を限り功存の弁釈を求む。	D K
84		豊前	西浄寺天倪	③	豊前西浄寺天倪『安心弁論書』を書いて功存と法義決着をはかる。	K
85		玄仗	③	十二月、玄仗、『彈妄釈義篇』を著して、宝巖の『詰問書』を返破す。	D	
86		柔遠	③	柔遠『螂臂問答』を著して三業帰命説を破す。	D	
87	美濃	宗徒			円成寺泰応に、美濃宗徒の異義を糾さしむ。	K
88		真詮			八月、大谷派真詮の『稟承餘草』成る。(後に肥後の法幢、本書に依りて異義を主張す。)	D
89	周防	道然臘満			防州の道然臘満、今夏附講を命ぜられ、『十門弁惑論』を講ずる筈なりしが、智洞等、道然を誣いて異義者なりとし、其開講を妨げんとせり。看護沁水(顕融と交代以前)、両人の間を斡旋し、結局両人の領解全く一途なることを確かめ、其安心覚書を能主功存に示し、尋いで法如宗主に呈す。於此、道然は六月二日より同月五日まで、三席勤めて終る。	D
90	寛政元	一七八九	宝巖	③	四月、宝巖『帰命本願訣』を書いて功存を批判す。環中は『建幢摧邪編』を、玄仗は『彈妄釈義編』、萊洲は『排謬翼宗編』等を作って応酬す。宝巖また『決膜編』を書く。	D K
91		寛雄	③	寛雄『弁惑夜話』を著し、『願生帰命弁』を破す。	D	
92		慶往	③	慶往『本願招喚義』を著し、『願生帰命弁』を破す。	D	
93		興正寺法高	③	興正寺法高『真宗安心決正消息』を刊行して、三業帰命、欲生為本、剋期帰命等の異義を批判す。	K	
94	河内	来迎寺慈空			大坂城代、東、西本願寺の請により、河内大念仏宗本山来迎寺慈空を隠岐に流し、宗徒	C I K

95							の異端に帰属するを禁ず。
96	寛政二	一七九〇	加賀	禅門任誓			六月、法如、諸国に異安心ありとて教諭す。
97	寛政二	一七九〇		大円	③		此頃、加賀の禅門任誓、無念無想の安心を主張す。
98				玄仗	③		大円、『笑盲訣』を刊し、『帰命本願訣』を破す。
99				興正寺法高	③		玄仗『彈妄釈義篇第一篇』を著し、『決腹編』を返破す。
100	寛政三	一七九一		西天道人	③		興正寺法高『法語消息』を著して三業帰命、欲生為本、剋期帰仏の異計を破し、之を刊行して門末に頒つ。
101			越後	智正寺円致			西天道人『共命物語』を著して『願生帰命弁』以来の異評を評す。
102			江戸	興殿坊官家司			越後智正寺円致、一度頼みの異義を唱え、三条御坊にて義忠、龍山より四席の御札を受く。
103			三河	長善寺配下			興殿坊官家司、本山告訴により江戸府に赴く、実菴万福寺これに従う。けだし安心争論の備えをなすなり、是により本山また玄仗を江戸府に遣し之に当る。
104	寛政五	一七九三	能登	研立			三河桑名別院長善寺、京に至り、配下に異計徒ありて秘授して衆を感すと告ぐ。
105	寛政六	一七九四	京都	智洞	③		十一月、能登の研立、『欣浄厭穢編』を著し、法霖の説を一益達解として破す。
106			京都	学林の諸老	③		智洞、越後勝教寺僧聴の安心四失を糺すにつき、明らかに三業安心を説く。
107			京都				学林の諸老、文如宗主の命を奉じて、『二十二種邪義問答』を著す。
108	寛政七	一七九五	越後長岡	九里源左子門			京都に善知識だのみの邪計あり。
							越後長岡、九里源左子門の異法義。

109	寛政八	一七九六	下総	求馬	春貞	春貞、『諭客護法編』を著し之を刊す。	D
110	寛政九	一七九七	京都	智洞	③	下総の求馬、善知識だのみを主張し、鳳嶺より教誡せらる。 五月、智洞、能化となり入門六条を定め、三業帰命の計を主張す。十一月、安芸道岳より、智洞の安居講弁につき質問を發す、大瀛、『真宗安心十論』及び『浄土真宗金剛録』を著し、三義の邪説を破す。	ADJK
112			下総	孫右工門		下総孫右工門、善智識だのみの異義を骨張す、大谷派本山これを招喚取調べ、鳳嶺をして教誡せしむ。	DEFG
113			山城	願生寺真空		城州大念仏宗願生寺真空、京都町奉行より遠島申し付けらる。	I
114	寛政一〇	一七九八	京都	智洞	③	四月、蓮如の三百回忌に当り、智洞、主命を奉じて鶴殿に宗義を演説し、同時に『弁演説』を草す。その説専ら三業の新義を敷衍し相承の義に違す。同月、履善、鶴殿演説につき質問を發す。	D
115			河内	西念寺道隱	③	五月、河内西念寺道隱、学林閑寮に於て智洞と法門の討論をなす。	D
116			芸備	徒	③	芸備の徒、『十六問尋』を作りて智洞を難詰す。	D
117			近江	光常寺義誠		江州光常寺義誠等一味の異安心調理、掛役は皆往院。	AE G J
118	寛政一一	一七九九	安芸	安芸総末寺	③	四月、安芸総末寺、書を本山に呈し、宗意紛乱の所由を訴う。	D
119			九州	王義派の徒	③	五月、九州王義派の徒動揺し、本山の使僧を追還す。	D
120			近江	光常寺		二月、江州光常寺、地獄秘事の異計を主張し、鳳嶺の教誡を受く。	D
121			近江	願成寺		江州五村願成寺の異義御聞糾開席。	AE G J



139	文化元	一八〇四	伊勢	環中	惠光院	善照寺・教覚寺これを学林に訴え、同書の流行を停止せんことを乞う。 十月、惠光院、脇坂奉行に就いて祖師相承の安心を述べ。 十一月十六日、環中、伊勢に於て安心につき問題を起す。	D
140	文化元	一八〇四	大瀛	大瀛『安心鈔』を著す。			D
141	文化元	一八〇四	徳龍	四月二十三日、徳龍、越後三条御坊にて調理を受く、間役は寮司義忠・智現・龍山。			G
142	文化元	一八〇四	越後	四月二十四日、越後加瀬専念寺、三条御坊にて調理せらる。係役は義忠・龍山。			G
143	文化元	一八〇四	讃岐	十月六日、香月院、讃岐往生寺等の御糺を始め。			G K
144	文化元	一八〇四	安芸	僧叡、安芸仏護寺に於て『般舟讚』を講ずるに当り、曾て發揮する所の弘願助正の義を唱ふるや、道命・道振等之を不正義なりとして難す。			D
145	文化元	一八〇四	履善	三月、履善、『安心甄正論』を草す。又『相承安心書』を認めて宗主に奉呈す。			D
146	文化元	一八〇四	自謙	七月、自謙、惠光院の命によりて『真宗安心唱演規矩』を草して提出す。閏八月、『無相離念通釈』を草す。			D
147	文化元	一八〇四	法幢	二月七日、肥後法幢異義者として訴えらる。			A G K
148	文化元	一八〇四	山科	二月二十九日、正瑞寺、異義者山科閑栖寺賢説と対決、後その記録を香月院に呈す。			G
149	文化元	一八〇四	肥後	<b>七月二日、三業帰命説を異安心とする幕府裁定下る。</b>			G
150	文化元	一八〇四	肥後	四月、肥後大信院御調べ、同十三日、御教誡を受く。			G
151	文化元	一八〇四	肥後	九月、肥後の実道異義を唱え、本山より咎めを受く。			D
152	文化元	一八〇四	越後	越後高田常楽寺浄称の安心を取り調べ。			G K

153	文化六	一八〇九	僧叡	僧叡、『助正菱柞』を著す	D
154	尾張		五僧（了雅、海、靈瑞、任鸞、秀山）	四月、尾州五人男の一件訴えらる。	A G H J M
155	文化二四	一八一七	僧叡	僧叡、安居に大経を講ずるに当り、法相表裏、真受前後の名目を立てて行信の交際を并じ、物議を醸して本山の批判を受くるに至る。	D
156	文政二	一八一九	越後 英敵	越後英敵の異義調理。	D G
157	文政三	一八二〇	関東	関東に一年等仏の邪義起る。	D
158	文政五	一八二二	近江 明楽寺	近江明楽寺の安心を糺明す。	G K
159			加賀 御助け方・頼み方	加賀に御助け方と頼み方との両派を生じて評論。	A E G J
160	文政七	一八二四	越後 龍山	二月、越後龍山の邪義を法海・慧劔をして糺さしむ。	A D E G J
161			河内 西応寺慈周	六月十八日、河内西応寺慈周の異義、集会所にて御糺、掛役は五乗院・易行院。	G K
162	文政八	一八二五	越前 法雲寺	越前法雲寺を講師寮で教誡す。	G K
163	文政九	一八二六	越前 西光寺	三月、越前西光寺御教誡相済み退寮。	G
164			尾張 智城	八月、尾張智城御調べ、十月、ご教誡。	G
165	文政一〇	一八二七	京都 瑞蓮寺円海	六月、洛陽瑞蓮寺円海、御不審の儀につき入寮被仰付。	G
166			美濃 安養坊亮恵	閏六月、濃州安養坊亮恵御糺。	G
167	文政一二	一八二九	尾張 養源寺・願念寺	尾張養念寺・願念寺の安心を取調べ。	G K

168	天保元	一八三〇	京都	法中	香樹院洛陽法中御調。	G
169	天保二	一八三一	能登	頓成	十一月二十九日、能登頓成、加州文龍の兩人御呼懸の上入寮被仰付、翌三十日、御調理開席、掛役は香樹院・開悟院。	G K
170	天保五	一八三四	桑名	異形の念仏者	開悟院桑名御坊にて異形の念仏者を誡む。	G
171	天保六	一八三五		興隆	安居に月珠、法主の命を奉じて興隆を教誡す。	D
172	天保二二	一八四一	能登	頓成	頓成、信機自力の異義を称え、靈甞これを教諭す。	D G
173			三河	円楽寺圭州泰静	三河円楽寺圭州泰静らの安心を取調ぶ。	E F G K
174	天保一四	一八四三	彦根	聞光寺	彦根聞光寺一件につき、円光寺御差向。	G
175	弘化二	一八四五	美濃	安養寺	正月、美濃安養寺らの安心を取調ぶ。	G K
176			美濃	真宗寺栄教	二月、濃州真宗寺栄教御糺。	G
177				常德寺	十月、常行坊、常德寺調理。	E G K
178			石見	明清寺定観	十一月、石見明清寺定観を教誡す。	A E G J K
179	弘化三	一八四六	近江	最勝寺随法・福正寺越海	一月、近江最勝寺随法・福正寺越海らの安心を取調ぶ。	E F G K
180				専心坊芳什	三月、専心坊芳什廻心状を呈す。	G
181	弘化四	一八四七	大和	亮恵、濬沖	大和の亮恵、濬沖、能行立信の異計を唱え、本山に於て善讓・岱観・円識らの取調べを受く。	D K
182				南溪	六月、南溪の『爐上閑談』学林に於て問題となり、月珠・寛寧の糺問を受けたるも異計	D

183	嘉永元	一八四八	伊勢	真成	法梁	なしと決議せる。 法梁調理せらる。	G
184	嘉永元	一八四八	伊勢	真成	得業伊勢真成の異義を調べ、寺外へ追放す。	K	
185	嘉永三	一八五〇		頓成	④ 頓成異義を主張し、越後の求道・祐成、能登の恵周、尾張の智曜これに党す。	D G K	
186	嘉永五	一八五二	越前	専久寺是海	福井御坊で越前専久寺是海の安心調理を行う。	A E G J L	
187	嘉永六	一八五三	三河	一乗寺観順	三河一乗寺観順の安心と取調ぶ。	E G K L	
188				善讓	善讓、『行信弁』を著して、月珠が『行信義』中に、聞信一念に不称而称の徳を具すと いふは称名正因の失ありと難ず、於是、月珠の社中大いに之を怒る。	D	
189	安政六	一八五九		宏遠	宏遠、『諫議書』并に『諫議書略述』を著し、行範の一念覚知の説を破す。	D	
190	慶応元	一八六五	京都	一念九念の徒	五月、一念九念の徒本山に通る。	D	
191			大和	亮恵・浄明	秋、善讓、命を奉じて大和八木の亮恵・大和浄明・円周等の称名正因の異計を糺繩す。	D	
192	慶応二	一八六六	三河	同行	九月、三河の同行四席の教諭を受く、係役は香山院・闡彰院、神輿また駁論を認む。	G	
193			江戸	法宣	江戸通覚寺『先輩と相違の箇条』一冊を添え、法宣の二種深信を本山に訴う。	G	
194	慶応三	一八六七	三河	蔵慶寺順慶	三月、三河蔵慶寺順慶の安心を取調ぶ。	G K	
195			越中		六月、香山院、越中井波別院に於て当地に於ける信願無差別の邪義を教諭す。	G	
196				是海	五月、是海再び異義称え、得往・空覚之を調理す。	D	

以上が確認しえた近世真宗の教学論争であるが、これをみてみると、ほぼ全国まんべんなくみられること、地域的にはとくに近畿、中部、信越地方が多いこと、安心の発信者としては、学僧、末寺(僧)がほとんどであるが、表1中の五、九、一八、二〇、二六、三六、四七、五一、五四、五九、一一二、一一九、一六八、一九〇など信者集団あるいは信者個人の信仰も問題化されている事例もあることがわかる。また、その展開を五〇年ごとに区切ってみると、

慶長六	(一六〇三)	—	慶安三	(一六五〇)	年	∴	二件	※四八年間
慶安四	(一六五二)	—	元禄一三	(一七〇〇)	年	∴	一六件	
元禄一四	(一七〇二)	—	寛延三	(一七五〇)	年	∴	九件	
宝暦元	(一七五二)	—	寛政一二	(一八〇〇)	年	∴	九七件	
享和元	(一八〇二)	—	嘉永三	(一八五〇)	年	∴	六一件	
嘉永四	(一八五二)	—	慶應三	(一八六八)	年	∴	一一件	※一七年間

となり、宝暦元(一七五二)年以降、嘉永三(一八五〇)年までの一〇〇年間が突出して多いことが一目瞭然である。その中心となったのが近世真宗最大の異安心事件と称される三業惑乱とそれに関連する論争・騒動(関連③)である。この一〇〇年間を三業惑乱の展開で二分すると、宝暦元(一七五二)年から文化三(一八〇六)年までが三業惑乱の展開そのものに相当し、その後は幕府裁定を経た後にもかかわらず三業惑乱の影響が持続状態にあった時期(とくに文化・文政・天保期は活発だった)に相当する。この真宗における教学論争、異安心摘発のピークの一〇〇年間は、如来教祖喜之(宝暦六・一七五六年—文政九・一八二六年)とそこに集う人々の人生、そして如来教の開教・展開とおおよそ重なるものである。また次章で検討するように尾張は真宗の優勢地帯であったから、如来教とその関係者たちはこのような動きと無

関係のところにはいなかったと予測しうる。それでは、一八〇〇年前後の宗教的大事件であった三業惑乱とはいかなる騒動であったのだろうか。

## 第二節 三業惑乱 —— 近世真宗最大の異安心事件

### 第一項 三業惑乱の展開と争点

三業惑乱の展開を略述しておきたい。ことの発端は、宝暦一二（一七六二）年二月一日に、越前・浄願寺龍養の唱導によってこの頃の地域に流布していた無帰命の安心（表1三九）を否定するため、本山から福井御坊に遣わされた平乗寺功存が、龍養を糾明し、回心させた後、僧俗を福井御坊に集め、教誡のためおこなった四座の法談であった。この法談は聴衆を歓喜踊躍させたといわれ、また異端頭正に役立つものと評価された。その内容は『願生帰命弁』として、宝暦一四（一七六四）年に出版された（表1四〇）。龍養と功存の違いは、当時、本願寺の正統教学とされていた蓮如『御文章』（『御文』）中の「後生たすけたまへたとのむ」の「たのむ」の解釈の違いにあった。龍養の安心が後生の救済を求める際にして「たのむ」の一念を軽視して、衆生をたすけることが阿弥陀の本願とする一節を強調し、その救済をただ信じればよいとするものであったのに対し、功存の主張の要点は「たのむ」を文字通り阿弥陀如来に向かって頼む他力信仰の姿と解釈し、その際には身には阿弥陀如来を礼拝し、口では助けたまえと称え、心では往生を願うという身口意の三業をそろえて頼まなければならないとする三業帰命説であった。これは無帰命安心の異説を否定するのにも有効であったため、当時の宗主法如・門主文如が褒美を与え、また学僧間でも讃嘆された。しかし、そういった声ばかりではなく、身口意のすべてをかけて「たのむ」という行為が、真宗が本とする他力の信心としてはあまりに極端な説で、自力の信心を彷彿とさせるものでもあったため、学僧僧樸、道粹らからの疑義も惹起した。ただし、当時の能化義教の宗義にかなうといった判断や、そもそも宗学界の大勢も三業帰命説的な色合いがあったという事情などにより、この時点では追求はなされず、『願生帰命弁』は開版されることとなった。その後、功存はこの異端頭正と地元越前での功績などから明和六（一七六九）年四月に第六代（准

玄を初代として、功存を七代とする説もあり）能化に就任することとなった。

天明三（一七八三）年の本山御正忌満座の翌日の一月二九日に功存は命を受け対面所で参勤法中・坊官法中に法談をおこない、一同を随喜涕泣させたという。門主文如はこれを賞賛し、これを誤りなく理解して勸化するようと直命した。このようなことから、三業帰命説は各地の門末・門徒に流布することとなった。その一方で必ずしもこれが門末僧侶に受け入れられたわけではなく、天明四（一七八四）年に当時西本願寺と本末論争を繰り広げていた興正寺派の門末和泉の大麟が『真宗安心正偽篇』を著して、『願生帰命弁』を批判し（表168）、また天明七（一七八七）年には東派の讃岐・宝蔵が三業帰命説を批判した『興復記』を仮名で出版する（表176）など、三業帰命説批判が生じた。しかし、この時点では、学僧間の教学論争の域を出ず、また本山学林が功存の説を正統教学と認めていた西派内部からの批判はわずかしかない状況にとどまっていた。

寛政八（一七九六）年九月、功存が没し、京都・浄教寺智洞が第七代能化に就任すると、これ以降学僧間の教学論争が一般門末・門徒を巻き込んだ騒動へと展開していくこととなった。新能化智洞も三業帰命説の立場に立ち、寛政一〇（一七九八）年の蓮如三〇〇年遠忌法要などの機会にこれを積極的に広めた（表111）。これに対して、石見の履善、豊前の綱猷、安芸の玄風らから不審書が提出された（表114）。この蓮如三〇〇年遠忌法要演説への不審書が出たのを端緒として、論争が各地に拡大した。例えば、安芸の大瀛（表111）など、地方で学轍（学派）を主宰するような存在や本願寺門主の一族である連枝寺院の河内・顕正寺究寛院闍叡や撰津・竜撰寺恵光院闍幽の後ろ盾を得た河内・西念寺道隠ら、三業帰命説の反駁書を次々と著したり、直接智洞と会談したり（表111）するなど、在地の西派学僧らによる能化Ⅱ学林批判が全面的に展開した<sup>23</sup>という（とはいえ、本山对在野という単純な対立構造で捉えられるわけではなく、在野にも三業帰命説の根強い信奉者が多く存在していたことが引野によって紹介されている<sup>24</sup>）。このような状況となり、ついに門末・門徒層の暴動へと発展した。美濃大垣藩では、享和元（一八〇一）年から反三業派門末・門徒と本山との攻防が拡大し、翌年一月には数千人規模の、また同年七月には数百人規模の反三業派による騒動がおこり、領主戸田氏教（幕府老中）自らが鎮圧するという事態に至った。これが、二条家・九条家・

西園寺家などの有力公家までも巻きこみ、享和三（一八〇三）年には全国の門末・門徒が京都浄教寺・西本願寺学林に押し寄せ、徒党を組んで暴動同様の事態に発展し、最終的には幕府による直接介入に発展した。文化元（一八〇四）年から、本山の三業帰命説を異安心とみなす反三業の主張を汲んだかたちで関係者の尋問が進められ、文化三（一八〇六）年七月一日の幕府裁定（表1※）により、関係者の処罰が決定し、本山は百日閉門とされた。一月四日に開門が許可された後は門主本如による裁断書が出され、祖師聖人より相伝の他力の信心をもって教えを広めることが再確認され、三業帰命説を主張した『願生帰命弁』をはじめとする三書が絶版処分とされ、表向きでは三業惑乱は終了した。しかし、その後も三業帰命説の影響は持続し、各地の門末・門徒を動揺させた。例えば、裁断後二〇年を経た文政一（一八二八）年の越後のような門主の裁断書を持った使僧の受け入れを拒否する事例が各地で続出（後述）した。このことは、三業惑乱後の教学改革の中での重要な課題となった。また奈倉の指摘によれば、このような三業惑乱の影響は発端となった西派のみならず、他派、つまり仏光寺派や東派の門末僧侶や門徒へも影響は拡大したという<sup>33)</sup>。

今一度、教学上の争点をまとめるならば、真宗の教学展開において重要な意義を有していた蓮如の『御文章』『御文』に繰り返しあらわれる「後生たすけたまへとたのむ」という言葉の通り衆生が自ら頼む行為をとまなうと理解すること（三業帰命説、新義派）が正しいのか、あるいは三業帰命説を自力の信心とみなし、「たすけたまう」ことは阿弥陀如来の本願とし、その救済を信じる（反三業派、古義派）のが正しいのかが争われたといえる。この論点は真宗においては近世初頭以来繰り返し論じられてきた論争であったが、それが極限まで膨れあがったものとして三業惑乱は顕現した。これは単なる教学論争ではなく安心を得る方法、いかえればどのように救いを得られるかに関わる問題であったから、門徒たちの混乱はなおさら深刻であったと考えられる。

なお、本山による正統教学は、ここでみてきた三業惑乱、その後の異安心とそれに対する調理（そして異安心者の正統への回心（後掲史料参照））といった過程（例えば表1-1-26の羽州公巖の異安心の調理過程は写本としてまとめられ、その写本は各地に広がった）を通して模索され、段階的に形成していくこととなる<sup>34)</sup>。

## 第二項 真宗僧侶の門徒教化 —— 澤博勝の研究成果から

以上が門徒をも巻き込んだ宗派の「正統な」教えをめぐる論争の概略であるが、そもそも門徒はどのように教えに接していたのだろうか。ここではあくまでも教えを与える側の活動を通してではあるが、澤の研究に依拠してみておきたい。

澤は、真宗門徒たちが教えを受容する機会としてもっとも多かったのは檀那寺や村の道場主による法談であったとみて、一般の在地宗判寺院の住持の日常的宗教活動に注目した。越前吉崎村真宗東派願慶寺一〇世祐頓の享和元（一八〇一）年の日記の分析を通して、彼の場合、「一か月の半分近くは加賀の村むらに出かけ、また数日間檀家まわりのために寺を留守にするなど、活発な宗教活動をルーティンワークとしており、地元の有力量で行われるお講へも出席していた。講の場でも行われたであろう法談（法話）には、彼岸会など節句に関するさいのものと、真宗の法儀に関するさいのものがあがるが、明確に法談と記されたものはほぼ願慶寺か御坊で行っており、寺檀関係の枠を超えて参集したであろう門徒の前で、法談を行ったと考えられる<sup>38</sup>」という。ただし、彼は福井御坊で御使僧・輪番から法談を拝聴していたものの、本山で正式に教学を学ぶようなことはなかったようだ。

そこで、次に学僧の中でも第一段階・得業の身分を獲得して自坊に戻り、教化活動をおこなった人物として越前坂井郡森田村真宗西派浄因寺塔頭光臨寺の新発意実応の事例をあげている。彼は天保一一（一八四〇）年以降、越前の所々で法座を務めており、そこでは一般的な封建道徳を語りつつも、その随所で仏教的教え、なかでも蓮如『御文章』『御文』を中心に真宗の教義を面白おかしく語ったという。ただし、それは三業惑乱後の教学改革の最中にあつた本山の許容を越えるものであつたため、不正義とされてしまった（後に許された）。澤は、このような人物の法談が当地の村役人層に「御使僧」の「掟辨」として書写しされ、残されたことを明らかにしつつ、また学僧実応の法談を念頭に「当時の民衆が受容していた仏教的「教え」は、けつして本山が創造・公認した教義そのものではなく、伝達者レベルで、おそらく地域性や時代性にも応じて民衆に受容されやすいように、言い換えると民衆が期待したものに、変更されたものだったことは確実であろう<sup>39</sup>」と評価している。

加えて、功存や深励といった本山学林・学寮の最上級の地位を得た学僧の活動にも触れている。彼らは学林・学寮での教学探究の活動の一方で、地元越前でも門徒への法談・法話、寺僧相手の会話をこなっている（内容については不明）。その際におこなわれた勧進教化の成果は本山の期待を裏切らない規模で、また彼らの法談は門主によるものと近いものとして期待されたという<sup>25)</sup>。

後論との関係から澤の成果をまとめておくならば、在地の寺僧から本山に連なる学僧までが、「法談・法話という手段により旺盛な民衆教化活動を行っていた。またその法談内容、言い換えると民衆が受容した「教え」は、その多くが本山が創造・公認した教義そのものではなく、封建道徳に適ったものという枠内であるとはいえ、発信主体である僧侶の裁量で適宜変更を加えられたもの（それこそがその場の民衆が求めたものか）であったということ<sup>26)</sup>、つまり、説教の現場においては門徒の需要に応じて変化する可能性が多分にあったこと——そしてこうした特徴を当時の宗教全体にも敷衍して考えるべきだということ——を強調しておきたい。

### 第三項 三業惑乱下の門徒 —— 「誠二後生之一大事を如何可仕哉途方二暮難決至極仕」

では、このような僧侶たちの旺盛な教化活動により三業帰命説の教えに触れていた門徒たちは、三業惑乱の騒動とその後の教学統制の強化にともなう三業帰命説の否定に際して、どのように反応したのだろうか。信者の状況が読み取れる史料は多くはないが、まずは引野の研究を参考にしながらみてみたい。三業惑乱の幕府裁定後、九州一帯には文化五（一八〇八）年に本山から使僧が派遣され、裁断書の披露がおこなわれたが、肥後ではさらなる混乱を恐れた藩当局との折り合いがつかず、延期された。そのような中であって反三業派寺院からは、三業帰命説の不正義を決定づける本山使僧の派遣が何度も嘆願された<sup>27)</sup>。その嘆願書のひとつに次のような反三業派の順徳寺・明専寺から肥後の現状を本山坊官宛に訴えた書状がある。

態々飛札を以奉り啓上候、先以、次二各様弥御堅勝御在勤被成、珍重之御儀ニ奉存候、然者<sup>①</sup>当国御門末心得違之者共に、今以聊も  
回心仕候様子無御座、増々三業新義之法門専らニ弘通仕候、依之愚昧之道俗ハ弥以迷情ニ陥候而、<sup>②</sup>御正統之御安心を新義と聞誤、御開

山聖人以来御相乗被為在御化導ハ、御前代限ニ麿類仕、御当代ニ至候而、御安心御改転ニ而已相心得、還而御恨ニ奉存候者多く御座候、  
実ニ日域悉新義法門流行仕候段被成及聞召、当御所様累年被遊御苦惱、御深重之御慈悲之程相顕れ、破邪顕正之御時運被為開、日本悉其  
鴻恩ニ注難有御書普拜聴仕、実ニ往生之真実成程も決得仕候由之処、当件ニ限り御正意通不相顕、却而新義流行仕候処、実ニ嘆息仕限り  
ニ御座候、依之何卒一日も早く破邪顕正之御書供奉之御使僧、御指向ニ相成候様、乍御手数可然御賢慮之程奉伏希候、只今通ニ被閣候而  
ハ、御正化之御化益相顕候時節ハ御座有間鋪候  
(文化六年五月二三日)

これによれば、肥後では三業惑乱に関する幕府裁定が下った後でも、①門徒たちが三業派から「回心」することなく、むしろますますこれが広がっているという三業惑乱の継続状態にあり——奈倉はこのような三業惑乱後も三業帰命説にこだわる人々を文政一一（一八二八）年八月一四日の本山執政職宛、越後炤善寺隆方の書簡ニ中の表現をもって「三業固執の族」と呼んでいるも——、門徒たちは②本山の提示する「御正統之安心」を「新義」と認識し、親鸞以来の教えは前代で絶えてしまった、当代になって「御安心」の「御改転」があったと思っており、それゆえに本山に「恨」を持っているものが多くいるという。ここから、肥後の当事者の門徒たちは、そもそも三業帰命説こそが親鸞以来続く正統な信仰のあり方と認識していたことが窺える。引野はこのような三業帰命説に固執する人々が存在した事例を肥後のほか、裁断書の披露をした使僧が「因・伯御巡在之儀も地頭頭表六ヶ敷、三業徒類余程騒立候」「但・丹表余程六ヶ敷趣ニ」と本山に訴えた因幡・伯耆・但馬・丹波の事例や、摂津の門徒たちの三業帰命説固執を非難する愁訴状ニの事例を紹介している（なお引野の研究は、奈倉の研究をうけたものであり、奈倉のあげた越後での事例ももちろんこれに加えられるものであるといえる）。以上から、真宗の分布や門徒の状況によって差異はあるとは考えられるが、先の表1に記載した諸々の事例も合わせて、「三業固執の族」の出現は全国的な動向であったとみることができらるう。

では、なぜ三業帰命説は本山から回心を迫られながらも「固執の族」が根強く存在し続けたほどに受け入れられたのだろうか。これについ

て奈倉は、民衆による新田開発、灌漑施設の改良による生産力の向上、一揆、村方騒動の成功といった歴史的状況を念頭において、「近世後期ともなれば、現実世界の諸問題に対し、おのれの側から主体的に働きかけることができる範囲、可変的であることの範囲は、一般民衆にとっても大きく広がってくる」。こうした精神史の新しい流れをいっそう顕著に推し進め、自らの主張として念仏行のなかで展開しようとしたのが、ほかならぬ「三業固執の族」であった。欲生正因<sup>①</sup>的発想を基盤にし、三業揃えて往生祈願をしなければならぬとする三業帰命説は、現実世界の諸問題に対する「我」（民衆）の側からの主体的働きかけの増大という近世後期の一般的趨勢が、浄土往生に対する説教的な行為となつて、あらわれたものなのである。すなわち、弥陀の本願を信ずる立場の門末のなかにも、弥陀に対するおのれの信をどのような行為で積極的に示していくのか、いかなる行為が往生を可能にするのかを問題とする人々が増大してきたのである。ゆえに「後生に対して関心を強く持つ者ほど、三業帰命説に傾斜しやすい状況」にあつたと指摘している。なるほど、奈倉によれば身口意を揃えて救済を願うという点において自力の信心としてみなされた三業帰命説は、現実に対して主体的に働きかけ、変えていこうとするようになった近世後期の人々に適合する「能動的な・実践的な」救済のあり方として受け入れられた、それゆえに「受動的な」他力の信心を本とする本山の「正統」<sup>②</sup>教学の立場をもつて三業帰命説を否定する幕府裁定後もそれに固執するものが多かつたということになるのか。

それでは、このような近世後期に生きる人々の主体的な働きかけと適合した信心としての三業帰命説に固執し、先にみた肥後の事例の場合、本山によるその否定に対して「恨」を持つほどであつたという多くの門徒たちにとって、この「開山聖人以来」の「御安心」の「御改転」という事態はどのような問題であつたのだろうか。三業惑乱の震源地であつた越前にそれが非常によく表れている史料があるのでみておきたい。

乍憚書付を以奉願上候

一、<sup>①</sup>去々年来方於御本山表、御安心之儀不正之族異義申立諸国騒々敷相成、<sup>②</sup>別而御相承之御安心区々ニ而当国御門徒一統惑乱仕候ニ

付、私共銘々御願申上御上京被成下難有奉存候、<sup>③</sup>然ル処去春者御安心一決相成候趣私共安堵仕候所、<sup>④</sup>其後段々御寛ミ之被成方共二付、去秋方之振合甚以不宜、別而当春御能化関東江御召出シ御座候処、御咎等被仰付于今御有免不被成下趣、殊更御首尾茂不宜、<sup>⑤</sup>段々御正化御安心退転同様之時節ニ罷成候由一統申歎候二付、誠ニ後生之一大事を如何可仕哉途方ニ暮難洪至極仕候、<sup>⑥</sup>依之御当寺惣門徒共一同奉願上候趣意者、何卒御手次之御憐愍を以祖師以來中興上人方御代々御相承之御安心、并代々御能化御教化通り無恙御相続被成下、同行共人氣相鎮リ候様、何れ之御方様江成共御願心之可相立所御勘考被成下候様奉願上候、右願之通在来之御安心早速明白ニ相成候様御執計被下度候、尤御大切之儀其儘ニ御捨置御座候ニおゐてハ、私共存寄相立可申儀ニ御座候間、乍憚此段前以御達シ申上置候、以上、

惣同行代

吉田村

忠左衛門 (印)

清右衛門 (印)

吉右衛門 (印)

三国湊

塩屋

治兵衛 (印)

糸屋

市郎左衛門 (印)

紺屋

文化元子年八月  
御寺様

庄右衛門(印)

丹後屋

所平(印)

魚屋

彦兵衛(印)

魚屋

久助(印)

木屋

吉兵衛(印)

戸口屋

久四郎(印)

茶屋

吉右衛門(印)

茶屋

彦右衛門(印)

〔宗意惑乱ニ付惣同行代共願書〕52

この書簡は三業惑乱に幕府が介入し、関係者の取り調べをはじめた文化元（一八〇四）年に越前坂井郡三国町吉田村及び三国湊の惣同行代中から勝授寺宛にしたためられたものである。この書から門徒たちの認識をみてみると、①近年本山において、安心について不正の輩が異義をとねえ諸国で騒動をおこしていると述べていることから、門徒たちもこの教学論争に端を発した騒動を認識していたことがわかる。②とりわけ「御相承之安心」、つまり先祖から受け継いできた信仰を続けてきた越後の門徒たちは困惑しているという。③享和三（一八〇三）年の幕府介入によって宗派の安心が決することとなり安堵していた。しかし、④その後の展開は能化功存が江戸に召し出され、咎められそうになつており、状況は良くないとしている。ここからこの書をしたためた門徒たちの立場が功存派、つまり三業派に立つ人々であったことがわかる。

このような展開は彼らにとって、⑤「御安心退転」、つまり自分たちが信じてきた安心が逆転し、無意味となってしまうのと同様の意味を持つものであったから、後生の一大事を「如何可仕哉」、つまりどのようにつとめるか途方に暮れ、難渋極まった様子であることを訴えている。

⑥ゆえに祖師親鸞・中興蓮如から受け継いだこの安心を続けさせて欲しいといった願いが綴られている。ここでは、三業帰命説は反三業派によって「新義派」と名づけられていたが、彼らもまた自らの安心のあり方が祖師・中興以来受け継いできたものという正統意識を持っていたことがわかる。なお、越前では文化期（一八〇四—一八一八）を通してこの書と同様の立場からしたためられた願書がいくつも出されていたことが確認でき、この書簡のみに特殊な問題ではなく、広く共有されていた反応であったとみることができる。

以上から、一般門徒においては、教団の正統教学であるかどうかという問題よりも、これまで続けてきた安心が否定されてしまい、どのように救いに向けたつとめをなせばよいのかという問題、つまり日常的な信仰実践のあり方がどうしていけばいいのかという点こそが問題となったのであり、それこそが信心上の不安として登場したことが窺える。奈倉のいう「弥陀に対するおのれの信をどのような行為で積極的に示していくのか、いかなる行為が往生を可能にするのかを問題とする人々」にとっては、そうした関心に適合していた三業帰命説の信心が否定されたことは、皮肉にも彼らが確信を得かけていた方法を否定し、振り出しに戻すことになったために、この問いをより深刻な問題としてしまったであろう。以上の「三業固執の族」の全国的展開とそこに表れる信者の信仰課題の事例を合わせて考えれば、全国至る所の門徒た

ちもここでみた越前の門徒たちと同様の、日々実践してきた救済を求めたためのつとめの方法が否定され、動揺し、問われるべきものとなつてしまうという信仰上の衝撃——「誠二後生之一大事を如何可仕哉途方ニ暮難洩至極仕」——を受けていたということが推測できる。

### 第三節 つとめの方法への問いと如来教

#### 第一項 「自力の修行を致せしもの」と対峙した説教からみるつとめの方法に関する語り

では、三業惑乱の時代を生きた元武家奉公人喜之を教祖とし、また同時代に生きた人々が継つた如来教——三業惑乱の最晩年の享和二（一八〇二）年に登場した——は、真宗の三業惑乱で顕出したこのつとめの方法への問いという課題とどのような距離にあったのだろうか。如来教の開教と展開もまた、これと同じ思想地図上に座標を取ることができる。「事件」であるとするれば、どのような点において共鳴したのだろうか。本来であれば、如来教と真宗の関係の検討の前提として、名古屋という地域の問題も当然言及すべきだが、この詳細は次章以降に譲り、ここでは同時代性という問題にのみ注目してみたい。

さて、このような視点から注目するのは、文化一三（一八一六）年閏八月八日の説教からはじまる、次のような主題の一連の説教である。

文化十三年子閏八月八日夜、御本元におみて御説教有し其故は、此度の講中の内へ、いつとなく、禅派にて致せし以心伝心不立文字の修行打交り、右の事を修行致せし者、まゝ有ける由、

嬭姪様御耳に達しければ、甚御立腹まし〜最早御下りだに願はぬと仰られしを、拝聴せし人々恐怖の思ひをなしける折節、四五輩打連御本元へ上り、右の様躰を御話申上、其上御侘（詫）の儀を奉願ければ、

慈尊にも人々の心根を御不便（憫）に思召れ、

金毘羅様へ御願あらせ給へば、御辞に。

『お経様』文化一三年子閏八月八日 M一六七〇

喜之の語るところによれば、これまで長い間、如来教の救済についていつて聞かせてきたにもかかわらず、喜之のもとに集う人々はその内容

表2 自力修業の人々に対する説教一覧

資料番号	年月日	端書にみる自力修業の人々
M167	文化13年閏8月8日	「禪派にて致せし以心伝心不立文字の修行打交り、右の事を修行致せし者」
M168	文化13年閏8月19日	「自力の修行致せしもの」
M169	文化13年9月20日	「自力の修行いたせし面々」
M174	文化13年11月11日	「自力の修行致せし面々」
(M188)	文化14年9月24日	※自力他力論へ発展
(M191)	文化14年12月8日	※願行論へ発展
M192	文政1年1月19日	「色々と心を尽し、自力修行をいたせしもの」
M193	文政1年1月29日	「自力の心を御示し有ける」

※カッコで示したのは自力修業の人々に対峙していたと明記されていないものの、他の自力修業の人々に向けた説教と同様の内容を含んでいる説教。

この日の説教に関する題箋によれば、この日の説教は信者の中に禪宗でおこなわれていたとされる「以心伝心不立文字の修行」をなしたものがおり、そのことで喜之が腹を立て、もう神を降ろさない、説教をしないと頑なな姿勢をとっていたところ、四、五人の信者が詫びを入れて、ようやく説教が開催されたというものであった。では、「以心伝心不立文字の修行」の何が如来教の救済を指導してきた喜之にとって問題であったのであろうか。

永々の間、己が手前では永々ではなけれども、お主達の手前では永々の間、言て聞して置た詞を何所へか爰へか失つて仕舞て、「斯考た」の、「あゝ悟つた」のときやがつて、此方の言て聞いた詞、何所へか爰へか失なつて仕舞がつて、「斯考た」の、「あゝ悟つた」のといふ〔中略〕。夫に、俗人の身として「悟でや」の「考た」のときやがつて、其様な事で後世の大事が知れてたまるものか。悟や考で後世が知れる位なら、此方が何しにや、お主達を引付て、永々の問息精切て言て聞せふと思はれる。其様な事をせる奴等は、横道地獄へ行に相違はない程に、右の通りに心得つされや。我利口才覚を出て、「斯でや」の「あゝでや」の「斯でや」のといふ、其利口才覚を出させる奴が、横道地獄に待請て居に、さう心得つされや。

『お経様』文化一三年子閏八月八日 M一六七〇

を忘れて、自らの「利口才覚」を働かせて、救われるために「斯でや」「あゝでや」と試行錯誤し、その果てに「あゝ悟つた」と自認しているという。この喜之の語るところから、自己の救済に能動的かつ実践的に関わろうとする喜之の信者の姿をみることができよう。喜之はこのような人々の信仰のあり方を「自力」とみなし、問題視したのであった。喜之の信者の「自力」的な信仰に固執する傾向は強かったようで、しばらく喜之の説教の議題にあまり続けることとなる。それを整理してみると、表2のようになる。これをみてみると、約一年半にわたって、この自力修業の人々と向き合ったことになる。先に取りあげた三業惑乱の場合、三業帰命説の身口意の全身全霊をかけてたのむというあり方が自力の信仰ではないかと問題となり、最終的には否定されるに至ったが、それにもかかわらず、この三業帰命説に固執するものが多かった。それでは、喜之は自力的な信仰の方法をとっていた彼らと向き合っただろうか。この一連の説教での語りを読んでいくことによって、つとめの方法への問いという課題と如来教の距離を見極めていこう。

## 第二項 如来教説教における自力と他力

大きく分けて、この自力修行のものに対する説教は二方向に——双方絡み合いつつ——展開するのだが、そのひとつが如来教の立場からの自力／他力論である。喜之は先にみたような自力修行をおこなう人々を前にして、次のように語っている。

夫婆婆の満足はなぜいたさぬと思はれる。我自力を出て取扱ひを召れる故もつての事でござるぞや。すれば夫、「自力といふ物は、どふ言道理なものでや。他力といふはどふ言道理なものでや」といふ事も、是も一つ、勘考所で御座るぞや。

『お経様』文化一四丑年九月二四日 太田舎 M一八八(三)

喜之は、お前たちは自力を出してこのたびの救済を取り扱うから、満足できないのだ、と語り、だからこそ何が自力で、何が他力かという問題はひとつ考えなければならぬポイントだ、と提起している。この史料から読み取れる重要な点として、救済を目の前にして、自力か他力

かという救済のあり方に関わる問題が考えねばならぬ問題として浮上していることを抑えておきたい。すでにみたとおり、喜之は自力修行を批判していた。とすれば、当然、如来教は他力の立場に立っていたこととなる。その根本としてあるのは次のような世界観であった。

夫みつされ。是「他力でやなければ助らぬぞやう」といふ事は、最初の時から相聞せ置た事でござる。又此上に他力を得用ねば、今度は夫右の通り、横道地獄よりお主達は外に往場はない。なぜ横道の地獄へ参るべきとおもはれる。是此度は、どなた〜とて、此度は他力の心をおもはして被下へ。是他力の心の思ひを掛た奴等は、たすけるぞへ」と、祖師仏様達共、是追々のお詞為替をして置た、夫「他力の心をもつたものなればたすけるぞやう」と、殿(何)方様にも仰出されたお詞が有ゆへもつて、夫「憎奴でや」とおもふべきより外には有まいがや。

『お経様』文化一三年子閏八月一九日 永田舎 M一六八頁

つまり、他力を用いなければ助からないということ、しかもこれまでこの世に降った祖師たちもそうしてきたという前提がある、というのである。開教以来、喜之はこれまでこのような救済を語ってきた。しかしながら、信者たちが喜之に批判された「自力」の行動を取ってきたのは、喜之の金毘羅への問い——如来教説教ではしばしば教祖喜之の人格と喜之に降りた神の人格が対話をする——、すなわち、「如来様に斗お預け申ても、娑婆の世渡りと申すは、我工夫工面も出さねば参りませぬぞへもし<sup>55</sup>」という言葉に代弁されているような考え方が広がっていたからだと考えられる。このような現実の生活の次元に基づいた考えを前提として、彼らは「利口才覚」を働かせて、時には「学文(問<sup>56</sup>)」をして、自らの救済について「斯でや」「あゝでや」と試行錯誤を重ねていたのであった。

このような自力修行という、自らの救済のために能動的な方法をとる人々に対して、喜之は「夫、「己は利口な」「己は斯でや、あゝでや」といはれても、何程お主達の深きちゑ(知恵)をもたれても、お主達の其ちゑ(知恵)才覚で、此娑婆の道理が参る物ではござらぬぞや<sup>57</sup>」と、俗人の身による実践では救済に結びつかないと説き、自力修行を否定した。それでは、どのような信仰のあり方があるべき他力の信仰と

して語られたのだろうか。

我心を如来様へ得お渡し申さぬ故以、夫事道理が満足を得致さぬぞや。夫他力といふ物は、何にても如来にお任せ申て置れるのが、是が他力の心といふのでござる。得任せ置ぬ心をもつて取扱ひを召れるのは、我心の自力で御座る。夫自力なれば、夫如来がお建置れた世界、其建置した世界へ我（汝）々をお出し被下て、其世界に栖を召れるお主達の身の上なれば、如来に何にてもお任せ申た事に、物の都合の出来ぬといふ事はござらぬぞや。

夫何にても、都合がどふして出来やうと思はれる。我他力一方の心を以、惣躰を取扱ひとうを召れぬ故以、事の満足等が出来にくうござるぞや。

『お経様』文化一四丑年九月二四日 太田舎 M一八八（三）

これによれば、他力とは、いつさいを如来へ任せ、心も如来に渡すこと。そもそもお前たちは前世で自力を用いてきたから、如来が創りあげたこの世界——如来教では現世は衆生が「如来の側」と呼ばれる理想世界へ往生するための「修行場」とみなされている——に住まわされている身の上である、そのため何もかも如来に任せれば都合のよくないことはおこらないのだ、という。このようにして、喜之は救いのあり方として宗教世界観を通じて如来に全てを任せるといふ他力の信仰の方法を述べ、現実の「世渡り」の中での「工夫工面」をもとにした能動的な信仰の方法を否定していったのであった。

### 第三項 如来教説教における願と行

このような能動的な救いの方法の否定は、自力／他力論の能動的か受動的といった次元にとどまらず、実践的な側面である願行（論）の次元にも絡み合いながら展開していく。これが説教展開のもう一つの方向を形成していくこととなった。喜之のこれについての発言をみていこう。

何もかも知つて居が、是此度の事は、何とお主達は聴聞を召れるや。何を以聴聞を召れたや。願も行もいらぬぞや。願行といふのは、諸人を痛るのが、是が願行といふのでぞや。

様々の事をすれば、夫を願行と唱て居れる事さうにござる。此方は最初の時には、「主達は願行をするなやう。願行といふ物がたつた一つ有ぞやう」。其時に女めがいふ事には、「願行といふは何の事でやへもし」と女めがいつたがなふ。「諸人を可愛とおもふて、人を大切に、我腹に是を一随にするのが、是が行。願は、我より目下成者なれば、我より目上のもとの取上て取扱ひをせるのが、是を願と唱る」と己が言ても、お主達は其行や願は皆忘果、何でもない事に我心をよせ、夫太切な言て聞いた詞を失なつたぞや。

『お経様』文化一三年子閏八月一九日 永田舎 M一六八三

ここでは、自力の修行をしていた人々に対し、「願行はいらぬ」「するな」と、救済に対して願をたて、行をおこなうその行動そのものを批判している。その代わりに如来教的意味を多分に含んだ、たったひとつの「願行」、つまり全ての人を可愛がり、大切に思う心で心をつばいにする「行」と、目下のものを目上の者として扱う「願」を尽くせと述べている。この喜之の語りからは、願行の持つ実践的な側面が後景に退けられ、心の状態や他者への態度といった問題が前面に出されていることがわかる。このような如来教的願行論も、自力／他力論の場合と同様に、宗教世界観からの裏づけがなされることとなる。

又如来は、あまたの諸人の身代りとならせられて、「我（汝）々に苦勞を懸さすまい。我が身の上で、願行はみな相勤とらせふや」と思召て、是段々如来の御苦勞の趣の道理なれば、お主達が今、如来の身まねをいたさうと思はれても、中々もつてお主達の身のうへで、出来寄事は及びもない事でや程に、「何もかも、是より如来にお渡し申程に、我身の事としては、願も行も得いたさぬ程に」と、たつた是

斗の事でござる。

夫其趣で、是如来は、お主達の身代りに願や行をお建被成て、あ方が何もかもお勤被成た事なれば、我（汝）々が身の上で願や行はいらぬ程に、爰等を能承知を召れや。願や行といふ物は、我心を和らかに持て諸人を痛るのが、是が願行の本でや程に、兎角どのやうなものでや有ふ共、不便（憫）を懸て、是人を痛る我腹前に成さへすれば、是が願行の本でござるぞや。

如来が皆、願行は、あ方が是迄段々お勤め置れた事でござる。お勤め置れた事なれば、お主達の心前たつた一つで、今成仏にもなるが、どのやうな結構な事にもなるぞや。なるがなぜ成ば、「我（汝）腹前さへようなれば、夫それが第一の願行」と、あ方よりお定置れた我（汝）々の身の上なれば、我（汝）々が致には及ぬ事でござる程に。

先、己も是、話にすれば段々永く成升に依て、あそこをつまみ、爰をつまみして、少々ながらも話で聞せる程に、そこらをよく承知召れや。「如来は何故に御難儀を被成て被下た。我故の御難儀か。扱々如来は、何と思召て御苦勞を被成被下たなあ」と、我心に其思ひを懸た所が、是が願行で御座る程に、能承知を召れ置しやれや。

『お経様』文化一四五年一二月八日 稲垣舎 M一九一㉟

諸人はなぜ願行をしなくてもよいのか。それは、この世に生きる人間の身の上ではできないことではないので、如来教の救済を体現する神格である如来が諸人の身代わりとなって、願行をつとめてくれているから、とされている。ゆえに、願行はつとめなくてもよいが、その代わりにその願行の根本となる、和らかな心、どのようなものに対しても不憫の思いをかけて他人をいたわる心となり、わが身のために苦勞してくれている如来に思いをかけなさい、という。つまり、ここでは人々が救済を得るために希求し、実践していた願行が如来のみなせるわざとしてみなされ、その代わりに他者をいたわる心、如来の慈悲を思うという方法が救済を得るための方法として提示されているのである。

#### 第四項 つとめの方法への問いという課題と如来教

この自力／他力論、願行論には、如来教の救済のエッセンスがすでに滲み出ているが、その具体的な検討は次章以降でおこなうこととし、

ここでは禁欲的に、つとめの方法への問いという時代性の中に如来教を位置づけておきたい。

まず、如来教に継った人々の中には、能動的かつ実践的な「自力」の行をもつて、救済を得ようとしていた人々が多くいたことが確認できた。これは真宗の三業帰命説に向かう人々の強烈な往生願望とそれゆえの能動的・実践的信仰という様相と軌を一にしていたものであったと評価できよう。こうした能動的信仰実践に向かう人々に対して、喜之は自力／他力論、願行論といった二つのテーマを切り口として応答した。

ここでは、まず自力修行が否定された。ここまでは真宗において三業帰命説が退けられたのと同様の経過であるが、如来教の場合これに加えて、如来に全てをあずけなさい、願行はつとめる必要はないから、人をいたわる心だけにはなりなさいとも語られている。その内容は、ある意味では、自己の救済のみに固執する傾向を解きほぐし、他者との関係の中に救済の方法の所在を求めていくものであったともいえる。この二つのテーマを語るにあたって、喜之は、具体的な実践に対して、宗教的世界という超越的次元から、どのようにすれば救済されるのかを語るという論法をとったのであった（この具体的な内容や、こうした語りが如来教で展開されていく意味については、次章以降で検討する）。

三業惑乱の過程において近世中後期の人々に広く受け入れられていた能動的・実践的救済論が否定されていく中で、これまで確信されていた救済への道程は自明なものではなくなった。従来からの実践的な救済のありようの存続を願った越前の門徒たちと方向は違えたとはいえ、如来教もまた、こうした救済が変動する時代の中で、後世への確信を失い、途方に暮れる人々に向き合い、応答しながら、あるべき救いの方を築き上げていく方向へ向かったという点において、同じ課題の上に登場したものといえよう。それは、三業帰命説のような救済への態度が否定されたけれども、そうした実践を通じて近世中後期の人々の中で培われてきた救済への態度、つまり積極的な救済への態度は次代の課題として残されたということの意味していよう。このように考えれば、如来教は、このつとめの方法への問いという人々の中に生じた課題を共有し、それへの応答という社会的役割の一端を担いつつ、この役割を果たすことで信者を獲得し、勢力を延ばしていった信仰集団であったということができよう。

## おわりに ——三業惑乱にみる時代の課題とそれに共振する如来教

本章では、本稿の主題である如来教の登場と展開を考えるうえで、見過ごすことのできない大きな宗教動向を真宗の先行研究の成果に依拠しながらみてきた。如来教教祖喜之の生きた時代はまさに三業惑乱を中心として真宗の異安心が頻発した時期であった。それは、もとは学僧間でおこなわれた論争であったが、最終的には、末端の僧侶や門徒たちをも巻き込み、美濃や京都では大規模な騒動がおこるまでになった。それを受け、幕府裁定が下り、三業帰命説は否定されることとなるが、それは門徒たちにとってはただの教学的問題にとどまらず、これまでに続けてきた日常的信仰活動が否定されることとなり（これまでの実践が意味を失うこととなり）、救済の問題、つまり「後生之一大事」に関わる問題を喚起することとなった。ここにおいて、救済される方法自体が動揺する事態となり、いかにつとめれば救済されるのかというつとめの方法への問いという問題が立ちあがった（＝三業惑乱を契機とする救済パラダイムの転換）。この問題は、後まで尾を引く問題となる（次章参照）。このように三業惑乱は門徒層に至るまで大きな衝撃をもたらす大事件であった。こうした真宗の動向を念頭に置いたうえで、同時代的に存在していた如来教の動向をこれと関連づけて若干の考察を加えた。それにより、如来教もまた強烈な往生願望から能動的信仰を求めてしまう人々を信者としていたこと、自力／他力論、願行論の展開を事例として彼らに対面して、彼らの救済への実践を否定しつつ、つとめの方法に関わる説教をしていたことを確認してきた。本稿全体の導入としての本章では、如来教もまた、一八〇〇年前後の時期の宗教で最も顕著な動向をみせていた真宗に顕現する課題と共振していたことを言及するにとどめたが、次章以降では、如来教がおこった名古屋の宗教社会、真宗異安心との関わりやこのつとめの方法への問いという課題に対する如来教の対応に焦点をあてて、一八〇〇年前後という救済の方法の模索の時代における新たな宗教の登場と展開をみていくこととしたい。

「真宗における正統な教義とは異なつた理解にもとづく信心のこと。異義・異解・異計などともいう（「異安心」（浄土真宗本願寺派総合研究所『浄土真宗辞典』本願寺出版社、二〇一三年）、一八頁）。

12 中島覚亮『異安心史』無我山房、一九一二年。

13 水谷壽『異安心史の研究』大雄閣、一九三四年。

14 井上哲雄「真宗異安心年表」（『龍谷大学論叢』第二九七号、一九三一年）。

15 真宗典籍刊行会編『続真宗大系 第一八卷』真宗典籍刊行会、一九三九年。

16 『龍谷大学論叢』第二二三号、一九二五年。

17 龍谷大学編『龍谷大学三百年史』龍谷大学出版部、一九三九年。

18 大原性実『真宗願生論の展開』永田文昌堂、一九五二年、大原性実『真宗教学史研究 第三卷 真宗異義異安心の研究』永田文昌堂、一九五六年。

19 住田智見『異義史の研究』丁子屋書店、一九六〇年。

20 梅原隆章『近世真宗史の諸問題』顕真学苑出版部、一九六四年。

21 本願寺史料研究所編『本願寺史 第二卷』浄土真宗本願寺派、一九六八年。

22 龍谷大学三百五十年史編纂委員会編『龍谷大学三百五十年史 通史編 上巻』龍谷大学、二〇〇〇年。

23 上野大輔「三業惑乱研究の可能性」（『龍谷大学佛教文化研究所報』第三五号、二〇一二年）、二二頁。なお、異安心の研究史整理をするにあたっては、上野の整理を大いに参考にしている。

24 大桑斉「異義者」任誓伝の思想史的考察」（『大谷学報』第五二卷第三号、一九七二年）、大桑斉「異義者」任誓の思想史的位置——聞名

- 「歡喜讚」をめぐって」(『真宗研究』第一七輯、一九七二年)、大桑斉「近世真宗異義の歴史的 성격」(橋本博士退官記念会編『仏教研究論集』清文堂、一九七五年)、大桑斉「加賀の任誓」(大桑斉『寺壇の思想』教育社、一九七九年)。
- 15 奈倉哲三『真宗信仰の思想史的研究―越後蒲原門徒の行動と足跡』校倉書房、一九九〇年。
- 16 引野亨輔「三業惑乱―「異安心」にみる近代仏教の一特質」(『史學研究』第二二二号、一九九八年)、引野亨輔『近世宗教世界における普遍と特殊』法藏館、二〇〇七年。
- 17 澤博勝『近世宗教社会論』吉川弘文館、二〇〇八年、澤博勝「近世民衆の仏教知と信心―真宗門徒の〈知〉」(澤博勝・高埜利彦編『近世の宗教と社会 第三卷 民衆の〈知〉と宗教』吉川弘文館、二〇〇八年)。
- 18 小林准士「三業惑乱と京都本屋仲間―『興復記』出版の波紋」(『書物・出版と社会変容』第九号、二〇一〇年)、引野亨輔「読書」と「異端」の江戸時代―真宗教団を事例として―(『書物・出版と社会変容』第一二号、二〇一二年)。
- 19 松金直美「近世真宗東派における仏教知の展開―正統教学と異安心事件をめぐって―」(『真宗文化』第二二号、二〇一三年)、松金直美「僧侶の教養形成―学問と蔵書の継承」(島菌進・高埜利彦・林淳・若尾政希編『シリーズ日本人と宗教―近世から近代へ 五 書物・メディアと社会』春秋社、二〇一五年)。
- 20 芹口真結子「近世真宗教団と藩権力―一九世紀初頭の異安心事件を事例に―」(『史学雑誌』第一二三編第八号、二〇一四年)。
- 21 平田厚志編『龍谷大学善本叢書三〇 西本願寺惑乱一件史料 第一卷』法藏館、二〇一四年。
- 22 福井県編『福井県史 資料編三 中・近世一』福井県、一九八二年、福井県編『福井県史 資料編四 中・近世二』福井県、一九八四年。
- 23 名古屋別院史編纂委員会『名古屋別院史 通史編』真宗大谷派名古屋別院、一九九〇年、名古屋別院史編纂委員会『名古屋別院史 史料編』真宗大谷派名古屋別院、一九九〇年。

- ㊦ 末木文美士『近世の仏教 華ひらく思想と文化』吉川弘文館、二〇一〇年、一〇一—一〇四頁。
- ㊧ 松金直美「僧侶の教養形成—学問と蔵書の継承」（島菌進・高埜利彦・林淳・若尾政希編『シリーズ日本人と宗教—近世から近代へ—五書物・メディアと社会』春秋社、二〇一五年）、九一—九六頁。
- ㊨ 曾根原理「安楽律をめぐる論争—宝暦八年安楽律廃止に致るまで」（『東北大学付属図書館研究年報』第二四号、一九九一年）、西村玲『近世仏教思想の独創』トランスビュー、二〇〇八年、末木文美士『近世の仏教 華ひらく思想と文化』吉川弘文館、二〇一〇年など。
- ㊩ 末木文美士『近世の仏教 華ひらく思想と文化』吉川弘文館、二〇一〇年、一〇五頁。
- ㊪ 松金直美「僧侶の教養形成—学問と蔵書の継承」（島菌進・高埜利彦・林淳・若尾政希編『シリーズ日本人と宗教—近世から近代へ—五書物・メディアと社会』春秋社、二〇一五年）、九六頁。
- ㊫ A・中島覚亮『異安心史』平楽寺書店、一九一二年、B・釈玄智景耀「真宗安心異諍紀事」（妻木直良編『真宗全書』第六八卷、国書刊行会、一九七六年（初出一九一四年））、C・「秘事法門集」二卷、（山田文昭編『真宗大系』第三六卷、国書刊行会、一九七六年（初出一九一七年））、D・井上哲雄「真宗異安心年表」（『龍谷大学論叢』二九七号、一九三一年）、E・水谷壽『異安心史の研究』大雄閣、一九三四年、F・『続真宗大系』第一八卷、国書刊行会、一九七七年（初出一九四一年））、H・武田統一『真宗教学史』平楽寺書店、一九四四年、I・大原性実『真宗教学史研究—異義異安心行会、一九七七年（初出一九四一年））、J・住田智見『異義史の研究』丁子屋書店、一九六〇年、K・大谷大学『真宗年表』法藏館、一九七三年、L・新宗教学研究所編『近代大谷派年表』東本願寺出版部、一九七七年、M・同朋学園佛教文化研究所『名古屋別院史 史料編』真宗大谷派名古屋別院、一九九〇年。なお、本表作成にあたっては、森章司「近世における真宗教団—異安心と妙好人—」（大倉精神文化研究所『近世の精神生活』続群書類従完成会、一九九六年）を祖型として参考にし、諸項目の記述は参照元の資料によった。

- ㊦ 以下の略述を記すにあたり、主に本願寺史料研究所編『本願寺史 第二卷』浄土真宗本願寺派、一九六八年、引野亨輔『近世宗教世界における普遍と特殊』法藏館、二〇〇七年、澤博勝『近世宗教社会論』吉川弘文館、二〇〇八年を参考にした。
- ㊧ 澤博勝『近世宗教社会論』吉川弘文館、二〇〇八年、二三九頁。
- ㊨ 引野亨輔『近世宗教世界における普遍と特殊』法藏館、二〇〇七年、一一九頁。
- ㊩ 奈倉哲三『真宗信仰の思想史的研究―越後蒲原門徒の行動と足跡』校倉書房、一九九〇年、一一九頁。
- ㊪ 松金直美「僧侶の教養形成―学問と蔵書の継承」(島菌進・高埜利彦・林淳・若尾政希編『シリーズ日本人と宗教―近世から近代へ』五書物・メディアと社会』春秋社、二〇一五年)、一〇六―一〇七頁。
- ㊫ 澤博勝『近世宗教社会論』吉川弘文館、二〇〇八年、三五―三六頁。
- ㊬ 澤博勝『近世宗教社会論』吉川弘文館、二〇〇八年、三八頁。傍点は石原による。
- ㊭ 澤博勝『近世宗教社会論』吉川弘文館、二〇〇八年、三九頁。
- ㊮ 澤博勝『近世宗教社会論』吉川弘文館、二〇〇八年、三九―四〇頁。傍点は石原による。
- ㊯ 引野亨輔『近世宗教世界における普遍と特殊』法藏館、二〇〇七年、一二五頁。
- ㊰ 星野元貞編『本願寺史料集成 肥後国諸記』同朋舎、一九八六年、一二二頁。傍線は石原による。
- ㊱ 『越後国諸記』六番、龍谷大学所蔵。
- ㊲ 奈倉哲三『真宗信仰の思想史的研究―越後蒲原門徒の行動と足跡』校倉書房、一九九〇年、一一四頁。
- ㊳ 木村寿編『本願寺史料集成 丹波国諸記・丹後国諸記・但馬国諸記・佐渡国諸記』同朋舎、一九八五年、二五五―二五六頁。文化五年二月

二八日。

4 日野照正編『本願寺史料集成 撰津国諸記 一』同朋舎、一九八五年、二五三―二五五頁。文化四年二月。

5 浄土に生れんと欲することを正因とすること、自力念仏として排された。(奈倉哲三『真宗信仰の思想史的研究―越後蒲原門徒の行動と足跡』校倉書房、一九九〇年、一一五―一二六頁)。

6 奈倉哲三『真宗信仰の思想史的研究―越後蒲原門徒の行動と足跡』校倉書房、一九九〇年、一三一―一三二頁。傍点は石原による。

7 “能動的な・実践的な” “受動的な” という表現は、ここで奈倉が参照している石田慶和「近世真宗教学の成立と展開をめぐる一考察」(『近世仏教』第三号、一九六一年)による。

8 福井県編『福井県史 資料編四 中・近世二』福井県、一九八四年、二六六―二六七頁所収。傍線、傍点は石原による。

9 「御安心問答」(成立年不明)、「安心一件二付願書」(文化元年八月)、「御安心一件二付願書」(文化元年一〇月)、「三業惑乱二付宗旨安心愁状」(成立年不明)、「御本山表御安心之儀二付」(文化元年八月)、「本山安心之儀二付」(文化元年七月)、「三業惑乱二付、安心不正義之段能主返答、入牢ノ経緯」(成立年不明)(以上、福井県文書館所蔵)、「三業惑乱二付宗旨安心愁状」(文化年間)(福井県編『福井県史 資料編四 中・近世二』福井県、一九八二年所収)、「宗意一件二付僧俗江戸召喚免除願」(文化九年申正月)、「宗意惑乱落着二付本寺へ周旋願」(文化九年申三月)(以上、福井県編『福井県史 資料編四 中・近世二』福井県、一九八四年所収)、その他、奈倉哲三『真宗信仰の思想史的研究―越後蒲原門徒の行動と足跡』校倉書房、一九九〇年、澤博勝『近世宗教社会論』吉川弘文館、二〇〇八年所収の事例を参照のこと。

10 なお、この点についてはすでに、澤博勝が三業惑乱後に三業帰命説否定に納得しない門末が一般民衆を実働部隊として騒動をおこすことができた理由として、「三業帰命説が教団の正当教学であるかどうかといったレベルにはなく、こうした事態が彼らの日常的宗教実践を滞らせていること、すなわち日常の秩序破壊に繋がっており、それこそが信心の不安そのものと考えたからだと思われる」(『近世宗教社会論』吉

川弘文館、二〇〇八年、二六七頁）と指摘している。

⑧ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、一一頁。

⑨ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、一一―一二頁。

⑩ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、一八八頁。

⑪ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、一八頁。

⑫ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、一八九頁。『お経様』文化一四五年九月二四日

太田舎 M一八八。

⑬ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、一三〇頁。『お経様』文政元年寅一月一九日 稲

垣舎 M一九二。

⑭ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、六三頁。『お経様』文化一三子年一月一日

太田舎 M一七四。

⑮ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、一八九頁。

⑯ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、一六頁。

⑰ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、二二―二三頁。



## 第二章 如来教と名古屋城下の真宗異安心 —— 尾州五人男事件をめぐる

はじめに —— 名古屋城下の真宗の動向から如来教説教を読む

島蘭進によれば、新宗教の信仰や思想の源流を分類すると、民俗宗教、日蓮宗系の在家講、修養道德運動に分けられるという<sup>1)</sup>。この三分類に如来教を当て嵌めるとすれば、日蓮宗系の在家講をその信仰や思想の源流とするものとしてみなされるのだろう。というのも、教祖喜之の宗教思想の形成過程に養子倉吉の父親の覚善という法華行者が影響を与えたと指摘されてきたからである。たしかに、喜之の説教中には何度も日蓮が登場し、信者の中からも日蓮の逮夜に関する伺いがみられる。こうした側面からも日蓮宗の影響があるのは間違いないであろう。だが、本章ではあえてこうした見方から離れて、同時代的な宗教の動向、具体的には救いのあり方をめぐって大きな騒動（＝異安心の多発、三業惑乱）の渦中にあつた真宗にみられる信仰課題との同時性に注目して、如来教の展開を考えてみたい。そもそも、名古屋という土地は、近世以来、尾張門徒という呼称が、北陸門徒、近江門徒、河内門徒、安芸門徒などと並び称されてきた真宗優勢地帯であつた<sup>2)</sup>。こうした地域性もあり、如来教と真宗の信者たちは接近し、交流をもつたと推測できるし、それを窺うことのできる史料も存在している。まずは、如来教の説教録『お経様』<sup>3)</sup>中のその様子が窺える記述に目を向けるところから、論を進めていきたい。

文政元年寅十一月十七日の夜、稲垣氏の舍りを乞て、親鸞上人の報恩講を勤んとて、一向宗の信者集りて、

娼姪様を御請待申上ければ、

金毘羅大権現御下りあらせら給ひて、

御説教に。

（『お経様』文政元年十一月十七日 稲垣舎 M二〇四<sup>4)</sup>）

是己なれ共、「『聖人さま〔親鸞・石原註〕の、どふぞお前の御法事を勤たい』とおもひを懸て居に、お前様、お出被成てお話を被成んかへもし」と己が申上たら、「ア、嬉しうござる。忝なうござる。此度の利益の趣はこなたが取立てお出被成た事なれば、己が行には及びませぬ程に、どふぞお前、お出で、諸人に此趣を能相聞せて置て被下へ」と、あ方の仰たに依て、此方が出て参て、あ方のお身分の次第をお主達へ話して聞するのでござるぞや。

又「聖人様の御法事をお勤申たい」と、我心に承知を召れて思ひを懸られたなら、聖人様は、あ方はお結構なお心でや有た程に、我（汝）々も結構な心を持って御法事を勤つされや。夫いつにても、「どふぞして聖人様の御法事を勤たい」とおもはれたなら、あ方のお心は「何となくお結構なお心でや」と仰たに依て、我（汝）々も、「此度はあ方の御法事を勤たいに依て、此度は結構な心を以、あ方へお備（供）申上う」とおもつて御法事を勤つされ。  
（『お経様』文政元年寅十一月二三日 伊右衛門舎 M二〇三）

この二つの史料は、順序が前後しているが、文政元（一八一八）年十一月に尾張藩士稲垣庄兵衛宅、及び大工棟梁伊右衛門宅でおこなわれた喜之の説教の内容を伝えるものである。これらはともに、「一向宗の信者」からなる集団が十一月二六日の親鸞の報恩講をつとめるため、その次第を喜之に相談しようとする参集した際に、喜之が自らの体に金毘羅を降ろしておこなった説教を記録したものである。このような如来教の説教空間に真宗門徒が入り込み、報恩講をつとめようと親鸞に関する話を請う状況は、後者の史料で、報恩講をすることについて「ア、嬉しうござる。忝なうござる」といった親鸞の言葉を金毘羅が伝えているように、如来教にとつて矛盾するものではなかった。他にも、「親鸞上人御枕石」の開帳がおこなわれればその縁起を喜之の方から話題にあげたり（M二〇三）、金毘羅が喜之に降つて親鸞の言葉を伝えるという形式で法事のつとめの心構えについて言及したりしている事例がみられる。明らかに、如来教の信仰が真宗門徒たちの信仰と重層性を持ったものであったことが看取できるだろう。如来教集団は、如来教だけを専一に信仰する人々の共同体ではなく、同じ宗教社会の中に存在している真宗を信仰する人々とも密接に関わりながら存在していたのである。

このようにみた時、前章で検討した如来教がおこった時期の重要な動向としての真宗の異安心の多発、その中心となった三業惑乱という事件は、如来教とどのように関わっていたのだろうか。すでにその渦中において、人々が抱えた救済される方法<sup>11</sup>つとめの方法の動揺の中での不安を共有していたことをみたが、それに対して如来教はどのような態度を取ったのだろうか。このような点に注目することで、如来教の開教と展開を一八〇〇年前後の宗教社会の中に位置づけていくことが可能となると考える。以上の目論見をもつて論を進めていくため、本章ではまず如来教がおこった名古屋での真宗の動向を確認する。次に、とくに前章との関わりから、名古屋での異安心、尾州五人男事件に注目し、その展開と論点を明らかにする。その上で、同時期、同地域で浮上した課題に対して如来教はどのように対峙したのかをみていきたい。

## 第一節 名古屋城下の真宗

### 第一項 名古屋城下の寺院構成と真宗 —— 『江戸期なごやアトラス』のデータから

では、まず近世期の名古屋城下の真宗を概観してみたい。まずは寺院の数からみてみたい。これについては『新修名古屋市史 第三巻』に新修名古屋市史報告書『江戸期なごやアトラス…絵図・分布図からの発想』<sup>12</sup>によったデータがまとめられているので、これをもとにみてみよう。このアトラスのデータは『寛文村々覚書』(寛文一一・一六七二年)<sup>13</sup>、『熱田町旧記』(元禄一一・一六九八年)<sup>14</sup>の記録に加え、『名古屋市史 社寺編』<sup>15</sup>に記載された貞享五(一六八八)年を典拠として、仏教寺院を、天台宗、真言宗、臨済宗、曹洞宗、日蓮宗、浄土宗(鎮西派、西山派)、時宗、真宗(西派、東派、高田派、仏光寺派)に分類して集計している。それをまとめたものが表3である。如来教の信者が数多く住んでいた名古屋城下には二四〇の寺が存在しており、最も多いのが浄土宗で、次に曹洞宗、そして真宗が続いている(図1-1)。本章で取り扱う異安心事件に関わった真宗東派は全体の割ほどを占めていた。喜之の住んでいた熱田に目を移すと、一〇五の寺が存在しており、城下と比較すると真言宗、臨済宗、曹洞宗、浄土宗、西山派、時宗の割合が大きくなっており、逆に真宗が占める割合がかなり少な

表3 17世紀末名古屋の宗派別寺院数

	天台宗	真言宗	臨済宗	曹洞宗	日蓮宗	浄土宗		時宗	真宗				計
						鎮西派	西山派		西派	東派	高田派	仏光寺派	
城下	6	21	18	48	31	58	13	0	18	23	4	0	240
熱田	6	20	15	30	1	0	24	6	0	3	0	0	105
郡部	15	24	21	87	44	11	9	0	1	50	14	1	277
計	27	65	54	165	76	69	45	6	19	76	18	1	621

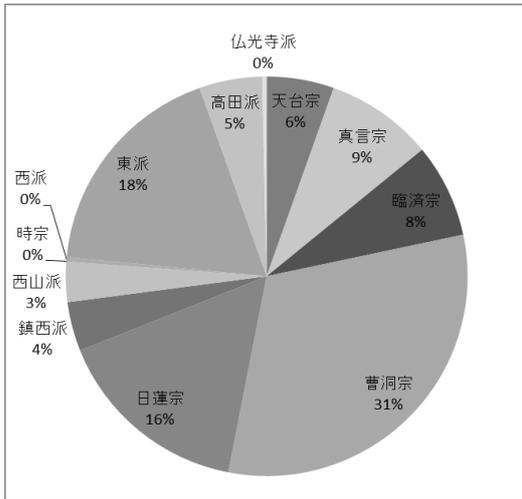


図1-1 名古屋城下の寺院比率

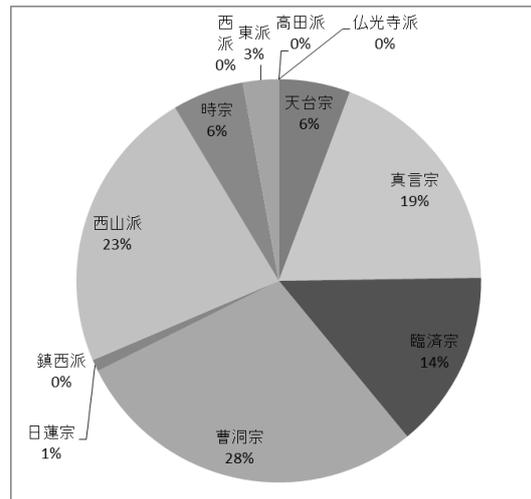


図1-2 熱田の寺院比率

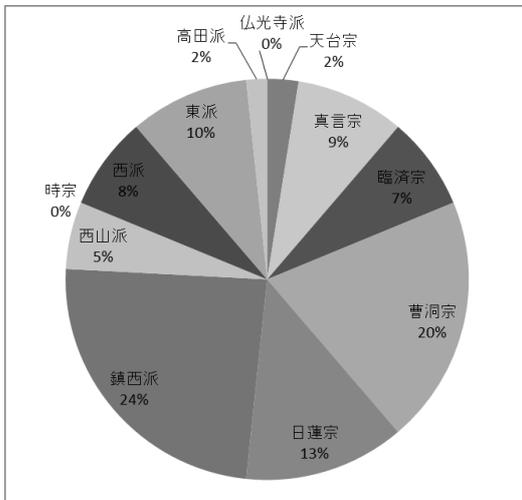


図1-3 名古屋郡部の寺院比率

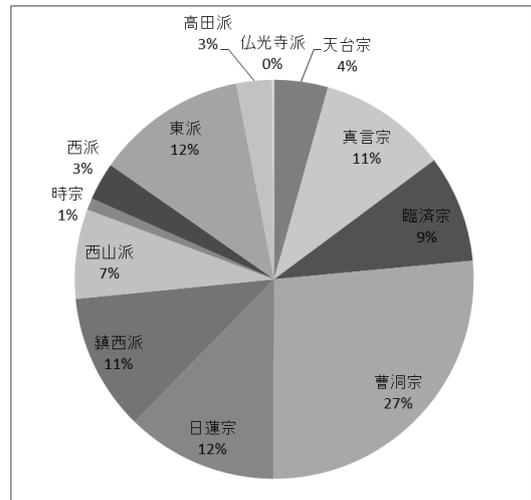


図1-4 名古屋の寺院比率

くなっていたことがわかる(図1-2)。その一方、緒川村の利七など如来教の信者の中でも重要な人々の住んでいた郡部、つまり村落地域では曹洞宗が三割、真宗東派が二割、日蓮宗が一割五分を占めていることがわかる(図1-3)。名古屋地域全体では曹洞宗が約四分の一を占め、浄土宗、真宗それぞれが約二割と続く構成になっている(図1-4)。真宗に注目すれば、総じて西本願寺派の勢力が小さく、東派が優勢であることが分かり、その東派の寺院は村落地域に(加えていえば、現名古屋市域の西部に

偏っていた三)とくに多かったことがわかる。そのほとんどの寺院は東本願寺の直末となっていたが、城下には名古屋での触頭としての東派名古屋御坊(現東別院・史料語としては掛所・懸所・東御坊など)があった。ここまでみてきたような真宗寺院が村落部に多かったという傾向を反映してか、名古屋城下に住む人々でも、藩士身分では下級藩士には、また町人の内では借家人に真宗門徒が圧倒的に多く、城下に住む人の中でも村落部に出自を持つ人々が檀家となることが多かったことがわかる。

## 第二項 東御坊御堂の再建と真宗の講中

一八〇〇年前後の名古屋の真宗の動向の内、最も特筆すべき出来事として、東派名古屋御坊御堂再建工事(文化二・一八〇五―文政六・一八二三年)を見過ごすことはできないであろう(この時期は、如来教の享和二(一八〇二)年の開教から喜之の入滅の文政九(一八二六)年と見事に重なることも書き添えておこう)。如来教とそこに集う人々は常にこの再建工事を横目にその信仰を展開させていたのであった。さて、この再建の様子と時代的位置づけ、一八〇〇年前後の宗教社会の時代性との関係については、第二部第一章で改めて詳述することとするが、ここでは再建工事で大きな役割を演じていた真宗の講中に注目し、その講中の活動はいかなるものであったかについて簡単に紹介しておきたい。

再建工事は、手斧始、地築、柱立、上棟式、御遷仏という一連の工事、儀式を経ながら進んでいくが、人々は講を単位としてそこに関与していった。例えば、

堀川端の材木場より引。昨廿七日、木曾より堀川に着、東の河岸へ揚て、おにかみ車二輛に乗せ有り。見物夥し。今日早朝、右の木を新橋迄引下げ、佐屋海道を本町通りへ引上る。遠近の見物、群集也。町・在の諸講中、幟をさし先に立、両綱の長さ三丁余、信心の男女是を引く。未の下刻、掛所へ入る。

(『金明録』文政二年七月二十八日)



図2 寄進職の図

東掛所地築、当月より始り候所、町・在の取持、金錢等、夥しく上納有。或は錢にて色々作り物を拵、献ず。日々の賑合、府下の誉といふべし。別而、先月廿七・廿八日、当月廿七日・廿八日杯の町・在の御手伝寄進の人数、一万人余づゝにて、大群衆也。又、在方手伝ひの輩は、東田面（嶋退御器所）辺より土をはこび、其外、末森辺よりも日々土を寄進し、地形場は男女入乱れ、千棒突の粧ひ。程なく御堂成就すべき有様にて、宗俗の悦び、いふも更也。右地形築にて土をはこぶ故、末森の坂、平地に成しと言。

（『金明録』文化二年二月）

など、高力種信が記録しているように、この再建では、各講が木や土、石などの各用材を引き受けて、どこの講かわかるように幟を立てたり、ずきんや手ぬぐいに印をつけて東御坊まで運んだり、作業としたりと、用材と労働力を寄進という形で提供して工事が進められた（図2を参照）。後者の史料に、日に一万人ずつ御手伝寄進があったと述べられているが、当時の名古屋城下の人口は一二万人ほどであったから、城下の一割近くの人がかこれに関与していたということになる。さらには、この群衆に引き寄せ

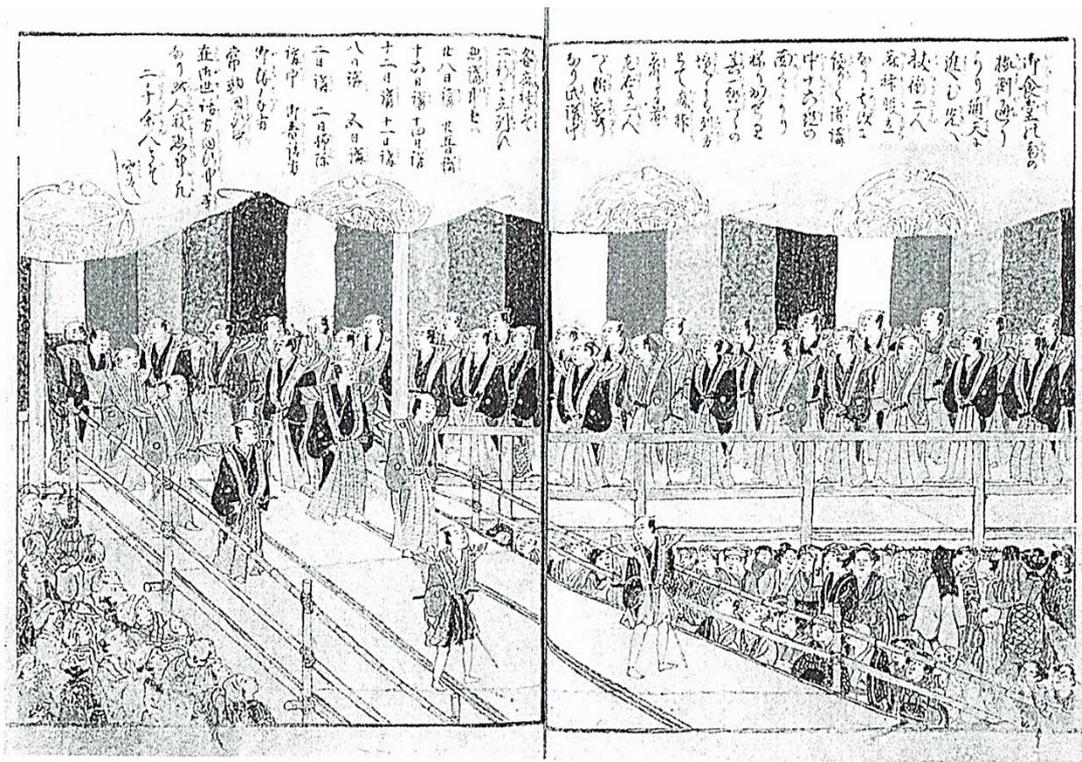


図3 遷仏勝会諸講中参加の図

られて、煮売屋や茶屋も集まってきたという記録もあることから、この賑わいはより一層のものとなっていたであろう。このようにして多くの人々がこの再建に関わったのだが、参与した講の数も結構な数があったようだ。例えば、建物ができあがった後、最後に本尊を迎え入れる遷仏勝会の際には、諸講中もねり（本尊を迎え入れる時の行列）に惣講中という名目で参加していた（図3を参照）。高力によれば、「惣講中とは廿八日講、廿五日講、十六日講、十四日講、十二日講、十一日講、八日講、五日講、二日講、二日掃除講、御普請方、御勝手方、常勤同行中、在世話方同行中等」のことで、人数は二千人以上らしい。こうした講中やそこに連なる信者たちの再建への関与について、高力は次のようにも記している。

かくて諸講中其外信心の輩、少も早く新御堂の立たるさまを拝まんとて、福祐の人々より金銭をさぐぐる事はいふも更なり。下賤の族ハさま／＼の器物、衣類等を御寄進なりとて献ずるものもおほかりければ、其品々を五日講の会所につミ鋸る事夥しかりし。広井の裏町辺にてハ、民家数多志の者有が故に、かの奉納ものを釣台に乗せて上たる家々多かる。実に貧家一灯にして殊殊勝にこそ思はれ侍る。

身の罪の おもがうへの さよころも

先述の通り、人々は必要物品や金銭、労働力の寄進を通して、この再建に関与したのだが、こうした寄進をおこなったのは富めるものだけでなく、貧しいものも相応の品を寄進したのだという。長期間にわたって、この再建の取材を続けた高力は、こうした貧家の一灯に表れる志を賞賛しつつ、この寄進の動機として、身に積んだ罪の重さを払うことができるのは寄進のみであるという認識があったことを歌にして載せている。この歌も世相を反映しており興味深いが、ここでは言及にとどめておく（ここに現れる作善という問題と如来教については第二部第一章で検討する）。

さて、先ほどの地築に関する史料では、二七日、二八日には御手伝寄進の人数が多かったとあった。これは、尾張・三河地方を中心に各地の廿七日講（先の惣講中では言及されていない）、廿八日講が動員されたからだと考えられると指摘されている<sup>23</sup>。これらの講は、毎月二七日、二八日に講を結んでいた信仰集団で、一月二八日の親鸞の月命日に合わせて（真宗では最も好まれた日取りであった）講を結び、活動をする組織であった。これらは各町、各村で結ばれたものであったが、中には東御坊に直属していた御堂付の講もあった。例えば東御坊の場合、九日講、二日講という講がそれにあたる。両講は元禄五（一六九二）年に御堂内万端の世話をする講中として成立している。この講は城下の富裕商人が中心となっており、御堂の掃除や参詣群衆の世話、散銭の回収、門跡の出迎えなどを仰せつかっていた。その他にも、厨子やさまざまな仏具等も寄進している<sup>24</sup>。

では、再建の主要な原動力となった各村の講はどのようなものであったか。蒲池勢至の研究によって尾張地域の講組織や真宗信仰のあり方をみておきたい。近世における真宗の基本的な講は、本山からの御書あるいは御消息といわれる法主の教化を記した手紙を下付されることで成立するものであった<sup>25</sup>。この御書あるいは御消息を巡回することによって村と村が結ばれ、またこれを拝読することによって、門徒一人一人が結ばれていたという<sup>26</sup>。この意味で門徒の村の講は、信仰生活の基盤であり結集の原点であったという。このような講は村の中の講組も

あれば、村連合の広域的な講も組織されていた。一つの村の中では、村組単位・男女単位・若い衆単位・手次寺（檀那寺）単位・家格単位・有志単位といった集団ごとに講が組織されていた。また広域講では郡単位に村が連合して講を組織していた。このように門徒の村には、村から村連合単位、地域の郡単位と講が重層的に組織されて、名古屋・東御坊や京都東本願寺へと集約されていたという。またこれは生活の基盤ともなり、日々の生活ではオタヤグミ・オタヤサン<sup>々</sup>・オコウグミ・和讃講と呼ばれる講が毎月開催されていた。一月から二月にかけては報恩講が執りおこなわれた。年頭や報恩講の際には、華足や飾り餅が献上され、初穂料や懇志金なども季節ごとに上納されたという。また、他信仰との関係をつけ加えておくと、真宗では災難除けや稲など農作物の豊凶に関わる祈禱を否定していたが、尾張（さらに三河）の門徒の村では秋葉信仰、津島信仰、地藏信仰の存在が認められるという。門徒の村でも組単位・村単位で代参者を送って御札を受けているところが多かった（なお、秋葉信仰——喜之のもとに集う真宗門徒と重複あり——と如来教の関係については第二部第一章で言及する）。また、真宗門徒は基本的に盆行事をしないことになっていたが、地藏信仰については地藏盆の行事と関わっていたという。これらの諸信仰は真宗信仰の欠如した側面を補完する機能を果たしていたという。名古屋城下をはじめ、熱田、周辺村落に信者を抱えていた如来教にも真宗信仰者がいたが、彼らはこのような組織の中で信仰活動をしていたと考えられる。蒲池の指摘のように、神祇不拝とされていた真宗の講が、門徒の生活のレベルでは欠如していた機能を秋葉信仰などの他宗教によってそれを補っていたというのであれば、名古屋近郊の真宗門徒にとって如来教・喜之の説教は何を補うものとされたのだろうか。

## 第二節 名古屋城下における真宗信仰の揺れ —— 「新敷宗意」事件と尾州五人男事件

### 第一項 「新敷宗意」事件

一八〇〇年代のはじめの名古屋やその近郊に住む人々にとって、最も華やかな時期を迎えていた真宗であったが、一方では名古屋城下も三業惑乱のような異安心のような信仰の動揺という問題から、自由ではなかった（なお、三業惑乱は西本願寺派の教学論争であり、かつこの頃、

すでに幕府裁断が出され公には解決したこととなっていたが、すでに奈倉哲三によって、東派へも波及していたことだが、また引野亨輔によって幕府裁断後も三業惑乱は継続状態にあったこと<sup>28</sup>が指摘されている。これを念頭に置くと、本節で中心的に取りあげる名古屋城下の真宗東派の動向も震源を同じくする動向であったと考えるべきだろう。先の再建に際しても、高力が「名陽東掛所の本堂再建の手斧始ハ、往じ文化二年神無月の頃ほひ、其式ありしが故ありて中絶せり<sup>29</sup>」と文化二二（一八一五）年に文化二（一八〇五）年に工事が始まってから、途中工事の中断があったことを意味ありげに書き残しており、文化六（一八〇九）年から名古屋の民俗を巻き込んだ異安心騒動へと展開する尾州五人男事件（後述）の影響が窺える。まずはその前段階の動向としての「新敷宗意」の騒動に関する次の史料をみてみよう。

七月、尾張国の村之内、東本願寺の寺々七十ヶ寺程、木魚杯を打、口唱念仏と言、新敷宗意を立、在々に冠輩の人多し。府下にも、寺數十ヶ寺程、有し由。従公儀御触廻り、何れも寺々閉門、重きは追放に相成候よし。但、御僉（詮）儀相済たる由。

（『金明録』安永三年七月<sup>30</sup>）

去年より沙汰有し東本願寺の寺々、未だ詮儀不絶、頭取は中嶋郡井ノ口村妙源寺・海東郡甚目寺村円周寺、其外此外の寺々、東懸所へ御預け、氏長村専福寺、其外大屋辺に四ヶ寺有之由。

（『金明録』安永四年正月<sup>31</sup>）

これらの史料は安永三（一七七四）年の真宗東派の寺々が「新敷宗意」を立てたという騒動とその後の経過を高力が記録したものである。ここでいう「宗意」とは宗派として独立しようとしたというより、三業惑乱との同時性という真宗教学史の文脈から新たな信仰の解釈がなされたこととらえるのが、適当だと考えられる。この動きは先にあげた（記録の時代の差異と、高力の認識する尾張の範囲と先のアトラスのデータ

の典拠となった諸地誌における名古屋の郡部の範囲におそらくズレがあるため、いい切ることは憚られるが、名古屋の真宗寺院の総数が七六カ寺であったから、この「新敷宗意」にそのほとんどの寺院が参加したこととなり、名古屋城下の宗教社会にとってかなり大きな信仰的動揺であったとみることができよう。その動揺の大ききゆえに一年の時間を経ても、「未だ詮儀不絶」状況が続いたのであった。これについて多くを語る史料は、ほぼ無いといっても過言ではないと思うが、二点のみ、それを考察することのできる史料があるので取りあげておきたい。ここで問題とされたのは次の点である。

一村々百姓本願寺宗之者共、宗式無之他宗門之宗風執行仕候歟、或ハ銘々手前於仏前、他宗之莊嚴等仕、并其宗門ニ無之勤杯いたし、少ニ而も宗門ニ新義を立、御定之趣相背キ申候者、見出し聞出し候ハ、村々百姓ハ不及申、本願寺宗之寺院并僧侶、不依何者、早速寺社御奉行所え可申上事

但、右不限本願寺宗門ニ、何宗門にても其宗門ニ無之勤等いたし、宗法異躰之執行仕候者有之候ハ、早速可申上事

右寺社御役人衆東条村ニ被仰渡し候

未八月

(安永四年未八月)

御領分於在々、本願寺宗門之在俗等、宗意を相背候者有之不埒ニ付、去々年以来悉く御穿鑿之上、其罪之軽重ニしたかひ夫々御仕置申付候、然処御裁断之趣をも不相恐、今以於内輪ハ心底を不相改者とも有之、ひそかに所々令徘徊、愚昧之在俗等寄々相集り、其宗門ニ無之異躰之令勤行候段、風聞有之候、若風聞之通ニ而ハ言語同断、甚不埒之至候、以来ニ而も右躰之所業を取行ひ候者見及ひ候ハ、速ニ召捕之、御仕置可申付候条、其旨急度可令承知者也。

右之趣今般触知らせ置候間、精々承知罷在、寺院ハ勿論在俗之者共、此上万一心得違ひ、少ニ而も宗門背之者於有之ハ、無用捨村役人共方早々当役所へ可訴出候、若外方相知候ハ、村役人共可為越度者也

申十一月

寺社奉行所

(安永五年申十一月廿)

この「寺社御役人」から出された禁止令の中には、「本願寺宗」の人々の「新敷宗意」の中身が述べられている。ここでは、「本願寺宗」の人がそれぞれ仏前で、他宗門の方法でつとめをしたり、あるいは「宗式」に無いつとめをおこなったりと「宗門異躰」の信仰をしており、少しの違いしかなくても「新義」をいうようになったという状況が描かれており、そのことは「御定」に背く問題であると糾弾している。残念ながら、このつとめの方法の動揺が宗派内で問題となり宗門の側から寺社奉行に解決を請うたものか、その独自の動きが諸宗寺院法度との関わりで藩当局の側から問題視されたものかは判断がつかない。二つ目の史料からは、さらに一年経つても、内輪で集まり、密かに異体の信仰を続けていた者がいたことがありありと記されており、その摘発に寺社奉行所が村役人の「越度」（＝落度）を指摘するまでに躍起となっていたように、「本願寺宗」の人々の異体の信仰活動とそれを求める人々の欲求は根強いものであったようにみえる。このようにみると、第一章でみたような（時期は、全国的に三業惑乱が一般信者へと下りて来る時期よりも少し早い）三業惑乱の渦中の人々の反応としてのつとめの方法の動揺と、パラレルな動向として、この名古屋に住む人々をさまざまに宗門のつとめ方や新たなつとめ方へ駆り立てていく動向があったということは間違いないだろう。

## 第二項 尾州五人男の異安心騒動

### 1 尾州五人男事件概観

次に、五人男と呼ばれた五人の僧侶の法話をめぐって文化六（一八〇九）年におこった異安心騒動についてみていこう。この騒動について

は教学史の立場から中島寛亮<sup>三</sup>、水谷壽<sup>三</sup>の研究があり、歴史学、とくに幕藩権力の宗教統治を明らかにする立場から芹口真結子<sup>三</sup>の研究がある。これに加えて名古屋別院の歴史としての言及<sup>三</sup>がある。まずは、以上の先行研究を参照しながら、この騒動の概略と経過を示しておくことにしたい。

先に関係する人物を挙げておこう。この騒動に際して「五人男」（この呼称は彼らを排斥しようとした御坊側が用いた呼称である）と呼称されたのは、尾張・愛知郡岩塚村遍慶寺了雅、同郡下中村正賢寺玠海、同郡丸米野村安養寺弟靈瑞、海東郡森村願正寺任誓、中島郡奥田村正本寺秀山（正本寺以外すべて京都東本願寺を本寺としていた）であった。この五人男はいずれも尾張・名古屋城下飯田町養念寺住職靈曜（宝暦一〇・一七六〇—文政五・一八二二年）から指導を受けていたという共通点があった。彼は学寮擬講を務めた学僧であり、また、時の学寮講師で真宗東派の宗学の大成者とされる香月院深励（寛延三・一七五〇—文化一四・一八一七年）の養弟であり、門人でもあった<sup>三</sup>。こうした学寮上層部の学僧とつながりがあったという点において、五人男を異安心とすることは本山教学の正統性をも揺るがす可能性があったため、異安心裁定は混乱していくこととなった。

次に、騒動の概略をみていこう。五人男がいつ頃から説教活動をおこなっていたかは定かでないが、中島によれば、「之に加担するもの亦甚だ多かりた<sup>三</sup>」と述べており、名古屋近郊においてそれなりの勢力を築いていたという。ある時、彼らは通常、輪番や列座、本山からの使僧が務めていた東御坊での説教を、信心の何たるを知らず、ただ形式のみの法体募りであると評した。これが輪番の一人であった実相房ほか、列座らの怒りを買ひ、文化六（一八〇九）年の四月に大念寺が使僧として名古屋に立ち寄った際に、五人男を異解者として訴えた。その後、大念寺が上京して以降、深励と対談を重ね、これにもとづいて九月には本山が最親院義陶を五人男の御聞調役として命じ、御聞調の手筈が整えられた。こうして、一〇月一三日から二六日の期間で御聞調がおこなわれた<sup>三</sup>。その結果、五人男は異安心ではなく、「異様成勸方」をなしたと裁定された。一月に大念寺は上京し、この結果を報告したが、その際に、実相房より、五人男に加えてその師である靈曜も異安心者として処分すべきという異論が出された。真宗の異安心調理では、御聞調の後には御札がおこなわれることになっていたが、御札役となって

表4 尾州五人男事件経過年表

年月日	経過	内容	
文化3年 7月 1日	三業惑乱に対して幕府裁定下る	五人男異安心調理	
	18世紀末以降、三業惑乱の安心の混乱の中で、名古屋を中心に五人男の説教広がる、名古屋御坊での説教を批判		
文化6年 4月	名古屋御坊僧侶が、使僧として名古屋に訪れていた大念寺に五人男を異解者として訴える		
6月	五人男が寄り合いし、霊瑞が他の四人に本山の取り調べ対象になったことを伝える		
9月 27日	名古屋実相坊へ御聞調に関する下知		
10月 5日	霊瑞、秀山、桶屋勘蔵宅に集い、御聞調に関する申し合わせをする、後日不参加の三人に共有される		
8-9日	五人男、宇佐美彦六を通じて藩寺社奉行に働きかけをはかる		
13日	名古屋御坊で御聞調始まる、御聞調役は義陶		
19日	五人男の申し合わせ書状発覚		
20日	了雅、申し合わせ白状		
23-24日	五人男、申し合わせ事項提出		
26日	御聞調終了		
11月 7日	上京した義陶、実相坊、大念寺、御聞調完了の報告、しかし、五人男およびその師の霊曜を異安心とするか否かで、義陶と実相坊・大念寺は対立		
	その後、義陶の意向により、御札で輪番、使僧を務めることになっていた実相坊・大念寺を罷免		
12月 7日	名古屋御坊で御札をおこなおうとするものの、名古屋御坊列座らが扇動した尾張門徒の妨害にあい、断念		
文化7年 1月 19日	京都の本山で御札始まる、御札役は義陶、樹心坊、深励、宝景も同席		教団内抗争
29日	御札終了、裁定決す、五人男回心状提出、五人男、霊曜を異安心とせんとした名古屋御坊の意向はいれられず		
2月 3-4日	義陶により、御教誡演説		
3月 上旬	五人男、霊曜、名古屋御坊列座へ御答の下知	対藩との本山盾の	
4月	尾州中嶋郡肝煎門徒五名、愛知郡御坊近在門徒四六名、丹羽郡肝煎門徒三名、同所川井八右衛門、尾州法中、尾張海東郡法中、文化六年一二月の騒動は列座の扇動によるものと、本山へ訴える		
	深励、宣明、宝景が本山に、霊曜と五人男の人気に嫉妬した列座らが彼らを異安心としようとしたこと、尾張の僧俗の安心に混乱が生じていること、御札の内容を学僧の演説で周知徹底することを訴えるが、名古屋御坊輪番の泉龍寺は却下する		
9月 13日	尾張藩寺社奉行所から本山に、騒動に関わった門徒、列座に対する処分に関する申渡し、五人男の安心を不正義と表現	対藩との本山盾の	
22-29日	本山より名古屋御坊に下向した鳳嶺が演説、五人男を異安心不正義でないと述べ、藩の対応と矛盾が生じる		
10月 1.3日	尾張藩家臣渡辺半蔵家の使者として守綱寺が文化六年一二月の騒動につき口上書及び趣意書提出、これにより同月10日より義陶、霊曜の取調はじまる、霊曜については東御坊再建不納などの取調もおこなわれる	教団内抗争	
	守綱寺提出口上書及び趣意書に関する本山への報告書に深励による改竄疑念浮上、取調開始		
11月 8日	藩は輪番泉龍寺を呼び出し、五人男の安心裁定につき、藩の申渡しに矛盾しない対応を求める	対藩との本山盾の	
12月 7-8日	取調の結果、霊曜、擬講職解任、義陶、嗣講職休職処分		
文化8年 2月 12日	取調の結果、深励、講師職休職処分、学寮旧長屋に逼塞、さらに名古屋御坊での演説の不行届を理由に鳳嶺をお叱り、深励に組した宝景を旅宿に遠慮処分（この過程で本山の対応が藩の対応に矛盾のないものに変化）	教団内抗争	
3月 29日	尾張門徒、門主に直訴、一八ヶ条に及ぶ		
9月	藩寺社奉行に、五人男の処分による混乱への本山の対応を記した口上書を提出		
10月	越前門徒、深励処分への疑念に関する口上書を本山に提出		
11月 12日	守綱寺提出口上書及び趣意書に関する一件結末の御書立下る		
12月	深励、講師に帰役、帰国許可（ただし、国元で自分慎）、宝景、義陶も同様の取扱		
文化9年 4月	深励、宝景、義陶に最終処分の申渡し	結	
5月	霊曜、五人男に最終処分の申渡し		

いた義陶は異安心判定をめぐって対立した実相房、大念寺にかえて、樹心房を輪番、常徳寺を使僧として、御糺の準備を進めた。御糺役の義陶と常徳寺は一月七日に名古屋に到着したが、五人男を異安心者として裁定しようとしなかった義陶を信用しない列座たちが数百人の門徒を扇動して、義陶らを御坊に入れないように抵抗したため、とうとう二人は京都の本山に帰らざるを得なかった。この時の名古屋での騒動の様子を高力が記録している。

十二月七日、暮合過、東懸所へ京都御使僧、御書を守奉り、三河国万徳寺と同道にて入来之处、同坊同行中、大勢、道をさへ、掛所に不入。但し、御使僧はゆるし入、万徳寺は川口屋辺より引返し、宮駅に止宿。茶屋町辺、広手矢来門の辺、未聞の大騒動也。是は、府下飯田町養念寺法話の一件、宗風を背きたる事、并弟子の坊主分に（岩塚村遍慶寺森の願正寺等都合五ヶ寺、是を俗に五人男と言）私欲の事有、師弟共、本山より嚴敷御吟味に付、此度、万徳寺を以、御調べ有し所、まいない事にて養念寺と同意に相成、道々養念寺方の同行と蜜談し、養念寺は少しも故障なき由にいゝくろめ、ずるゝに済し可申存念を、早くも御坊同行の耳に入、右企の通り、養念寺次第に權威をましては、御坊末々に至りては、養念寺の俣にも可相成事を、同行中歎て、此騒動に成し也。且、今夜の騒動、時節到来と言べし。其故は、御使僧并万徳寺入来之事は、講中も存居る事なれ共、右裏返りに成たる事、知る人稀成しに、何となく人氣集り、暮前比よりは、色々上町辺にても風説をして、見物に出掛る者多く、さながら大勢に成し也。是を説に、竹鑓を拵、矢来門に大勢控へ、争乱も起りし様に言へり。中々、仏法の事に付、左様成義は有まじき事、前に言如く、只、何かなしに集りしのみにて、下地より彼是相談せし事にもあらず、自然と加様に騒動せし事、珍事也。委敷事は、宗俗に尋ぬべし。

（『金明録』文化六年一月七日）

ここで三河万徳寺と記されているのが義陶である。信仰上の争いが竹槍を持って、大勢が義陶らの到着に控えるまでに展開している様子が窺

える。ただし、ここに参集した多くの人々が「何となく人氣集」った人々で、見物人も多かったことや、「只、何かなしに集りしのみにて、下地より彼是相談せし事にもあらず、自然と加様に騒動せし事」と計画された行動でなかったということも高力は記している。この後、名古屋での御糺がかなわなかったため、五人男は京都の本山に召喚され、翌文化七（一八一〇）年一月十九日より再び御糺がおこなわれた。御糺役には義陶と宝光坊がつき、深励、五条院宝景も列席した。その結果、判決は先に下されたのと同じく、五人男は異安心ではなく、「異様成勸方」をしたということに落ち着き、五人男たちは回心状を出している。また、五人男と共に訴えられた師の靈囿も深励による取り調べの結果、「異様成勸方」を教えた証拠はないとされた。そして三月上旬には五人男（「異様成勸方」に対して）・靈囿（五人男への指導責任に対して）・列座（一二月の騒動に対して）へお咎めの下知が出された。ここにおいて事件が収まるようにみえたが、この後、また文化六（一八〇九）年一二月七日の列座による騒動をめぐって学寮の派閥争いへと転じ、また本山が五人男を不正義（＝幕府が禁止する新義。「異様成勸方」は信心ではなく、教化の方法を問題としたものであり、不正義とはされなかった）と判定したと認識した尾張藩寺社奉行が介入することとなり、より混沌の様相を呈することとなった。この点に関しては本章での課題を大きく超えるので言及しない（表4と参照）が、本山は藩の用いた「不正義」の言葉（宗派内では異安心の意となってしまう）と宗派内の裁定の矛盾を埋める対応に追われ、この対応のまずさから尾張門徒たちの反発を招き、彼らから文化八（一八一一年）三月二十九日に一八ヶ条の直訴状が出されている。最終的に、この裁定に関わった学寮側の講師嗣講のほとんどが多少の罪に問われ、当時講師の職にあった深励も失脚するに至った。このような展開を経て、多数の門徒や寺社奉行を巻き込む大騒動となったこの五人男の説教に端を發しておこった異安心騒動は、文化九（一八一二年）年五月の最終処分をもって終結を迎えることとなった。

なお、この「異様成勸方ニテ、異安心ニ非ス」という奇妙な裁定が出された背景については文化八（一八一一年）年の『五月廿日昼夜御講師（開正寺）へ御尋申候覚』において、開正寺宣明が深暢に答えて次のように語っている。

五人ノモノカ異安心ニ相成候へハ、ソノ罪仰直ノ養念寺ニ及ヒ申候。尔ルニ養念寺ハ擬講ニ御座候へハ、モシ養念寺異安心ト申スコトニ相成候テハ、学寮講者一同ニ相カ、ハリ候ユへ、諸国一同、御法義脈惑乱ノ基ニモ、相成ルヘキト、存セラレテ相救候也〔後略〕。

（『香月院講師引籠事書』<sup>56</sup>）

ここで語られているところによれば、彼らの師匠靈曜が当時学寮の講師の職にあつたため、五人男を異安心としてしまえば、靈曜も異安心となつてしまい、それは学寮の講者すべてに関わる学寮の正統性を揺るがす問題となつてしまうからであつた。こういう点からも、かなり複雑な事情の中で展開していったことが窺えよう。

## 2 五人男の説教 —— 時代的背景とその内容

文化期（一八〇四—一八一八）初頭というのは三業惑乱が公式的には終結した時期ということになるが、それとの関係で、本山に五人男の説教がどのように認識されていたかを確認しておきたい。

最親院云、其方共〔五人男・石原註〕法談勸化等ニ異様ナ勸フリヲシテ国中ノ法義惑乱ニ及ブ趣キ御耳ニ達シテ、御法義ハ御大切ナコトユヘ其儘ニステオキ難ク、深重ノ御慈悲ヲ以テ銘々心得違アリテハ不便ナ、又多クノ御門徒カ若ヤキ、マドウテ、往生ノ一大事モイカ、アラント御不安慮ニ思召サレ、篤ト御聞調ヘルヤウニ仰セラ蒙リ

（『尾州五人御糺』文化七年二月三日）

義陶いわく、五人男の勧めぶりは「法義惑乱」に及ぶようなことで、聞く人が心得違をおこしたり、戸惑つて往生の一大事の問題となつてしまつたりしないよう不安に思っているという。「法義惑乱」の言葉から、真宗東派においても、三業惑乱のような事態になつてしまうこと

を想定して、憂慮されていたことが明らかであろう。

さて、この騒動で槍玉にあがり、三業惑乱の再来を想起させた五人男の説教では何が語られていたのか。直接、彼らの説教を記録した史料は管見の限りないが、その代わりにこの御聞調の際の記録から窺ってみたい（ただし、先述のように学寮内の闘争や藩政との関係の中で、また裁定者と弁解者という立場から語られ、記録されたものであること、加えて次に述べるように不利な発言をしてしまわないよう御聞調に先んじて容疑者間の申し合わせがあつたことなど、さまざまバイアスがかかっていることも無視できない）。まずは、御聞調が始まる直前の一〇月五日に霊曜の世話人であつた桶屋勘蔵と霊瑞、秀山が密会し、御聞調で聞かれた際に否認すべき内容を申し合わせ、それを五人男に伝授した書状の写しが残されているので、その内容から彼らが語っていたことをみてみよう。

尾州五人男申上箇之留

- 一 ウツクシク信スル者ヲ間ニアハヌト云
- 一 念仏申ナカラ地獄ヘヲチル
- 一 機ヲセメテ二日三日捨置テ三文目三文目、ソノ安心ノス、メヤウナソノナリノオタスケニタンノウ、五人六人ノコリテコノナリノ御助ケト云ハ千両ニモ万両ニモカヘラレヌ
- 一 万徳キンコレナリ 「タ、タンノフ 「聞信スキ
- 右ハ勘蔵口授ノ節 正賢寺聞書き写

一 念仏申〜地獄ヘユク

- 一 トフナリトモトマカス
  - 一 ソノ機ノナリノ御タスケ
  - 一 御慈悲一ニタンノフスル
  - 一 カナシミ〱落附ク、タノムトカ
- 右正本寺勘藏兩人ノ中ヨリ承ル

願正寺

- 一 信スルモタノムモ間ニ合ヌト云
- 一 ウツクシ信スルモノヲ間ニ合ヌト云
- 一 念仏申ナカラ地獄ヘヲチルト云
- 一 機ヲセメテ二日三日捨オキ、其上二三文目五文目十文目、一分トリ、其安心ノス、メヤフハソレナリノ御助ケニタンノウシタト云
- 一 法座ノ後、五六人ノコリカフ云「ハ外テキケヌ、御使僧ヤ御輪番テエラレヌ、千両ニモ万両ニモカヘラレヌト云
- 一 トウナリトモ
- 一 ソノ機ナリノ御助
- 一 後生エタンノウ
- 一 カナシミ〱タノム

一 ○万徳寺様オスキノ言

聞信スルト云フ

○同オキラヒナサレル言

コレナリノ御タスケ

タンノウ

タノ御タスケ

右之通桶屋勘蔵ヨリ申サレ候、心オホヘノ通りカキツケ申上候。

一ニハウツクシウヨロコンテモマニアハス

二ニハ念仏申く地獄ヘユク

三ニハ信シテモトナヘテモ間ニ合ヌ

四ニハ

五ニハ御輪番様ヤ御使僧様ノ御法談テハ信ハエラレヌ一念帰命ハ千両ヤ万両ニハカヘラレヌ

遍慶寺

拙僧相心得候事

- 一 信スルモ頼ムモ間ニアハヌト云フ
- 一 念仏申ナカラオチルト云フ
- 一 機ヲセメテ法ヲアタヘヌト云フ
- 一 ウツクシクキイタモノヲソレハ間ニアハヌト云フ
- 一 其上ニ文目三文目トリテ其ヲチルモノヲソノナリノ御助ケチヤトス、ムト云フ
- 一 其機ノナリノ御助ト云フハ千両ニモ万両ニモカワラヌアリカタヒフチヤト云フ
- 一 御使僧御輪番ハ一往チヤト云フ
- 一 トウナリトモタノムト云フ
- 一 ソノナリノ御助チヤト云フ
- 一 後生ニタンノウシタト云フ
- 一 カナシ、タノムト云フ
- 一 五文目安心三文目安心ト云フ
- 一 御文ハ時代ニアハヌト云フ

右之通御尋御座候ヤト存奉リ五人トモ申合セ候 桶屋勘藏ヨリモ申聞ケ候已上

正本寺

(『靈曜一件記 上』48)

これらは順に、正賢寺瑯海、願正寺任誓、安養寺靈瑞<sup>ミ</sup>、遍慶寺了雅、正本寺秀山苑の伝授である。ここに掲げられた条目はすべて五人男が語ったことであるから、否認すべき事項として掲げられたのだろう。これらを比較してみると、五人男それぞれにあてられた条目の数に差はあるものの、内容的には重なるものが多いことがわかる。なお、この秘密裏に交わされた文書がこうして記録に残されているのは、文化六（一八〇九）年一〇月一九日の了雅の御聞調の後に、彼が破り捨てた書状を見張りのものが発見し、つなぎ合わせて全文が確認され、翌日この書状についての尋問がおこなわれ、了雅が白状したことでこの申し合わせと否認リストが公のものとなったからである。では、以上のような内容を含んだ彼らの説教はその調理過程においてどのような点が問題視されたのだろうか。このリストが発覚し、これをもとにして裁定を下した後に、おこなわれた文化七年一月の御糺の際に、義陶が問題の要点をまとめた発言があるのでみてみよう。

御調へ御糺ノ節、イロくサマくナコトカ出タレトモ、ソレヲ結帰シテキリ短カニイへハ、大科カ四段ニ分カル、其大科ノ四段トイフハ、「一ニハ信シテモ助<sup>マ</sup>ラヌ、又タノンデモ助<sup>マ</sup>ラヌトト強ク機ヲ払フコト、「二ツニハ一念帰命ノ信心ヲエネバ、念仏申しく地ゴクニ落ルトイフコト、「三ニハ総ジテアラユル余人ノ教化ヲ法体募リト破ルコト、「四ニハ此機ノナリノ御助ニタンノウスルトハカリ勸メルコト、色々ノ事ナレトモ、大科ノコノ四科ニオサマルヨリシテ、右ノ四段ヲ一々分テ席ヲ重テ御教誡アラセラル、也

（『尾州五人御糺』文化七年二月三日）

義陶らが問題視したのは次の四点であった。第一に、信じても助からない、阿弥陀仏に頼んでも助からないと強く主張したこと、第二に、一念帰命の信心を得なければ、念仏を唱えても地獄に落ちるといったこと、第三に、他の人の「教化」（＝説教）を「法体募り」（＝説教している形式のみしかしていない）といい批判すること、第四に、その機（救済を受ける人の素質能力のこと）なりのお助け、つまり別の箇

所でいいかえている言葉をあげれば、「信セラレヌハ信セラレヌナリノ御助ケ、タノマレズバタノマレヌナリノ御助ケ」<sup>22</sup>というように救済を願う人の「信じる」「頼む」程度に合わせた救済を説いたことがあげられる。これらをさらにまとめると第一、第二、第四の点は救いのあり方について主張したことが問題とされているのであり、第三の点は彼らの救済説とは違う救済説への批判を為したことが問題とされているということができよう。御糺役らは、以上のような五人男の救済説について、五人男から、「兎角新シキコトヲ弁ニツカフテ、一人ナリトモ参詣ノアルヤウニ面々ニ工夫ヲシテイヒ出<sup>23</sup>」した言であったという供述を引き出している。この点において、「御定リノ御教化ニハツレタコトイフ<sup>24</sup>」説教であったから、御聞調を受けることになるのだが、これが多くの人に受け入れられたということは、ある意味では、当時の時代性を反映した、門徒たちのニーズに合わせた行動、教義展開であったとも評価できる。それは、霊瑞の取り調べの際に語られたことにも現れている。

私若年ノトキハ、黙尔師ニ随イ越前ニ趣キ、其後江戸表ニ出、若年ノ時ハ御学寮ハ出ル<sup>25</sup>モコサリマス。其後十二年巳前ニ江戸ヨリ病身ユヘ帰リマシタ処、其時分村方法義カヤカマシキ最中、コ、カシコ方同行入り込ミ法義入組マシタ。私モソレ迄ハ何ガ御信心ヤラ御安心ヤラ存セス、タ、大腹中ニ念仏サヘ申シテ居レバ助ルト斗存シタルトコロ、同行カ云ニハ、御安心ハ御大切ナ<sup>26</sup>ユヘ御学寮ヘモ出ルガヨイト申シ、タ、今テモ覚ヘアルガ金子三四輛両東都ヨリ持テ登リ道中ツカヒ、残金壹両アリテ其余ノ二三両ガト、ノヒカネル。同行ノ処ヘカリニ行ケバ、アンナ坊主ニ金カシテモ何ニスルヤラト云フテカシハセズ。同行ノ中ニ親切ナモノアリテ、登リタクバ結(詰)夏ナサレト申スユヘ、ソレニ金ヲカリテ上京帰シマシテ御坐リマス。

(『尾州五僧安心御聞調一』<sup>27</sup>)

この霊瑞の答弁は、文化六年一〇月の御聞調に際したもので、問われた霊曜との師弟関係について答えたものである。語られていることによ

れば、一二、三年前、つまり寛政末年から享和初年頃を指して、「法義カヤカマシキ」状況にあったという。これは、三業惑乱のことを指しているのとみるのが妥当だろう。このような状況にあつて、あちらこちらの同行からさまざまな法義が入り組み、混乱した状況になつてしまつたという。かつて学寮で学んだこともあつた靈瑞すら、何が正しい信心で何が正しい安心がわからなくなるような状況下にあつて、村の同行中から、大切な安心のために京都の学寮で再び学んでくるよう（詰夏Ⅱ夏安居への出席）要請を受けて京都に上つた、という。また、秀山は疑義を呈された説教について、「三業ヤ意業募ヲ破スヲハアレトモ、終ニ信シテモ助ヌト云フハ申マセヌ」 「自力ヲ誠メルバカリデゴザリマセヌ」と、理海も「左様申シタハ申シマシタガ、其節モ申シ上タ通り、タ、理屈ナシニハ申スマセヌ。三業・意業ヲ破シテ、『ソノタノミブリデハ自力デ助カラヌ、ソノ信シブリデハハカラヒデ助カラヌ』ト破斥ノ為ニ其詞ハヲツカヒマシタ」と答えている。五人男の答弁は主にいいのがれのための答弁であつて、主張が一貫していない点が多いことや、事前に申し合わせて答弁をしていたという事情から、これらの答弁も潤色が全くないものとみなすことはできない。しかし、こういった時代状況におけば五人男の活動・教説は、三業惑乱（後）の混乱の中で、他力本願を旨とする真宗において共に自力的救済説とみなされた、助けたまえと心に思うことによつて救済を願う意業募り、身口意の一致によつて救済を願う三業募りの打破と正しい信心・安心の提示が求められる中で、登場・展開したということができよう。このような時代的課題に即していたということもあつてか、名古屋周辺のみにとどまらず、御聞調の際に「尾州ハ隣国ノコユへ、当国へハ内講ヤラ法話ヤラニ来テ聞キ及フアリ。又、之レガ隣国ノ三州へモ流テ、五人男ノコハ名高イコト二年ヤ三年ノコデハナイ。従来聞テアル法談法話等ニカワリタコト云テ人ヲ驚カス事ヲ云フ様ニ聞ラル。又、使僧ノ麦秋上京ノ砌リモ学寮ニ於テモ聞ク」と義陶が言及しているように尾張名古屋のみならず隣国にもかなり波及していたことが窺える。

すでに史料引用という形で五人男が何を語ったかを紹介したが、もう少し踏み込んで彼らの救済説の特徴をみておきたい。先述の通り、五人男は対策を練つて申し合わせをした上で、御聞調に臨んでいるため、本音がわかりにくい、ときおり、彼ら自身の考えがこぼれ落ちてくる箇所があるようにみえる。このような箇所を参考にして、分析を進めたい。まずは秀山と義陶の問答をみてみよう。

嗣講云「其タノムト云ハ意業ニアルカ、口業ニ云フカ。」

正本寺云「意業ト存シマス。」

嗣講云「口ニタノムト云フハナヒカ。」

正本寺云「口ニタノムト云フハナヒト存シマスル。」

嗣講云「称ルモノヲ助ルトアル本願ノイハレヲ聞テ、信スル一念ニ往生ハ定ルカ、定ラヌカ。」

正本寺云「定ルト存マスル。」

嗣講云「称フルモノヲ御助ト聞タコ、ロハ称ル機ニナルカ、ナラヌカ。」

正本寺云「念仏ヲ相續イタシマス。」

嗣講云「夫レハ勿論ノ。信ノ上ニ仏恩ノ称名、相續スベキ筈ヂヤガ、一念ノトキコ、ロニ称ル機ニナルカナラヌカト云フ。」

正本寺云「称ルモノヲ御助ケト信スル心口、スナハチ称ルコ、ロト存シマスル。口チニ称ヘテカラ落付クニ非ス。信シタトコロデ念  
仏申サフト云ヨリ外ハナキト存スル。」

〔中略〕

大念寺云「〔中略〕一類ノ者共ハ一念帰命ヲ押立ルニ付テ、念仏往生ノ事ハ絶テイハヌ。ソレ故ニ盛願寺老僧カ其方ニイヘルニハ『一類  
ノス、メフリハ名ヲ付テ云ハ、一念帰命ノ名目募ト云ボトノチヂヤ』ト云タトアル。」（『尾州五僧安心御聞調二』<sup>63</sup>）

この問答は、秀山が口にした「タノム」の言葉の解釈をめぐるって交わされていることがわかる。まず義陶は、秀山のいう「タノム」とは意業、

つまり心でたのむものなのか、あるいは口業、つまり口でたのむものなのかと、いかにたのむものであるかを問うた。これに対して秀山は、心にしたのむのだと答える。さらに踏み込んで義陶は阿弥陀仏の「南無阿弥陀仏と称えるものを助ける」という本願について、これを信じることで後世の往生が定まるのか否かを問うた（これは前章でみた三業惑乱で問題となった、阿弥陀如来の「南無阿弥陀仏と称えるものを助ける」という言葉を言葉通り受け取り、自ら実践するという三業帰命説（新義派）的理解をもっているか、あるいはこれを如来の願いとして受け取り、如来による救済を信じるかという反三業帰命説（古義派）的理解をもっているかが問われていると考えられる）。これに対して、秀山は阿弥陀如来の本願を信じる一念によって往生は定まるという立場を取る。この立場を取ったのは、三業惑乱後の世界において、三業帰命説を批判する立場を取ったのだから、ある意味では「正しい」答えを述べたといえよう。しかし、秀山は南無阿弥陀仏と口で称えたからといってその阿弥陀仏の本願を信じる一念が定まるのではない、信じる心が重要なのだという立場を取る。これに続く大念寺の発言からは、三業帰命説を批判するため、阿弥陀仏の本願を信じるということをおまりに強く押し出すゆえに、念仏による往生を説く真宗の根本と齟齬が生まれ、問題視されることとなったということがわかる。

次に靈瑞と輪番実相坊、使僧大念寺の「四年巳前七月廿四日二日置村ニ於テ明通寺ト咄合<sup>㊦</sup>」した内容に関する問答をみてみよう。

靈瑞云「私ハ念仏ニモ自力他力ガアルデ篤ト勘考スルガ好ヒト申シマシタ計リ。」

輪番云「念仏ニ自力他力ハイカ、心得テ居ルゾ。」

靈瑞云「自力他力ト申スハ一念帰命ノ信心ヲ決定スレバ他力ノ念仏ヲ相續スルト存シマス。」

御使僧云「イカ、思テ称レバ自力チヤゾ。」

靈瑞云「信心ナリ称フルガ自力ト存シマス。」

輪番云「念仏申し〜地獄ト云フ人ガアルト云ヘバ、忽チ靈瑞ガ引トリテ答ヘタデナヒカ。」

靈瑞云「『念仏申シテ極樂ヘ參ラレヌカ』ト云フニ答タノデ御坐リマス。他力ト云ハ、名号ノイハレヲ聞テ信心決定シテ称ルガ他力ノ念仏ト存マス。」

嗣講云「モノヲ云ヒ紛ラカスハ、口中也。雌雄ト古人ノ詞ニモアリテ、自力他力ノ念仏ヲ問カ、先ツ『念仏申し〜地獄ニ墜ル』ト云フニ付テ、『念仏ニ自力他力アル』ト其方ハイフ也。『極樂ニ行ク念仏ト地獄ニ行ク念仏トカアル』ト聞ユルカト云ノ問也。」

靈瑞云「自力ト云ハ、信心決定セヌ人ノ事ト申スコト御坐ル。」

(『尾州五僧安心御聞調一』<sup>23</sup>)

ここでは、靈瑞の「念仏にも自力と他力がある」という発言をめぐって問答が展開している。彼の語るところによれば、「南無阿弥陀仏」という名号のいわれ（『南無阿弥陀仏と称えるものを助ける』<sup>24</sup>）というのが阿弥陀仏の本願であるということ（<sup>25</sup>）を理解し、一念帰命の信心を決定（固く信じて動揺しないさま）しておこなうのが他力の念仏であり、このいわれを理解しないまま、その時々々の信心に応じて称えるのが自力の念仏だということ。このようにみると、靈瑞が救われる他力の念仏と救われない自力の念仏を区別するのに重視しているのは、信心の定置という問題であつたことが窺えよう。このような立場から、靈瑞は「何テモ御当流ハ信心為本故ニ信心ヲ得レバ念仏ハ称ヘデモヨイ<sup>26</sup>」という立場を取り（最も「夫テモ念仏為本トモアリテ、念仏称ヒヘテモヨイト云フハ聞カヌコトヤ。珍シイコトヤ<sup>27</sup>」と批判を受けているが）、それを正当化するために、「念仏申シ乍ラ地獄ト云フ証文ニ御正忌ノ御文ノ『口ニタ、称名斗リヲ称ヘタラバノ文トコノ心ヲ獲得セズバ、極樂ニハ往生セスシテ無間地獄ニ墮在スベキモノ也』ノ御文ノ御言ハト、扱『タ、トナヘテタスカラサル也』ノ御言トヲ出シテ、其事ヲ申スノチヤ<sup>28</sup>」と指摘されているように、御文の言葉まで持ち出していたことが窺える。この点も本山・御坊に問題視され、御文の解釈に関する問答もなされるが、ここでの関心からずれるため、詳述はしない。

以上のように、秀山、靈瑞をはじめとする五人男は三業惑乱後の教学的混乱状況にあって、日々の信仰のあり方に惑う人々を前にして、三業帰命説を批判するため、秀山の御聞調でみたようなかたのむのかというつとめの方法への問い（これは「新敷宗意」の時にもみられた問いであるようにみえる）の中で、真宗の救済の中枢に位置するといえる念仏を軽視し、それをおこなう以前に、信心を定置することが重要だと説き、それをつよく主張するあまり、定置されていない心での念仏では地獄に墮ちるだろう、心の程度に合わせた救済しかないだろうなどと語り、本山・御坊での説教を批判するに至り、とうとう彼ら自身も糺される身となってしまったのであった。これは三業惑乱を発端としてつとめの方法への問いへの応答が課題とされた宗教社会の中で、五人男は結果として、念仏によってたのむのではないという立場において正統教学ではなく、かといって身口意の全身全霊をかけて救済をたのむという点において自力的傾向を帯びているとされた三業帰命説に回帰するでもない、心の定置を救済の最重要条件とする「新たな」救いを提示することになってしまった。ゆえに、正統教学の側にいた義陶らにとつては、教義上の新たな惑乱を惹起する事態として認識されたのであった。

### 第三節 如来教説教と真宗の動向

#### 第一項 如来教説教の中の真宗

ここまで真宗の教学論争とその名古屋での展開をみてきた。それにより、一八〇〇年前後の名古屋の真宗門徒たちも、三業惑乱からその後の教義の混乱の中で「正しい」救済のあり方が模索される過程の中にいたことが確認できたであろう。名古屋は真宗優勢地帯であったときれているから、ここまでにみた三業惑乱、「新敷宗意」、尾州五人男事件の衝撃は大きいものであったであろう。それでは、このような動きのあった真宗に如来教はどのように向き合っていただろうか。三業惑乱・尾州五人男事件で課題とされたいくつかの論点が如来教ではどのように語られたかを検討することで、この両者の関係をみていくこととするが、その前に、如来教における真宗・真宗門徒についてみておきた

い。

本章の冒頭でみた通り、如来教信者のグループの中に真宗の信者からなる講があつたことが確認できる。彼らの要求により、文化九年一月（M六九）と文政元年一月（M二〇三、M二〇四）に二度、計三度、親鸞の報恩講に関する説教がおこなわれている。また明記はされな  
いが文化一〇年一月には、『お経様』中で唯一、親鸞を喜之の身体に降しておこなつた説教が確認でき（M八六）、時期柄、これも報恩講  
に關係して呼び出されたものとみなすことができよう。これ以外にもM一三〇、M一五八など一月におこなわれる説教には内容的に報恩講  
に關連して開かれたであろう説教がいくつかみられる。また、文化一一年九月二六日の説教では、当時名古屋城下住吉町福恩寺で開帳してい  
た常州枕石寺の親鸞聖人石枕像を喜之がみにいこうとしたが、それを果たせず、かわりにその由来を金毘羅が語っており、当時流布していた  
縁起<sup>3</sup>を共有しつつ、後述する如来教の救済の文脈に位置づけられていた様子が窺える（M一二六）。この石枕の縁起をもとにした物語は、  
喜之の中で親鸞の濟度における難儀の話として定着し、再び信者の前で語られることになった（M二〇三）。こうした事例から、如来教と真  
宗の重層的信仰や双方の信者の混在が確認できる。では、如来教において、真宗はどのように位置づけられていただろうか。先述の喜之の身  
体に降つた親鸞の言から、それについての語りをみておこう。

成程、此方も一派の宗派を弘め升たには間違はござらねども、中々己が出た節には、此やうな事はござらなんだぞや。漸己は、八十一  
人此宗門に取付した斗りの事でござる。又其後、お主達の段々経文や何かでくりだいて見られると、亦少々、そこに間違て居升る道理も  
ござれども、「是も末の衆生の為」と、「そこも斯、又爰も斯」と、能やうに取なしをいたされて、己が身の上をば此しやばの諸人が相  
聞せ呉升た事さうにござる。

さういふと喜之が、「お前様はお聞せ被成なんだかへもし」といふが、己が出升た節は、何かとり分て事訳の此道理が、どふも其節と

ても、分て相聞せてやる様な、未時節にも相当りませなんだに依て、漸とそこへに、此方も此宗派の道理を弘め升た斗の事である。成程、今では我宗派の者もたんと出来て来たさうにござる。ござれども、其たんと出来て来たのは此方もどふやら飲ばしうはござれども、その道理が一向分りにくうござるに依て、未我とても、安心の道理をば得いたしませんでござる。誠このたび、金毘羅大権現様が此おなごに乗り移て下された其御縁をもつて、我が宗派の詞も、諸人も能承知も召されて呉られる事さうにござる。すれば我とても、事分て金毘羅様にも厚うお礼を申より外の事はござらぬぞや。「よう社我が勧め置た宗門の者迄も、此度誠の他力といふ事を、事分て教てお聞せ被成た。誠に夫其お前様の御深（親）切の道理、御辛勞の所、ア、忝なう存升る。ア、嬉しうござり升る」といつて、其あ方のお心道理を、日にち毎日お礼を申上るより外の事はござらぬてなふ。

（『お経様』文化十年酉十一月朔日 清十郎舎 M八六）

喜之に降つた親鸞が語るところによれば、親鸞は一派の宗派を広めたものの、うまくいかず八一人をこの宗派にとりつけたにとどまった。現在、この宗派に連なる人も多くなつたことは喜ばしいことだけれども、間違つて理解している人々が多く、また私自身も安心の道理を理解できていない。しかし、このたび金毘羅大権現が喜之の身体に乗り移つて、この宗派のことばも諸人に承知させてくれている。もうこれはお礼をいう他はない、というのである。この宗派を広めたがうまくいかなかったところに、先にあげた石枕の縁起が受け入れられた素地がみられる。この話は実は枕石寺の枕石の持つ縁起とは違うもので、宗派を広めるにあたって、親鸞「上人様は、此御宗門をお建なされふと思召て、野にも寝、山にも寝、海のおもてにも寝なされた事が、八篇（遍）が間御座つた<sup>35</sup>」、その際に石を枕にしたという話であり、その過程でのさまざまな諸人救済の苦勞譚が語られている。例えば、

聖人様は、

「己はぬし達を助に來た」と仰せると、

「いぬめがやうな奴めにどふして助て貰ふものでや。いぬめがやうな奴めに少しも用はない程に、爰の川へずんぼりとはいれがつて、死にをれやう」と斯いつた時に、聖人様の仰る事には、

「扱々情なや〜。いぬ等めが助る縁がない故に、己は此世界といふへ出て来て、『どふかなしたら此縁も出来よらふ哉』とおもひ懸て、是丈にまで我は難洪を致せ共、扱其おもひのないといふは、どふ言奴等でやなあ」と仰ると、

「いぬめ、何とこきやがる。いぬめがやうな奴は爰へどんぼりといれるがよい」とこいて、又其川の中へどんぼりとぶち込と、聖人様は、

「扱々哀な事やなあ。扱情なやなあ」。

(中略) 「我が体は譬(仮令) つゞれにならふ共、如来様への段々にお引合を付置て、此世界へ、『どふぞして此世界の御縁も出来寄るやうに』と存付て參たものなれ共、我を寄付て呉ぬ身の上か。扱悲しうござる。悲しや」と、ほろ〜とお涙をお流し被成て、其川よりも又三里下へお流れ被成て、三里が間ほろ〜と泣てお出被成た。

(『お経様』 文政元年寅十一月十三日 伊右衛門舎 M二〇三)

といった、救済をしようとしたが、親鸞は受け入れられず、挙句の果てには、川に捨てられてしまうという内容が語られている。ともかくにも、親鸞は諸人のためにあれこれと尽くした(一般的にはここが強調点だろう)が、その救済が結局はうまくいかなかったという点が強調されているのである。これは、如来教がみつけた自らの位置づけと大きく関係している。

如来様は、此土へは一度も齋（済）度には出は被成ぬぞよ。先祖師仏達、如来様のお代りに齋（済）度にお出被成たのでござるぞや。夫祖師仏達は、我一派の宗門をお弘め被遊た斗の事なれば、夫宗門にては助かれぬぞよ。必ず我宗門を自慢にせられるなや。如来様は、八宗、九宗を一方に、間違の無事でやぞよ。祖師仏達は諸人の齋（済）度が出来なんだぞや。わづか百八十人、百人、五十人、六十人、七十人、八十人、九十人齋（済）度被遊た斗の事。此度の利益は、八宗、九宗を一方に、拾人、廿人、百人、三百人とも、世界中のものが寄合とも、此方は語り聞するぞよ。

（『お経様』文化五年辰三月四日 伊右衛門宅 M三八<sup>三</sup>）

ここには、如来の教えを伝えようとした祖師たちは諸人の済度を果たせなかった、このたびの教えは祖師たちが如来の教えを伝えようとして開いた「八宗、九宗を一方に」した教えであると自称する如来教の立場がよく表れている。この語りと並べてみると、失敗に終わった親鸞の救済は、他の祖師たちの教えとともに如来教の教えとしてまとめあげられていく一要素としてみなされていることがわかる。文化期（一八〇四—一八一八）以降、東御坊再建を通じて真宗は華やかな時期を迎えていたわけだが、如来教説教の世界ではあくまでも中心的な位置には置かれなかったのである。

なお、蛇足だが次にあげる史料にみられるように、如来教においては、親鸞は座禅を始めた祖師とみなされている。また一方では、現在真宗は念仏系の宗派とされるが、その念仏を始めたのは道元とされている。このような点からも、如来教における真宗認識は、（われわれの）一般的な認識とはかなり違っていたことがわかるだろう。残念ながら、このような見方が、近世後期の名古屋を生きる多くの人々にとって一般的であったのか、禅宗・真宗が盛んであった名古屋、あるいは熱田での特色であるのか、単に如来教世界を創造した喜之の特色であるのかといった点は現状ではわからない。

又座禪といふは、本願寺の開山の初られた事でござる。夫座禪と言は、中々経文などに替られぬ、広大もない結構成、徳成事でござる。又出家と名を被下た坊主も、一つは我心持悪しければ、如来のお見捨にも相成ふ。何程出家の身の上通も、我心持悪しければ、如来の御心に背きし其ものは、出家の身とても「身持放埒」と言て、如来の、其出家と名を下された通も、心持一つでお見捨に預（与）らふ程に、此趣も篤と考て得道召れや。

（『お経様』文化三年寅四月廿八日 御本元 M二二）

お釈迦様とお懸合の念仏といふものは道元様より外にはお始め遊した如来はもふござるまいぞや。皆夫何故なれば、諸人え仏法をどふかなして諸人に相聞せとらせたいと、其趣の道理で念仏といふ事を我胎内よりも仰出されて、此世界へ念仏といふをお弘め遊した事でござる。

（『お経様』文化一二亥年正月廿日 八右衛門舎 M一三八）

## 第二項 如来教信仰と真宗信仰の重層性 —— 大工伊右衛門の信仰から

それでは、如来教信者のうち、真宗信仰にも関わった人々はどのような活動をしていたのだろうか。これについては、教団主催の説教記録である『お経様』から探るほか手段がないため、先に紹介した報恩講に関する説教を願ったこと以外、人々がどのような信仰活動していたのかを把握することは難しい。『お経様』の題箋により、唯一、真宗の門徒であったと確定できる人物が、大工伊右衛門である。この伊右衛門の消息を追うことで、如来教に集う真宗門徒の活動をみてみたい。まず、伊右衛門を真宗門徒と判断しうる史料をみておきたい。

文政元寅年十一月十三日の夜、大工の棟梁伊右衛門の舎りにて御教有し其故は、右伊右衛門、一向宗なれば、祖師

親鸞上人の報恩講をなし奉らんとて、

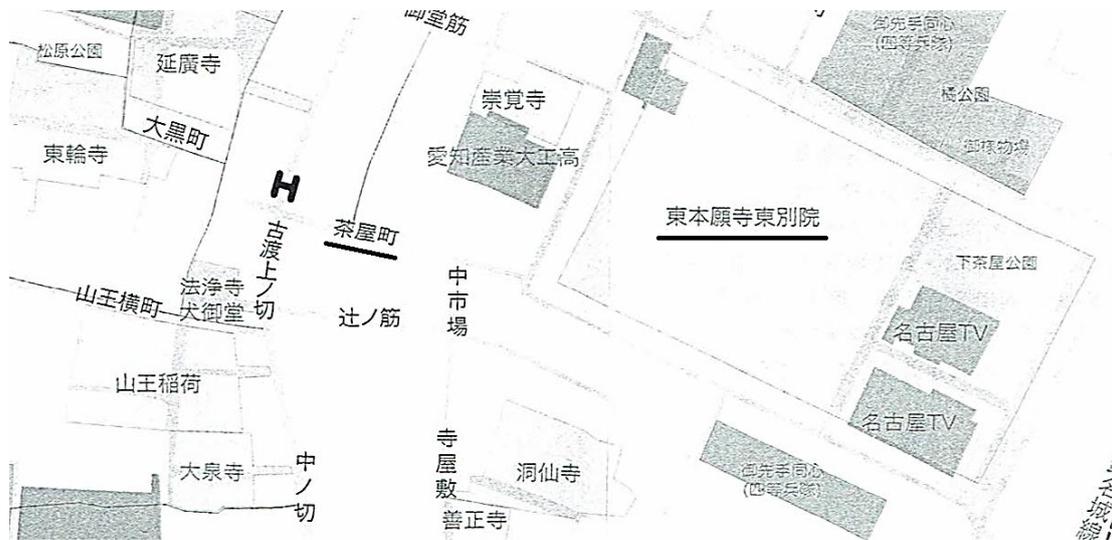


図4 東御坊（東本願寺東別院）と大工伊右衛門の居住地茶屋町の位置

嬪姫様を御請待申上げれば、

金毘羅大権現御下りありて、

祖師聖人御難の趣を委しく御語りあらせ給ふぞ有難き。尚

御詞を拝誦して歎び給ふべきのみ。

（『お経様』文政元年寅十一月十三日 伊右衛門舎 M二〇三頁）

この大工伊右衛門は名古屋茶屋町（東御坊すぐ西）に住していた（図4）。地域的には高力の「御坊報恩講の中茶屋町通り両側、揚挑灯を出す事、当年より始る。挑灯には、門前講中と書」という記録から真宗の門前講中という講に属していた、そして当然報恩講に関わっていた地域であったとみられる。また、この茶屋町周辺は寄進された用材の最終地点でもあり、「一、東掛所再建の材木、大木を海上より、船廻しにして、堀川山王横町の河岸、木場に成、山王横丁地形やわらかなる故、大松の敷木をして、東輪寺門前へ、筋違に車道を出来し、茶屋町へ引出す。此節、追々、材木水上にて諸同行、老若男女、綱を引、木やり歌にて賑合」と（「東掛所西門前に…石原註」此賑合につきてさまざまの辻商人等、爰に数多の店を張り、又茶屋町通の家毎の旅客夥しき」といった活気ある様子がたびたび高力に記録されている。加えて、先にあげた五人男の御聞調の際に、義陶らを東御坊に入れないように門徒が動員された地（第二節第二項1）でもあることから、伊右衛

門は一八〇〇年前後の名古屋真宗の賑わいと騒動を間近でみていた、さらには関与していた可能性の高い人物である。彼は如来教開教期の文化四、五（一八〇七、〇八）年頃から入信している如来教信者でもあり、『お経様』中の説教に二二回登場している。それを確認すると、真宗関連の説教願いのほか、眼病平癒（M一〇〇、M一六一、M一六二、M二〇一。おそらくこれが入信の契機であり、継続的参加の理由でもあっただろう）、母の病氣平癒（M二〇七、M二〇八）、妻の病氣平癒（M二〇九<sub>ミ</sub>）、大病平癒（M二〇九、M二一二、M二一三）といった病氣直し、子供の追善（M二〇三）、母の追善（M二〇九、M二一〇）といった追善願い、日々酒乱する迷惑な滞在人（藩の仕事を請け負う大工を滞在させていたよう。東御坊再建関係者か）に関する相談（M五八）、内輪における彼自身の心得違いについて（M一五七）、大工仕事中の失態（柱にする際、元の木の上下にあわせて利用するが、上下がわからなくなる）（M一七七）、知人からの相談内容（M一八〇）、転居に関する相談（M一八四）といった生活上の諸問題についての相談がなされていたことがわかる。また、新しい信者として大工仲間を連れて来て紹介（M一〇〇）をしたり、喜之を自宅に五回（神田秀雄の統計によれば、名古屋の職人が自宅を説教場所として提供したのは計五名、一七回であるという<sup>28</sup>）も招待し、説教を開催したりするほど、信仰に強くコミットしていたことが窺える。

真宗の異安心との関係でいえば、文化一二（一八一五）年一月一日のM一五七の史料が興味深い。こちらも題箋上の記述であるが、「大工の伊右衛門といへる人の内輪におゐて、心得違の事有し故に、無余儀媼姪様の御耳に達しければ、一入御不便（憫）に思召て」説教が開かれたと述べられている。この文脈からみれば、伊右衛門の内輪において心得違がおき、それを不憫に思った喜之が説教を開催したという内容から、このトラブルが如来教集団の中でのことではないようにみえる（この日の登場人物は縁談願いをした岐阜千竹屋、覚善担当のことを預かり受けたことに対する伺いをした大工八右衛門、そして喜之のみで、いずれの人物ともトラブルをおこしたように読める記述はない）。この内輪というのが、必ずしも信仰集団、真宗の講中であるとは断言できないが、先に掲げた「新敷宗意」後の安永五（一七七六）年の寺社奉行所からの触、つまり「今以於内輪ハ心底を不相改者とも有之」「寺院ハ勿論在俗之者共、此上万一心得違ひ、少二而も宗門背之者於有之ハ、無用捨村役人共方早々当役所へ可訴出候」（傍点は石原による）という真宗の異体の信仰を取り締まろうとする触書と同じ用語が使われ

ていることを念頭に置けば、安易な推測といわれるかもしれないが、真宗に関わって何らかの異安心騒動に巻き込まれていた可能性も考えられる。このようにみてみると、如来教と真宗の異安心が、時代、空間を共にしただけではなく、伊右衛門のような如来教信仰と真宗信仰・彼の内輪での心得違いの両方に関わった人物に象徴される重層性を帯びた距離にあったとみることもできよう。

### 第三項 五人男の主張と如来教説教

前項では、伊右衛門という個人に注目して真宗と如来教の重なりをみようとした。それでは、彼のように双方を行き来するような信仰をしていた信者を多く抱えていたと思われる如来教と真宗の教義展開・動揺とはいかなる関係にあったのであろうか。本項ではこれを如来教の説教で語られたことから考察していきたい。五人男事件は、文化九（一八一二）年五月に最終処分が下されたが、それと同じ年に喜之が語る説教に次のような内容がある。

成程、お釈迦様結構なもの、お称名さまも結構なものなれども、其結構なお経様やお称名を何程唱へて、如来様へおさし上申ても、如来様はお請被成はせぬぞや。「此お経は此方では間に合ぬお経でやに、脇へほかつてしまへ。此お称名は益に立ぬに、脇へほかいてしまへ」と仰せられる。如来様の御手前では、「此お称名は、此方ではいらぬお称名でやに、取てほかいてしまへ。此お経は益に立ぬに、ほかいてしまへ」と仰られるぞや。すれば夫、お主達の其心で灯明や膳分（部）をお備（供）へ申されても、如来様は、夫をかはせ（為替）にお取被成はせぬぞや。

夫、其結構なお経さまはお経さま、お称名様はお称名さままで建て置いて、其肝心の心持を、少々成とも直してお差上申されると、如来様は、「ア、結構なお経を備（供）て呉たはへ。ア、結構なお称名を与て呉たはへ」と仰せられて、お取扱ひを被成るぞやう。

（『お経様』文化九年申四月二六日 永田舎 M六〇頁）

この説教において、喜之は、称名は結構なものであるが、お主達のような心では、どれだけ称えても如来は受け取ってくれない。称名を称えるくらいでは間に合わないのだ。称名は役に立たないから、捨ててしまえ。称名は称名としておいて、その肝心の心持を少しでも直しなさい、というのである。五人男の説教をみてきた今、称名、つまり念仏を不要とし、代わりにその肝心な心を直せという点において、とても似ているものを感じるが、一回性の説教かも知れないので、もう少し、喜之の話を聞いてみよう。次はさらに二年後、三年後の説教である。

そんなら夫、地獄もあるが、結構な所もあるに相違のない事でござるぞや。夫にお主達が、開山の御難儀の道理をば得おもひやりも得拵で、「称名さへ唱へれば、今度にあぶない事はない」といはれるが、夫如来の御難儀、御苦労の味ひ等が我腹前へはいらねば、其称名はお主達がいか程唱られても、其称名に置（於）て如来の前へ出されても、其称名等は一つとして間に合わせぬものでやぞや。

さういふと、「称名といふは間に合ぬもの」と又おもはまいものでもござらんが、そこは夫、勘考の深い所でござるぞや。夫勘考といふものは、称名で有ふがお経様で有ふが、皆是如来よりも思召あらせられて、其称名やお題目といはれども、其お題目でもお称名でも、皆御勘考有て拵被成たものなれ共、其結構な称名に花を咲せる称名といふものは、是口が広いやうな事成共、其称名に花を咲せる仕方といふものは、口広いいひ分なれ共、世界にぞんじたものは一人もござらぬぞや。夫、称名でや有ふがお経様で有ふが、夫結構なお経様にいたさうと、是たまやの中へふみこもうと、どちらにせふと、我腹より信の心なくて唱ふべき経文でも称名でも、夫信のない称名、其称名は間に合ぬといふのでござる。

又経文でも右の通り。夫、難渋苦行を被成てお弘め被成た是称名、経文なれば、其称名、経文を、我腹の中から花を咲せて唱るやうに、是凡夫躰では是出来ませぬぞや。何程称名を昼夜間もなく唱られても、其開山は何故に御難儀を被成たや。お主達は、開山方の御難儀を

おもひ合せておもふ、又中には人も有まい物でもござらんが、其開山方の御難渋の道理、おもひやるものは一人もござらぬぞや。其難儀のお道すがらのおもひやりもなく、我口先で称名さへ以唱れば、今度にあぶない事はないやうにおもひを懸られると、今度あちらへ参られるといふと、八万地獄のどん底の真中へ参らにやならぬ程に、能承知召れや。

（『お経様』文化二一戌年八月二五日 稲垣舎 M二二一巻）

すれば夫、お主達が今、善の心を貯ず、唯口に称名斗を唱たら極楽様に参るべきやうにおもふて唱る念仏等は、「間に合ぬぞやう」と、斯仰られた事でござるぞや。

御太切な、如来より「是に縋れ」とて我（汝）々へ心を分下された其称名と相知らず、我口から出べきやう存てもふす念仏等では、今度の世は、八万地獄のどん底へまつさかさまに落ねばならぬぞや。夫、如来の肉を分てお出し下されたものに、其結構な物とも存よりもなく、我口より出す称名なれば、地獄の種を沢山に作るべきより外の事はなき事と思召、夫故以悪口なども仰た事でござる。ござれ共、如来は皆、念仏でや有ふが題目でや有ふが、我（汝）への戴き物なれば、其心なくて称名でも何でも唱られると、其称名に寄ては、地獄のどん底の真中へ往ねばならぬに依て、夫称名には、お主達に譬ていふなれば、薬とやらを盛やうな物で、そこに合せ物なくて称名を唱られても、地獄のどん底へ往より外にはござらぬぞや。

（『お経様』文化二二年亥年一月二〇日 八右衛門舎 M二三八巻）

お前たちは「称名さ唱へれば、今度にあぶない事はない」というが、念仏をつくった開山（先述の通り、如来教では念仏をつくったのは道元とされる）の難儀のことを心得ず、「我腹より信の心」がないまま、称名（題目、经文）を唱えても間に合わない。称名を口に唱えておきさえすれば助かると心得ているならば、「八万地獄のどん底の真中」へいかなければならない、というのである。二つ目の史料でも同様に善の

心を貯えず、ただ口で称名さえ唱えておけば助かると思いながらの称名では間に合わないし、地獄に落ちることになる、念仏・題目が如来からのいただきものであるということを得ないと、称名の称え方によっては地獄に落ちることになる、というのだ。どうだろうか。阿弥陀の本願を信じる心を決定する（定める）という文脈で念仏のいわれを知らなければならぬと主張されていた点が、如来教では念仏を広めた祖師の難渋・如来からのいただきものであることを知れと主張されている点に異同はあるものの、これは五人男の主張していた「信じて助からない」「念仏を唱えても地獄に堕ちる」「念仏を称えなくても良い」という主張を彷彿とさせるものであろう。ここまでに提示した如来教史料ですでに述べられている箇所もあるが、五人男の主張は、心の定置、という問題を重視したために語り出されたことであつた。如来教における「称名不要」「称名を唱えても地獄へ堕ちる」という語りとは心はいかなる関係で語られているだろうか。

此度といふ此度、称名を唱でも、経文を唱でも、我胎内より善の貯さへあれば、今度、如来へ参つた時は、其善心を如来の前へ手形証文共おなし下されるやうな道理も有やうな故もつて、念仏譬（仮令）もうさでも、何をもうさでも、我腹よりも善の貯さへ出来たなら、夫を証拠と遊して、如来様にはお待請被成る事でござる程に、「兎角何にても、悪心を止やう。善を貯やう」と、此方がいふべき事は、念仏でもお題目様でも、皆夫、善は合せ物でござるぞや、其合せ物もなく、唯「口に称名さへもつて唱れば、今度、夫極楽様はあぶない事はあらまい」とおもつて、称名斗となへをされると、今度は大きに間違だらけが出来る故もつて、段々に、お主達へ此小割を話置事でござるてなふ。

（『お経様』文化一二年亥年一月二〇日 八右衛門舎 M一三八）

称名を称えなくても、我が腹に「善の貯え」「善心」があれば手形証文となる、「悪心」さえやめれば、如来は待ち受けてくれるだろうというのである。明らかに心の問題を中心としており、称名は副次的なものとして位置づけられている。さらには、次のようにもいう。

兎角、お経様は結構な物なれ共、其経文をいか程読んでも、我心に悪心を持って読れては、其経がもだ（無駄）事と成升ぞや。夫「経さへ読ば我は能事」とおもはれふが、お経と我心と合躰といふをいたさねば、皆もだ（無駄）事に成升ぞや。お経読れる心なれば、今お主達に話にした通り、夫お経の合せものといふ其心を、我胎内より承知召れゝば、其太切なお経読にも及ぬ事でごさる。

全躰、経文といふものは、我心に悪心有故に、経文を以我悪心をけさうと思はれふが、中々さう言道理には参らぬ物でごさる。夫悪心をもつて経を読れゝば、其因縁をもつて、其経文が地獄の中へ参つて、其経が角と成て、我体をづぶくと突に相違のない事でごさるぞや。夫みつされ、「結構なお経様〜」といはれるが、あまたの人が皆其通りでごさる。いか程な経文を唱られても、善心の貯を召れずと、唯悪心をもつて、「此経文で其悪心をけさう」などと思はれては、大きな間違等と成升程に、爰等を能承知を召れ。夫善さへ貯を召れゝば、今度にあぶない事はない程に、能承知を召れて置しやれや。　（『お経様』 文政三年辰二月二七日 永田舎 M二二三頁）

お経と我が心を合体させねばならない（結構なお経にふさわしい結構な心とならねばならない）、我が心に悪心があれば、経文を称えても無駄であるばかりか、かえつて、地獄へ向かう経文となってしまうだろう、と。このような考え方から、五人男と同じような語りへと向かつていく。

「我（汝）、銘々、心丈くの所に往るぞやう。能事を尽たら、其能事を尽た丈の所に往る。悪い事を尽せば、其あしい丈の所に往るぞやう」と、斯先達てお主達へ話にして置た事でごさるぞや。　（『お経様』文化二二年亥年一月二〇日 稲垣舎 M一三九頁）

そんなら夫、お主達でも、我一心をもたねば、今度いくら程能所が有て、如来様のお引請に預（与）るには相違はなけらね共、我心丈くくの所へ外参りにくうござる。夫我心丈の所へ外参りにくいに依て、どふぞ是此世界凌ぐ中に、如来の身真似をしよやう。如来の身真似と言ては、お主達は成がたない物なれ共、其如来の身真似を一つさへすれば、其跡（後）は又、如来がおふやしなされて、「如来同躰共してとらせふにやう」と、是如来から仰出されるゆへもつて、はお主達に、くどき事ながらも追々に相聞せ置のでござるぞや。

（『お経様』文化三年辰四月一二日 稲垣舎 M二二四）

前者では良いこと尽くせば良いところ、悪いこと尽くせば悪いところへいくとし、後者でも心だけのところのほかへはいきにくいというのである。つまり、「我一心」という心を持たねば、心の程度に合わせた後世にしかいけないというのである。これもまた、五人男のいう、その時の機なりのお助け、つまり「信セラレヌハ信セラレヌナリノ御助ケ、タノマレズバタノマレヌナリノ御助ケ」という心の程度に合わせた救済に近似したものにみえる。では、この持たねばならない「我一心」とはどのような心のことをいうのか。

夫、一心といふは、何を以一心といふや。我一心といふは、如来の魂を以、我一心の信と定めた物でやぞや。そんなら、夫みつされ。「我一心を懸て頼んだ如来の其功德といふ物は、大きなものでや有ふがなふ」と、斯言て聞せるのでござる。そんなら夫、とかく「我体か、人の体か」といふやうな心を以、如来へ向つて頼まれるといふと、如来様から、「是一心でやぞやう」と、

是斯三たびお誉が有やうな物でござる。  
（『お経様』文化十年酉閏二月一四日 稲垣舎 M九四）

夫其たもつ我一心無ては、今度の結構な所も又間違ふやうな事も、又出来まい物でもござらぬぞや。夫我一心さへ定てをられれば、是

娑婆等は申に及ず、今度結構な所も、如来よりもお建置れた是栖の所なれば、是とても、よもやお捨置れもいたしまいたすまい程に、爰を能承知をいたされて、能考合して置しやれや。

（『お経様』文化二一戊年二月二七日 太田舎 M二〇二g）

「我一心」とは如来の魂をもつて信と定めたものだという。そして、この一心さえ定まっていれば、この現世においても、来世においても如来に捨て置かれることはないのだという。とすれば、如来によつて与えられる、変化することのないただ一つの心の意味として受け取つてよいように思われる。これを見ると、念仏を称えるかどうかよりも、その時の心が定まっているかどうかを重視した五人男の場合と同じで、心の定置、という問題が、救済のための重要な命題として登場していることがわかる。

この心の定置の登場は、いうまでもなくつとめの方法への問いという課題から展開したものであった。同じく称名と心の関係について、次のような説教がある。

夫、願ふにも様子様躰が有ものでござる。其様子様躰等も知らず、「我口に任せて願さへすれば、お聞届の有もの」と相心得らるるといふと、そこらも又少々の間違等がござるぞや。間違等がござるに依て、ものゝ間違と言は、我たつた心一つの事でござる。心一つの満足を召れて、其満足の心を以願ひ奉る時は、どのやうな事でも、直様そこで、即座にお聞届けの有ものに相違はござらぬ。

（『お経様』文政元年寅一月一七日 稲垣舎 M二〇四g）

ここでは、願うにも「様子様躰」がある、それは「我たつた心一つ」、つまり、心のありようだと語られている。この「願ふにも様子様躰が有」という言葉は、すでにみてきたような、身口意の実践を重視した三業帰命説の流行の中で頂点を迎え、またその後のその否定の過程に

も模索されたつとめの方法への問いという課題が、喜之の口から語りだされたものとみることができよう。この課題は、一八〇〇年前後の宗教社会において共有された課題であった(本章で取りあげた事例でいえば、さまざまな宗派のつとめを取り入れようとした「新敷宗意」で三業惑乱と同時代的に共有されていたものであり、三業惑乱後の混乱の中で活躍した五人男も引き継いでいたものであった)。この救済の方法に関わる課題に対する応答としてこの心の定置を最重要視する教説は語られたのであった。五人男の場合、三業帰命説を強烈に批判しようとしていいたされたことであつた。如来教においては教学的混乱状況にあつたわけではないものの、その根底では同じ課題を共有していたため(そして真宗門徒の重層的な信仰ゆえ)、必然的に同様の内容の救済が提示されることとなつたということができよう。

### おわりに —— 一八〇〇年前後宗教社会におけるつとめの方法への問いという課題・心の定置という応答と如来教

大桑者は近世真宗の教学展開を次のような流れで捉えている。まず、近世初期の教学は唯心論の教学・信仰であつたという。それは唯心浄土己心弥陀、心外無別法などといった言葉で示されるような思想、つまり「あらゆるものは我心の現れである、世間や煩惱、仏法や菩提というような相反するような事柄も我心の現れであり、その心には弥陀が内在するから、その弥陀を念ずることで菩提に至り得る<sup>86)</sup>」という思惟(「唯心弥陀説」)であり、このような心を中心とした民衆の仏教思想、仏教唯心論が広く展開した。一八世紀に入つた頃から(西派二代能化知空・東派初代講師恵空以降)、このような唯心論的教學から助けたまえとたのむ蓮如教學への展開が徐々に起こってくる。この過程において門徒の往生願望が強烈なものとなつていき、全身全霊をあげて助けたまえとたのむ帰命が重視されていく。その展開がいき着いたところが三業帰命説であるという。大桑はこの展開を心に拠点において自立しようとする信仰から、全人間性をあげて救済を願望する信仰への展開であつたと評価している。この後、救済願望を強烈に表明する信仰に反発して出てくるのが妙好人であり、これは蓮如教學のもう一つの柱である「ただ信心一つ」という側面に立脚して、ただ弥陀の本願による救済を信ずるだけという様相で再展開したものであるという(妙好人の信仰を代表する『妙好人伝』の編者であつた仰誓、誓鑑は反三業派であつた)。このように、江戸真宗の信仰形態は、帰命を重視しない信仰か

ら始まって帰命中心の信仰に展開していき、また帰命を重視しない方向に揺り戻しがくるという<sup>88</sup>。

以上のような大桑の見通しを踏まえて、「新敷宗意」、五人男の異安心事件を位置づけてみると、真宗の教義展開の第二段階の後期から第三段階の最初期への転換期に位置づけられるといえよう。確かに、前者ではつとめの方法が問題となっていたから、たのむこと、つまり帰命が重視される傾向に合致しているし、後者では前者の問題を引き継ぎつつ、その応答としてのむことを重視しつつも念仏不要とみなすほどまでに心の定置が問題とされていたように「ただ信心一つ」という側面が強調されていた。

如来教もこのような宗教社会において登場する。如来教においても自力修行（第一章）、作善実践によって往生を急ぐものたちがいた（第二章第一章）。彼らに対して、本章でみてきた通り、喜之は、まるで五人男の説教を聞いてきたかのように、念仏は不要だ、悪心で称えれば地獄へ落ちることになるだろう、心に相応の後世にゆくと繰り返し、その根本的なつとめ方として「我一心」を定めることを説いていた。この勧めぶりについては、大工伊右衛門の例でみたように真宗門徒でありながら、如来教信者でもあった人々と向き合う中で共有された側面が大きいと考えられるが、それよりも重要なことは一八〇〇年前後の時代において、真宗の異安心と如来教が救済の混乱状況の中で、「いかにすれば救われるのか」と惑う人々に対峙してつとめの方法への問いという課題の中で説教を展開したこと、その中で、救済のための重要な課題として、心が定置すべきものとしてみいだされ、同じ地平で共有されていることである。このように同じ課題が、同じ空間、時代に存在していた複数の宗教に共有されていたというのは、他の宗教の歴史的意義を分析する際にも考慮すべき様相であろう。これらの課題はこの後の如来教の展開においても、「心前」「心持」に関する語りが何度も何度も繰り返しなされているように、一貫した課題としてあり続けたと考えられる。

では、同じ課題が共有されていたとするならば、大工伊右衛門をはじめとする真宗門徒はなぜ、表面的には東御坊の再建を通して最盛期にあった真宗だけでなく、如来教にも参与し、救済を願ったのだろうか。その答えの一つに、神祇不拝の真宗が、病氣直しの利益を持たなかつ

たからという事情がある。事実、如来教の場合、説教開催理由となった救済願いのうち、最も多いのが病氣直しであった。伊右衛門もまた眼を患った人物で、入信当初から彼が亡くなるまで、継続的に眼病平癒の願いが出されていた。これは蒲池の研究によってすでに紹介した、秋葉信仰、津島信仰などの他信仰によってその不足する機能を補うという信仰のあり方に合致するものといえよう。もう一つの理由として、結局のところ真宗では、つとめ方への問いにも、心の定置という課題にも応えられなかったからということがあったのではないか。確かに、五人男はその課題に応えるような説教をおこなっており、多くの賛同者を集めていたようだが、最終的には、ちょうどこの頃、正統教学の確立期にあった真宗教団によって、さまざまな事情から異安心とは裁定されなかったが、表舞台から退けられてしまった。この時期に多発する異安心は、末端で門徒を前にして語られた説教からあらゆる可能性を排除し、本山主導で教学を一元的に支配する体制を整えていくことによって、正統教学を固めていく過程と表裏一体の関係にあったといえよう。ゆえに、(教団側から理想的信仰者像として妙好人が造形される<sup>86</sup>) 門徒を目の前にして時代的課題に柔軟な対応がしにくかった真宗に欠如したつとめ方への問いへの応答としての心の定置という方法が、教学的制約を持たず、信仰する人々と近い視線から語り出されたこの喜之の説教に求められたのではなからうか。実際、如来教の場合、五人男事件が終結した一三年後の文政七(一八二四)年に至っても、喜之が「念仏を申せば助るべきやうに存じ、別て浄土宗は念仏数多く申事さうにごさるが、口に念仏申ししても、腹に善の貯無ては、助る事は扱をき、地獄のどん底でや」と語っているように、五人男と同様の内容を多分に含んだ教えを長く維持することができていた(井上智勝が指摘するように、本所の配下に入ることと公然と活動できるようになるという側面があったこと<sup>87</sup>は否定できないが、教学的展開には、教学統制的介入を免れたという点において、本所から一定の距離をおいていたことの方が重要な意味を有していたと考える)。

以上、一八〇〇年前後の救済課題(つまり、つとめの方法への問い)という視点から、真宗の異安心の展開と如来教説教の展開と教説をみることによって、両者がそれを共有しつつ、それに応答していた、しかもともに心の定置を重要な基準として置いたことをみてきた。本章の成果により、従前より民衆宗教研究で指摘されてきた「民衆宗教の特徴としての人間改革の根本である「心」の変革」という問題は、当時

の（宗教）社会総体の文脈から捉え直されるべきであると主張することができよう。なお、心が注目され、そこに善悪という問題が付加されること、さらにはその他の宗教との重層性やそこでの展開の様相など、本章では言及しきれない点がいくつかあったが、それらについては、第二部以降で検討していくこととしたい。

「島菌進『現代救済宗教論』青弓社、一九九二年、五一頁。

「蒲池勢至『真宗民俗史論』法藏館、二〇一三年、二七八頁。

③ 『お経様』とは、如来教の教祖喜之の文化元（一八〇四）年から文政九（一八一二）年にかけての「御説教」を書き留めたものである。村上重良によれば、『お経様』の作成は尾張藩士からなる「お綴り連」に担われた。彼らは、説教が始まると速水藤右衛門ら四人がその内容の速記を担当し、その後、四つの原稿を比較検討し、欠けた部分や不明瞭な部分を聞き役の稲垣庄兵衛が記憶によって朱字で補い、喜之の前で読みあげ確認したうえで清書し、作成した。この手続きに関して、村上は八代尾張藩主徳川宗勝、九代宗睦以来の地誌・歴史の実証的研究をはじめとする学芸を尊重した尾張の藩風の影響を指摘している（村上重良「一尊如来きのと如来教一尊教団」（村上重良・安丸良夫編『日本思想大系 六七 民衆宗教の思想』岩波書店、一九七一年）、五七九―五八〇頁）。それが尾張独自のものとしていい切れるかどうかはおくにしても、如来教教団において、武士が重要な位置を占めていたことは間違いないだろう。また説教の内容が信者との対話（信者の求めに対する回答）のという形で構成されている点において、当時の人々の生活や精神世界を読み取ることができるとして注目されている。現在公開されている『お経様』は、約二五〇篇で、主に如来教分派の一尊教団（一九二九年分派・拠点金沢）、およびその関係者（如来教は徹底して非公開）から提供されたものである。

- ▶ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、三一八頁。
- ㉔ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、三一五頁。
- ㉕ 新修名古屋市史第三専門部会編『新修名古屋市史報告書 四 江戸期なごやアトラス…絵図・分布図からの発想』名古屋市総務局、一九九八年。
- 1 新修名古屋市史編纂委員会編『新修名古屋市史 第三卷』名古屋市、一九九九年、七一〇―七一一頁。
- 2 名古屋市教育委員会編『名古屋叢書続編 第一卷 寛文村々覚書』名古屋市、一九六四年所収。
- 3 名古屋市図書館デジタルアーカイブ名古屋コレクション所収。名古屋市史編纂資料（明治四四年版）。
- 10 名古屋市役所編『名古屋市史 社寺編』名古屋市役所、一九一五年、四二六―四二七頁。
- 11 新修名古屋市史編纂委員会編『新修名古屋市史 第三卷』名古屋市、一九九九年、七二〇頁。
- 12 新修名古屋市史編纂委員会編『新修名古屋市史 第三卷』名古屋市、一九九九年、七三一頁。
- 13 新修名古屋市史編纂委員会編『新修名古屋市史 第三卷』名古屋市、一九九九年、七三二頁。
- 14 名古屋市蓬左文庫編『名古屋叢書三編 第一四卷 金明録―猿猴庵日記―』名古屋市教育委員会、一九八六年、四一〇頁。なお、『金明録』には『猿猴庵日記』『蓬左見聞雑書』という呼称もある。著者は猿猴庵こと、尾張藩士高力種信で、明和九年正月から文政四年まで（寛政期は全く欠き、享和元年から再び始まっている）の記録が残されている。内容は多種多様で、名古屋城下とその周辺の出来事を一人としての立場から、卓越した目と耳で克明に記述し、また、自筆の挿絵を入れている。中でも、その関心は生きた民衆の生活や風俗を記録することに置かれている。具体的には気象、寺社と祭礼、演劇と娯楽、災害と犯罪、文事、公事などが記録されている（同書一〇頁を参照）。このような性格ゆえ、「近世後期の名古屋の世情を知るには、朝日重章の『鸚鵡籠中記』、細野要斎の『感興漫筆』などとともな貴重な基本的資料」と

評価されている（織茂三郎・朝倉治彦「猿猴庵日記 解題」（竹内利美・原田伴彦・平山敏治郎編『日本庶民生活史集成 第九巻 風俗』三一書房、一九六九年）、二六六頁）。

<sup>15</sup> 名古屋市蓬左文庫編『名古屋叢書三編 第一四巻 金明録―猿猴庵日記―』名古屋市教育局、一九八六年、三二一頁。

<sup>16</sup> 『絵本富加美草初編』八ウ―九才。同朋学園佛教文化研究所編『名古屋別院史 史料編・別冊』真宗大谷派名古屋別院、一九九〇年所収。

<sup>17</sup> 新修名古屋市史編纂委員会編『新修名古屋市史 第四巻』名古屋市、一九九九年、六七頁。町方の人口は寛延三（一七五〇）年以降の記録では、七万人を超える程度で、そこに武家人口を足して一二万人と推測されている。なお、明治六（一八七三）年の明治政府による調査では一二万六千八百八人。

<sup>18</sup> 『絵本富加美草五編』九ウ―一〇才。同朋学園佛教文化研究所編『名古屋別院史 史料編・別冊』真宗大谷派名古屋別院、一九九〇年所収。

<sup>19</sup> 『絵本富加美草』。同朋学園佛教文化研究所編『名古屋別院史 史料編・別冊』真宗大谷派名古屋別院、一九九〇年所収、一三三頁。

<sup>20</sup> 同朋学園佛教文化研究所編『名古屋別院史 史料編・別冊』真宗大谷派名古屋別院、一九九〇年所収、一一九頁。

<sup>21</sup> 蒲池勢至「文化・文政の御堂改築」（名古屋別院史編纂委員会『名古屋別院史 通史編』真宗大谷派名古屋別院、一九九〇年）、二二八頁。

<sup>22</sup> 蒲池勢至「文化・文政の御堂改築」（名古屋別院史編纂委員会『名古屋別院史 通史編』真宗大谷派名古屋別院、一九九〇年）、二三〇―二

三三頁。

<sup>23</sup> 蒲池勢至『真宗と民俗信仰』吉川弘文館、一九九三年、一七七頁。

<sup>24</sup> 蒲池勢至「文化・文政の御堂改築」（名古屋別院史編纂委員会『名古屋別院史 通史編』真宗大谷派名古屋別院、一九九〇年）、二四五頁。

<sup>25</sup> 蒲池勢至『真宗民俗史論』法藏館、二〇一三年、三〇二―三〇六頁。

<sup>26</sup> 「お逮夜組」「お逮夜さん」か。逮夜とは、故人の命日の前夜のことであり、真宗の場合は親鸞や蓮如のそれをさした。

- ④ 蒲池勢至「文化・文政の御堂改築」(名古屋別院史編纂委員会『名古屋別院史 通史編』真宗大谷派名古屋別院、一九九〇年)、二四五頁。
- ⑤ 蒲池勢至『真宗民俗史論』法藏館、二〇一三年、三〇二頁。
- ⑥ 奈倉哲三『真宗信仰の思想史的研究―越後蒲原門徒の行動と足跡―』校倉書房、一九九〇年、一一九頁。
- ⑦ 引野亨輔「三業惑乱―「異安心」にみる近代仏教の一特質」(『史學研究』第二二二号、一九九八年)、引野亨輔『近世宗教世界における普遍と特殊』法藏館、二〇〇七年。
- ⑧ 『絵本富加美草』。同朋学園佛教文化研究所編『名古屋別院史 史料編・別冊』真宗大谷派名古屋別院、一九九〇年所収、一〇四頁。
- ⑨ 名古屋市蓬左文庫編『名古屋叢書三編 第一四卷 金明録―猿猴庵日記―』名古屋市教育委員会、一九八六年、三七頁。
- ⑩ 名古屋市蓬左文庫編『名古屋叢書三編 第一四卷 金明録―猿猴庵日記―』名古屋市教育委員会、一九八六年、三九頁。
- ⑪ 一宮市編『新編一宮市史 資料編七』一宮市、一九六七年、二五四頁。
- ⑫ 一宮市編『新編一宮市史 資料編七』一宮市、一九六七年、二五七頁。
- ⑬ 中島覚亮『異安心史』平楽寺書店、一九一二年。
- ⑭ 水谷壽『異安心史の研究』大雄閣、一九三四年。
- ⑮ 芹口真結子「近世真宗教団と藩権力―一九世紀初頭の異安心事件を事例に―」(『史学雑誌』第一二三編第八号、二〇一四年)。
- ⑯ 蒲池勢至「文化・文政の御堂改築」(名古屋別院史編纂委員会『名古屋別院史 通史編』真宗大谷派名古屋別院、一九九〇年)、二六四―二六八頁。
- ⑰ ここで簡単に、松金直美にしたがって、真宗の学寮と制度についてみておきたい。真宗の東西分裂後、西派では寛永一五(一六三八)年、東派では寛文五(一六六五)年に学寮が創建されたと伝えられている。当初は学舎としての講堂を備えておらず、講義は寺内の東坊でおこな

われたという。その後、延宝六（一六七八）年に涉成園へ移転、さらに宝暦五（一七五五）年には高倉通に拡大移転され、高倉学寮と称されるようになる。学寮は、末寺僧侶の教育を一元的におこなう機関として位置づけられていき、夏講（夏安居）と秋講などを中心に教学研究がなされた。学寮における学事の最上位の職を「講師」といった。宝暦七（一七五七）には、本講（夏安居）の他に春と秋におこなわれた講談を務める「擬講」の職が定められ、明和三（一七六六）年七月の「講師職制覚」により、講師の職制や待遇が定まった。これにより、講師・嗣講・擬講の三講者の制度が成立した。これによって、正統教学は段階的に確立されていき、この深励の時期になって、ようやく大成され、各地に教化する体制が整えられていったとされる。（松金直美「僧侶の教養形成―学問と蔵書の継承」〔島菌進・高埜利彦・林淳・若尾政希編『シリーズ日本人と宗教―近世から近代へ 五 書物・メディアと社会』春秋社、二〇一五年〕、九一―九五頁）。

☞ 中島覚亮『異安心史』平楽寺書店、一九二二年、一一八頁。

☞ 一八世紀後半から一九世紀後半は正統教学が確立されていく時期でもあり、その過程において異安心事件が圧倒的に増加した（第一章参照）。松金はその中でも、享和二（一八〇二）年の羽州公巖の異安心を異安心調理の手順が形式化されたという点において画期をみている。それによれば異安心の疑いがかかってもすぐに断定されるわけではなく、「対話」「御糺」といった問答の機会が設けられ、そして、容疑者が納得したうえで「御請書」「廻心状」を提出させ、「御教誡」という手順を踏んだという。このように、調理の過程において、正統へ回帰する余地があり、また正統に回帰した場合には、新たな異安心の取締の役割が期待されたという。（松金直美「近世真宗東における仏教知の展開―正統教学確立と異安心事件をめぐって―」〔『真宗文化』第二二号、二〇一三年〕、同「僧侶の教養形成―学問と蔵書の継承」〔島菌進・高埜利彦・林淳・若尾政希編『シリーズ日本人と宗教―近世から近代へ 五 書物・メディアと社会』春秋社、二〇一五年〕。尾州五人男事件においても、おおよそこの手順で異安心調理が進められていくが、最終的には宗派内の政争の様相を呈したため、五人男以外の学僧も罪に問われたり、五人男の中に牢死者が出たりするなど混乱の中で終結していくこととなった。

- 43 名古屋市蓬左文庫編『名古屋叢書三編 第一四卷 金明録―猿猴庵日記―』名古屋市教育局委員会、一九八六年、二三八―二三九頁。
- 44 主に芹口真結子「近世真宗教団と藩権力―一九世紀初頭の異安心事件を事例に―」（『史学雑誌』第一二三編第八号、二〇一四年）、水谷壽『異安心史の研究』大雄閣、一九三四年を参照して作成。
- 45 この辺りの詳細な経過については、前掲の芹口真結子「近世真宗教団と藩権力―一九世紀初頭の異安心事件を事例に―」（『史学雑誌』第一二三編第八号、二〇一四年）を参照のこと。
- 46 名古屋市史編纂係編『名古屋市史資料影印叢書 名古屋寺社記録集 二〇』名古屋市鶴舞図書館（製作）、一九九七年（名古屋市図書館デジタルアーカイブ名古屋コレクションで公開）所収。七一〇―七一ウ。
- 47 名古屋別院史編纂委員会『名古屋別院史 史料編』真宗大谷派名古屋別院、一九九〇年、二三〇頁。
- 48 『靈曜一件記 上』（大谷大学図書館所蔵）四三ウ―四七ウ。
- 49 史料中に靈瑞の名はないが、ここでは芹口の類推に従う（芹口真結子「近世真宗教団と藩権力―一九世紀初頭の異安心事件を事例に―」（『史学雑誌』第一二三編第八号、二〇一四年）、四三頁）。
- 50 名古屋別院史編纂委員会『名古屋別院史 史料編』真宗大谷派名古屋別院、一九九〇年、二二二頁。
- 51 名古屋別院史編纂委員会『名古屋別院史 史料編』真宗大谷派名古屋別院、一九九〇年、二二二頁。
- 52 名古屋別院史編纂委員会『名古屋別院史 史料編』真宗大谷派名古屋別院、一九九〇年、二二五頁。
- 53 『尾州五僧安心御聞調一』（大谷大学図書館所蔵）一一ウ―一二オ。
- 54 『尾州五僧安心御聞調二』（大谷大学図書館所蔵）六オ。

- 56 『尾州五僧安心御聞調二』(大谷大学図書館所蔵) 八ウ。
- 57 『尾州五僧安心御糺六』(大谷大学図書館所蔵) 一五ウ—一六才。
- 58 『尾州五僧安心御聞調一』(大谷大学図書館所蔵) 七ウ。
- 59 『尾州五僧安心御聞調二』(大谷大学図書館所蔵) 三四才—三五才。
- 60 『尾州五僧安心御聞調一』(大谷大学図書館所蔵) 三九ウ。
- 61 『尾州五僧安心御聞調一』(大谷大学図書館所蔵) 四〇ウ—四一才。
- 62 『尾州五僧安心御聞調一』(大谷大学図書館所蔵) 四三才。傍点は石原による。
- 63 『尾州五僧安心御聞調一』(大谷大学図書館所蔵) 四三才。
- 64 『尾州五僧安心御聞調一』(大谷大学図書館所蔵) 四二ウ。
- 65 なお、名古屋にはこの時の開帳の略縁起が残されている。「高祖親鸞聖人御枕石御縁起畧述」(成立年不詳)『堂中杖』(国立国会図書館所蔵)所収)。
- 66 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第一巻』清文堂、二〇〇三年、三八四頁。
- 67 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第二巻』清文堂、二〇〇四年、一八五頁。文化二二年九月二六日 御本元 M 一二六。
- 68 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三巻』清文堂、二〇〇六年、三二〇—三二二頁。
- 69 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第一巻』清文堂、二〇〇三年、二〇〇頁。
- 70 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第一巻』清文堂、二〇〇三年、一七二頁。

- 11 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第二卷』清文堂、二〇〇四年、二八九頁。
- 12 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、三〇八頁。
- 13 名古屋博物館編『幕末城下町名古屋復元マップ〔南部〕』名古屋博物館、二〇一三年より。
- 14 名古屋市蓬左文庫編『名古屋叢書三編 第一四卷 金明録―猿猴庵日記―』名古屋市教育委員会、一九八六年、一五八頁。享和三年一月。
- 15 名古屋市蓬左文庫編『名古屋叢書三編 第一四卷 金明録―猿猴庵日記―』名古屋市教育委員会、一九八六年、一九九頁。文化三年一月。
- 16 『絵本富加美草』。同朋学園佛教文化研究所編『名古屋別院史 史料編・別冊』真宗大谷派名古屋別院、一九九〇年所収、一三二頁。
- 17 このM二〇九(文政二年卯二月二七日)頃より、伊右衛門自身を病身の身であつたらしく、取次を介している、あるいは本人による願いでなく同行中による病氣平癒願ひ、追善願ひであつた可能性が高い。
- 18 神田秀雄「如来教の成立をめぐる民衆の意識と行動」神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第一卷』清文堂、二〇〇三年、五六〇頁。
- 19 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第一卷』清文堂、二〇〇三年、二五七―二五八頁。
- 20 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第二卷』清文堂、二〇〇四年、一五六―一五七頁。
- 21 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第二卷』清文堂、二〇〇四年、二九一頁。
- 22 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第二卷』清文堂、二〇〇四年、二九一―二九二頁。
- 23 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、四六七頁。

- ⑧ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第二卷』清文堂、二〇〇四年、二九四頁。  
 ⑨ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、四七四―四七五頁。  
 ⑩ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第一卷』清文堂、二〇〇三年、四三八頁。  
 ⑪ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第二卷』清文堂、二〇〇四年、三七頁。  
 ⑫ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、三二四頁。  
 ⑬ 大桑斉「江戸の真宗―研究状況と課題」『日本仏教の近世』法藏館、二〇〇三年、一三七頁。  
 ⑭ 大桑斉「江戸の真宗―研究状況と課題」『日本仏教の近世』法藏館、二〇〇三年、一四一―一四二頁。  
 ⑮ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第一卷』清文堂、二〇〇三年、五六三頁。  
 ⑯ 松金直美「僧侶の教養形成―学問と蔵書の継承」(島菌進・高埜利彦・林淳・若尾政希編『シリーズ日本人と宗教―近世から近代へ』五書物・メディアと社会』春秋社、二〇一五年)、九六頁。  
 ⑰ 大桑斉『寺壇の思想』教育社、一九七九年、一九八頁。  
 ⑱ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第四卷』清文堂、二〇〇九年、一八九頁。『文政年中おはなし』文政七年六月二一日 C二七。  
 ⑳ 井上智勝「民衆宗教の展開」(『岩波講座日本歴史 第一四巻 近世五』岩波書店、二〇一五年)、二〇一頁。  
 ㉑ 例えば、安丸良夫「天皇制下の民衆と宗教」(『岩波講座日本歴史 第一六巻 近代三』岩波書店、一九七六年)、三四七頁。

第二部 一八〇〇年前後の宗教としての如来教



## 第一章 「渴仰の貴賤」と如来教 —— 作善を欲する社会に生きる人々に直面して

### はじめに —— 「渴仰の貴賤」の群像から如来教説教を読む

その生涯を通して、名古屋城下の人々の賑いを描き続けた尾張藩士高力種信は、著作『金明録』の中で、彼の眼前にいる人々の様子を次のように描写している。

九月三日の夜、佐久間政右衛門、靈夢に因て咒ひ始りて、流行。渴仰の貴賤多し。

(『金明録』安永九年九月)

安永九(一七八〇)年の九月に佐久間という男が靈夢による占いを始め、それが流行し、彼のもとに「渴仰の貴賤」が多く参集したという。この佐久間という人物については、天明元(一七八一)年五月の「佐久間氏咒い、追々繁昌し、隠居し、吉田寺林水と号す。本尊は、庚申、脇立不動明王、未聞の不思議・奇妙多し」という記事から九ヶ月余り活動して、隠居したことは窺えるが、他に史料はなく、これ以上のことはわからない。ここでこの史料をあげて注目したいのは、佐久間の靈験や特異性ではなく、彼のもとに集った「渴仰の貴賤」と総称される人々の群像である。高力の「渴仰」という言葉の選択から、仏神に祈らざるを得ない人々の、鬼気迫る力強いものがひしひしと感じられる。彼ら「渴仰の貴賤」は何を求めて、佐久間のもとに集ったのか——。この問いは自ずと、同じ名古屋城下に住む人々が享和二(一八〇二)年に開教した新しい信仰・如来教になぜ信仰をよせたのかという問いとも重なるものであろう。本章では、この一八〇〇年前後の名古屋の宗教社会の中で生きる宗教・信仰の受容者である「渴仰の貴賤」の群像から如来教の開教とその展開を位置づけることを目的とする。ゆえに、宗教が存在した〈場〉(空間・社会通念)を重視し、他の諸現象と関連づけながら新たな信仰の出現と信者獲得の意義を考察するという方法をとる。

具体的には、第一部でみいだしたつとめの方法への問いという課題と心の定置という方法からの応答が、真宗の異安心にとどまらない宗教

社会において、どのようなものとして立ちあがり、共有されたのかを探究するため、一八〇〇年前後の名古屋の最も顕著な宗教に関わる動向を高力の『金明録』から探り、その中でも、多くの人々が参集した開帳、多くの人々が関与した宗教施設の変化に注目する。その上で、多くの人々がこのような活動をした背景を考察し、それとの関連から如来教の開教と展開の意義を考察していくこととしたい。

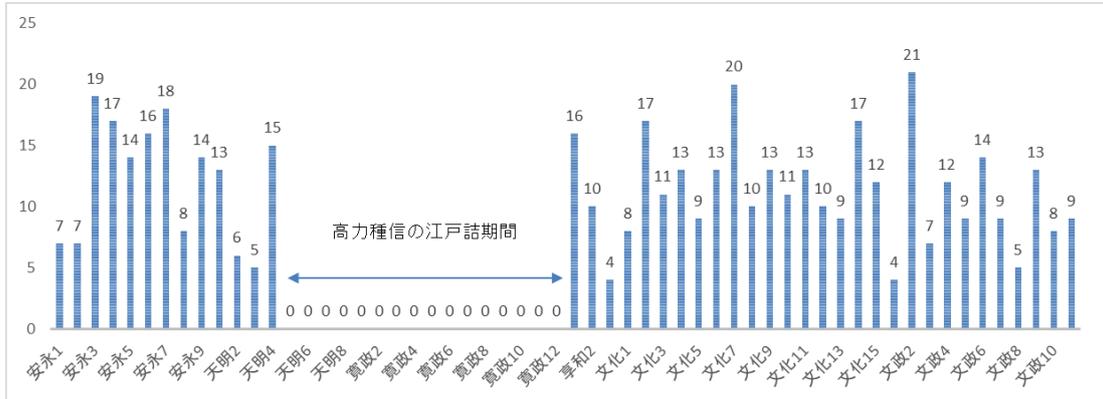
## 第一節 高力種信『金明録』の記録からみる「渴仰の貴賤」

### 第一項 開帳に集う ―― 読経・喜捨・物解・信心・追善

北村行遠は、開帳とは「本来寺社が秘蔵する神仏を開扉して衆人に礼拝させ、神仏との結縁を目的とする宗教行事」のことであるが、「江戸時代になると、この開帳の募財的側面がより強調され、一種の興行として大規模に催されるようになり、その実施件数も飛躍的な増大を示したが、それとともに開帳の宗教行事としての純粋性は損なわれていった」と評価している。とはいえ、江戸時代の開帳に関する史料をみれば明らかのように、このような評価は一面に過ぎず、そこに生きる人々は篤く信仰を寄せている様子もみられる。ここでは主題でないので深入りはしないが、北村のような理解には辻善之助以来の近世仏教墮落論的な前提があると思えてきよう。さてこの開帳の二面性、つまり興行的な側面が強くなり、それが寺社にとっては募財の機能を持ったことと、その一方で寺社に篤い信仰を持つ多くの人々がいることは、相反することではない。この点については直接開帳についてではないが、寺社の名所化に関する研究の中で、野地秀俊が「寺社への信仰とは別に物見遊山の寺社参詣が並行して存在」<sup>21</sup>としていたと指摘しているように、観光・興行としての寺社参詣と信仰にともなう寺社参詣が相互に関わり合いながら、同時に存在していたとみるべきであろう。本章ではこうした視点から、開帳を捉えていくこととしたい。

さて、『金明録』によって名古屋城下の開帳をみてみよう。ここでは、「渴仰の貴賤」の群像を明らかにするという問題意識から、信仰に関わる面に注目し、北村のいうところの開帳の本来の意義、つまり「寺社が秘蔵する神仏を開扉して衆人に礼拝させ、神仏との結縁を目的とする宗教行事」に従って、「開帳」「開扉」「宝物弘通」と史料中に示されている事例を開帳として広く捉えたい。それが登場する『金明

表5 『金明録』にみる名古屋での開帳数



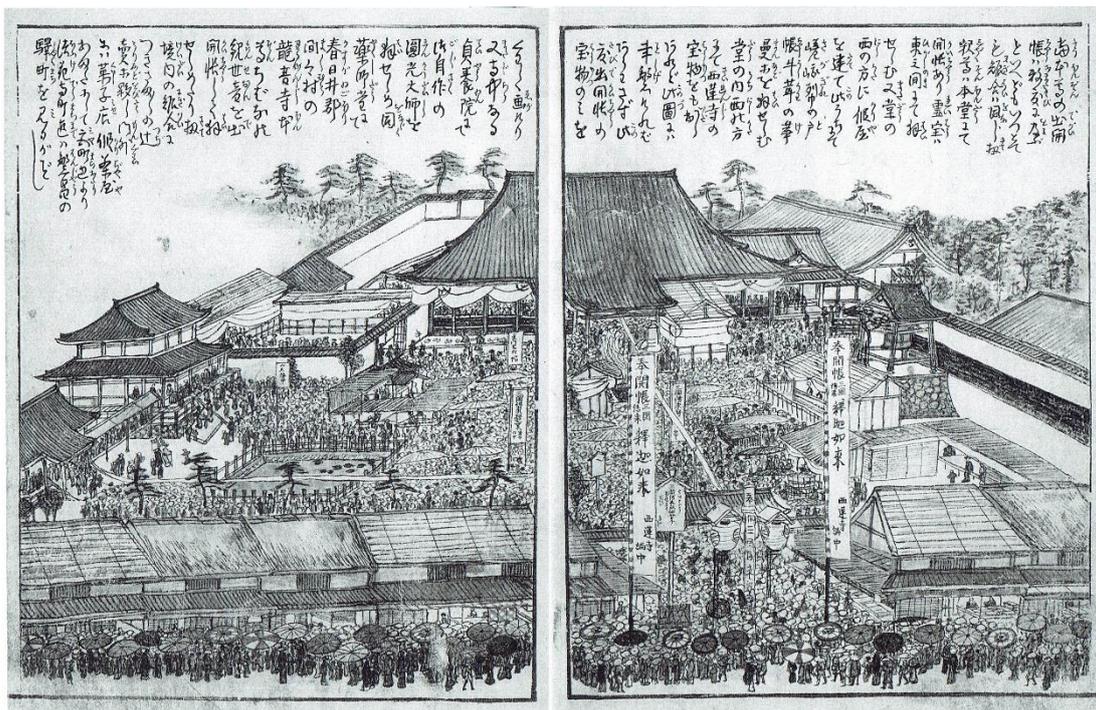


図5 嵯峨清涼寺靈仏出開帳時の西蓮寺

此会済て、院主、群詣にむかひ十念をさづけ、各退座するなり。願主あれば、幾度にも執行す。  
 (『嵯峨靈仏開帳志』三)

この儀式にあたって、参詣者は僧侶たちと共に、異口同音に読経する形で、傍らから参加した。その後、院主に「十念の授け」——念仏を一〇回授かること、高僧に授ければ極楽往生するとされた——を請うた。それは願主があれば、何度でもおこなわれたという。この出開帳の会期中、メインの靈仏の開帳は本堂でおこなわれた。ただし、残念ながら高力はこの靈仏に関わる記録を残していない。その代わりに、同時に弘通された靈宝に関しては事細かに記録している。これに従って、参詣者の足取りを追ってみよう。

参詣者は本尊を参拝した後に靈宝をみてまわった。図6はその入口の様子である。絵の中の台詞を拾ってみると、「御身ぬぐひの香水を御てうだいなされませ」「御身拭の大施餓鬼、永代万人講の施主に御つきなされませ」「御本ぞんさまの御さがりを、御いたゝきなされませ」「御あんもんどうだいあられませ」「れいはうへをまわりなされませ」とある。これをもとに参詣の順序を組み立てると、靈宝場に入る前に「香水」で身を清め、大施餓鬼執行の勸進を受け、これに喜捨し、本尊のお下がりを受け取り、「印文」を頭に頂戴して、靈宝場へと進んでいく、ということになる。



図6 霊宝場入口の様子

霊宝場へ入場した後、「蛇尼感得の舍利」↓「身碎の舍利」↓「仏牙の舍利」  
 ↓「融通念仏の由来の絵巻物」↓「貝多羅葉」↓「蓮生坊自筆の誓願状」↓「元  
 祖上人」の「御真筆の御文」↓「迎接曼陀羅」、さらに六文払って西の仮屋に  
 移動して、「藕絲の御袈裟」↓「仏眼の舍利」↓「愛宕の錫杖」↓「嵯峨ぎれ  
 の御戸帳」↓「夢相の積尊」↓「唐画の十六羅漢」↓「積尊御一代より三国伝  
 来の絵縁起」↓「牛の革の華曼」と順に霊宝をみていく。その際、現代人が博  
 物館に陳列された宝物を鑑賞するのとは違い、図7にある通り、寺僧が指棒  
 を持って絵解・物解をし、その絵や物に伝わる霊験譚に多くの人が耳を傾け  
 ている。

その際に、必ずしも豪華絢爛な寺宝が人気を博すわけではないことから、  
 山本祐子は「本当のところ、人が真に見たいと思う物は、単なる宝物等ではな  
 く、その後ろにある物語」ではなかったかと指摘している。確かに、高力に  
 よる記録も宝物に関する「物語」をしっかりと書き残しており、重要な関心事で  
 あったことが窺える。このような視点から、人々の求めた「物語」とはいかな  
 るものであったのかを知るため、二つの寺宝の「物語」を例としてとりあげた  
 い。まずは、「蛇尼感得の舍利」の物解をみてみたい。

蛇尼感得の舍利と申は、文明年中、清涼寺の西門の辺に住ける女あり



図7 物解の様子（一番左が「蛇尼感得の舍利」）

しが、いかなる悪報にや、一度も本尊を拝する事あたわず。此事ふかく  
 かなしみ、廿のとし、尼となりて、名を妙信といへり。されども世の人、  
 蛇尼と異名によべり。年七十に及ぶまで拝せん事をいのり奉るに、积尊御  
 告ありけるは、「明日東山法性寺の僧来りて仏舍利を得たりしかば、急ぎ  
 参詣するに、はじめて尊像を拝し奉りぬ。尼よろこぶ事かぎりなく、年を  
 経て、めでたき往生のそくわひをとげたり。これによつて蛇尼感得の舍利  
 とも、女人済度の舍利とも称し奉るなり。」  
 （『嵯峨霊仏開帳志』<sup>⑤</sup>）

ここでは、清凉寺の側に住む女性（蛇尼）が、本尊をみたことがないことを  
 悲しみ、二〇歳の年に尼となり、七〇歳になるまで長年信心を重ねた結果、积  
 尊の御告を受け、やっと本尊を拝することができ、その縁のお陰で往生を遂げ  
 た」という「物語」が語られている。次に、地味な見た目にもかかわらず、こ  
 の開帳の霊宝弘通の目玉であった、そしてこの開帳のクライマックスであった  
 「牛皮の華曼」（図8）の物解をとりあげよう。

当寺第一の霊宝、牛の革の華曼と申は、堀河院と申奉る天子の御母に、  
 北白河の女院と申奉るは、けんどんじゃけんにましましてしが、御命終の時、  
 一天かきくもり、火の車あらわれ、御くるしみたへがたく、ついに御命お



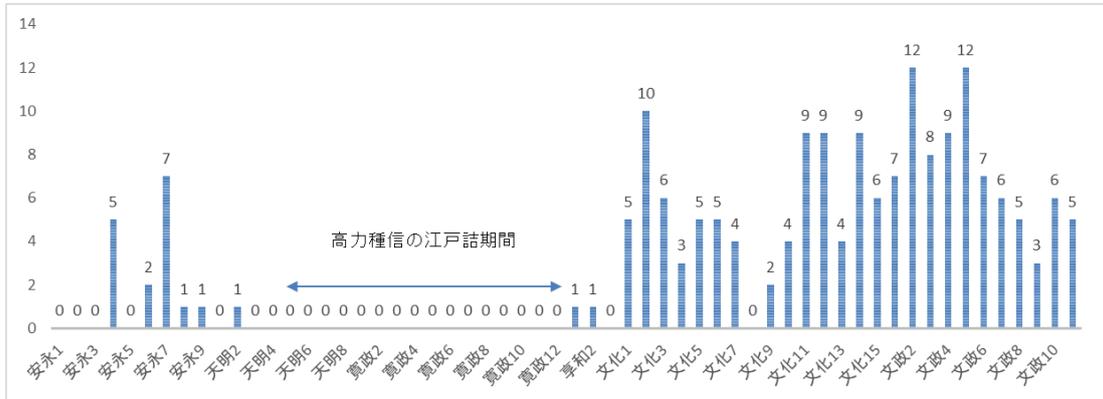
ここでは、母・北白河の女院の死を悲しんでいた娘・安嘉門院は、諸所の靈仏に向けて追善供養を重ねる中で、清涼寺の本尊に祈誓したところ、母は安嘉門院の追善のおかげで地獄いきは免れたが、今は牛となっているとの御告を受けた。安嘉門院はその牛に出会い、重荷を引かされている様子を見て悲しく思い、その牛を買い取って手厚く世話をした。しかし、再び「そのようにしては母の悪業は滅せず、畜生道から抜けられない」との御告を受け、泣々もとの場所へと返した。程なくして、その牛が死に、三度「この牛を成仏させたいならば、額の皮で華曼を作り、白い布で我が身（本尊）を拭いその布で包み、火葬せよ」との御告を受けた。その通りにすると、不思議と往生のしるしが現れた」という「物語」が説かれている。

この二つの物解は信心による往生、追善による往生の「物語」となっていた。山本の指摘のように、人々がそこにある靈宝にこのような往生の「物語」を求めていたとするなら、この往生、つまり、死後安心という問題こそが「渴仰の貴賤」にとって重要な関心事であったということになるか。そもそも、ここでみた靈宝弘通という行為自体——例えば真宗の場合、「五尊宝物類の觀察」が「弥陀如来に対する報恩謝徳の行い」とされたように——後世と関わる行為であったが、開帳の際に人々はそれに関わった人が往生を遂げたという縁起を持つ靈宝の威光を拝することで仏との縁を結ぼうとしたのであった。それは、「牛皮の華曼」の「物語」を聞いた後、このような往生譚に関わる縁起物——仏との結縁の品としての「御身ぬぐひの布」を開帳に参詣した人々がこぞって買って帰ったことにも表れている。

## 第二項 宗教施設の変化の原動力 —— 寄進・御手伝寄進

次に「渴仰の貴賤」の行動を宗教施設のインフラ整備の面から検討してみたい。というのも、「江戸時代後期における名古屋の寺社建築で有名なものは、文化・文政期に集中する」という指摘があるように、これもまたこの時期の名古屋の宗教の動向の特徴としてみることでできると考えるからである。ここで取りあげるのは『金明録』中の用語でいえば、「造営」「造立」「建立」「引建」「作事」「再建」「棟上」「上棟」「成就」「出来る」「（鳥居や瓦などの）寄進」といった建物自体の変化と「入仏」「開眼」といった祀る仏神の変化・新設である。これらの統計をとったものが表6である。『金明録』の記録期間中に、一八〇件の記事があり、とくに文化期（一八〇四—一八一八）以降急増

表6 『金明録』にみる宗教施設工事



し、文政三―五（一八二〇―二二）年にピークを迎えているという傾向をみることができるといえる。なお、これには後に紹介する東御坊の再建工事に関わる記事が頻出するという事情もあるため、単純に工事の件数とみなすことはできない。しかし、一方ではその過程が詳細に記されたこれらの記事はさまざまな形でこれに関わった当時の人々の宗教的高揚を表したものとみることができよう。以下ではその現場の様子をみていこう。

近世後期の宗教施設の変化として、先に引用した『新修名古屋市史』では、その代表的なものとして真言宗八事興正寺五重塔、真言宗大須宝生院（大須観音）五重塔、天台宗荒子観音（観音寺）本堂、そして真宗東派東御坊本堂の再建をあげているが、ここではその中でも最も大規模な動向であった文化二（一八〇五）年一〇月から始まる、東御坊（現真宗大谷派名古屋別院）の御堂と再建工事を見ていこう。

東懸所御堂手狭に付、再建催し、諸同行、心願に思ふ所、時節到来して、御役所を始として御本山願相済、十月十五日、手斧始に治定し、当宗の僧俗、悦あへり。九月末比より、本堂前に菱矢来を結び、其内、本堂正面に、大なる仮屋を建、手斧始、前日より幟教本立つらねたるさま、本州未だ見聞せざる壮观と言ふべし。

（『金明録』文化二年一〇月一五日）

この再建がおこなわれた理由のひとつとして、当時の御堂は建てられてからすでに一〇〇年経過していたための老朽化という理由も指摘できるが、現行の御堂では「渴仰の貴賤」の増加のゆえか、「御

堂」が「手狭」となってしまったという実情もあったようだ。それゆえに信者たちは拡大再建を願っていた。だから、遂にこの年の一〇月に建替の時期が到来したと再建工事の開始を喜んでいる。このような事情もあつてこの再建にはこれまでの尾張ではみたくもないほど多くの人が関与し、寺社方・町方の役人が警護にあたるまでの盛況をみせていた。では、再建作業はどのように進められていったのか。文化二（一八〇五）年の一〇月の手斧始以降の一〇年間は、ほぼ用材の調達と搬入だけに時間が費やされた。これは単純に膨大な資金と用材を必要とするから、巨大な用材を移動させるために周辺の土地を買収し通路を確保しなければならなかったからという理由の他に、第一部第二章で示した通り、この時期、文化六（一八〇九）年から文化八（一八〇一）年にかけて、尾州五人男の異安心が問題化し、その御聞調が進められ、その後も真宗東派教団および名古屋東御坊が混乱状況にあつたという事情が考えられる。文化一一（一八一四）年一〇月に、本堂の取りこわしが始まり、文化一二（一八一五）年一月から地形築始が執行された。この年の三月の記録には、

東掛所地築、当正月より始り候処、町・在の取持、金銭等、夥しく上納有。或は錢にて色々作り物を拵、献ず。日々の賑合、府下の誉といふべし。別而、先月廿七・廿八日、当月廿七日・廿八日杯の町・在の御手伝寄進の人数、一万人余づゝにて、大群衆也。又、在方手伝ひの輩は、東田面（嶋退御器所）辺より土をはこび、其外、末森辺よりも日々土を寄進し、地形場は男女入乱れ、千棒突の粧ひ。程なく御堂成就すべき有様にて、宗俗の悦び、いふも更也。右地形築にて土をはこぶ故、末森の坂、平地に成しと言。

（『金明録』文化一二年三月）

とあり、実際、再建工事が始まってからも、夥しい金銭や作り物の献上や御手伝寄進という形で人々が積極的に工事に関与する様子が窺える。この年の二月、三月の二七・二八日（この日に集中しているのは親鸞の月命日に合せて講を結ぶことが多かったという事情が考えられる）には御手伝寄進として連日一万人余りが集つたという。当時、名古屋城下の人口は一二万人ほどであつたことから、それがいかに大きな規模であ

ったかが窺えよう。その後、文化一四（一八一七）年一月には柱立、文政五（一八二二）年一月には上棟式、翌文政六（一八二三）年の一月一五日から三日間で遷仏勝会を執行し、拡張再建工事を終えることとなった。この間、絶えず多くの人々がこの工事に参加し、膨大な量の寄進が続いた。

このような宗教施設に関する工事の盛況は特別古く遡れるわけでなく、例えば羽休三尺坊秋葉信仰の中心地であった熱田円通寺の神堂の場合、天明元（一七八一）年に再建したにもかかわらず、文政期（この頃如来教説教にも秋葉が頻出、次章で検討）に東御坊と同様の事情が指摘され、文政七（一八二四）年には「再造」を達成していることが、『羽休秋葉大権現縁記』の記事から窺える。

其後天明元辛丑年神堂再造し奉る。是今のなりけり、爰に年々祭仕へまつるころほひ、宮殿所狭く便あしきにより此度猶広く改め作り奉らまほしく、万人講といふことを取結び、此神の御恵ミを蒙らん側乃人々に請祢き申なり。いかで〜人力を尽し玉ひて事速に成らんには、いよく神徳もいちしるく、鎮火除災の靈験万代の末迄限りあるへからず

（『秋葉堂再建帳』<sup>25</sup>）

これには、「宮殿所狭く便あしき」ゆえ、「広く改め作り」たいため、「万人講」を組織し、再建にかかる資金を集めようとした。そして「此神の御恵ミを蒙らん」とした人々により、金銭、労働力に不足なく速やかに再建が成就すれば、「鎮火除災」の靈験が末代まで続くだろう、と再建のため勧進の理由と靈験が述べられている。こうした動向には寛政期（一七八九―一八〇一）以降、名古屋の町村の辻や境に秋葉山常夜灯が建立され、その管理運営を担う秋葉講が結成され、秋葉信仰が浸透し、秋葉山への代参がおこなわれるようになった<sup>26</sup>という背景が想起される。こちらもまた、

十一月朔日補陀山円通寺羽休秋葉上棟の規式あり。群集稻麻竹囲のことし。〔中略〕名古屋・あつたハ云ふにや及ふ、遠在までも寄進

の品、山の如く餅を積事八十石。近来上棟の式、東本願寺の外、此右に出るをしらす。

(『青窓紀聞』)

と、水野正信がその群衆と寄進物の多さを記録していることから、東御坊の工事と同様の規模・様相を呈していた工事であったとみることができよう。

また、再建だけでなく、石塔、宝塔、神堂、仏像や金毘羅・秋葉・浅間などのはやり神の祠の新設も多くおこなわれている。こういった新設には「大須向、善篤寺に秋葉宮建立」といった記述も多く、小祠や末社が多かったことが窺える。また、「大光院寺中にて、十王堂観音講中建立の石仏出来、わたまし」といった講中が造立の主体である事例や、大須真福寺宝塔建立に際しては「三日、大須、塔建立寄進の材木。〈木材講中より車にて引。〉」「十日より、大須宝塔、地築始。今日は門前町講中より地形築に来る」と、東御坊の再建に関して第一部第二章で検討したのと同様に、講単位で建材の寄進や御手伝寄進することで宝塔建立に信者が参加していたといった事例がみえる。

これらの事例から、一八〇〇年前後の社会における金銭の提供や労働を厭わず仏神に「渴仰」する人々の姿が窺えよう。人々をこのような行動に駆り立てた背景には高力が東御坊の再建工事に熱中する人々を前にして詠んだ、「身の罪の おもがうへの さよころも むひではたかに なるも御寄進」という歌に表れている、おのれの罪を払うための手段として、工事への奉仕に従事したといったこともあったようだ。このわが身の罪を払おうとする意識には安心の問題が内包されているとみてよいだろう。

以上、本節では、一八〇〇年前後に顕著な宗教の動向として開帳、宗教施設の変化についてみてきたが、このような動向は、当時を生きていた人にも目立つ変化であった。例えば泥江邑隠士は天明三(一七八三)年に『手きね』(登場人物は僧、百姓、町人、武士、禰宜。この五人の老人の会話によって、名古屋の変化を描いている)において次のように記している。

近比方所々の寺や町並の修験なとさま／＼の祠を建て、祭礼とて神樂をする所、幾等も出来ました。何れも風流の桃灯など夥しくとも

ひて、賑ふ事て御座る。昔なかつた事て御座る。

(『手きね』<sup>34</sup>)

時期的には東御坊御堂の再建前のことで、かつ高力の記録によりみた宗教施設の工事のピークより前のことではあるが、すでに、近頃になって所々の寺や修験が諸神の祠を建てるようになり、また祭礼をするようになったところが多くなった、その賑わいは今までにはなかったことだと述べられている。この表象は本節でみてきたような、安心の問題を抱える「渴仰の貴賤」が結縁を願い、寺社・神仏(民間信仰含む)へと駆り立てられ、遂にはその施設にも変化を促していたという動向と深く関わるものであっただろう。では、この行動と安心の問題とはいかに関連していたのだろうか。

## 第二節 作善問題と善の実践根拠

「渴仰の貴賤」の行動と安心の関連という問題を考える時、次の村上紀夫の指摘は大きな示唆を与えてくれる。「都市部において、檀那寺をもたず子孫による死後の追善が期待できないような流入民は、現世における作善や仏神との結縁を可能な限り行い、現世において可能な範囲で善行を積もうとしたと思われる。頻繁におこなわれた寺社の開帳や、霊場への参詣の流行もこうした意識に支えられた<sup>35</sup>」。こうした作善を欲する社会のありようは往生(さらにこれにともなった未成仏への恐れ<sup>36</sup>)というあの世の課題に対するこの世の課題として理解できよう。つまり、未成仏の問題を解決し、自らも死後安心を得る手段として作善がおこなわれたとみることができよう。ただし、この善を作すという行為には、まず何が善なのかという問題がアプリアリに存在している。この難題に当時を生きる人々も頭を悩ませた。それに一つの指針を与えたものに勸善書<sup>37</sup>＝善書<sup>38</sup>がある。ここから、「渴仰の貴賤」の行動を考察してみよう。

### 第一項 作善問題を媒介するもの——一八〇〇年前後名古屋城下における書物流通

善書は一六世紀末から一七世紀初頭頃に中国から日本へ伝来し、貞享・元禄期(一六八四—一七〇四)頃から知識人の間での受容が本格化

した。それにとまなう作善問題が一八〇〇年前後の時代の「渴仰の貴賤」——そして如来教に向かう人々——に強く共有される背景として、媒介となった書物自体の流通状況を考慮に入れねばならない。そもそも近世は出版の時代といわれる。民間人の読書に焦点をあてるならば、一般的に化政期（一八〇四—一八三〇）頃には都市の読書人口が増加し、三都から地方への書物の流布が著しくなったといわれる。加えて、名古屋の場合、天明期（一七八一—一七八九）以降の九代尾張藩主徳川宗睦の藩政改革時代に儒教書、仏書などの堅い本から一般民衆をも教化の対象とした本の大量印刷へと出版の傾向が変化した。その担い手はこの時期に集中的に創業した新興書肆であった。寛政期（一七八九—一八〇一）には京都本屋仲間から独立し、名古屋での独自開板を可能にし、風月堂や東壁堂は大書肆に成長した。明和四（一七六七）年には大野屋惣八のような膨大な蔵書を持つ貸本屋も出現している。彼らの活動から名古屋での善書流布状況を確認すると、名古屋城下の書肆の蔵版記録には、『白隠禪師施行歌』『善悪種蒔鑑』『陰騭文繪抄』がみられる。また、大野屋惣八の蔵書目録には、『和語陰騭文繪抄』『陰騭文国字解』『鏡草』『勸善宝訓箋注』『積善春草吟』『善悪かゞみ草』『善悪種蒔鏡』『太上感應篇』『太上感應篇俗解』『太上感應篇和解』『通俗太上感應篇』『明心宝鑑』『和合いんしつ録』『増補繪抄和字功過自知録』がみられる。善書の場合には、それを出版し、無料で配布する行為自体が善行とされていたため、このような記録に残らない施印による広がりという経路も推測できる。また、これらの中には心学講舎のテキストとされたものもあった。

名古屋城下の人々への広がりを考える時、『通俗太上感應編』（文政元・一八一八年施印）が他の道徳書『長寿多服を得ル法』（刊行年不明）、『御免東杵掛村百姓左エ門揚名孝行記』（天明二・一七八二年刊行）とともに合冊された名古屋蓬左文庫所蔵（小酒井不木文庫）の合本の存在は興味深い。この存在は名古屋でも藩政改革以降の民衆教化の中で善書が、領民教化の書のひとつとして用いられたことを窺わせる。その具体的な事例としては、名古屋城の南に位置する橋町の長であった柴田応助の事例があげられる。彼の文化人（二八一—）年の蔵書目録をみると、『和語陰騭録』『功過自知録』『白隠和尚施行帳』を所有していることがわかる。柴田の活動については、目録の最後にある細野要齋——名古屋周辺で小寺玉晁（一八〇〇—一八七八）とともに、寺社をめぐり略縁起を収集したり、古書店や蔵書家を訪れ、書

籍を購入、書写したりするサークルを拡げていた。柴田の蔵書調査はその一貫と思われる——による付記で解説されている。

柴田応助者城南橋陌市長也、好読稗史野乘、天明中細井平洲承命、召集市民於橋陌延広寺而教諭之、応助侍其席割記所聞為一冊請閱於平洲、平洲嘉其志間加斧正以投還焉、以此觀之応助雖不学而非頑石貧利之徒、其所蔵書多雜書俗本而其愛護点檢之迹、於此冊見之、惜哉没後家衰、貯書悉散散亡云、余獲此冊及平洲及斧正一冊（題曰細井先生講釈聞書）於書肆、因記所伝聞如此

此冊本横屈全紙綴之、今截断之、堅屈改綴、以便于翻看云

文久壬戌孟秋

要齋忠陳識（印）（印）

（「本数并図共皆悉記」云）

これに加えて、細野の随筆『感興漫筆』の中に「柴田応助略伝」<sup>55</sup>が残されている。こちらは長いので、直接引用することを避け、適宜情報加えるにとどめておく。これらよれば、彼は骨董商で、幼い時から読書を好み、書写することに精を尽くしていた。生業の間にも貧しい人を見れば憐れみをかけ、施しをしたという。そのような人となりから、明和八（一七七二）年に官命を受け、橋町の長となった（天明八・一七八八年までの一八年間）。長となった後には、救民活動はより盛んになったという。天明期には藩儒細井平洲の命を承け、同町の延広寺に民を集め、自らの蔵書を用いて教諭をしていた。残念ながら文化八（一八一二）年の彼の死の後には家が衰え、本も散逸してしまったという。彼のような存在から、善書を含む蔵書が蔵書家のサークルを通じて書写され本として流通していたこと、またこうして培われた善書知識が彼の請け負っていた教諭の内容に散りばめられていたこと、つまり口を通して広がったことが推測できる。

こうした流通過程を経て、善書実践は着実に根づいていったと考えられる。少し時代が下り、また名古屋の事例ではないが、善書実践の代表的人物として、広瀬淡窓があげられる。彼が自分の善悪の記録をつけた『万善簿』<sup>56</sup>という書物が残っており、その実践が窺える。

このように、読書行為自体が広がるとともに、名古屋においても書物流通のインフラが急激に充実してきたため、一次的（読書）であれ、

二次的（説教・講釈・教諭）であれ、城下の一般庶民や藩士が書物から知恵を得やすい状況となった。第一部でみてきた、いかに救われるかという課題の中で、それについて書物から情報を得ることができるようになり、一八〇〇年前後を生きる「渴仰の貴賤」にとって、作善問題は身近な問題として意識され、深刻な問題と化していった。

## 第二項 善の基準とその実践 ——大野屋惣八蔵『積善春草吟』と『善悪種時鏡』から

では、善書は「渴仰の貴賤」にどのような善の基準を与えたのだろうか。数ある善書のうち、如来教のおこった名古屋での流通を鑑みて、まず、大野屋惣八の蔵書から、宝永五（一七〇八）年に発行の『積善春草吟』<sup>22</sup>をとりあげたい。この書はのちに再び求められ、安永八（一七七九）年に、如幻子恪の跋文を省き、書名『積善春草吟』を『善事訓』へと変更し、年記と出版者名を改めた以外は、同じ版（字体や挿絵も寸分の違いもない）のままに、大坂八文字屋から再版されている。このような事情から、一七〇〇年代末の時点においても有効な知識として受容されていたことが窺える。この書の洛西散人の序には「凡人三千の善を積ハ天かならず福を賜ふと太上感応篇等の唐の文にハ伝侍れど、我ごときハ、其行ふに至りて、善の分際多少をしらず。然に項目、自知録の心をやハらけて、三十条を標出し、作福図説と題して、世に印施流通の人あり。予、これを得て、随喜のあまり其二十餘条を摘挙て、おろかなることの葉を添、又いにしへの云種をもたよりある所にしるし、ミつから積善春草吟とす<sup>23</sup>」とあり、代表的な善書『自知録』からその要旨をまとめて、三〇条分を抜き出して施印した書『作福図説』を入手した洛西散人が、それさらに条目を積みあげて、解説を加えたものであることが書かれている。この序にある通り、『自知録』のうちの「善門」から主要な「四五の善行」を「抜粹し、部分的な増補を試み」た書と評価することができる。また、その基本姿勢は『自知録』が「善行」の「功德の大きさを数量化」し、毎日の善行と悪行の度数を差し引きし、その結果を毎日記録し、それを毎月集計し、毎年年末に総決算することで、自らの善悪の傾向を知る書であったのに対し、『積善春草吟』は善行のみを取りあげており、善行・悪行の総決算を問題視していない。また、その内容は「日常生活」に則した「善行」が中心となっている<sup>24</sup>。この書には、孝行から墮胎、治安維持、病人や貧民の救済など、さまざまな内容が含まれているが、ここでは、先にみてきた「渴仰の貴賤」の行動に関わるものを抜き出してみ

よう。

○道橋の損じたる所をすくふに 百錢を一善とす。

我や行 人や木曾路の 梯も うき世をわたる ひとつとをしれ

〔『積善春草吟』<sup>54</sup>〕

○念仏千便を一善とす。

〈自知にハ自己の為に念仏し誦経するハ一善、他の為広く衆生の為にする時ハ二善とすとあり〉

あみだぶと 千たびとなふる 時の間の 心にかけては などかなからん

念仏は一念も上なき功德と説り。然るに、今千遍にして一善となす事ハたゞこれ行者の力を尽す分際のかたにていふなり。

〔『積善春草吟』<sup>55</sup>〕

○誦経は一巻を一善とす。

灌のをと 松のおとも 心ある 人は御法の 声とこそきけ

経にハ長き短きあり。念仏千遍の文字の数に准していかならん。経陀羅尼にもあれ、其分際を知べし。

〔『積善春草吟』<sup>56</sup>〕

○講釈、せつほうの場に往、謹で聴聞する一度を一善とす。謹の字、心を付べし。

我しらぬ 涙の袖に かゝる外 こやとく法を 菊のしら露

むかし清少納言、御法の場にまふで 給ふに、人の許より、よひにつかハしける。返事にそこなる蓮の花びらに書てかくなむ。

もとめても かゝる蓮の 露をよきて うき世にまたハ かへる物かハ

(『積善春草吟』<sup>51</sup>)

○追善をなすに事一度を一善とす。

とハゞやな 七つか中の 六つハ身の ためになるてふ 後のことわざ

(『積善春草吟』<sup>52</sup>)

○人の為祈禱するも一度を一善とす。

(『積善春草吟』<sup>53</sup>)

○大乘の経律を版行するに施す所、百錢を一善とす。

(『積善春草吟』<sup>54</sup>)

以上をみてみると、当時を生きた人々に身近な和歌や日本での故事を交えることで内容の理解を補助しながら、念仏、誦経、講釈・説法への参加・聴聞、追善、人のための祈禱、大乘の経律の版行への寄進を善の行為として勧めていることがわかる。また直接、前項までにみた宗教施設の変化に係るものではないが、道橋の修繕に喜捨することも善行とされており、宗教的实践と社会福祉的实践の両者が同じ地平にあったことが確認できる。ともかく、ここでは日常で実践しうる具体的な善行が示されているという点をおさえておきたい。

次に、同じく大野屋惣八の蔵書の中から、如来教教祖喜之の死後直後からみられる<sup>55</sup>『善悪種時鏡』系統の書物<sup>56</sup>をとりあげたい。この書は各地で確認でき、また心学講舎でテキストとされたこともあり、人々に広く受け入れられた。音読すればわかる通り、聴衆の心をとらえる七五調のリズミカルな語り口で、いかに善根を積むかが語られている。

①小の善もつもりては 無量の果報を得ることも 是になぞらへ知りぬべし 聖人孔子も此わけを 易といふ書に説き給ふ 後世と子

孫を思ひなバ 慈悲善根の種をまけ 種物惜んで蒔ずして 穀物とりたる例なし [中略] しからバ少しの施しも 果報ハ倍々有ることぞ 況や施しおほければ 福德円満かぎりなし 其施しをするときに 呉るとばかり思ふなよ 借り物返すと思ふべし 呉るも 貰ふも因縁ぞ

(『心要善悪種時鏡和讃』<sup>33</sup>)

②現世の子孫の繁昌と 我身の後生を思ひなバ 可なりに暮す其内に なるたけ施しするがよし [中略] 銭金おほくゆづるより 善根おほく積置けバ 神や仏のあつかりて 利に利を加へおほくして 子孫へ渡し給ふぞや 司馬温公といふ人は 此訳常に説れたり 子孫の道を思ひなバ 人をたをさず施行せよ 無理して溜たる金銭ハ 人の恨のかゝるゆへ 却て子孫のあたとなる 升や秤や算盤や 筆のさきにて無理すれば 天道ゆるし給ふまじ 愧て恐て慎しめよ 美目ハよくても富貴でも 虚ほど人の瑕はなし 形ハあしくも無こつても 正直ほどのたからなし 高き賤きおしなべて 人ハミめよりたゞ心

(『心要善悪種時鏡和讃』<sup>34</sup>)

③子や孫仕附るといひて 親の善根をとむらへよ 乞食非人や体ほうぞ 又ハ嫁のたぐひをも 真実心でほどこせよ 名聞寄進の千両に まさる広大功德なり 長者の万灯供養より 貧女の一灯徳あり 何程施しするとても 必悪にハきせるなよ 我身のための施しそ、 悪にきせれハ徳うすし

(『心要善悪種時鏡和讃』<sup>35</sup>)

④況や無智の俗人は 外の修行ハなりがたし 手間ひま入らず智恵入らず 銭金入らぬ念仏を 常に忘れず唱ふれば 諸天善神よるひるも 附添守り給ふゆゑ 横病横死の難もなく 生涯無事に日を送り 定程の命と存分に 持て此身のおはりにハ 弥陀の本願あやまたず かならず来迎したまひて 極楽浄土へ連れ給ふ

(『心要善悪種時鏡和讃』<sup>36</sup>)

⑥しからバ、日々、念仏を、十返百返千べんも、数を定て行として、朝も晩にも唱ふべし、数定むるが我ながら、われを励す仕かたにて、日課の行と申なり、その餘ハおもひ出し次第、野ても山ても寐ていても、何しながらも唱ふべし、士農工商その業の、さわりにならぬ念仏を、もふし暮さば何時に、無常の風かさそふとも、かねて御誓ましませば、仏聖流ともろともに、来迎引接したまへて、蓮華宝座に安住し、安樂世界にうつる也

〔『心要善惡種時鏡和讃』〕

ここでは、①施しの「貸し」と「借り」の因縁から現世と前世・後世を捉えることにより、人への施しや寺社への寄進を②わが身の後世、子孫の繁昌や③追善と結びつけて、善根（＝貸し）を積むこと、つまり他人への施しが、実は前世の借りを返し、来世の貸しを作る「我のため」の施しなのだ、ゆえに形だけでなく真心での施しでなければならぬと説かれている。また、④俗人では修行は不可能という観点から念仏も強調し、日々唱えれば、仏神の加護に与り、病死災難なく、浄土へと導かれる、そのために、⑤日々念仏を何度も称えて行とし、農作業や山林での作業、就寝時でも、士農工商の仕事に支障が出ない限りで、思い出し次第念仏を称えよと述べられている。このようにして、日々の生活の中で実践可能な善根の積みようが語られ、その実践の先に「安樂世界」があると説かれている。

ここまで「渴仰の貴賤」を寺社に駆り立てた通念として作善に注目し、何を善とするかという観点から、二つの書物をみてきた。この作業から、寺社への参詣やそこでの行動と、民衆的なレベルで語られている善の基準との間に相関関係をみることができよう。この時期の人々の信仰の課題として作善があり、人々は無意識にその機会を願い、寺社も結果としてその要求に応えていた。そうした〈場〉に如来教が登場したことを確認しておきたい。

### 第三節 作善問題と如来教 —— 善／悪と救済

#### 第一項 「渴仰の貴賤」としての如来教信者

では、作善問題を抱えた「渴仰の貴賤」に対して、如来教と教祖喜之はどのように応えたのだろうか。本題に入る前に、喜之のもとに集う人々の様子を確認しておきたい。神田の試算<sup>8</sup>によれば、『お経様』に登場する約二〇〇名の人物の内、三分の二ほどがここまで注目してきた「渴仰の貴賤」が生活していた名古屋城下とその近郊に住んでいた。生活空間を同じくしていた喜之の信仰者と「渴仰の貴賤」の行動に差異はあるのだろうか。喜之の説教録という性格上の問題もあるが、『お経様』から窺える範囲でみてみよう。まずは、『金明録』の記録と直接、照らし合わせることでできる開帳に関する二つの事例をあげたい。

六日より一七日ケ間、本国寺靈宝、法花寺にて開帳有之、宗俗参詣群集す。

(『金明録』文化一一年八月<sup>8</sup>)

「此度の開帳とやらのことも」、喜之が、「お聞申したい」と思ふさうにござるが、成程、開帳とやらの事も、お主達も飲んでとらせつされや。わるい事ではない。能事、能事成共、此度の利益とあのやうな開帳とは引事には得いたさぬぞや。漸お主達が心を合せて、行斗の事でやが、己は、此度の開帳のやうなものと、此利益と替事にしては得聞せぬ程に、そこらも勘考して置しやれや。

(『お経様』文化一一年八月一二日 永田舎 M一一九<sup>8</sup>)

廿四日より十月三日迄、住吉町福恩寺二而、常州大門、山石枕寺、親鸞聖人石枕の像并宝物、弘通有り。

(『金明録』文化一一年九月<sup>8</sup>)

喜之が、「上人様のお枕のお石様がお出被成たで、私は拝みたかつたで参り升たが、得拝みませなんだに、お前、己によう聞してお呉被成」として彼奴が頼むが、上人様は、おぬしが往たのをさう仰たぞや。「喜之や、我(汝)は能事をようせるぞやう。己は我(汝)がや

うな真似を得せなんだ。得せなんだが我（汝）は能事をせるぞやう。此様な結構な事が出来て、ぬしは仕合ものでやぞやう。」

（『お経様』文化十一年九月二六日 御本元 M二二六）

前者の事例は、名古屋城下法華寺でおこなわれていた本国寺の靈宝弘通である。これに対して、喜之の説教に集う人々が喜んでいたことが分かる。後者は同じく城下福恩寺でおこなわれていた常州石枕寺（正しくは枕石寺）の親鸞聖人石枕像の宝物弘通である。こちらの事例は喜之自らもこの開帳に参詣したいと思っていたことが分かる。いずれの例も開帳が始まってから、それぞれ六日、二日と短い期間で敏感に反応を示している。その反応としては、全否定はせず、よいこととはいうものの、「此度の利益」（如来教教団の自称）の問題とは、別問題だと語られている。次に、民間信仰と関わる事例をあげてみよう。

一、此比より、矢田村農村、旅僧の教によりて、名水を諸人に施す。病疾を祈るに、奇妙に本快するよしにて、参詣多し。弘法大師の化 現なる沙汰。又、出来町之内にも此類ひあり。是は、石を以て諸病をまじなふ事を始め、参詣多し。是も化僧の伝へし由。弘法大師の様に沙汰有。矢田村は東漸寺の西隣の小さき家にて、一人住の老女なるが、旅僧一宿せしに、彼僧、四国を廻りて、讃州楠村微笑院の大師の影像を与えて曰、此御影に清浄なる水を備へ、詣人に施さば、諸病忽愈べしと、教へて去りぬ。夫より村人は是を信じ、新に井を掘りて其水を備へ、竹のさゝえを売（る）店出来して、参詣の輩、右の水を入れて持行者夥し。されば、其家の辺には、茶店・借し座敷数多かりて、開帳よりも賑しく、実に珍事也。

（『金明録』文化十四年三月）

春日井郡矢田村に弘法大師の再来有し由をいふて、人々群衆をなしけるに依て、御伺ひ

あれが弘法様でたまるものか。大きな名もない奴が来て、「弘法様のばつし（末子）でや」と斯いのでやがなふ。

さういうと喜之が、「ばつし(末子)といふは何の事やへもし」といふが、ばつし(末子)といふは、弘法様の再来と言事をばつし(末子)といふのでござる。

夫、弘法様が今頃爰へござつてたまるものか。弘法様は極楽の如来様の天窓(頭)の上へ上つてござる物が、何しに出てござるものでや。何かなて有ふまてなふ。夫も人の妨になる事は、いこふ悪う言てやらぬものでござる。

(『お経様』文化一四年丑年三月八日 太田舎 M一七八)

ここには、文化一四(一八一七)年三月に名古屋城から五キロメートルほど東にあった矢田村の老女が旅僧の教えに従い、名水を人々に施し、病氣直しをおこない、多くの参詣者を集めた様子が記されている。また同時期に、出来町にも石をもって病氣直しをするものが現れ、こちらも参詣者で賑わったという。両者とも弘法の再来といわれ、もてはやされたらしい(なお、この種の話は全国的に流布していた弘法清水伝説はろと関連する内容であると考えられる)。このような弘法の再来と謳われる宗教的熱狂を前にして、如来教説教でも信者からすぐにこれについてはろの伺いがたてられていることがわかる。なお、喜之は、あれが弘法の再来であるわけがないと否定的に語っている。以上の事例の他に、当時の史料によって社会の様子は伺えなかったものの、喜之を含む信者たちの様子を伝える事例を引いておきたい。

文化十四年丑十一月十六日の夜、永田の舎りにて御詞ありし故は、例年十一月十六日は秋葉大権現御日(火)祭なれば、皆々打揃、御日待をぞなしける。(中略)

今夜は喜之めが、「『秋葉様のお祭りや』とて、きのふも皆、お寄合被成てお歎び被成て御座らしたに依て、お前様にお願ひ申升たぞへもし」とあれが念をつかふて言。

(『お経様』文化一四丑年十一月十六日 永田舎 M一九〇)

お主達は、諸精霊の障り等とて、やあ「お経を上て貰ふ」の、「施餓鬼をして貰ふ」のといはれるが、今の坊主が等が読経で、後世が助てたまるものか。

（『お経様』年月日不詳 三〇〇四〇〇一頁）

前者から、秋葉の火祭（おそらく熱田円通寺の火祭と考えられる。詳細は次章）に参加する人々が如来教信者に多くいたこと、後者からは寺院にお経をあげてもらったり、施餓鬼してもらったりしていた人々が信者にいたことが分かる。後者の事例については、現世の僧侶への反発も窺える。これらから、信者の提起によって、開帳への参加とそこでの行動、冒頭の佐久間のようなはやり神や秋葉の祭事への群参が言及されており、喜之のもとに集う人々がこのような行動に関わっていたことが窺えた。喜之の発言を通じてではあるが、ここまで述べてきた「渴仰の貴賤」像と重なることが確認できるだろう。

## 第二項 善悪共に捨てよ —— 善行積立による救済の否定

では、教祖喜之はこのように善の基準を根拠とした作善実践を通して、救済に与ろうとした人々を前にして、どのような救済を説いたのか。

其善を貯て、其善を持て、今度、能所へ参らにやならぬ、皆我（汝）々の身の上でやないかや。其善の貯が無ては能所へ参られぬ程に、能爰等も承知を召れて置しやれや。

（『お経様』文化一一戌年一月一日 太田舎 M一三二頁）

このように、当時の宗教社会で受け入れられていた救済と同じく、「善の貯え」によって救済が目指される。しかし、他の史料を読んでいくと、善悪の行為によって救済が決まるといふようなあり方には、次のような論理でもって批判的な目を向けていることが窺える。

善といふには悪といふが添ものに違のないものでやぞや。なぜと言しやれ。善を一つなせば、「ア、扱も我心は善でや。余程よう成

た心でやなあ。是丈な所へも及ばなんだが、先一つ、善の心も尽いて見た。やれ嬉しい事や」と、悉く我心にひびきを付けていふ其善には、悪が添と仰られた事でござるぞや。我心にひびきが付に依て、「善悪共に捨やう」と仰られた事でござるぞや。

（『お経様』文化一〇年西正月二八日 稲垣舎 M七四㉔）

ここでは、善悪ともに捨ててしまえとすらいふ。それは、善を一つ尽せば、善をしてやったといううぬぼれが悪として生じるからだという。喜之の説教では善行と悪行は表裏一体のものとして捉えられている。これに関連して、読経行為についても次のようにいふ。

全躰、経文といふものは、我心に悪心有故に、経文を以我悪心をけさうと思はれふが、中々さう言道理には参らぬ物でござる。夫悪心をもつて経を読れゝば、其因縁をもつて、其経文が地獄の中へ参つて、其経が角と成て、我体をぶぶくと突に相違のない事でござるぞや。夫みつされ、「結構なお経様〜」といはれるが、あまたの人が皆其通りでござる。いか程な経文を唱られても、善心の貯を召れずと、唯悪心をもつて、「此経文で其悪心をけさう」などと思はれては、大きな間違等と成升程に、爰等を能承知を召れ。夫善さへ貯を召れゝば、今度にあぶない事はない程に、能承知を召れて置しやれや。

（『お経様』文政三年辰二月二七日 永田舎 M二二三㉔）

ただ読経すればいいわけではない。むしろ、悪心でもつて読経すれば、かえって自らの救済にとつてさわりとなるのだ、と。ここでは、心の持ちよういかんによって、ある行為が善行ともなり、悪行ともなるという見方をしているのである。如来教の場合、そもそも読経と明確な区別がなされているものではないが、念仏行為へも同様の言及がある。

お主達が今、善の心を貯ず、唯口に称名斗を唱たら極楽様へ参るべきやうにおもふて唱る念仏等は、「間に合ぬぞやう」と、斯仰られ

た事でござるぞや。

(『お経様』文化一二亥年正月二〇日 八右衛門舎 M一三八〇)

このように、心の持ちよういかん(第一部第二章参照)で、ある行為の善悪いかんは揺らぐものだという考えから、喜之の説教では善悪と行為が即救済への道となるものとして結びつけられていないことがわかる。それに加えて、喜之のもとに集う人々のおこないに対して次のようにも述べている。

「是が斯でや、あれがあゝでや」といはれては、夫は自力の修行でやに、「其自力を止やう」といふ事は、追々に相聞せ置た辞でござるぞや。其詞は打忘れ、「己が斯でや、誰が斯でや」。何しに己で助かるものでや。そんなれば、お主達が後世が助りたくば、利口才覚を止つされや。止て仕舞しやれや。

(『お経様』文政二年卯一二月二日 善吉舎 M二一九〇)

このように、自らの「利口才覚」||知識によつて、「これはこう、あれはあれ」と救済に関わることを判断し、それによつた自らの実践でもつて救済を目指す「自力」をやめよと説いている。直接、善書知識によつた作善行為を名指しているわけではないが、そのような実践を指すことは間違いないだろう。喜之の救済には、先にみてきた「誦経すれば一卷一善」といった『自知録』『積善春草吟』のような基準をもつた功過思想的な実践積立とは違う救済の体系があるとしかみることができない。

### 第三項 心を善くせよ —— 善心獲得による救済

ここまでみてくると、喜之のいう「其善の貯」が、善を行為で貯えるものでないことは明白だろう。では、これは何を意味するのか。以下で考察していきたい。

悪をすれば天より戒を受る。善をすれば天より光日を請る事もある。光日といふは、天より如来様のお詞を請るのが、光日といふのでいふ。

さういふと、「そんな事が何所に有物でや」と女がおもふが、天より光日にあづかるぞやう。又光日といふは、如来さまのお心がかつて、我身に其光日を請るといふでや。此趣はどなたへ参つても突通るに間違ひはなひ。己が知れぬといつたら、己に問返いてみつされ。如来様のお心が懸て光日を請ると能事がある。夫其光日を我身に請るといふは、悉く稀な事でござる。なれ共、此度此利益に依て、如来より仰渡されたお詞を以、天より我身に光日を請るをもつて、如来より、此度我(汝)等が心持を直したなら、天より光日を請させん為、金毘羅が「心持を直せやう」と言たなふ。

(『お経様』文化九年申一月三日 永田舎 M六九<sup>㊤</sup>)

前半部を一読すれば、「悪をすれば天より戒」「善をすれば天より光日」と、功過思想の中にあるようにみえるが、よくよく続きを読んでみると、「光日を請る」ためには「心持を直」せと強調されているように、心のあり方の問題こそが救済の根源とされている。前掲の読経に対する言及でも、同様のことが指摘されていた。第一部ですでにみたことでもあるが、善悪という問題においても心の定置という問題が手がかりであることが窺える。この視点から、喜之の言葉を読み通してみると、次のような言葉に注目できる。

別して浄土宗は念仏を数多に申事に候へ共、口に斗念仏を申ても、心に善の貯へなうては間に合ひません事でござる。

(『文政年中おはなし』C11<sup>㊤</sup>)

おぬし達も夫で善心にて成て呉さへすれば、願も行もいらぬ。金毘羅様が教被成るは是此やうな物でやに、よう何もかも、あの人のいはつせる事をよう聞て、覺て用つされや。

(『お経様』文化九年申一〇月一二日 青木舎 M六八<sup>㊤</sup>)

この引用から、宗教社会で受容されていたように善を行<sup>レ</sup>為<sup>レ</sup>で貯<sup>レ</sup>えるのではなく、喜<sup>レ</sup>之は明確に心<sup>レ</sup>に貯<sup>レ</sup>えよと訴<sup>レ</sup>えていることがわかる。つまり、如来教においては、善を作すか／悪を作すかという問題が、心を善くするか／悪くするかという問題に置き換えられているのである。では、ここでのキーターム、善を貯<sup>レ</sup>えた心⇨善心とはどのような心をいうのか。

口は扱置、先達てよりいひし通り、善心といふは何をもつて善心といふや。夫善心といふは、譬て言ふなら、諸人難<sup>レ</sup>洪致なら、「ア、痛しや。あれも心の行届ぬ者哉」とおもふて、なぜ如来のお心をさつ（察）して取扱ひ召れぬぞや。如来のお慈悲を我（汝）も聴聞したなら、「『扱も不便（憫）な事でごさる。ア、むごらしや』」。あの心で居たならば、扱も不便（憫）な奴』と思召て、如来様ほどのやうに御苦勞におぼしめされふ」とおもつて、なぜ可愛がつてやられぬぞや。人を憎み、仇をなせば、善心の事は扱置、大悪道に落るぞや。

（『お経様』文化九年申九月三日 永田舎 M六五巻）

心を善心になり、諸人を痛しくおもひ、能ものにしよ、あ（悪）しいものにしよ、「我よりも人の為」と思ひ、何に付ても「我よりも先人」と思ふ様になれやう。

（『お経様』文化三年寅四月二六日 御本元 M二〇巻）

ここでは、善心は苦しむ人を憐れむ心であり、可愛がる心であり、人を憎まず、許し、我よりも先に人のことを思う心であるという。しかし、善心を獲得するのは、人間にはあまりにも難しいと何度も語られる。ゆえに、喜<sup>レ</sup>之は「如来のお心のお身まね」をせよと説いた。

其善といふは何の事やとおもはれる。我心に善といふにならると、則如来のお身真似を致のごさる。夫故以、「善の貯を召れ」

といふのは、夫善のたつた一つの心をもてば、夫善の心は人間では出来にくうござるぞや。ござるに依て夫如来のお身真似を致道理なれば、夫後世は助る縁が有ふがや。夫善の心たつた一つを持たば、其善は人間の心前では出来にくい事に相違のない事でござるぞや。如来でやなければや信との善といふには得成被成ぬに相違のない事でござる。

〔中略〕

夫、おぬし達のやうなおそがい心から、如来同躰の心に成べき道が、どふして出来よらふと思はれる。己が精出て喋てお主達に聞せるのは、「どふぞして、如来のお心道理は斯いふものでや程に、どふぞして如来のお心の身まねをせよやう」。身まねをすれば、我（汝）々にも是、今度は如来同躰の身と成に相違のないゆへもつて、己は毎の度とても、お主達に精を切ていふのでござるぞや。

（『お経様』文政元年寅九月二三日 永田舎 M二〇〇㉔）

ここでは、善心の究極の模範として如来が想定されていることがわかる。喜之のいう「如来のお心のお身まね」を極めたその先に、如来の心と自分の心を一致させる「如来同躰」の達成、換言すると、如来の世界へと往生する縁を得ることができるといふ救済の論理となっている。とはいえ、説教が喜之と信者との応答関係の間——信者が持ち込む願いに応答して説教が開催された。何度も喜之のもとに訪れる人々がいたことから、求めた人にとって有効な応答がなされたと考えられる——に成立している以上、人々が「渴仰」した作善問題にも言及せざるを得ない。では、喜之は作善をどう位置づけたのか。

夫、我（汝）身の助る事は、又そこには段々様躰がござるぞや。段々の様躰と言ては、お主達も又勘考出来にくい方もござれ共、とかく我善を貯ると、此世界の難渋のものも、お主達の其善の功力を以、此度此難渋のものもすくひ上る形にも当る道理に相当る事もござるぞや。其善無ては、中々以、人間等の我姿を以虫虻一つ二つでも助てやるなどといふやうな事は、世界広といへ共、及ぬ事でござるぞ

や。

は何を以言ふと思はれる。「其お主達の善の心を以、世界中の者迄も捨置まい」と仰られる事でござるぞや。お主達に善を貯させれば、則如来の御名代ともなせ下される其お心道理成ば、其おぬし達の善の余りを皆々へはぶ(配)き取して、夫故もつて此世界のものが助りし次第も出来寄し事もござるぞや。

(『お経様』文化一二亥年四月一二日 太田舎 M一四六巻)

喜之は、善心を獲得してはじめて、この世界に難渋するものを善心の力(如来の力)をもって救うこと、つまり作善が成り立つとした。心が定まらなければ、作善は全く意味を持たないものとされた。彼女の救いは、心のあり方と実践に相関関係を求めたため、実践の根源にある行動を起こす心のありようにその本質をみいだしたということになろう。

### おわりに ——一八〇〇年前後の人々の救済への希求と宗教の応答

本章では、「渴仰の貴賤」に焦点をあて、彼らが寺社へ熱狂する背景には社会的に作善機会が要求されたこと、その中で如来教はそれに影響されつつも作善実践よりも心を重視したことをみてきた。このような心を重視する立場は、作善を欲する社会にあって、それに同調したくてもできなかった人々に応えたものだといえよう。では、善の基準によった作善を欲する社会を批判的にみる人々が直面した現実とはどのようなものだったのか。それは、例えば前掲した『積善春草吟』の「道橋の損じたる所をすくふに百銭を一善とす」という一条目のように、作善が金銭の喜捨をとまなう行為でもあったということに関係があるろう。貧者には、作善の機会、つまり救済の機会は与えられず、また、富者も金銭を積みめば必ず救われるわけではない現実につきあたった。度重なる飢饉や農村の疲弊により、都市へ大量の人が流入し、貧富の差が広がっていくこの時代状況下において、貧者は悩みを深刻化させ、富者も日々の生活で積みあげた「主体的働きかけ」による救済の道に迷いを生じさせていた。ゆえに心の救済を説く喜之の言葉——作善〓金銭の問題を超越した救済——が「渴仰の貴賤」に響いたのであった。

最初の節にも、「お主達の錢や金をいれるには及ぬぞや。何をいたさす共、我心の日待をして、此方を呼出せやう。心の日待といふは、錢も金もなんにもいれせぬぞやう。『日待をすれば我（汝）々の身の上をいは（祝）ふてやりたい』とての、思召付れてはお始め置れた事なれば、いこふ、お主達の身分に取ても、あしき事にはならぬぞやう」と是をいふので御座るぞや。

（『お経様』文化一四丑年四月二〇日 彦兵衛舎 M一八一<sup>(3)</sup>）

法事といふ物は、何にも金銭を遣はでも、どふでも構やないものでや。そなた々のお結構なお身真似をして、其心をお手向申上るのが、是が結構な大法事に当る程に。別して聖人さまは、何にもない、唯お結構なお心道理でござつた程に、どふぞして我（汝）々も、此宗門に連りし其ものは、其聖人様のお身まねを致のが、是が大法事でや程に、さうおもはしやれや。夫、上人様の御法事を勤る其時は、我（汝）々もあ方のお身真似をして上さへすれば、「扱大きな法事を勤て呉たかなあ」と、思召に少しも違いはござらぬ程に、とかく聖人様のお心を見ならひさへすれば、今度、後世に於ては間違ふ事は少しもないぞや。

（『お経様』文政元年寅十一月三日 伊右衛門舎 M二〇三<sup>(3)</sup>）

是錢も金も何にもいりはせぬぞや。先達ていふ通り、是心の施といふは錢や金には替らぬぞや。夫、心の施をせつされや。どふぞして其心を施いて、其心を懸てあの人におませつされや。あちらも事ならぬお歎びに相違はござらぬに、随分と心の施を懸ておませつされや。是斗の事でや程に、どふぞして能心を持しやれや。とかく能心を持ねば、是後世はあぶないぞや。あぶないに依て、どふぞして能心を持しやれや。

（『お経様』文政三年辰四月一二日 稻垣舎 M二二四<sup>(3)</sup>）

それぞれ、日待の開催に、真宗信者の報恩講に、三界万霊供養にあたって、述べられたものである。どれも銭はいらぬといひ、そのかわりに心からの信心を求めている。つまり、金銭の喜捨をとまなう作善実践を、金銭の有無に関わらない心の次元の問題へと転化させているのである。この金銭から心への転化は次の富貴と貧乏に関する語りからも確認できるものだろう。

其貧乏な人でも、心豊かに持人は富貴な世を渡る躰にゆかふぞや。貧乏な中でも我心豊かに得持ぬのが、夫貧乏神といふのが此事でござる。亦いか程せかいで金銀沢山に持有ても、其我心豊に得持ぬものは、そいつは貧乏神といふのでござる。夫貧乏な中でも、我心豊にもつものは、如来のお手前では富貴な奴とお取扱ひをなされるぞや。いか程金銀沢山に持ても我心豊に持くらさぬものは、そいつは大貧乏神といふのでや。夫金さへあれば、「あ方は富貴」といはれるが、其金が有ても、我心豊に得持ぬやつは貧乏神とお取扱ひ被成るが、是が如来のお持前でござるなふ。亦何程貧乏でも、心豊かにくらす奴は、「扱々彼奴は富貴な奴」とお取扱ひを被成る物でござる。

〔中略〕

心豊なものは、如来のお手前では右の通りなお取扱ひなれば、譬（仮令）我（汝）々は貧乏にくらさうとも、「どふぞ心豊に持たいもの」と、是を一心に如来様へお頼みもふつされや。それお頼み申といふと、如来様には、「あいつは『心豊に持たい』とて、我にあれ丈こゝろを寄る奴かいなあ。後世に定つや縁有奴かいなあ」と如来様は仰て、お歎び被成る事でござる程に、どふぞして我（汝）々も心を豊に持しやれや。貧乏神にはなられるなや。

（『お経様』文政二年卯八月五日 永田舎 M二一六頁）

このような如来教の登場と展開という救済方法の方向転換は一八〇〇年前後の宗教社会の中での救済からこぼれ落ちた人々を掬いあげる役割を果たしたといえよう。ただし、これをただちに如来教の特色というのは憚られる。なぜなら、文政末年に刊行された『善悪種蒔鏡』系統の書でも同様に「銭金いらぬ念仏」「真実心でほどこせ」と指摘されているし、また第一部で言及した五人男の内の一人である了雅が御坊

でおこなわれた説教を法体募りと批判する際にいった（そして御聞調の際には白状しないよう口裏を合わせた）とされる、「御輪番様や御使僧様ノ御法談テハ信ハエラレヌ、一念帰命ハ千両ヤ万両ニハカヘラレヌ<sup>82</sup>」という発言でも彼らが絶対的なものとして説く、一念帰命の信心——設置された心で救済を頼む——の救いのあり方が金銭と対置させられているからである。つまり、如来教が提示したこの（如来教を取りまく人にとっては）新しい善心獲得による救済は、一八〇〇年前後という時代を経験した「渴仰の貴賤」が直面した問題——作善実践とそれにもかかわらず報われない現実——に応えるため、「行や作善を實踐しても救われないのは心がともなっていないから」と解釈することによって創出されたもので、その思考回路は特別なものでなかったといえるのではないか。

本章では、民衆宗教を考察する時に開教期の宗教社会に、その登場・発展の意義を求める研究方法をとった。とくに「救済のあり方の模索」という時代的課題に着目して如来教の意義を考察してきた結果、当時の社会に同居していた救済言説を共有しつつ、それを前提としつつも、その社会に生きた人々の求めるものに寄り添った方向に向けて意味づけ直したからこそ発展していった側面があったことを確認してきた。それは、第一部でみたように教学的統制から距離のあった如来教だからこそ、それを受け入れ、維持することができたことだといえよう。とはいえ、同時期にあった思想や宗教・信仰のすべてに寄り添ったわけでもないだろうし、他宗教との接触は何らかの衝撃を如来教に与えたことだろう。次章ではこの点を検討していくことにしたい。

<sup>81</sup> 名古屋市蓬左文庫編『名古屋叢書三編 第一四巻 金明録―猿猴庵日記―』名古屋市教育委員会、一九八六年、九二頁。

<sup>82</sup> 名古屋市蓬左文庫編『名古屋叢書三編 第一四巻 金明録―猿猴庵日記―』名古屋市教育委員会、一九八六年、九四頁。安永一〇年閏五月。

<sup>83</sup> 北村行遠『近世開帳の研究』名著出版、一九八九年、一〇頁。

「例えば、近世の仏教像の到達点として、辻善之助が「江戸時代に在つては、幕府の宗教政策に依つて、仏教は漸く形式化し、寺院僧侶は本末制度・階級格式・檀家制度・新義・異義の禁止に依つて、自由の発達を阻害せられ、幕府の保護の裡に、苟且偷安、為めに腐敗の氣を醸し、僧侶の墮落甚だしく、民心は全く離反し、志ある者は仏教を棄て、儒教に向ふ者多く、排仏の氣運益々盛になつた」（辻善之助『日本仏教史 第一〇卷 近世篇之四』岩波書店、一九五五年、一頁）といつてゐるような、仏教は形式化され、僧侶が墮落し（開帳研究の文脈でいえば、募財ばかりを追求し）、民心は離反したという理解があつた。その後の研究では、この近世仏教論を克服しようと試行錯誤がなされたが、なかなか成果をあげることができなかった（大桑斉『日本仏教の近世』法藏館、二〇〇三年、七―八頁）。しかし、近年は言語論的展開の視点から「近世仏教墮落論」を言説としてとらえたり（林淳「近代日本における仏教学と宗教学」『宗教学研究』第三三三号、二〇〇二年）、オリオン・クラウタウ「近世仏教墮落論の近代的形成―記憶と忘却の明治仏教をめぐる一考察―」『宗教学研究』第三五一号、二〇〇七年（後）、『近代日本思想としての仏教史学』法藏館、二〇一二年）、近世の仏教を宗教社会全体の動きや機能の中で捉えたり（澤博勝『近世の宗教組織と地域社会』吉川弘文館、一九九九年、佐藤孝之『駆込寺と村社会』吉川弘文館、二〇〇六年、引野亨輔『近世宗教世界における普遍と特殊』法藏館、二〇〇七年、西村玲『近世仏教思想の独創』トランスビュー、二〇〇八年、朴澤直秀『近世仏教の制度と情報』吉川弘文館、二〇一五年など）すること、その見直しが進んでいる。

㉞ 野地秀俊「中世後期京都における参詣の場と人」『新しい歴史学のために』二八二号、二〇一三年。

㉟ なお、北村も名古屋における開帳を集計しているが、『金明録』から読みだす場合、何を開帳とするかの基準が明らかではない。江戸の場合、幕府による公式記録を是とし、民間の開扉まで含めた記録を非としている。本稿では、結縁目的の宝物公開という定義で集計し直した。

㊱ 名古屋博物館編『名古屋博物館資料叢書 三 猿猴庵の本 泉涌寺靈宝拝見図 嵯峨靈仏開帳志』名古屋博物館、二〇〇六年所収。

㊲ 『猿猴庵合集五編』「嵯峨靈仏開帳志」（名古屋博物館編『名古屋博物館資料叢書 三 猿猴庵の本 泉涌寺靈宝拝見図 嵯峨靈仏開帳

- 志』名古屋市博物館、二〇〇六年所収)、一二才。
- 9 『猿猴庵合集五編』「嵯峨靈仏開帳志」(名古屋市博物館編『名古屋市博物館資料叢書 三 猿猴庵の本 泉涌寺靈宝拝見図 嵯峨靈仏開帳志』名古屋市博物館、二〇〇六年所収)、一二ウ—一三才。
- 10 『猿猴庵合集五編』「嵯峨靈仏開帳志」(名古屋市博物館編『名古屋市博物館資料叢書 三 猿猴庵の本 泉涌寺靈宝拝見図 嵯峨靈仏開帳志』名古屋市博物館、二〇〇六年所収)、一二ウ。
- 11 『猿猴庵合集五編』「嵯峨靈仏開帳志」(名古屋市博物館編『名古屋市博物館資料叢書 三 猿猴庵の本 泉涌寺靈宝拝見図 嵯峨靈仏開帳志』名古屋市博物館、二〇〇六年所収)、一四ウ—一五才。
- 12 『猿猴庵合集五編』「嵯峨靈仏開帳志」(名古屋市博物館編『名古屋市博物館資料叢書 三 猿猴庵の本 泉涌寺靈宝拝見図 嵯峨靈仏開帳志』名古屋市博物館、二〇〇六年所収)、一四ウ。
- 13 『猿猴庵合集五編』「嵯峨靈仏開帳志」(名古屋市博物館編『名古屋市博物館資料叢書 三 猿猴庵の本 泉涌寺靈宝拝見図 嵯峨靈仏開帳志』名古屋市博物館、二〇〇六年所収)、一五才。
- 14 『猿猴庵合集五編』「嵯峨靈仏開帳志」(名古屋市博物館編『名古屋市博物館資料叢書 三 猿猴庵の本 泉涌寺靈宝拝見図 嵯峨靈仏開帳志』名古屋市博物館、二〇〇六年所収)、一五ウ—一六才。
- 15 山本祐子「開帳、展覧会の江戸時代の姿」(名古屋市博物館編『名古屋市博物館資料叢書 三 猿猴庵の本 泉涌寺靈宝拝見図 嵯峨靈仏開帳志』名古屋市博物館、二〇〇六年)、八〇頁。
- 16 『猿猴庵合集五編』「嵯峨靈仏開帳志」、(名古屋市博物館編『名古屋市博物館資料叢書 三 猿猴庵の本 泉涌寺靈宝拝見図 嵯峨靈仏開帳志』名古屋市博物館、二〇〇六年所収) 一五ウ。

17 『猿猴庵合集五編』「嵯峨靈仏開帳志」(名古屋博物館編『名古屋博物館資料叢書 三 猿猴庵の本 泉涌寺靈宝拝見図 嵯峨靈仏開帳志』名古屋博物館、二〇〇六年所収) 二〇才。

18 『猿猴庵合集五編』「嵯峨靈仏開帳志」(名古屋博物館編『名古屋博物館資料叢書 三 猿猴庵の本 泉涌寺靈宝拝見図 嵯峨靈仏開帳志』名古屋博物館、二〇〇六年所収)、一八ウー一九才。

19 金龍静「本願寺教団の創造」神田千里編『民衆の導師 蓮如』吉川弘文館、二〇〇四年、五七―五八頁。

20 新修名古屋市史編纂委員会編『新修名古屋市史 第四卷』名古屋市、一九九九年、四八三頁。

21 名古屋市史の記述では、本堂であったが、本稿では史料に登場する語である御堂を使用する。

22 名古屋市蓬左文庫編『名古屋叢書三編 第一四卷 金明録―猿猴庵日記―』名古屋市教育委員会、一九八六年、一八二頁。

23 名古屋市蓬左文庫編『名古屋叢書三編 第一四卷 金明録―猿猴庵日記―』名古屋市教育委員会、一九八六年、三二―一頁。

24 新修名古屋市史編纂委員会編『新修名古屋市史 第四卷』名古屋市、一九九九年、六七頁。町方の人口は寛延三(一七五〇)年以降の記録では、七万人を超える程度で、そこに武家人口を足して一二万と推測されている。なお、明治六(一八七三)年の明治政府による調査では一  
二万六千八百八人。

25 田村貞雄監修『秋葉信仰』雄山閣、一九八八年、二八三頁所収。または、愛知県図書館所蔵、または『堂中杖』(国立国会図書館所蔵)所収。一丁ウー二丁才。

26 新修名古屋市史編纂委員会編『新修名古屋市史 第四卷』名古屋市、一九九九年、五〇―一頁。

27 『青窓紀聞』三卷、名古屋市図書館デジタルアーカイブなごやコレクション、四五丁ウ。

28 名古屋市蓬左文庫編『名古屋叢書三編 第一四卷 金明録―猿猴庵日記―』名古屋市教育委員会、一九八六年、一九八頁。文化三年一

月。

※名古屋市蓬左文庫編『名古屋叢書三編 第一四卷 金明録―猿猴庵日記―』名古屋市教育委員会、一九八六年、二八七頁。文化一〇年一月一五日。

※名古屋市蓬左文庫編『名古屋叢書三編 第一四卷 金明録―猿猴庵日記―』名古屋市教育委員会、一九八六年、三〇八頁。文化一二年二月三日。

※名古屋市蓬左文庫編『名古屋叢書三編 第一四卷 金明録―猿猴庵日記―』名古屋市教育委員会、一九八六年、三四七頁。文化一四年五月一〇日。

※同朋学園佛教文化研究所編『名古屋別院史 史料編・別冊』真宗大谷派名古屋別院、一九九〇年所収、一一九頁。

※「手きね」末尾に宝永の大火の頃、二、三歳であったと記している（林英夫校訂「泥江邑隠士「手きね」」〔『史苑』第三七卷第一号、一九七六年所収〕六七頁）ことから、当時八〇歳ころであったと考えられる。ゆえに、ここに記されている内容は一七〇〇年代の社会の変化を捉えたものといえよう。

※林英夫校訂「泥江邑隠士「手きね」」〔『史苑』第三七卷第一号、一九七六年所収〕、六四頁。

※村上紀夫『近世勸進の研究』法藏館、二〇一一年、三七三頁。

※神田秀雄「近世後期における「救済」の〈場〉」〔『江戸の思想』一、一九九五年〕。

※善書は明末清初期に作られ、儒仏道三教合一の立場から勸善懲惡を民衆に勧める道徳書として一般に流布した（酒井忠夫『増補中国善書の研究上・下』国書刊行会、一九九九・二〇〇〇年）。なお、本稿で何を善書とするかは、酒井忠夫、八木意知男〔『和解本善書の資料と研究』京都女子大学、二〇〇七年〕らの研究に依拠した。

※ 今田洋三『江戸の本屋さん』平凡社、二〇〇九年（初出は日本放送出版協会、一九七七年）、一八一、一八四頁。また、橋口侯之介（『江戸の本屋と本づくり』平凡社、二〇一一年、二六三頁）の和本の統計研究で、化政期において、とくに大衆向けの草子本が急増していることが指摘されており、読書人口の増加との相関関係がみられる。

※ 岸雅裕『尾張の書林と出版』青裳堂書店、一九九九年、一〇七頁。

※ 明和四（一七六七）年創業。一般市民はもちろん尾張藩士をもお得意として繁盛した。明治三一（一八九八）年頃、大野屋の蔵書が整理された時にはおよそ二万七千部の蔵書があったという。藩校、私塾、寺子屋とは別な意味の文化教養補給所として機能し、客の中には一日中店の片隅に腰を掛け、一冊も借りずにタダ読みするものもいて、馴染みの客たちの文化サロンとして機能したという（今田洋三『江戸の本屋さん』平凡社、二〇〇九年（初出は日本放送出版協会、一九七七年）、一九三―一九四頁）。

※ 岸雅裕『尾張の書林と出版』青裳堂書店、一九九九年所収。

※ 柴田光彦編『大惣蔵書目録と研究索引編』青裳堂書店、一九八三年。

※ 肖琨「江戸期善書に関する研究」（立命館大学提出博士論文、二〇一一年）、九八頁。

※ 柴田応助「本数并図共皆悉記」文化八年六月八日。（柴田応助「本数并図共皆悉記」（愛知県史編さん委員会『愛知県史 資料編 一五 近世一 名古屋・熱田』愛知県、二〇一四年、六九六―七〇五頁所収）。

※ 文化八（二八二一）―明治一一（二八七八）年。崎門派の儒者で藩校明倫堂典籍、藩主の侍講を務めた。

※ 例えば、細野の随筆「感興漫筆」の中に、次のような活動が記録されている。嘉永六（一八五三）年「正月十日夜、小寺玉晁の誘ふに因て、神谷喜左衛門を訪ふ。（宅は御園筋大下東側）喜左衛門書を好て万巻を蔵す、一室中四面尽く書なり、其中に坐して昼夜奇書を写す。今夜同来会する医家平手順益といふ人あり、此人亦読書を好んで貯蔵多しと云。今月十六日、神谷・小寺と共に此人を訪ん事を約す。」（細野要齋「感

興漫筆」(名古屋市教育局委員会編『名古屋叢書 第二三卷 随筆編(五)』名古屋市教育局委員会、一九六二年所収)、四四頁)。なお、細野は如来教御本元(当時は鉄地藏の寺とされていた。名古屋市役所編『名古屋市史 社寺編』(名古屋市役所、一九一五年、六五七―六五八頁)において鉄地藏の名で「娼妓女」と「金毘羅権現」の話が掲載されている)にも訪れている。「鉄地藏の寺に入て尼良善に遇ひ、少時坐談、(此寺に老婆の画像を仏壇の西旁に祭る、諸家の尊物金銭多く其前に積たり)」(細野要斎「感興漫筆」(名古屋市教育局委員会編『名古屋叢書 第二三卷 随筆編(五)』名古屋市教育局委員会、一九六二年所収)、一二〇頁)。

54 愛知県史編さん委員会『愛知県史 資料編一五 近世一 名古屋・熱田』愛知県、二〇一四年、七〇五頁。

55 細野要斎「感興漫筆」(名古屋市教育局委員会編『名古屋叢書 第二三卷 随筆編(五)』名古屋市教育局委員会、一九六二年所収)、二二二―二二五頁。

56 日田群教育会編『増補 淡窓全集 下巻』同朋舎、一九二七年所収。

57 詳しい実践については肖琨「江戸期善書に関する研究」(立命館大学提出博士論文、二〇一一年)を参照のこと。

58 『積善春草吟』(筑波大学附属図書館所蔵)。貸本屋大野屋惣八は、膨大な蔵書を誇ったが、明治以降は営業不振にあえぎ、その蔵書は分割された。その蔵書の一部が筑波大学にあり、ここで取りあげる『積善春草吟』もここが所蔵している。

59 『積善春草吟』(筑波大学附属図書館所蔵) 四〇―四ウ。

60 小泉吉永解題『江戸時代女性文庫 七』大空社、一九九四年、七頁。なお、本書に『善事訓』が所収されている。

61 『積善春草吟』(筑波大学附属図書館所蔵)、一六才。

62 『積善春草吟』(筑波大学附属図書館所蔵)、一六ウ―一七才。

63 『積善春草吟』(筑波大学附属図書館所蔵)、一七才―一七ウ。

- 57 『積善春草吟』（筑波大学附属図書館所蔵）、一七ウ―一八。
- 58 『積善春草吟』（筑波大学附属図書館所蔵）、一九才。
- 59 『積善春草吟』（筑波大学附属図書館所蔵）、一九才。
- 60 『積善春草吟』（筑波大学附属図書館所蔵）、二一才。
- 61 管見の限り、最も古いものは京大人文研蔵の文政一二（一八二九）年で、その後、天保、弘化、文久、明治、大正年間まで確認できる。
- 62 大野屋惣八の蔵書であった『善悪種蒔鏡』はすでに失われているので、ここでは系統本で広範に広がっていたことが確認できる天保六（一八三五）年版の『心要善悪種蒔鏡和讃』（岡山県立記録資料館所蔵）を用いることとする。
- 63 『心要善悪種蒔鏡和讃』（岡山県立記録資料館所蔵）、七才―七ウ。傍点は石原による。
- 64 『心要善悪種蒔鏡和讃』（岡山県立記録資料館所蔵）、八才―九才。傍点は石原による。
- 65 『心要善悪種蒔鏡和讃』（岡山県立記録資料館所蔵）、一二ウ―一三才。傍点は石原による。
- 66 『心要善悪種蒔鏡和讃』（岡山県立記録資料館所蔵）、一八才―一八ウ。傍点は石原による。
- 67 『心要善悪種蒔鏡和讃』（岡山県立記録資料館所蔵）、一九ウ―二〇才。傍点は石原による。
- 68 神田秀雄『如来教の思想と信仰―教祖在世時代から幕末期における―』天理大学おやさど研究所、一九九〇年、三二七頁。
- 69 名古屋市蓬左文庫編『名古屋叢書三編 第一四卷 金明録―猿猴庵日記―』名古屋市教育委員会、一九八六年、三〇四頁。
- 70 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第二卷』清文堂、二〇〇四年、一三九―一四〇頁。
- 71 名古屋市蓬左文庫編『名古屋叢書三編 第一四卷 金明録―猿猴庵日記―』名古屋市教育委員会、一九八六年、三〇六頁。
- 72 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第二卷』清文堂、二〇〇四年、一八四頁。

- 73 名古屋市蓬左文庫編『名古屋叢書三編 第一四卷 金明録―猿猴庵日記―』名古屋市教育委員会、一九八六年、三四五頁。
- 74 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、一〇八頁。
- 75 宮田登『江戸のはやり神』筑摩書房、一九九三年（初出は一九七二年）、三五頁。
- 76 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、二〇五、二一〇頁
- 77 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第四卷』清文堂、二〇〇九年、一五八頁。
- 78 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第二卷』清文堂、二〇〇四年、二一二頁。
- 79 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第一卷』清文堂、二〇〇三年、三二六頁。
- 80 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、四六七頁。
- 81 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第二卷』清文堂、二〇〇四年、二九一頁。
- 82 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、四三二頁。
- 83 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第一卷』清文堂、二〇〇三年、二九六頁。
- 84 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第四卷』清文堂、二〇〇九年、一八〇―一八一頁。
- 85 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第一卷』清文堂、二〇〇三年、二八八頁。
- 86 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第一卷』清文堂、二〇〇三年、二七四頁。
- 87 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第一卷』清文堂、二〇〇三年、一六六頁。
- 88 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、二八六―二八七頁。
- 89 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第二卷』清文堂、二〇〇四年、三五六―三五七頁。

<sup>88</sup> 奈倉哲三『真宗信仰の思想史的研究―越後蒲原門徒の行動と足跡』校倉書房、一九九〇年、一三五、一五四頁。奈倉は同時期の民衆による新田開発、灌漑施設の改良による生産力の向上、一揆、村方騒動の成功を念頭に、現世での民衆の主體的働きが増大し、その可変世界が信仰の世界にまで及んだ結果、「自力偏屈」の傾向がみられると指摘する。

<sup>89</sup> 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、一三〇頁。傍点は石原による。

<sup>90</sup> 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、三二六頁。傍点は石原による。

<sup>91</sup> 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、四七六頁。傍点は石原による。

<sup>92</sup> 如来教では三界万霊（未成仏の霊）の救済が日常でつとめるべき所業として意義づけられている。文化九（一八一二年）のM六二からは四月一二日が三界万霊の命日とされ、毎年その日（の前後の場合もあり）に説教がおこなわれるようになり、次第に信仰活動の中心に位置づけられていく。人間が死んで後世に赴く時には万霊をたくさん連れていくことが、自己の救済に重要な事項とされた。（神田秀雄『如来教の思想と信仰―教祖在世時代から幕末期における―』天理大学おやさと研究所、一九九〇年、一六四―一六七頁）。

<sup>93</sup> 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第四卷』清文堂、二〇〇九年、四〇八―四〇九頁。

<sup>94</sup> 『靈曜一件記 上』（大谷大学図書館所蔵）、四五ウ。

## 第二章 如来教世界の形成過程 —— 隆盛する秋葉信仰に集う人々との対峙を通して

はじめに —— 新しい宗教が他宗教との関係の中で、いかにして社会的地位をみだし、確立させていくか

本章では、数多の利益が次々と登場した当時の宗教社会の中に如来教が登場したことを重視し、他信仰との関係から如来教の展開の様相を捉えていきたい。その考察にあたり、如来教がかなり多様な神仏を内包した宗教世界を構築していたことに注目したい。例えばその説教録『お経様』をみると、如来教の救済の中心的な位置にある如来、喜之の体に降る金毘羅大権現の他、日蓮、法然、親鸞、道元などの仏教各宗の祖師たちに加え、牛頭天王、聖徳太子、金神など当時を生きる人々にとって身近な神仏が次々と登場している。

このような多様な神々が登場する如来教の世界に対して、如来教研究の開拓者石橋智信、その如来教像を継承した村上重良は、如来教をキリスト教と酷似した宗教としてみて、如来が最高神・救済神・絶対神、金毘羅大権現が天使の役割を果たしていると評価した<sup>1)</sup>。しかし、その他の神仏の登場については指摘にとどまり、その意義については言及しなかった。こうした宗教像は近代化論（宗教においては、一神教をその近代的形態とみなした）とも重なって、初期民衆宗教研究の基礎となった。一九八〇年代に至ると、このような「一神教的な最高神」を備えた近代宗教としての民衆宗教という前提からの民衆宗教世界の把握を批判した桂島宣弘の金光教研究<sup>2)</sup>を契機として、多様な神仏の登場は民衆の信仰世界が反映しているのだと捉え直され、そこから民衆の世界を総体的に把握しようとする動向が生じた。如来教研究でも、神田秀雄が民衆の信仰世界の意義を重視し、その神学は「この時代に信仰されていたきわめて多様な神仏や菩薩にさまざまな位置づけを与える方向で形成され」たものであったと指摘している<sup>3)</sup>。しかし、多数の寺社やはり神の利益を必要に応じて使い分けていた「朝観音夕薬師、鯛の頭も信心から」とも表現される近世の人々の信仰生活の中では、このような世界観はごく当然のことと目され、多様な神仏が包括されたという結果は重視されたが、それが達成される過程とそれにもなう神々の性格の変容、そこにみられる民衆宗教の特徴については、具体的な考察

は未だ加えられていない。もちろんこれまでも他宗教との関係の考察はなされてきたが、例えば浅野美和子のように、如来教説教の記録と『沙石集』などのテキストを突き合わせ、素因数分解的にこのあたりは「日蓮教学」的、このあたりは「念仏系信仰」的、「民衆仏教」的などとその影響を（誤解を恐れずにいえば「恣意的に」）読み出す方法をとってきたといわざるをえない。

そこで本章では、民衆宗教が他の宗教との間に——飽くまでも民衆宗教自身にとつての——公約数をみつけだし、相手を再解釈していく過程と論理を解明していくこととしたい。これは、同時代的に無視し得ないほど影響力をもった他の利益と対峙しながら、どのように民衆宗教が自らのレンゾンドールを確立していったのかを解明することとも換言できる。これを明らかにすることで、新たな利益が次々とおこる近世後期の宗教土壌の上に、民衆宗教・如来教が一大勢力を築き、生き残ることができた要因が顕現してくるのにならうか。よって、本章では、如来教開教期の宗教社会の中で、如来教がどのように他宗教やその利益と対峙し、応答したのか、そしていかにして自らの世界観の中で語ったのかを史料に則してその具体的様相を明らかにしていく。その際、如来教の説教に何度も登場する他の世界観を持つ信仰の中でも秋葉信仰——如来教と同時期の名古屋で隆盛を極め、かつ、尾張地域の諸記録からその展開を探究でき、鳴海『下郷家文書』の存在により近世期の信仰活動を窺い知れる——に注目し、その社会的動向と人々の信仰の様相を解明し、それと連動、関係するものとして如来教の反応を考察するという、社会史的視線と思想的視線を交差させる分析方法により課題に応えることとしたい。

## 第一節 名古屋城下の秋葉信仰 ——その登場と展開

### 第一項 尾張地域の地誌からみる秋葉信仰の展開

周知の通り、秋葉信仰は秋葉三尺坊大権現に対する信仰で、とくに火防の利益が期待された。この信仰は貞享二（一八六五）年の東海道一

表9 『尾張名陽図会』にみる秋葉

	所在地	形態	勧請時期
1	宝雲山金剛寺	末社	近頃
2	桜天神	末社	
3	明聞山安清院	末社	
4	繁昌院	本尊(修験)	
5	医王山瑠璃光寺	末社	
6	朝日神明社	末社	
7	霊松山善篤寺	末社	
8	清寿院富士山観音寺	末社(飯綱信仰と関連?)	
9	大須観音	末社	
10	持永山光真寺	末社	
11	養寿院	本尊(修験)	
12	護念山證誠寺	末社	
13	修験明昌院	本尊	
14	撰取山遍照院	末社	
15	祥景山普蔵寺	末社	
16	千眼山宝泉寺	末社	
17	大亀山威音寺	末社	
18	明叟山松徳寺	末社	
19	潮音山万福院	末社	
20	矢場地蔵徳寿山清浄寺	末社	
21	亀岳山万松寺	末社(+秋葉大権現天上杓)	
22	恵岳山宝泉寺	末社	
23	万礼山周泉寺	末社	
24	榎本山福満寺	末社	
25	万年山金剛寺尼寺	鎮守	
26	医王山東光寺	末社	近年
27	慈眼山千手院	本堂内	
28	終南山元明寺悟真院	末社	
29	禪法山高教寺	末社	

表8 『尾張徇行記』にみる秋葉

	所在地	形態	勧請時期
1	本井戸田村 浜明神	末社	
2	川名村 香積院	境内社	
3	中島新田 一空雲寺	鎮守	
4	古旗屋町	祠堂	天明5
5	築出町 天道石ノ傍	祠堂	宝暦10
6	神戸町 円福寺前	祠堂	寛延1
7	須賀町	祠堂	宝暦12
8	東田中町 本遠寺	境内社	
9	西田中町	祠堂	宝暦10
10	塩屋海道	祠堂	明和2
11	掘ノ内町	祠堂	
12	新屋敷町 福重寺門前	祠堂	天明6
13	田嶋町 円通寺	相殿	往古
14	田嶋町 秋月院	境内社	
15	東脇浦 潮音寺	境内社	
16	戸部村	祠堂	
17	笠寺村 七所明神社	末社	
18	傍尔本村 明神山神社	末社	
19	部田村 春日明神祠	末社	
20	沓掛村 祢宜山	祠堂	
21	沓掛村 中島明神山	祠堂	
22	沓掛村 山畠	祠堂	
23	本郷村 白山祠	末社	
24	光音寺村 秋葉堂	堂社	
25	稲生村 秋葉山安性寺	寺院	
26	豊場村 長寿庵	境内社	
27	平田村 浄蓮寺	鎮守	
28	九ノ坪村 平田寺	鎮守	
29	岩崎村 観音堂	境内社	
30	本庄村 八所大明神社	境内社	
31	新居村 天道社	境内社	
32	上半田川村 権現	境内社	元禄年中
33	下半田川村 神明社	境内社	
34	田楽村 田楽新田 八幡祠	境内社	
35	儀長村 長福寺	境内社	宝暦10
36	稲葉村 禅源寺門前	祠堂	
37	北神守村 吉祥寺	境内社	享保11
38	八ツ屋新田	祠堂	
39	藤江村	祠堂	
40	成岩村 天王社	末社	
41	東大高村 熊野権現社	末社	
42	市原村	祠堂	
43	富貴村 円観寺	境内社	
44	布土村 心月斎	境内社	
45	布土村 安養寺	境内社	
46	山田村	祠堂	
47	大井村 大日山宮	末社	
48	片名村 成願寺	境内社	
49	師崎村 宗真寺	境内社	
50	師崎村 神護寺	境内社	
51	師崎村 拝領山	?	
52	篠島村 正法寺	鎮守	
53	日間賀島村 神明社	末社	
54	瀬木村 相持院	境内社	
55	坂井村 大仙寺	境内社	
56	北脇村	祠堂	
57	久村 西方寺	境内社	

帯の貞享秋葉祭(秋葉三尺坊像の村送り)を契機として全国各地に秋葉講が結ばれ、その後、伊勢参りに付随して遠州秋葉山参詣が活発化したとされている。

まず、如来教のおこった名古屋で、秋葉信仰がどのように展開したのかを尾張の地誌を用いて窺ってみたい。まず『寛文村々覚書』(寛文一・一六七二年)、『張州府志』(宝暦二・一七五二年)までは秋葉社の記述がないことがわかる。その後の『張州雑志』(安永一七七一―一七八一)―天明(一七八一―一七八九)期になると、約

二〇ヶ所の秋葉社が登場する。さらに『尾張徇行記』<sup>10</sup>（文政五・一八三二年）では、末社・境内社・村落の祠堂を中心に、六〇近くもの秋葉社を確認できる（表8）。尾張全域を対象とした他書と違い名古屋の城下町だけを対象としたものであるが、『尾張名陽図会』<sup>11</sup>（天保期（一八三〇—一八四四）初）には、二九の秋葉社がみえる（表9）。また『尾陽歳時記』から、この頃には「穠葉大権現拾八箇所巡拝」<sup>12</sup>という巡拝がおこなわれるまでに浸透していったことも窺える。

これらの地誌は記述の地理的範囲、作成目的・分量・濃度に差があるため留保が必要だが、記録の上では、秋葉社は名古屋ではおおよそ宝暦期（一七五一—一七六四）から天明期（一七八一—一七八九）までの三〇年の間に登場し、その後も増え続けた、そのほとんどが寺社境内の末社・村落の祠堂という形で存在していたということができよう。以上から、秋葉信仰は、名古屋においては、一八世紀後半に新しく、急激に広まった信仰であったことが窺える。

以上の展開を火防の利益との関連から述べておきたい。近世の名古屋城下の火事の内、一〇〇〇軒以上の家屋が焼失した大火は七件あり、その内の過半数は宝暦七（一七五七）年（二五〇〇軒）、安永六（一七七七）年（二四〇〇軒）、天明二（一七八二）年（二〇三〇〇軒）、文政七（一八二四）年（一四〇〇軒）と、宝暦から文政期の間集中している<sup>13</sup>。また、『金明録』——天明六（一七八六）—寛政一二（一八〇〇）年は『金明録』の著者高力種信の江戸詰期間中のため、著述は中断——から、安永元（一七七二）年から文政四（一八二一）年までの内、記録の残された三四年間に一八四件の火事があったことがわかる。つまり、規模・頻度の面で火事が深刻化していた時期（都市史・気候史などにより、一定程度その要因を探ることはできようが、ここでは深入りしない）に秋葉信仰は登場し展開したといえよう。また、藩政にとって決定的な意味を持ったのは、天明五（一七八五）年の尾張徳川家の菩提寺・建中寺の火災であった。これを契機として、再建費用を負担させられることとなった藩の重臣たちがその対策として自ら火防守役を務めるようになったり、建中寺の塔頭寺院でも秋葉講が結成され

たりして防火体制が整えられた<sup>55</sup>。またこの藩政の動きと並行して（関連の有無は不明、時代的趨勢か）、城下に住む人々も秋葉信仰に積極的に関わるようになり、各町村や寺社内に盛んに秋葉社が勧請された。とくに寛政期（一七八九—一八〇一）頃から名古屋城下近郊の町村の辻や境に秋葉山常夜灯が建立され、それに連動して秋葉講の結成が進み、常夜灯の管理運営、遠州秋葉山秋葉寺への代参がおこなわれるようになった<sup>56</sup>。この動向には、尾張藩に多くいた当山派里修験の関与も指摘されている<sup>57</sup>。これにともない、遠州秋葉寺とは別に名古屋における秋葉信仰の拠点が形成されていった。それが熱田にある円通寺である。

## 第二項 円通寺秋葉堂再建にみる秋葉信仰の拡大と展開

熱田補陀山円通寺は名古屋の秋葉信仰の中心地とされ、先述の「穠葉大権現拾八箇所巡拝」では一番札所とされた。また天保八（一八三七）年刊の「金府繁栄風流選」の中で最も靈験のある一〇の神仏をあげた「諸神靈験」欄に「アツタ・ヒサヤ金毘羅、オホス観音、アツタ、秋葉、大光院明王、□□□鬼子母、八マン蛭子、サクラ大黒、サクラ菅神、立花七面、フクロ聖天<sup>58</sup>」と取りあげられるほどに熱田円通寺の秋葉は知られていたことが窺える。ただし、安永期（一七七二—一七八一）の『張州雑志』には「鎮防火燭」と記した「災禦符」の記録はあるが、この時点では秋葉の名はなく、「飯綱仏」を祀っているとあった<sup>59</sup>。そのおよそ四〇年後の『尾張徇行記』においてようやく「境内白山秋葉相殿<sup>60</sup>」とあることから、世紀転換期頃に飯綱から秋葉への転化があったといわれている<sup>61</sup>。このような事情から円通寺の秋葉信仰の拠点化も尾張地域での秋葉信仰がますます盛んになっていく状況に深く関係していたものとみなすことができよう。この転化と秋葉信仰の拡大にともない、その境内に空間変化がおきている。文政期（一八一八—一八三〇）の再建に際して寄進を募った『秋葉堂再建帳』（文政七・一八二四年）には次のようにある。



図9 円通寺秋葉堂 [撮影石原]

万治元戊戌年当寺四世牛誉和尚掛けまくもかしこくも尊像を鎮守と祭り奉りけり、其後天明元辛丑年神堂再造し奉る。是今のなりけり、爰に年々祭仕へまつるころほひ、宮殿所狭く便あしきにより此度猶広く改め作り奉らまほしく、万人講といふことを取結び、此神の御恵ミを蒙らん側乃人々に請祢き申なり。いかで〜人力を尽し玉ひて事速に成らんには、いよ〜神徳もいちしるく、鎮火除災の靈驗万代の末迄限りあるへからず

(『秋葉堂再建帳』)

これによるとまず、万治元（一六五八）年に尊像・鎮守を祀るため神堂が造られた、という（現存の地誌に記録がなく、この創建年は事実か、のちに遡って創られた縁起かは不明）。天明元（一七八一）年の再造については、『尾張徇行記』に「秋葉祠往古ヨリアリシカ及大破」「安永十五年再建セリ」とあるように、大破からの回復が目的であったことがわかる。これに対して、それから四〇年を経たこの文政期再建では「宮殿所狭く便あしきにより此度猶広く改め作」ってほしいと「此神の御恵ミを蒙らん側乃人々」に申し出たこと、つまり信者の増加にともない施設拡大が望まれ

たという事情が窺える。人々が希求した様子は、再建始動後の記録にもみえる。

十一月朔日補陀山円通寺羽休秋葉上棟の規式あり。群集稻麻竹囲のことし。(中略)名古屋・あつたハ云ふにや及ふ、遠在までも寄進の品、山の如く餅を積事八十石。近来上棟の式、東本願寺の外、此右に出るをしらす。  
(『青窓紀聞』より)

この文政一〇(一八二七)年の尾張藩陪臣水野正信による記事では、その様子を前章でみた同時期の東本願寺(現真宗大谷派名古屋別院)の再建工事と比較している。この再建も同じく信者の増加による拡大再建で、寄進物搬入のための道の拡幅などの都市空間改変をとめない、日々夥しい人々が工事に関与した点で、近世後期名古屋最大の再建工事と評価されている。秋葉堂の再建もまた、これに比されるほどに、城下の多くの人々を巻き込んだ事件であったことが窺える。

小括すると、名古屋の秋葉信仰は、とくに火事が大規模化・頻発化した社会状況に連動する形で、宝暦期(一七五一—一七六四)以降に登場し、天明期(一七八一—一七八九)から文政期(一八一八—一八三〇)の間の信者数の急増に並行して、名古屋での信仰の中心地を熱田円通寺に形成していったといえよう。

## 第二節 鳴海宿下郷家と秋葉講 ——その組織と信仰活動

### 第一項 下郷家の秋葉信仰と講組織

信者たちに持ち込まれて如来教説教にも秋葉は登場した(後述)。その時、喜之はどのような信仰を持つ人々に対峙していたのか。ここでは秋葉に継ぐ人々の群像を探るため、近世の秋葉講の活動をみていきたい。近世の秋葉講の実態研究は史料の乏しさゆえ、あまり進んでいな

いのが現状である。だが、限られた史料によってではあるが、『下郷家文書』<sup>25</sup>中の関係史料から名古屋近郊の秋葉講の様子を窺うことができる(表10)。この下郷家は、喜之のいた熱田の東隣の東海道宿村鳴海村(図10①)で宿村役人を勤めながら、農業や酒造業を営む家であった。また代々の当主の中には俳人、画家などとして活躍するものも多く、永楽屋東四郎や風月堂孫助といった名古屋の大書肆との関わりも指摘されている名古屋近郊の文人サークルに深く関わってきた家であった<sup>26</sup>。

表10 『下郷家文書』中、秋葉信仰関係文書一覧

資料番号	表題	年月日	作成	宛名	出典
213-1	〔奉納金受取につき書状〕	亥年8月21日	秋葉山内泉沢与徳治	講中	外山
213-2	〔鳴海宿供米につき書状付〕				外山
213-3	〔口上書状を常滑北条村随坊へ送達依頼につき書状〕	6月3日	秋葉寺役僧東林寺	下郷治郎太手代中	外山
1134-1	〔折辨料献納びつき札状〕	12月29日	秋葉寺役僧	下郷次郎太	外山
1134-2	〔折辨料献納につき札状〕	1月10日	秋葉寺役僧	下郷次郎太	外山
1134-3	〔御守送付につき書状〕	12月19日			外山
1134-4	口演(名古屋における供米・品物等取次所の案内)	巳年12月	秋葉山執事	下郷次郎太	外山
1134-5	〔名古屋宮内通寺当山とは無関係につき書状〕	巳年12月11日	秋葉寺役僧	下郷次郎太	外山
1134-6	〔折辨料献納につき札状〕	1月吉日	秋葉寺役僧	鳴海宿世話方下郷次郎八	外山
1134-7	〔折辨供米献納につき札状〕	巳年1月19日	秋葉寺役僧	下郷次郎八	外山
1718-2	〔秋葉山札送付につき書状〕	4月9日	西口屋善十郎	下郷次郎八	外山
1727-85	〔秋葉講参会につき書状〕	8月24日	神有	大奥團	外山
1729-15	〔秋葉寺御前泊の新献立書上〕		調菜人忠兵衛仁兵衛清左衛門巴蔵佐吉		外山
1730-27	〔秋葉宮供米僅少なから差上につき書状〕	12月10日	久野九平次山口源兵衛久野殿助	下郷次郎八	外山
1852-9	〔猪川村塚本氏より依頼の秋葉山供米取集めるにつき書状〕	12月3日	石浜村世話人教七	下郷次郎八	外山
1852-12	〔御膳料献上につき返書〕	7月15日	秋葉寺役僧	下郷次郎八	外山
1852-14	〔折辨の札及び献錢につき返書〕	1月5日	秋葉寺役僧	下郷次郎八	外山
1850-41	〔無庵上京につき2月帰国の報告の件書状〕	1月15日	秋葉寺役僧	下郷次郎八	外山
1874	〔秋葉山一乃焼取建披露のため添書連しの交名書付〕	4月27日	加藤佐平	下郷次郎八	外山
2022	〔初尾・供米料・札料の神納書上〕	丑年1月24日	秋葉寺役僧	下郷次郎八	外山
2265	〔当山供米勅の際、無庵止宿等に対する札状〕	3月18日	秋葉山役僧	下郷次郎八	外山
2362	〔供米積出運賃取寄金受取の件及び当年分護摩札送付につき書状〕	5月25日	秋葉寺役僧	下郷次郎八	外山
2383	〔秋葉山代参の者の件につき書状〕	9月20日	茂十郎	下郷次郎八	外山
2442	〔供米勅定〕	巳年2月9日	尾州嶋世話方	秋葉寺内大島無庵	外山
2629	〔秋葉山参詣の件につき書状〕	15日	大島無庵	下郷次郎八	外山
142	〔大連寺方丈回伴の秋葉山参詣罷越につきさそいの旨書状〕	6月21日	平野春蔵	下郷治郎太	外山
332	〔秋葉山供米料につき書状〕	文久3年3月13日	採蘭	秋潮	筒井
1719-34	〔三神講開催につき書状〕		その他、他宗教の活動をおこなっていたことがわかる史料	下郷春輔	外山
1725-42	〔明日堂願寺にて元相大居士報恩講につき書状〕	9月28日	四郎兵衛	下郷善右衛門、下郷金兵衛、下郷次左衛門、下郷龜造	外山
1725-43	〔伊勢参宮出座につき書状〕	9月24日	下郷春輔	下郷春輔	外山
		5月2日	又九郎	隠居	外山

※名古屋市政資料館が所蔵する『下郷家文書』目録をもとに作成。※※出典欄の「外山」は外山半三蔵文書、「筒井」は筒井稔蔵文書を表す。



図10 『下郷家文書』にみる鳴海秋葉講関係地

①鳴海・下郷家②大高村③石浜村④緒川村⑤名古屋・  
上本町⑥北条村⑦熱田・円通寺⑧如来教御本元

では、早速下郷家に残る秋葉関係文書をみていこう。この文書群の中で、とくに多くみられるのは次のような形式の文書である。

一筆致啓上候、甚寒之節御座候得共先以御堅勝可被成御凌珍重之御儀ニ奉存候、然者当村御祈禱料被猷候ニ付、方丈帰山後遂披露候処、  
別段護摩遂終行、火災消除之御守被致進入之候間、平日御禳中可被成候、右拙僧より宜得貴意被申付如此御座候、恐惶謹言

秋葉寺役寮

十二月十九日

下郷次郎太様

『下郷家文書』二一三四―二

御状致披見候、如来意寒冷相増候得共、弥御揃御堅勝被成御事珍重奉存候、然者例年之通、御膳料金壹両被献之致神納候、則於神前造酒繁榮海上無難火災除除之御祈祷抽丹精御札神供被進上候、右其報進如斯御座候、恐惶謹言

秋葉寺役寮 印

巳 十一月十一日

下郷次郎八様

〔『下郷家文書』一八五二―一二二〕

両通とも秋葉寺役寮から下郷家当主・次郎太あるいは次郎人に宛てられた礼状で、下郷家が村の代表として、あるいは個人的に遠州秋葉寺に「御祈祷料」「御膳料」を納めていたことがわかる。この献納と引き換えに、秋葉寺で護摩や祈祷が執行されたり、そこから「火災消除之御守」が授けられたりした。確たる証拠となる史料はないが、この形式の文書は一月から正月の間に集中していることから、多くは一月一六日の秋葉の火祭に際しての「御祈祷料」「御膳料」の献納に対する礼状だと推測できる。また、ほとんどの場合、秋葉寺への献納は火防の利益を期待したものであったが、そのみならず、下郷家の家業に関わる「造酒繁榮」「海上無難」や「家内安全」（『下郷家文書』一一三―一一四）などの利益も託されていた。では、下郷家当主はこの祈祷料をどう集めていたのだろうか。直接これに関する史料はないので、代わりに別の献納物である供米の収集に関する史料から考察してみたい。

御供米 三斗 下郷次郎八殿方

同 壹斗 下郷弥兵衛殿方

同 壹斗五升 下郷善右衛門殿方

同 壹斗 松碕嘉十郎殿方

同 壹斗 下郷四郎兵衛殿方

同 五升 下郷寿輔殿方

同 壹斗 下郷正平殿方

同 壹斗 下郷九八郎殿方

同 貳斗 下郷次郎八殿新田百姓中方

同 壹斗 坂野三右衛門殿方

右致神納候処於

神前御祈禱執行可抽丹誠候以上

秋葉寺役寮 印

巳 正月十九日

鳴海宿世話方 下郷次郎八殿

奉捧書簡候、嚴寒之節被為御揃御多祥被為在奉申由賀候、陳者先達而御取持衆中方御頼有之候

秋葉宮御供米之儀、早速取集指上可申候處、彼是延引ニ相成此段御断申上候、然處此節夫々志之族取集申候處、当年之儀者年柄不宜候故、至而輕少御座候得共、左之通為致差上申候間□□□□御取斗可被下候様奉庶上候以上

十二月十日

覚

一 御蔵米 壹石

一 錢 壹貫八拾八文

ノ

右之通ニ御座候

十二月十日

(『下郷家文書』一七三〇—一七七一)

前者は秋葉寺から「鳴海宿世話方」下郷次郎八への、供米受取とそれに対する「神前御祈禱」執行の報告である。ここから、下郷家関係者、鳴海の有力者、支配下の百姓から集めた米を、下郷家当主が代表して宿村からの献納物として納めていたことがわかる。後者は包紙をみると大高村(図10②)定助郷惣代久野九平次ノ・同村惣代山口源兵衛ノ・久野殿助(不明)から下郷次郎八に宛てられた書簡だとわかる。この内容から、下郷家のもとに「御取持衆中」という人々が存在し、彼らがこの三人に「御頼」し、大高村から供米や献金を集めようとしていたことが窺える。なお、この時は「年柄不宜」との理由で有志百姓からの収集のみにとどまっている。こうした下郷家の供米収集活動は鳴海周辺

だけに限定されたものではなかった。

一筆啓上仕候、寒氣甚敷相成候処益々御壯健被遊御座候哉奉畏悦候、然者先達而緒川村塚本氏方遠州秋葉山御供米之儀御頼御座候二付、村中取集候、今日(供)米壺石五斗奉差上候間、何卒乍御苦勞御神納可被下候奉願上候、先者右之趣御願申上度如此御座候、恐惶謹言  
石浜村世話人 紋七

極月三日

下郷次郎八様 高下

(『下郷家文書』一八五二―九)

この史料は、鳴海から知多半島方向へ下った石浜村(図10③)の世話人紋七が村中で集めた供米を下郷次郎八へ送付し、秋葉寺への献納を依頼したものであるが、注目すべきは両者の間に緒川村(図10④)の塚本氏が入り、彼の「御頼」によって紋七が供米を集めていたことである。

ここでの塚本氏は「御取持衆中」の役にあつたということになるか。また、下郷家が名古屋城下上本町(図10⑤)を拠点とした藩御用菓子屋の両口屋喜十郎(現・両口屋是清)の「秋葉山除御札」を取り次いだ事例(『下郷家文書』一七一八―二)もあり、鳴海を中心に、少なくとも東は知多半島石浜村、西は名古屋城下上本町に至る範囲で活動を展開していたことが確認できる。以上から、下郷家を中心とする供米・祈祷料収集体制は彼らの住していた宿村鳴海を中心に名古屋城下から知多半島まで広がっており、収集の際には「御取持衆中」と呼ばれる人々が活躍していたことがわかる。

このような下郷家を中心とした秋葉講の役割は供米・祈祷料の収集だけではなかった。

口上

毎度御面倒之段申兼候得共、何卒此書状表封常滑北条村随教坊江早々御届ケ可被下候様奉頼候、尤賃金等帰路之砌ハ勘定可申間、別飛脚御差上御届可被下候、以上

六月三日

秋葉山役僧

下郷次郎太様 御手代中東林寺

〔下郷家文書〕二一三―二二

口演

一 当山者從

東照大神君様御直筆之 御判物頂戴仕候ニ、当山江古来ハ附属之外秋葉与名乗候儀相許不申候事

一 尾州宮宿円通寺ニ而秋葉宮開帳与申建札致し候由ニ付、法中之好ミヲ以穩便之沙汰ニ而為相止度役僧差出、且遠路之儀ニ付名古屋表護国院様相頼及掛合候処、建札者文字相改置何そ不都合之儀申居由、仍而秋葉之式字其外山法ニ抱（拘）り候儀一切不相成旨掛合中ニ御座候事

一 円通寺ヲ当山取次所与被相心得候人々も有之趣大間違ニ候、是迄取次等相頼候事一切無之、且右寺当山ニ因縁少も無之候事

一 尾州御表ニおゐてハ当山之御供米取次所之儀者、名古屋石切町大運寺江相頼置事

一 青物野菜るい其外品物奉納取次所之儀者、重立候講中并出入之衆中御座候間、護国院様并二大運寺様江御問合可被下候、以上

秋葉山執事

巳十二月

（『下郷家文書』一一三四―四）

一筆啓上候、甚寒之節御座候得共弥以御家内御揃御清栄可被成御凌珍重之御儀ニ奉存候、然者宮宿圓通寺之儀当山ニ一向因縁無之、且取次等相頼候事一切無之候間、乍御面倒右之段御宿内迄宜敷御傳被下度御頼申上候、仍之張出シ案文老枚御目ニ掛ケ可申候、先者右得貴意度如此御座候、恐惶謹言

秋葉寺役寮

巳 十二月十一日

下郷次郎太様

（『下郷家文書』一一三四―五）

最初の史料は、秋葉山役僧が書状を常滑北条村（図10⑥）随教坊に届けよと下郷次郎太御手代中東林寺に命じたものである。残りは、熱田円通寺（図10⑦）と摩擦が生じていた時期（後述）に一組で発給されたものとみえ、秋葉寺と円通寺の信仰が別物であること、再建に際した寄進物の取次所を区別することを求めた「口演」を、二通目で宿内に伝えるよう命じている。以上から、下郷家を中心とする秋葉講は、宿村内外を問わず、情報伝達の中継駅としての役割も担っていたことがわかる。このような宿村を地域の中心とする体制は、東海道沿いに広がった秋葉信仰にとって最も効率的であったのだろう。その他、秋葉山代参者の調整・任命（『下郷家文書』二三八三）、秋葉山役人の止宿（『下

郷家文書』二二六五) などをおこなっていた事例もみられる。

このように村役人(時として周辺の村々への取次としての取持衆をはさみつつ)を媒介として、供米・祈祷料の献納、それに対する秋葉寺での護摩・祈祷の執行、守札の授与を通して人々は秋葉信仰に関わった。これを図式化すれば、遠州秋葉寺⇩鳴海・下郷家を中心とした秋葉講(⇩取持衆中)⇩末端信者というネットワークが形成されていたということができよう。

## 第二項 秋葉講に集う人々の信仰の重層性

ただし、この下郷家を中心とする信仰集団の特徴として次の点にも言及しておかなければならない。先述した通り、熱田円通寺と遠州秋葉寺は摩擦を抱えた時期があった。それは同時期に再建工事、そのための勸進をおこなっていたことに起因する。次に引用するのは、文政一(一八二八)年の秋葉寺の寄進帳である。

〈表紙〉

開帳

来子年從二月朔日 四月朔日迄

銅瓦寄進帳

遠州秋葉山執事

〈見返し〉

尾州名古屋石切町

御供米取次所 大運寺

〈本文〉

一 銅瓦老枚に付代六匁ツ々右銅瓦五枚以上奉納之御方えは御前直筆の火の用心進申候勸物等の儀は御登山の節御持参可被下候

〈別紙〉

秋葉山二王門再建寄附帳

一 当山諸堂諸国御信心の助成を以荒増成就致候処、今般二王門再建致度候、依之尾州国中にて五ヶ年の内、御信心の助力を以全備致度候、尤勸物の儀は万歳講講頭御世話にて月々相集、月参の節札場迄御届可被下候様頼入存候、以上

文政十一成子年

秋葉山役寮印

(『銅瓦寄進帳』)

以上から、文政一一(一八二八)年二月から四月まで遠州秋葉寺の開帳がおこなわれ、これと並行して二王門再建にともなう銅瓦寄進も五年計画で進められており、名古屋での取次として大運寺があてられていたことがわかる。先述の通り、この時、円通寺秋葉堂も再建中であった。前掲の『下郷家文書』一一三四―四、一一三四―五で、わざわざ秋葉寺から両者は別物であり、円通寺に取次を頼んだことはないという主張を述べ、周知させようとしていることから、両寺間の摩擦は供米や奉納物の行方をめぐるものだったことが窺える。秋葉寺は「大間違」と主張するが、この文書が発給されたという事実からは、鳴海の人々が熱田の秋葉信仰にも関与していた実情が窺え、そしてこの同時期の二つの再建・勧進に際して、火防の利益を求め、人々は両寺の利益を区別していなかったという状況が推測できる。換言すれば、下郷家を中心とす

る秋葉講の人々は遠州秋葉寺の体制下に組織されながらも、必ずしもその支配の枠の中だけに信仰活動がとどまっていたわけではなかったといえよう。

また、下郷家を中心とした秋葉講は、次の史料にみえるように別の信仰の媒体となることも珍しくなかった。

秋冷之節愈御安静被為渡奉畏悦候、然者菊八日三神講八月分相勤申上候間、正平御入来被成下候様奉願上候、以上

九月廿八日

〔下郷家文書〕一七一九―三四

追々甚冷相増候節各様愈御安静被成御座候事賀候、然者明廿五日誓願寺相招為元祖大師御忌報恩別時相営申候間正午籠齋進上仕度奉存候間、乍御障支早朝方御参詣御取持可申候間待上候、以上

菊月廿六日 下郷寿輔

下郷善右衛門様

下郷金兵衛様

下郷次郎左衛門様

下郷亀造様

各御前

〔下郷家文書〕一七二五―四二

この下郷家を中心とする信仰集団は、「三神講」（鳴海村成海神社の信仰か）をつとめたり、浄土宗誓願寺で「元祖大師御忌報恩」を開催したりした。さらには、村人の伊勢参宮出座にも関与した（『下郷家文書』一七二五—四三三）。この集団の信仰は遠州秋葉寺と密接な関係を有しながらも、時には他の信仰の母体にもなる重層的なものであったことが窺える。このような人々が名古屋城下に同居していた如来教にも向かい、その説教に秋葉を登場させたのである。

### 第三節 秋葉信仰に対峙した如来教説教の展開

#### 第一項 如来教の説教空間と秋葉信仰

ここまでにみた鳴海の人々の重層的な信仰のあり方をみれば、秋葉信仰に関わる人々が如来教に出会ったこと、喜之に縋る人々にも秋葉信仰が共有されたことは想像に難くない。それ以外にも次の二点からその必然性が考えられる。第一に、空間的近さである。秋葉信仰と如来教は共に熱田を拠点としていた。円通寺は熱田社のすぐ南東にあり、喜之がいた御本元（現青大悲寺・図10⑧）は熱田社から北西へ一キロメートル先の旗屋町にあった（図11⑤）。当然、この地域には双方の信仰者が混在・重複していた。加えて、秋葉信仰の関係地のひとつである緒川村の氏神入海大明神も喜之の体に降り、喜之の神を判別する役割を担った。また同地は最初の信者ができた地域でもあり、何度も名古屋から多数の信者が喜之の説教の聴聞にきていた<sup>33)</sup>。当然、鳴海に関する説教もあり、信者の行動範囲の重層性も窺える。第二に、如来教説教のあり方である。神がかりした喜之の説教Ⅱ「日待」は、病氣直しや死者の追善、さらには生活に関わる多様な願いを人々が持ち込み、それに応じる形で開催された。そのため、信者が他信仰やその年中行事に関する伺いを立てること——例えば日蓮の逮夜を前にすれば日蓮が降るこ

表 1 1 秋葉が登場する如来説教一覧

資料番号	説教時期	語り手	契機
M56	文化9年1月28日	秋葉	不明
M57	文化9年2月1日	金毘羅	秋葉による説教のフォロー
M174	文化13年11月11日	金毘羅	円通寺火祭か
M190	文化14年11月16日	金毘羅	円通寺火祭
M204	文政元年11年17日	金毘羅	円通寺火祭
M207	文政2年2月8日	秋葉	火事
M208	文政2年2月11日	金毘羅	秋葉による説教のフォロー

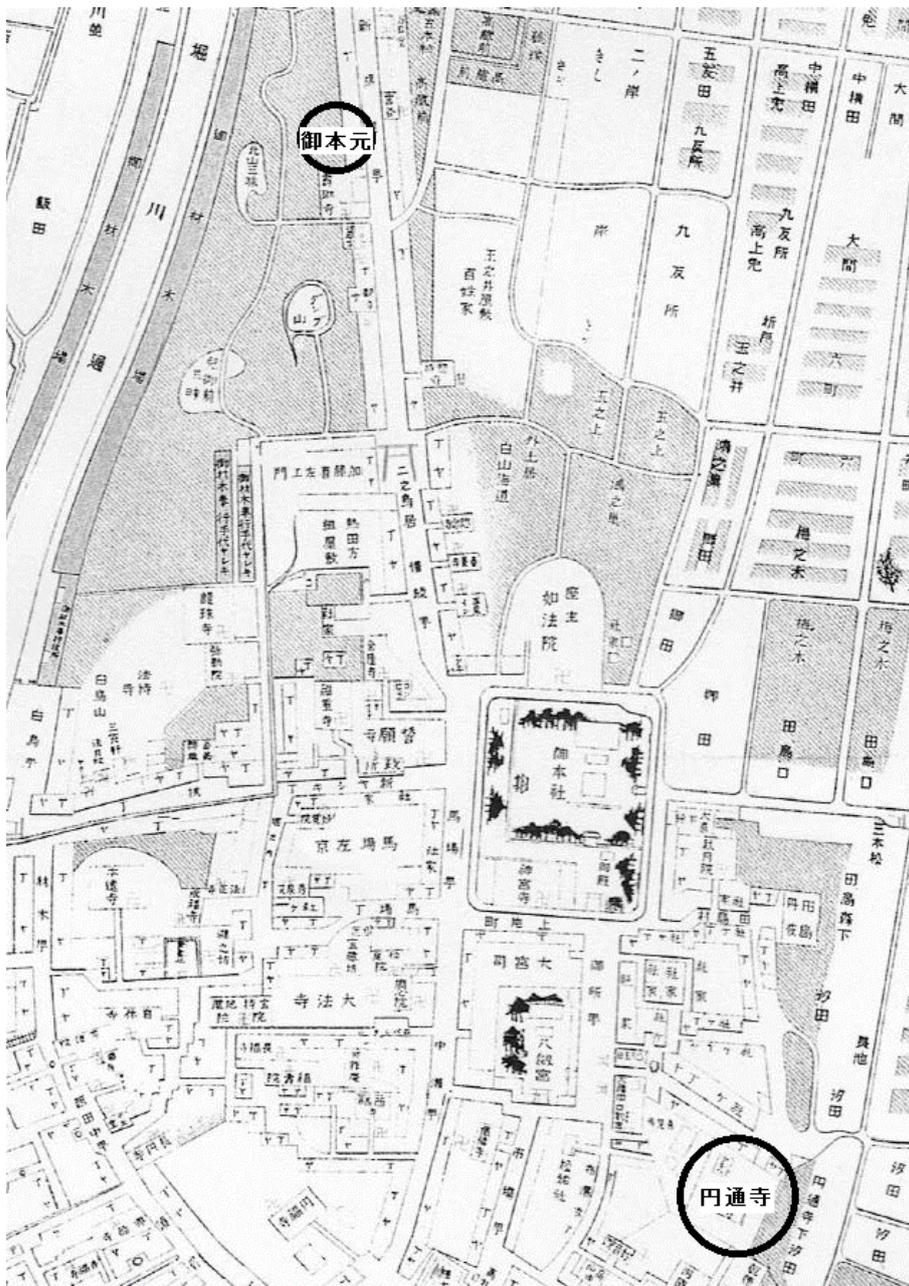


図 1 1 如来教・御本元と円通寺（文化元年、中央は熱田社）

と、報恩講の時期に真宗門徒の求めに応じて親鸞が説教に登場し、報恩講について語ることも普通だった。秋葉もまた信者の要求によって説教の場に持ち込まれたのである。このように秋葉信仰と同じ場にあった如来教には、それと対峙しつつ自らの位置をみいだす必要が生じた。その結果、如来教説教で秋葉は語られることとなったのである。

秋葉の如来教説教への登場は表11のように整理できる。『お経様』には、教祖在世期の文化元（一八〇四）年一月から文政九（二八二六）年五月までの間に二五〇余篇の説教が残されており、秋葉の登場は中期にあたる時期に集中している。神田は、この時期は喜之の説教の定期的開催とその筆録体制の整備、教祖としての立場の確立、信者たちの講活動の活発化、教義の根幹の完成といった点から一大画期となった時期であったと指摘している<sup>33</sup>。如来教が一個の教団としての形を整えていく時期に秋葉の登場が集中していることは興味深い点である。秋葉の名が二五〇余篇中七篇にしか登場しないことは、ここであえて注目して取りあげるのには少なく思えるかもしれないが、重要なのは降神、つまり語り手で、二篇で秋葉が喜之の身体に降り語っていることである。如来教のほとんど全ての説教では金毘羅大権現が喜之の身体に降り信者にこのたびの救済を語っている。説教中には多様な神仏が登場するが、金毘羅以外に喜之の身体に降るのは、管見の限り、釈迦（一篇）、日蓮（六篇）、親鸞（一篇）、道元（一篇）、入海（一篇）、そして秋葉の七神のみである。この地域の信仰の入海以外は、名だたる神仏や祖師ばかりで、急激に信者を獲得し始めた秋葉がここに並び、日蓮（複数喜之に降るのは、喜之の世界観を支えたとみられる覚善が法華道者であったことに起因しているか）を除く他の神仏が一度降れば説教上用済みとされた中で二度も登場したことは、その拡大が如来教にとって無視し得ない社会的動向であったことを窺わせる。

## 第二項 如来教世界の中の秋葉

秋葉はどのように如来教説教に登場したのか。初めて秋葉が登場するM五六は、「何やら聞きたい事が有」る人々に応じて開催された説教で、喜之はそれを金毘羅に伺えば「秋葉様を御請待申て、秋葉様にお聞もふせ<sup>34</sup>」といわれると思ひ、代わりに秋葉を降ろしている。この時、秋葉に聞くべきこと、つまり火防や秋葉関連行事に関わる伺いがあったようだが、具体的な言及はなく、詳細は不明である。続くM五七は、先の秋葉による説教では人々の伺いに応じた「お話もなかつた」ため「随分腹を立」てた人々もいたが、それに対して「未時節至らぬによつて、お語りもなかつた<sup>35</sup>」のだと、金毘羅が秋葉を擁護する内容となっている。秋葉が語らなかつた理由は、後に明らかになるが、とりあえ

ずM五六の秋葉の説教に人々は満足できなかった様子が窺える。だが、その不満は秋葉に対して人々が期待を膨らませていたことの裏返しでもあり、また喜之に縋る人々の中には秋葉に「一月に一度づゝもお下りを」と思ふものも<sup>35</sup>」（M五六）いたようで、如来教周辺およびその信仰者の中での秋葉信仰の昂揚が窺える。それから四年を経たM一七四で秋葉は再登場し（この時は秋葉を請待したが拒否され、金毘羅が降る）、その翌年のM一九〇には、「今夜は秋葉様のお祭りでやに依て、今夜は秋葉様を御請待を申上度事でや」とて、呼出たでやさうながらなふ<sup>36</sup>」とあり、一月二六日に円通寺でおこなわれた秋葉の火祭に合せて人々が集まり、秋葉に関する説教を求めた様子が窺える（この時も金毘羅が降った）。以降、喜之は説教を通して自らの世界観に秋葉の利益を引き込んでいく。

## 1 貶められる地位

では、秋葉は如来教説教の中でどのような位置を与えられているのか。秋葉は二つの方法で位置づけられている。第一に、如来教の世界観の中で救済を体現する神格である如来との関係によって位置づけがはかられている。その位置づけはM一九〇中の喜之の次のような問いから始まる。

さう言と喜之めが、「お前様、さう仰るが、夫むかしより、「此度の利益は…石原註」お釈迦様（Ⅱ如来<sup>37</sup>…石原註）とお前様（Ⅱ金毘羅…石原註）」と御相談が有て拵たと仰たに、秋葉様が今頃何しに、どふして其やうな事を仰るものでや」とて彼奴が咎める。

（『お経様』文化一四丑年一月一六日 永田舎 M一九〇<sup>38</sup>）

これは如来教の教えの始原に関わる問題であった。つまり、「八宗九宗を一所<sup>39</sup>」（M六八）にした最後の教えと自称する如来教の救済につ

いて、これまでは如来と金毘羅との相談をきっかけに持えられた救済だと金毘羅は説明してきた、なのに秋葉は今頃何をしにやってきて、どうして如来教の救済を語るのか、と喜之は問うたのである。突然に大きな宗教動向として現れてきた秋葉に対するかなりきつい物言いだ、これに答える形で金毘羅は次のようにいう。

尤な事や。我（汝）が答る道理は己が知つてをる。答る道理は己が知つて居ども、秋葉様は、あ方は何にも、此度の事は「斯、あゝ」と思召もなし、「是を斯して」と思召お心道理もなし、「さて、むごいなあ。如来様といふ事を、彼奴等めが、どふしたなら、如来さまのお心道理を思ひまわひて、あ方のお胸の道理が分らふなあ。ア、むごいなあ。扱悲しいなあ」と、夫までの思召斗で入（居）した所を、此方が如来様と一度御相談を申上て、「どふぞして、一度は『如来の慈悲の尊ひ』といふ事を諸人共が用ひたら、其用ひたを縁として、又後世といふ道へ趣（赴）くべき道も出来よう哉」と思召して、此度は斯言事を始た事でござるなふ。

（『お経様』文化一四丑年一月一六日 永田舎 M一九〇き）

喜之の反発はわかる、しかしこれまで秋葉は如来の心を慮って、如来の利益を受け取らない人々を眺めては、「むごい、悲しい」と思い続けてきたのだ、その思いを汲んで金毘羅が如来と相談して「此度の利益」を始めたのだと金毘羅はいう。ここで、如来教の救済の始原の物語に秋葉の意志があつたのだという話がつけ加えられていることは如来教世界の展開において重要な変化だといえよう。なお、ここでの秋葉の行動、つまり他者に慈悲心を他人に向けることは、如来教の救済において重要な善心獲得の手段であり、如来のおこないそのものとみなされる（前章参照）。すなわち、秋葉がこうした思いを持ち続けてきたことは、秋葉がすでに如来の救済を身につけていることを意味しているので

ある。これを根拠に、金毘羅は、

夫、秋葉様には御相談等があらせられはせなんだ事なれ共、此度我に、「此利益をもつて、是諸人に相聞せとらせて呉やう。後世といふ事は大切な事でや程に、此後世の趣道理を皆に能承知をさして呉た事なれば、其承知をさしたを縁として、夫後世に縁有其もの〜に、亦出来よらまい物でもない程に、どふぞ此趣を悉く承知をさして呉やう」と仰付られたは、此方で御座る。

（『お経様』文化一四丑年一月一六日 永田舎 M一九〇三）

と、秋葉に如来教の救済を人々に承知させる役を担うよう依頼したのだという。ただ、如来教の救済を担うのは如来と金毘羅だけのはずであった。それも如来と金毘羅との間に交わされた「御相談」に正当性が担保されていた。そのため、金毘羅は如来からの「御相談」のない秋葉がこのたびの救済に関わることの正統性をこれとの関連で語らねばならなかった。それは次のように語られた。

成程、御存はあらせられ共、如来と我（金毘羅・石原註）と段々の趣道理をお話申事道理を、聞て聞ぬ顔をしてお出遊してお出被成たものでやに依て、「何にもお知り成ぬ」といふ事でござる。

又諸人といふものは、かすかな事を聞出ても皆夫を我に存たやうにいふのが、是これが人間の身の上の有様で御座る。又神仏といふものは、たとへ側でお聞被成ても、あ方に御相談合が無ては、夫お知り被成ぬ道理な物でござるなふ。

夫側にたとへお出被成てお聞被遊ても、是神仏様といふ物は、「是こなた」と言てさしむけてお話合道理のない事は、「我は知らぬ」

と仰られる物で御座る。夫「我は知らぬ」と仰られる趣をもつて、是己が、「秋葉様はお知り被成ぬ」と、是此方がいふので御座る。是神や仏といふ物は、如来様とさしむかへで、「主に斯言ぞやう」と斯仰ねば、どの神々様でも其通り、お知り被成ぬ躰のもので御座る。「夫はさう言道理があるか知らぬが、此方は一向知らぬはへもし」と仰るが、神仏様のお心道理で御座る。

（『お経様』文化一四丑年一月一六日 永田舎 M一九〇頁）

つまり、実は秋葉は如来教の救済の始まりの如来と金毘羅の相談を聞いており、すべて聞いた上で聞いていないふりをしていたのだという。なぜかという、 「是神や仏といふ物は、如来様とさしむかへで、「主に斯言ぞやう」と斯仰ねば、どの神々様でも其通り、お知り被成ぬ躰のもので御座る」と如来から直接「お話」されていない限りは知らない体でいることが神々の間の暗黙の了解であるからだと述べられている（このため、秋葉はM五六で核心に触れる話ができず、M五七で一部信者の怒りを買うこととなった）。ここに、如来教の救済を担う金毘羅とその救済の一端のみを担う秋葉の地位の差異が現れる。金毘羅による救済は如来との「さしむけてお話合」を経て、直接このたびの救済についての依頼を受けたことに正統性があるが、秋葉の救済の正統性はその金毘羅に依頼されたことよっている。つまり、如来との直接の關係の有無を基準に、如来から「お話合」を受けた金毘羅とそうではない秋葉の間に明確な上下關係が構築されていることがわかる。

第二に、秋葉三尺坊大権現の名の解釈によって、秋葉の地位を位置づけた。本来、三尺坊という名は伝承上の神格化した修験者の名に由来するものであったが、喜之は次のように読み替えた。

秋葉三尺坊といふものはお主達の心には狗ヒン（賓）と譬られゝども、秋葉三尺坊といふものは、狗ヒン（賓）の亦のくゝ又ものゝ仕ひ

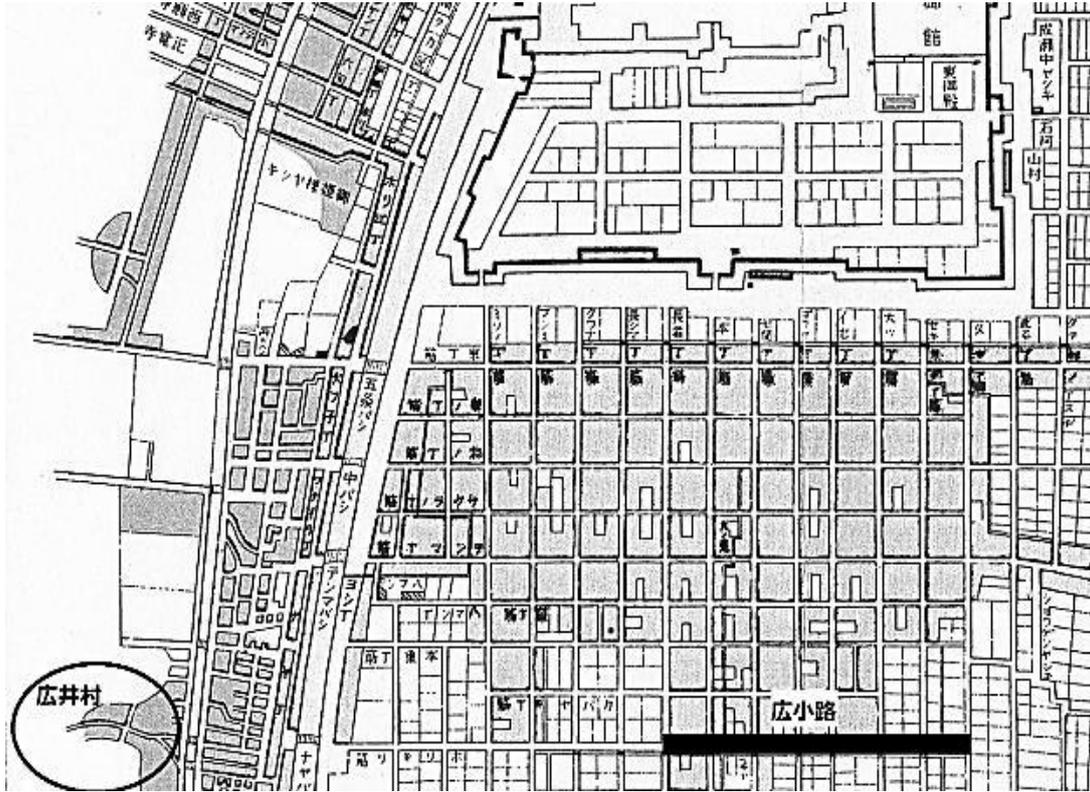


図12 広小路と広井村

地図上部は名古屋城。広井村は現在の名古屋駅周辺、広小路西端は伏見駅、東端は栄駅に相当する。

ものを三尺坊といふのでござる。狗ヒン(賓)といふものは、又  
夫から余程上手でござる。

(『お経様』文政元年寅二月十七日 稲垣舎 M二〇四)

当時、秋葉は天狗とみなされて、『天狗経』においては、西の愛宕太郎坊、東の富士山太郎坊を筆頭とする四八天狗の一つに数えられていた。天狗は近世においては修験道と結びついて霊山の守護者として認識され、格の高い神とみなされていた。その認識はここで上手(うわて)なものとして狗ヒン(天狗)を語っていることから窺える。しかし、喜之はその秋葉の三尺坊という名を、文字通り、天狗から三尺下位の召使、つまり、天狗の家来の家来の召使であることを読み替えることによって、格段にその地位を貶めていることがこの史料から窺えよう。

## 2 剥奪される火防利益

如来、金毘羅との関係と、その名の解釈により秋葉の地位を貶めた時、火防の利益はどのように語られたのか。ここで検討するM二〇七

の説教は、「文政二年卯二月上旬、火事にたゞりし由を所々にていひふらしければ、広井の内裏町の講中」が喜之を招いておこなわれたものである。この火事の噂の発端は、この年の一月二八日に広井村からほど近い広小路馬場(図12)でおこり大騒ぎとなったボヤだと考えられる。この後、城下では再び火事が発生するという風説が広まり、人々が不安を募らせるようになった。この切迫した社会的課題に 대응するため、喜之の説教が開かれることとなり、そこに秋葉が喜之の体に呼び出されたのだった。

この説教で、秋葉は「此度は、殊ならぬ大火に及んでをるに相違はない」とこれを既定の事実として認めている。しかし、「相違はなければ、此度は金毘羅様が、殊ならぬ御苦勞をあ方が被成る事でござる。あなたの御苦勞を被成る夫故もつて、此度はあなたがお通し被成る」と、金毘羅が苦勞したから、火事はおこらないと述べている。そこに喜之が反応する。「それはお前様でや有まいなもし」。つまり、火防の救済といえは秋葉だが、なぜ金毘羅が苦勞したから火事がおこらないといえるのか、と。これに関して、以前の説教で秋葉は自らの火防の利益について次のように語っていた。

其時に、秋葉とお名乗り被成た時は、釈迦牟尼如来よりも、「秋葉と名乗て、一度此世界といふへ参て、其節は我(汝)、『火の難を遁いてやらふ』と、皆々に相聞せ置やう」と仰出されたお詞が有故もつて、釈迦牟尼如来様から、夫自然とお心がお通辞が有故以、釈迦牟尼如来と譬る事でござる。ござれ共、此世界といふへお出遊ひたは八千八度前の事成ば、諸人も数多にもござらななでござる。釈迦牟尼如来よりも、「我(汝)を釈迦牟尼如来と名を付て、秋葉と名乗て、『此火の難を遁いてやらふ。遁いてとらせふ』と誓願を建て来いやう」と其節仰出されて、其誓願をお建被成て、是自然と仰出されて、其節よりも、「秋葉といふは火の難を遁いて被下る」と、皆人々が自然の道理で申し出た事さうにござる。

(『お経様』文政元年寅十一月一七日 稲垣舎 M二〇四)

秋葉は自らの利益についてこう語る。私は釈迦牟尼如来から「秋葉」と名乗り一度この世界へ出て「火の難から人々を救済せよ」と仰せつけられた（その時、釈迦牟尼如来と同じ心であったため、諸人には釈迦牟尼如来とたとえられた）ため、火防の救済をした、それから、人々は「秋葉は火の難から救ってくれる」と自然に認識するようになった、と。「一度」と語る裏には、火防は秋葉が担ったことがある利益だが、「今は違う」というニュアンスが潜んでいる。これはこの日の自らの降臨の経緯に関する語りの前提になっており、そこから今の火防の利益のあり方が窺える。

喜之も此方に頼を懸た事にござるに依て、金毘羅様の仰る事には、「是秋葉様へ、こなた、往つしやれへ。此度は是、大火に及びし時に当りをれば、あれも此度は、お前をどうぞお呼出申て、何かを悉くお頼申上うとおもひを懸てお呼出しもふした程に、どふぞお前、お出やう」と、あ方から仰出されたゆへもつて、久々の間、己に喜之も「どふぞござれ」といふ時もござれ共、何もかもあなたのお世話をあらせられる金毘羅様なれば、「先ずお前さま、お出被成て下されへ。私におみては、さしたる世話も得いたしませんだ程に、お前、お出被成てお呉被成ませふへ」とて、段々に御辞退申上て、久々此方も出た事もござらねども、余り此度は、喜之めが、「どふぞ秋葉様、お出被成て、此道の道理を少々ながらお聞せ被成。どふぞ此度も又、行末永く願ひ奉り升」と、喜之めがおもひをかけてをるさうにござる。

（『お経様』文政二年卯二月八日 善右衛門舎 M二〇七頁）

この火事にあたつての秋葉の降臨は、金毘羅の「今回は皆が秋葉の話を聞きたがつているから、お前がいつてやれ」との仰せに対し、秋葉は

「このたびの救済は何もかも金毘羅様がお世話なさること、私は何もできないので、金毘羅様が出て下さい」と頑なに拒否したが、金毘羅が引かなかったため、久々に降臨したものだという。この秋葉の語るところから、「金毘羅が何もかも世話をする」というこのたびの如来教の救済に、秋葉の火防の利益もすでに取り込まれている様子が窺える。ゆえに直面する大火に対して、如来教の説教に登場する秋葉は次のように語ることしかできなかった。

己も是、おぬしが夫丈におもひを懸た事なれば、「まあ是よりも、おぬし有ふずる中、火の難を遁いてやらふ。まあ是からは引請たぞやう」といふのが、そこらはどうやら本意なるべきやうにござれ共、いさい金毘羅様がお引請の事なれば、此方が「いさい引受たぞやう」とはいひにくうござる程に、又此上は、金毘羅さまにいさいお聞申上て、あ方に兎角お願ひ申上るが、そこらがどうやら本意なるべきやうに此方も存てをる故もつて、此方が斯言て聞せるのでござる。此度は、金毘羅様がお引受の事なれば、あ方に何もかもお任せ申てお願ひ申が、そこらが本意なるべき事や程に、さうおものはしやれや。

(『お経様』文政二年卯二月八日 善右衛門舎 M二〇七)

つまり、なんとかしてあげたいというのが本意だけでも、このたびの如来教の救済に関しては全て金毘羅に任せているため、「私が引き受けた」とはいいい切れない、このことについては、とにかくすべてを金毘羅様に伺つて、お願いしなさい、これこそ救済の道なのだ、と。当時の名古屋界限では、秋葉信仰は隆盛を迎えていたにもかかわらず、如来教世界の中では秋葉は自らの特権的な火防の利益を、このようにして金毘羅に剥奪されてしまったのであった。

### 3 如来教の救済方法に回収される火防

秋葉から剥奪された火防の利益は如来教の救済方法、つまり、本章を通してみてきたつとめの方法への問いという問題と心の定置という方法からの応答、そして両者を複合したような善心／悪心論の中で語られざるを得ない運命にあった。

亦「我に火の難を遁し被下ましょ」と願ひ奉て、我心の一心を以願ふ趣の道理は、随分と火の難はお遁し被成るには相違はござらぬ事  
でござる。ござれ共、我悪心を以願へば、中々もて御承知のないには相違のない事でござる程に、其趣を能承知を召れ。夫みつされ。秋  
葉様でや有ふが、殿（何）方様でや有ふが、我一心の貯無して願ては、其趣はお聞届の有事ではござらぬ。ござらぬ故以、我善を持て我  
心を少々ながらいまして見て、其上でお頼申さぬ事は、どの神々とてもはお聞届はなき事でござる程に、唯我善心の心を持てば、どな  
たとても願ふには及ぬ事でござる。願ず共、我心前さへもつて能成ば、何事にも其如来様よりも皆仰出されて、此世界といふへ、どな  
た様も皆頭れお出遊ひた事でござれば、我善の貯を以、必至と縋る心前さへあれば、何事にもお遁し被下るには相違はござらぬ。

（『お経様』文政元年寅十一月一七日 稲垣舎 M二〇四頁）

ここでは、火難から遁れるためには、悪心の心をもって願っても利益を得ることはできない、善心の心をもって願わなければならない、その道理は秋葉でも、他の神でも同じであるという内容が述べられている。この「心がともなっていないければどのような利益も受け取ることはできない」という考え方は、本章でみてきた喜之が信者たちに語った如来教の救済のあり方そのものであったといえよう。このようにして、当時隆盛を迎えていた秋葉信仰は他の利益と同列に並べて語りうるものとされ、遠州秋葉山・円通寺などへの参詣や火祭の執行、供米・祈祷料の献納↓守札の授与を通じて火難を避けようとする救済のあり方も、そうした行為よりもその根本にある心のありよう——善い／悪い心です

るか——を重視する如来教の救済理論の中に回収されていた。

### おわりに ——他信仰との柔軟な対峙のあり方と民衆宗教・如来教の展開

本章を終えるにあたり、明らかにした点を整理しておきたい。第一に、近世名古屋の秋葉信仰を支えた秋葉講の諸相を『下郷家文書』を用いて明らかにした。宿村鳴海の下郷家を中心とした秋葉講は、祈祷料献納⇩守札授与を媒介に遠州秋葉寺の下で活動しつつも、その構成員は対抗関係にあった円通寺とも関わり、また他の信仰の活動基盤ともなる重層性をもっていた。第二に、民衆宗教が同時代に大きな影響力を有した他信仰の利益と対峙しながら、自らの世界の中にそれを取り込む過程を明らかにした。それは次のような過程であった。如来との「お話し」の有無を基準に金毘羅と秋葉の上下関係を明確にし、このたびの一切の救済の担い手として金毘羅を位置づけることにより、秋葉から火防の利益を引き剥がし、金毘羅の利益の中に包摂した。その結果、火防の利益もまた如来教の方法で得られるものとされた。

この二点を踏まえ、如来教による秋葉信仰の包摂の意義と特色を考えてみたい。秋葉信仰と如来教は同じ場所、時期に最盛期を迎えていた。近世名古屋の人々は秋葉講の構成員の信仰でみたように重層的な信仰を持っており、ここでみたふたつの信仰両方に関わった。こうした人々を媒介に、如来教と秋葉信仰は出会った。この接触に際して、如来教は自らの世界の中に秋葉信仰を解釈し直した。その結果、秋葉の神は火防の利益を持つ神から、如来教のすべての救済を担う世界の中に包摂され、金毘羅のもとに連なる神々の内の一柱の神に転化させられた。この後、名古屋の秋葉信仰は文政七（一八二四）年の勧進開始以降の円通寺秋葉堂の再建という出来事を中心にさらに盛り上がっていく状況にあったにもかかわらず、喜之のもとに集う人々は文政二（一八一九）年二月八日のM二〇七を最後に、パタリと秋葉に関する説教を求めなくなり、喜之からも秋葉について語ることはなくなった。秋葉に関する伺いを立てていた人々は喜之の信仰のもとに包摂されたのだろうか。そう

だとすれば、これは秋葉に纏る如来教の外部の人々を取り込み、かつ如来教に纏りつつも、秋葉信仰にも関与していた人々を内にとどめるという、二つの意味で機能したということができようか。このような態度は、民衆宗教・如来教は火防の利益に特化した秋葉のような機能的救済を世界観のレベルでも、現実の信仰集団のレベルでも、ひとつにまとめていく総合化の役割を果たしたといえないだろうか。これは、ひとつの世界観の中に位置づけていくという点において、尾張地域の真宗の村で秋葉信仰が真宗信仰に欠如した側面を補完するように受容された<sup>83</sup>のとはまた別の様相を呈しているといえよう。

もちろんこのような過程がすべての利益に対してあったわけではない。例えば、如来教が秋葉信仰を取り込んでいく説教展開が顕著になっていくのとはほぼ同時期の文化一四（一八一七）年に名古屋近郊の矢田村に旅僧の教えによって水を用いて病氣直しをする老女が現れた。彼女は弘法大師の化現ともてはやされ、彼女のもとには多くのものが参集したという<sup>84</sup>。これに対して喜之は、「あれが弘法様でたまるものか。大きな名もない奴が来て、「弘法大師のぼつし（末子）でや」と斯いふのでやがなふ。「中略」夫、弘法様が今頃爰へござつてたまるものか。弘法様は極樂の如来様の天窓（頭）の上へ上つてござる物が、何しに出てござるものでや<sup>85</sup>」と全否定している。如来教はすべてに対峙していたのではなかった。この対峙の仕方は、同時期にとくに大きな影響力を持っていた神仏とその信仰者に向けられたものであったといえよう。

この過程にどのような特色をみることができらうか。如来教説教への秋葉信仰の包摂の重要な論理展開は文化一四（一八一七）年一月のM一九〇から文政二（一八一九年）二月のM二〇七の間におこった。それまでの如来教は自らの救済について一貫した立場をとっていた。享和二（一八〇二）年の開教から三年の文化二（一八〇五）年に、金毘羅は自らが喜之の体に降り、諸人に説教をするようになった経緯を次のように語っている。

此方女に乗移りし事、如来より、「我（汝）、此女に乗移り、釈迦の思召通りを語り聞せ呉やう」との御言葉を請けて、此方は、諸人を引付、夫今女の相伴に仏法の道理を言聞せる事（後略）。

（『お経様』文化二年五月二四日 御本元 M113）

また、秋葉信仰を引き込んでいく前年の文化一三（一八一六）年には、喜之の体に降った日蓮が、如来教の救済について、

此度は、如来様から金毘羅殿に、「今度は助てやる程に、おぬしの力として此諸人共の心前をようしよやう。心前さへよう成た其時は、己も待てとらせふ程に、そこを一つ勘考をして、今度はどふぞして助ける勘考を召れや」と、これ如来様よりも金毘羅に仰付られたは、是此度が始り、でや有まいかなふ。

（『お経様』文化一三子年一〇月一三日 稲垣舎 M1723）

と、語っている。両者を比較すると、「釈迦の思召通り」の中身は具体化されているが、如来の金毘羅への依頼から、如来教の救済が始まったという点はぶれていない。だが、秋葉の包摂にあたっては、秋葉もまたこの依頼の場面をみていた神であることがつけ加えられ、それを理由に金毘羅を補佐する神として位置づけられる。この自己の世界の根幹となる要素さえも解体し、他者として存在した秋葉信仰を組み込んで再度自己形成をおこなったという、他信仰との柔軟な対峙のあり方こそ、如来教の世界形成の注目すべき重要な特徴であると考えられる。それはすでに第一部で指摘した同時期の真宗異安心の動向に照らすとより鮮明となろう。同じ社会に存在した他者（他信仰）に対峙した如来教と、宗内の「他者」に対峙した真宗の比較は安直かもしれないが、少なくとも自らの「正統」性を基準として、それに反する「他者」に「正統」への回復という変化を迫った真宗と、他者との出会いに際して自らの変容さえも成し遂げてしまう如来教の応答には決定的な違いがあったと

いえよう。これまでの研究が無意識のうちに「孤高」の存在としてしまった民衆宗教は、こうした特徴を有したため、同じ時代に同居した数多くの利益と絶え間なく関わり合い、その都度自らを更新しながら、あの多様な神仏が登場する世界観を形成することによって、多くの人々の信仰を集め、一大勢力を築き、近代まで生き残ることができたということができないだろうか。

「石橋智信「隠れたる日本のメシア教」(『宗教研究』新四巻第四号、一九二七年)、村上重良「一尊如来きのと如来教・一尊教団」(村上重良・安丸良夫編『日本思想体系 六七 民衆宗教の思想』岩波書店、一九七一年)、村上重良『新宗教』評論社、一九八〇年。

「桂島宣弘『増補改訂版 幕末民衆思想の研究 幕末国学と民衆宗教』文理閣、二〇〇五年(初出は一九九二年)。

「神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教関係史料集成 第一巻』清文堂、二〇〇三年、五九六頁。

「宮田登『江戸のはやり神』筑摩書房、一九九三年、二八頁。

「浅野美和子『女教祖の誕生 「如来教」の祖・嬬姪如来喜之』藤原書店、二〇〇一年。

「田村貞雄『秋葉信仰の新研究』岩田書院、二〇一四年、二二・五五頁。

「本項の執筆にあたっては田村貞雄「近世名古屋における秋葉権現巡拝」(『郷土文化』第六二巻第二号、二〇〇八年)を参考にし、情報を加えた。

「名古屋市教育委員会編『名古屋叢書続編 第一巻 寛文村々覚書』名古屋市、一九六四年。

「愛知県郷土資料刊行会編『張州府志』愛知県郷土資料刊行会、一九七四年。

- 10 愛知県郷土資料刊行会編『張州雑志 第一―一二巻』愛知県郷土資料刊行会、一九七五―七六年。
- 11 名古屋市教育局委員会編『名古屋叢書統編 第四―八巻 尾張徇行記』名古屋市、一九八四年。
- 12 名古屋史談会編『尾張名陽図会 第一―七巻』名古屋史談会、一九四〇年。
- 13 『尾陽歳時記』（萩原龍夫・山路興造編『日本庶民生活史料集成 第二三巻 年中行事』三一書房、一九八一年所収）。
- 14 新修名古屋市史編纂委員会編『新修名古屋市史 第四巻』名古屋市、一九九九年、四五―五頁。
- 15 新修名古屋市史編纂委員会編『新修名古屋市史 第四巻』名古屋市、一九九九年、四八―一頁。
- 16 新修名古屋市史編纂委員会編『新修名古屋市史 第四巻』名古屋市、一九九九年、五〇―一頁。
- 17 愛知県史編さん委員会編『愛知県史 別編 民俗二』愛知県、二〇〇八年、七二―九頁。
- 18 川口高風「名古屋の寺院に関する木版史料について（六）」『愛知学院大学教養部紀要：愛知学院大学論叢』第五七巻第四号、二〇一〇年所収。傍点は石原による。
- 19 愛知県郷土資料刊行会編『張州雑志 第七巻』愛知県郷土資料刊行会、一九七四年、二一―〇頁。
- 20 名古屋市教育局委員会編『名古屋叢書統編 第四巻 尾張徇行記』名古屋市、一九八四年、二三―〇頁。
- 21 新修名古屋市史編纂委員会編『新修名古屋市史 第四巻』名古屋市、一九九九年、五〇―一頁。なお、飯縄信仰と秋葉信仰の関係については、田村貞雄『秋葉信仰の新研究』岩田書院、二〇一四年、六〇―六五頁ですすでに検討がなされている。
- 22 愛知県図書館所蔵、または『堂中杖』（国立国会図書館所蔵）所収、一丁ウ―二丁オ。翻刻版は田村貞雄監修『秋葉信仰』雄山閣、一九八八年、二八―三頁所収。
- 23 名古屋市教育局委員会編『名古屋叢書統編 第四巻 尾張徇行記』名古屋市、一九八四年、二三―〇頁。

24 『青窓紀聞』三卷、四五丁ウ（名古屋市図書館デジタルアーカイブなどやコレクション所収）。

25 外山半蔵氏所蔵『下郷家文書』。出典は史料番号で示す。これらの文書には年記がないが、他の鳴海の史料（愛知県史編さん委員会『愛知県史 資料編一五 近世一 名古屋・熱田』愛知県、二〇一四年）と対照することで大体の年代が窺える。明和四（一七六七）年には秋葉代参の記録（愛知県史編さん委員会『愛知県史 資料編一五 近世一 名古屋・熱田』愛知県、二〇一四年、五七一頁）があり、この頃すでに秋葉信仰の活動があったことがわかる。本章の引用史料の中で時期を限定しうる最古のものは、『下郷家文書』一一三四―七の松碕嘉十郎と坂野三右衛門の名が連なる供米受領状で、この両者が村役として並んで現れる時期は『愛知県史』所収史料（愛知県史編さん委員会『愛知県史 資料編一五 近世一 名古屋・熱田』愛知県、二〇一四年、七八六頁）との比較から文化一四（一八一七）年前後とみることができ。また、当主の名も手がかりとなる。本章で示した秋葉の動向に関わる期間に一定期間「次郎八」を名乗ったのは八代孝雄（家督：文化二・三（一八〇五・〇六）年頃―隠居年不明）（文政六・一八二三年没、享年三四歳）、九代道雄（寿輔）（文化二二・一八一五年生）、（家督：相続年不明―天保五・一八三四年）一〇代邦雄（采蘭）（家督：天保五・一八三四年―隠居年不明）であり、「次郎八」の名のある史料は文化文政期以降と推測できる。また、邦雄は「次郎太」も名乗っているため、「次郎太」の名のある史料は天保五（一八三四）年以降と推測できる。（新修名古屋市史編さん事務局編『下郷家文書目録』名古屋市長務局、一九九九年、viii頁、岸野俊彦「近世名古屋書肆の営業展開」『名古屋芸術大学紀要』第三三卷、二〇一二年）、三二頁。）

26 岸野俊彦「近世名古屋書肆の営業展開」『名古屋芸術大学紀要』第三三卷、二〇一二年）、三二頁。

27 愛知県史編さん委員会『愛知県史 資料編一五 近世一 名古屋・熱田』愛知県、二〇一四年、八一五頁。

28 愛知県史編さん委員会『愛知県史 資料編一五 近世一 名古屋・熱田』愛知県、二〇一四年、七七五頁。

29 川口高風「名古屋の寺院に関する木版史料について（六）」『愛知学院大学教養部紀要：愛知学院大学論叢』第五七卷第四号、二〇一〇年）

所収。

- ㉔ 「熱田神領字入図」(文政元・一八〇四年)(愛知県郷土資料刊行会編『名古屋市史 地図』名古屋市、一九一五年所収)をもとに作成。
- ㉕ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第二卷』清文堂、二〇〇三年、四八四・四九二頁。
- ㉖ 神田秀雄『如来教の思想と信仰―教祖在世時代から幕末期における―』天理大学おやさと研究所、一九九〇年、一二〇頁。
- ㉗ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第二卷』清文堂、二〇〇三年、二四五頁。
- ㉘ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第二卷』清文堂、二〇〇三年、二四八頁。
- ㉙ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第一卷』清文堂、二〇〇三年、二四七頁。
- ㉚ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、二〇五頁。
- ㉛ 如来教説教中では、釈迦は、至高神如来の直接の化身、ないし如来とほとんど区別されない存在として登場する(神田秀雄『如来教の思想と信仰―教祖在世時代から幕末期における―』天理大学おやさと研究所、一九九〇年、八九頁)。
- ㉜ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、二〇六頁。
- ㉝ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第一卷』清文堂、二〇〇三年、二八五頁。
- ㉞ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、二〇六頁。
- ㉟ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、二〇七頁。
- ㊱ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、二〇六―二〇七頁。
- ㊲ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、三二一頁。
- ㊳ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、三五〇頁。

- 5 「天明年間名古屋市中支配分図」（愛知県郷土資料刊行会編『名古屋市史 地図』名古屋市、一九一五年所収）をもとに作成。
- 6 名古屋市蓬左文庫編『名古屋叢書三編 第一四卷 金明録―猿猴庵日記―』名古屋市教育局委員会、一九八六年、三九〇頁。
- 7 同時期に、文政二（一八一九）年六月一二日の大地震の後、「廿六日ハ大雷廿七日ハ大地震廿九日ハ火難有べし」（愛知県史編さん委員会『愛知県史 資料編一五 近世一 名古屋・熱田』愛知県、二〇一四年、六三三頁）と次の災害を予言する風説が広まり、人々が恐怖した事例（詳細は次章）があり、このボヤに対しても同様に風説が広まり混乱した状況にあったと推測できる。
- 8 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、三五〇頁。
- 9 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、三二二―三三三頁。
- 10 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、三五二頁。
- 11 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、三五二―三五三頁。
- 12 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、三二三頁。
- 13 蒲池勢至『真宗民俗史論』法藏館、二〇一三年、三〇二頁。
- 14 名古屋市蓬左文庫編『名古屋叢書三編 第一四卷 金明録―猿猴庵日記―』名古屋市教育局委員会、一九八六年、三四五頁。
- 15 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、一〇八頁。『お経様』文化一四年丑年三月八日太田舎 M一七八。
- 16 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第一卷』清文堂、二〇〇三年、一五三頁。傍点は石原による。
- 17 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、五七頁。傍点は石原による。

### 第三章 文政大地震と如来教 —— “その時” に向き合う説教

#### はじめに —— 非日常に表出する民衆宗教の特徴

文政二（一八一九）年六月二日、琵琶湖湖東地域（現在の滋賀県多賀町付近）を震源として文政近江大地震（以下、文政大地震）は発生した。この地震は宝永四年（一七〇七）の宝永大地震と嘉永七（一八五四）年の安政大地震という二つの大地震に挟まれているせいか、災害史・災害社会史でとりあげられることは多くない。しかし、この地震に関する史料は膨大に残されており、確かに当時を生きる人々に大きな影響を与えたことが窺える。本章の舞台である名古屋でも、震度五弱に相当する揺れがおこったともいわれる。その名古屋で享和二（一八〇二）年に武家奉公人喜之が開教した如来教はこの地震に対して恐怖を覚える人々に対峙して、この地震の後の世界での「生」と向き合う説教を残している。

本章では、この説教を分析対象として、次の二点の考察を試みたい。第一に、現実の社会の動きとそこに生きる人々に近世の民衆宗教・如来教がいかに向き合ったのかという点。第二に、このような非日常の事態への対応に顕現する如来教の説教の展開は、いかなる特徴を具えたものであったのかという点。これらの点に着目することによって目論むのは、現実の社会の動向の中に民衆宗教・如来教を位置づけてその営為を評価することであり、またここで垣間みえた特徴が、如来教の展開にどのように寄与したのかを明らかにすることである。なお、このような作業は、単に民衆宗教の特質や意義を明らかにすることにとどまらず、同時に如来教という一宗教を事例として、近世の人々が災害にどう向き合ったかというより普遍的な問題に迫ることをも志向したものであることを付記しておきたい。

こうした視点から如来教に向き合う時、次のような北原系子の安政大地震後の鯨絵・地震見聞記との向き合い方は大きな示唆を与えてくれる。「災害がその社会の持つ価値観までも破壊しつくしてしまうことはないといわれている。だから、ここではこれらの挿話の中に反映され

る彼らの価値観がどのようなものであり、それが地震に遭遇してどのように表面化したかを考える素材としたい』。つまり、北原は地震という（それを取り巻く社会の動向を含めた）災害が当時を生きる人々の価値観を表面化させるとみているのである。いいかえれば、災害という非日常をみることによって、日常で機能しつつも、目にみえない価値観が、表出してくる、それによってわれわれは当時の社会の価値観を知ることができるということなるか。なるほど、挿話を宗教に置きかえれば、地震が、人々が宗教へ向かうこととなったいくつかの思想背景（世界観）を表出させるとみることもできるし、また民衆宗教の説教に置き換えれば、説教で語られてきた如来教の世界観の構成やその組み立て方を表出させるとみることができらるだろう。このような見通しをもって、地震後の社会（被害）、人々の行動（地震への恐れ）、そして如来教の地震説教の分析へと論を展開させていきたい。

## 第一節 名古屋城下における文政大地震

### 第一項 被害状況

文政二（一八一九）年六月一二日未の刻過ぎ、名古屋城下を大地震が襲った。この地震は本州中部一帯を襲ったもので、近江八幡・木曾三川輪中地帯を中心に、名古屋のほか、若狭、小浜、京坂奈地方に至るまでの広範囲で被害が広がったとされる。まずは高力種信の日記『金明録』及び著書『世直し草子』を史料として、喜之のもとに集う人々が恐怖したこの地震後の名古屋城下の様子を窺ってみたい。なお、後者の史料についてつけ加えておくと、前者の記録をもとに同年八月に著されたもので、高力自身の次の序から彼が後世にこの地震の経験の記録を残すという強い使命感に駆られて、したためたものであることが窺える。

今茲文政二年己卯六月十二日の大地震ハ八、九十年このかた聞も及ばず、爰かしこに此沙汰のミなりしが、さま／＼の風説を語りなどするばかりにして、委しく筆記して後世に伝へんとする由を聞ず、予が間近く見たりし破損の所々をとり集めて、風流なる図にあらわし、或は聞伝えたる種々の街の談をもまじへ、他州にありし事までも一つの冊子とはなし置ものなりし

(『世直し草子』)

さて、高力はこの日の地震について、「百年已来には無之大変也。寺社・屋敷方、町家、土蔵等、大破損夥し」と記録している。これについて具体的に述べている箇所からその被害状況を復元してみると、次のような状況であったことがわかる。まず町方の様子として、名古屋城下の著名な建築物に注目すると、御城内丸之内に破損が多く、若宮八幡北の練塀、西御坊惣門の南の方、古渡稻荷北の高塀・門前の築地、常徳寺の惣門・宝蔵が一樣に崩れ、破損した様子が窺える。石灯籠は寺社のもの、個人の庭のものとも残らず倒れ、中には折れたものもあった。大きな石塔も倒れ、壊れたものも多かったという。南北に揺れたせいか、町家は堅町にあるものは被害を免れたが横町は大被害を受けた。揺れにより、多くの家のひさしがかなり落ちた。とくに堅い土蔵などは揺れに耐え切れず、大損したようだ。商家においては、酒屋・紺屋は酒樽・藍瓶が揺れ、中身がこぼれ大損害を出した。小間物・小道具店では、棚から商品が落ち、破損してしまったという。また、在方では、地割れをおこし、泥が吹き出したところや、断層隆起がおこった田畑・用水路があったと記録されている。なお、名古屋城下における死者・負傷者の数については言及がない。これに加えて、遠国の被害状況に関する情報も入ってくる。北伊勢油嶋皆受寺での法談中、御堂が崩れ、七〇人あまりが即死、三〇〇人あまりが負傷し、瓦礫の中から人々が泣き叫ぶさまが地獄のようであったことや、震源に最も近かった近江の被害状況に加え、若狭・小浜、京・大坂の被災状況についても簡単にではあるが言及している。名古屋は震源に近かったが、他国と比べれば被害は大きくなかったという。その中でも、「大地震といへども、熱田の宮中のみゆすらずと言へり、既に此時、参詣して有し人々は地震をし

らず、町へ出て始めて驚きしとかや。実に奇特成御事也。都而熱田辺は、余程静なりし由。」と喜之のいた熱田は被害が少なかったことが述べられている。

## 第二項 人々の噂

地震後の影響は、このような物理的被害にとどまらなかった。地震への恐怖のあまりさまざま噂が飛び交うようになり、それにより人々の恐怖は一層助長されることとなった。その噂を高力が書き記しているので、引用しておきたい。

一度も地震の評判さまざまの風説まち／＼なりし、今度の大地震ハ晴雨考にはや見通してありと言ふも有、然れども晴雨考には大雨と誌して地震とハ無かりし、或は熱田さまの御託宣にまだ十六日迄にハ驚く事が有べしなど、何者が言出せしにや、人々聞をして甚恐れ、日々ならず、此ごろ白き鳶が舞由、最ふ是で何事も無御知らせなりといふもあり、又は白鳶が其以前より空に舞たれば、是ハ大地震あるべきとの告にてありしとも言へり

(『世直し草子』<sup>8)</sup>)

ここには、『晴雨考』、熱田社の託宣、白鳶のしらせといった内容の噂が記されている。とくに最後の白鳶の噂については、ある人の日記の「宝永年中の大地震の前にもかゝる白鳶現じて空に舞ふと誌せる由相伝ふ」という歴史伝承的根拠と、ある「天文者」の「此鳶の事ハ考に不及、此前夜に心宿星月をつらぬく、是天変有のしるしなり。」というお墨つきをもって、当時の人々にまことしやかに信じられたようだ。このような状況下で、人々は「御日待をするもあれば、仏神を御力にして諸々へ町内申合せ代参を立る。」こともあったという。このような反応は、本章で注目する喜之のもとに集う人々の反応とも共振するものであったと思われる。その後も噂はやむことなく、現実がそれを真実たら

しめ、人々はさらに恐怖を募らせた。

左もなき人までもひや／＼とあんにたる折なるに、同月廿六日夜に入て雷雨ありて、亥の刻頃に至りてハ近ごろに覚へぬ大雷にて諸所へ落ちてうたれて死する者もあり、同月の廿九日も亥之刻大雷、此夜も諸方へ落たり、前津のうちにてハ尼の庵室雷火し、又智多郡横須賀の内にも雷火にて家数あまた焼失せり、人々の風評にハ廿六日大雷廿七日ハ大地震廿九日ハ火難有べしと言ひふらせしが、天に口なし人を以て言しむるの道理にや、はたして大雷もあたり廿七日ハ何事もなかりけれど、廿九日火災と言ひしにたかわず、雷鳴強く雷火ありしなり

（『世直し草子』三）

ここで高力は「天に口なし人を以て言しむるの道理にや」と冷やかな視線を向けているものの、人々の噂で広まった「廿六日大雷廿七日ハ大地震廿九日ハ火難有べし」という内容が二六日の雷、二九日の火事という現実の災害の被害と見事に重なったようにみえ、多くの人々の終末的な天変地異に直面しているに違いない」という不安感をより高めることとなった。そのため、この直後の七月一日には熱田社へ多くの人々が神頼みに殺到したこと、七月上旬には地震・雷難の災除祈祷が熱田社、長久寺でおこなわれたことが『金明録』に記録されている<sup>12)</sup>。高力はその時の人々の様子を『世直し草子』にも記している。

然にありがたくも 上の御仁恵により、熱田宮において、民安全の御祈被為 仰付、亦長久寺にても同断なりしかば、人々の心も安堵の思ひをなし、此以後は驚くべき天災ハ有まじきとの御託宣ありし由、世間に言ふらし、各悦びの眉をひらきぬ、此度地震の災熱田の

宮中には振ざりしを見聞し、人々言つぎ語伝えて猶更神徳をあふぎ奉れり、されば日々参詣の人夥しく、取分八月朔日は格別の賑合なりしも、前に誌せし奇瑞を尊故なるべし

(『世直し草子』<sup>133</sup>)

『金明録』にある祈祷のみならず、今後「驚くべき天災ハ有まじき」という内容の託宣が出されたようだ。人々はこれに喜び、安堵した。このことは熱田周辺では揺れがなかったという話とともに熱田の神徳として伝わり、日々多くの人が参詣したという。七月中に何ごともなかった御礼参りという意味があったのだろうか、とりわけ八月一日には格別多くの人が詰めかけたという。

とはいえ、高力がいほど安堵できた人々が多かったわけではなかったようだ。というのも、喜之のもとに地震への恐怖を募らせた人々が集い、伺いを立てた三回の説教の内、一回目は地震直後の六月一八日<sup>134</sup>であったが、二回目は熱田社が託宣と(熱田では地震がなかったという状況に由来する)神徳をもって盛況を迎えていた直後の八月五日におこなわれている。同じ名古屋城下(しかも如来教の御本元は熱田社の眼と鼻の先の距離にあった)に同居しながら、熱田社の託宣と神徳という一方通行の神威、あるいは祈祷という祈りの実践だけで安堵を得ることができなかった人々がいて、彼らに対して、如来教、喜之は説教を通した如来との応答をもって対峙し、このたびの事態を説明したのだ。ここでは何が語られたのだろうか。

## 第二節 地震の恐怖と宗教 —— 他地域の地震史料からの同時代的検討

文政二(一八一九)年八月五日夜、喜之は信者の尾張藩士永田瀧之助の屋敷(名古屋城の内堀を挟んですぐ西)に招かれ、その体に金毘羅大権現を降ろし、説教をおこなった。この時、永田をはじめとする喜之の信仰者たちは「過にし水無月の半に大地震ありてより、皆々恐怖の

おもひをなしける」状況にあり、「おそがい事やで、お日待せいず」として、日待<sub>二</sub>喜之の説教を求めたのであった。なお、如来教の説教はこのように信者の願いに応答する形で開催されることがほとんどであった。

ところで、当時の人々は地震の何を「恐怖」したのだろうか。江戸時代においてもここまでみてきた史料からわかるように恐怖するものは間違いなかったが、一方では、とくに都市の一般民衆には、世直り——通常の社会関係が断たれ、人々は一種の無階級状態にあつて、利他主義に基づいて行動し、充足感が満ちた理想状態／富の平均化／都市再建にかかる経済的恩恵——への期待感をもたせた側面もあり、禍福の両義的な捉え方がなされていた。例えば、（本来ならば、名古屋での事例を取りあげるべきだが、同時期の大地震の事例は多くないので、他地域の事例をもって、同時代的検討を試みたい）文化元（一八〇四）年の庄内藩の地震に関する史料には次のようにある。

御上方御米被下、其上町々へ諸物高直ニ払フ事アル間敷旨堅ク仰ラレ候ヨリ少シク日暮シ宜シク相成リ候由、難儀ノ内ニ日料取ハ大變故過分ノ錢ヲ取候由、大工日料取ハ五日老分ツノ金子ヲ取候由ナリ、鶴岡方ノ手間取共ハ四日ニ金百疋（老歩）ト聞届候、依テ困窮大ニ宜シク相成、酒・肴・餅（ウンドン）（ソバ）ト驕リ出セシカハ、商人モ幸ヲ得有徳人ハ此程心配ニ驕リ町中大ニ繁昌シテ、後ハ地震様トモ唱ヘシト云ヘリ

（「佐藤兵左衛門筆記」文化元年六月四日 庄内藩）

このように「地震様」とさえいってしまうような、地震に対して現代のわれわれとは違った価値観があったといわざるを得ない。そのため、地震によって生じる恐怖が何に対するものなのかを見誤ると、喜之の語りを読み解くことは困難な作業となってしまうだろう。ゆえに、ここでは如来教における地震説教の分析を進める前提として、その構成要素ととくに関係が深いと思われる三つの要素に絞って、他の地震やその

世界観に関わる史料を用いながら、当時の人々一般に地震がどのように恐怖されていたのか、その恐怖に宗教がどう関わったのかをみてみたい。

## 第二項 近世後期における地震の恐ろしさ

### 1 死への恐れ

まずはいうまでもなく、地震という災害そのものとそれに際した死の恐怖である。その様子が先にあげた庄内藩の地震に関する史料に色濃く記録されているので、とりあげてみよう。

文化元年トナリ六月四日夜亥ノ刻初刻斗リ、寢入花ノ頃、大地振動シテ其強キ事堂宮人家ヒタノト、人ハ立事能ハス、死スルモノ夥シ、我等モ寢入花ノ事ナリ、地震ナリ出テヨノト家内中ノ者呼ヒナカラ外に出タリシカ、〔中略〕恐シキ中ニモ先ツハ安堵セリ、外ニ筵ヲ敷キ居候得共、九ツ頃ト覚シキ頃ニ家ニ入り茶ノ間広ケレハ家内共上下一所ニ休居セシニ、西ノ方どろ／＼以前ノ如ク、ソリヤト老少介抱シテ逃出ルニ早震動シテ恐シト云フモ胆モ心モナカリシナリ、其夜ハ家ニ入ル事叶ハズシテ、外ニ筵ヲ敷キ蚊帳張テ泊リ、露受ケニ洪紙ヲ蚊帳ニ掛ケ皆々一所ニ伏居タリ〔中略〕家ハ潰ヤスルト火ノ元ヲ氣遣ヒ、摺鉢ヲ蓋ニシテ其夜モ漸ク明ケレハ、朝飯ノ仕度ニ鍋ヲ仕掛火ヲ薪ク中ニモ恐レアリシカ共、ソーシテ居ル事ナラねハ飯仕度ノ中ニモ又どろ／＼、火ヲ消シ老少介抱シテ出ル中、地震モ静リケリ、漸ク飯ヲ食シ火ヲ消シ入用斗リノ道具菜鍋等ヲ持出テ其日ハ外ニ居リ〔中略〕此様ノ地震ハ昔漸ニ聞キツルモ、今逢フ事ノ恐シク安キ心ハ更ニ無カリシ〔後略〕

（「佐藤兵左衛門筆記」文化元年六月四日 庄内藩）

この史料をみると、多くの人が命を落とす中、なんとか家中のものと屋外に逃れ、揺れがおさまった後は屋内に戻り休んでいたが、また地震がおこり、老人、子供を介抱しながら逃げ、その夜は家が潰れるのを恐れ屋内に戻ることはできず、屋外で過ごした様子や、火事を恐れ、食事の支度をするにも最低限の使用にとどめ、常に火に気をかけている様子が窺える。たったこれだけの文章を引用しただけで、被災者たちのピリピリとした緊張が伝わってくる。この災害の物理的な被害とその先にある自らあるいは家族の死への恐怖は、現代を生きるわれわれも共感できる恐怖であると思われる。

## 2 未成仏の霊魂への恐れ

この地震に対する死の恐怖という点だけでは、『金明録』やその他の史料に文政大地震に関わる余震の記録はほとんどなく、初めの地震から二ヶ月経った八月に至っても、人々が恐怖を抱き続けていることの説明としては不足だろう。そこで第二に、未成仏の霊魂への恐れをあげたい。先の庄内藩の地震に加えて、津波・火山の噴火をももなった寛政三（一七九一）年の島原大変肥後迷惑の事例をあげてみよう。

村々にて死したるもの葬礼などのいとなみもなく、そこかしこに理もなく埋め置きし故、魂は夜毎くゝに助けて呉よと泣きさげびかけ廻ること誠に恐しき事ども也

（「永書 九番」文化元年六月四日 庄内藩<sup>⑤</sup>）

抑人間のからたは、正しく此世のいきたへぬれハ、其身ハ土中に埋といへと、魂ちううに留り、生有者ハ其あたをむくうとかや、すてに、大變の後、死がひを所々にうづミしか、其中にも上下のかうおつ有り、弥更かふなんのくるシミ深く相果しゆへに、もうしう限りなくして、夜なくゝあらわれ、人を追掛、なやますゆへ、あるひハにげ、あるひハせつ死し、相煩ふ者おふしとかや、其後はやり風となり、

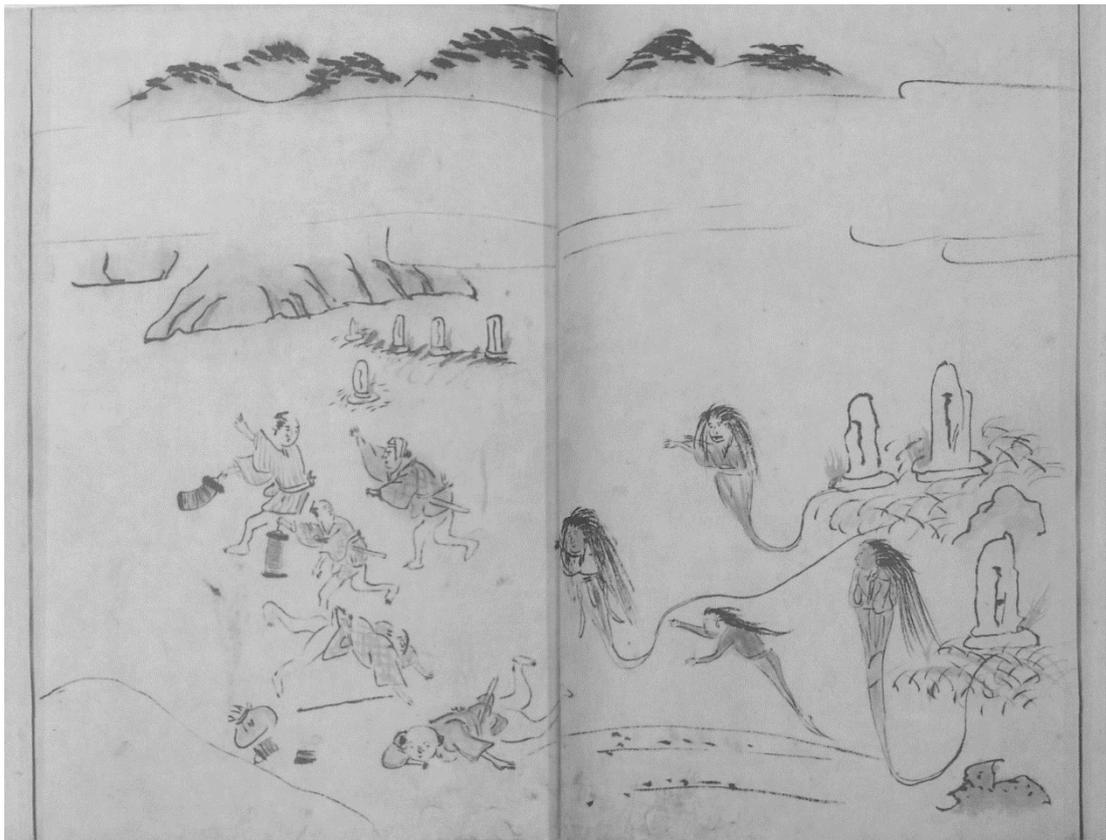


図13 「肥前温泉災記」  
未成仏の靈魂の妄執が流行病となり人々を襲う

おふく人民をくるしめ、言語道断にはつかふず、夫に依て、公辺方右之御とむらひなし被下候間、やうやくれいこんしづまり、今ハおたやかに成りしと也。しかし、今に至りて、かの山にハ、烟、折々たへすと、皆人も申伝候。かよふにもふしう出る事、国々に数多有といへとも、是にほこりていとひなき時はふこういよ〜いかりをまし、続々の悪鬼ごうひやうと成りて、世上にさまたけをなす事おふし。

かるがゆへに、心有人は少しの香花をたむけ、皆打寄て寺を頼ミ、御経の声を聞しめ、又はせがき杯をして、もうしうの悪念はうしあとをねんごろにとむらひの心ざしあらは、いかでかもうしうのた〜り有へきや。他人の身として左様成とむらひ有まじけれとも、左にあらす。いろ〜のれいこんはとむらひにあふ事少くちううをうるたへさまよひ、六道四しうにもいたる事あたわす。只まよいがちにしてうろ〜野路をはしりあるく者ゆへ、風となり、病とへんじうらみなき人

にも便りて、人をなやます事、願くハなきやうにもあつかり度との願いの筋とそ聞へける。此事浮世の皆人林間違有つて、只我身くるしめる事のミ斗あんし、其気の付ざる事、むねんの至り也。町々在々悪病流行なす事、皆是このうらみにふくすと也。心なき人ハ迷惑の様に思ひて帰て、其病をうらむる事、一とうの世間也。たとへハ、其身親類もなく何のゆへん無して、相果し後ハおのづから其もうしう無にしあらず、此世になからへし人に便りてとむらひ、ゑかうをうくるより外有へからず。かゝるはか無キ浮世なれハ、必其心得有へき事かんやう也。

(『肥前温泉災記』天保一年)

これら二つの史料より、不慮の死により無念の思いを残し、死んでいった人々の魂がこの世に残っていることに対する恐れが読み取れよう。前者の事例では、死者の魂は助けてくれよと毎夜毎夜泣き叫び、駆けまわるにとどまっているが、後者の場合はさらに生きている人々を追いかけまわし、その苦しみ、妄執がはやり病と転じて、さらに生きるものを苦しめた様子が描かれている(図13)。後者の史料の後半では明確に無縁仏への視線が述べられ、「他人の身」として弔つてはならぬと、本来は人が関係し合っていることが説かれている。如来教の場合、説教開催理由となった救済願いのうち、最も多いのが病氣直しで、それに次ぐのが先祖や無縁仏の追善願いであったように、如来教も(当時の社会も)未成仏のものへの恐れは共有していたが、広範囲の多くの人が同時に経験し、死者も多数出る災害時には生者もより敏感になるためか、それがより表出していることが窺えよう。なお、ここでは論点の拡散を避けるためここでは詳細に述べることはしないが、如来教においても他人を他人とみなさず、輪廻転生の中に親とも兄弟ともなつた縁があるものとみなす視点から、現実の人間関係を捉えたり、死者を追善したりする考え方が示されており、同時代的な問題としても注目できる(例えば、如来教の場合、他者に対して、「お主達は今、親類でやの兄弟でやのおもはれるが、是、世界に有べき者に、縁なきものは一人もござらぬぞや。すれば、此度の利益を聴聞召れぬ人は、定つや

他のやうにおもはれふが、夫他のものではござらぬぞや。皆お主達は、何れ一度、一家ともなり、親共なり、兄弟共なり、子ともなりして参つたものには相違は「ござらぬぞや」といい、また追善においては現世を生きるものが、成仏できていない靈（三界万靈）を引き連れて後世にゆくことが、自らの救済の条件として語られていた。この点において、「他人の身」として弔ってはならぬという『肥前温泉災記』の追善思想と同じ地平にあったと考えられる。

### 3 神意への恐れ

最後に神意への恐れがあげられよう。北原は災害と神仏との関係について「災害に際して人々が発する問いは〔中略〕災異を通して、神や仏が人間に何を告げんとするかということである。それが巫言・神託の氾濫となるのである。こうした災害の受けとめ方は幕末に至るまで根強く残っていく」と指摘している。なるほど、先述した熱田社の神託もこうした人々の問いに応答したものといえよう。こうした災害に神意が潜むという見方は、時として天譴論の形で現れる。時期は下るが安政期の鯨絵にそれがよく表れているのであげておきたい。

それ、人げんの五道をまもるも、神仏のおしへなるに、その道をわすれ、責せんとともに、おそろしきいましめの欲のミちにいりしゆへ、下はらんをすくハんと、神や仏のさうだんにて、鹿嶋の神へおたのミゆへ、かしま太神宮かなめ石をなまづにしバリつけ、世のせいすいをなをすへしと、ありけれバ、なまづハかしこまつて、安政二年十月二日の夜の四ツ時、おん神のおつかひなりと、江戸をはじめとし、凡十里四方あれちらせば、家をたをし、地をわり、出火することおびたし

（「世ハ安政民之賑」安政二年頃）

ここでは、人間の墮落をみて、神仏が相談して、鹿嶋神にたのみ、鹿嶋社にある地震おさえの要石を鯨に縛りつけ動かすことで、地震をおこ

させたという、神が地震によって人々に警告したという物語が描かれている。一般的に鯰絵では、鯰を「神の御使いとする場合もあれば、地震の神そのもの」とする場合があり、「そこでは、地震とは神の御使い、あるいは神そのもの大鯰が動くことであり、それは神意による」とする見方がなされている。ここでの鯰は後者の「神意によって動く御使いとしての大鯰」として描かれている。

## 第二項 人々の恐怖に應える寺社

以上のように、江戸時代の人々にとって、地震は、現世的、物理的な恐怖にとどまらず、あの世の問題や神仏の世界とも密接に関わる恐怖として捉えられていたことが窺えよう。喜之のもとへ集う人々のいう「おそがい事」とは、このような多重の意味を帯びていたのである。ゆえに、地震を経験した人々の向かう先として、当然ながら、寺社が役割を果たすこととなった。それぞれの対応をみてみよう。

上袋小路肝煎小林作兵衛卜申者急来候而申聞候は今度之大変ニ付当所安穩之御祈禱町大庄屋衆方頼来り候得共、其砌は地震時々無障(隙力)むさと寺中ニ難入於何方御祈禱致様なき趣挨拶二込(困)入罷有候旨申聞候所外江茂相頼候得共、貴寺様ハ別而思ニ而參候間何卒御祈禱被下度旨右作兵衛申聞候間、左様ならハ外ニ而御祈禱可致旨及挨拶候、夫方俄ニ庭上ニ壇ニ莊嚴いたし不動尊ヲ奉勸請、御札五枚・御幣五本・切札式拾壹枚、右ハ有合莊嚴四ツ時方九ツ時分迄修法三座執行仕右御札渡部隼人殿江指遣相渡申候、其日八ツ時右役人また候罷越、御祈禱之義は五日方八日迄御祈禱仕、前之通札等拵遣申候〔後略〕(「文化元年甲子大地震控」文化元年六月四日 庄内藩)

覚

明七日より九日まで於山王神前に地震除き祈禱二夜三日勤行有之候、町々參詣の義は可被相触候、尚近日町々門札も可相達候、此旨御し

らせ致候 已上

子六月六日

二木六左衛門

覚

当六日夜より八日まで丁内稻荷様におゐて地震除きのため神主罷出御祈禱仕候 已上

子六月七日

(「上肴町記録」文化元年六月四日 庄内藩)

同五日の暮酉の刻、同六日朝卯之下刻に又大地震し、四日の夜潰れ残りて嬉しやと悦しも、此両日につふれしも数多あれハ、今日ハ人の上明日ハ我が家も如何あらんと思は胆も魂も身に不添、何国も同し人心難義の時の神たのみ、町々在々共に百万遍の執行専ら也、平生此時の心持ならハ極楽往生うたかう事有へからず

(「田舎噺」文化元年六月四日 庄内藩)

一点目の史料は前述の庄内藩地震に際したもので、人々「大庄屋衆」の要求に龍巖寺が応え、修法を執行している様子が分かる。なお、この時、寺院内に多くの人々が逃げ込んでいたことも言及されており、現代でいう避難所のような役割をも担っていたことも窺える。次の史料は、同じく庄内藩の上肴町に出された町触の覚とみられ、神職たちが地震除け祈禱をおこなったのみならず、町の人々の参詣や彼らへ地震除けの門札の配札をおこなうことも考慮していたことがみえる。わざわざ町の人々へ言及していることから、彼らの要求に応じた形で神職たちの行動があったことが窺える。このような神社の応答に対して、一般の人々も地震後の恐怖の中で自ら神頼みをしていた。それが窺えるのが、最後の史料である。ここでは人々が「難義の時の神たのみ」「百万遍の執行」をおこなったことが記録されている。

こうしてみると、先に紹介した尾張での事例——日待・代参の執行、そして熱田社・長久寺での災除祈祷の執行——も当時の人々の地震後の普遍的な行動とみることができよう。喜之の説教もまた、このような地震後の人々の行動の矛先が如来教にも向けられ、それに応答するために、開催されたものとして考えられるべきであろう。ただし、如来教の場合は（それで安心を得られなかった人々を対象としていたからか）祈祷や代参などの実践的側面が後景に退いているようにみえる。ではどのように応答したのだろうか。次節でそのありようをみていきたい。

### 第三節 如来教の地震説教とその展開

#### 第一項 八月五日説教 ——如来教世界における地震の原理

さて前置きが長くなってしまったが、如来教の八月五日の説教に戻ることにしよう。人々は、この時、地震が「おそがい」ため、喜之のもとに参集していたのであるが、この日の説教の目的のひとつとして、被災した死者の追善があった<sup>88</sup>。具体的には、次の三名の追善がおこなわれている。

岡田輩、同妻追善御願

あの人にさう言て進ぜつされや。「『ア、お前のお影なら社、私は結構な所へ参りました』とて、飲んであれば礼をいふに、あんじるなやう」と言てやらしやれ。

大工清吉追善御願

是もいこふわるい事はない程に、「相応な所へ往たに、あんじるなやう」と言てやらしやれ。

#### 太田の小児追善御願

ありや、あの衆が余りおもひすぐしから起つてなふ、色々いふなれ共、今の事やござらぬぞや。あれは、おとゝし死なねばならぬ、全躰、定命に当つて居たなれ共、漸と是まで寿命が延て、是までの事でござるぞや。夫、「おとゝしが全躰、あれが定命に当つております程に、必力を落とすなよう。能所へ参つて居て歎ふぞやう」と斯言しやれ。

（『お経様』文政二年卯八月五日 M二一六）

この日の説教の一番最後に、ここに引用したように、岡田（不明）の妻、大工清吉、尾張藩士太田半右衛門家の小児の追善に関わる願いが寄せられた。喜之は三者に関して、死者のその後の行方についてこの世に靈魂がとどまっておらず「結構な所」「相応な所」へいったと語ることで生者に安心を与えつつ、突然の死の意味を——ここでの太田の小児の場合は、本当は一昨年死ぬはずだったがこの時まで寿命が伸びたのだと——説明し「必力を落とすなよう」と残されたものたちに言葉をかけている。これは、先にあげた未成仏の靈魂への恐怖に対応するものといえる。この点について、例えばどのような追善の実践がなされたのかなど、もう少し考察を加えたいが、残念ながら『お経様』に残された記録からはこれ以上探ることはできない。

この日の説教の大部分は、地震に恐怖する人々に対して、このたびの地震について宗教的世界観から説明することにあてられている。これは神意による地震であるという文脈で語られ、最終的には人々の恐怖を助長する重要な予言が示されることとなった。以下、どのような説明がなされたのか、追っていくこととしたい。

夫如来様といへども、此せかいに段々沢山にござるぞや。今度助てお呉る如来はたつたお一人ぎり。此世界をお守り被成る如来様もあれば、大地を動かし被成る如来様もあれば、又風等をお出し被成る如来のやうなお人もござれ共、はお主達には皆如来と譬ねば知れぬぞや。

『お経様』文政二年卯八月五日 M二一六㊤

如来教では、如来と金毘羅大権現が相談し、如来の委託を受け、金毘羅が喜之の体に降ることで「此度の利益」をはじめたとされる。まさに如来は如来教の救済を体現する神なのであるが、その「今度助てお呉る如来」の他に、「世界をお守り被成る如来様」「大地を動かし被成る如来様」「風等をお出し被成る如来」といったさまざまの「如来」がいるという（ここでは説明の便宜上、如来教の救済を体現する如来を如来、その如来を支える「八千と八つ」の如来を「如来」と表記することとした）。このように、この世の全てに神々が関わっているという世界観を語る。この地震に関連するのはここで語られた「大地を動かし被成る如来様」である。もう少し詳しくみてみよう。

お主達は何の分別も召されぬけれども、是此大地の下には、如来様といふが幾万といふござらして、其あたまの上のお主達が栖のものぞやぞや。それあなたの、「己が身動をすると諸人が難儀をせる」とて、ちゃんと身動も得被成ずとござらつせるぞや。

〔中略〕

そんなら是、お主達は、娑婆の此栖でも如来の道々じひを受けて、此せかいにすみかを召されるぞや。夫じひを請て栖を召れるお主達の身の上が、又今度、後世におゐて、如来は「助う。助てやらふ」と仰る如来様が有故もつて、此方が是此女に乗移つて、あれが口を借て、漸とお主達に此小割を聞きするまでの事でござるぞや。そんなれば、夫此せかいを暮とても、我心に能々勘考を召れねば、今度も能

所へは参りにくうござるぞや。

(『お経様』文政二年卯八月五日 M二一六)

つまり、この大地の下には幾万の「如来」がいて、わたしたちはその上で暮らしている。「如来」は、地上に生きる人々を難儀させぬよう動きをせじつとしていてというのである。こうして、地上に生きる人々が如来と「如来」の慈悲を至るところで受けて暮らしているとされるのであるが、世の人々はこれをわかっていないのが現状だと認識されている(ゆえに金毘羅は喜之に降り、そのことを聞かせているのだという)。このような現状認識において、このたびの地震が位置づけられる。

ありや、何でもないことござる。事なれ共、お主達が是、結構な事を聴聞は召れども、その聴聞が余程間違てをられるなふ。其間違てをられるに依て、「ア、」如来様の仰るには、「扱々我は、此娑婆はいさゝかな所の事なれども、あいつらが今度、永き所のすみかもどふぞして出かいてやりたい。ア、とらしたいものでやなあ」と、そこを段々に如来様は御工夫を被成て、お主達に「斯言て聞して呉やう」「あゝ言て聞して呉やう」と、如来様から頼つしやるに依て、お主達に此方が、段々の小割を相聞せとらす事ござるぞや。

聞するけれ共、其趣とも我心に得とく(得)道を召されぬ故もつて、如来様が、「扱々彼奴等がなんとおもつて暮なあ。ア、むごいやつらめなあ」と、あ方が斯思召といふと、夫お主達が「こわい」の「おそがい」のといはれるやうな、斯譬て聞せるなら、漸とゆび先をびり／＼といはせ被成ると、あの位なことでやぞや。漸とゆび先をびり／＼と斯動し被成るといふと、お主達の手前でや「おそろしい」の「こわい」のといはれるが、あ方はどふも被成せぬぞや。「扱々」と仰て、ほんのゆびを一本動し被成たところがあの位な物でござる。あ方が身動といふを被成ると、忽ち此せかいがひつくりかへるぞや。

(『お経様』文政二年卯八月五日 M二一六)

金毘羅はいう。あれは、本来はなんでもないことだ。しかし、私がこれまで喜之の体を借り、続けてきた説教を、お主たちは聞いていても間違った聞き方をしており、その道を心得ていない。このように現世に生きるお主たちをみて、如来が「あいつらは何を思つて暮らしているのだろう。みるに耐えないなあ」と思つてみると、お主たちが恐ろしいと感じた地震がおこされたのだ、それは指をたつた一本びりびりと動かしたくらいに過ぎないのだ、という。再び、横道にそれるが、この指を弾くと地震がおこるといふ描写は『法華経』「如来神力品」の仏が咳払いをし、指を弾き、大地が揺れ、仏の世界がみえたといふ場面をもととして考えると考えられ、喜之が意識していたかどうかは定かではないが、如来教に地震を仏の世界にまみえる機会とする『法華経』的知識が内包されていたことが窺える。喜之が名古屋の町方と在方を行き来する一庶民であつたことを鑑みれば、こういった知識が当時を生きる人々に広く共有されていたことも想像に難くない。さて、この語りでは、指をびりびりと動かして地震をおこしたものが誰であるかの主語がなかったが、この日の説教において地震をおこしたのは如来ということにはされていない。

如来様の数は八千と八つござるぞや。夫八千と八つござる如来は、本途の極楽様において被成る如来様〔如来…筆者註〕の、又其下の如来様〔如来…筆者註〕でござるなふ。夫極楽様において被成る如来様は、お主達が心前さへ能なれば「待受る」と仰るぞや。夫「待受る」と仰る如来さまと、亦お主達を段々に示をなされる如来様は、是沢山な事でござるぞや。〔中略〕如来様の思召お胸道理斗を勘考に勘考を被成てござらつせる極楽の如来様の、いはば仕（使）ひものゝやうな如来様でござる。

夫お主達は、魔道といへば夫で魔道〔ここでは「如来」の意…筆者註〕とおもはれふが、人間といふ物は、其衆が無ては、又お主達の

示とうも出来にくうござる故もつて、如来様へは、又其如来といったやうな衆が、本途の後世にお待受の如来様のお勤を被成る如来でござるぞや。夫お勤を被成る如来なれば、夫あ方のお胸道理は勘考に勘考をなされて、皆お取扱ひの事でござるぞや。

(『お経様』文政二年卯八月五日 M二一六㉔)

ここを讀んでみると、如来の思いを熟考した「お主達を段々に示をなされる如来様」、つまり「如来」が現世を生きる人々に「示」を与えたのだと述べられている。この「如来」には、先の史料にあつたように、世界を守り、風や大地に関わるなど自然の道理を支えていたり、人間へ慈悲を与えたりする他に、人間への示しや神意を示す役割が割り当てられていることが読み取れよう。この世界観においては、この日の説教の中心である地震も、このような神意としておこされるものとして位置づけられている。このような世界観を示したうえで、喜之は驚くべき予言を人々に語る。

此度は喜之も段々に、「お頼申升ぞへ」と、あれも段々此方に頼置た言葉もござるに依て、此度の事は先是ぎりで、何事もないやう如来様が被成被下るのでござるぞや。

是八月の末には、お主達は立てもをれぬやうな事でござる。夫八月の末には、この大地に立つても居てもをれぬやうな時節に、当り来てをるにさういのない事でござる。御座るに依て、先達て此方が、「又少々はおどろく時節も出来よるまい物でもない程に、其せつは、喜之や、心をかけてをれやう」といふのは、全躰お主達の腹の中の得治といふを付けられぬゆへもつて、此八月の末には、寔にお主達は、立ても居てもをられぬ時節へ相当つてをるに相違のない事でござるぞや。

(『お経様』文政二年卯八月五日 M二一六㉕)

このたびの地震については、喜之が何度も頼んだため、「如来」が指をびりびりと弾く程度ですませてくれたが、八月末には、「此せかいがひつくりかへ」り、立っていられないようなことがあるだろう、というのである。それは「お主達の腹の中の得治といふを付けられぬゆへ」だという。この一連の説教をみると、現実の地震という災害が人間の腹〓心の問題と関連づけられて語られていることがわかる。

この後の高力の日記をみると、いつもと変わらぬ穏やかな八月であったようだが、月末の二九日になると急転する。朝五ツ時、名古屋の城下町のすぐ東にあった玄海村で火事がおこると、寺院にも類焼するなど、かなりの被害が出て、六ツ半時には、尾張藩主の菩提寺で、この日法事のために多くの人が集まっていた建中寺にも、これが伝わり、大きな騒動となった。 (六月末の連続して災害がおこるといふ噂がまだ記憶に新しい状況でもあったということもあり) これには、喜之の予言を聞き、信じていた人々は恐怖したに違いない。

## 第二項 九月四日説教 —— 予言的中とその意義づけ

しかし、九月に入っても、結局、何ごともなく数日が過ぎ、不安と恐怖の中、いてもたってもいられなくなったのか、四日になって、「講中、日々恐怖の思ひをなし、依て御降参のため」稲垣庄兵衛(名古屋城西)の屋敷に喜之を招待し、説教が開かれた。現実の世界では、喜之の「立ても居てもをられぬ時節」がくるといった予言は外れたということになるのだが、現実と説教の矛盾をこの日の説教ではどのように解消し、自らの世界の中に位置づけていったのだろうか。その際に、先に鯨絵でみた神々が相談して地震をおこしたという世界観によく似た展開、つまり如来と喜之と「如来」の三者が地震をおこすか否かで意見を交わす場面を語ることで、その現実と説教の間を埋めていく展開となるが、そこでの論理展開を追っていきたい。まずは、地震をおこすことに否定的な如来の次のような言葉をみてみよう。

「おそがい事や」と言れたが、今度はお主達が、どふか斯か、少とそこら爰らはおもひが懸つたさうなで、「先此度は、何事もなう」  
如来様が、「置いて呉やう」と仰たぞや。  
(『お経様』文政二年卯九月四日 稲垣舎 M二一七頁)

つまり、如来は前回の地震の後、現世に生きる人々が少しではあるが、後世に思いをかけたため、次なる大地震はやめておくようにとの立場をとっている。喜之の思いはこれに同調するものであった。

是喜之がおもひには、「印位な事は、いこふさして構いもないが、人の難渋を致す事は止被成へもし」と、此方にあれが頼を懸た事でござる。「少々の事はたじはない」と喜之もおもへ共、此度は、此時節に当つては、此世界も大方に傾くやうな事でござる。夫かたむくやうな事をば、「少々の印で置」とはいへませぬなふ。夫傾くやうな事なれば、「まあ是此度は、どふぞ止て置いて呉やう。置いて呉やう」

(『お経様』文政二年卯九月四日 稲垣舎 M二一七頁)

このように、喜之は、少々の印に徴、つまり人々に如来の思いを知らせるくらいならば、構わないが、人々を苦しめることはやめてほしい、この世界が大きく傾くほどの事態は少々のこととはいわないだろうという立場を示している。この如来と喜之に対立したのが「如来」であった。

あちらのお衆「如来」…筆者註」の仰る事には、

「成程、如来様、お前さまの思召道理は御尤な事でござり升れ共、是世界ももふ、すへ（末）の世と相成まして、其末々の世と成ましても、誰有て今度、我身の治る所の得分も知らず、何の弁もなく、是分別等も得分ず参つた諸人の有さまなれば、此度は少々、あのもの共に驚かせねば、是後世の一大事といふ物は相分りにくうござりますが、是は何と致しませふ」と、如来様に御返答をもふし上げる「後略」

（『お経様』文政二年卯九月四日 稲垣舎 M二一七き）

如来教では、早くから「末の世と相成来れば、誠に末法のよ（世）と成、諸人の志甚以あしく成。又行末は諸人又乱心と成。すれば世もめつする事」といふ、末の世には人々の心持が悪く、行末は諸人乱心し、この世は滅する、という現世観が示されていた。「如来」の主張は、このような現世観に立ち、しかも世の末というのはまさに今なのだという認識に立つもので、分別のつかない現代人を大地震でもって愕かせなければ、「後世の一大事」について理解させられないのではないか、という旨の発言をしている。これに対して如来は次のように述べている。

「フゝさ、さうでやてなふ。お主達がいふべき事は悪うはおもはねども、此度は大切な利益を始め置て、其利益を相聞せとらす世界の是もの共なれば、今、世界無成やうな事が出来ては、是まで此方が段々精を切て相聞せ置た其利益もむだ事となりし事なれば、お主達に『是斯』とて己がいふべき事もなければ、此方は是、『段々と金毘羅殿にいひ付置て、後世の一大事の趣道理を諸人共に相聞せ置たなら、亦其分別等も分る事も有まい物でもない』と此方はぞんじて、段々に是、後世の一大事といふをあのもの共に相聞せ置た事でござる。事でござれば、もふあゝらが、少々の所で、此方が相聞せとらす利益の趣も、承知成べき方も有まいものでもござらん程に、先

は是は止にして置いて呉やう」と、斯如来さまの御返答でござるなふ。

（『お経様』文政二年卯九月四日 稲垣舎 M二一七き）

このように如来は「如来」の主張に対して、悪くは思わないと理解を示しつつも、現世の人々を救わんとこのたびの利益を始めたにもかかわらず、いま世界が無くなるようなことがあつては、これまでやってきたことが無駄となってしまう。金毘羅に頼んだ「後世の一大事」については、諸人たちに少しづつ聞かせれば、理解させられないこともないと考えている。あと少しで理解させることができるだろうから、今回この世界が無くなるような大地震をおこさないで置いてほしい、と主張した。結局はこの如来の言葉、つまり、前回の地震の後、後世に思いをかけ、人々が少し心持ちを改めたとみえること、そして説教によって「後世の一大事」を伝えることができるという主張をもって、このたびの大地震によって人々に警告を与えることは回避されることとなった。

こうして、地震に関する問答（＝地震がおこらなかつた現実の解釈）は終えられたが、この三者の議論を通して、この世界とそこに生きる人間の生の意味が表出してくることとなった。

此世界といふは、お主達が何の分別もなく、「此世界は能所」と思ひを懸て、其日／＼の思ひ斗を懸てをられるが、是此世界といふ物は、一向あぶないものでござるぞや。如来様が、此世界といふは、大海の海の節から御苦労を重々遊いて、漸と此大地といふをお拵被成て、夫よりも段々諸人といふをお拵なされた諸人といふの身の上なれば、「又後世に取結ぶ次第も有まい物でもない」と思召て、是此世界をお建置した世界でござるぞや。

ござれば、如来様の御機嫌様のお心さへあれば、さして障もなけらね共、若も如来様の御機嫌をそこねた其時は、此世界はどふなるや

ら斯なるやら、一向あぶない物でござるぞや。夫あぶない所をお主達が楽しみにおもふより、今度、慥かな所をお願ひ申事が全躰やうな物でござるぞや。すれば是、なんにも此方がお主達をおどすではないぞや。（『お経様』文政二年卯九月四日 稲垣舎 M二一七㉟）

この世に生きる人々はその日その日のことだけを考えて暮しているが、そもそもこの世界は、人々を後世に取り結ぶために、如来が苦勞を重ねて創ったものであると述べられている。このような現世観は開教以来一貫したものといえるが、この地震に際しては、この世界とは如来の心次第の世界であり、如来の機嫌を損ねてしまうのならば、あぶない世界に一変するのだということが強調されて述べられている。またこのような世界観は当然、次のように後世の問題とも関わらせて語られている。

お主達は是、世界といふものは、「元のくくく世よりも、此世界といふは此通り」と、お主達がおもひを懸られふが、何まん何千、何万何千といふ是あとは、此世界は御座らなんだぞや。其ない世界を如来がたて下された如来の御恩は、どれ丈な事でやと思はれる。其如来の御恩は打忘れ、何の分別もなくくらすものは、何しにや能事が出来やうとおもはれる。

〔中略〕

それ丈な御高恩の如来の慈悲を打忘れ、けふともなく、あすともなくくらすものは、夫如来の側へは参りにくう御座らふぞや。如来の慈悲を知らぬに依て、夫如来の側へは参りにくうござるぞや。（『お経様』文政二年卯九月四日 稲垣舎 M二一七㉟）

こちらにもまた如来による世界の創造が語られているが、それなのに人間はその恩を忘れ、慈悲を知らず暮らしているのだと述べられている。

このような状況では、「如来の側」と呼ばれる理想世界に参ることはできないとしている。では、どうすればよいというのか。

後世に替たる事はない程に、精出て如来の側へ参るやうに、我心を随分と、お主達のたった心前一つに依て後世は参るべき所がたと有ぞや。たと有のは、夫お主達の心前だけの所へ参るのでござるぞや。

又是如来のお膝元へ参るべきものは、如来と我と同躰の心前を持ねば、如来の側へは参りにくうござる。亦「如来の側へ寔参りたい」と我（汝）々の心に承知を召れるものなら、如来のおみまねを随分召れや。  
（『お経様』文政二年卯九月四日 稲垣舎 M二一七g）

これによれば、「如来の側」に参るには、心が重要で、心持ちによつて後世の行き先が変わるといふ。つまり、「如来の側」へは、如来と同じ心前を持たなければならない、そのためには如来の「おみまね」をせよということになる。その如来の心こそ、現世に住む人々に向けられた慈悲の心なのである。

このようにして、地震をおこすも、取りやめるも神次第という、地震〓神意という考え方を、如来の意志と〓如来〓の作用に関連つけて語るによつて、如来教世界でも確立させることにより、現実の地震とそれへの恐怖を契機として、現世を生きる人間が如来の慈悲・御恩を受けていること、そして如来のような慈悲の心こそが獲得すべき心持ちであるということが信者たちに再確認されていることが窺えよう。このように地震という現実を目の前にして、それと関連づけられながら、本稿を通してみてきたつとめの方法への問いという問題、心の定置という方法が共有された宗教社会の中において、如来教なりの応答——つまり、このたびの救済を体现する慈悲にあふれる如来の「おみまね」をつとめることを通して、如来の心〓慈悲の心を獲得することによつて、人を救い、自らも救われるという救済のあり方——が強化されてい

ることが確認できよう。

### おわりに —— 即時性・即興性・変容

本章では文政大地震とそれに恐怖する人々という現実に対して如来教がどう応えたのか、そこにどのような特徴があったのかという視点から、喜之の説教を分析してきた。すると、次のような特徴に気づかされる。第一に、非日常に対応した地震説教において表出したこととして、近世に共有されていた世界観を如来教の説教もまた共有していたことがあげられる。本章で取りあげたものでいえば、まずは地震に際して宗教に救いを求めるという行動自体が、そして鯨絵に傑出するような地震が神々の相談を経て神意によっておこされるとする考えや、『法華経』の世界観の描写をもとにして地震は如来が指を弾いておこされたとする語りや、それにあたろう。この時期までに近世の知識人たちは、地下の風または気が大地を突き破る時に地震がおきるという原理を共有していたが、名古屋城下に住む一般の人々にとっては、先にみてきた通り、熱田社や長久寺などの寺社や如来教などの宗教に頼ることや、神仏との関係で説明されたことの方がより納得しうる対応であったのだろう。

第二に、これは神仏の意によって地震がおこされると語りその反面であるが、われわれ人間自身のおこないを中心とした語りになされたことがあげられる。もし、現在を生きるわれわれが地震発生の原理を説明するならば、プレートテクトニクスで説明することになるだろう。この地震発生のメカニズムの説明の主人公は地球であって、われわれの外部の問題として存在する。一方、ここで語られた世界観は、この世界が如来の側という極楽世界へ向かう修行場として如来の慈悲により創造されたもので、われわれは日々如来の慈悲を受けながら生きていくにもかかわらず、そのことを心得ず、その日一日のことだけしか考えない生活を送り、如来の意志に反してしまっていることに対して、

如来が警告せんとしたために地震に直面することとなった。このような世界観から地震を説明すると、いま危機にあるのは自分のおこないや心持ちが原因となる。このような世界観のもとにおいては、人々は災害への恐怖や神に示された未来への不安を自省の契機としたのだろう。

最後に柔軟性ともいうべき、臨機応変な説教展開にも言及しておきたい。八月五日の説教の最後に喜之はこの世界に立っていられなくなるような事態がおこるといふ重大な予言をしていたが、その後の名古屋城下の記録をみれば、それは——現代のわれわれの目線からすれば——単純にその予言は外れてしまったというほかないだろう。しかし、九月四日の説教では、そのこと自体に意味が持たされた。すなわち、地震がおこらなかったという事実が、喜之の説教を聞くものたちの態度・心持ちの改善によるものであると、仏神の世界での対話を紹介する説教によつて、意味転換させられているのである。結果的に、「外れた」あの予言は如来の慈悲に気づく契機としての役割を果たすことになったのである。さらに加えれば、その後の説教の展開をみると、信仰者の側もそのような説教に反発し、見限ることなく受け入れたことが窺える。特定の「聖典」を根拠とすることなく、日待とよばれる場において信者に向き合った応答形式の説教ゆえの柔軟性と評価できようか。

以上のような特徴を有する喜之の説教によつて、非日常的な事態である災害という現実如来教の救済のあり方である如来の心（＝慈悲の心）の獲得への道程に位置づけられたのであった。この説教の後、この地震に関わる説教はおこなわれていない（残されていない）。この説教を聞いて得心したのか、単純に月日が過ぎ去り地震への恐怖が薄れていったのかはわからない。しかし、恐怖する人々に相対し、現実の動きとともに発せられた世界の把握は普段の説教よりも切実な問題として受け入れられたことは想像に難くない。

では、文政大地震に際しておこなわれた説教をいかに評価することができるだろうか。ここで語られた世界は、本章を通してみてきた通り、人間が如来の慈悲に囲まれて暮らしていることや慈悲の心の獲得を説くものとして提示されており、他日の如来教説教との一貫性をみることもできる。八月五日の説教では、この慈悲の心の獲得によつて救いを得ることができるといふことばに対して、喜之が「さう仰つても、貧乏

な人は毎も貧乏にござり升<sup>18</sup>』と述べているように、金の有無に頓着する思考に對置されている。この頃にはすでに救済すらも金で解決されるものとみなされるような傾向があった。しかし、喜之の目の前に集まる人々は必ずしも富貴な人々ではなかった。ゆえに、ここでは如来の慈悲に囲まれているという世界観をもって、貧乏であろうがなかるうが、心を豊かに持つこと＝如来の慈悲の心の獲得が後世への縁の有無に関わるのだと話展開していった（この点は第二部第一章で言及したことと同様）。

もう一点、注目したいのは、われわれ現世を生きる人間が地上に苦勞をかけぬようじつとしている如来の頭の上に暮らしているという具体性を持つ物語が、この地震に際して、あるいはこの地震に合わせて、初めて創造されたものであるという点である。つまり、喜之は現実の動向に合わせて瞬時に対応する即時性、信仰者たちにとって常識的な世界観を再構成しつつ、説得的な世界観を創りあげる即興性をもって非日常とそこに生きる人々に対峙した、それによって、日常で培い、語ってきた世界観を強化することに成功したということができよう。本章では地震という非日常の事態を対象としたためより際立つこととなったが、前述のように一貫性を保ちつつも、時節や場、対峙する人々に合わせて変容した説教のあり方が、地震に恐怖する人々の「その時」に対して機能したのであり、これを敷衍すれば、このような変容可能な説教が繰り返されたことが如来教の展開と、やはり神が盛衰を繰り返す時代の中で信者を惹きつけ続ける魅力の維持、再生産において重要な意味を持つたということができらるだろう。いいかえるならば、このような説教の変容は、絶え間ない縁起＝信仰の正統性の変容として機能したといえよう。

『石橋克彦「資料」一八一九九年文政近江地震の全史料の表』（『歴史地震』二六号、二〇一一年）。

- ㉒ 北原糸子『地震の社会史 安政大地震と民衆』講談社、二〇〇〇年、一六九頁。  
 ㉓ 愛知県史編さん委員会『愛知県史 資料編一五 近世一 名古屋・熱田』愛知県、二〇一四年所収。なお、『世直し草子』の「世直し」とは、主に関西方面で唱えられた地震除けの呪文であり、地震に際した戯文やかわら版に頻出する。日本史の研究者が使う「世直し状況」や「世直しの理論」とはまったくの別物であることをつけ加えておく（北原糸子『地震の社会史 安政大地震と民衆』講談社、二〇〇〇年、九八―九九頁）。  
 ㉔ 愛知県史編さん委員会『愛知県史 資料編一五 近世一 名古屋・熱田』愛知県、二〇一四年、六二六頁。  
 ㉕ 名古屋市蓬左文庫編『名古屋叢書三編 第一四卷 金明録―猿猴庵日記―』名古屋市教育委員会、一九八六年、四〇二頁。文政二二年六月一二日。  
 ㉖ 名古屋市蓬左文庫編『名古屋叢書三編 第一四卷 金明録―猿猴庵日記―』名古屋市教育委員会、一九八六年、四〇四頁。文政二二年六月一二日。  
 ㉗ 天文学に基づきその年一年の気候を予測した冊子、略暦刷物。  
 ㉘ 愛知県史編さん委員会『愛知県史 資料編一五 近世一 名古屋・熱田』愛知県、二〇一四年、六三二頁。  
 ㉙ 愛知県史編さん委員会『愛知県史 資料編一五 近世一 名古屋・熱田』愛知県、二〇一四年、六三三頁。  
 ㉚ 愛知県史編さん委員会『愛知県史 資料編一五 近世一 名古屋・熱田』愛知県、二〇一四年、六三二頁。  
 ㉛ 愛知県史編さん委員会『愛知県史 資料編一五 近世一 名古屋・熱田』愛知県、二〇一四年、六三二頁。  
 ㉜ 名古屋市蓬左文庫編『名古屋叢書三編 第一四卷 金明録―猿猴庵日記―』名古屋市教育委員会、一九八六年、四〇九頁。文政二二年七月。

- 13 愛知県史編さん委員会『愛知県史 資料編一五 近世一 名古屋・熱田』愛知県、二〇一四年、六三三頁。
- 14 この日の説教については、『御説教目録』の表題記事から存在は確認されるものの説教録『お経様』の該当部分は未発見のため、その中身を知ることとはできない。(神田秀雄編『如来教・一尊教団関係史料集成 別冊(その二) 史料目録・諸表』(清文堂、二〇〇九年)参照)。
- 15 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、四〇四頁。『お経様』文政二年卯八月五日 永田舎 M二一六。
- 16 北原糸子『地震の社会史 安政大地震と民衆』講談社、二〇〇〇年、一五、三一―三二、二二五、二二六、二三〇頁。
- 17 東京大学地震研究所編『新収日本地震史料 四卷』東京大学地震研究所、一九八四年所収、二五七頁。傍点は筆者による。
- 18 東京大学地震研究所編『新収日本地震史料 四卷』東京大学地震研究所、一九八四年所収、二五五頁。
- 19 東京大学地震研究所編『新収日本地震史料 四卷』東京大学地震研究所、一九八四年所収、二一七頁。
- 20 『肥前温泉災記』(島原図書館所蔵)、天保一一年写、二九才―三三才。この史料によれば島原大変は寛政三・四(一七九一・九二年)。
- 21 『肥前温泉災記』(島原図書館所蔵)、天保一一年写、三一ウ―三二才。
- 22 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第一卷』清文堂、二〇〇三年、五六三頁。
- 23 なお、神田秀雄は「近世後期における「救済」の〈場〉」(『江戸の思想』一号、ぺりかん社、一九九五年)において、平田篤胤と如来教思想の比較をしながら、一八世紀後半から一九世紀前半において、彼岸信仰が盛んであったことを指摘している。
- 24 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、二五五頁。『お経様』文化一五寅年四月一日 永田舎 M一九五。
- 25 神田秀雄『如来教の思想と信仰―教祖在世時代から幕末期における―』天理大学おやさど研究所、一九九〇年、一六六―一六七頁。

- ※ 北原糸子『地震の社会史 安政大地震と民衆』講談社、二〇〇〇年、八六頁。  
 ※ 鯨絵とは文政一三（一八三〇）年の京都大地震頃に登場し（北原糸子『地震の社会史 安政大地震と民衆』講談社、二〇〇〇年、二一五頁）、安政大地震の際には大量に刷られた錦絵版画であり、そこには鯨が地震をおこすという民間信仰だけでなく、人々の地震の捉え方が垣間みえる。なお、江戸時代において、地震鯨の民間信仰が広まった時期として、宮田登は鹿島の要石信仰の研究から近世中期以降（『ミロク信仰の研究』未来社、一九七〇年、二三二頁）、伊藤和明は元禄三（一六九〇）年に日本を訪れたケンペルの回顧録をもとに一七世紀後半（『地震と火山の災害史』同文書院、一九七七年、五〇頁）と推察している。  
 ※ 「世ハ安政民之賑」日本銀行蔵、安政二年頃。  
 ※ 北原糸子『地震の社会史 安政大地震と民衆』講談社、二〇〇〇年、二二四―二二五頁。  
 ※ 東京大学地震研究所編『新収日本地震史料 四卷』東京大学地震研究所、一九八四年所収、二四五頁。  
 ※ 東京大学地震研究所編『新収日本地震史料 四卷』東京大学地震研究所、一九八四年所収、一九四頁。  
 ※ 東京大学地震研究所編『新収日本地震史料 四卷』東京大学地震研究所、一九八四年所収、二六三頁。  
 ※ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第一卷』清文堂、二〇〇三年、五八三頁。  
 ※ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、四〇九―四一〇頁。  
 ※ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、四〇五頁。  
 ※ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、四〇七―四〇八頁。  
 ※ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、四〇四―四〇五頁。  
 ※ 該当箇所は以下の通りである。「然して後に還つて、舌相を撰めて一時に警教し、俱共に弾指したもう。この二つの音声は遍く十方の諸仏

の世界に至り、地は皆六種に震動せり。その中の衆生と天・竜・夜叉・乾闥婆・阿修羅・迦楼羅・緊那羅・摩睺羅伽・人・非人と等は、仏の神力を以つての故に皆、この娑婆世界の無量無辺百千万億の衆の宝樹の下の師子座の上の諸仏を見、釈迦牟尼仏の、多宝如来と共に宝塔の中に在して、師子座に坐したまえるを見たてまつり、又無量無辺百千万億の菩薩・摩訶薩及び諸の四衆の釈迦牟尼仏を恭敬し圍遶したてまつるを見る。」(坂本幸男・岩本裕訳注『法華経(下)』岩波書店、一九六七年、一五四頁)。

㉞ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、四〇五―四〇六頁。

㉟ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、四〇六頁。

㊱ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、四〇七頁。『お経様』文政二年卯八月五日 永

田舎 M二一六。

㊲ 名古屋市蓬左文庫編『名古屋叢書三編 第一四卷 金明録―猿猴庵日記―』名古屋市教育委員会、一九八六年、四〇九頁。文政一二年八月二九日。

㊳ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、四一一頁。

㊴ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、四一二頁。

㊵ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、四一二頁。

㊶ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第一卷』清文堂、二〇〇三年、一三九頁。『お経様』文化二年丑二月七日 小  
七舎 M二。

㊷ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、四二一―四二二頁。

㊸ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、四二二―四二四頁。

⑤ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、四一四―四一五頁。

⑥ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、四一五頁。

⑦ 例えば、作者不明『大極地震記』（寛文二（二六六二）年）（宇佐美龍夫編『江戸科学古典叢書 一九 大極地震記／安政見聞録／地震預防説／防火策図解』（恒和出版、一九七九年）所収）、西川如見『兩儀集説』（正徳三（一七二二）年）（浅見恵・安田健編『日本科学技術古典史料 天文学篇 四』（科学書院、二〇〇一年）所収）、小島涛山『地震考』（文政一三（一八三〇）年）（楠瀬恂『随筆文学選集 八』（書齋社、一九二七年）所収）、帆足万里『窮理通』（天保七（一八三六）年）（帆足記念図書館編『増補 帆足万里全集 一卷』（ぺりかん社、一九八八年）所収）など。

⑧ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、四〇八頁。『お経様』文政二年卯八月五日 永田舎 M二一六。

## 結章 本稿の成果と課題・展望

### 第一節 本稿の成果 —— 内容の整理

本稿を結ぶにあたって、改めて本稿の成果を意図や主張を交えながらまとめておくこととした。

本稿は、民衆宗教の歴史的位置づけの再検討を企図したものである。民衆宗教は、近代化論（講座派歴史学）を土台として、近代宗教の萌芽とみなされたり、国家に抵抗しうる可能性（＝民衆的近代）を秘めた宗教運動としてみなされたりしてきた。それゆえに、他の宗教や社会を超えゆくものとしての側面ばかりが強調され、民衆宗教がおこった宗教社会の展開から分断され、まるで「孤高」の存在であるかのように位置づけられてきた。こうした位置づけられ方ゆえに、一九九〇年以降この土台が揺らいでくると、民衆宗教もよって立つところを失い、それ自体の歴史的な位置づけも揺らいでしまっている。

このような民衆宗教研究の現状に対して、本稿では、享和二（一八〇二）年に名古屋で開かれた如来教を題材として、それが生まれ、展開した近世の宗教社会の中に位置づけることによって、日本宗教史上（とくに近年進展が著しい近世宗教史上）その新たな歴史的意義をみいだすこと、それによってこの研究分野自体をも相対化していくことを課題としてきた。具体的には、①教祖喜之と信者たちが生きた一八〇〇年前後という時代に着目し、この時代の問題として、民衆宗教を分析しようとした。②その分析に際しては、当時を生きた人々のさまざまな信仰実践を明らかにすることで如来教の信者たち（ユルザ）が抱えた課題を探りつつ、そうした人々と教祖（メーカ）とがせめぎあう場として、民衆宗教の救済（＝説教とその教義展開）を捉えていくという方法をとった。③また、これまで他の研究動向と切り離されて評価されることが多かった民衆宗教を、近世仏教史や近世宗教史といった隣接した研究分野の成果をもとにして、宗教の総体的動向の中に位置づけようとした。以下、内容に即しながら、明らかにしたことを述べていくこととしたい。

### 第一項 近世真宗と如来教の関係をめぐって —— 一八〇〇年前後の救済パラダイムという視点から

第一部では、近世宗教史上最大の動揺といっても過言ではない真宗の異安心騒動・三業惑乱に注目した。こうした動向は、これまで、真宗教学史という教団史の文脈で位置づけられることがほとんどであった。しかし、近年では、近世宗教社会史・近世仏教史の文脈から、これを日本（思想）史上に位置づけようとする研究が増えてきている。本稿ではこうした研究動向を受け止めつつ、この一連の騒動と同時代的な宗教の動向として民衆宗教を検討することで、新たな近世宗教（思想）史への視角を得ようとした。

### 1 真宗異安心からみる救済課題の時代性

このような見通しから問題設定するために、第一章では近世真宗の異安心及び三業惑乱を取りあげ、そこから一八〇〇年前後の信仰の時代性をみいだそうとした。まず近世真宗の異安心を年表化し、その趨勢を概観した。その結果、喜之とその信者が生きた一七五〇年から一八五〇年までの間に、異安心騒動数が激増するピークがあることがわかった。その中心となった騒動が三業惑乱であった。これは、簡単に図式化すれば、もともとは学僧間におこった、「自ら頼むこと」を強調する三業派と「阿弥陀仏に頼ること」を強調した反三業派の教学論争であった。しかし、天明期（一七八一―一七八九）頃から各地の門末門徒にも三業帰命説が広く受け入れられるようになり、寛政期（一七八九―一八〇一）中頃には彼らをも巻き込む大騒動へと発展する。こうした事態を重くみた幕府が介入し、文化三（一八〇六）年には幕府裁定が下され、三業派を退ける形で（公式的には）この騒動は終焉を迎えることとなった。しかし、依然として、当時の人々には能動的・実践的な救済のあり方であった三業帰命説が求められることも多く、この騒動の影響は後まで残った。その事例として、三業派であった越前門徒の愁訴状を取りあげた。これには、幕府裁定による「御安心退転」Ⅱ（反三業派の正統教学化）という事態は「後生之一大事」に関わる問題であるので、今後どのようにしたらよいのか途方に暮れ、難渋を極めているという心情が吐露されている。続けて、どうかこれまでの信仰を続けさせてほしいという懇願が記されている。この事例に表れているように、三業惑乱をきっかけとして、これまで確信を持って続けてきた信仰のあり方が否定され、何が正しい救済のあり方が問われるものとなってしまったということが窺える。ここに、三業派と反三業派という救済へのあり方をめぐって、「正しい」救済に揺らぎが生じ、これの模索が課題とされたという重大な時代性がみいだせる。一方、享和二（一八〇

二)年に開教し、これと同時代的に展開していた如来教も、三業派と同じような能動的・実践的態度によって、救いを得ようとする人々に対してしていたことが窺える。そういった人々に対して、如来教は自力／他力論・願行論という、救いの方法に関わる説教をおこなっている。その中で自ら実践することを否定し、如来に継る他力の信仰を説くことによって、こうした人々に応答している。以上から、三業惑乱を戦略的始点とするならば、この騒動に前後して救済のあり方に二度の転換（唯心弥陀説的救済↓三業帰命説↓その否定）があり、その混乱の中でつとめの方法が問われるという時代的課題が生じた、つまり救済パラダイムの転換があったとみることができる。こうした時代性を前提として、如来教の説教の場における教祖と信者のせめぎあいを見ると、この渦中であって、如来教も例外ではなく、この時代性の中で登場し、展開した信仰としてみなすことができると指摘した。

## 2 真宗異安心からみる救済課題への応答

第二章では、如来教のおこった名古屋における真宗の異安心騒動で語られた内容を検討し、これと関連させながら如来教説教を分析した。これにより、第一章で提起したつとめの方法が問われ、模索されるという時代性の中で、どのような救済が提示されたのかをみていくこととした。まずは、しばしば真宗優勢地帯とも評価される名古屋における真宗の位置と門徒の信仰の様相を簡単に確認した。その上で、喜之とそこの信者たちが生きた時代におこった二つの騒動に注目した。ひとつは三業惑乱と同時代におこった「新敷宗意」事件である。これは名古屋の真宗東派の多くの寺々で、真宗の定めのない他宗の方法やあるいは新たな方法でつとめをおこなったことが問題とされた事件であった。ここから名古屋の人々も救済されるべきつとめの方法の模索という課題を共有していたことが窺える。もうひとつは、三業惑乱後におこった「尾州五人男」事件である。この事件では名古屋近郊で活動した五人の僧侶の説教が問題視された。彼らの説教は、三業惑乱後の教義の混乱状態において求められた、三業募り・意業募りの打破、正しい信心・安心（＝つとめの方法）の提示という課題に答えたものであった。五人男は実践をとまなう三業帰命説を批判する文脈で「正しい」つとめの方法を提示するにあたって、それを実践する際の心のありようを重視する方法、すなわち心の定置、という方法を提示した。しかし、それを強調しすぎたあまり、真宗が教義の根本とする念仏を軽視し、心が定まって

いない状態での念仏では地獄に落ちる、信心の程度に合わせた救済しか得ることはできないといったことをも語ってしまい、本山に糺される身となってしまった。この騒動をめぐる裁定の中心地となった東本願寺名古屋御坊（東御坊）と目と鼻の先の距離の熱田に御本元を置き、名古屋城下で活動した如来教は、当然この動向と何らかの関わりを持ったと考えられる。というのも、教祖喜之自身が親鸞由来の品の開帳に興味を示し、その縁起を共有していたし、さらには親鸞をその体に降ろしていた。また、報恩講実施にあたって伺いを立てた真宗門徒からなる信者集団も存在していた。その中でも東御坊の目の前に住む門徒であった大工伊右衛門のように、二つの異安心騒動や真宗の「内輪」における「心得違」に関わっていた可能性も垣間みえる信者も存在していた。このように説教や信者に視線を向けることで、如来教と真宗の信仰が重層性を帯びていたことを確認した。こうした関係を前提にして、五人男が処分された年の如来教説教を検討した。そこでは、称名などいない、ただ口で経文を唱えても助からない、そのような状態ではむしろ地獄に行くことになるのだ、「一心」を持たねば「心丈」の後世にかいくことができない、ゆえに一心を定めよという内容が語られている。この語りはそのレトリックや、つとめの方法への問いに対して心の定置という方法を提示しているという点において、五人男の語りとは酷似している。以上から、一八〇〇年前後の救済パラダイムの中で、能動的な信仰態度を否定しながら、心の定置という方法が共通してみいだされていくということを明らかにした。加えて、同じような説教をおこなっていた五人男の場合と比較すると、如来教は本山を持たなかったため教学的介入を免れ、こうした語りを長く維持できたのではないかという点もみえてきた。

## 第二項 如来教と諸宗教との対峙をめぐって —— 如来教の社会的役割と特徴の分析

第二部では、救済に関する課題を抱えた人々に対峙した如来教が、第一部で提示した一八〇〇年前後の救済パラダイムの中で、どのような役割を果たしたか、またそれを果たすにあたってどのような特徴を有していたかを明らかにしようとした。

### 1 一八〇〇年前後を生きる人々の行動と如来教の救済の関係

第一章では、当時を生き、神々に祈らざるを得ない人々Ⅱ「渴仰の貴賤」の信仰活動に注目しながら、如来教説教を考察することで、第

一部で提起したつとめの方法への問いと模索、それに対する心という方法が、如来教においてどのように表出したかをみようとしたりした。これに際して、この時代における顕著な信仰活動のひとつとして、開帳を取りあげた。ここでは、従来から指摘されてきた娯楽的な活動という側面のみならず、念仏・誦経し、講釈・説法への参加・聴聞の上、靈宝にまみえ、それに付随する往生の物語を聴聞することで、自らも仏との縁を結ぼうとしていたという信仰の側面もしっかりとみえた。また、当時の名古屋でピークを迎えていた寺社の造営工事（再建を含む）にも注目した。ここには、金銭や労働力を擲ってこの工事に参加することで、おのれの「身の罪」を消して、後世の往生にありつこうとする人々の姿がみえた。このような「渴仰の貴賤」の姿の背景には作善を欲する社会があったと仮定して、その実践の根拠となり、これを広めたと思われる善書及び功過思想に注目した。一八〇〇年前後という時代は、ちょうど名古屋においても書籍の流通に関わるインフラが急激に整備されていく時期であった。善書とそれに関わる思想はこれにのって、名古屋城下の人々に広まったと考えられる。名古屋の大貸本屋であった大野屋惣八蔵本の書籍『積善春草吟』及び『善悪種蒔鏡』を分析すると、そこに日常で実践可能な善の積みようが記載されており、その先に「安楽世界」があることが説かれていた。その中に、「渴仰の貴賤」が開帳や工事への参加を通しておこなっていた実践も含まれていたことから、彼らの行動の背景にこうした作善実践を通じた救済の希求があったことが確認できた。如来教信者もまた、開帳に参加しまた、新たな利益が生じればそこに参集する「渴仰の貴賤」であった。こうした人々を目の前にして喜之は同調するように「善の貯え」による救済を説いたが、行為をとまなう善の「貯え」を否定した。行為の意味は、その時の心のありようによって揺れ動くものであるから、善の心を貯えなければならぬと語った。この善の心とは、他者を憐れみ、可愛がることのできる慈悲の心であり、それは「如来のお心」とも呼ばれた。如来教では、これと自らの心を一致させることで後世への縁ができることと説かれた。以上から、如来教がつとめの方法の模索という課題の中で、社会に広がっていた作善実践という方法を共有しつつも、その実践的な側面へ反発し、心の positioning という方法をみいだしたことを確認した。これを作善実践との関わりから意味づけるならば、その実践は多くの場合、金銭の喜捨をとまなうものであったがために、それを享受することができない人々も多くいたと思われるが、如来教は、この救済から疎外された人々を包み込む役割を果たしたと考えることができる。こうした人々への

応答の過程において、心がみいだされていったのではないかということも垣間みえた。

## 2 如来教の他宗教との対峙と社会的地位の模索過程

第二章では、新しくおこった宗教である如来教が、他宗教と対峙しながら、いかにして社会的位置をみいだしていったかを検討した。この時、如来教と同時代に隆盛を迎えていた信仰で、かつ如来教説教に何度も登場した秋葉信仰との対峙を素材とした。尾張地域の地誌の検討により、この秋葉信仰は、名古屋においては宝暦期（一七五二—一七六四）から天明期（一七八一—一七八九）の三〇年の間に登場し、その後、急激に広まったこと、その多くが末社・境内社・村落の祠堂であったこと、天保期（一八三〇—一八四四）には巡礼が整備される程に社会に浸透していったことがわかった。この拡大と浸透は、名古屋城下で火事——秋葉信仰は火防の信仰であった——が大規模化・増加したことも関わっていた。こうした動向の中でこの信仰の名古屋での中心地たる熱田円通寺が整備されていく。しかし、秋葉信仰の急激な拡大に施設の規模が追いつかず、如来教の最盛期であった文政期（一八一八—一八三〇）に拡大再建がおこなわれている。また、近世における秋葉信仰の具体的な様相を知るため、熱田の隣の宿村鳴海の下郷家に残る秋葉講関係文書を検討した。それによって、この下郷家を中心とする秋葉講が、祈祷料や御供米の献納とそれに対する守札の授与・護摩・祈禱の執行による利益の獲得を核として遠州秋葉寺を頂点とする体制の中で活動しつつも、その構成員は対抗関係にあった熱田円通寺とも関わり、また他の信仰の活動基盤ともなる重層的信仰をもっていたことがわかった。如来教と秋葉信仰は同じく熱田を拠点としており、人々の重層的信仰を通じて、如来教説教に持ち込まれることとなった。同時代に隆盛を迎えていた秋葉信仰は如来教にとっても無視し得ない他者であった。一連の説教を通して、喜之は如来教の救済の中に秋葉を位置づけた。まず、如来教の救済を体現する神格である如来からのお話の有無を基準としたり、またその異名である三尺坊の名を再解釈をしたりすることによって、秋葉を金毘羅よりも下位にある神とした。その金毘羅との上下関係をもとにして、秋葉の特有の利益であった火防を一切の救済を担う自らの救済のもとに引き込んだ。それにより守札の授与や祈禱の執行など実践的な側面の強かった秋葉信仰の救済を、心の positioning によって救済されるものへと転換させた。以上にみた如来教の他宗教との対峙の仕方でも重要なこととして、秋葉信仰を自らのものに位置づける際に、敵対

する利益として排除するのではなく、自らの救済の根幹となる物語を一旦解体し、そこに秋葉という神格を組み込むかたちで再編したという点があげられる。この柔軟な他宗教との対峙のあり方とそれにもなう自己の再編の繰り返しによって、多くの仏神が登場する世界観が創られたと結論づけた。

### 3 如来教の現実への向き合い方の特徴

第三章では、如来教の現実の事態への対応のあり方とその時の説教の展開に、いかなる特徴がみられるのかを明らかにしようとした。この課題に際して、非常時に顕現する特徴から、日常の説教にも通底するような如来教説教の展開の特徴をみいだすことを企図した。この時、名古屋も大きな揺れに見舞われた文政二（一八一九）年六月一二日の大地震の後に、地震に恐怖していた信者に要請された如来教説教を題材とした。加えて、この如来教の対応を近世の人々の災害への立ち向かい方の一事例として提示しようとした。このような目的のもと、まず、当時の人々がどのように地震に恐怖したかを検討した。それは、地震そのものやそれにもなう災害による死への恐怖の他、地震の死者の妄執が現世の人々に害をもたらす未成仏の霊魂への恐怖、地震を通して現世を生きる人々に警告しようとする神意への恐怖がといったものであった。これを前提として、如来教世界において地震がいかんにかを説明しているかを検討した。第二回目（第一回目の説教があったという記録はあるが、説教の内容自体は確認されていない）の説教では、われわれの住む大地を「如来」が支えているという世界観が語られ、彼らが指を弾いて今回の地震がおこされたのだと説明された。さらに、次は天地がひっくり返るような大地震がおこるといふ予言がなされ、それはお主たちが心を定められていないからだ、地震と現世を生きる人々の心の問題が結びつけられて語られた。しかし、結局次なる大地震はおこらなかった。予言の期日が過ぎた後におこなわれた第三回の説教では、その予言と現実との矛盾が埋められていった。ここでは、如来の世界を語りながら、神仏たちの相談の上、この世に住む人々が心を少しよくしたから今回は地震をおこさないことになったというエピソードを語り、予言がはずれたことをむしろ積極的に評価した。以上から、このような説教展開の過程には、目の前の事態にすぐに応える即時性と、その瞬間その瞬間に応じて当時の人々にとって常識的な世界を再構成しつつ最も説得的な世界を提示できた即興性がある、それによって、地震

という事態を前にして、それまでに語ってきた救済を強化することに成功したと結論づけた。また、ここにみられる説教の変容可能性は、地震という非日常の場面のみならず日常にも作用し、はやり神が隆盛を迎えていた時代の中で、信者を惹きつけ続ける魅力の維持・再生産に機能したと考えられると指摘した。

## 第二節 一八〇〇年前後の宗教動向とその背景

### 第一項 一八〇〇年前後の宗教社会と如来教の展開

以上を前提にして、本稿で課題とし、明らかにしてきた民衆宗教・如来教の歴史的位置を示しておこう。

まず、一八〇〇年前後宗教社会のさまざまな動向（真宗異安心・開帳・工事・秋葉信仰・地震）の検討を通じて、そこにはつとめの方法が模索されるという時代性（＝救済パラダイム）があったということ、その中において三業帰命説や作善思想といった能動的・実践的な救済の方法が登場し、それを否定するものとして五人男の説教のような心の定置という方法がみいだされていったことを明らかにした。如来教もまた、こうした時代性の中にあつて、信者たちの能動的・実践的な態度を問題としながら、善心獲得による救済、つまり心の定置による救済を説いていた。この心の救済の提起に際して、如来教は、新興の宗教の登場とその影響力の増大や災害などの宗教社会の動向に柔軟かつ即時的に対応し、時にそれにあわせて自己を常に変容させた。こうした対峙のあり方によって、当時社会に広がっていた救済の方法から疎外された人々を包み込んでいくという社会的機能を果たしたことをみてきた。こうした点を鑑みれば、如来教は、近世宗教の展開過程、つまり主流の位置にあつた救われる方法に揺らぎが生じ、それへの応答として宗教社会総体であるべき救済が模索されるようになったという過程において、この時代的課題へ応答するものとして登場し、展開した宗教であつたという意味づけられることができるだろう。

ただし、本稿では一八〇〇年前後という限られた時期の、名古屋という限られた空間の、如来教という一宗教を取りあげて、その位置づけを採ってきたに過ぎない。また、つとめの方法が問題化され、能動的・実践的態度によって救済に向かうか、心を修めることによって受動的

に救済に与るかという議論は、詳細な内容に違いこそあれ、この時代に限らず、歴史上何度も争われ続けてきた論題であったことはいうまでもない。では、この時期において、こうした議論が活発になった歴史的・社会的背景はどこにあったのだろうか。本稿では意図的に宗教の動向に絞って検討してきたが、本稿で明らかにしたことをより大きな文脈に位置づけ、今後の研究に投げかけていくためには、やはり、これらの点を補足しておく必要があるだろう。

以下では、救済パラダイムの問題と如来教の登場という問題を名古屋城下の具体的な動きの中に位置づけることとしたい。

## 第二項 尾張藩の藩政改革と名古屋城下の人々

では、如来教信者を含む名古屋城下の人々は、この一八〇〇年前後という時期に、どのような社会の変化を経験していたのだろうか。尾張藩社会の動向を概観しておくこととしたい。尾張藩においては、宝暦期（一七五一―一七六四）以降、年貢の取米率・取米量ともに激減したこと、安永八（一七七九）年に厚岸にロシア船が来航したことをうけての軍制改革の実施を課題として、天明期（一七八一―一七八九）から寛政期（一七八九―一八〇一）にかけて財政基盤を立て直す藩政改革がおこなわれている。まず、この改革の課題となったこれらの二つの社会の動向についてみておこう。

この改革以前から、他の藩の例にもれず、尾張藩も慢性的な財政難状況にあった。この困窮の理由として、まず自然災害の多発があげられる。明和二（一七六五）年に二度、尾張藩西部を流れる庄内川が決壊した。さらに、明和七（一七七〇）年の早魃被害、明和九（一七七二）年の全国的な大飢饉、安永六（一七七七）年の早魃被害、安永八（一七七八）年の三度の洪水、天明三（一七八三）年の浅間山の噴火による大飢饉、第二部第二章でも言及したこの間の火事の頻発化・大規模化など約二〇年の間に何度も災害におそわれた。このような事態により、藩内での米の収穫高は落ち込んでいた。その一方で、破損した施設の修繕や対策のための工事に莫大な資金を費やさねばならない状況が続いた<sup>5)</sup>。

これに加えて、名古屋の商工業都市化にもなつて米作よりも商品作物を重視する傾向が強まったことが要因としてあげられる。尾張地域

の農村構造の特徴として、巨大地主が存在せず、中小規模の地主が多く存在していたことが指摘されている（こうした特徴は巨大地主化した東国よりも経済的先進地域であった畿内近国地域の様相に近く、規模としては中間的であった）<sup>9</sup>。これは、享保期（一七一六—一七三六）から元文期（一七三六—一七四一）にかけて七代尾張藩主徳川宗春の下で進められた積極的経済政策に刺激されて、農民が商品生産・商品流通に参加するようになり、貨幣経済が浸透するようになったこととも関係している（なお、この時、こうした名古屋の経済発展にもなって周辺地域から多くの人々が名古屋城下に流入し、この動きを支えていたことも注目に値する）<sup>10</sup>。これにより、（元からこうした傾向があったとされるが）多種商品作物生産が促進されたことによつて、豪農経営が小作料収取よりも商業的経営を基盤として成立していくこととなった。この傾向は、改革後もより強大化した城下商人も巻き込みつつ、継続していくこととなる<sup>11</sup>。

このようにして、災害による不作とその対応に関わる出費と積極的な経済政策による商品経済の農村への浸透によつて、藩財政の主要基盤であった年貢収入は減少することとなった。

この内的要因に加えて、この頃、日本近海に外国船がみられるようになっていたことへの対応策も重要な課題として浮上していた。とくに安永八（一七七九）年に厚岸にロシア船が来航して以降、軍備の整備の必要が叫ばれるようになった。寛政五（一七九三）年になると幕府は各藩に海防準備を命じた。翌六年には京都・大坂に変がおきた場合の出陣の任務がつけ加えられた。こうした幕府の要請に応えるかたちで尾張藩においても、軍役令を改定しながら、海防（船、兵器、軍隊）の整備や警備という課題に本格的に取り組まなければならなくなった<sup>12</sup>。御三家筆頭たる尾張徳川家に課せられた負担は軽いものではなかった。当然、これも財政を圧迫するものであった。

こうした財政難と軍制改革という課題に対して、九代藩主徳川宗睦を中心とする藩政改革では、とくに行財政改革と農業基盤の整備に重点が置かれた。例えば、農業基盤の整備のために農村の支配体制を改革した。これまで農地を支配する代官は城下に住み、必要に応じて手代を派遣するという形で支配地を管理していたが、代官を支配地に駐在させ、そこにこれまで内容ごとに分割されていた命令伝達体制や民政の機能を一元化した所付代官制をとるようになった<sup>13</sup>。こうした体制の実現のためには、農村部とつながりを持った実務型下役人が不可欠であつ

た。そのため、こうした能力をもったものが必要とされ、百姓や町人を武士として取りあげ、この任につけた事例が多くみられるようになる。こうした能力主義的な人材登用策によって、下級武士層の身分・職分は流動的なものへと転化した。

こうした農村改革は精神面からもおこなわれた。この尾張藩の藩政改革の一翼を担った細井平洲は藩校明倫堂で、あるいは廻村しながら、藩士、百姓、町人に対して講釈をおこなった。これは政策実行のために、藩内諸階層の意思とエネルギーをひとつの方向に結束させることを企図したものであった。ここで説かれた「仁政」論を基礎として用水整備や新田開発などへの献金・献米、労働奉仕といった「御冥加普請」を全藩的に強力に推進し、領民を「自発的に」藩政改革に参加させることで、不足する資金や労働力を補った。この改革の基盤としての教育政策に付随して、名古屋の出版改革もおこなわれている。これにより京坂江戸に限られていた開板を名古屋書肆も独自におこなうことができるようになった。これは明倫堂や農村における学問教育に書籍が不可欠なものとされたからであり、この時期にはこれを担う本屋の創業が集中している。これによって平洲をはじめとする藩士の著作が広められた。その後の名古屋における書物の流通については第二部第一章で述べたため、ここでは省略する。

また軍制改革の一環として、寛政一一（一七九九）年に世禄制（禄高の世襲制）を復活させた。これは尾張藩として軍事体制を構築するにあたって、その実働部隊としての藩士のおのが軍備を整えることが要請されたが、それはかなりの経済的負担をとまなうものであったために、禄高を固定化し、各家でこれを相続させることによって、藩士の生活を安定させる施策であった。しかし、これは藩の財政支出の増大を避けられない政策でもあり、軍備体制の構築と世禄制の維持のためにはさらなる財政政策が必要となった。

この出費を補填するため、藩は米切手の発行に踏み切った。これを維持するために、有力商人らから資金を提供させた。これにともない、商人の評価基準が「清洲越」以来尾張藩に従ってきたというような出自・由緒よりも、現在の藩財政への貢献度など現実の経済力を反映するものへと変化した。こうした傾向や商品経済の活発化にともない、新規参入者への社会的障壁が弱まり、新興商家が大きく発展できるようになり、商人の勢力図は大きく変動した。これに連動するように、この一八世紀末から一九世紀にかけて名古屋の各町でも、異質な他者を

排除し現状維持しようとする性格の強い条項を多く有した町法の整理・見直しがおこなわれ、新規参入者の負担が軽減されるものへと変化していった。

こうした動きの中で、従来の共同体の秩序が崩壊していくこととなり、人々の生活にも変化を及ぼすこととなった。農村では利益追求の傾向が強まり、その経済力によって藩政に貢献し、名声を集めるものが登場し、尾張藩の地方支配はこうした人々への依存を強めていく。その中には身分上昇願望を持つものも現れるようになったであろう。実際に苗字帯刀が許された人々も確認できる。武士層では、軍制改革によって、御目見以上の上中級藩士の身分・職分が固定された一方で、下級藩士の身分・職分は、下役人として百姓・町人が登用されたり、富・名声を得た豪農層が苗字帯刀し農村改革に関わったりするようになり、脅かされるものとなった。また、禄高が固定化されたとはいえ、上中級藩士においても、理念的なものとなっていた軍役が現実の事態を想定したものへと変化する中で、身体的な事情でその負担にたえないものは現役を退かざるをえなくなり、また後継のいない家は潰れざるを得ない状況となった。商人階層においても、尾張藩初期から続いてきたという由緒よりも現実の経済力が重視されるようになり、本家・分家の逆転や、新興商人の台頭（つまり、由緒ある商人の没落）が多くみられるようになる。加えて、大商工業都市として発展していく名古屋にはその支え手となる労働者として多くの人が周辺地域から集まった。以上のように、利潤追求傾向の強化、能力主義の強化、実力・経済力の重要視によって、従来の共同体や人間関係にも変化がおこっていたのだ。

### 第三項 一八〇〇年前後の宗教動向 —— 社会変化への二つの対応

#### 1 二つの信仰態度

一方、本稿でみてきたのは、例えば、開帳の盛況や宗教施設の新設や拡大再建などの整備、多数のはやり神、新たな教義解釈や信仰の登場という宗教の動向である。こうした宗教の動向をもって、本稿では一八〇〇年前後という時代を、つとめの方法が模索された時代として提起してきた。しかし、本稿ではあまり明言してこなかったが、同じくつとめの方法を問う中で生まれた動向の中でも、その内実は二分できると

思われる。仮に本稿でそうしてきたように一八〇〇年前後の真宗異安心の展開を尺度とするならば、その前半期においては、能動的、積極的な信仰態度が重視される傾向が強かった。本稿で示したものでいえば身口意を合せて頼むことを志向した三業帰命説の流行や他宗派のつとめを取り入れようとした「新敷宗意」、開帳・工事への参加実践をともなった作善思想、献米・献銭による守札の授受を核とした秋葉信仰がこれにあたるといえる。一方、文化三（一八〇六）年の三業帰命説の敗北を象徴的事件とする後半期においては、そのような能動的信仰態度を否定し、心の定置という方法が提起され、受け入れられていくようになっていった。これには、三業帰命説を批判し正しき信心を身につけることを重視した五人男の説教、（大桑斉の言及にあった）「ただ信心一つ」の側面に立脚し帰命を重視しない妙好人の信仰、そして善心の獲得による救済を説いた如来教が該当する。なお、この二つの信仰態度はある時期に急に転換するようなものではなく、本稿で取りあげた如来教の他宗教との対峙の中に表れていたように、この間、常にせめぎ合いながら存在していたものであったとみるのが妥当であろう。また、各地域の問題や各宗教の特徴などの偏差によって、それが発現する時期やその仕方には振幅があったとみるべきだろう。

## 2 能動的・実践的態度

では、こうした一八〇〇年前後の宗教社会の動向は、尾張藩社会の動向とどのように関わっていたと考えられるだろうか。すでに述べた通り、一八〇〇年前後の尾張藩では、利潤追求傾向の強化、能力主義の強化、経済力の重要視といった傾向が顕著となっていた。このような傾向は、藩政改革以前より芽吹いていたものであり、藩財政の基盤となった年貢収取の体制や身分制と矛盾する側面もあった。しかし、農業基盤の強化と軍備体制の整備という喫緊の課題に立ち向かうための資金と人材を捻出するために、結果としてさらにこうした傾向は強化されたといえる。こうした時流にのって求められる能力・経済力を獲得していったのは、現実の変動に能動的な働きかけをしながら対応した人々であった。例えば、「御冥加普請」を通して、新田開発や農業基盤の整備などの藩政の課題へ積極的に貢献することで名声を得たような人々はこの部類に入るだろう。こうした現実へ積極的に働きかけていく行動が信仰の世界にも反映されて、自力偏重の、能動的・実践的信仰態度が生み出され、受け入れられていったということができよう<sup>35</sup>。

また、こうした現実への積極的な態度だけではなく、変動しゆく社会の中で生き残る葛藤からおこる心情に対応するものとしても、この信仰態度は適応したのではないか。例えば、利潤追求・能力主義・経済力重視の傾向によって新たな地位を得た人の反面には、社会から脱落せざるを得ない人々を生じさせた。このことは成功者にも「負い目」を生じさせたであろう。こうした「負い目」は、災害が頻発する状況においてより一層強化されただろう。高取正男は、前近代においては、こうした事態に際して共同社会の中では隣人を見殺しにせざるえない時があり、生きながらえた人々は生きていくことに罪の意識を負うこともあったと指摘している。また、急発展する名古屋に新たにやってきた流入民は、この地にいるべき共同体や、旦那寺、子孫を持たず、死後の追善を期待できなかったであろう。これにより後世への不安を大きくした。全身全霊をかけて願う実践を説いた三業婦命説や規定された善行の実践を目にみえるかたちで数値化した作善思想は、実践的行為を説くことによって彼らのそうした「負い目」や不安を埋め、安心を得る手段として適合していたのだろう。

つまり、能動的・実践的信仰態度は、現実への積極的な態度が反映されたものであり、かつ社会変動にもなつて従来の共同体が崩壊し、その中で生き残った人々のさまざまな心情に応答したものであったといえよう。このような能動的な信仰態度は、個々人の実践の程度が問題とされたという意味において、個人（自己）の救済を強く追求めていく方向へと向かっていったといえよう。いいかえれば、こうした能動的・実践的信仰態度は、個人化された救済の形ということができらるだろう。また、こうした信仰をした人々は、商工業都市名古屋を支えた人々が中心であり、ある意味では消費社会に即応した信仰のあり方であったともいえようか。

### 3 心の定置による救済

では、心という方法がみいだされていくことについてはどう考えられるであろうか。本稿で五人男の説教とともに、その典型例とした如来教の説教をふりかえっておこう。

心を如来様へ得お渡し申さぬ故以、夫事道理が満足を得致さぬぞや。夫他力といふ物は、何にても如来にお任せ申て置れるのが、是が

他力の心といふのでござる。得任せ置ぬ心をもつて取扱ひを召れるのは、我心の自力で御座る。夫自力なれば、夫如来がお建置れた世界、其建置した世界へ我（汝）々をお出し被下て、其世界に栖を召れるお主達の身の上なれば、如来に何にてもお任せ申した事に、物の都合の出来ぬといふ事はござらぬぞや。

夫何にても、都合がどふして出来やうと思はれる。我他力一方の心を以、惣躰を取扱ひとうを召れぬ故以、事の満足等が出来にくうござるぞや。

『お経様』文化一四五年九月二四日 太田舎 M一八八三

様々の事をすれば、夫を願行と唱て居れる事さうにござる。此方は最初の時には、「主達は願行をするなやう。願行といふ物がたつた一つ有ぞやう」。其時に女めがいふ事には、「願行といふは何の事でやへもし」と女めがいつたがなふ。「諸人を可愛とおもふて、人を大切に、我腹に是を一随にするのが、是が行。願は、我より目下成者なれば、我より目上のもので取上て取扱ひをせるのが、是を願と唱る」と己が言ても、お主達は其行や願は皆忘果、何でも無い事に我心をよせ、夫太切な言て聞いた詞を失なつたぞや。

『お経様』文化一三年子閏八月一九日 永田舎 M一六八三

おぬし達も夫で善心にて成て呉さへすれば、願も行もいらぬ。金毘羅様が教被成るは是此やうな物でやに、よう何もかも、あの人のいはつせる事をよう聞て、覺て用つされや。

（『お経様』文化九年申一〇月一二日 青木舎 M六八三）

口は扱置、先達てよりいひし通り、善心といふは何をもつて善心といふや。夫善心といふは、譬て言ふなら、諸人難渋致なら、「ア、痛しや。あれも心の行届ぬ者哉」とおもふて、なぜ如来のお心をさつ（察）して取扱ひ召れぬぞや。如来のお慈悲を我（汝）も聴聞したなら、「扱も不便（憫）な事でござる。ア、むざらしや」。あの心で居たならば、扱も不便（憫）な奴』と思召て、如来様

はどのやうに御苦勞におぼしめされふ」とおもつて、なぜ可愛がつてやられぬぞや。人を憎み、仇をなせば、善心の事は扱置、大惡道に落るぞや。

（『お経様』文化九年申九月三日 永田舎 M六五〇）

心を善心になり、諸人を痛しくおもひ、能ものにしよ、あ（悪）しいものにしよ、「我よりも人の為」と思ひ、何に付ても「我よりも先人」と思ふ様になれやう。

（『お経様』文化三年寅四月二六日 御本元 M二〇〇）

我先祖は捨置、無縁の精靈助る心に成て、「平等大会、有縁無縁の諸精靈、三界万靈に回向し奉る」と言て香を手向るといふと、其精靈、又我家の精靈迎も大歡。「やれも〜、能善心に成呉た。此度は、結構なる次第にて、其やうに善心に成たか」とて、如来様にもお歡び。我家は差置、無縁の精靈助とらする其志は、結構といはふか、何といはふ。言やうも無其身の徳分。「誠に此度は、如来のお慈悲の思召」と心得て、心持を直し、善心の志に成といふと、譬ていはゞ、錦の光明、光輝く結構なる事ぞござる。

（『お経様』文化三年寅四月廿六日 御本元 M二〇〇）

如来教説教で一貫して述べられてきたことは自力、つまり能動的・実践的な信仰の否定と、如来の慈悲に継るといふ他力、受動的な信仰のあり方である。この受動的な救済として語られている内容は、善心の獲得であり、その内実としては、超越した存在たる如来の心との同化、つまり、人を哀れみ、可愛がることが説かれたのであり、その地平から未成仏の靈も含めた追善が重視されたのであった。こうした内容は、能動的・実践的信仰のあり方と比較すると、消費行動への関連が希薄な内容であるといえよう。こうした意味において、都市名古屋の発展、消費活動から疎外された人々を包み込む役割を果たしていたものとみることができるといえる。このことはすでに指摘されているように、如来教信者の割合の大部分を都市名古屋の人々が占め、軍制改革の中で退役せざるを得なかった武士や、経済発展していく社会において家や家業の存続

に問題を抱えた人々の信仰を集めていたこと<sup>88</sup>とも関連する事項であろう。加えて、本稿で何度もみてきた通り、喜之が例えば、

其世界暮す中といふものは、諸人といふ物は、兎角此金銭とやらが無ては凌ぎがたないものさうにござるに依て、兎角何にても、其金とやらのあるやうな事は置しやれや。是何をいふも、我たつた一念の心斗の事でござるぞや。

『お経様』 文化二二亥年二月二日 太田舎 M一四一<sup>89</sup>

と、金銭を問題としてそれに心を対置する説教を何度も重ねていることもその証左となろう。ここから、経済的な問題を抱えていた信者たちが多くいたこと、こうした状況に対して心が提示されたということが窺える。つまり、第二部第一章でみたように、信仰利益でさえ消費社会の原理の中に取り込まれてしまっていた時代状況の中で心の定置という方法はみいだされたのである。

また能動的・実践的信仰が、個人化された救済の姿であるとするならば、心の救済はある意味では、実践により個人化していく人々を、時に如来の心と同化されるような超越的な次元の心に預け、委ねることで、人と人との関係の中に戻そうとする動き、いわば変動しゆく社会の中での人間関係の“回復”を志向したものと捉えられるのではなからうか。こうした志向は、例えば、

娑婆にては、諸人の交りといふもいたさねばならぬ事もござるに依て、又其時は、我心にて、備(供)る心は備(供)る心、又諸人、交りの心は其心と、其人々の心で、心を二つにも三つにも分て、諸人の言し事背ぬやうに、諸人の交りをいたせし事なれば、どのやうな事とても、其節に至りては、我心で如来に向ひ、降参乞て諸人の交わりいたせば、如来とてもお歎び遊すてなふ。

『お経様』 文化四年卯四月一六日 鍛冶屋善助宅 M三四<sup>90</sup>

といった諸人との関係とその心構えを問題とした言葉や、喜之の心象として語られた、

ぬし達に少々頼有。銭金のいる事ではない。喜之は心さびしきが常の持前なれば、此方、体有ならば縋り付やうにおもふなれども、体なき故、力におもふに、ぬし達、可愛がつて呉やう。其代りには、ぬし達は己が引受たぞやう。

『お経様』 文化三年寅二月朔日 大工藤八宅 M二七三

という喜之を中心として諸人との関係を構築しようとする言葉に表れているのではなからうか。このようにみえてみると、救済への主体的態度を否定し、超越的な神仏の心に自らの心を預けていくことで、受動的に救済に与ろうとする心の定置による信仰は、都市名古屋の発展に従って変動する社会の中で、経済上の、あるいは共同体の中で問題を抱え、その価値観を共有できなかった人々への応答の中で生まれてきたものであったとみることができるのではないか。こうした意味において、現実の動向への、アンチテーゼとして心という問題にいきついたとみることができらるだろう。

以上を踏まえて、今一度、一八〇〇年前後の宗教社会の動向をその背景と関わらせながらまとめておきたい。

一八世紀後半の消費社会の発展とそれに連動した共同体の崩壊という状況を背景として、何をすれば往生できるかを基準化・規範化した行為をとまなう能動的・実践的信仰が登場し、これを各人が突き詰めていくことが重視されるようになり、救済の個人化が進んでいった（ある意味ではこちらの信仰態度の方が近代宗教的志向を持っているといえるかもしれない）。こうした人間関係が希薄化し、個人化しゆく現実に抗い、従来の秩序を「回復」していこうとする文脈において、心の定置という信仰のあり方がみいだされていった。消費社会化の動きから疎外された人々への応答として、現実の不条理や、能動的・実践的救済を超越しうる神仏の世界観が開示された。この世界観をもとにして、神仏の心と自己の心を同化させ、それに連なるものとして、生の意味が提示されていったのである。

#### 第四項 一八〇〇年前後の救済パラダイムという視線を広げる

本稿では如来教と同時代的に展開していた諸宗教との関連から、一八〇〇年前後の宗教社会において、宗教の近代化とは違った文脈で、心の定置という方法が注目されていくことを述べてきた。ここまでみてきたことは、ただ名古屋の如来教のみに特殊なものではなからう。そもそも、三業惑乱がおこり展開していった宝暦期（一七五一—一七六四）から天明期（一七八一—一七八九）という時期は、従来から、日本史研究において、近世を二分する画期として注目されてきた時期でもある。こうした視線からの積み重ねられた研究成果をみれば、ここで提示した社会的諸問題とそれに対する宗教の対応が名古屋においてのみ登場した特殊な問題でなかったことは明白であろう。とするならば、如来教以外の、いわゆる民衆宗教や諸宗教の登場や展開も、消費社会の進展とそれにもなう能動的・実践的信仰の登場とそれに抵抗した心の定置による救済の創造という時代的土壌の中から生じたものとして位置づけることができるのではなからうか。

試みにここでは二つの事例をあげてみたい。文化一一（一八一四）年一月一日の黒住宗忠（一七八〇—一八五〇）の「天命直授」を契機として城下町岡山で立教した黒住教——民衆宗教の中では、如来教の次に開教した宗派と位置づけられている——の場合も次のような教えが残されている。

此間、まん心の門人を段々にしめし候処、感心いたし神文書改め。ほつ句一首。

立寄て 鶯きゝぬ 梅の宿

道執行の心を

登れとも またおぼろなり みねの月

といたし、小子に道歌一首所望いたし、もんもふの小子ゆへ、とうわく仕候。しかし、心斗かく侍る。

闇より くらきに入よ 人心 月は誠の 空にこそすめ

といたし候。くらきと申心は自身のことゝ申心にて、誠に少にても我に明り入候と、そんし候得は、大成まん心也。いよく我ちへをすてゝ信心をいたし候得は、其中に、誠に有かたき夜の明たることくのことわり、いよく我ちへをすつること、道の道也。

(御書翰 二五七号 年月日不明)

又々申上候。かやう申上候ても、形のわさは、少も無御座。たゞ心斗の御事にて世不思議成御務りに御坐候。

(御書翰 二五九号 年月日不明)

何事も心一つと奉存候。善悪共に皆御影と奉存候。心を養ふ時は自然と形はたつしやに相成候哉と奉存候。呉々も万一天命に御まかせ可被遊候。

(御書翰 一〇四号 天保五年四月一六日)

何事も 心一つに 有ものと しらてうき世に 迷ふ人々

(御歌 一四五号)

これらを見ると、黒住教教祖黒住宗忠もまた如来教教祖喜之の場合と同様に、知恵を絞って救済の形式にこだわる「まん心の門人」と対峙していたこと、彼らに対して善悪の問題はともに「御影」の問題なのだ、どんなことも「心一つ」であると応答していることが窺える。加えて、次のような言及もなしている。

小子宮にて夢を見候中に、誠我一人座して居候所、たとへは大小のくちなは其数何程という事不知、色々と我をせめる。是を祓はんとすれども、中く致方無、手足をまき、のとをまき、或は大き紅ひのしたを出し、のまんとす。にけんとすれと、一面不残、野も山も大小

のくちなは斗也。能く見れば、兼而大じとおもふ子や家内、其外金銀一切望む物不残、蛇也。中にも大将と見へ候蛇は、己か形也。我なからあきれば、分別につきは候所に、不斗、天照大神様を思ひ出し、一心に念し、丸まかせに致し候所、夢の覚たる如くに、皆々今迄恐敷と思し物不残、又常の通に家内子共金銀ざいほう、誠の宝に相成候。是に付は、心を失ひ、天神に奉まかせ候得は、皆々我心のやしないと相成候。夢は迷ひ出候と申候。尤、迷ひの処には候得共、甚執行難有思ひ、皆々え相咄し候所、皆々難有かり被申候。

(御書翰 四六号 文政九年七月朔日)

つまり、「大じとおもふ子や家内、其外金銀一切」を蛇ニ邪として、わが身に災いを招くものとみなし、こういったものを批判しつつ、心を養い、天照大神に丸任せにすることでこれらが「誠の宝」に転じると説いているのである。ここにみられるのは家の存続の問題と経済的問題であり、名古屋での事例を鑑みれば、消費社会の進展とそれにもなう諸問題に関わるものと推測できる。この黒住教の事例も、こうした現実に向き合う宗教社会の中で、心の定置という方法をみいだしていった一事例とみなすことができよう。

もうひとつ、同じ時代の課題の中で展開したと考えられる宗教として、不二道の事例を紹介しておきたい。不二道とは、富士信仰の一派で、日光御成街道沿いの宿場町鳩ヶ谷の麴屋で、手習師匠もしていた小谷庄兵衛(三志・一七六五—一八四一)を中心とする信仰集団である。三志は文化期(一八〇四—一八一八)頃に祈禱中心の富士講のあり方に不満を抱いていた行者参行六王に出会い、その後継者となり、信仰集団を形成するようになる。当初「不二孝」などさまざまな名を持っていたが、天保九(一八三八)年に不二道となった。現在、三志およびその門弟たちの手による教えが残っており、例えば、「天をならふて孝行をしよ 主へ忠義家業をはげめ 是をまもるが祈禱のふだよ したいことにわよい事ないぞ うそか遊げいかおどりのさたか いろかばくちか朝寝か酒か 心よこれて地こくのたねよ 是をのがれてせぬのがよいぞぎ」といった日常実践の倫理化をみることができる。こうした特徴をもとにして、しばしばこの教えには通俗道徳的側面がみいだされてきた。こうした点をおさえつつも、本稿で言及してきたこととの関連から、その一方では次のような教えが展開されていたことにも注目

しておきたい。

我にあるかむかうにあるか

我がたのむでうごいてくるか

たのむころが本尊様か

たのみ次第でうごいてみえる

しんのたからはこなたにござる

人のいふのはあてにはならぬ

我といふのをたのんでおきやれ

(小谷三志『人間出生』天保四年)

ここでは、救済がどこにあるのかということが問題とされている。そこでは、自分がたのむのか、たのむ心の本尊なのかを問題としつつ、それはたのみ次第で動くものと述べ、「我」というものをたのんでおくと結論づけている。ここで、この一説を取りあげたのは、まさにつとめの方法を問題にした箇所であり、能動的・実践的に「我がたのむ」ことによって向こうから動いてくるものなのか、あるいは「たのむころ」自体が「本尊様」であるからここにあるのかといった問いを並べ、「しんのたから」は「こなた」||にあるとしているからである。ここでいう心の問題はどのように語られているのか。

おのおのへさづけ給ふが則天の心也

天の御心に叶ひたまひしこそ善なるべし

(『小谷三志教訓寸言集』<sup>23</sup>)

腹のそうじがきれいになれば天の心が一々うつる

(『小谷三志教訓寸言集』<sup>24</sup>)

したいことにわよい事ないぞ  
是をのがれてせぬのがよいぞ

うそか遊びいかおどりのさたか  
こころ清淨けっぱくなりて

いろかばくちか朝寝か酒か  
日々あらたに日々うたひ

心よごれて地こくのたねよ  
此子大事と守りさいすれば

天のみうりよに叶ひし時は 元のちゝはゝ手をひきたまひ 行て生れてみるくのみよに 三千世界がいつちとなりて

ついに子高の実法のくらい ありがたいよやかたじけないと 是といふのも御師匠の御願

(作者不明「子守り歌」安政四年頃五月二三日)

天の心は各人に授けられている。しかし、さまざまな欲望にまみれ、その心は汚れ、救済されるにふさわしい状態ではなくなっている。その心をきれいに掃除することができれば、「元のちちはは」(＝中心的な神格)は「みるくのみよ」に往生させてくれるであろう、と説かれている。こうした論理も(不二道の場合は「勸善録」によった実践をおこなっており、行動規範化されている側面も大きい)如来教に表出した心の定置という方法、つまり、慈悲の心をもって他者と接することを通して如来の心と団体になっていくことと同じような志向をもったものであるように思える。こうした言葉が語られる根底にあったのは、やはり、消費社会の問題であったように思える。

人の心の賤しうなるは 金に目がつきうらやむゆへぞ さてもこわいよこがねの迷い 命ちゞむるかたきとしれよ

夢の浮世と口にはいひて なぜにはなれぬ名利の迷い 親子兄弟人のまじわりも 欲のつるぎで中をばたつぞ

(幡行泉我『世かいそうぞくみるくうた』万延二年一月一三日)

人の心が賤しくなる原因は、金であり、金欲ゆえに、「親子兄弟ひとのまじわり」を絶ってしまうのだと述べられている。こうした金銭問題への嫌悪と人間関係の変化については如来教の分析においてもみてきたことである。以上をみてみると、不二道の中には、消費社会の進展の結果生まれてくる能動的・実践的信仰の側面とそうしたあり方に抵抗する心の定置の信仰の側面が両方表出しており、まさにそのせめぎあいの場でもあったことを窺い知ることができる。

以上、かなり大雑把ではあるが、本稿の成果をもとに提示した見直しから、黒住教と不二道の事例をみてみた。その他、如来教と同じく民衆宗教として括られる天理教でも「心直し」、つまり心のあるべき状態に直すことが説かれていたし、金光教でも「天地金乃神 生神金光大神 一心に願 おかげは和賀心にあり」とただ一つの心で願うこと、その願う自らの心に救済があることを説いていた。さらに不二道には、石門心学の影響も指摘されており、この石門心学の一八世紀末以降の地方的展開との同時性も注目されるべきだろう。またここに示した最終的に心に解決の方法みいだした事例以外にも、同時代的には真言僧侶慈雲（一七一八—一八〇五）によつて進められた十善戒運動（戒律復興運動のひとつ）。身口意それぞれに関わる戒律を大衆に提示し、日蓮宗身延派（一致派）と富士派（勝劣派）の教学論争（名古屋において富士派の信者集団「本因妙講」の信仰が抑圧され、文政期（一八一八—一八三〇）以降に「名古屋問答」「尾張法難」へと発展している）など、つとめの方法やそれを包含する教学論争が数多く展開している。こうした動向に関しては、それぞれに研究はあっても、同時代に展開していたという視線から捉えられることはほとんどないといっても過言ではないだろう。これらを総体的に捉え、その歴史的意義を明らかにしようとする時に、一八〇〇年前後の救済パラダイム、つまり消費社会の進展にともない、能動的な信仰のあり方が重視されるようになるが、それが極点に達すると、つとめの方法への問いが生じ、それに対応する中で心の定置という方法が発見されていくという時代性の中に、それぞれの動向の座標をとっていくことは、有効な方法となるのではないだろうか。

近世民衆宗教もまたこうした全体像の中に位置づけられるべき動向である。本稿では、現時点で検討し得た限られた範囲の宗教社会において、この検討をおこなったが、さらなる検討は今後の課題としたい。

### 第三節 今後の展望について

本稿では民衆宗教・如来教を一八〇〇年前後宗教社会の動向の中で意味を明らかにしていこうとした。その際、この時代の救済パラダイムの存在を仮定しながら分析した。こうした本論の内容をうけて、結章では、これをより広い文脈の中に投げようと、具体的事象の中に如来教

でみいだされた救いを位置づけつつ、近世後期の宗教社会の総体的把握の方法として、改めて救済パラダイムを提起するところまでたどり着いた。いうまでもなく、終始稚拙な議論にとどまり、今後の課題は極めて多い。本稿を結ぶ前に、それ以外にもしつかりと取りあげることのできなかつた課題も含めて、今後の研究の方向を示すことで、本稿の不足を補完しておくこととしたい。

### 宗教の総体的動向を捉えていく方法の深化の必要性

前項で提示した見方を確固たるものとしていくには、その時代におこるさまざまな宗教運動を総体的に検討する視点と方法を模索していかなければならないだろう。そのために、能動的信仰と心の定置という二つの救済傾向の強弱をみきわめていくことが、宗教社会を総体的に捉えていく際の指標となると考える。その上で、日本史（さらには東アジア史）に位置づけていくため、救済パラダイムの転換の具体的様相をさらに詰めていく必要があるだろう。この時、地域、時期や各宗教・信仰の特徴、関連する人々などの偏差を考慮に入れ、事例収集をおこないながらより詳細な検討を進めていくことが課題となるだろう。

そのためには、本稿で試みたように宗教の垣根を超えた分析が必要となるが、ここで本論では立ち入れなかった儒教の問題についても簡単に言及しておきたい。例えば名古屋の場合、寛延元（一七四八）年に中下学問所が設置されている<sup>36</sup>。ここでは闇齋学派に連なる蟹養齋（一七〇五―一七七八）らが藩士たちに向けて、喪祭儀礼実践・祖先祭祀について、（儒教的立場からは本来否定されるべき）仏教的喪祭儀礼と共存する形で説くようになっていた。宝暦期（一七五一―一七六四）の間に養齋は名古屋を去ってしまうが、その後門弟の中村習齋（一七一九―一七九九）らへと議論は引き継がれていった<sup>37</sup>。

こうした儒教における祖先祭祀やあの世の問題に関する議論の動向も民衆宗教の登場と同時代的な動向として、一八〇〇年前後の宗教社会で共有された課題として捉えていかなければならないだろう。前項であげた黒住教や不二道などの動向の検討を含め、視野を拡げながらこの課題に対峙していく必要があるだろう。このことによつて、世俗化の過程とみられてきた近世後期の宗教像を再編していくことが可能となるだろうし、また次の救済パラダイム（キリスト教をモデルとした宗教像への対応）への転換にもなつて、近世後期の社会に対峙しながら

生じたさまざまな教え（語彙や世界観、至高神的存在にある神（仏）への利益の集中といった形態など）を土台とし、それを換骨奪胎することによって、近代的宗教（観）が受け入れられ、広がっていったということが展望できるのではないか。

### 呪術的なものの評価の仕方について

本稿では説教を分析し、（すべての宗教の実践領域の核となるものとしての）救済のあり方がどのように提示されているかをみてきた。ここでは、つとめの方法が問題となる中で、実践的信仰を否定し、心の定置を重視する救済のあり方が提示されたことをみた。本稿ではこうした点に民衆宗教をはじめとする一八〇〇年前後の宗教の動向の特徴をみようとした。

しかし一方では、民衆宗教に寄せられた願いで最も多く、近代においても（病気の意味の変化はあったが）影響力を持ち続けたのは、呪術的な行為とみなされる病氣直しであった。また、民衆宗教にかぎらず、やはり神が次から次へと生まれていったという動向や、近世後期の民間宗教者の増加、近世中後期の村落における『大般若経』転読実施とそれに関わる勧進の増加などの社会現象も多くみられる。これらも当時の人々の信仰のあり方を反映したものであり、無視し得ないものである。近代になると、西洋の「religion」概念の翻訳を通して、宗教の内実がプラクティス（実践）からビリーフ（教義・思想的なもの）へと移行していくことがすでに指摘されているが、こうした事例をあげるだけでも近世後期から近代における日常の場における宗教（≠概念・学問の次元の宗教）においては、そうした移行が単線的に進んだわけではないことは明らかである。

こうした史料に残りにくい呪術性に関わる問題については、心の定置という方法がみだされていく過程で能動的な信仰のあり方として否定されていくものとして、その身体的実践の面における言及のみにとどまり、その呪術的威力とその宗教社会的意味にまで深入りできていない。こうした動向を、先に提示した救済パラダイムというスケールにどう位置づけていくか。

### 民衆への宗教知の広がりについて

近年の書物の社会史研究にともない宗教知の伝播に関わる成果が蓄積されてきている。本稿で取りあげた時期は、地方でも出版文化の民

衆への浸透が進んだ時期であった。みてきた通り、名古屋においても仏教書中心からより広範な内容へと出版傾向が変化して、書肆の開業がこの時期に集中し、大野屋惣八のような大貸本屋が登場していたことをみた。こうした状況は宗教界にも影響し、人々は書物を通して得た知識をもって、救済を志向していくこととなった（つけ加えておくと、書物を媒介した宗教知は出版や貸本のみでなく、写本でも流通している）。こうした状況があったからこそ、一八〇〇年前後の真宗では、猥雑な書物と真宗教義書を判別するための『聖經目録』の作成が重要な課題とされ、繰り返しおこなわれたのであった<sup>23)</sup>。また商業出版のみならず、小寺玉晁の残したスクラップ帳的書物『堂中杖』<sup>24)</sup>に収録されている寺社の略縁起集をみると、一八〇〇年前後する頃にこれの作成が集中していることが分かる。これは開帳の流行とも関わるものであり、寺社にとっては自らの利益（とその正統性）を主張し、参詣者を呼び込む機能を果たした一方で、一般の人々に宗教知を提供することとなった。

この出版文化と如来教の関わりについて本稿では、第二部第一章で信者たちが善書などを通して作善思想を共有していたこと、第二部第三章で地震の原因について『法華経』と同様の内容を示していたこと、第一部第二章で親鸞石枕に関わる説教が常州枕石寺の略縁起をもとにしていたことを指摘した。このような民間への宗教知の浸透が進んだ社会において、民衆宗教は登場したのである。

この宗教知の伝播と需要と消費の関係を前提としたとき、宗教知を獲得していた人々との対峙やそれを経過した教義・教団展開には、いかなる特徴があったと捉え得るのか。こうした宗教知の伝播と需要、そして発信という問題は、ある別の宗教の教義や世界観の形成過程における語彙力や神仏の物語に関するイメージを提供したのものとしても注目されるべきであろう。

#### 本山―末寺論、本所論との関係について

一九九〇年以降、大きく進展した宗教社会史の成果は、高埜利彦の研究<sup>25)</sup>を踏襲して、この本山―末寺論、本所論を基礎にしていることは改めていうまでもないであろう。これによってさまざまな宗教者の統制のあり方が明らかにされ、近世の宗教権力のあり方、それと国家権力の関係が構造的に理解されるようになった。

こうした構造と新たに登場した宗教の教えの関わりについて、もっと検討していく必要があると思われる。例えば（すでに第一部第二章で論じたが）、井上智勝はこうした体制下に入ることによって民衆宗教は公然と活動できた<sup>3</sup>とする。こうした機能があつたのは確かであろうが、真宗の末寺僧侶である五人男の説教が本山教学であつたために教学的介入を受けていた一方で、同様の教えを説いていながらそれを維持できた如来教（この時点では本所をもっていない）という状況も垣間みえた。

こうした体制下に下ることは、ある宗教者（団体）にとって、保護と統制の両面をもたらしたのである。ある意味では、これと距離を取ることで、教学的支配から逃れ、目の前の人との対話を通じた自由な発展を可能としたと思われる。その場合、幕府・朝廷権力に連なる権威であることに正当性が求められた本所体制とは違う権威、つまり信仰の現場に生じる権威、神の力を顕現する病氣直しなどの信仰の正統性が生まれることになると考えられる。民衆宗教のこの体制との距離の取り方は、その教学・教団展開にどのような役割を果たしたであろうか。この距離のとり方から民衆宗教を近世後期の宗教社会に位置づけることはできないだろうか。大本教をはじめとする近代の宗教弾圧を想起すれば、ある意味では、権力からこれだけの距離が取れるということに近世性がみいだせるのかもしれない。

#### 本稿の成果をいかに近代に投げかけるかという問題

本稿では、近世社会において民衆宗教の展開を検討するという方法を通して、近代宗教、近代をみる試金石としようとした。本稿ではこれまで近代的と評価されてきたものを近世という視点からみることによって再検討してきた。それを、主に心に根本を置く救済の登場を近世宗教社会の文脈において考察していくことよって進めた。その他の点については本項で提示した課題の中で展望を示したつもりである。ここで取りあげた課題に立ち向かうことで、近世社会に根ざしながら生まれた言葉、教え、世界観が、近代になるとどのように変容していったのかを、近代の民衆宗教のさまざまな領域に渡る社会実践や、大本教のように民衆宗教が知識人から崇敬を集めていく事例などを念頭に置きながら検討していくことで、引き続き民衆宗教にとっての近代という問題を考えていくこととしたい。

最後に蛇足を加えて本稿を終えることとしたい。如来教信者たちが生きた時代も長きに渡って社会が大きく変動した時代であったが、現代に生きるわれわれもまた時代の大きな岐路にたっている。如来教説教に残された言葉は、困難な時代の中で社会をみつめ、その時を生きるための思想として紡ぎ出されたものである。変わりゆく社会、人間関係をみつめながら、生の意味を模索し続けた一日一日の記録から、限られた富をめぐって、「犬の喰合のごとく、諸人と諸人と二所へ寄合と、喰合たり、擲合たり<sup>35</sup>」するような時代に生きるわれわれが学べることは少なくないだろう。

<sup>1</sup> 尾張藩の天明改革期においては、人見璣邑・細井平州の儒学的イデオロギーとその改革を批判する横井千秋と彼が尾張藩政への招聘を目指していた本居宣長の国学的イデオロギーの政治対立があった。結果として国学派は敗れ人見璣邑・細井平州を中心に藩政改革がおこなわれる（岸野俊彦『幕藩制社会における国学』校倉書房、一九九八年）。

<sup>2</sup> 新修名古屋市史編纂委員会『新修名古屋市史 第四卷』名古屋市、一九九九年、一三頁。

<sup>3</sup> 新修名古屋市史編纂委員会『新修名古屋市史 第四卷』名古屋市、一九九九年、四五頁。

<sup>4</sup> 新修名古屋市史編纂委員会『新修名古屋市史 第四卷』名古屋市、一九九九年、一〇頁。

<sup>5</sup> 『新修名古屋市史』では、財政難のもうひとつの大きな理由として、農民層そのものあり方の変化＝農民層の分解によって年貢の収集が困難となったという事情があったことが指摘されている（新修名古屋市史編纂委員会『新修名古屋市史 第四卷』名古屋市、一九九九年、一〇頁）。しかし、農民層の分解が強調されるのみで具体的な記述はない点（講座派歴史学的前提に立った言及か）、近年では尾張地方では農村荒廃化現象は顕在化しなかったという見方がなされている点（大塚英二『近世尾張の地域・村・百姓成立』清文堂、二〇一四年、二〇三頁）

を鑑みて、本稿では取りあげなかった。

9 大塚英二『近世尾張の地域・村・百姓成立』清文堂、二〇一四年、二九九頁。

10 この政策は、消費景気をあおり、営業の自由を認め、市を開設し、商人との接触を深めたもので、名古屋が一大商工業都市として発展するための基礎を築いたと評価されている。その一方で、尾張藩財政を赤字化させ、その後の藩政ではこの健全化が課題とされた（新修名古屋市史編纂委員会『新修名古屋市史 第三卷』名古屋市、一九九九年、二七三―二七八頁）。

11 大塚英二『近世尾張の地域・村・百姓成立』清文堂、二〇一四年、二九九頁。なお、こうした状況から、尾張藩の場合、一般的な農民層の分解ではなく、有力百姓・豪農連合の中での分解が進んだと指摘されている。

12 新修名古屋市史編纂委員会『新修名古屋市史 第四卷』名古屋市、一九九九年、三六二―三六五頁。

13 新修名古屋市史編纂委員会『新修名古屋市史 第四卷』名古屋市、一九九九年、二七頁。

14 新修名古屋市史編纂委員会『新修名古屋市史 第四卷』名古屋市、一九九九年、二〇―二四頁。

15 新修名古屋市史編纂委員会『新修名古屋市史 第四卷』名古屋市、一九九九年、四一〇頁。

16 新修名古屋市史編纂委員会『新修名古屋市史 第四卷』名古屋市、一九九九年、四〇七頁。

17 新修名古屋市史編纂委員会『新修名古屋市史 第四卷』名古屋市、一九九九年、三〇―三六、二二八―二二〇頁。

18 岸雅裕『尾張の書林と出版』青裳堂書店、一九九九年、一〇六―一〇七頁。

19 新修名古屋市史編纂委員会『新修名古屋市史 第四卷』名古屋市、一九九九年、二七五、二七六頁。

20 新修名古屋市史編纂委員会『新修名古屋市史 第四卷』名古屋市、一九九九年、二六一―二八頁。

21 尾張藩は当初清洲を中心としていたが、慶長一四（一六〇九）年の徳川義直の入封に際して、名古屋遷府と名古屋城築城が決定された。そ

れにともない当時尾張最大の都市であった清洲から、家臣団及び城下町の住民を短期間に移住させている（『清洲越』。名古屋商人はこの清洲越のものを中心に成立している（新修名古屋市史編纂委員会『新修名古屋市史 第三卷』名古屋市、一九九九年、九五、一三五、五七六―五七八頁）。

㉔ 新修名古屋市史編纂委員会『新修名古屋市史 第四卷』名古屋市、一九九九年、三一四頁。

㉕ 新修名古屋市史編纂委員会『新修名古屋市史 第四卷』名古屋市、一九九九年、八〇、八三頁。

㉖ 小川一朗「幕末期における地域指導層と村・地域 春日井郡児玉村大矢作左衛門の場合」（岸野俊彦編『尾張藩社会の総合研究 第六篇』清文堂、二〇一五年）二七三頁。

㉗ 深谷克己『江戸時代の身分願望 身上がりと上下無し』吉川弘文館、二〇〇六年。

㉘ 小川一朗「幕末期における地域指導層と村・地域 春日井郡児玉村大矢作左衛門の場合」（岸野俊彦編『尾張藩社会の総合研究 第六篇』清文堂、二〇一五年）二七三頁。

㉙ 神田秀雄「民衆宗教の成立と近世社会」（『日本思想史研究会会報』第三〇号、二〇一三年）、九一―一〇頁。

㉚ 新修名古屋市史編纂委員会『新修名古屋市史 第四卷』名古屋市、一九九九年、八〇、八三頁。

㉛ 奈倉哲三『真宗信仰の思想的研究―越後蒲原門徒の行動と足跡』校倉書房、一九九〇年、一三一―一三二頁。

㉜ このことは、ナタリー・サルトウーラジュの次のような指摘に示唆を受けたものである。「『贈与』と『借り』の関係について、簡単に説明しておこう。この序文の最初で『贈与』について触れたときに、『贈与』については、「返礼を求めないものとする哲学的な捉え方」（ハイデガー、レヴィナス、デリダ、マリオンなど）と「返礼を求めるものとする社会学的な捉え方」（モースにおける『贈与交換』）というふたつの考え方が対立していると書いた。そして、『贈与』に『借り』の概念を導入すると、このふたつの考え方の対立は、ひとつ上の次元で解消

される、と…。この問題のポイントは、《贈与》をしたほうが返礼を求めようが、求めまいが、《贈与》されたほうに《借り》が生じるということである。たとえば、社会的な捉え方の場合、モースの言う《贈与交換》では返礼が求められるが、この返礼ができないとき、その《贈与》は《借り》となり、受け取った人間に圧力をかける。その結果、相手との人間関係においては、支配を甘んじて受け入れる状態になり、人から恩を受けて借りっぱなしだと思えば、過度の負い目、つまり罪悪感に苦しめられることになる。」(ナタリー・サルトウー||ラジュ (高野優監訳、小林重裕訳)『借りの哲学』太田出版、二〇一四年、二〇―二二頁)。

82 高取正男「常民の暮しと旅」(『高取正男著作集 四 生活学のすすめ』法藏館、一九八二年、二三六―二四〇頁)。

83 村上紀夫『近世勸進の研究―京都の民間宗教者』法藏館、二〇一一年、三七三頁。

84 例えば、こうした事例として二〇万人の窮民を抱えた名古屋の天保の飢饉時における施行で、名古屋城下の多数の富商が名を連ねる一方で、下層民の少額の施行もあつた事例があげられる(新修名古屋市史編纂委員会『新修名古屋市史 第四卷』名古屋市、一九九九年、四六一―四六二頁)。これには先に指摘した尾張藩政における「御冥加普請」の奨励(富商たちにとっては打ちこわし回避という意味もあつただろう)といった背景の他、「負い目」を埋めていくような作善思想との関わりもあつたであろう(そもそも「御冥加普請」も『積善春草吟』と比較すれば、この範疇で受け入れられたといえるだろう)。

85 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、一八九頁。

86 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第三卷』清文堂、二〇〇六年、一六頁。

87 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第一卷』清文堂、二〇〇三年、二八八頁。

88 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第一卷』清文堂、二〇〇三年、二七四頁。

89 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第一卷』清文堂、二〇〇三年、一六六頁。

- ※ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第一巻』清文堂、二〇〇三年、一六七頁。
  - ※ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第一巻』清文堂、二〇〇三年、五六〇頁。
  - ※ 神田秀雄「民衆宗教の成立と近世社会」(『日本史思想史研究会会報』第三〇号、二〇一三年)、九一―一〇頁。
  - ※ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第二巻』清文堂、二〇〇四年、三二五頁。
  - ※ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第一巻』清文堂、二〇〇三年、一九八頁。
  - ※ 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第一巻』清文堂、二〇〇三年、一七五頁。
- ※ ここまでみてきた通り、能動的・実践的信仰態度を批判する文脈で、超越的な神仏の心に同化することによって自律性を放棄していき、それによって旧来の秩序に返ろうとするような救済が説かれていたことを念頭に置けば、ここにみいだされた心には、心と自己との一体化(内面化)によって人間の心に無限の可能性を主張する「近世の儒教と仏教の宿命論にたいする能動性・主体性の哲学」(安丸良夫『日本の近代化と民衆宗教思想』青木書店、一九七四年、九頁)とは、違った像が垣間みえたのではないかと考える。とはいえ、近世宗教社会の中での展開に提示された教えの中に、登場する語彙や世界観、至高神的存在にある神(仏)への利益の集中といった形態などに、宗教の近代化の土台となるような要素が生じていることも否定できない。こうした要素が近世の宗教社会の中でどのように生じ、近代になるとどのように換骨奪胎されて、近代宗教が創られたかという視点から分析を重ねていくことが課題となろう。現在の見通しとしては、近代性格をもった心の言説を民衆宗教が有するようになるのは、やはり近代になり、新時代の中で自らの有用性を主張するために教義の再編が必要とされたことや、キリスト教をモデルとした「宗教」概念と出会ったことに深く関連していると考えるのが妥当であると考えている。
- ※ 宝暦天明期論は、林基が階級闘争史・人民闘争史の視点からこの期に画期をみたこと(林基「宝暦―天明期の社会情勢」(『岩波講座日本歴史一 近世四』岩波講座、一九六三年))を起点とする議論であった。この時期を画期とするさまざまな社会・文化・思想の変動は、明治

維新改革あるいは近世国家・社会解体過程の起点として位置づけられてきた。階級闘争史・人民闘争史、講座派歴史学的な理解からこの時期に面期をみる見方が脱色された九〇年代以降においても、蓄積された実証的成果を基礎として、一八世紀後半を近世における社会変動の一大面期とする理解は受け入れられ続けている（なお、ここでの宝暦天明期論の理解については小関悠一郎「宝暦・天明期論」（歴史科学協議会編『戦後歴史学用語辞典』東京堂出版、二〇一二年、二七〇頁）の記述を参考にした）。

<sup>44</sup> 黒住宗子『黒住教教書』黒住教本庁、一九七四年、二六七―二六八頁。傍点は石原による。

<sup>45</sup> 黒住宗子『黒住教教書』黒住教本庁、一九七四年、二六九頁。傍点は石原による。

<sup>46</sup> 黒住宗子『黒住教教書』黒住教本庁、一九七四年、一六三―一六四頁。傍点は石原による。

<sup>47</sup> 黒住宗子『黒住教教書』黒住教本庁、一九七四年、四四頁。傍点は石原による。

<sup>48</sup> 黒住宗子『黒住教教書』黒住教本庁、一九七四年、一一〇―一一一頁。傍点は石原による。

<sup>49</sup> 宮崎ふみ子「富士山とみろくの世 不二道の社会活動」（『現代思想』第四一巻第一四号、二〇一三年）、一一〇―一一一頁。

<sup>50</sup> 作者不明「子守り歌」（安政四年頃五月二三日）。岡田博編『まるはと叢書第三集 富士講・不二道孝心講詠歌教訓歌謡集』小谷三志翁顕彰会、一九九三年、二〇〇頁所収。

<sup>51</sup> 安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』青木書店、一九七四年、一一頁、大久保利武著、岡田博校訂・註解『まるはと叢書第二集 不二道孝心講』小谷三志翁顕彰会、一九九二年、一三頁（岡田による註）、一六六頁、宮崎ふみ子「富士山とみろくの世 不二道の社会活動」（『現代思想』第四一巻第一四号、二〇一三年）、一一〇―一一一頁など。

<sup>52</sup> 岡田博編『まるはと叢書第三集 富士講・不二道孝心講詠歌教訓歌謡集』小谷三志翁顕彰会、一九九三年、一六六頁。傍点は石原による。

- 83 岡田博『まるはと叢書第一集 小谷三志道歌・箴言解』小谷三志翁顕彰会、一九九一年、六八頁。
- 84 岡田博『まるはと叢書第一集 小谷三志道歌・箴言解』小谷三志翁顕彰会、一九九一年、八一頁。
- 85 岡田博編『まるはと叢書第三集 富士講・不二道孝心講詠歌教訓歌謡集』小谷三志翁顕彰会、一九九三年、二〇〇頁。
- 86 岡田博編『まるはと叢書第三集 富士講・不二道孝心講詠歌教訓歌謡集』小谷三志翁顕彰会、一九九三年、一九一頁。
- 87 岡田博編『まるはと叢書第三集 富士講・不二道孝心講詠歌教訓歌謡集』小谷三志翁顕彰会、一九九三年、二二一頁。
- 88 小澤浩『中山みき 「心直し」から「世直し」を説いた生き神教祖』山川出版社、二〇一二年。
- 89 「金光大神御覚書」二一―五。金光教本部教庁編『金光教教典』金光教本部教庁、一九八三年、六〇頁所収。
- 90 とくに中沢道二『道二翁道話』と、三志の教えの類似性が指摘されている（岡田博『まるはと叢書第一集 小谷三志道歌・箴言解』小谷三志翁顕彰会、一九九一年、八六頁）。
- 91 藤谷厚生「江戸時代における仏教倫理としての十善戒について」（『日本佛教學會年報』第七四号、二〇〇八年）。
- 92 舟橋安太郎『尾張法難史史料』雪山書房、一九三五年。
- 93 なお、この名古屋城すぐ西の中下という地域には、『お経様』の筆録を担当した稲垣庄兵衛、永田灌之助ら中心的な信者が住しており、彼ら尾張藩士を中心とした如来教信仰集団「中下に住める」押切町の講中」が形成されていた。
- 94 松川雅信「蟹養齋における儒礼論―『家礼』の喪祭儀礼をめぐる―」（『日本思想史学』第四七号、二〇一五年）、松川雅信「寺檀制下の儒礼―中村習齋『喪礼俗儀』と尾張崎門派の葬礼実践」（『立命館史学』第三七号、二〇一六年）。
- 95 さらにその先に人間関係の再構築を志向するような傾向があることも指摘した。ここで言及する病氣直しとこうした傾向との関わりについては、民衆宗教においては、（やがてこれに包摂されていくこととなるが）近代的「病氣治癒」の言説ではない、「関係的直し」が志向され

ていったという指摘がある（桂島宣弘『思想史の一九世紀 「他者」としての徳川日本』ぺりかん社、一九九九年、八五頁）。

⑧ 例えば如来教の場合、病氣直しが最も多く、それに次いで死者の追善が多かった（神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第一巻』清文堂、二〇〇三年、五六三頁）。

⑨ 桂島宣弘『思想史の一九世紀 「他者」としての徳川日本』ぺりかん社、一九九九年、八五頁。

⑩ 五来重「民俗信仰としての大般若経」（『印度學佛教學研究』第三巻第一号、一九五三年）、橘恭堂「大般若経の民俗信仰について―四国・九州を中心として―」（『禅学研究』第五二号、一九六二年）、橘恭堂「信州伊那谷に於ける大般若経信仰について」（『印度學佛教學研究』第一〇巻第二号、一九六二年）、尾崎安啓「近世後期の般若経勸進について―寝屋川市長栄寺経奥書の分析―」（『歴史研究』第三三号、一九九五年）、鈴木俊幸「近世日本における大般若経流通の二相」（『中央大学國文』第四七号、二〇〇四）、稲城信子『日本中世の経典と勸進』塙書房、二〇〇五年、横田稔編『高麗神社史料集 第三巻 高麗家文書 一』高麗神社社務所、二〇一六年など。なお、石原が関わってきた福島県南会津町南照寺調査の成果として、この地域での『大般若経』の購入と勸進に関わる小稿が二〇一七年度上半期に出版される予定。

⑪ 例えば、磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜 宗教・国学・神道』岩波書店、二〇〇三年など。

⑫ その代表的な成果として、雑誌『書物・出版と社会変容』やシリーズ〈本の文化史〉（鈴木俊幸編『書籍の宇宙』、横田冬彦編『読書と読者』、若尾政希編『書籍文化とその基底』、横田冬彦編『出版と流通』平凡社、二〇一五―二〇一六年）、島藺進・高埜利彦・林淳・若尾政希編『シリーズ日本人と宗教―近世から近代へ 五 書物・メディアと社会』春秋社、二〇一五年）などがある。

⑬ 例えば、石原が関わっている福島県只見町の聖經調査では、『神道五部書』が当時の考証主義的神道教義研究の跡を残したまま、医者の間で写本流通していたことが窺えた（石原和「只見本『神道五部書』の書写と考証の過程」『只見町文化財調査報告書 第二一集 医家原田家書籍目録』福島県只見町教育委員会、二〇一六年）。

<sup>22</sup> 引野亨輔「真宗談義本の出版と近世的宗派意識」(『近世宗教世界における普遍と特殊』法藏館、二〇〇七年)。

<sup>23</sup> 国立国会図書館所蔵。この書は小寺の友人であった細野要齋によれば、「板行の寺社縁起類其外小冊なる頒行の物をあつめ、綴り題して堂中杖と云。又方紙といへども板に摺たるものは、菓子箱の題名に至るまで、古今の諸品をあつめて一紙に貼し、綴りて數十冊と」(名古屋市教育委員会編『名古屋叢書第二〇巻 随筆編三 感興漫筆(中)』愛知県郷土資料刊行会、一九八二年、二七―二八頁)したものであることがわかる。なお、この書に収録されている略縁起については中野猛著、山崎裕人・久野俊彦編『略縁起集の世界―論考と全目録』(森話社、二〇一二年、二二五―二二二頁)所収の目録を参照されたい。

<sup>24</sup> 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。

<sup>25</sup> 井上智勝「民衆宗教の展開」(『岩波講座 日本歴史 第一四巻 近世五』岩波書店、二〇一五年)、二〇一頁。

<sup>26</sup> 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 第四巻』清文堂、二〇〇九年、一二〇頁。『お経様』年月日不詳 M二五六。

## 初出一覧

### 序章 民衆宗教研究の課題と如来教

新稿

#### 第一部 三業惑乱にみる一八〇〇年前後の救済課題と如来教

##### 第一章 一八〇〇年前後における救済の動揺と課題 —— 戦略的始点としての三業惑乱

##### 第二章 如来教と名古屋城下の真宗異安心 —— 尾州五人男事件をめぐって

第一部を構成する第二章は、以下の論文を解体、大幅加筆し、再構成した。

「名古屋城下における如来教信仰——仏教と如来教、そして「いかに救われるか」という問い」『次世代人文社会研究』八号、二〇一二年）。

「一八〇〇年前後の宗教社会の胎動——三業惑乱と名古屋城下の異安心事件を例にして」(厦门大学日本語教育研究中心編、『东亚与日本学 東アジアと日本学』「厦门市」厦门大学、二〇一四年)。

「一八〇〇年前後の异安心事件与民众宗教——救済的渴求与净土真宗」(張憲生編『近世东亚历史与思想的地平线』「広州市」暨南大学出版社、二〇一四年)。

#### 第二部 一八〇〇年前後の宗教としての如来教

##### 第一章 「渴仰の貴賤」と如来教 —— 作善を欲する社会に生きる人々に直面して

「渴仰の貴賤」の信仰としての如来教——一八〇〇年前後宗教社会から救済言説を読み直す」〔『宗教研究』三八四号、二〇一五年〕を加筆修正。

**第二章 如来教世界の形成過程 —— 隆盛する秋葉信仰に集う人々との対峙を通して**

「民衆宗教世界の形成過程 —— 如来教の秋葉信仰との対峙をめぐって」〔『日本思想史学』四九号、二〇一七年掲載内定済〕を加筆修正。

**第三章 文政大地震と如来教 —— “その時”に向き合う説教**

「文政大地震と如来教——“その時”に向き合う説教」〔『日本思想史研究会会報』三三号、二〇一七年〕を加筆修正。

**結章 本稿の成果と課題・展望**

新稿