

〔論文〕

## 近世如来教の集団変容過程

——尾張藩における金毘羅講の展開と講中取締政策から

石原 和

ISHIHARA Yamato

### はじめに

本稿は、享和2(1802)年に名古屋城下でりゅうぜん 嬭 姪如来喜之(宝暦6[1756]-文政9[1826]年)を教祖として登場した如来教の発生史を、集団の「型」という視点から、同時代の宗教動向である金毘羅信仰の広がりの中において論じるものである。

まず本稿の対象と視角を示すため、尾張藩による2度に亘る如来教取締を取り上げた

近年金比羅講中を取結、夜分寄集説教と唱候書物を以物語いたし、入講之者多分相成、右講中之内病氣之節、表向医師相招候得共、内実ハ不致服薬、重病たりとも心掛ニて信仰之持仏え備え、御茶を服シ、利益も有之哉ニ致風説、追々令流行候之由粗相聞候、風説之通説教を以物語致し、殊更病氣之節医薬不相用儀は正法ニ無之事ニて疑敷筋ニ付、向後右体紛敷講取結令執行候儀等、堅致間敷候<sup>1</sup>

金毘羅講と唱講中取結執行せしめ候義等堅致間敷旨、去春触置候処、其後も本尊と崇置きの位牌并やしん王之掛物等、銘々取持いたし深隠置候由相聞候間、村中篤と遂吟味、右体之者有無とも書付を以来ル廿日迄ニ可申出候、承知之上順達納所可返者也<sup>2</sup>

1. 「〔尾張藩村方御触書集〕」天保2(1831)年2月(一宮市編『新編一宮市史資料編七』一宮市、1967年[以下、『一宮市史』]所収)。

2. 「〔尾張藩村方御触書集〕」天保3(1832)年3月(前掲註(1)『一宮市史』所収)。

これは、喜之没後の天保2（1831）年とその翌年に、尾張藩が如来教の取締を図った触れである。ここからは、「説教を以物語」「病氣之節医薬不相用」など「正法ニ無之事」、つまり宗教秩序を逸脱した行為が問題視されてはじめての取締に至ったこと、その後も「きの位牌」「やきしやしん王之掛物」などを隠し持っていたことが咎められたことがわかる。

注目したいのは、如来教が、尾張藩からは「金毘羅講」として把握されていたことである。如来教の主たる活動に喜之の説教（「御日待」）があったが、多くの場合、喜之に神がかりした金毘羅大権現によって、金毘羅を中心に据えた世界観が語られ、それに基づく救済が説かれた。このように金毘羅を信仰する如来教は、金毘羅講として把握される外見を具えていたために、尾張藩にその活動が金毘羅講からの逸脱とみなされ、取締に至ったのだった。

取締の背景には、他の金毘羅講との利害関係の衝突の他、世俗秩序の維持という視点から新規の活動や逸脱した活動を制限しようとした尾張藩の宗教政策<sup>3</sup>が関連していた。つまり、尾張藩がどのような講中の「型」を普遍視していたかという問題も絡んでいる。

これらを鑑みると、如来教の発生史は、同時代の金毘羅講の活動、尾張藩の講中政策と対峙しながら、自らの集団についての認識（ソフト面）と組織の外見（ハード面）の両面において、集団の「型」を変容させていった過程として把握できよう。本稿ではこの解明を課題とし、近世名古屋の金毘羅信仰の展開の中にその一形態として如来教を捉えながら、集団の変容を論じる。

以上の対象・視角によって向き合いたいのは、次の研究背景である。如来教は、民衆宗教の先駆と評価されている。民衆宗教研究は、主として戦前に教派神道であった宗派に民衆の中の近代性を見出して、各教団における教祖・教典研究の成果を、戦後歴史学の視点・方法によって日本史のダイナミズムに位置づけることで開拓された<sup>4</sup>。民衆思想史との合流を経た後、『日本思想大系 民衆宗教の思想』（岩波書店、1971年）において、どの宗派を民衆宗教とするかが確定され、現在までその教団史の枠組の中で研究が進められてきた。

ただし、これは以後の研究者の視野を、予め設定された宗派の枠組に限定することにもつながった。近代の教団を前提とした枠組やその革新性の強調に拘泥するあまり、それが登場した時代、地域の他の宗教動向との関わりが捨象されてきた。その結果、本来、近世の宗教展開を織り込みながら登場し、定着したはずの信仰集団が、「民衆的近代」という視点から既存の宗教を克服・超越した民衆宗教として描かれてきた<sup>5</sup>。90年代以降、研究は停滞状況にあったが、近年、宗派や宗教の枠組を越えて、民衆宗教と呼ばれてき

3. 一般的な宗教統制については、大橋幸泰『潜伏キリシタン』（講談社、2014年）参照。

4. 村上重良『近代民衆宗教史の研究』（法藏館、1957年）。

5. 井上智勝『民衆宗教の展開』（『岩波講座日本歴史一四 近世五』岩波書店、2015年）。

た運動を論じ直していく研究が新たに現われている<sup>6</sup>。ただし、その多くは、民衆宗教の近代の活動や、「民衆宗教」という概念が形成された近代学術の力学など、近代の動向を対象とする傾向があり、近世を対象とする研究はいまだ検討の余地が多いままである。

以上をうけ、本稿では、教団の枠組を流動化させながら教団の展開を捉えていく方法として、如来教が近世の宗教環境の中で集団化していく過程に焦点を当てる。これまでの近世期における集団形成過程の研究には、教祖の思想やコスモロジーの深化過程を内的に追究していく教祖・経典研究的傾向があった。例えば、金毘羅信仰と如来教の関連については、金毘羅の神格に焦点を当てた如来教神学の視点からの研究がある<sup>7</sup>。本稿では、神がかりの小集団が外部の諸問題と対峙しながら、自らの独自性を見出していく一方で、安定した活動のため普遍的講中化も進めていく過程を分析することにより、一信仰集団の事情には収まらない、近世如来教の発生史を解明する。また、それを通じて、近世後期の複数の宗教動向の連関を提示することで、従来の宗教史の成果を繋ぐ視角と方法を示したい。

## 1 金毘羅信仰と名古屋城下での広がり

金毘羅信仰は、讃岐国象頭山を中心とする金毘羅大権現への信仰で、18世紀後半から化政期(1800-20年代)にかけて広がったとされる。金毘羅は、元来、讃岐地域で最も靈威のある神として領主層に崇拜された神であった。それが都市民衆へ広がった経路の一つとして、高松松平家・丸亀京極家など讃岐大名が、江戸藩邸で祀っていた金毘羅を縁日の10日に衆庶に開放していたことが指摘されている。縁日以外にも裏門に賽銭箱が設けられたが、人々が常時参拝可能な金毘羅を求めた結果、市中各地への勧請が進んだ。大坂でも、大名の蔵屋敷に祀られた金毘羅が縁日に開放されたことから信仰が広がったとされている。加えて、旅文化の広がりの中で1800年前後に、西国巡礼者や伊勢参宮者が象頭山に立ち寄るようになったことも一因とされている<sup>8</sup>。

6. 林淳「国家神道と民衆宗教」(『人間文化』25、2010年)、永岡崇『新宗教と総力戦』(名古屋大学出版会、2015年)、川村邦光『出口なお・王仁三郎』(ミネルヴァ書房、2017年)、拙論「一九二〇年代後半における「如来教」の“創出”」(桂島宣弘編『東アジア遭遇する知と日本』文理閣、2019年)、永岡崇『宗教文化は誰のものか』(名古屋大学出版会、2020年)、拙著『「ぞめき」の時空間と如来教』(法藏館、2020年)。

7. 神田秀雄『如来教の思想と信仰』(天理大学おやさと研究所、1990年)、神田秀雄「信心の世界の変容と新たな救い」(ひろたまさき編『日本の近世 一六 民衆のこころ』中央公論社、1994年)。

8. 以上、前掲註(7)『如来教の思想と信仰』、p. 99、北川央『近世金毘羅信仰の展開』(岩田書院、2018年)、p. 18、42、51、宮田登「金毘羅と富士信仰」(守谷毅編『金毘羅信仰』雄山閣、1987年)、pp. 85-86による。

金毘羅大権現には主に海上安全の利益が期待されたが、次第に諸願化した。例えば、『象頭山金毘羅大権現靈驗記』では、海難救助、風難・火難・盗難・病難救済、『金毘羅神心靈法録』では、治病、崇り、農作、繁盛、火難、海難、『金毘羅御利生記』では、病氣治癒、海難が謳われている<sup>9</sup>。この背景に宝暦期頃（1750年代）から広がる崇徳院金毘羅一体説があった。崇徳院は、保元の乱で後白河天皇に破れた後、讃岐に配流され、死後、この地の白峰山に祀られ、永萬元年（1165）に象頭山にも合祀されたと伝わる。政争で破れた経緯から崇徳院は崇り神とみなされた。古くは『保元物語』、喜之が生きていた時代でも上田秋成『雨月物語』などで、荒ぶる崇徳院を西行が供養する物語が描かれており、崇徳院に関する知識の浸透のほどが窺える<sup>10</sup>。こうした物語の通念化や、宝暦13（1763）年の高松藩における崇徳院六〇〇年祭執行、象頭山における崇徳院合祀の周知化を背景に、崇徳院と金毘羅を一体のものとみなすようになり、人々は崇り神の強大な威力を転化させた現世利益を期待するようになった<sup>11</sup>。金毘羅信仰の流行の中で、象頭山金光院は、宝暦10（1760）年の桃園天皇日本一社綸旨を根拠に金毘羅祭祀を自社に限定し、各地に勧請された金毘羅の取締を図った<sup>12</sup>。だが、すでに人々の需要は統制できないほど大きくなっていった。

如来教が登場した名古屋において、金毘羅信仰はどのような展開を遂げたのか。登場時期と広がり の把握のため、尾張の地誌である A『蓬州旧勝録』<sup>13</sup>（安永8〔1779〕年）、B『張州雑志』<sup>14</sup>（安永-天明期〔1770-1780年代〕）、C『名陽旧覧図誌』<sup>15</sup>（文化3〔1806〕年）、D『金明録』<sup>16</sup>（明和9〔1772〕-文政5〔1822〕年）、E『尾張徇行記』<sup>17</sup>（文政5〔1822〕年）、F『尾張名陽図会』<sup>18</sup>（文政期〔1820年代〕）、G『尾張名所図会』<sup>19</sup>（天保15〔1844〕年）、H『金鱗九十九之塵』<sup>20</sup>（天保末-弘化期〔1840年代後半〕）、I『尾陽歳事記』<sup>21</sup>（弘化元〔1844〕

9. 前掲註（7）「信心の世界の変容と新たな救い」、p. 222。

10. 如来教でもこのプロットに基づく説教が展開されている（M14、M165、M194）。これは、如来教の金毘羅が崇徳院金毘羅一体説に基づく神格であることの証左となる。

11. 前掲註（7）『如来教の思想と信仰』、pp. 99-101。

12. 前掲註（8）『近世金毘羅信仰の展開』、p. 44。

13. 『蓬州旧勝録』（愛知県図書館貴重和本デジタルライブラリー）。

14. 『張州雑志』（愛知県郷土資料刊行会、1975-76年）。

15. 『名陽旧覧図誌』（東洋文庫）。

16. 名古屋市蓬左文庫編『名古屋叢書三編 十四』（名古屋市教育委員会、1986年）。文政2（1819）年以降は「文政日記大略」（原田伴彦編『日本都市生活史料集成四城下町篇Ⅱ』学習研究社、1976年）。

17. 名古屋市教育委員会編『名古屋叢書続編 四-八』（名古屋市教育委員会、1964-69年）。

18. 『尾張名陽図会』（国立国会図書館デジタルコレクション）。

19. 『尾張名所図会』前後編（愛知県図書館貴重和本デジタルライブラリー）。

20. 名古屋市教育委員会編『名古屋叢書 六-八』（名古屋市教育委員会、1959-63年）。

21. 『尾陽歳事記』（名古屋市図書館デジタルアーカイブなごコレクション）。

年)の記事を分析し、表1にまとめた。安永期の記録を皮切りに、尾張全体で62の金毘羅社(祠・堂)が確認できる。そのほとんどは寺院・神社・修験の撰社・末社であった。熱田(宮宿)から名古屋城下間を繋ぐ本町通沿いに古いものが多く分布し、そこを軸に城下、郡部へと広がった。化政期は名古屋で金毘羅信仰が急拡大した時期で「近年建立」という記録が多くみられる。その中には、文化初年に金毘羅権現堂を建立した後、文化末年にさらに「金毘羅権現棟上」した法灯山伝光院(表1 28)のように、信仰者の爆発的な増加による空間的再編の事例もみえる。文政4(1821)年9月には名古屋での三十三所巡拝も始まっている<sup>22</sup>。

尾張地域最古の金毘羅信仰の記録は、安永3(1774)年の、この地域で唯一金毘羅宮を筆頭とした熱田延命院に関するものである。

○〈幡屋町右全隆寺へ入ル小路内北側〉修験清寿院触下 延命院

金毘羅宮 祭神 崇徳院帝

常世不動尊 〈弘仁年中、空海師、当宮にて百日のご満開運の祈り在り。満座の時、此尊像也。仍て号して開運の不動明王と云〉

当院に安置の金毘羅神ハ、古へ御家士京極氏讃州々当国へ来ル節、船中にて何と無拾ひける尊像也。俗家に祭る事不浄の恐レ在りと、寛文三卯年〈寛政三亥年迄百廿九年と成ル〉[書写者が追記か：石原註]当院へ願置ける。尊容に舟虫の喰たる旅あり〈全体船中に祭り置たる親像成べし〉。当国内に外にハ右御神無之、■■々信心の輩有りて、繁昌に付、宝暦九卯年、寺社役所へ願て披露す。其節祭礼を願けるが、是ハ不俟、明和三戌年■■自に宮殿を新に造立。安永七戌年願の上、西の方に当■を別に建て奉安置。其後、渴仰の輩、日を追、石燈籠、手水鉢等御寄附して参詣常に絶る事なし。<sup>23</sup>

この金毘羅宮の祭神は崇徳院で一体説が前提になっている。それを反映してか、諸願化した利益が宣伝されていた<sup>24</sup>。続く縁起によると、安置された金毘羅像には、京極氏(丸亀藩主家か)取得の由緒が語られており、「寛文三卯年」の創基だという。

当時、尾張においては金毘羅を祀った施設は他になかったこともあり、多くの信心が寄せられたと述べられているが、実際に名古屋の人々に信仰が広がったのはもっとあとのことであったと考えられる。というのもこの後に続く通り、宝暦9(1759)年には役

22. 名古屋市蓬左文庫編『名古屋叢書四編 一』(名古屋市蓬左文庫、2019年)、p. 122。

23. 前掲註(13)『蓬州旧勝録』七、18丁ウ-19丁オ。■■は判読不能。

24. 『安政四年勸化帳』(川口高風「名古屋の寺院に関する木版資料について(十三)」『愛知学院大学教養学部紀要』62:3、p. 138所収)。



近世如来教の集団変容過程

表1 近世名古屋地誌にみる金毘羅関連記事

※A 『蓬州旧勝録』(安永8年)、B 『張州雑志』(安永-天明期)、C 『名陽旧覧図誌』(文化3年)、D 『金明録』(明和9年-文政5年)、E 『尾張徇行記』(文政5年)、F 『尾張名陽図会』(文政期)、G 『尾張名所図会』(天保15年)、H 『金鱗九十九之塵』(天保末-弘化期)、I 『尾陽歳事記』(弘化元年)

	金毘羅勧請の寺社・祠堂	地誌									巡拝
		A	B	C	D	E	F	G	H	I	
1	金毘羅大権現(延命院)	○	○			○		○	○	○	1
2	金剛山長栄寺				○		○			○	2
3	飴屋町良福院								○	○	3
4	梅川町千日堂									○	4
5	日置観福寺									○	5
6	稲門山長福寺(七寺)				○		○		○	○	6
7	明叟山松徳寺(松徳院)						○		○	○	7
8	朝日山照運寺								○	○	8
9	功德山圓教寺理乗院								○		9
10	谷汲山観音院(室寺)						○		○	○	10
11	本土神(赤塚神明宮)								○	○	11
12	大曾根片山神社八幡宮								○	○	12
13	蓬萊山徳源寺								○	○	13
14	日照山普光寺								○		14
15	江川上浄心堂(浄心大光院控観音堂)								○	○	15
16	巾下泉乗院									○	16
17	玉壺山覚鳳寺								○	○	17
18	榎本山福満寺						○	○	○	○	18
19	田中観音堂									○	19
20	巾下万松寺町田中観音堂									○	20
21	広井大教院								○	○	21
22	宝雲山金剛寺								○	○	22
23	西鍛冶町良学院									○	23
24	東光山医王寺			○			○			○	24
25	堀切西永林寺									○	25
26	醫王山東光寺				○		○			○	26
27	八百屋町観龍院									○	27
28	法灯山伝光院			○	○		○			○	28
29	広小路庚申堂(良宝院)								○	○	29
30	鶴重町繁昌院								○	○	30
31	華巖山禅芳寺						○		○	○	31
32	施薬山願行寺						○			○	32

33	醫王山瑠璃光寺				○		○	○		○	33
34	知多郡加家村普門山慈眼寺		○								
35	知多郡大里村待暁山弥勒寺		○								
36	智多郡大野松林寺				○						
37	愛知郡傍示本村秋葉祠					○					
38	丹羽郡羽黒村桃岳山笑面寺					○					
39	知多郡中之郷村八王子社					○					
40	朝日神明宮 (広小路神明宮)						○		○		
41	清寿院富士山観音寺						○	○			
42	蓬萊山宝泉寺						○				
43	宗興山禪隆寺						○		○		
44	千服山宝泉寺						○				
45	宝林山伝昌寺						○				
46	久林山建昌寺						○				
47	竹嶋天満宮						○				
48	牛頭天王社神明社							○			
49	東枇杷島八幡社							○			
50	広井八幡宮 (泥江縣神社)							○			
51	長尾山東界寺							○	○		
52	瑞雲山政秀寺							○			
53	高牟神社							○			
54	蛇毒神天王社 (蛇毒神社)							○			
55	星大明神社 (星の宮)							○			
56	頭護山如意寺							○			
57	松峯山清音寺								○		
58	新尾頭町住吉社								○		
59	桂昌山久法寺								○		
60	天龍山涼源寺 (院)								○		
61	鍋屋町裏宏綱山養蓮寺								○		

所に許可を得て参詣者を集めるようになる (この時、祭礼執行は不認可) が、それでも信仰者は増え続け、明和3 (1766) 年に新たに宮殿を造立、さらに安永7 (1775) 年にこの延命院を建てたと述べられているからである。「寛文三卯年」創基というのは、実際に人々を集め始めた宝暦期前後に創られた縁起と考えた方が、全国的な金毘羅信仰の広がりや分布とも合致し、また、複数の名古屋の地誌から把握できる他の寺社の広がりや分布と矛盾がない。

表1にみられる時期・地域分布と、最古の金毘羅信仰としての延命院の神の性格から、

尾張地域では崇徳院金毘羅一体説を前提とした金毘羅信仰が広がったといつてよいだろう。如来教の金毘羅が、威力ある神として描かれる<sup>25</sup>のも、かかる経路に由来すると考えられる。

これを前提とすると、享和2(1802)年に開教した如来教は、名古屋で2番目に古い<sup>26</sup>金毘羅信仰だといえそうである。延命院と如来教の拠点とともに熱田新旗屋町にあった。如来教は、尾張最古の金毘羅信仰圏から生じ、化政期における金毘羅信仰の拡大とそれに伴う講中秩序構築過程の中で活動し、信仰集団を形成していったのである。

尾張の一般的な金毘羅講の具体的活動は史料的な制約で詳らかでないが、各拠点での金毘羅祭祀・祭礼の執行とそれへの参拝、讃岐象頭山への参詣を中核に活動していたことは窺える。例えば、三十三所巡拝、延命院での神楽・祭礼執行(正月、5月、9月、10月)とそれへの民衆の群参<sup>27</sup>、その他の寺社での金毘羅縁日祭礼執行(10日あるいは9日)に関する記録がみられる。また、金毘羅参詣に関する史料として、享和2年の参詣を記した尾張商人菱屋平七の旅行記『筑紫紀行』<sup>28</sup>の他、象頭山参詣のための渡船手配を依頼する書簡(近世後期か)<sup>29</sup>、時期は明治15(1882)年前後まで下るが、象頭山参詣を名目とした旅行届<sup>30</sup>がある。

## 2 金毘羅講との摩擦—地域社会と尾張藩宗教政策

如来教は享和2(1802)年に喜之に金毘羅が神がかりしたことから始まる。この神がかりを頼りにする人々が徐々に集まり、原初的な集団を形成した。こうして始まった集団は、名古屋の金毘羅信仰の広がりとその活動、秩序の中でいかなる展開をみせたのか。神田秀雄によれば、文化13(1816)年以降、如来教は独自のコスモロジーや救済思想を展開していったという<sup>31</sup>。実はこの前後の時期は、如来教が他の金毘羅講との間に問題を抱えるようになる時期でもあった。以下、如来教集団の変容を促したものとして、他の金毘羅信仰の拠点や金毘羅講との具体的な接触に注目する。

25. 前掲註(7)『如来教の思想と信仰』、p. 97。

26. 谷汲山観音院は縁起では如来教より古い開創年が伝えられているが、具体的な記録がみられるのは文政期以降で、史実か判断がつかない。郡部では、普門山慈眼寺、待暁山弥勒寺が安永8(1779)年頃にすでに地誌にみられ、桃岳山笑面寺が安永3(1774)年開創の縁起を持っている。

27. 名古屋市蓬左文庫編『名古屋叢書三編 七』(名古屋市教育委員会、1988年)、pp. 230-231。

28. 『日本庶民生活史料集成 二十』(三一書房、1972年)、pp. 166-167所収。

29. 「[金毘羅参詣ニ付渡船願の書状]」10月5日(徳川林政史研究所蔵、請求番号00-01298-細目19)。

30. 「他行届」明治15(1882)年2月8日(国文学研究資料館蔵、請求番号:00-00028-317)、「旅行届」明治15(1882)年3月16日(愛知県公文書館蔵、請求番号:W15-1-094-53)。

31. 前掲註(7)『如来教の思想と信仰』、pp. 89-90。



【事例1】 押切町榎権現福満寺との接触の事例

文化十一戌のとし正月廿一日の夜、大工藤八宅にて御説教ありし其故は、押切町の万福寺（福満寺）といへる寺の住侶、此度の利益の事を不思議（議）におぼして、大工棟梁伊右衛門、同職八右衛門、兩人を呼寄、右の趣尋ける。依て、其夜、右の舎りに嬬姪様入らせられければ、御下りの事を奉願ける。

あの、お主達、大きに肝をつぶされたさうなが、何にも肝をつぶす事はないぞや。あれはなふ、お主達に聞て、「どふ言う塩梅のことでや知らぬ」とおもつて、夫でお主達を呼で聞た斗の事でや。役所へも何にもなれせぬ。どういふ塩梅か、お主達を呼で、お主達がどふ言知らぬ、お主達の心前がどふか斯か知れて来やうとおもつて、夫故以、お主達に様体の所を聞うと、あれが思ふのでやぞや。  
(M100<sup>32</sup>)

文化11（1814）年、名古屋城西の押切町福満寺の住職が、「此度の利益の事」（如来教の自称）を不審に思い、喜之の信者2名を呼び出し、如来教のことを尋ねた。これをうけ、大工伊右衛門が自らの「舎り」、すなわち自宅に喜之を招き、神がかりの説教をおこなった。この日の説教で、喜之が信者に語ったことから読み取ると、福満寺の住侶から、信者兩名はどのような活動をしているのかと尋ねられたらしい。さらに、兩名は、「役所」ごとになるのではと大いに肝を潰したのだという。とりあえず、ここからは、両者の間には憂慮すべき事態が生じていたらしいことがわかる。史料が限られているため、詳細は不明だが、当時の押切町、福満寺の事情から考察してみたい。

押切町は喜之の信者が多く住んでいた地域で、彼らからなる「押切丁の講中」があった。一方の福満寺は、境内に後に三十三所巡拝の第18番となる金毘羅社を持つ金毘羅信仰の拠点であった。次の福満寺の史料から信者を呼び出した当時の状況が窺える。

拙寺本尊十一面観世音之儀は、元禄年中御先祖理誉道貞比丘為菩提御寄附被成下候。則、本堂ニ安置仕寺務相続罷在、難有仕合奉存候。去ル文化十二亥年、本地堂再建之砌も、右十一面観世音宮殿修復、須弥台座新規御取立被成下、猶又難有仕合奉存候。

（中略）

---

32. 本稿では、如来教の史料として、喜之の説教録である『お経様』を用いるが、その出典を、神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成 一—四』（清文堂、2003-09年）所載の史料番号で示し、平出は省略する。

亥六月

押切村福満寺（印）

伊藤次郎左衛門様<sup>33</sup>

これは、名古屋の豪商である伊藤次郎左衛門に、亥6月に本地堂の屋根の再建資金の寄進を求めたものである（この内容については論旨に関係がないので中略した）。この冒頭において、福満寺がこの書簡が書かれる以前の文化12（1815）年に、本地堂の再建、十一面観世音宮殿の修復、須弥台座の新規御取立を果たしたことが述べられている。つまり、喜之の信者を呼び出した文化11（1814）年当時、押切町周辺ではこの再建・修復・新規取立のための勸化がおこなわれていたと考えられる。前述の通り、福満寺は金毘羅信仰の拠点のひとつであったから、如来教は信者あるいはそこから供出される金銭を喰い合う関係にあった。こうした点に福満寺による如来教信者呼び出しの一因があったと考えられる。こうした事態に対して、喜之は次のように述べている。

「お前様、夫でも役所からひよつと来てたらどうでございませう」といふが、何にもお主達に難儀は懸せぬ。又「狐でや」の「狸でや」のと、彼奴らが言つても、よもや其時は分らぬ事もあらまい程に、あんじるなよう。（M100）

喜之は、自らに降る金毘羅に対して、「役所から何かいってきたらどうしよう」と尋ねると、金毘羅は信者に難儀はかけないといいつつも、役所（尾張藩寺社奉行か）のものに、狐や狸だといわれても仕方ないとも述べている。こうした回答からは、福満寺との接触を通じて、喜之が、自らの集団が役所からみると取締の対象になりうる存在、すなわち公的宗教秩序から逸脱した存在であり、寺院あるいはそこにあった金比羅社からみれば、下賤な狐憑きや狸憑きとみなされうる存在であることを認識していることが窺える。

#### 【事例2】古渡梅林での金毘羅講処分

ここでは、来名中であった江戸日本橋左内町の金毘羅社の神職金木市正の処分をみてみたい。先に金木と如来教の関係について述べておきたい。彼は、「未明に白衣を着、水をかぶり、荒菰の上にて鈴を振、御祈禱致。精進ハ勿論断喰、火の物断、月の十日ハ火の物断、斯言金毘羅様御信心」<sup>34</sup>をする行者的な人物だった。ある時、「西水主町に仮

33. 「伊藤次郎左衛門家資料」（名古屋市市政資料館蔵、請求番号：CP-004-001-612-3556-19）。文中に「去ル文化十二亥年」とあり、文政10（1827）年か天保10（1839）年、嘉永4（1851）年作成と考えられる。

34. 「清宮秋斐覚書」（前掲註（32）『如来教・一尊教団関係史料集成 四』）、p. 318。

住居しける、生国江戸の亀吉、江戸佐と申、人入を稼業とせしといふ。此人に縁有人々、此度「象頭山へ参詣致し度」とて登られけるが、此御利益の事、右亀吉より承り、御直説を伺ひ奉らんとて御降りを願<sup>35</sup>と伝わるように、彼の金毘羅講が、象頭山参詣の手配を名古屋の知人に願った際に、金毘羅の「御直説」として喜之の集団を紹介された。そこで、彼らは文化14(1817)年3月の象頭山参詣の帰途に初めて喜之のもとに参詣し(M178)、以後、毎年来名するようになる。さらに、金木は喜之の集団の中で重要な役割、いわば、喜之の信仰の江戸出張所のような機能・役割を果たしていく。金木は、江戸において、喜之の金毘羅への「正当の取次」として評判を高め、当局から注視されるほどに群集を得るようになった(M236)。また、来名のたびに困難を抱える人々を随伴していた。こうした中で次のような事件に巻き込まれる。

文政六年未五月十四日夜、御本元に於て御説教ありし其故は、武州の金木市正といへる人、国元に罷在大病人、五、七人、媼姪様え御目通りの為、登られしが、暑気に向ひ、大病人の事故、下向の程も覚束なく思はれしにや、名古屋古渡り梅林と申所に暫足を止め、借宅いたされしが、世の中の有様にして、市正、金毘羅大権現御利益尊く在ます事、支配の役人、紛敷事と取扱、其筋よりも、御城下引払ひ御様(用)引請の者え申付有しに、村役人、其場へ罷出、其由見届けるにや、終に市正、梅屋敷を去り、四日市宿え移られしを、媼姪様、ご不便(憫)に思召せられしは、万里の道をへて参詣の心にて参りしを、情なき、此地へも呼度由に思召せられ、諸聖霊様も数々御引請あらせられ、殊に正(祥)月命日の聖霊様も有由、金毘羅大権現え御伺遊ばされしかば、御辞に。(M241)

文政6(1823)年、病気の信者を連れて来名した金木は、古渡村の梅林(梅川町の誤記か)<sup>36</sup>に逗留して御本元<sup>37</sup>へ通っていた。その折、金木は「金毘羅大権現御利益尊く在ます事」について「支配の役人」に「紛敷事」と睨まれ、また「其筋」からも「御城下引払ひ御様(用)引請の者」に訴えられた。そして、古渡村「村役人」の見聞の後、桑名への所払に処された。

なぜ金木は所払となったのか。まずは「其筋」の事情に注目する。この古渡村、特に梅川町周辺は、金毘羅信仰の拠点が犇めき合う地域であった。町内には金毘羅大権現三十三所巡拝第4番の千日堂があり、すぐ東の鮎屋町には第2番の良福院、第3番の長

35. 「清宮秋叟覚書」(前掲註(32)『如来教・一尊教団関係史料集成 四』)、p. 318。

36. 古渡村は名古屋城下と熱田のちょうど中間あたり。古渡村に「梅林」という地名はない。梅川町は文政期にできた新町(前掲註(20)『名古屋叢書 八』、p. 38)。

37. 如来教の拠点で喜之の自宅。現青大悲寺。

栄寺があった。こうした環境と、前述の如来教と福満寺の事例との同時性を踏まえると、「其筋」とはこの地域の金毘羅講と考えられる。いいかえれば、自らも金毘羅社の神職であり、金毘羅を神がかりする喜之の教えの影響を受けていた金木の信仰実践や活動が、この地域の金毘羅講の秩序や利益を乱すものとして問題視されたのであろう。

次に「支配の役人」の事情に注目したい。金木所弘以前の文政3（1820）年4月、すでに喜之の集団では、喜之を支える法華行者の覚善が知多郡緒川村へ所弘となっており（M228）、以降は公然と活動ができなくなっていた。この背景には尾張藩の講中取締があった。

近比、知多郡村々において御嶽講と名附講を結、年々御嶽山へ参詣いたし候旨、右講元は他所之修験ニ有之、加持祈祷等も相頼、又ハ神符を申請候儀も有之段、如何敷事候、惣て信仰に依て、霊場へ令参詣候義ハ勝手次第ニ候得共、右体身元不弁者ニ隨身いたし、仕来無之新規ニ講を結、組合等相立、加持相頼候義ハ、不可然事候、就夫、信州・武州・上州辺ニて御嶽講と唱講中有之、行者一心明岳院と申者先立ニ申触、加持祈祷なといたし、紛敷義ニ付、去年江戸表寺社奉行所へ右行者を初講中之者共、呼出有之、御吟味有之由ニ相聞候、若々御領内之者共も、其品ニより江戸表へ御呼出下等義難斗候、付てハ品々御世話も懸り、其者共之難渋ニも相成事候条、能々相心得、以後紛敷講会ニ不可組合、前条申渡候主意能々可相弁候、尤此已後右講頭之修験共相越候とも、かたく相断隨身致間敷候<sup>38</sup>

これは、覚善所弘の1ヶ月前に出された御嶽講取締の触れである。当時、知多郡の御嶽講を念頭に、尾張藩は他国出身の行者による活動を訝しくみていた。特に、身元不明者を含む新規講中の結成、その地縁的組織である組合結成、加持祈祷の執行が問題視されている。これに対し、江戸（幕府）の寺社奉行に倣って、尾張藩領での新規の講中の結集と活動を規制したことが窺える。これは、御嶽講の取締に関する触れだが、当時の如来教も、講中の新規性や信仰者の地域的結合、加持祈祷（病氣直し）、金木のような他国出身者の合流といった点で、御嶽講の活動と共通性がありこの触れが適用されたのだろう。その意味で、覚善の処分は、尾張藩の講中取締政策として一貫性を持つものだった。そして、覚善の処分の後におこった金木の所弘は、この延長線上にあったのである。

以上のように、文化末年より喜之の集団は他の金毘羅講と摩擦を繰り返すようになっていた。さらに尾張藩の新規講中取締が活発化する状況の中で、信者が自らの活動が公の宗教秩序に抵触する可能性を認識するようになり、実際に公然と活動ができなくなっ

38. 「[尾張藩村方御触書集]」文政4（1821）年3月（前掲註（1）『一宮市史』所収）。

ていった。

### 3 喜之の集団の変容—自己認識・「講中」化

他講との接触、尾張藩の宗教政策の展開は、喜之の集団にさまざまな変容をもたらした。例えば、前述の金木市正の金毘羅講との出会いは大きな契機となった。金木の行者的活動を中心として参詣講的性格を帯びていた集団と、神がかりの説教を中心とする喜之の集団は明らかに違う性質をもっており、相容れないようにも思えるが、金毘羅という神格を紐帯に、遠方の（ゆえに利害の衝突の少ない）金毘羅講との出会いが喜之の集団に変化をもたらした。

#### ① 他の金毘羅講と自己の差別化

金木の集団と喜之の集団が交流を深める中で、それぞれの根拠地である江戸と名古屋の距離を越えようとする過程で、象頭山の信仰、参詣講としての金毘羅信仰と自らを差別化していく。文政3（1820）年4月21日の覚善所弘の後、喜之は来名中の金木らを心配して帰国を促した。これに、喜之に降る金毘羅が、「彼らが帰国したあと、いずれ喜之も江戸にいつてやれ」と付け加えた。しかし、喜之は、「私がいけば、ここに金毘羅がいなくなり、名古屋の衆に気を遣わせてしまう」と述べる。これに続いて金毘羅は

己は何所まで出ても金毘羅には相違はござらぬぞや。お主達はあの山へゆけば己が居やうに思はれふが、己はあの山に居はせぬぞや。夫世界の所にはをらまいがや。あの山は、西行法師が祝ひ込た所でござるぞや。すれば夫、あの山へ参られぬでも、又此度は正身の金毘羅に相違はないぞや。お主達は事道理分ても知れぬさうなが、己は金毘羅には相違はない。おぬし達は、あの山へゆけば逢るやうに思つてをられるが、譬て聞せふなら、たまやの中へぶち込うが、何にも此姿に頓着はないぞや。夫頓着はなけらね共、此度、正身の如来より頼を請たに依て、「諸人に此利益いひ聞せ呉やう」と、如来様よりお頼を請て、此度女に乗移てお主達と話をいたす事でござる。(M229)

お前たちは「あの山」、すなわち象頭山に金毘羅がいると思っているが、そこには不在だ、と象頭山参詣を否定する。代わりに、「此度」の救済では、喜之に降る「正身の金毘羅」に縋ればよいとする。さらに、翌文政4（1821）年に金木らの帰国時に名残惜しむ喜之に対し、金毘羅は、私は天の星となっているので、「あの山」象頭山に参詣せずとも、対面できると述べる。



己は天に栖をすれば、あの山迄参るには及ねども、此度此利益を始たおかげをもつて、「何所に我姿が有。我、何所にどふいふ姿に成て居べきや」と、是最初よりも此趣はへいとは申聞せなんだ事でござれ共、此度此利益を始置た故、我姿は是天に星と顕れて対面をいたす。此方の姿に対面を致べき事なれば、そんな所その星と成て居程に。あの山迄も参詣には及ぬぞや。(M233)

名古屋と江戸の距離を越えて繋がりを維持しようとする過程において、金毘羅をどこからでも参詣可能な存在とし、喜之に降る金毘羅を「正身の金毘羅」とすることで、象頭山参詣の金毘羅信仰との差別化が進められた。これは、江戸金毘羅講中に、喜之が対面できる金毘羅として需要されたことを契機にして、喜之が自らの集団の独自性を自覚していく過程と評価できよう。

## ② 普遍的講中化への可能性

その一方で、普遍的講中化の動向もみられる。その事例として、覚善所払の5日後に、公然と活動ができなくなった状況で開催された説教での金木の進言がある。

于時文政三辰年年四月十六日、役所よりの仰に依て、覚善御坊、緒川の里え退けるによつて、参詣等も遠慮に相成ける。此由、江戸の金木市正といへる信者聞及び、一入歎はしき事なりとて思慮廻らし、嬭姪様を吉田、白川両所の中へ申込、神職を願ひて、手広く参詣の叶ひし事を講中へ告ければ、何れも尤と同(答)じ、「何卒其由嬭姪様え御伺ひ被下よかし」と何れも市正へ申入ければ、同廿一日、御本元へ上りて右の由御伺ひ申上ければ、一入御深(親)切のよし思召せられ、御内々御下りを奉願て伺はんとて、直さま御座をもふけ給へば、金毘羅様御下りあらせられて、御詞に。(M229)

金木は吉田家、白川家のもとの神職化を提案した。近世において両家は、神職の本所として機能した。この頃には専業神主だけでなく、百姓身分の小社の社人もその傘下で活動するようになっていた<sup>39</sup>。金木自身も文政元(1818)年9月に白川家の傘下に入っていた<sup>40</sup>。取締の中で活動できなくなっていた喜之の信者は喜之の神職化による活動の公認獲得に意欲をみせ、早速、喜之に降った金毘羅に相談をした。だが、金毘羅は次のように回答する。

39. 高埜利彦『近世日本の国家権力と宗教』(東京大学出版会、1989年)、井上智勝『近世の神社と朝廷権威』(吉川弘文館、2007年)参照のこと。

40. 近藤喜博編『白川家門人帳』(白川家門人帳刊行会、1972年)、p. 359。



あのなふ、お主達、大きに気をつかはれるさうながなふ。何にも気をつかふ事でないぞや。気をつかふ事はないがなふ。頓て、「何所やら爰やらから色々と言たが、扱此やうな事に成」といふやうに成。

喜之は、「江戸のお方が御深（親）切に思召て、どうやらしたいと仰るが、どうでござり升」といふが、さうしても能（ゑい）がなふ。まあ少との中待しやれや。頓てお主達も「能事\／」といふやうに成に、まあ少との中でやに、気を安気におもつてをらしやれや。

さういふと喜之が、「お役所様からそう仰るで、どふもならぬかへもし」といふが、頓て能事になるぞや。(M229)

「今の状況は気を遣うほどではない、神職化してもよいが、今は待て、じきに状況はよくなる」と述べるに留まり、実際に神職化へ始動することはなかった。その後も喜之は、いずれの本所のもとに入ることはなかった。近世の金光教や天理教が取締の渦中で、白川家、吉田家に下ったのに対して、喜之の集団は、彼女の没後においても神職化することはなかった。

それでも、尾張藩の宗教取締は無視できず、それとの擦り合わせが進んでいく。金木による神職化進言の9日前（覚善所払の直前）の説教では、信者から次のような要望が出ている。その契機として、文政3（1820）年正月に、喜之が「私は在郷の方へ宅替をいたしたい」（M222）と述べていたことがあった。これに呼応して信者たちが喜之の隠居所を用意しようとしていた。その提案に対して、喜之と金毘羅の対話の形式でなされた文政4（1821）年4月の発言である。

さういふと喜之が、「爰等にお宮が建度と仰るお人がござり升」といふが、そこ所ではござらぬぞ。未そこ所までは参らぬに、さういはしやれ。喜之が、はい、「さうでやあらあずとおもつた」といふが、「未そこ所ではないぞや」。(M232)

信者たちは、喜之のために用意する隠居所に「お宮」を建てたいと提案をしている。喜之はこの提案を躲している。この「お宮」とは、そのまま宗教的な活動をおこなう場所を指すと考えられる。というのも、以下の尾張藩の宗教政策との関連があるものと考えられるからである。次に掲げるのは、文化11（1814）年6月の尾張藩の寺社触の添書である。

御領分中村々堂社之内、是迄祭事式勤行之儀引付ニて相勤候分、其堂社之ケ所此節可申達候、右ハ文化八未年申通候儀も有之候得共、猶又今般相尋候、付て

ハ此已後新規ニ神仏勧請供養等之儀頼来候ハ、其段節々伺可申達候  
但、堂寺地之所、支配之寺社等無之、支配いたし呉候様ニと頼来候ハ、是  
又本文同様可申達候<sup>41</sup>

尾張藩は、領内の寺社に対して、祭事式勤行を宗教者の引付にて実施、継続するにはそれをおこなう堂社の申達が必要だとし、さらに、新規に勧請した神仏や供養を頼まれたらそれを報告せよと触れている（なお、文化8〔1811〕年に尾張藩は神体について寺社奉行に届出させることで管理にのりだしており<sup>42</sup>、それとの連続性がある触れである）。重要なのは、但書の内容で、堂寺地で支配の寺社のないものが支配してほしいときた場合は、右の原則で対応せよとある。尾張藩の民衆の宗教活動の管理の一環として、堂寺地を単位としてそれを寺社に管理させるという方向性が示されたのである。これに準拠する限り、合法的に神仏を勧請することも可能となった。こうして拠点としての祠堂があることが、宗教活動をおこなうための「型」として、自らの活動の保証を願う人々に把握されるようになっていく。先述の喜之の隠居所に「お宮」設置を目指す信者の動向は、堂寺地として寺社の支配を目指す一歩であったと位置づけられよう<sup>43</sup>。この背景には、化政期になって、全国的な動向にもれず、都市に流入する俗人宗教者が増えつつあり、それへの対応が図られたという事情があったと考えられる<sup>44</sup>。喜之もまたそうした宗教者として把握されうる存在であったのである。

この寺社触添書に従えば、当時の如来教のような集団は、本来はまず堂寺地を整備し、寺社の支配を受ける必要があるが、喜之の説教の中には、先走る形で金毘羅神像の作成要求も登場している（金木が持ち帰るためのもので尾張藩域での使用を前提としていないためか）。

文政五午年十二月廿日夜御金言は、金毘羅様御姿拵度由、金木市正より娼姪如来え御伺ひ申上られければ、金毘羅大権現御下りあらせ給ひて、御辞に。

41. 「〔尾張藩村方御触書集〕」文化11（1814）年6月（前掲註（1）『一宮市史』所収）。

42. 「〔尾張藩村方御触書集〕」文化8（1811）年3月（前掲註（1）『一宮市史』所収）。

43. なお、その証左として、その後の如来教団の動きを示しておく。喜之の在世期には達成できなかったものの、如来教はのちに八事高照寺の通所となったり、熱田法持寺傘下の仏堂となったりと、寺院の支配を獲得している（拙論「明治一五年前後の如来教の活動公認模索」石原和・神田秀雄・吉水希枝編『近代如来教と小寺大拙—研究と史料』一般社団法人日本電子書籍技術普及協会、2023年、pp. 30-31）。

44. 同じく都市に流入する人々が宗教活動を生業とするような状況の中で出された江戸の天保13年の宗教者市中取締の触れを事例に、林淳が指摘するような、宗教者の生活基盤を確保しつつ、管理下におくという保護的な発想がみられるものと評価できよう（林淳『近世陰陽道野研究』吉川弘文館、2005年、pp. 322-355）。

何ぞ聞度さうなが。

「お前様の御姿が拵度ござり升が、お前様の御姿はどふでや有たへもし」。

おれが姿は、お主達がお仁王様とやらいふが、先いはゞ、あんな姿で有たなふ。髪は横の方へぐる\／巻にして居た。顔は先、鼻が高ふて、

さういふと喜之が、「そんなら、ぐひん（狗賓）さまのやうにあつつら」といふが、ぐひん（狗賓）とは違ふぞや。鼻が高て、口が大きて、まあおそろしい顔で有たなふ。背の高さが八尺有た。「何を着てお出被成た」と喜之がいふが、木の皮を取て、夫を着物にして着て居た。

「其色はどふ言色で有たへもし」。

其色は、おぬしが何んとやらいへ居たが、其通りであつた。

「私、栗皮茶と言たがさうかへもし」。そんな物でや。

「そんなら、衣はどふでや有たへもし」。

衣も木の皮で造て来たが、衣でやないなふ。丈はじばん程の丈で、袖はしやなら\／で有た。

「其色はどふ言色で有たへもし」。

色は、おぬしがいふ花色といつたやうな色で有た。夫も染はせん。やつぱり木の生の色で有た。

「帯はあれで能かへもし」。

帯はあれで能。あの通りで有た。

「いくつ斗の御姿でござり升た」。

己は八十斗の姿で有た。(M238)

これは神像を求める金木の要求に応えた説教で、喜之と金毘羅の対話の形で金毘羅の姿を語っている。ここでは、金毘羅は仁王のような姿で、髪を顔の横で巻いており、高い鼻、大きな口で恐ろしい、背丈は八尺、木の皮を纏った80歳の姿、とかなり具体的に述べている。喜之は享和2(1802)年の開教以来この説教までの約20年の間、金毘羅の姿を述べていなかった。むしろ、仏像などを信仰対象とすることに否定的であった(M175)。にもかかわらず、このときに至ってこれだけ具体的に語りだされたという点は重要である。この後、この説教に従って実際に神像が作成されたい<sup>45</sup>。金木が江戸の宗教政策をどれほど理解していたかは分からないが、名古屋での状況を踏まえてこうした要求をしたのだとすれば、彼は金毘羅社の神職であったから、堂寺地に当たるものは既に保有していた。ゆえに、次の一手として、そこに勧請する神像を求めたと考えられようか。

45. 前掲註(32)『如来教・一尊教団関係史料集成 四』、口絵1およびその解説。

以上、化政期の尾張藩では、宗教者の取締が問題となり、その中で、あるべき講中の「型」が示されるようになっていた。喜之の信者から出てきた「お宮」建立や神像作成要求は、尾張藩政下における活動公認のための一手であった。こうした要求を喜之は否定し、他の金毘羅講との差異を維持しようとするが、一方で本尊の製作がなったように、少しずつ普遍的な講中の「型」へ近づいていく動きも同時にみられるようになっていった。

## おわりに

如来教を名古屋の金毘羅講の展開の中に位置づけた時、その集団発生史は次のようにまとめられる。如来教は名古屋の金毘羅信仰の中でも最も早い段階で登場した集団の一つであり、講中をめぐる秩序の形成過程において教線を広げていった。その中で、他の金毘羅講との間に、直接の利害関係が生じていく。その摩擦を通して如来教は、自らが名古屋城下の宗教秩序に抵触する可能性を把握していく。その一方、他の金毘羅講中との出会いを通じて、象頭山信仰、参詣講的な信仰のあり方に対して、神がかりという自らの優位性を発見していく。これを外部からみると、如来教の集団的、救済的な面における新義性が際立つこととなり、尾張藩の取締を招く。その渦中で、信者から活動公認に向けた普遍的講中化への欲望が表出していく。その一環として、神像の作成などが進んでいく。その一方で、講中の普遍的な「型」をすべて受け容れたわけではなく、喜之は金毘羅講との差異、つまり特定の宗教組織の枠組に収まらない活動を保持しようとした。だが、取締の影響もあり活動は次第に鈍化していき、文政9（1826）年に喜之が没した後の天保2（1831）年から全面的な取締に遭うこととなった。

重要なことは、喜之の神がかりを頼って集まった人々の集団が、自らの独自性をみつけ、それを中核とした独自の信仰集団を形成していく過程には、その外部の諸問題との接触が不可欠であったということである。如来教が自らの集団の存在に関わる問題に直面したのは、名古屋に金毘羅信仰が急増し、また尾張藩が宗教統制に本格的に取り組み始めた化政期だった。他の金毘羅講という他者との対決を経て独自性を発見しつつ、尾張藩の講中取締に対峙して結集原理に普遍性を持たせながら、後に如来教と呼ばれる集団のあり方が定まっていたのである。だが、独自性の形成、維持に重心を置き、普遍的な「型」の摂取に積極的に取り組もうとしなかった喜之の方針は、集団の安定的継続に問題を残した。

ただし、そうした展開は、取締の後に普遍的な金毘羅講へ移行し、時代に埋没することなく、喜之の神がかりに縋る集団であることを超えて、ひとつの教団を結集していく種を残すこととなった。喜之のもとに集った人々は、喜之による金毘羅の「御直説」を失った後も信仰集団を維持しようとした。喜之没後の信仰集団を捧持した小寺佐兵衛は、

天保6(1835)年に禅門に入り、居士となり一夢と称した。さらに、弘化3(1846)年に高野山に登って薙髪した後、御本元の近隣にある白鳥山法持寺住職大達玄中の弟子となる。そして、御本元門前の鉄地藏堂<sup>46</sup>の開山に玄中を迎え、これを法持寺の境外仏堂とした。一夢はこの堂主という立場で喜之の教えに基づく活動を再編した<sup>47</sup>。こうして化政期から問題化した独自の信仰の正当性の獲得は、とりあえずは、神職化、普遍的講中化ではなく、一個の寺院に下る形で達成された。その中核に、金毘羅講、尾張藩の宗教統制との対峙の中で育まれた自己集団意識があったのである。

【付記】本稿はJSPS科研費(20K12822)の助成を受けたものである。

いしはら・やまと  
(南山宗教文化研究所)

---

46. 文政12(1815)年12月に熱田白鳥町の成福寺より鉄地藏ともに買い受けた(神田秀雄『如来教の成立展開と史的基盤』吉川弘文館、2017年、p. 292)。これはもとより名高い仏像で、尾張藩の宗教統制の中で、正統な拠点と神仏の確保を試みたものと考えられる。

47. 川口高風『熱田白鳥山法持寺史』(白鳥山法持寺、2012年)、pp. 527-528。