

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——

石 原 和

はじめに

民衆宗教研究は近代の諸問題と関わらせながら、民衆の中におこった創唱宗教に開明性、近代性、民衆の主体性を読み込んできた。それを至上の課題としてきたために、近世の豊かな宗教的土壌の上に登場した民衆宗教は、その地平から分断され、近世的日常を一気に超えゆく「孤高」の存在のように評価されてきた。^①そこで本稿では享和二（一八〇二年）に元武家奉公人喜之が名古屋で開いた如来教を題材として、数多の利益が次々と登場する近世後期の宗教社会の中にこれが登場したことを重視し、他信仰との関係

から民衆宗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』^②には、如来教の救済の中心に位置する如来、喜之の体に降る金毘羅大権現の他、日蓮、法然、親鸞、道元などの祖師たちや、牛頭天王、聖徳太子、金神など当時の人々にとって身近な神仏が登場している。

このような多様な神仏が登場する如来教世界に対して、如来教研究の開拓者石橋智信、民衆宗教研究を拓き、石橋の如来教像を継承した村上重良の両氏は、如来教をキリスト教と酷似した宗教とみなし、如来を最高神・救済神・絶対神、金毘羅を天使に比定しつつ評価した。^③しかし、その

他の神仏の登場については指摘にとどめ、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。一九八〇年代になると、このような「一神教的な最高神」という規定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⁽⁴⁾を契機として、多様な神仏の登場には民衆の信仰世界が反映されているとみなされるようになり、そこから民衆の世界観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⁽⁵⁾。しかし、多数の寺社やはや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、鰯の頭も信心から」とも表現される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たため、多様な神仏が包括されたという結果の指摘にとどまり、それが達成される過程とそれに伴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。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辺

りは「日蓮教学」、この辺りは「念仏系信仰」「民衆仏教」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⁽⁶⁾。

そこで本稿では、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——公約数をみつけたし、相手を再解釈していく過程と論理を説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ゾナードールを確立していったのかを説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でなかろうか。こうした見通しをもって、近世後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、そしていかにしてそれを自らの世界観の中で語ったのかを史料に則して、その様相を探っていく。その際、如来教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、尾張地域の諸記録及び『下郷家文書』の存在により近世期におけるその展開や信仰活動を窺い知ることができる——に注目し、その社会的動向と人々の信仰の様相を解明したうえで、それと対峙しながら語ら

れた如来教説教を検討していくことで、如来教世界の形成過程を分析していくという社会／思想への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。

一 名古屋城下の秋葉信仰

——尾張の地誌記録と熱田円通寺再建から

秋葉信仰は秋葉三尺坊大権現に対する信仰で、特に火防の利益が期待された。この信仰は貞享二（一六八五）年の東海道一帯の貞享秋葉祭（秋葉三尺坊像の村送り）を契機として全国各地に広がり、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⁷⁾。

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地域の地誌を用いて窺ってみたい。

寛文一二（一六七二）年の『寛文村々覚書』⁸⁾、宝暦二（一七五二）年の『張州府志』⁹⁾までは秋葉社の記述がないが、安永天明期（一七七二―一八九）の『張州雜志』になると、約二十ヶ所の秋葉社が登場する。さらに、文政五（一八二三）年の『尾張徇行記』¹¹⁾では、末社・境内社・村落の祠堂を中心に、六十近くもの秋葉社を確認できる。名古屋城下だけをみても、天保期（一八三〇―四四）には二九の秋葉社がみえ（尾張名陽図会）¹²⁾、「穂葉大権現拾八箇所巡拝」という巡拝が行われるまでに（『尾陽歳時記』）¹³⁾秋葉信仰が浸透してい

たことが窺える。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から天明期までの三十年の間に登場し、その後も増え続けたこと、そのほとんどが境内社・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よう。

地誌上の展開を同時期の社会と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、千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（二千五百軒）、安永六（一七七七）年（千四百軒）、天明二（一七八二）年（一万三百軒）、文政七（一八二四）年（千四百軒）と、一八世紀後半以降に集中している¹⁴⁾。また、『金明録』の記録（安永元―一七七二年から文政四（一八二二）年までの内の三四年間）¹⁵⁾からは一八四件の火事があつたことがわかる。つまり、規模・頻度の面で火事が深刻化していた時期に秋葉信仰は登場し展開したといえる。

これが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、建中寺の再建費用の負担を強いられた藩の重臣たちがさらなる負担を避けるため、自ら火

防守役を勤めるようになったり、建中寺の塔頭寺院で秋葉講が結成されたりして、防火体制が整えられていった。¹⁶⁾ またこの藩政レベルの動きと並行して、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。特に寛政期（一七八九—一八〇二）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行われるようになった。¹⁷⁾ これに伴い、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。

熱田補陀山円通寺は名古屋の秋葉信仰の中心地となり、先述の巡拝では一番札所とされた。前掲の『張州雜志』に「鎮防火燭」と記された「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」を祀っているとされている。¹⁸⁾ その約四十年後の記録である『尾張徇行記』には「境内白山秋葉相殿」¹⁹⁾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。この転化と秋葉信仰の拡大に伴い、その境内に空間変化がおきている秋葉堂の文政再建の際に作成された『秋葉堂再建帳』には次のようにある。

万治元戊戌年当寺四世牛誉和尚掛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、万人講といふ事を取結び、此神の御恵ミを蒙らん側の人々に請祢き申なり、いかでく人力を尽し給ひて事速に成らんには、いよく神徳もいぢるく、鎮火除災の靈驗万代の末迄限りあるべからずまず、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している（前掲の地誌には記録がなく、この創建年は事実か、のちに創られた縁起かは不明）。天明元（一七八二）年再造については、『尾張徇行記』の「秋葉祠往古ヨリアリシカ及大破、……安永十丑年再建セリ」という記録から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、この文政再建では「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の人々」が申し出たこと、つまり信者の増加に伴い施設拡大が望まれたという事情が窺える。実際に、この再建の様子を記録した『青窓紀聞』の文政一〇（二八二七）年の記事によると、近世後期名古屋最大の再建工事と評価されている東本願寺名古屋御坊の再建工事と比されるほどに多くの人々が寄進や普請を通して関わっていたことがわかる。

小括すると、名古屋の秋葉信仰は、特に火事が大規模

化・頻発化した社会状況に連動して、宝暦期（一七五二—一六四）以降に登場し、天明期（一七八一—八九）から文政期（一八一八—三〇）の信者の急増に並行して、名古屋での信仰の中心地を形成していったといえよう。

二 鳴海宿下郷家と秋葉講——組織と信仰活動

秋葉信仰は如来教と同時期に隆盛を迎えていた。ゆえに熱田の地で出会うこととなった。では、如来教はどのような信仰を持つ人々に対峙していたのか。ここでは秋葉に纏る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。近世の秋葉講の研究は史料の乏しさゆえ、あまり進んでいないが、この地域の場合、『下郷家文書』中に散見される関係史料を用いることによってそれが可能となる。ここで注目する下郷家は、如来教教祖喜之のいた熱田の東隣の東海道宿村鳴海村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。

下郷家に残る秋葉講関係文書の内、特に多くみられるのは、遠州秋葉寺役寮から下郷家当主次郎八・次郎太に宛てられた次のような形式の礼状である。

一筆致啓上候、甚寒之節御座候得共先以御堅勝可被成
御凌珍重之御儀二奉存候、然者当村御祈禱料被献候二

付、方丈埴山後遂披露候処、別段護摩遂終行、火災消除之御守被致進入之候間、平日御禪中可被成候、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

（下一三三四—二）

ここから下郷家が村の代表として遠州秋葉寺に「御祈禱料」「御膳料」を納めていたことがわかる（後述するように下郷家自らの家業ために献納していた事例もあり）。この献納と引き換えに、護摩や祈禱が執行されたり、「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、多くは一月に開催された秋葉の火祭に際した「御祈禱料」「御膳料」の献納に対する礼状だと推測できる。秋葉寺への献納は火防の利益を期待したものだが、下郷家の家業に関わる「造酒繁栄」「海上無難」（下一八五二—一）や「家内安全」（下一一三四—二）などの利益も託されていたことがわかる。では、この祈禱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をみてみたい。

御供米 三斗 下郷次郎八殿合

同 壺斗 下郷弥兵衛殿合

同 壹斗五升 下郷善右衛門殿ハ

同 壹斗 松碕嘉十郎殿ハ

同 壹斗 下郷四郎兵衛殿ハ

同 五升 下郷寿輔殿ハ

同 壹斗 下郷正平殿ハ

同 壹斗 下郷九八郎殿ハ

同 貳斗 下郷次郎八殿新田百姓中ハ

同 壹斗 坂野三右衛門殿ハ

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

已 正月十九日

鳴海宿世話方 下郷次郎八殿 (下二二三四―七)

奉捧書簡候、嚴寒之節被為御揃御多様被為在奉申由賀候、陳者先達而御取持衆中ハ御頼有之候、秋葉宮御供米之儀、早速取集指上可申候処、彼是延引二相成此段御断申上候、然処此節夫々志之族取集申候処、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

右之通二御座候

十二月十日 (下二七三〇―二七。□は判読不能)

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。後者は書状の包紙をみると大高村定助郷惣代久野九平次(愛四五〇)・同村惣代山口源兵衛(愛四二七)・久野殿助から下郷次郎八に宛てられたものとわかる。この内容から、下郷家の下に「御頼」し、大高村から供米や献錢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。こうした下郷家の活動は鳴海周辺だけに限定し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壮健被遊御座候哉奉畏悦候、然者先達而緒川村塚本氏ハ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)米壹石五斗奉差上候間、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

(下一八五二—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うか。また、下郷家が名古屋城下上本町を拠点とした藩御用菓子屋の両口屋喜十郎の「秋葉山除御札」を取り次いだ事例(下一七一—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・祈禱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・祈禱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、何卒此書状沓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

(下二二三—三)

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、然者宮宿円通寺之儀当山二一向因縁無之、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伝被下度御頼申上候、仍之張出シ案文沓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

(下一一三四—五)

前者の史料は、秋葉山役僧が書状を常滑北条村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。後者の史料は、熱田円通寺と摩擦が生じていた時期(後述)に、遠州秋葉寺と円通寺の信仰が別物であること、寄進物の取次所を区別することを述べた「口演」(下一一三四—四)とセットで発給されたもので、これを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る。

たことがわかる。このような宿村を信仰の中継駅とする体制は、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（下二三八三）、秋葉山役人の止宿（下二二六五）などを行っていた事例もみられる。

このように下郷家のような村役人を媒介としつつ、供米・祈禱料の献納、それに対する秋葉寺での護摩・祈禱の執行、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（⇄御取持衆中）⇄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。

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捺を抱えた時期があった。それは同時期に再建工事とその資金集めのための勧進を行っていたことに起因する。次に引用するのは、秋葉寺の『銅瓦寄進帳』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）

一銅瓦壹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²⁵

以上から、文政一一（一八二八）年二月から四月まで秋葉寺の開帳が行われ、これと並行して二王門再建に伴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、この当時、円通寺秋葉堂も再建中であった。前掲の下一一三四―四、下一一三四―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、両寺間の摩捺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。この

文書発給の背景には、秋葉寺は「大間違」と主張するが、鳴海を含む名古屋地域の秋葉信仰者が円通寺の信仰にも関与していたことが窺え、そしてこの同時期の二つの再建・勧進に際して、火防の利益を求める人々は両寺の利益を区別していなかったということが推測できる。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、求める利益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、別の信仰の媒体となることも珍しくなかった。

秋冷之節愈御安靜被為渡奉畏悦候、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

(下一七一九—三四)

追々甚冷相増候節各様愈御安靜被成御座候事賀候、然者明廿五日誓願寺相招為元祖大師御忌報恩別時相宮申候間正午龜齋進上仕度奉存候間、乍御障支早朝令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 下郷龜造様 各御前

(下一七二五—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)を勤めたり、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、村人の伊勢参宮出席にも関与した(下一七二五—四三)。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。

三 如来教の説教の中の秋葉

——その位置付けと火防利益の行方

以上のような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、喜之に絶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)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。当然、この地域には双方の信奉者が混在・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。^②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「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——例えば日蓮の連夜を前にすれば日蓮が降ること、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見出す必要が生じた。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。

教祖喜之の説教録『お経様』には、在世期の文化元（一八〇四年一月から文政九（一八二六）年五月までの間に二百五十余篇の説教が残されている。その内、秋葉の登場は七回を数える。七回というのは、ここであえて注目して取り上げるのには少なく思えるかもしれない。しかし、重要なのは説教の語り手として喜之の体に二回降っているということである。如来教のほとんどの説教では金毘羅大権現

が喜之の身体に降り、信者に説教を行なっている。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（二回）、日蓮（六回）、親鸞（一回）、道元（一回）、入海（一回）、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（何度も降るのは喜之の世界観を支えたとされる覚善が法華道者であったためか）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、秋葉信仰が如来教にとつて無視し得ない社会的動向であったことを窺わせる。

秋葉はどのように如来教説教に登場し、先にみたような利益の獲得のあり方はどのようなものへと転化されていたのだろうか。秋葉が初めて登場する文化九（一八二二年一月の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。喜之はこれを金毘羅に伺えば「秋葉様を御請待申で、秋葉様にお聞もふせ」といわれると思い、秋葉をその体に降ろしている。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、詳細は不明である。こ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」てた人々もいたようで、この直後に設けられたM五七は、「未時節

至らぬによつて、お語りもなかった」のだと、金毘羅が秋葉を擁護する内容となつてゐる。この理由は後に語られるが、とりあえずM五六の時点では秋葉の説教に人々は満足できなかったようだ。だが、こ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った。喜之に縋る人々の中には秋葉に「月に一度づゝもお下りを」と思ふものも（M五六）いたようで、如来教周辺での秋葉信仰の昂揚が窺える。その四年後の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）、さらに文化一四（二八二七）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」とあり、十一月一日に円通寺で行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 地位を貶める

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たのか。秋葉は二つの方法で位置付けられている。第一に、如来教の世界観の中で救済を体現する如来との関係によつて位置付けた。その位置付けは喜之の次のような問い

から始まる。

夫むかしより、「此度の利益は…筆者註、以下同」お釈迦様（如来）とお前様（金毘羅）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（M一九〇）

つまり、「八宗九宗を一所」（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始め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つてきて、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。後から登場した秋葉に対するきつい物言いだ、これに答えて金毘羅はいう。

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。アゝ、むごいなあ。扱悲しいなあ」と、夫までの思召斗で入（居）した。（M一九〇）

喜之の反発はわかるが、これまで秋葉は如来の心を慮つて、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」と思ひ続けてきたのだ、と金毘羅はいう。この秋葉

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、如来の行いそのものとみなされる。すなわち、すでに秋葉は如来の救済を身につけていると金毘羅はいうのである。これを根拠に、金毘羅は如来に再度相談した上で、

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
(M一九〇)

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。そのため、金毘羅は秋葉がこのたびの救済に関わることの正統性を語らねばならない。それは次のように語られた。

如来と我（金毘羅）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。(M一九〇)
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るにふりをしていただという。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、お知り被成ぬ牀のもので御座る」(M一九〇)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中の暗黙の了解であるからだという（このため、秋葉はM五六で核心に触れる話ができず、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。金毘羅の救済は如来との「さしむけてお話合」(M一九〇)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、如来との直接の関係の有無を基準に、如来から「お話合」を受けた金毘羅とそうでない秋葉の間に明確な上下関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、秋葉の地位を位置付けた。本来、三尺坊という名は神格化された伝承上の修験者の名に由来するが、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（實）と譬られ、ども、秋葉三尺坊といふものは、狗ヒン（實）の亦の／＼又もの、仕ひものを三尺坊といふのでござる。狗ヒン（實）といふものは、又夫から余程

上手でござる。

(M二〇四)

当時、秋葉は天狗とみなされていた。天狗は近世期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、格の高い神とされていた。その認識はこの狗ヒン(「天狗」の語りからも窺える。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家来の召使であると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 火防利益を剝奪する

秋葉の地位を貶めた時、火防の利益はどのように解釈されたのか。ここで検討するM二〇七は、「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」が喜之を招いて行われたものである。

ことの発端は、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。⁽²⁸⁾ この社会的課題に因應するため、喜之の説教が開かれることとなり、そこに秋葉が呼び出された。

この説教で、秋葉は「此度は、殊ならぬ大火に及んで

るに相違はない」とこれを事実として認めている。しかし、「相違はなけらね共、此度は金毘羅様が、……御苦勞を被成る夫故もつて、此度は……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、文政元(一八一八)年一月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。

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……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。
(M二〇四)

秋葉は自らの利益について、如来から「秋葉」と名乗り「火の難から人々を救済せよ」と仰せつけられたため、一度、火防の救済をした、その後、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語る。「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。

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、大火に及びし時日に当りをれば、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。私におゐては、さしたる世話も得いたしませなんだ程に、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……（M二〇七）

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、お前が行つてやれ」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、如来教の世界観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。

「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。

（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れども、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」とはいきれない、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、秋葉信仰は隆盛を迎えていたにもかかわらず、如来教の世界観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剝奪されてしまったのであった。

3 火防を如来教の救済方法に回収

秋葉から剝奪された火防の利益は如来教の救済方法のことで語られる運命にあった。

亦「我に火の難を通し被下ましょ」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、我一心の貯無しで願ては、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めて見て、其上でお頼申さぬ事は、どの神々々々とも是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、何事にて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、必至と絶る心前さへあれば、何事にてもお遁し被下るには相違はござらぬ。

（M二〇四）

火難から遁れるためには、悪心の心をもつて願つても利益を得ることはできない、善心の心をもつて願わなければならぬ、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「心が伴っていない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、実は喜之が信者たちに語っていた如来教の救済のあり方そ

のものであった。こうして、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り、供米・祈禱料の献納——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／悪い心ですか——を重視する如来教の救済理論⁽²⁾の中に回収されていた。

おわりに——他信仰との対峙と民衆宗教の展開

本稿で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、祈禱料献納——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んだ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」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付けることにより、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。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、両者ともに関わった。こうした人々を媒介に、如来教と秋葉信仰は出会った。この時、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中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二〇七を最後に秋葉に関する説教を求めなくなり、喜之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教えのもとに包摂されたのだろうか。そうだとすれば、これは秋葉に縋る如来教の外部の人々を取り込み、かつ如来教に縋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ふ、二つの意味で機能したということができようか。ここから、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。

こうした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、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つ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まではやされ、多くの人々が参集した。³⁰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、「弘法大師のばつし（末子）でや」と斯いふのでやがなふ。……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」（M一七八）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、同時期に特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戦略であったといえよう。

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。例えば、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、金毘羅は次のように語っている。

此方女に乘移りし事、如来より、「我（汝）、此女に乘移り、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……

(M一)

その後、秋葉を引き込む直前の文化二三（一八二六）年になると、喜之に降った日蓮が、

此度は、如来様から金毘羅殿に、「今度は助てやるぞ様。助けてやる程に、おぬしの力として此諸人共の心前をようしやう。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、今度はどう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。

(M一七)

と、語っている。両者を比較すると、「釈迦の思召通り」の本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付け加えられ、それを理由に金毘羅を補佐する神として位置付けられていた。この自己の世界の根幹となる要素さえも一旦解体し、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行ったという他信仰との柔軟な対峙のあり方は、如来教の世界形成の重要な特

徴であるといえよう。

本稿では、近世の宗教土壌から分断されて評価されてきた民衆宗教の営為を、近世の諸宗教との関連から再検討した。この成果により、民衆宗教は、同時代の数多の利益と絶え間なく関わり合い、その都度自らを更新することで、多様な神仏が登場する世界観を形成し、多くの人々の信仰を集め一大勢力を築いた、またそうした他宗教との対峙の仕方ゆえ宗教的魅力を廃らせることなく再生産でき、近代まで生き残ることができたといえないだろうか。

注

(1) 井上智勝「民衆宗教の展開」(『岩波講座日本歴史一四』岩波書店、二〇一五年、一八一頁)。

(2) 本稿では神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊教団関係史料集成一—四』(清文堂、二〇〇三—〇九年)所収史料を用いる。出典はこれに記載された史料番号で示す。

(3) 石橋智信「隠れたる日本のメシア教」(『宗教研究』新四卷四—五号、一九二七年)、村上重良「一尊如来き」と如来教・一尊教団(村上重良・安丸良夫編『民衆宗教の思想』日本思想大系六七、岩波書店、一九七一年)。

(4) 桂島宣弘「幕末民衆思想の研究」文理閣、一九九二年。

(5) 前掲『如来教・一尊教団関係史料集成一』五九六頁。

- (6) 浅野美和子『女教祖の誕生』藤原書店、二〇〇一年。
- (7) 田村貞雄『秋葉信仰の新研究』岩田書院、二〇一四年、二二頁、五五頁。
- (8) 名古屋市教育委員会編『名古屋叢書続編二』名古屋市、一九六四年。
- (9) 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『張州雜志一—二』愛知県郷土資料刊行会、一九七五—七六年。
- (11) 名古屋市教育委員会編『名古屋叢書続編四—八』名古屋市、一九六四年。
- (12) 名古屋史談会編『尾張名陽図会一—七』名古屋史談会、一九四〇年。
- (13) 萩原龍夫・山路興造編『日本庶民生活史料集成二三』三一書房、一九八一年。
- (14) 新修名古屋市史編纂委員会編『新修名古屋市史四』名古屋市、一九九九年、四五五頁。
- (15) 名古屋市蓬左文庫編『名古屋叢書三編一四』名古屋市教育委員会、一九八六年。天明六(一七八六)—寛政一二(一八〇〇)年は著者高力種信の江戸詰期間中で、著述は中断。
- (16) 前掲『新修名古屋市史四』四八—一頁。
- (17) 前掲『新修名古屋市史四』五〇—一頁。

- (18) 前掲『張州雜志七』二一〇頁。
- (19) 前掲『名古屋叢書続編四』二三〇頁。
- (20) 前掲『新修名古屋市史四』五〇—一頁。
- (21) 『秋葉堂再建帳』文政七(一八二四)年、愛知県図書館蔵、一丁ウ—二丁オ。
- (22) 前掲『名古屋叢書続編四』二三〇頁。
- (23) 『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ごコレクション。
- (24) 『下郷家文書』、外山半蔵氏所蔵。出典は、下〇〇(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編『愛知県史資料編一五』愛知県、二〇一四年所収。出典は愛〇〇(史料番号)で示す)と対照することで大体の年代が窺える。明和四(一七七七)年には秋葉代参の記録(愛三三三)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。本稿の引用史料の中で時期を限定しうる最古のものは、下一一三四—一七の松崎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四二九との比較から文化一四(一八一七)年前後といえる。また、当主の名も手がかりとなる。本稿で示した秋葉の動向に関わる期間に「次郎八」を名乗ったのは八代孝雄(家督・文化二(一八〇五)年頃—?。文政六(一八二三)年没)、九代道雄(?—天保五(一八三四)年)、一〇代邦雄(天保五(一

八三四年――?) であることから、「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」も名乗っており(新修名古屋市史編さん事務局編『下郷家文書目録』名古屋市長事務局一九九九年、viii頁)、「次郎太」の名のある史料に関しては確実に天保五(一八三四)年以降であると推測できる。

(25) 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』五七巻四号、二〇一〇年。

(26) 前掲『如来教・一尊教団関係史料集成一』四八四、四九二頁。

(27) 前掲『名古屋叢書三編一四』三九〇頁。

(28) 同時代の名古屋には、災害後にさらなる災害を预言する風説が広まり、人々が恐怖した事例があり(拙論「文政大地震と如来教」、『日本思想史研究会会報』三三号、二〇一七年)、これと同様の事態であったと推測できる。

(29) 拙論「『渴仰の貴賤』の信仰としての如来教」(『宗教研究』三八四号、二〇一五年)。

(30) 前掲『名古屋叢書三編一四』三四五頁。

付記 『下郷家文書』調査にあたっては、名古屋市政資料館の皆様にご教示を賜った。記して感謝の意を表したい。

(国立民族学博物館プロジェクト研究員)