

幕末日蓮系新興教団の動向

—高松八品講の成立と展開—

冠 賢 一

はじめに

高松八品講は讃岐高松藩主の子、松平頼該が、嘉永元年（一八四八）高松に開講した法華宗京都本能寺・尼ヶ崎本興寺を本山と仰ぐその在家講である。そして、この高松八品講（以下「高松講」と略称）は、頼該自筆の『本尊授与帳』によれば、嘉永元年（一八四八）から頼該の死去する年の慶応四年（一八六八）までの二十一年間に講員四四五九名を数え、いわゆる高松講を本山とする諸団に組織された講は九三を数える全国的規模の教団に發展する。

頼該の宗教活動の特色として次の二点を指摘することができる。第一に彼の宗教活動は既成教団の改革運動にあつたことである。そして、高松講の發展にともない既成教団

から加えられた弾圧との遭遇を、頼該は正法を弘通する者への受難として受けとめる。それは、さらに日蓮聖人の跡を受け継ぐ者としての正統意識として高めつつ、独自の宗教運動を展開させていくのである。第二に宗教者頼該の側面に、勤王思想を有し、王政主義の政治的見解をもつ彼はその危機存亡に際しては数千の高松講信者をいつでも天朝の義徒として、動員する考えをもっていたことである。この点が幕末の他の新興諸宗教と異なるが、維新を迎え明治元年（一八六八）頼該の死去とともに、その活動も次第に明治社会の中に解消していくのである。

ところで高松講については、その開講から遅れること十年、文政四年（一八五七）京都に開講した同宗派の在家講である長松日扇の仏立講の陰にかくれて、その位置づけは

極めて小さい。その研究も、もっぱら日扇の仏立講に集中している。その理由は高松講が明治元年（一八六八）に頼該の死去とともに勢力がおとろえ、現在では教団として存在していないのに対し、仏立講はその後も発展をとげ、現在では仏立宗と称する一教団を形成している点にも原因があるようである。しかし、高松講も頼該が死去する明治元年（一八六八）までには全国的な規模の教団として、日扇の仏立講と並ぶ勢力を有していたのである。

それでは、この高松講がわずか二十年でかかる全国的規模の勢力に発展した原因は何であったのか。幕末には、ここで問題とした高松講のほかに、神道系の天理・黒住・金光教、そして仏教系では同じ日蓮系の仏立講等、多くの新興宗教が発生した。勿論、幕末の動揺する社会の中で成立したこれら諸宗教の発生理由は、教義も教団形成の事情も相違があり、その歴史的意義を一樣に論ずることはできない。したがって、激動する幕末の社会の中で、頼該の高松講がいかに成立し、幕末の諸宗教中いかなる役割を果たしたかは、極めて興味ある問題といわねばならない。

ここで従来の高松講・仏立講に対する研究史を紹介しておく。これまで、高松講に対する研究は全くないといつてよく、むしろ高松講は日扇の仏立講と同じもの、あるいは

その一部分をなすものとしてとらえられてきた。すなわち高松講は仏立講と同じものとして、幕末諸宗教のいずれもが指摘されている在俗者の創唱するところの民衆宗教であり、呪術的現世利益を前面に押し出す共通性を有するとしこれら幕末新興諸宗教の中に一括してとらえられている。

（川崎・笠原『宗教史』）この見解は高松講・仏立講に対する代表的なものである。その後次第に幕末諸宗教の中の仏立講の役割が論じられるが、高松講に対する関心は依然として低い。先ず高木豊氏は「幕末日蓮教団における正統と異端」で天理・黒住・金光教はある意味で、幕末・維新期の廃仏毀釈の民間版であり、それに対して日扇の仏立講はむしろ既成仏教の革新と新仏教の興隆を企てた点で上記の三宗教と異るとし、もっぱら研究の焦点を日扇にしぼりつつも仏立講の特異性を指摘した。（「あそか」63号）また、中濃教篤氏も幕末諸宗教のもつ共通性を首肯しつつも、天理・黒住・金光教は教祖の神がかりによって作成したものをよりどころとし、農村地帯に受容されたのに対し仏立講は法華経・日蓮聖人遺文をよりどころとし、都市——特に京都・高松——の中商人層に受容されていたとし、その発生理由と受容基盤の相違から、仏立講の特異性を指摘した。ただし、中濃氏は日扇の仏立講と頼該の高松

講を同じものとして論じた。先に紹介した『宗教史』の中で、村上重良氏も両講を同一のものとして論じている。しかし、筆者は仏立講と高松講は全く別個なものとして論究しなければならぬと考える。以下、順次明らかにしていくが、高松講の教団組織は仏立講とは全く別個のものであるし、また高松講は仏立講を含め、幕末の諸宗教がおしなべて標榜する呪術的現世利益を主張しない。さらに、従来高松講を含め仏立講は、都市の商人階層に受容されたとする説とは逆に、高松講は農村地帯に圧倒的に受容されていく。このように高松講は、従来の研究成果とは全く逆の動きを示すからにはかならない。

これを直ちに誤りであるとすることはできない。しかしながら、これは従来の研究がもっぱら日扇の仏立講に集中し高松講を看過した結果、ひいては日扇の仏立講と高松講を同じものとして論じた点にその誤りがある。ここに頼該の高松講研究の必要がある。以下、小稿においては高松講の成立とその初期の展開について論じてみたい。

一、頼該の法華信仰への道

松平頼該は文化六年（一八〇九）三月、江戸の高松藩邸に生れた。父は高松藩主第八代頼儀であったが、頼該はそ

の妾腹の子であった。そして、文政四年（一八二二）頼該十四才の時、頼該が水戸より入って頼儀の跡を嗣ぎ、頼該の弟頼胤がその嗣子となったので、彼は隠居して讃岐宮脇亀阜荘に分家した。三十一才の時である。三十四才の時には道之助を改めて左近と称し、諱を頼該といい、金岳と号した。

頼該は天保九年（一八三八）三十才の時、法華信仰に帰着するまで、驚くべき宗教遍歴を重ねる。「初五・六才の時よりして発心を萌し、三十に余るまで、廿四・五年の間あらゆる修行をなしたるが、みなむだ事となりたり」と述懐し、自己の宗教遍歴を語る弘化四年（一八四七）七月の「美卿録」によればおよそ次の通りである。

松平家は代々浄土宗であった。したがって頼該は「家の宗旨なれば、念仏をぞ修行なし」「弥陀経十卷、念仏六万遍を日課とし修行する事、大方二年余り。然りといへども肝心の仏にならるるといふ慥かなる証拠、いまだ手取りにせぬことゆへ、傍ら疑念を挟みながら、修行」していた。しかしながら浄土宗の教えは「ひたすら往生のたやすき事のみを賞めあげて、一切衆生にすすむるは、是法然張本として仏法を偽るの大悪人にあらずや。法然は兎もあれ角もあれ、右にも記す如く、肝心の往生の決着が片だよりにし

て、たとへにいふ、雲を攪むやうなる説なれば、元來此三部の經よりして信を取り難し、法を疑へば仏をうたがふと信心もいつとなく、退転に及べり」と記すごとく、次第に淨土門の信仰から離れていった。その後、真言の法門を聞くが、「奥義に至りて、其祖師方の述伝ふる所の教と所依の經と、大にくひ違ひ出来し、然のみならず經文にも心得がたき不都合の事等、是有によつて、再心に疑念を生じ」たとして真言の教えからも離れていく。かかる求道の姿勢は、彼の物事を理詰めに判断する性格が、そうした求道態度にもよくあらわれていると考えてよいだろう。それは賴該が廿一才頃、觀音信仰に傾斜したころの述懐にもよくあらわれている。ある時、他人の觀音經を読み、現証の利益甚だ大変な趣きに驚き、「例の余が癖にて、大本の經文を見ねば得心ならぬゆえ、彼家の三部經をかりうけて一覽す。淨家の經と違ひ、冊数も多く、文体甚解し難き所多し其比は今よりはなほ仏門にくらき時なれば、一遍通り誦終るに、三月余りもかか」つて追求したという。

さて、その後三人の子供を続けて失ない、ことさら「人間の無常を觀じ、生死は人の一大事なり、早く此道理を明め得ずんば、盲人の杖無くして嶮岨を行がごとしと、心はやたけに思」われて、禪宗の教えを聞き、あるいは一向宗

を学び、「病の苦しきの余り」関東の真言律や吒呌尼天に祈るといった宗教遍歴を重ねるのである。

そして、ついに賴該の宗教遍歴に終止符がうたれる時がくる。それは彼が祖師の述べ伝える教えと所依の經典が一致し、肝心の仏になるといふ儲かな証拠を日蓮聖人の法華經に見出し出した時であった。すなわち、日蓮聖人の生涯と經文の符合に驚ろき、法華經勸持品の廿行の偈は、まさに日蓮聖人の未來記であるとして受けとめ、ついに法華宗高松本覺寺日嶺について法華信仰に入るのである。賴該三十才の時であった。そして、その入信には同宗の熱心な信奉者であった生母綱子の強い感化があったと考えられる。その後、本能寺大覚日肇に宗義を学び、また家臣に命じて尼ヶ崎本興寺所藏の日隆の著述を筆写させ、仏書を蒐集して研鑽につとめた。そして、弘化から嘉永年間にかけて八品講を組織し、仏立講の日扇が「此左近宮脇公と申ハ、大名ニおはせとも木馬ニ乗て常ニ大衆のためニ御法をとききかせ給ふ御かた也」(日扇「左近公授八品堂淺七郎大曼茶羅裏書」安政四年)というように、大いに折伏伝導に挺身するのである。

二、高松八品講の成立

当時、日隆門流においては舜龍日蒼が文政年間始めて江戸に八品講を組織して以来（「見聞秘事録」）、自然の八品講を始め、弘化年間には「下総国本所の八品講は申すに及ばず、近年京、大坂並に駿州沼津にも八品講を興す」（「美艸録」）る等、全国的に八品講が組織され始めていた。

讃州高松においても、かかる影響を受けて八品講が組織された。弘化二年（一八四五）春には江戸から帰国した高松藩家臣三浦吉之丞が、江戸八品講の講風からその儀規を取入れて（「見聞秘事録」）新風を吹込んだ。そして、その三浦がその年没したあと、高松講の中心的指導者として高松講を全国的規模の講に発展させたのが頼該である。すなわち、その翌々年の弘化四年（一八四七）には「土農工商、異体同心して三宝両祖へ御奉公怠らず、信者年々に増益して、門流の繁榮実古今未曾有なり」（「美艸録」）というほど盛んになり、為に本山本能寺日肇はこの年、本所八品講の例になぞらへ、講中一統に日蓮聖人直筆の大曼荼羅本尊を授与した。頼該の師でもあるこの本能寺日肇は嘉永三年（一八五〇）に著わした『見聞秘事録』に、頼該を称して「八品講草創ノ難ヲナシテ後、数月ニシテ其創主忽ニ去ル時ハ則所創ノ講モ此ニ散止スベキノ処ニ、忝クモ

頼該公御丹志ヲ施シ給テ三浦氏ノ為ニハ草創ノ功ヲ全フシ、後々ノ為ニハ守成ノ難路ヲ開イテ易々広大ノ要道ヲ得セシメ」た人と書き記している。

確かに本能寺日肇が指摘するように、頼該は従来の八品講を飛躍的に継承発展させていった。そして、さらに注意すべきは嘉永元年（一八四八）の年こそ、頼該にとって、

また頼該指導の高松講にとって、高松講が独自の宗教活動の第一歩を踏み出した画期的な年であったということに注目したい。なぜなら、この年、嘉永元年（一八四八）から頼該は、諸国の高松講々員およびその講中に、本尊として頼該自筆の、曼荼羅本尊を信仰のあかしとして授与し始める。本能寺・本興寺を本山と仰ぎ、その在家講としつつも自筆の本尊を授与し始めたことは、頼該の、また高松講の宗教的独立を示したことにほかならなかったといえるからである。

頼該が講員に授与した本尊を記録した、頼該自筆の『本尊授与帳』によれば、この嘉永元年（一八四八）から頼該の死去する年の慶応四年（一八六八）五月までの廿一年間に、四四五九の曼荼羅本尊が授与されたことがわかる。つまり、『本尊授与帳』は諸国の講員・講中本尊として授与したその控えであり、講員授与の本尊には、授与した年月

日、講員の所在国、氏名、入信前の宗旨を、また講中本尊には授与した年月日、その所在国、講中名、本尊の大きさを授与した年代順に記録したものである。

したがって、この『本尊授与帳』を分析することによって、高松講を形成した講員数と諸国への教線の広がり、それにともなういわゆる高松講を本山とする諸国の講中の成立、およびその受容基盤といった高松講の全国的発展の過程を明確にすることができる。以下、高松講における初期の展開を『本尊授与帳』から分析検討してみたいと思う。

三、高松八品講の展開

高松講は高松藩主の子である頼該の地位と熱烈なる信仰とによって、その教線は短時日の中に讃岐はもとより全国各地に及んだ。『本尊授与帳』に記載された本尊授与者は南は肥前天草から北は陸奥国まで四十七ヶ国、四四五九名に及ぶ。もとより、この数字が高松講の全貌をあらわすものではない。これは、諸国より高松に参詣し、信仰のあかしとして本尊を授与された講員のみであり、さらに高松に参詣しえない、記録にあらわれない多くのかくれた講員を想定することができよう。

嘉永元年（一八四八）頼該が独自の宗教活動を始めて急

速な発展をとげた十年目の安政四年（一八五七）四月、備後の講員に送った頼該の『備後状』によれば、当時の高松講の状況を、

近年当高松の八品講さかんに流布し、日本国中与参詣之群聚余二肩を並る者なし、其上へ余へ参るとちがひ高松へ来る程の者は孰もこれ迄の謗法をあらため、小々法門をも覚て帰るゆえ、檀那寺がたはこれ迄の化の皮があらわれるゆえ、一統として檀家の高松へ参詣する事を嫌ふ。

と報じており、当時の高松講の隆盛の有様を知ることができ。△第一表△は開講後、安政四年（一八五七）まで、（この年正月、日扇は京都で仏立講を開講した）の十年間における講員の増加を『本尊授与帳』から、所在国別・年次順に講員数の多い、十八ヶ国について表示したものである。これによれば、とりわけ高松講の教線が広まった地域は、四国の讃岐・阿波・伊予、そして山陽道の淡路・美作・備前・備後・周防・長門の瀬戸内海をはさんだ両地域と摂津・和泉・山城の畿内地域である。

特に讃岐は高松講の本拠地として、また藩主の子頼該の地位により、その本尊授与者は一三〇九名を数え、全本尊授与者の三分の一弱を占める。なかでも高松講開講当初の

〈第一表〉 高松八品講諸國議員・講中数

年代	国名	讃岐	阿波	伊予	淡路	長門	周防	備後	備中	備前	美作	摂津	和泉	山城	近江	武蔵	下総	信濃	越前	その他	不名	計
1848	嘉永1	23 (2)	1				1						1	2 (1)		1				2	73	104
1849	// 2	483 (3)	20			1		1		1		18		3			4 (1)	1		4	185	721
1850	// 3	269 (7)	20	10	8	1	1		2	3		20		9 (1)		12 (1)	17	3	16	142	523	
1851	// 4	66 (2)	12		26	9 (1)	1 (1)	3		1	1	11 (1)	2			1			2	30	165	
1852	// 5	57 (1)	15 (1)	6 (1)	30			8		1		21					13		4	17	172	
1853	// 6	51 (4)	15	7	94 (3)	4	14	12	2	2		16			1			2 (1)	3	44	267	
1854	安政1	33 (1)	27	3	124	5	10	131 (1)	3		6	26	2	1	1			7	5	39	423	
1855	// 2	25 (1)	22 (2)	9	84 (2)	4	8 (2)	46 (2)	4			69 (1)	1	4	2				5	35	318	
1856	// 3	40	19 (1)	18 (1)	43	19	31	33	4	1		23		3	4	1		1	5	25	270	
1857	// 4	22	19		49	1	1	28	3	1	5 (1)	11		24					8	25	197	

注：表中（ ）内は講中授与本尊数をさす。

嘉永二年（一八四九）には七二一名中四八三名、同三年は五二三名中二六九名の本尊授与者が讚岐の信者であり、先ず本拠地讃岐に急速に広まったことがわかる。その後、讚岐の講員増加が一定するのに対し、周辺諸國の講員が急速に増加していることは、その教線が讚岐から次第に周辺諸國に波状的に広まっていったことを示すものであろう。

なかでも、阿波・淡路・周防・備後・摂津・山城の瀬戸内、畿内地域における講員の増加が目立つ。これは、かかる地域が山城に本能寺・妙蓮寺、摂津に本興寺の本山を有し、備後・周防・淡路・阿波等には多くの諸末寺が有り、早くから日隆門流の教線がのびていたことと関係がある。すなわち、開基上人と仰がれる日隆は、活潑な地方伝道を行なったが、とりわけ瀬戸内伝導は宝徳二年（一四五〇）堺の富商木屋・鋳屋一族の支援によって堺に顕本寺を建て長祿二年（一四五八）には備前牛窓港に海外貿易にも従来する土家石原道高一族の外護で本蓮寺を建立し、ついで備前本遠寺・讚岐宇多津本妙寺・備中高松本隆寺・備後尾道妙宣寺等を開いた。こうして京都・尼ヶ崎を基点に、内海航路に沿った中世の商港都市は、日隆門流の發展をささえる基盤となつていった。高松講はかかる日隆門流の教線がのびていた商港都市を基点として、さらに内陸の純農村地

帯を受容基盤として広まっていったことが『本尊授与帳』の分析からわかるのである。

一方、諸國の講員の増加とともに、かかる講員を掌握する講が各地に組織される。各講は、講元―講頭―世話方―平講中という、講元を頂点とするピラミット型の縦の組織からなり、高松講に直結していく。すなわち、諸國の講は多くの講員を伴つて高松に参詣し、そこで頼該自筆の「備後坂田村本門八品講中本尊」「京都高松組本門仏立講本尊」あるいは「長州藩中本門仏立講本尊」といった諸國の村・町、あるいは藩中単位の講中本尊が授与され、いわゆる高松講を本山とする末寺のごとき関係が結ばれるのである。

『本尊授与帳』によれば、嘉永元年（一八四八）から慶応四年（一八六八）までに組織された諸國の講は、全部で九十三を数える。そして、その三分の一にあたる三十一が本拠地讃岐に組織された。わずかに嘉永元年（一八四八）から同三年までの間に、丸龜城下・高松城下の町方、および阿野郡・鵜多郡等の純農村地帯を中心に、讃岐国内一円に十八もの講が組織された。そして、その後次第にいずれも講員の多い備後・阿波・淡路・山城・周防・摂津等の周辺諸國に講が組織されていったことは、讚岐から波状的にそ

の教線が広まっていったことを示すものであろう。(八第一表参照)

また、これら諸国の講を組織した講員の階層は、諸国の武士あるいは瀬戸内・畿内の商業都市の町人をも含むが、圧倒的に多かったのは瀬戸内両地域の農村地帯の農民であった。この事実は、日扇の仏立講が主として京都・大坂の都市に広まったのと、著しい対照を示すものといえよう。

四、高松八品講への弾圧

既に見たように高松講の急速な発展は、次第に本山をゆるがす一大勢力となっていた。ましてや、高松講が本山の地盤にその教線をのばしつつ、教学的立場から当時の本山本能寺日紹の学説に対立していったこと、さらに本山に對して不満をもつ信徒を結集し、大きな反本山勢力となっていたことは、高松講が発展すればするだけ、本山にとってゆゆしき問題であった。かくて高松講に本山からの厳しい弾圧がふりかかる。

すなわち、嘉永・安政期における三途成不の皆成久遠論争の激化は、当時の教団を二分する大きな争いとなり、高松講は本山と全く対立する立場にあった。つまり、頼該は師大覚日肇の学説によって、成仏は必ず信行下種によるの

であるから、三途の畜生等には信行なき故に成仏の実義なしとした。それに対し、大覚日肇のあと本能寺に晋んだ皆成派の本有日紹は、この説に反対し、尼ヶ崎本興寺日報と提携して前任大覚日肇を除歴し、日肇・頼該の高松講の久遠派を厳しく抑圧したのである。

かくて頼該は本山からの弾圧に對して、各地の講員にその結集をうながし、本山本能寺本有日紹に對しては、

高祖御開山様の御正脈を相続し奉る本門之惣本山共あふがるる貫主職之身として法華経にも御書にもなき手作り法門をのべて一切衆生に謗法を勧めらるる事いかなることや、歎かしき。

あるいは、

誠に今の世の中はさかさまにて在家の衆は信心を上げみ、謗法をおそれつつしみ、肝心の仏法を教る役目の出家方は、まづ自身から謗法の手本を出され、それに従はぬ檀家の者を憎み、さらはるること何事ぞや。

といった厳しい批判をあげせる一方、講員に對しては、

左近殿(頼該)は、俗人ニ而かかわらぬ事ながら、物入りをいとはず人々を教化し給ふ、お寺の坊さまハ其役目ニ居ながら檀家の謗法して地獄へおちるも、かまひなく施物を受て身を安樂ニする、サアきさまどちらの

人が親切なるぞ、どちらのいふことを聞ぞと問つめ給へ。(備後状)

との指導をおこなうことを指示した。かかる批判は単なる頼該個人の本山批判ではなく、信徒のいだいていた本山に対する不満をすくいあげ、逆にそれを信徒に投げ返すことよって、彼等を高松講に結集していったことを示すものである。したがって、高松講の勢力の拡大、すなわち反本山勢力の拡大は、本山側の教勢の減退にはかならず、それが本山をゆるがす反本山勢力となつていったところに「左近(頼該)を初め、信者をば、仇敵の如く憎み、謗法闡提の人をばわが方人としてさまざまの讒言をかまへ、正法の流布を妨げ人法共に毀謗なす事、いかに末法とは云ながらあまりなる」程の弾圧を本山から受けねばならなかったのである。

しかし、頼該はこの弾圧を日蓮聖人になぞらえ、法華経第五勸持品の「有諸無智人惡口罵詈等」「惡鬼入其身罵詈毀辱我」等の經文から、「今時は法華本門の本山がこの怨敵に一味して、正法を弘むる行者を惡口し給ふ事」として受けとめる。つまり、伝教大師の末弟が彼の敵人に一味して日蓮聖人を妨げ、高祖の末弟が天台宗に一味して中興の日隆上人を怨嫉したように、今は「日隆上人の御末弟が不

肖ながら此左近(頼該)を毀りあだむ、左近は法華経の導師に而へ候へね共、今時左近より外二法華経を弘通して怨嫉を受たる者代になければ、左近は高祖中興の御使にも似たり」として、頼該こそ日蓮・日隆上人の跡を受け継ぐ者としての正統意識を確立していく。頼該のかかる正統意識は、京都に仏立講を開講した日扇が慶応元年(一八六五)大津の一向・天台・浄土・日蓮宗など六十四ヶ寺から、切支丹の邪法を行ない、在家の身で説法するなどの非をあげて訴えられ、この法難をくぐり抜けたあと、「かやうの出家は末法今時に清風一人なり」との正統意識をもつ(高木豊、前掲論文「あそか」63号)のと揆を一にするものである。

かくて、頼該のかかる正統意識に支えられた宗教活動は本山を始めとする徹底的な僧侶への批判となり、その批判は逆に頼該の正統性を証す論理として展開させていった。文久三年(一八六三)の『旅窓述志録』によれば、法華経による国家安穩の祈りも、「祖師の正義を相承せる」本能寺・妙蓮寺・本興寺以下諸末寺がなすべきであるが、今の出家は「仏法をば己が渡世と心得る故に諸事の法に適ふことなし」とし、どうしてこのような僧侶が、「國家を鎮護し衆生を濟ふの能あるべしや。天下の大蟻蟲とは此事をこ

所謂べきなり」ときめつけ、今のように眞の仏者がいない場合は、在家の仏者をすぐって除災の祈禱をせしめるのが至当であり、頼該こそこれに適う者であるとする意識まで高まっていく。同じ年の文久三年（一八六三）、天保以来の攘夷論の勃興とともに、高松藩にも内勅が下り、海岸防禦の義が出された時、日蓮聖人の『立正安国論』の趣意により、ただちに天下泰平・国家安全の祈禱を蒙らんことを上奏したのも、当時の社会状況を危機意識として受けとめ法華経による正しい祈りの資格者は頼該のみとする正統意識からの行動にほかならなかつたのである。

おわりに

以上、高松講の成立と展開について論じてきたが、最後に二つの問題を提示して結びにかえたいと思う。第一点は頼該の尊王運動と高松講との問題である。高松講を指導する宗教者頼該としての側面に、勤王思想を有し、王政主義の政治的見解をもつ彼は、その危機存亡に際しては、既に述べた数千の高松講信者をいつでも天朝の義徒として動員するの考えをもっていた。それは尊攘論が全国に沸騰する文久三年（一八六三）二月、頼該上京の節、坊城大納言に、

万一火急の場合は別段智謀策略杯とは申不及候得共、兎も角天朝の御為に水火に赴き候も厭ひ申さざる鉄石の義徒を集め置き候得者、乍恐後日何かの御為と奉存只今法華経信者の名目で連判帳に記し置き候者、去る嘉永元戊申年より当癸亥（文久三年）迄都合二千五百余人御座候、尤も此の中に者彼此の事情にて故らに村々浦々の百姓町人漁夫婦女子抔も混雑致居候得共、又近国遠国の差別なく士分以上の者は時節柄多く変名を相用ひ候者も其儘記載申候。

と語っているところから明らかである。右文中「後日何かの御為と奉存只今法華経信者の名目で連判帳に記し置き候者……二千五百余人御座候」とある「連判帳」とは、既に紹介してきた頼該の『本尊授与帳』を指すことはいうまでもない。それでは頼該は尊王運動の為に高松講を組織したのだろうか。そうではなく、頼該にとってはかかる両面を合わせ持っていたのであり、法華信仰と勤王思想とは同一のものと考えていたとみたい。その意味で、この史料は高松講の宗教指導者頼該と尊王運動家頼該の両面を見事にえがきだしているといえよう。しかしながら、かかる両面をもち、勤王佐幕の争いの中に、動揺する幕末高松藩政史の舞台裏で重要な政治的役割を演じた頼該の思想と行動を考

えてみれば、かかる頼該の尊王運動と高松講との関係については、尚一層究明さるべきであり、さらに稿を改めて論じてみたいと思う。

第二点は頼該の高松講と日扇の仏立講との関係についてである。この問題は本論でもふれたが、両講の関連が明確にされていない点に問題がある。すなわち、頼該の高松講が全国的に広まった十年後の安政四年（一八五七）五月に日扇は京都に仏立講を開くが、これを高松講の分張とみるのか、それとも日扇独自の宗教運動とみるのかという問題である。この間の事実を明確にする史料はとぼしい。しかし、次の点を指摘できよう。安政三年（一八五六）十一月頼該は高松に來た日扇に本尊を授与する。また、日扇の仏立講開講には、頼該の大きな助力があった。日扇がつけた「本門仏立講」の講名を頼該をして「講名撰者頼該」とした程である。日扇の開講当初の弘通において、高松藩主の子頼該の地位は大きな外護となったのである。既に論じた通り高松講と仏立講は全く別個のものとして論究していかねばならない。しかし、日扇の仏立講はその開講当初において高松講と密接な関係を有していた。かかる問題の解明により、高松講及び日扇の仏立講の成立と展開も、一層明確になっていくであろう。後日を期したいと思う。（一九

六九・二・一六成稿、一九七〇・一・二〇改稿）

付記

本稿の作成にあたり、貴重な史料の拝観をお許しいただいた、高松本典寺住職尾崎日保師、本覚寺住職和田晃岳師、共に現地調査におもむき、研究に携わった白山智宏氏に深謝する次第である。