正法眼蔵の汎神論的性格と道徳

伊東洋一

大乗仏教の特色は、世界を厭離して涅槃を欣求するものを二乗として排し、両者の相即することを、例へば菩薩行は却つて衆生済度に進まなくてはならぬことを教へるところにあるとされる。上求菩提下化衆生である。若しさうだとすれば、深く大乗仏教の伝統に立つ道元の思想は、顕著にこの性格を有つものと云つてよいであらう。事実私見によれば、「正法眼蔵」に於ては、この二乗見打破に終始していると云つて誤りないと考へるものである。

ところでこの二乗見は又二世界観とも見られ、而してこれを打破する道元の思想は、単なる二世界の否定に止まらず、二世界の否定的統一としての汎神論的世界観に連らなる様にも考へられるのである。そこでこの論文に於ては、先づ「正法眼蔵」の二乗見打破の思想を取り出し、特に道徳の問題に焦点を当てながらこれを吟味することによつて、「正法眼蔵」の汎神論的性格を究明しようとする。以下一、「正法眼蔵」に於ける二乗見打破の思想の摘出とそれが汎神論的性格を有すること、二、古来の哲学史上汎神論に於て道徳の位置が問題であるところから、これに焦点を向ければ、道元の思想に於ては道徳の所在は現実にあること、しかも三、その現実は単なる現実と違つて高度の現実、即ち理性によつて貫通された現実であること、従つて又四、その道徳は現実の理性との一致に求められねばならぬこと、最後に五、汎神論に於ける悪、自由、信仰の問題が順次に解明される。

一

二乗見打破の思想は先づ「実体論の否定」として取り上げられるであらう。元来仏教は婆羅門の転変説や殺帝利の積聚説に対して縁起説を立て、所謂実体論を排するところに成立するものであるが、道元に於てもそれは「心常相滅」の思想として先尼外道に他ならない。道元が

「先百丈の精魂いでて、野狐皮袋に撞入すといふは、外道なり」（衛藤即応校註岩波文庫「正法眼蔵」下巻五七頁）

と「大修行」の巻に於て述べるところは、所謂霊魂不滅論や輪廻説が身体と区別された心性の実体的存在を説く以上、それは「身滅心常」「心常相滅」の二乗見として排斥されねばならぬことを示す。道元はこれに対して、仏法には「一大法界をこめて、性相をわかず、生滅をいふこと」（同上、「話」六九頁、「弁道」）があつてはならず、「仏法にはもとより身心一如にして、性相不二なりと談ずる」（同上）ものであるとするのである。道元にとつて「心常相滅」の二見に対するものは「身心一如」「性相不二」なのであつて、更に立ち入つてこの「一如」「不二」の意義を教へるものは宗杲の意識断滅思想に対する批評であらう。「説心説性」の巻に於て語るところによれば、宗杲が説心説性、談玄談妙の輩に対して「ただまさに心性ふたつながらなげすてきたり、玄妙ともに忘じきたりて、二相不生のとき証契するなり」とするのに対して宗杲の道取する「心はひとへに慮知念覚なりとしりて、慮知念覚も心なることを学せざる」（同上、中巻、二〇六頁）もので且「性は澄湛寂静なるとのみ妄計して、仏性、法性の有無をしらず、如是性をゆめにもいまだみざる」（同上）ものであるとするのである。道元にとつては「仏祖の道取する心は皮肉骨髄……性は竹箆拄杖……玄は露柱燈籠……妙は知見解会」（同上）なのであつて「仏祖の真実に仏祖なるは、はじめよりこの心性を聴取し、説取し、行取し、証取」（同上）し、「この玄妙を保任取し、参学取する」（同上）ものである。心性を本体とその働き即ち意識と二分し、澄湛寂静の境地たる本体を

あらはすには煩悩の所縁となる意識を断滅否定しなければならず、その意味で「二相不生」とする宗杲の所説は確かに一面の真理を得ている。然しながら、否定することそのものが又心の働きではないか又否定せんとするところに却つて之にとらはれ自由を失つていると云ふことが出来るのであつて、道元がこの思想も心性の「常見的思想」に対する単なる「断見的思想」に過ぎず、意識作用は心の本質であつて否定せんとしても否定出来ず有りのままに認むべきであるとするに至つて「一如」「不二」を説いて徹底的な面目がある。即ち仏法に於ては物的存在は勿論意識的存在も含めて世界の一切存在が直ちに心性であつて、心性の他に別に存在する如何なるものも許さないとするのである。

道元の二乗見打破の思想は実体論の否定のみならず、又大乗仏教との関連に於ても指摘出来る。先づ法華経の「諸法実相」が「正法眼蔵」の一巻に標題として取り上げられ、その巻頭に於て

「仏祖の現成は、究尽の実相なり。実相は諸法なり。諸法は如是相なり、如是性なり、如是身なり、如是心なり、如是世界なり、如是雲雨なり、如是行住坐臥なり、如是憂喜動静なり、如是拄杖払子なり、如是拈華破顔なり、如是法授記なり、如是参学辨道なり、如是松操竹節なり」（同上、中巻二三三頁）

とし、殊に又涅槃経の「一切衆生悉有仏性」が「仏性」の巻に於て「悉有は仏性なり」（上巻三五頁）と読み上げられ、

「しかあればこの山河大地、みな仏性海なり。……恁麼ならば山河をみるは仏性をみるなり、仏性をみるは驢腮馬觜をみるなり」（同上、三九頁）

とするに至ってその面目が躍如たるものがある。即ちこの「諸法実相」「悉有仏性」に於て道元は深く大乗仏教の伝統に立つて徹底的な二乗見打破の思想を顕揚していることがも早疑ひを容れる余地がないと考へられるからである。

さて道元の「身心一如」「性相不二」「諸法実相」「悉有仏性」と云ふこれら二乗見打破の思想はそれでは如何なることを意味するのであらうか。今汎神論を以て万有を神の顕現とし、万有は神を内在するとなす世界観とすれば、こ

の汎神論的性格を有するものと云ふことが出来まいか。そこで次に「正法眼蔵」の汎神論的性格を特に道徳と関連せしめながら解明する。

二

さて今道元に於て否定された二乗見は所謂二世界観とも考へられるものであるが、この二世界観は道徳の問題の考究に当つてはその理解を助けるのに甚だ効果あるものと云ふことが出来る。即ち道徳を人の踏み行ふ道と解すれば、その道の指示を仰ぐべき理想が当然問題となり、道徳は通常理想主義をとるのがその立前である。又其処から評価の問題とすれば、超越的なものとして立てた理想が真実在、本来のもの、永遠のものとなり、これに対して欲望的感性的な日常現実が非本来のもの、仮りのものとなつて二世界観をとらざるを得ないからである。従つて理想主義的二世界観は極めて道徳的と云ふことが出来るのである。否理想主義的二世界観はそれ自体道徳的なのである。若しさうだとすれば、道元は二乗見を排することによつて本来道徳的な二世界観を排することになり、その思想に於ては道徳は危機に直面するのではないかとの疑問に逢着する。道元に於ては道徳は如何なる立場に立つのであらうか。

道元の仏性論と云はれるものは、先に引用した「悉有は仏性なり」と云ふ所謂「有仏性」として始まるものである。「有仏性」とは諸法が実相であり、山河大地を直ちに仏性と見るもので、又

「真如仏性のなかに、いかでか艸木等あらん、艸木等いかでか真如仏性ならざらん」（中巻四〇二頁）

と「発無上心」の巻に述べる如く、現存在はただこれ真如仏性であつて、遍法界が真如仏性に他ならないことを示すものである。これは云ふまでもなく汎神論であつて、従つて現実界を超越した世界は何処にも存せず、道徳も現実界以外に求められないことになる。更に「法性」の巻に於て

「しかしあれば即今の者裏は法性なり、法性は即今の者裏なり。著衣喫飯は、法性三昧の著衣喫飯なり。衣法性現成なり、飯法性現成なり、喫法性現成なり、著法性現成なり。もし著衣喫飯せず、言談祇対せず、六根運用せず、一切施為せざれば、法性三昧にあらず、不入法性なり。」(中巻二八三頁)

と云ふ時、「著衣喫飯」「言談祇対」「六根運用」「一切施為」の所謂日常生活が直ちに法性三昧であると解せられるとすれば、道徳の所在は日常生活、日常的欲求、感情、合理を否定し超越したところに求められず、却つて日常的現実に求められなくてはならないことを示していると考へていよいよ差支へないであらう。道元の仏性論は然しこの様な「有仏性」に尽きず「無仏性」に進まなくてはならぬとされるが、「無仏性」に於てもこのことは変らないと思はれる。「無仏性」とは例へば「仏性」の巻に於て、馬鳴尊者の「山河大地、皆依建立、三昧六通、由レ茲発現」を解釈して

「皆依建立といふは、建立せる正当恁麼時、これ山河大地なり」(上巻三一九頁)

とする如く、本体としての仏性は現象として自己を顕はす以外に何処にもなく、従つてそれは有にして有でない即ち無であると云ふものである。同じ「仏性」の巻に於ける

「一切衆生なにとしてか仏性ならん。……仏性これ仏性なれば、衆生これ衆生なり。」(上巻三三五頁)

と云ふのは、仏性が衆生の作仏に先立つて衆生の可能性として存在するものでないと云ふことであらうし、又「生死」の巻に於て夾山定山の問答を引いて「生死のなかに仏あれば、生死なし」が「生死のなかに仏なければ、生死にまどはず」(以上、下巻三三九頁)に一歩譲らざるを得なかつたとするのもこの「無仏性」を云ひ当てたものであるが、そこに於てもより徹底された汎神論的性格が見られると同時に、道徳の所在が「有仏性」にも増して超越的なるものに求められず、山河大地、衆生、生死と云つた日常的現実にしか求められなくてはならぬことを察知するには十分と思はれる。

このことは「有仏性」「無仏性」の否定的統一としての「無常仏性」「説仏性」に於ても同様に指摘可能であらう。

「現成公案」の巻に於て

「諸法の仏法なる時節すなはち迷悟あり、修行あり、生あり死あり、諸仏あり衆生あり」

の「有仏性」に対して

「万法ともにわれにあざる時節、まどひなくさとりなく、諸仏なく衆生なく、生なく、滅なし」

と「無仏性」を挙げ、その有無の止揚として

「仏道もとより豊倹より跳出せるゆゑに、生滅あり、迷悟あり、生仏あり。しかもかくのごとくなりといへども、華は愛惜にちり、艸は棄嫌におふるのみなり」（以上、巻八三頁上）

とするのが「無常仏性」で、又「説仏性」と云ふのは「説心説性」の巻に於て

「性にあらざる説、いまになし、説にあらざる心、いまだあらず。仏性といふは一切の説なり、無仏性といふは一切の説なり」（中巻一〇頁）

とするものとされるが、共に仏性は有無の相対を否定し超越するものではあるが、然しそれに止まらず又相対に常に帰つて無常生滅の世界こそ仏性であるとするのがその真意であらう。してみれば此処に於ても道徳の所在は無常生滅の現実以外にないことになる。さうであればこそ

「仏性の性なることを参学すといふとも、有仏性を参学せざらんは、学道にあらず、無仏性を参学せざらんは、参学にあらず。説の性なることを参学する、これ仏祖の嫡孫なり。性は説なることを信受する、これ嫡孫の仏祖なり」（同上）

と先の言葉に続かざるを得なかつたのである。

之を要するに二世界観＝二乗見はそれ自身道徳的であつて、その道徳は謂はば超越界にあつたのであるが、汎神

論＝道元の仏性論に於てはその道徳の所在は日常的現実以外に求められないと云ふことである。ところで道徳の所在が現実であるとして、その有り場所が現実ではあつても道徳そのものは果して存在するのであらうか。道元の思想が所謂自力教たる禅宗の伝統に立つてすこぶる哲学的色彩に富むとされ、従つてその存在論が価値的には無記の存在の根拠を問題にするものとなす考へが存するのである。今この仏性論のみを問題にしても既に「真如」―「真如仏性のなかに、いかでか艸木等あらん」――と云い、「法性」――「著衣喫飯は法性三昧の著衣喫飯なり」――と云い否「仏性」と云う処に存在の根據が単に無記ではなく価値的意義の存していることは明らかであらう。又「著衣喫飯」が法性三昧であると云い、「参学」と云い「学道」と云ふ時――「仏性の性なることを参学すといふとも、有仏性を参学せざらんは学道にあらず」――其処に実践的意義を認めざるを得ないのである。（確かに「真如」「法性」「仏性」は宗教の言葉ではあつても道徳の言葉ではない。然し後述の「諸悪莫作、衆善奉行」は端的に実践道徳の言葉であらう。又道元は何よりも仏教と云ふ宗教者の立場に立つのであるから其処に限界が認められるが、然し又宗教は元来道徳とは無関係であり得ず、道徳を根源的に支持するものであること即ち道元に於ける道徳と宗教の関係は最後に触れるところである。）さうしてみると汎神論に於ける道徳は二世界観と違つてその所在を現実に有するのであるから、或は理想主義的二世界観のそれとは非常に異るものとなるであらうが、道徳が存し且つ十分問題になることは最早疑ひないであらう。

三

さて汎神論は現実肯定の立場即ち現実主義として、其処に於ける道徳は如何なるものとなるであらうか。この立場に立てば、善は悪と同等の実在性を有することになりはしないか。汎神論の現実は先に理想主義的二世界観が否定し

た現実と変らないものとならないであらうか。次にこれらの疑問に答へなくてはならない。

今此の「現実」を「生死は凡夫の流転」（中巻「身心学道」一二七頁）と云はれるところから道元の「生死」として考へてみると、此の「生死」は又「仏の御いのち」（下巻「生死」一四〇頁）「すなはち涅槃なりと覚了すべ」（上巻「弁道話」六九頁）きものであるとされ、その様に生死去来は「真実人体」（中巻、「身心学道」一二七頁）「光明の去来」（中巻「光明」一一六頁）であるから「生死はのぞくべき法ぞとおもへるは、仏法をいとふつみとな」（上巻「弁道話」六九頁）り、「これをいとひすてんとすれば、すなわち仏の御いのちをうしなふ」（下巻「生死」一四〇頁）ことになるとされる。これは強い現実主義の立場と見られるものである。即ち存在の無常を観じて生死を出離しようと願ふ場合に生滅に移されない心があると知るが如きは、既に実体論の否定に於ても見た様に、仏道に精進するものとしては許されないことで、生死のほかに涅槃を談じてはいけないのである。然しながら一方例へば「生死」の巻に於て

「生より死にうつるとこころうるは、これあやまりなり。生はひとときのくらゐにて、すでにさきありのちあり、かるがゆゑに仏法のなかには、生すなはち不生といふ。滅もひとときのくらゐにて、またさきありのちあり、これによりて滅すなはち不滅といふ。生といふときには、生よりほかにものなく、滅といふときは、滅のほかにものなし。」（下巻「三九」一二四〇頁）

と述べるところは如何なることを意味するのであらうか。これは「現成公案」の巻に於て例を薪と灰にとつて、「生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐなり」（上巻「八四」一八五頁）と述べるものと同じく、道元の時間論を示すものであらう。又「有時」の巻に於てはそれを「いはゆる有時は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり」（上巻一五九頁）と述べるのであるが、道元に於ては存在は悉く刹那生滅であり、世界は縁所住にして不可得、夢幻空華である。その存在の面から見れば絶対存在であり仏性の全機現成であるが、その生起は石女夜児を産む様に不思議生起である。存在は瞬時も停らない、

無常不停である。即ち存在はその根拠に於て無であると云ふのである。この「生死」の時間論は当該の問題解決に重要な鍵を提供する。即ち汎神論に於て善や悪は同等の実在性を有するものではなく、価値も反価値もその根源に於ては無なのであつて、悪は畢竟存在しないものと云ふべきである。然しながら汎神論の人生観に於て何故に悪と云つた反価値のみが存しないのであらうか。

道元に於て心性論は「三界唯心」の思想として考へられるものであるが、「身心学道」の巻に於て

「牆壁瓦礫これ心なり。さらに三界唯心にあらず、法界唯心にあらず、牆壁瓦礫なり」(中巻二三頁)

と云ふ時、三界が心の所産と見るのは未だ十分でなく、心は三界に全く姿を没して存在するものはただ三界のみであることを述べるのであつて、対象を対象としてみる時も早心と云ふものもなく存在するのは三界であり、法界であり、牆壁 瓦礫のみの世界となると云ふのであるが、これは同時に心としてみれば三界は悉く心の中に没し去つて一切は唯心の世界と化することを意味しているものと思はれる。即ちこの三界唯心、心外無別法の思想は要するに心と境の一が他の先でもなく、他が一の派生物でもなく二者は同時であつて、謂はば二而一、一而二の構造を示しているものと見られるのである。さうしてみると三界は単なる三界ではなく、三界の存するところ必ず心があり、心の存しないところ三界も存しない即ち三界は心によつて滲透され、貫通されていると云ふことではあるまいか。この立場に立つて先の仏性論をふりかへると、「悉有は仏性なり」「著衣喫飯は法性三昧の著衣喫飯なり」は現実存在が仏性乃至法性に滲透され貫通されていること、「一切衆生なにとしてか仏性ならん、……仏性あらん。仏性これ仏性なれば、衆生これ衆生なり」の無仏性が一見衆生の中に仏性を否定している様に解せられるが、仏性に滲透貫通されてをればこそ「衆生これ衆生なり」と云はれ得たのであつて、更に無常仏性、説仏性に於て「仏道もとより豊倹より跳出せるゆ

あに、生滅あり、迷悟あり、生仏あり。……」「性にあらざる説、いまになし、説にあらざる心、いまだあらず。仏性といふは一切の説なり、無仏性といふは一切の説なり」とするものは一而二、二而一の真理を道破せるもので、これによつてみれば汎神論に於ける現実は単なる現実でなく、真妄、善悪、美醜と云つた価値対立を認めるとしても、それは万有の根抵に知られざる理が貫き、それによつて価値対立も和解宥和せられてゐるものとすべきである。従つて汎神論に於て悪や醜や妄と云つた反価値が何故存在しないかと云ふよりも、絶対現実に於ては一大調和を現じているとせらるべきである。然しその為には尙次に述べる考察が必要である。

それは兎も角汎神論が万有を神の顕現とし、神と万有の同一性を立てるとき、この同一性は所謂同一性論理の同一性でなく、これと異る哲学的論理即ち弁証法の同一性を示すものであつて、このことを見落すところに汎神論が無神論になつたり、無宇宙論になつたりする見解が成立するのである。汎神論は草木や瓦礫や或は蛆虫がそのまま神であると云ふ見解ではないのである。又理想主義と汎神論との間には実は連続性が存在し、汎神論は理想主義の到達点を出発点とするものなのである。そのことは理想主義は元来感性を脱してその感性に対する理性に達するものであつたが、然しそれはそれに止まらず、その把握せる理性を以て感性を指導し、理想を日常現実に実現しようとするのは当然で、汎神論は理想主義の蔵してゐるこの要求を実現せんとするものだからである。さうしてみると汎神論の現実は其の底に理性によつて貫通せられた高度の現実であることは当然でも早疑問の余地がない様に思はれるのである。

四

さて汎神論の現実は理想主義が否定する現実と同じでなく、その底に理性によつて貫通された高度の現実だとすれば、汎神論の道徳は超越的な理性には求められず、現存理性との合致に求めなくてはならなくなる。次にこの点に就

いて若干の考察をする。

道元は「仏性」の巻に於て涅槃経の「欲レ知ニ仏性義一、当ニ観ニ時節因縁一。時節若至、仏性現前。」を解釈して「欲知仏性義」は「当知仏性義」であること、「当観時節因縁」は「当知時節因縁」であること、「時節若至」は「すでに時節いたれり」（＝時節既至）（上巻三一八～三一九頁）であるとする。既に実体論の打破に於て見た様に、又例へばこの欲知仏性義の直ぐ前に述べる様に仏性を植物の種子の様に考へてその潜在的なものの自然的発展を認め、その発展を時間的連続的に解するものを天然外道とするのであつて、これは先の「生死」の巻の「生より死にうつるとこころうるは、これあやまりなり。生はひとときのくらゐにて、すでにさきありのちあり……」と同じく、発展には必然的に断続的無時間的否定的契機の存することを述べてゐるものと解せられる。かく道元に於ては連続は単なる直線的連続でなく非連続の連続の意味を有するものとみられ、いよいよ二而一、一而二の構造を時間論の立場から裏づけるものであるが、それは兎に角として、この解釈の個所に於て

「時節若至の道を、古今のやから往往におもはく、仏性の現前する時節の、向後にあらんずるをまつなりとおもへり。かくのごとく修行しゆくところに、自然に仏性現前の時節にあふ。時節いたらざれば、参師問法するにも、辨道功夫するにも、現前せずといふ。……」（上巻三一八頁）

と述べるところは、時節若至は既至であるからこの現在の参師問法、弁道工夫をおいて仏性現前の時節はないとするものではあるまいか。若しさうだとすれば、それは現在の一瞬一瞬の修業が絶大な実践的意義をもつこと、従つて道徳が現存理性との合致以外にないことの何よりの証左であらう。このことは道元の生涯を決したと云はれる「本来本法性、天然自性身、三世諸仏何が故に発心修業するや」の解答として「この法は、人人の分上にゆたかにそなはれりと

いへども、いまだ修せざるにはあらはれず、証せざるにはうることなし」と云ふ「弁道話」の言葉にも指摘出来る。坐禅はもとより解脱得道の手段でなく、打坐即仏法なのであつて、それを打坐と仏法を対立せしめ二見にわたると云ふことであつてはならない。即ち修証は一等であり、修証をおいては本来本法性、天然自性身の道理もないのである。

「諸悪莫作、衆善奉行」は更に端的にこの事を語るであらう。道元は「諸悪莫作」の巻に於て白居易と道林禅師の問答を引き、白易は「奇代の詩仙」ではあるが「仏道には初心……晩進」（上巻一五三―一五四頁）であるとするのは先づ善悪の差別見にとらはれて善に執し悪を嫌い戒律の束縛に強へられて止むを得ず悪を防ぎ善を行ずると云つた謂はば理想主義的二世界観の立場を否定する。それは「有心の趣向」（同上一五四頁）だからである。然しながら

「阿耨多羅三藐三菩提を学するに、聞教し修行し証果するに、深なり、遠なり、妙なり。この無上菩提を、或従知識してきき、或従経巻してきく。はじめは諸悪莫作ときこゆるなり。諸悪莫作ときこえざるは、仏正法にあらず、魔説なるべし。しるべし、諸悪莫作ときこゆる、これ仏正法なり。この諸悪つくることなかれといふ、凡夫のはじめて造作して、かくのごとくあらしむるにあらず、菩提の説となれるを聞教するに、しかのごとくきこゆるなり。しかのごとくきこゆるは、無上菩提のことばにてある道著なり。すでは菩提語なり、ゆゑに語菩提なり。無上菩提の説著となりて、聞著せらるるに転ぜられて、諸悪莫作とねがひ、諸悪莫作とおこなひもてゆく、諸悪すでにつくられずなりゆくところに、修行力たちまち現成す」（同上一四七―一四八頁）

と云ふ時、造作の差別見にとらはれた作為の心を以てする諸悪莫作衆善奉行は此処では「現成の莫作」（同上一五四頁）として生かされてくる。もとより此の諸悪莫作は「凡夫のはじめて造作して、かくのごとくあらしむる」のではなく、「しかのごとくきこゆる」のであつて、それは「無上菩提のことば」であり「すでに菩提語」である「ゆゑに語菩提」である。即ちこの場合の諸悪莫作は菩提＝理性によつて滲透され貫通された高次の諸悪莫作なのである。そしてこの様な諸悪莫作が現成するには、諸悪莫作が「是諸仏教なり、百千万仏の教行証」（同上一四七頁）としてその功徳を信受し「或従

知識してきき、或從経巻してき」かなければならない。諸悪莫作は衆善奉行である。如何に修行が重大であるか、しかもその修行が単に重大であるに止まらず、この現在の一瞬一瞬の修行を措いてないことを力説するに至るのである。このことを示すのは諸悪が無自性、不可得とする立場であらう。

「正当恁麼のとき、初中後諸悪莫作にて現成するに、諸悪は因縁生にあらず、ただ莫作なるのみなり、諸悪は因縁滅にあらず、ただ莫作なるのみなり。諸悪もし等なれば、諸法も等なり。諸悪は因縁生としりて、この因縁のおのれと莫作なるをみざるは、あはれむべきともがらなり。仏種従レ縁起ルなれば、縁従二仏種一起ルなり。諸悪なきにあらず、莫作なるのみなり。諸悪あるにあらず、莫作なるのみなり。諸悪は空にあらず莫作なり、諸悪は色にあらず莫作なり。諸悪は莫作にあらず、莫作なるのみなり」（同上一五〇頁）

諸悪は因縁生、因縁滅であるが正当恁麼の時はただ莫作である。前に時間論で触れた様に存在は非連続の連続、刹那生滅である。諸悪は従つて諸善も現はれた瞬間既に消えている。善悪はその根拠に於て無である。現はれた瞬間は特殊の相を以て儼然として存するが、次の瞬間には無に帰して何ものも残らない。無自性にして不可得である。従つて現はれたこの一瞬を他にして為すべき何ものもない。否実践は現はれた絶対現実と忽焉と無に帰する相とのこの矛盾の統一として必然的に起り来ねばならないのである。この実践によつてのみ人は仏性と一体となる。

「一塵をしれるものは尽界をしり、一法を通ずるものは万法を通ず。万法に通ぜざるものは、一法に通ぜず。通を学せるものの通徹のとき万法をみる、一法をみるがゆゑに、一塵を学するもの、のがれず尽界を学するなり」（同上一五五頁）

この瞬間の実践は単なる一行であるが、この一行によるのでなければ他に仏性と合する道はない。この瞬間の絶対現実によつて課せられた行に専心しなければならぬ所以である。このことは汎神論に於て何故に反価値が存しないかと云ふ疑問を氷解せしめ、尚又一は自由の問題一は汎神論の新たな性格について教へるところがあるであらう。

五

さて前述来の、若し善悪がこの様に無自性不可得で刹那生滅であるならば悪を行つても行つた後から消えて行き悪は終に行ひ得ない、又善も同様に空しく役に立たぬのではないか、従つて善悪は共に同等の実在性を有するのではないか、そこから又汎神論に於て何故に悪や醜や妄といつた反価値が存せず、価値のみの世界となるのか、と云つた疑問に対しては「諸悪莫作」の語るところで十分であるだらう。かくして善悪は無生の故に悪を行じようと云ふ堕地獄もなくなり、又刹那生滅を統一し、非連続を連続たらしめる実践の主体は我を措いてないのであるから、其処に於ては早我を束縛する戒律も存しない、善も頼むに足りないし悪も怖るるに足りないと云つた境地が現はれる。即ち自由の問題が生ずるのである。道元に於ける自由とは如何なるものであらうか。

仏性はその本来の姿は無である。然し必ずその否定面たる客観に有としてのみ姿を現はす。我が今実践に於てこの客観たる現実の世界を眺め、其処にあるべき世界としての無なる仏性をみとる時世界は価値性を有し、当為性を有するのであるから、我に映じた仏性の姿に従ふとしても即ち「ただわが身をも心をも、はなちわすれて、仏のいへになげいれて、仏のかたよりおこなはれて、これにしたがひもてゆく」(下巻「生死」二四〇頁)としても我の不自由、他力とはならない。我を捨てるとは煩悩我執の我を捨てるのであつて、其処には真実本来の我即ち仏性が直接に顕現しているのであるから、この瞬間の我の行は最も大なる実践と云ふべきである。我の行は仏の行であるが、然し捨てられた我に代つて行為するものはないのである。以上のことは如何なることを意味するのであるか。汎神論に於ける道徳は日常的欲求の中に理性の貫通を信ずるものであるが故に却つて日常的欲求の中にあつて自由であることを示すものではなからうか。即ち汎神論に於ては現実を以て自由の実現態とみ、慣習も法も制度も自由の実現とするのであつて、ホッブス

の云ふ様に法のない自然状態が万人をして狼の闘争を為さしめるものであるとすれば、悪法と雖も法なきに優り、法なきよりは自由であるのである。

ところで諸悪莫作が現成するのは「或従知識してきき、或従経巻してきく」修行によるのであるが、それは凡夫が造作の心をめぐらして強ひてしかあらしめるのでなく、ただ「しかのごとくきこゆる」のであつて、作為を投げ捨て我を捨てる時に「諸悪すでにつくられずなりゆく」のであつた。「生死をはなれ仏となる」時は「ただわが身をも心をも、はなちわすれて、仏のいへになげいれて、仏のかたよりおこなはれて、これにしたがひもてゆくとき」（以上、下巻「生死」二四〇頁）であるとする。実践は現実の世界と理念の世界とが対立しその矛盾が意識にのぼる時それを統一するものとして必然に起り来るものであつて、若しもその矛盾が意識にのぼらなければ「しかのごとくきこ」えないし又「生死をはなれ仏となる」こともない。もとより現成の莫作とはならないのである。仏をさとるとは即ち仏にさとらされることと云ふこの道理を看破すること、「法性」の巻に於て「向来の思量、それ邪思量なるにあらず、ただあきらめざるときの思量なり」と云ふ時のこの「あきらめる」と云ふことが重大な契機となるのではあるまいか。道元が修証不二を強調し、坐禅が自受用三昧（この言葉こそ道元の自由を示す格好の言葉である）であることを述べ、只管打坐、身心脱落を繰返し力説するのはこれが仏道であると信証してゐるからで、それであるから坐禅が解説得道の手段でなく、それ自ら安楽の法門となるのである。若し覚者と凡夫の相違を問題とすることが許されるならば実にこの「あきらめる」の一点にかかると云へよう。此処に於て信仰が問題とならざるを得ない。

宗教は自己の全存在が挙げて絶対者に負ふもので従つて自己の全体を絶対者に投げ出す信仰に成立する。然しその為には自己が罪深く善を求めても善に徹し得ないとして、自己の弱小性、有限性に目覚めることがなければならな

い。自己の力では如何にしてもこの悪から逃れ出ることが出来ないと云ふ有限の自覚が無限者としての神を要請するのである。ところがこの宗教を成立せしめる重大なモメントとしての罪悪感は直接「正法眼蔵」には見られないと云はれ、事実求められない様である。即ち罪悪感とは自己が煩悩具足の凡夫であることの深刻な意識であるが、道元に於てはそれ無しに直接自己の有限性を感ずる無常感に連つてしまふ。そして無常は仏性なのであるから、無常感は一歩悟りの境地に入つたことを意味する。要するに罪悪感が人間の本質の自覚であるのに対して無常感はそれよりの離脱である。ここに聖道門とか自力教とか難行道とか云はれるものがあるのであらうが、然し先の「先死」の巻の引用にもある通り、絶対者に自己の全体を投げかけると云ふ以上其処に宗教性が存しないと云ふ訳ではない。然し又当然其処には独特なものがなければならない。

今「弁道話」の巻の十八問答に例をとつてみると、第三問の坐禅が如何にして得道のたよりとなるかに答へて

「すでにかたじけなく諸仏自受用三昧に安坐せり、これ広大の功徳をなすにあらずや。あはれむべし、まなこいまだひらけず、こころなほゑひにあることを。おほよそ諸仏の境界は不可思議なり、心識のおよぶべきにあらず、いはんや不信劣智のしることをえんや、たゞ正信の大機のみよくいることをうるなり。不信の人は、たとひをしふともうくべきことかたし、靈山になほ退亙佳矣のたぐひあり。おほよそ心に正信おこらば、修行し参学すべし。しかあらずばしばらくやむべし、むかしより法のるほひなきことをうらみよ。……」（上巻六〇〜六一頁）

と述べ、又第六問の四儀の中の禅定のみ如何にしてすすめるのかとの問に対する答へでは

「むかしよりの諸仏、あひつぎて修行し証入せるみち、きはめしりがたし。ゆゑをたづねば、ただ仏家のもちゐるところをゆゑとしるべし。このほかにたづぬべからず。」（同上六五頁）

とするのはいづれも一見如何にも冷たく不親切と見えるが、それは絶対者への全帰投たる信仰を示す為と見るべく、

又一方第十問の「心常相滅」に対する「生死はすなわち涅槃なりと覚了すべし」（三、に於ては此の言葉の真意は十二分に解明されなかつた）や第四問の「即心是仏」に対して「……とこしなへに受用すといへども、承当することをえざるゆえに、……」（同上大三頁）とする時の「覚了」や「承当」は道元の独特の宗教性を理解する鍵となるものの様である。既に見た様に単なる生死は涅槃ではなく、心は仏ではない。否生死がそのまま涅槃であり、即心が是仏であるのは理に貫かれてをればこそである。従つてこの理を見通す眼識が必要なのである。「覚了」「承当」とはこのことを云ふのではあるまいか。この滲透し貫通する理即ち絶対否定即肯定の否定性を観ずると云ふことがなければならぬのである。ところで観は例へばギリシヤ哲学に於ては真実在に接する仕方で、哲学や宗教には固有のものであり、又それは実践に対し理論的知的なものである。従つて此処に道元の宗教性を見ようとして果して道元の観がその様な意味を有するであらうか。「仏性」の巻に於て道元は「仏言、欲レ知二仏性義一、当レ観二時節因縁一。……」を解して

「時節の因縁を観ずるには、時節の因縁をもて観ずるなり、払子拄杖等をもて相観するなり。さらに有漏智・無漏智・本覚・始覚・無覚・正覚等の智をもちゐるには、観ぜられざるなり。当観といふは、能観所観にかかはれず、正観邪観等に準ずべきにあらず、これ当観なり。当観なるがゆゑに不自観なり、不佗観なり。時節因縁澄なり、超越因縁なり、仏性澄なり、脱体仏性なり、仏仏澄なり性性澄なり。」（上巻三一八頁）

と云ふ。観或は当観とは時節因縁を時節因縁として見ること、時節因縁の真相をただあるがままに見ると云ふ観想の意味が一面認められる。さうしてみると、汎神論の現実は理想と現実の分別を離れ、二者一如の境地に立つ現実で従つてそれは単なる現実主義でなく、高度の現実主義であつたのであるが、又それはあきらめること即ち万有を謂はば永遠の相の下に見る観想に於て体験悟得されるものである。実に汎神論は滲透貫通する理をあきらめることによつて成立するのであつて、このあきらめた瞬間迷も仏性の露頭、生死も涅槃、心も仏、煩悩も求め様なくその跡を絶つて

苦悩の世界も仏荘厳の世界となる。哲学史上の、汎神論に於ける悪の存在もも早問題とならない。且つこの様な観を許せば汎神論は理想主義がその根抵に意志を置きそれ自体道徳的であつたのに対しその根抵に観を置くものとして宗教的であり、而もその宗教性は知を必ずしも否定するものでない信に連らなるものであることが分るのである。然し又この観は他面「有漏智・無漏智……正覚等の智をもちゐるには、観ぜられざるなり」として、相矛盾するものの同一性に止まる知でないとされ、実践的なもの少くとも実践的知とされる。さうしてみると、諸法を実相として、諦視する時其処に映ずる世界は観想の世界であるが、然しその世界が無常不停の現実である限り、必然に実践を要求する世界でなければならない。只管打坐の世界は観想の世界である。その意味で宗教である。然し又打坐は行であり、実践である。此処に道元の宗教は知的行的な宗教性、知と行との渾然融和せる独特な宗教性であることが看取され得ると考へるのである。

参考書

秋山範二「道元の研究」。高山岩男「哲学入門」。岡田宜法「道元禅師の思想」、「正法眼蔵註解全書」。

基督論の一考察

——フォサイス神学の意義——

鈴木光武

序論

組織神学に於ける基督論の重要な地位は論ずる迄もないが、バルト、ブルンネル、ティリックに見られる様に、現代神学に於ては特にそうである。[1]

これは十九世紀から廿世紀初頭にかけて、基督論が組織神学から離れていた事実と対蹠的である。現代神学に於けるこうした基督論中心の基礎を拓き、基督論を組織神学の中心にもたらした神学者としてフォサイスを挙げ、その基督論を述べたいと思う。

基督論を組織神学の中心にもたらすと云う事は、基督論が三位一体論によつて貫徹される事に他ならない。具体的に云うならば、神格（ゴッヘッド）の第二神位（ペルソナ）としての基督が完全なる人間となると云う人智を絶する祕義に対する神学的反省に徹する事である。フォサイスはこの神学的反省に於てケノーシスとプレローシスと云う二つの用語を用いてこの祕義の神学的反省に向うのである。[2]

基督論は、従来神的栄光的側面か人的隠蔽的側面かの何れか一方に堕するのを常とした。正統派神学、ロマ教会等が前者を強調したに反し、自由主義神学、弁証法神学が後者を強調したのが好例である。フォサイスに於てはこの両者が信仰体験の媒介に依つて相即している。フォサイスに於ては、人的隠蔽的側面即神的栄光的側面、神的栄光的側面即人的隠蔽的側面である。即ちケノーシスはプレローシスであり、プレローシスはケノーシスである。これは信仰の逆説であり、而も啓示はこうした逆説を私達のうちに創造する力を与えるのである。フォサイスの言う信仰体験とはこうした啓示による創造力を指しているのである。

フォサイスの基督論は密に三位一体論と結合し宇宙大に及ぶ雄揮にして荘厳無比な神学的論理を展開している。洵にJ・K・モズレーが絶賛する所以である。[3] こうした基督論は単に独乙神学の鋭さから来るものではなく、基督論特に受肉論にその殆んど凡てを費す英国神学の影況であろう。コールリッヂ・F・D・モリス[4]に流れているスケールの大きい基督論をフォサイスが消化吸収した事に依つている事は論をまたない。

本論に於ては以上述べた事柄を一現代基督論の状況、二ケノーシス、三プレローシス、結論の四項に於て素描したいと思う。

註 1 本論第一章現代基督論の状況
2 本論第二章ケノーシス・プレローシス
3 J. K. Mozley: The Doctrine Of The Incarnation
4 結論に於てモリスとフォサイスとの関係が説かれる。

第一章　現代基督論の状況

現代基督論の状況を語る為には、十九世紀中葉以後廿世紀初頭にかけて盛んになつた歴史研究に依つて原始基督教をたしかめ、その中から歴史のイエスを捕えようとする種々な試み、歴史主義と呼ばれるものを挙げる事が出来るであろう。こうした歴史主義に属する試みとしてハルナック、ヘルマン、フェイヤベイン、ゴアー、ケエアンズを先ず挙げる事が出来るであろう。[1] 然しこの歴史主義は更に徹底して、ロアジイ、シュワイツェル、グリュツマッヘル[2]に於ては歴史的方法の懐疑と迄は行かないにしても限界の意識に達し、更に之が形式史的方法を主張するディベリウス、ブルトマン、R・H・ライトフット・ホスキンスに至ると歴主史義否定と懐疑に迄立ち至つている。[3] 形式史的方法を結論的に要約すれば次の四つに帰する事が出来るであろう。

イ　福音書の諸資料は一定の《形式》の中にある。之等の諸形式は或は区別され又或は同一視される。

ロ　福音書の諸資料たる伝承を作つた人々は《伝記的》《歴史的》関心を持つていないで、専ら基督論的宣教的関心だけを持つていたのにすぎない。

ハ　これら伝承が作られた時代には既にイエスの見証者はいなかつた。

ニ　物語とか出来事の状況は、イエス当時の現実生活の状況ではなく、原始教会の状況である。

こうした結論は、歴史のイエスは知られない（ブルトマン）イエスの姿は隠されている（ライトフット）と云う主張となるのであるが同時に歴史のイエスの限界の反省に依つて今迄組織神学から離れて存在した基督論、換言すれば基督論なき基督から、組織神学の中心に基督が導入される結果を産んだのである。[4] 単なる歴史の対象から更に根源的な神学的基底を持つものとして基督論が要求されるに至つた。歴史のイエスから神論、聖霊論（教会論）と関係を持つた神学的或は組織神学的基督論へと展開したのである。

バルト、ブルンネル、ティリック等の組織神学者に於ける基督論の重要な地位を見る時にこの事は明瞭である。特にバルト、ブルンネルに於ける歴史主義に対する批判は鋭く、曾ての様に基督論なき基督の空想である事を徹底的に教えている。そしてここで基督論は三一論的根源を見出しつつ、歴史主義の審判者となつている。

イエスの歴史的研究は、却つて歴史的研究を斯様に問題とし、歴史とは何かと逆に問わしめたのである。そして基督論は歴史の意味を完成充実するものとして歴史の中心、根源として取扱われるに至つた。此事は、ゴーガルテン、オットー・パイパー、ヴェントラント、C・H・ドッド、ウッド、R・ニーバーに於て、分けてもティリックに於て、顕著である。[5]

従来、基督論が組織神学から離れて、基督論なき基督として取扱われて来たのは、啓蒙期以後の人本主義に基く進化論的楽天的歴史観の結果であるが、その反対に歴史的研究の否定又は懐疑も又行きすぎであろう。例えば、基督教信仰は歴史的証明でなく、信仰の証しに依つて生れる信仰が歴史のイエスを信仰のイエスでないと告げる（ブルンネル）[6]とか歴史のイエスの中には啓示はない、甦りとその後に続く四十日に始めて啓示があつた（バルト）[7]とかとの主張は真実ではあるがただそれだけに終るならば一方的になるであろう。

慥かに基督の生涯は隠蔽（インコグニート）の生涯ではあつたが、ただそれだけに尽きる事なく、権威と栄光とに充ち足れる生涯でもあつたからである。真実の基督論は、歴史主義の誤謬を説き、審判く、だけでなく、歴史の意義を認めるのでなければならない。バルト達の神学が受肉の神学でなく Logostheism であると難ぜられるのには理由がなくはない。[8]

然らば、隠蔽性と栄光性とを共に生かしつつ基督論を建設する方法は如何にして得られるであろうか。ここに私達はフォサイスのケノーシスとプレローシスの神学的論理に逢着するのである。彼は正しくこの嵩高にして難解な道を

歩んでいたのである。然らば彼のケノーシスとプレローシスとは何を意味するであろうか。

註

1 von Harnak, Adolf: Das Wesen des Christentums, 1901.
Herrmann, Wilhelm: Der Verkehr der Christen mit Gott, 6. A. 1904.
Fairbain, A. M: Christ in Modern Theology p.p. 3ff. 297.
Gore, C.: Catholicism and Roman Catholicism p. 35, 1922.
Cairns D. S.: The Faith that Rebels p. 200

2 Loisy, A. F.: L'Evangile et l'Eglise (1902)
Schweitzer. A: Von Reimarus zur Wrede, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1906.
Grützmacher: Ist das liberale Jesusbild modern? 1910.

3 Lightfoot, R. H: History and Interpretation in the Gospels.
Bevan, Edwyn: Christianity p.p. 239.
Hoskyns: The Fourth Gospel Vol. ii, p. 546.

4 Bultmann, Rudolf による非神話化の激しい論争については他の機会に割愛したい。

5 Gogarten, Friedlich: Die Verkündigung Jesu Christi, Heidelberg, 1948.
Piper, Otto: God in History. p. 19.
C. H. Dodd: The Apostolic Preaching, History and the Gospel.
Wendland H. D.: The Kingdom of God and History p. 19.
Niebubr, R: Faith and History. 1949.
Tillich, Paul: The Kingdom of God and History.

6 Tillich, Paul: Systematic Theology: Fifth Part.
Brunner, Emil: The Mediator p. 159, 172, 185, 184.

7 Barth, Karl: Kirchliche Dogmatik, I/1, I/2, 77—113, 102.

8 Arseniev, Nicholas: We beheld. p. 40—6, 65.
Piper, Otto: Recent Developments in German Protestantism p. 144.
Dibelius, Martin: Gospel Criticism and Christology pp. 12—16. 103ff.

第二章　ケノーシス

基督論は先に述べた様に、神格の第二神位である基督が完全なる人間となり、自己を放棄しつつ、実は基督としての自己を完成したと云う、隠蔽が同時に栄光であると云う、逆説なる信仰の論理を展開することである。フォサイスはこの自己放棄的受肉的側面をケノーシスなる言葉を以て表現した。

一　ケノーシスと受肉

基督の先在が論ぜられる時には必然的に受肉が問題とならざるを得ない。受肉が問題となる時には、永遠の御子が自らの力を放棄し、栄光を自ら撤回すると云う祕義が論ぜられるに至る。

扨、受肉に於て自己の力と栄光とを放棄するとは如何なる事なのであろうか。フォサイスに依れば、それは神の属性の放棄ではなく、神の属性が現実的な夫から潜在的な夫へと存在のあり方を変えるものと考えるべきものである。愛の全能の行為によつて、神の姿を棄てて、僕の貌を取る事に依つて、神の属性（全知、全能、遍在等の）が放棄されたのでなく、人間の精神的な在り方と人間の特性である道徳的行為と云う在り方を取つたと見らるべきであろう。[1] 基督の生涯の歴史は、道徳的回復の歴史となり（潜在的なものから現実的なものへの）驚くべき道徳的行為によつて

取り入れた存在の状態即ち潜在的な在り方からの道徳的克服に依る回復の歴史なのである。[2]

全能とは何でも彼でも為し得ると云う事ではなくて、神が愛の意志を実現する時に、自律的に愛の意志の包むすべてのものに等しくなり、従つて神が神自身以外のものに依つて決定されない事なのである。

絶対的空間的自由としての全能即ち遍在とは、神が空間に依つて防げられないで且空間的諸聯関に依り阻害される事なく空間的諸聯関に入り得ると云う事即ち自由を失い又は神たる事を中止する事なく制限の中に存在し得ると云う事である。[3] 全知とは創造に伴う固有な神の絶対性を詳細に語るものである。全知は具体的な全知に於て不連続でありうるか又は潜在性に迄集約され得るかである。神の全知は制限される事が不可能ではなく有限以上の力を以て制限を受け得ると云う事である。

全能、遍在、全知と云う神の属性を右の様に考え得るならば、換言すれば実体概念ではなくて関係概念、其れ故道徳的概念として考え得るならば、受肉についても又今迄とは別な考えを述べる事が出来るであろう。[4]

基督の中に潜在的になつている全知は、基督の一生、詳言すれば、道徳的危機と勝利との連続の一生に於て基督に依り用いられて発展し、十字架に於て絶頂に達し、復活昇天の栄光の基督に於て現実的な全知となる。失われた羊を見出す時に、彼は自らを発見するのである。換言すれば、彼は自らを放棄して失われた羊の世界に入りつつ、彼は自らを完成充実し潜在的な全知が現実的な全知となる。彼にとつては自己の生命を失う事が自己の生命を獲得する事となるのである。[6]

全能、遍在、全知を以上の様に考えるならば神は物理的に、自然力として存在するのではなく道徳的に愛として存在している事を知るであろう。[6] 神格の性質は聖なる愛なのである。全能の規範もここにある。それ故に、基督は天の

栄光を棄てたのである。基督は人間の為よりは神の為に、罪人よりは聖なる神を愛する為に栄光を棄てたのである。なぜなら、これが神を満足させる事であるからである。[7]

自由を創造する為に自らを制約する自由が真の全能であり、救はんが為に自らを放棄する愛が全能である。受肉はこうした全能の愛の行為である。[8]

註　1　本論は P. T. Forsyth: The Person And Place Of Jesus Christ 1909. を主として参照した。
Person を以て略号とする。
Person. p. 307.
2　Ibid. p. 308　3　Ibid. p. 309　4　Ibid. p. 311　5　Ibid. p. 311　7　Ibid. p. 313　8　Ibid. p. 314

二　創造と受肉

宇宙の創造とこの受肉のケノーシスとはどの様な関係を持つのであろうか、宇宙の創造が神の全能の表現であるとすれば、創造に於ける全能と受肉における全能とは何れが真実の全能なのであろうか。

宇宙の創造に於ける全能よりは、基督の受肉に於て全能は更に充実したものとなつた。蓋し、宇宙創造に於ける全能は、この全能の否定を含み得るのみであるに反し、受肉に於ける全能はこの否定を包み修復し得る全能であるからである。贖罪者として現れ、行動すること即ち産れ、受難し、死することは、神の宇宙創造、維持、祝福の中に横わる全能よりも、より完全な全能である。否定を包む全能は、非常に力ある行為であり、その故に僕の姿にも拘らずそれを超えて万人の礼拝の対象となり、主の御名を以て呼ばれるに至つたのである。受肉により、彼が有限な人間として生存したのは、それに依つて彼の自由が限制を受けたのでなく、最も自由な最大の道徳的行為なのである。[1]

然らば贖罪の行為以前の彼の行為は、愛の全能の行為でなかつたのであろうか。十字架の完成される迄心迫る事如何ばかりぞやと基督が云われた時、基督が自分の最大の目的である贖罪を遂行する為に最大の能力を集中した事を教えている。それは一回限りの十字架の一点を指して働いている聖なる愛である。そして聖なる愛は全能の最高のカテゴリーである。

聖なる愛は神の全能がその為に存在する目的である。この目的を獲得することが、真の全能である。然らば、全能は、その最高の行為に依つてどうして破壊されうるであろうか。創造に含まれているような神の聖なる内在は受肉にも適用されるのである。然し、この内在化は宇宙の創造過程の延長によつてでなく、独自の最高の道徳的行為である受肉と云う人間との自己同一化と呼ぶ新しい創造に依つてなされた。単なる内在は、更に深い道徳的性質を持つ人類の新しい出発である受肉を説明する事が出来ない。

神は基督に於て、力否自然の領域に於て神の知性を現実的なものから潜在的なものに神自身の意志によつて還元した。然し乍ら、基督は恩恵の中にあつて生長発展するにつれて彼の知性は潜在的なものから発展して、道徳行為によつて現実的な全知へと進んで行つた。かくして彼は神の子の栄光と権威とを得たのである。[2]

註 1 Person. p.315　2 Ibid. p.316

三　知識と受肉

受肉に於て全知は現実的なものから潜在的なものとされると形式的に云い得たとしても未だ具体的に彼の知識の限

界については明かにされない。換言すれば一体彼は啓示を正しく受け且伝え得たであろうかとの疑問が生ずる。[1]

彼に於ては全知が否定されているのではなく潜在的な在り方をしているのであるが故に少くとも彼は凡ゆる知識の根元、鍵、目的は知っていたと見るべきである。彼は凡ゆる知識の始めである神を畏れ、服従し、交る事が自己や知識の破壊でなく、却って知識の基底である事を知っていた。彼は、そこで凡ゆる人間の偉大な究極的行為が潜在的に凝集している中心的な行為をした。彼は、それなしには我々の技術とか組織とかが無意な仕事の繰返しにすぎなくなる道徳的世界を獲得したのである。[2] 然乍ら、それ故にイエスは凡ての物を知るとか行為するとかは出来ず制約を受けていたのである。実際上には、全能の否定を包む救いの業、贖罪の業に必要な事のみを知っていたのにすぎない。然し、これこそが換言すれば贖罪こそが人間の本性に於ける中心的究極的行為であるが故に、この為に必要とされている知識は、すべての知識の約束と潜在性とを持っている。彼の知識は彼の召命に適応した知識なのである。それ故に必ずしもすべての知識を持っていたとは云えないのである。それ故、知識の面から云うならば、十字架が父の御意であるか否かについて最後迄明確ではなかった。若し得べくばこの杯を我より取り去り給えと記される所以である。[3]

註 1 Revelation. p. 123　2 Person. p. 317.　3 Ibid. p. 320.

四 罪と受肉

受肉が神の人間との自己同一化であるとするならば、この自己同一化は罪を含むような夫れなのであろうか。否である。[1]

第一、罪があるならば自己を忘れ自己を放棄することは不可能となるであろう。受肉は完全至高の道徳的行為であ

り、完全に聖なる神の御旨に応える良心にのみ、自己を放棄する者にのみ可能である。[2]

第二に、神の人間との自己同一化とは罪との同一化ではない。罪は人間性の本質ではないからである。罪のない基督の人性は、決して虚偽の人間性ではない。真の人間性の本質は罪ではなく、誘惑される力にある。こうした力がある事に人間が滅亡の道を歩むからでなく自由なる主体であることを教えるのである。基督は真の人間であつた故に、真に誘惑を受け又真の神であつた故に、罪を犯すことが出来なかつた。然し、それだからとて人間性に欠けていたと云うのではない。すべての潜在性の中で罪の潜在性は存在しなかつた。蓋し、潜在性は未発達の現実性であり、潜在性の罪が存在するならば、その現実性は時間と試みるか否かの問題にすぎないであろうから。

誘惑は潜在態であつたので時間の経過に於て現実態となつた。彼は愛したが故に、誘惑を受け得たし又深く愛したが故に、人間よりも神を愛しそれ故に罪を犯すことが出来なかつた。[3] 真の力をもつた唯一の誘惑は彼にとつては善、即ち、より劣れる型の善に対する誘惑であつた。それは神の義を放棄せよとの誘惑ではなく、十字架の大道よりも、より道徳力の少い忍耐力の少い道をえらべと云う誘惑であつた。[4] 基督が聖きが故に、罪を犯す事が出来ないとするならば、基督が自己を人間と同一化したと云うあの道徳的自由はどうなるのであろうかと再び問う人があるかも知れない。

答はこうである。絶対の聖が真の自由であり唯一の聖なる自由である。罪に落入らない聖は最も聖なるものが最後になされる唯一の力である。人間への完全な受肉は、この受肉の自由を創造した絶対的聖にのみ可能である。そして神の聖なる意志と同一化した基督のみが真の人類の理想である自由を充分に用いる事が出来る。又こうした基督はこれをなすに相違ない。

註 1 Person. p. 301　2 Ibid. p. 302　3 Ibid. p. 302　4 Ibid. p. 303

五　祕義と受肉

受肉は神が人となる祕義である。それは我々の思惟を超える事柄である。逆説である。[1]

イ　完全なる神と生長発展する人間とが一人位（パアソン）の中にある事を同時に考える事は我々の思惟を超える。然し、両者を分離しては意味をなさない。我々の精神とその精神の世界とは思惟を超える要素を含み、それは思惟の逆説に依ってのみ理解される。精神の中心的要素はかく非論理的である。[2] 否それだけでなくそこに於て精神が生成する生は思惟を超えている。況んや生の根源である神が人となる受肉の事実に於ては尚更である。神性と人性と云う時、勿論、これら、属性は、存在の二つの仕方として解さるべきは既述の如くである。[3]

ロ　教会は、基督の地上に於ける受肉の根拠として基督の先在における自己放棄に生の永遠の価値を認めたのである。我々は此世に於て自己放棄をするのであるが基督は誕生の前の先在に於て自己を放棄したのである。我々は生れる決断力はないけれどもイエスはそれを持っていた。彼の自己放棄と云う死なんとする意志は生きようとする意志であったのである。[4] こうした道徳的行為によって、此世に来たのであって、自然発生的に世界の生成過程として此世に来たのではない。受肉とは最高の道徳的行為、神の行為なのである。この神の行為は、救済の業と云う制約内に還元、集的、凝固された。基督は凡ゆるものを知ってはいなかったがこの救済の業に必要なもののみを知っていたのである。基督の使命は単なる全能を示す事でなく、無限の愛の意志を実現し、之に伴う凡てを支配することなのである。こうした使命は神の地位を持つ者にして可能なのである。世界の救主は神の御子たる基督でなければならないのである。然乍ら、神が人性の具体的状態を如何にして自分のものとなし得るかと尋ね

るならば我々はそれを知る事の出来ない祕義であると答えなければならない。[5] 受肉は祕義である。神は我々人間の考えも及ばない事を自分の事となされるのである。基督の種々の奇蹟はその表現である。それは恩恵の奇蹟であり、この奇蹟は恩恵が創造し、恩恵に応え、愛に依つて働く信仰によつてのみ理解される。

1 1 Person. p. 302　2 Ibid. p. 305　3 Ibid. p. 307　4 Ibid. p. 318　5 Ibid. p. 320

第三章　プレローシス

ケノーシスはプレローシスである。之がフォサイスの極めて強靱な神学的主張なのである。彼のケノーシスはこのプレローシスの主張を以て始めて積極的な基礎を得るのである。ケノーシスが基督における人的隠蔽的側面を表現するに反して、プレローシスは神的栄光的側面を示すものであつた。そしてケノーシスとは別に又は離れて、プレローシスが生じたのでなくケノーシスとプレローシスを相即するものとして説いた所に彼の基督論の深さがあつたのである。恰かも旧約聖書に於てメシヤが栄光の王として記されている所と受難の僕として記されている所と何等聯関性もなく論ぜられている時に、イエスは受難の僕即栄光の王、栄光の王即受難の僕なることを教説と実践とを通して明白にしたのに比されようか。

基督を論ずるに当つては単にケノーシスを以ては不充分であり消極的なのである。更に積極的なる論議の展開を必要とする。それだけでなく自己放棄、ケノーシスのみを説くのは不健全でさえある。自己否定を高調する事によつて自己に捕われうるからである。ケノーシスのみに終る事は女性的虚偽でさえある。ケノーシスと共に基督に於ける更に積極的男性的側面を主張しなければならない。ケノーシスに於ける無力な下降的服従と共に上昇的支配的側

面を保存しなければならない。主観的な自己否定の面と共に客観的な基督の功績の成長と高挙とを説かなければならない。受肉に於ける自己否定は、十字架、甦り、昇天後の栄光と云う自己充実ともなつている事を考うべきである。

我々は基督の自己放棄なるケノーシスと共に自己完成たるプレローシスを必要としている。ケノーシスとプレローシスとは基督論の実存的呼応的概念なのである。この呼応は基督に於て神から人への下降的方向と、人から神への上昇的方向へと二運動が邂逅することを示している。基督に於て凡ては集約され、従つて、基督の人格の成長は全人類の贖罪の成長である。[2] 基督論は、全人類全宇宙に及ぶ神から人への下降的運動即ちケノーシスと、人から神への上昇的運動即ちプレローシスとを包んだものでなければならない。包むと云うのは神の全能の否定、即ち悪と罪と死とを包む道徳的贖罪的行為である。換言すれば基督論は道徳的形而上学を、ケノーシス即プレローシスの形而上学を必要とする。[3]

註　1　Person. p. 329　2　J. K. Mozley: The Heart Of The Gospel.　3　Person. p. 332

一　道徳的形而上学

基督論は形而上学を必要とする。然し、形而上学とは思弁的思想体系又はその支柱を意味していない。それは、道徳的贖罪論的な形而上学である。贖罪は全宇宙に及ぶ厳粛な事実だからである。基督論の中心は贖罪であり、従つて基督論は霊的人格に実現された道徳的救済に依存しなければならない。否形而上学はすべて贖罪の形而上学でなければならないのである、蓋しこれのみが倫理の形而上学の最上なものであるからである。基督に対する神祕的礼拝(アドレイション)に

対する基礎はただこうした形而上学のみにより得られる。基督に対する神祕的礼拝（アドレイション）は聖なる倫理的行為以上の事柄であり教会が見失つていたものである。[2]

基督論の基礎たる形而上学は信仰の形而上学である。フォサイスは、然乍ら、形而上学を信仰したのではなく信仰の形而上学を主張したのである。然らば、基督論は何故形而上学を必要とするのであろうか。

蓋し、融和の良心の所有者である基督のみが、我々に叡知界の救主を約束し、新しい宇宙の創造者である基督のみが、完全な世界観を提供し、基督のみが、聖なる神の義のみが支配する新しい世界の王者として君臨しているからである。[3]

この形而上学は、啓示と理性、神と人間、ケノーシスとプレローシスとの呼応の上に成立している。[4]

フォサイスに於ては神の先行性が強調されているが、この先行性は同時に人間の面の呼応を伴う。人間の神に対する問は神の人間に対する答と呼応している。そして之が我々の文化を営む歴史的世界の構造なのである。

こうした人の問と神の答、理性と啓示、ケノーシスとプレローシスの呼応の舞台として歴史的世界を見る事は進化論の立場から見るよりも人間精神の祕義、荘厳、悲劇をよく取扱うのである。[5]

歴史的世界は単に進化論的であるだけでなく、救済論的贖罪的なのである。[6] 進化論を正当に理解すべきであるが、それと共に歴史的世界を動かしている他の側面を見逃してはならない、即ち贖罪的、甦生的、深化的な側面を更に深く理解しなければならない。基督の受肉降世は人々を量的に拡大するためではなく、質的に深めるためであつた。[7] そして基督に於てこうした呼応が邂逅充実されたのである。それだけでないこうした呼応は、神に導かれた人々の祈りとその祈りの応答との成長の中に働いているのである。[8] 又、人類の歴史の中で呼応的闘争として相互的交りとして働

いている。而もこの呼応は、物体的運動過程でなく人格的実存的呼応である。

それ故、我々の魂の中に体験される聖なるものは神祕的主観性ではなくして私達に働きかける客観的真理である。我々の人格に横わつている紛争は、我々の内なる主観的属性の対立と矛盾ではなくして、魂の中に働きかけるこのケノーシス即プレローシス的呼応の結果なのである。

註 1 Person. p. 332　2 Ibid. p. 355　3 Ibid. p. 356　4 Ibid. p. 333　5 Ibid. p. 335　6 Ibid. p. 336
7 Ibid. p. 337　8 Ibid. p. 340

二　基督に於ける呼応

こうした呼応が基督の生涯と生活の中に見出される。基督の身格に於ける神性と人性とはこうした呼応として人格的実存的に把握さるべきなのである。さて基督の中に見出されるかかる呼応とは何であろうか。

イ　基督に於けるプレローシス的側面

基督の生活と生涯とは単に下降的自己放棄的受肉的側面だけではなく、同時に上昇的自己実成的栄光獲得的側面に充されていた。その祈りと礼拝との生活、天父への服従に生きんと努めた道徳的完成生活の中に、人間から神への上昇的自己完成的栄光獲得的側面が充たされている。[1]

基督が罪を犯し得ないと云うのは、性質とか必然性とかではなくて、天上に於ける永遠なる偉大なる先行的包含内行為の道徳的反響なのである。基督の地上に於ける自己放棄的行為は、その背後に彼が地上に来る迄の天上に於ける自己放棄的決意が横わつている。彼の地上に於ける赦罪の行為も、実はその背後に世の創造されない前に羔が屠られた時に、彼が既に担つた十字架に、源をおいている。基督と神との関係はこうした、呼応関係を基礎としている。基

督の人性との結合は、こうした意味では制約を受けている。然し、倫理的な戦いは全く彼には真実の戦である。彼の自己放棄的行為は罪を犯し得ないのを忘却させるからである。更に又基督と神との関係は自由なる神との関係であつて、機械的物理的運命に対するものでないが故に、ここに基督の上昇的自己完成的栄光的側面があるのである。

ロ　基督に於けるケノーシス的側面[2]

第一に、降下的自己放棄的隠蔽的側面は神の本性に依る。神は理神論の神でない、神は絶対的運動性を内に持つている。神は自律的な決断によつて自らを人に伝える為に下降的運動を試みるのである。神は自らを啓示に於て人間に与える為に運動し下降するのであつて、他から動かされるのではない。

第二に、基督の来臨は救主たる神の長い歴史経過に於ける来臨である。[3] 人間の救いの欲求にも勝つて強いのは、神の救わんとする情熱である。ここにのみ我々は神の真実の現臨を把え、ここに魂は安堵し得るのである。[4] 神がその独りの御子を愛するその愛の中に我々が含まれていると云う測り知られぬ愛と行為によつて、受肉の祕義の中に入れられ、ここに始めて我々は受肉を真実のものとなし得るのである。即ち基督との交りに於て基督の死の恩恵みを味つた者にして始めて受肉を確実に自分のものとなし得るのである。

上述の所から明かである様に、基督の中にあるものは、神性と人性と云う二性の共存又はその相互浸透性と云うが如き事ではない、基督と云う身格の中にはプレローシス的な人格的行為的側面とケノーシス的な人格的行為的側面とが相互に働き合つているのである。一方は人間的側面を他方は神的側面を、一方は生成する人間の側面からの行為的受容の面を、他方は永遠の神の側面からの行為的生産の面を、一方は基督が神の人間への完全な働きかけの機関になるにつれて神的内容を漸次理解して行く人間の道徳的生長を、他方は身体的存在に於て歴史の中に干渉し来る神の長

期にわたる行為を指示している。この二つの相反した行為的側面は、徹底的に人格的行為的なものとして啓示されておりその結果両者は基督と云う被造者ではないが具体的な歴史的一身格の中で、調和され、補充され、究極的な完成を得ているのである。

基督に於ける神性と人性との結合を考察する時に二つの事を留意しなければならない。第一には、神の絶対性と自由、神自身の内部に於ける神の創造的先行性を侵害してはならず、第二には、人間の生の事実、この生の有限性の諸制約、時間の経過内に於ける生成の必然性を無視してはならないと云う事である。[5]

この神性と人性との基督に於ける結合は、既に繰返し述べ来つた様に、一つの行為的在存の二つのあり方として、其故、両極的運動、二方向、二傾向の融和として理解さるべきであつて二つの量とか二つの勢力の混合と解さるべきではない。[6] そしてこの神性と人性との結合とは宗教的対象ではなく、それ故事物の構造とか倫理の基礎を与えるものでもなく、更に深い神学的対象である事を銘記すべきである。それは、救うことであり、魂と神との交りを恢復する事なのである。神性と人性との結合又は受肉の規範は救済論的なのである。即ち基督の神人性即ち受肉、を知る鍵を与えるものは基督の業なる贖罪である。それ故、基督に於ける神人の結合は、神人の哲学に依るのではなく、この贖罪の業に依るのである。

ケノーシス即プレローシス、プレローシス即ケノーシスとは、フォサイス基督論の基調である。そしてこの相即性の根拠は、実に基督の贖罪にあつたのである。彼が道徳的形而上学と主張したのも実は、贖罪こそが道徳的形而上学の基底を形成するからである。

ここに基督に於ける神的側面と人間的側面の呼応が我々人間存在との聯関を問題とするのである。夫は、如何なる

聯関であろうか。

註 1 Person. p. 336　2 Ibid. p. 342　3 Ibid. p. 343　4 Ibid. p. 344　5 Ibid. p. 344　6 Ibid. p. 345

三　呼応と人間存在

フォサイスに於ける神は、徹頭徹尾三位一体の神である。人格的実存的な神である。自己から出て行く事なく、完全な自発性に於て外部の如何なる力に依つて動かされる事なく動き、愛し、交り得る神なのである。この神に対し、我々は被造者として人性を有して存在している。この人性は、第一に、創造するよりは受容する性質、第二に、この受容性によつて人格を持つ人間として生長する性質、を持つている。所が基督に於てはどうであろうか。

基督と云う一身格の中に、神の絶対的な行動的愛と人間に依るこの愛の完全にもして漸進的な受容とを結合する事は全く不可能なのであろうか。救主たる基督の中に完全な啓示と完全な宗教との完全な相互浸透性を見出す事は不可能なのであろうか。力ある基督の中に、既に保証され生じた救いと将来獲得さるべき救いとを見出す事は不可能なであろうか。彼は来るべき神の国を既に来りしが故に宣教したのではなかつたであろうか。[2]

基督の魂は人々の救いの為に作られているに反して、我々人間の魂は救われる為に作られている。だから或る意味で我々は、基督が地上に生れる前に救われたのである。そして我々が、救われたが故に基督は地上に生まれたのである。一体創造の実行者が、創造された被造者の中に顕現する事が出来ないのであろうか。否、断じて然らずである。扨、基督に於ける神性と人性との結合は天地創造に比せられようか。夫は、神により完成された事であると共に、他方夫は人間により進行維持されている事である。即ち歴史的人物イエスという例外的な被造者でない人位(パーソン)は全き聖

なる愛に於て神格を含んである。他方イエスの罪なき生活と聖なる業に於ける漸進的深化と独自的な向上とがある。換言すれば基督は贖罪に対して益々考え方を広くし、之を完成する能力を益々意識し、且この業の生産に於て益々聖なる生活を拡大した。

基督の生涯が経験によつて拡げられ豊かにされるにつれて潜在的な神格が益々力強く活動し、その力を益々発揮するのである。彼が未知の敵地へと勝利の行進をつづける毎に、彼の本来の神格は漸次益々上昇した。[4] 彼が悪の状態に迄自己放棄して行くと正比例して彼の聖なる力は上昇して行くのである。ケノーシス及びケノーシス的自己放棄と並行してプレローシスがある。プレローシスなしにケノーシスは半面の真理にすぎない。斯くして、永遠の御子は受難に依つて夢寝も忘れなかつた子たる事を学んだのである。基督の人格が無罪にして而も成長したことは、この成長と云う行為そのものに於て我々の為に客観的に獲得された贖罪の成長の存在を示すのである。斯くして基督に於ける呼応は人間存在と実存的関係を持つ。[5]

基督の自らを潔められた事は我々の聖化でもある。基督は既に存在した救いを歴史に於て創作したのである。この歴史とその歴史的諸制約の下に於て、彼自身の中にあつて超歴史的なるものをすべて実現することが出来た。斯て、基督が自らの誠実を深める事は彼の神性を顕現させる事であり、その事は人間存在の救済の要件となつたのである。それ故に、基督の神性とは嬰児イエスが万軍の主であつたと云う様な事を云つているのではない。[6] 永遠の御子として彼が我らの救主なる神の聖なる愛を完全に究極的に行動上実現したと云う事、換言すれば、基督の聖なる人性が常に神に対する絶対的な満足と喜悦として捧げられたと云う事、神が基督の中に神自身の魂の陣痛を見て満足した事、基督の歴史的人位(パーソン)の中に神は人性の救いの為に救いの全力をつくして自らを捧げられたと云う事を意味しているのであ

る。夫は実存的救済論的概念である。それ故、基督の人性とは親しみ深く同情深い人間性の事を云つているのではない。抑々、人性の本質は良心にある。良心は、聖なる神に対する人間の道徳的関係である。[7] それ故、基督の人性は、基督の経験、闘争、成長の道徳的世界の中にある。彼の人性とは現実の歴史的状況の中で成長している真の倫理的人格の事である。そして彼の人性は彼の完全に行為的な神に対する受容性にあつた。彼の神に対する服従は、劣等さの為ではなく尤も聖なる行為であつたのである。この服従から基督の広範な創造的世界への影響が生じたのである。彼の王者としての支配はこの服従の他の側面にすぎなかつたのである。基督の人類との一致否基督の人性は人類と自己との同一化の意志行為にある。基督の人類との一致否彼の人性は人性と云う実体の連続でも、人格への参与でもなく、人格の人間的諸制約を受け入れ、神の属性を放棄する事にある。それは、人間的の罪による諸制的を彼が積極的に受諾し、その結果人間存在に神との交りを真実に可能なものにした事にある。[8]

それ故、基督が此世に来つて為した事は、神が愛であると云う事を知らしめる為でなく、愛する神として永遠に我々と共に又我々の中にある為である。基督は生ける神を宣教する為でなく、我々の生命なる神たるべく来たのである。

註 1 Person. p. 347 2 Ibid. p. 348 3 Loc. cit. 4 Ibid. p. 349 5 Ibid. p. 349 6 Loc. cit.
7 Ibid. p. 351 8 Ibid. p. 352,

結論

以上フォサイスの基督論を学ぶ事に依り、夫が密に三位一体論と結合しつつ彼の云う道徳形而上学を形成しつつ、

而も神性人性の両概念を人格的実存的呼応として信仰体験から把え、空虚な抽象論に落入る事を警めている。この雄渾なフォサイス基督論の成立に当つて、特にF・D・モリスの強い影響を我々は忘れてはならない。

周知の様に、モリスの神学は常に三位一体論を基調とし、基督論と贖罪論とに最も心血を注いだ労作を以てその神学を展開している。[1] プラトンの影響を受けつつ超越的形而上学に走るかに見え、最も具体的な社会問題に身を投じ基督教社会主義の祖となつたモリスの様に、フォサイス神学は三位一体論に基く形而上学の影響を受けつつも、同時に最も具体的な啓示に基く信仰体験を媒介とし抽象化を排し強烈な具体的な諸問題を取扱つた事を銘記したい。そしてここにモリスもフォサイスも共に時代を超えつつよく時代に耐える神学を展開した所以を見るのである。この点についての詳論は他日を期したい。[2]

註 1 F.D. Maurice: The Kingdom of Christ. 1838
〃 〃 : The Doctorine of Sacrifice. 1879
〃 〃 : Theological Essays. 1871
A.M. Ramsey: F.D. Maurice and the Conflicts of Modern Theology. 1951 Chapters II, IV.
A.D. Vidler: The Theology of F.D. Maurice. 1948 Chapters 2, 3.

2 拙論：基督論から教会論へ—フォサイスに及ぼしたモリスの影況—立教大学神学年報第三号一九五五年三月号発行

村落における山岳信仰の組織

柳川啓一

一

日本における山岳信仰の研究は、殊に戦後になつて極めて活潑であり、固有信仰である山岳信仰と仏教の習合、或いは、日本人の霊魂観念との結びつきなど、各課題においてすぐれた業蹟が生み出されつつある。また、民間の宗教組織の研究も、めざましく展開されている。幸いにして、山岳信仰と村落生活の関係を調査する機会にめぐまれたので、この二つに及ぶ問題を処理し得る能力を考えた場合には、当惑するばかりであるが、これまで集まつた資料を整理し、大方の御批判を仰ぎたいと考える。

標題は非常に大きなものであるが、この報告は、きわめて限られた範囲しか扱えないことを始めにお断りしなければならない。資料は、一昨年より「山岳宗教の会」の調査に従事して得た結果に基くもので、資料自体から以下の制約を受けることになる。先ず、調査地は、岩木山、出羽三山、木曾御嶽の三つの山に対する信仰と村落生活との関係であり、岸本教授の云われる「登拝型」の山に限られている。次に、この調査は現在継続中のものであり、引用した村でさえも、なお再調査の計画の立てられている所がある。調査範囲も、津軽に信仰が限定されている岩木山のみは、全体の調査が完了したが、出羽三山信仰の場合は、山形県内の村落のみ、木曾御嶽については、木曾谷の村々の

予備調査しか終つていない。後の二つの山については、山の周辺の村しか調べていないわけである。千葉の三山講、東京、愛知の御嶽講の瞥見によつても、県外の組織がまた違つたあり方をしていることが明かであるだけに、これも重大な制約である。また、ここでは現在の組織を明らかにするのに急で、村落の信仰の歴史的な変遷についての結果は、今後の研究に委ねてここではふれていない。しかも、紙数の関係で、出羽三山信仰の組織を中心とし、これと比較する意味で、岩木山と御嶽にふれることしか出来なかつた。従つて、この文の標題は、正確に云えば、「登拝型の山岳信仰の類型に入る、岩木山、出羽三山、木曾御岳の周辺村落における、現在の信仰組織――出羽三山を中心として――」としなければならないのである。

このような段階にあつて、以下の文を公けにすることは、まことに時期尚早の感を免れ得ないのであるが、私はこの報告に二つの目的をもつている。一つは、この狭い範囲の調査をもつてしても、村落における信仰の組織が、きわめて複雑、多様であることを明かにすることである。第二は、これらの複雑な現象を整理する手段となるものを求めることである。ここでは、宗教社会学的方法（或いは単に社会学的方法といつてもよい）によつて、現象の整理を試みている。宗教社会学の対象と理論と方法については、この論文の領域外であるので、仮りに以下の如く決めておく。宗教社会学には、組織として現れた宗教現象、即ち宗教集団を扱う部門があり、その方法は、宗教集団に属する人間の相互関係の分析より出発する。以下で扱う分析は、一点[1]を中心とする。勿論、宗教社会学がこれで尽きるとか、これが最も重要だというのではなく、次節以下の資料を整理する手がかりとして、試みるわけである。

註 (1) (イ) 宗教集団に属する人間が、相互に、いかに結ばれているかを見る。この間で、上下関係が出来ている場合、宗教的階層と呼ぶ。上に立つ者を一般的に云う場合には、（宗教的）指導者と云おう。

(ロ) 宗教集団に属する人間が、相互に、何によつて、或いは何の関係で結ばれているかを見る。この場合の関係とは、地縁、血縁、性、年令、職業、地位、信仰などの同一のことを云う。新しく構成員となる場合も同じ見方で見る。こうした宗教集団は、何かの意味でオープンでないから、これを集団の封鎖性と呼ぶ。

二

山形県における村落社会と出羽三山信仰の関係を見るために、数ケ村[1]の予備調査を行つた後、三つの地点を選んだ。最上郡舟形村長沢、西田川郡念珠ケ関村小岩川、西田川郡大和村廻館（マワダテ）の三ケ村である。この三ケ村は[2]、農業、あるいは漁業を主な生業とする村落であり、ほぼ相似た戸数を持ち、それぞれ標準的な三山信仰の形態をもつている。共同調査の結果の一部は、「出羽三山信仰と村落社会」として昭和二十九年の宗教学会において、共同発表を行つた。[3]

以下、これらの発表と重複する面もあるが、先ず、各村の三山信仰の組織の簡単な概観より始めて、前半では、岩木山信仰、御嶽山信仰の組織と比較して、三山信仰の現在の組織の共通の特長を明らかにし、後半で、これら三つの村における組織の相違する点を取つて、それが、いかなる意味をもつているかを考えてゆくことをこの論文の構成としたい。

最上郡舟形村長沢（以下の文では長沢と略称する）は、最上郡の最南端に位し、最上川の支流、小国川流域の山間部農村である。戸数は一五四戸、農業を主とするが、林業或いは鉱業（労働者として、近所に炭坑、油田がある）との兼営も多い。この村では、現在、三山講という組織は、特別に作られてはいない。また過去にあつた形跡もない。毎年旧七月のお盆の頃に、部落でまとまつて三山に登拝するが、これには、成年に達した男のうちの希望者が参加する。十二月初旬に、登拝をすませた人が集つて、礼拝することが、村の年中行事となつている。これを八日講或いは

行屋上りといつている。ここでは講を集会の意味に使つているが、やはり一種の講集団と見なすことが出来る。

西田川郡念珠ケ関村小岩川（以下、小岩川と略称）は、新潟県に接し、日本海に面した戸数一七〇戸の半農半漁村である。御山講、或いは御北講と呼ばれる三山講があり、部落全戸は、原則として、これに加入しなければならない。掛金を集め、年に一度、夏期に、代参者二名が、三山、及び鳥海山に登拝する。この講は解散しない。また、特に、三山講の集会というものはない。(4)

東田川郡大和村廻館（以下、廻館と略称）は、庄内平野の米作農村である。戸数一五六戸。この村の三山講は、有志によつて組織されていて、現在四四戸が加入している。講員は、年々掛金を出し、五名の代参者が、七月末に出発する。講の集会は代参者の帰村を迎えて行なわれる。代参者が一順すると講を解散し、改めて新しく組織し直す。これらの村に共通な、一つの点は、三山信仰のための組織が作られていることである。

これを、同じ登拝型の山岳信仰、一例として、岩木山と比較することが出来る。すでに、岸本教授は、岩木山の八朔の「お山参詣」について「日々秀麗な山容に接しつつ生活しているその地方の人々の間に、一種の年中行事としてこれに登拝する風習が、自然と生じた」もので、「特に組織された信仰というよりは、民衆の間におのづから生え抜いて来た宗教的行事」(5)という形をとる例である、と云われた。

岩木山登拝のための講はない。(6)掛金を積立して代参が参るわけではなく、女性を除くが（これも現在は著しく緩和された）、登拝したい者は、自分持ちの費用で、自由に参加することが出来る。村に先達や世話役がいるわけでもない。日常、村で岩木山信仰のための集会はない。登拝という行動を支えているものは、組織よりも、むしろ初まいり(7)の観念であると云える。併し、組織がないといつてしまうと、やや云い過ぎになる。死霊信仰と関係した山岳信仰で

は、庄内地方のもり信仰[8]、最上、村山の立石寺信仰、青森では南部の恐山信仰におけるように、これらの山への参拝のしかたは、個々の家で、随意に、ばらばらに行なわれる。併し岩木山の場合には、原則として、集団で登拝する。登拝[9]前の精進、潔斎から、下まいり、登拝、下山して村人に迎えられるまで、一貫して団体行動を取っている。しかも、この団体は、好きな者同志で集るものではなく、大字、小字、部落などの旧時代の村を単位としてその年の登拝者が結ばれるのである。したがつて、地域共同体を基礎にして、組織が構成されるので、決して無組織ではない。ただ岩木山信仰独自の、その信仰のために作られた組織はないわけである。

これに対して、出羽三山信仰の場合には、小岩川や廻館では、三山講と呼ぶ組織があるので、明かに、三山信仰独自の組織を持つているということが出来る。所が、長沢の場合には、代参講という組織がなく、男に限られる希望者が登拝するということ、部落単位で登拝の行われること、十五歳で初まいりの習慣があること、登拝者に、出発の前日一泊して火を共にし、帰村後も共同で宿泊する等の団体行動を取ることなどの点において、岩木山の登拝に類似する。併し、八日講の行事は、三山信仰のための集会であることは、すでに発表した所によつても明白である。嘗て一度でも三山に登拝した経験を有することが参加の資格になり、旧十二月五日、六日は、村の中の行屋という建物に共同宿泊し、七日より八日朝にかけて、同じ所で、月山、湯殿山、羽黒山の神を「アヤニアヤニ」の唱詞で礼拝する。結局は、村の成人の男子は、殆ど登拝の経験をもつているから、全戸より集まることになるが、「自然と生じて来た慣習」の段階の岩木山に対し、もつと組織化された形ということが出来よう。

一昨年秋に、山形県下全町村に発したアンケート（回収率八六・八％）の結果によれば、講の有無は、地域的にはつきり対照をなしていて、日本海側に比して、内陸側の講は、意外に少ない。（第一表）これには、講の組織の崩れ

郡名	解答町村数	講があるA	落があるとない部落B	昔あつたC	ないD	A%	B%	A+B%	C%	D%
飽海	20	11	8	0	1	55	40	70	0	5
東田川	32	18	2	1	2	78	9	87	4	9
西田川	14	9	3	0	2	64	21	86	0	14
最上	14	0	8	0	6	0	57	57	0	43
北村山	19	2	1	3	12	11	5	16	16	69
西村山	20	1	2	3	14	5	10	15	15	70
東村山	21	4	3	2	12	19	14	33	10	57
南村山	15	0	4	1	10	0	27	27	7	67
東置賜	20	1	4	0	15	5	20	25	0	75
西置賜	16	1	1	5	9	6	6	13	31	56
南置賜	9	1	0	0	8	11	0	11	0	89

第一表　講のある村とない村

た所も多いと思われるが、また、長沢の八日講のような、講はないが、集団登拝する地域も相当に多い。（第二表）個人で自由に参拝するようになつている所は、組織がないわけであるから、この文での考察からは、省略している。

註(1)　文中引用の三ケ村の他に、飽海郡内郷村、西村山郡白岩町、同郡柴橋村。

(2)　調査後、念珠ケ関村は温海町、大和村は余目町に編入された。

(3)　池上広正氏、野村暢清氏、高木きよ子氏、及び柳川の四名により。「宗教研究」（第一四二号）八三頁以下。

(4)　昭和二十八年この講は廃止された。煩しいために、以下過去形は使用しない。

(5)　岸本英夫氏「宗教現象の諸相」一六八頁

(6)　岩木山講は、神社維持のための崇敬者の講で、登拝のための講ではない。

(7)　山麓の村では、幼児の頃に背負われて初まいりをするのが普通。遠隔地では、成年に達した時と結びついている。

(8)　山形のもり信仰については、戸田義雄氏「本邦

郡名	解答町村数	代参制 A	行くとまつて部落でまB	で行く個人個人C	A%	B%	C%
飽海	17	16	0	1	90	0	10
東田川	23	20	1	2	87	4	9
西田川	12	10	2	0	83	17	0
最上	10	1	8	1	10	80	10
北村山	13	3	9	1	23	69	8
西村山	13	1	4	8	8	30	62
東村山	15	3	8	4	20	53	27
南村山	14	2	6	6	14	43	43
東置賜	11	3	5	3	27	45	27
西置賜	5	0	0	5	0	0	100
南置賜	4	1	1	2	25	25	50

第二表　三山への登拝のしかた
（三つの質問に対する解答を綜合して分類したため，矛盾して分類不可能な町村は除く）

における死霊信仰の実証的研究――山形県大泉村清水もり山をめぐつて」（宗教研究一二七号一三一号）

小岩川では村内にもり山がある。廻館では、三ケ沢の光照寺、松嶺の総光寺、余目の乗慶寺のもり及び清水もり山に行く。

(9) 恐山の連峯である釜臥山には、昔は麓の部落の青年達が一人前になつたしるしとして一週間の精進の後御幣をもつて集団で登つたという。死霊の山と登拝の山の参拝の形態の差がよく現われている。

三

出羽三山信仰は、一般に、村の中で組織化されていることが多いが、これを本山に結びつける組織も完成していた。「登拝者が山を望見しない地域からも集つてくる原動力」は「講の組織」であり、その中で出羽三山のような修験道と結びついた山では、「組織の中心は山の側に存し」て、(1) 先達組織を、その特徴として持つている。

出羽三山信仰の複雑な先達組織は、すでに、戸川安章氏の長年にわたる研究に詳しい。[2] 山麓の村には、宿坊を経営し、本寺株をもち、御札を出す権利をもつ在庁が居て、この下に、山先達と里先達（末派修験）とが属している。山先達は宿坊、所在地に住み、夏期には信者の山案内をし、冬には、村々を廻ってお札を配る。里先達は、村に住みついていて、平時は加持祈禱をなし、夏には、信者を宿坊まで引率する。この三者間の権利は厳然としていて相侵されない。また、各在庁間では、霞、檀那場と呼ぶ縄張りが定まっていることも、よく知られている。

併し、このように完備した組織は、過去の形である。神仏分離によって、嘗ての組織は、崩壊し、或いは変革を余儀なくされた。其後の民衆の宗教意識の変化、三山をめぐる交通の発達によって、登拝期間の短縮したこと、敗戦後の宗教法人法により、神社直営の講や新興教団の出来たことなど、古い組織を崩れさせる要素は多かった。宿坊と村との関係について見ても、お札配りは、今なお行われているが、厳重な縄張りは守られず、何組ものお札売りが廻るために、その権威を落し、物貰い扱いさえ受けている。村の里先達は、神仏分離後、廃業したり、神官や僧侶になって、三山信仰からは遠のいた形となった。三つの村は、それぞれ、長沢は徳泉坊、小岩川は橋本坊、廻館は普賢堂の霞となっている。併し、いずれも、坊との関係は非常に薄くなった。長沢には、徳泉坊の末派修験、文珠院があったが、この里先達は、村の氏神、新山神社の宮司となり、明治の中頃から里先達をやめてしまったので、現在は登拝四〇回の経験を持ち、この村で平生は農業を営むT氏が引率して行くが、五合目に宿泊し、坊には泊らない。小岩川の場合には、氏神の住吉神社の宮司が里先達をしていたが、二代前からやめてしまったので、村の人同志で行き、必要ならば、先達は、社務所で頼むことにしている。廻館では、現在の氏神、皇大神社の宮司が、寿学院となのる末派修験で、神社の前身、観音堂をあずかっていた。現在の宮司S氏は、里先達も山先達も兼ねて引率し、同氏の行かない

時は、村人同志で行き、必要の場合は、山先達を社務所で頼むが、山を知つている人が居れば、先達なしで登拝することは、小岩川と同様である。

このように、現在、村の講は、何らかの上部組織に属するものではなく、部落と部落との間の講の連関があるわけでもなく、全く部落毎に独立し、村民によつて自主的に運営されているということが出来る。伊勢講や古峯原講が、御師、先達がなくなつても、これらの村で続けられているのと同じ形である。このことは、現在の三山講は、宗教的指導者の存在が、必要条件ではないという特徴をもつていることになる。以前はそうではなかつた筈である。平時は、里先達は、加持祈禱をし、或いはその妻が巫女である者も多く、村民の宗教生活の中に、役割をになつていたわけである。現在、里先達という言葉はあつても、長沢の例の如く、登拝の時の案内者の役目に限定されており、[3]或いは、宮司との兼職になり、また、極端な場合には、小岩川の如く、全く指導者の居ないこともある。里先達或いは宮司の個人的な熱意はあつても、指導者は、三山講の本質的要素ではなくなつてしまつた。

村の三山信仰組織を人間関係より見た場合、宗教的階層に分化していることが本質的でない三山講は、御嶽信仰の組織である御嶽講と比較した場合、一層その特徴が明らかである。御嶽講は、都会及びその周辺農村に多かつただけに、多数の信者を擁する巨大な講が目立つているが、なお、部落単位の講も、関東の農村や、御嶽山麓の村々には珍しくない。その一つの例として、木曾川の支流、西洞川と黒川が二またに分れている谷合に開けた新開村黒川の御嶽講をとつてみよう。旧村は、黒川郷と称して、一まとまりになつていた。細長く、谷合に、二十二の部落が点在していて、その幾つかづつの部落を合わせて五つの組が出来ている。西洞組（二二戸）、下条組（四〇戸）、下中入組（二二戸）上中入組（五四戸）、上条組（四五戸）がそれである。御嶽講は、その各組にあり、結局、黒川郷で五つの

講に分れている。覚明系の講であるが、各々の講に、特に名前はついていず、村の人は、お山講と称していて、各組の全戸が加入している。夏期には、組によつては代参を出す所もあり、他に希望者が登拝する。冬期(旧一月十二日)のお山講、或いは大日待と呼ぶ集会は、講の最大行事である。

黒川の各講あわせて、現在、二十八名の宗教的指導者がいる。何故にこのような数の指導者が必要なのであろうか、それには、お山講の集会について検討をしてみなければならない。黒川のお山講は簡略化された形になつているが、[4] 講員(結局は組合員)が、村の中の当番の家に集まり、御嶽大神を拝む。この時の行事の中心は、「御座を立てる」ことで、座をきよめ、上座に、「中座」と呼ぶ行者をすえ、向い合つて「前座」(これを先達といつている)が坐る。その廻りに、四隅に、「四天」が着席する。一般の講員が、その後に並び、一同、祓の祝詞や、般若心経など誦する間に、中座に神がのり移る。前座先達は、中座を通して、神にうかがいを立て、また、お告げを記録する役であり、「四天」は、悪霊があやまつて憑かないように守護する役である。神にうかがいを立てるのは一年の世の中のこと、[5] 其年の天候、農作の出来具合いなどの他には、病気などの個人的なことがたずねられる。この村では、四天は、一般の講員ならばなれるが、中座、前座は、特殊の能力と、特別の修行をしなければ、なれないものであり、(寒一ケ月の間、一日おきに水ごりを取り、経文を誦し、三年間、寒行する)一般の講員にはない能力を、そなえているわけである。黒川の中座、先達の数を各組毎にあげれば、下条(前座五、中座五)、西洞(前座六、中座四)、下中入(前座二、中座二)上中入(中座二)、上条(前座一、中座一)である。福島町の太元講では、これら指導者を総括して行務者と呼び、中座三人、先達三人、四天(太元講では四天も修行がいる)五人を擁し、中座、前座先達、中座先達、大四天、小四天と分れ、修行の方法も厳重な段階に分れていて、一層複雑な先達組織を作つている。これらの

中座、先達は、すべて、村の人で、平生は、農業、その他の職業についている。後継者を選ぶために、村民の青年の中から、希望者をつのり、訓練して、適当なものを選抜している。

御嶽講において、指導者が必要である事情は明白である。先達たちは、お山講において、他の村では年占として行われることを、村人に告げねばならない、その他、小さな日待、病人、家出人、憑物などの場合にも活躍する。しかも先達は、神のお告げを通して、村人に知らせなければならない。この指導者がなくなれば、講の機能が消滅する。御嶽講では、登拝は第一の目的ではないようである。

御嶽講は、完全に独立した教団であるということが出来る。三山講も、部落毎に独立し、自主的に運営されている。併し、嘗ては、先達の媒介が必要であつたし、現在も、礼拝を正式に行うためには、神社の仲介が必要であり、宗教的権威の発する所は、講の外にあると云わなければならない。所が御嶽講は、たとえ二〇戸或いは五〇戸の講員からなる黒川の講にしても、完全無欠な教団としての要素をそなえているということが出来よう。宗教的階層は出来上つている。指導者は村民がなり、訓練も村民が行う。修行が出来たか否かは村民の判断で決る。上部教団が教師を任命したり、派遣したりする必要は全くないわけである。お札も、講で版木をもつていてこれを配る。何よりも大事なことは、最高の宗教的権威は、講に内在している。神の言葉は、直接、自分の講の中座を通して聞くわけであり、上部組織の媒介は何ら必要ない。

岸本教授は、御嶽信仰の講について、「地方の御嶽教、修成派等所属の教会が登拝の中心」となり、山は「行場」であつて、「山の側には、諸講を統制、支配する力が欠けている。従つて、先達の組織もなく、中心は諸地方に分散している」[6]といわれたが、その意味は、村落の組織を見る時に、一層明瞭になるので、各々の講はそれぞれ完全な教

団の体裁をととのえて居り、若し、上部教団との接触が必要であつても、ただ免状の取得という形式的な関係においてのみである。出羽三山信仰の組織は、講の内部での人間関係が、宗教的階層関係を欠いている点に、御嶽講との相違が最も大きいということが、見られるのである。

註(1)「宗教現象の諸相」一六九頁

(2) 同氏「羽黒修験と民間信仰」（庄内研究叢書）「霞」（「宗教研究」四年三輯）「羽黒山の霞場と檀那場について」（宗教研究五年二輯）同氏の資料により、堀一郎氏「我国民間信仰史の研究」一五八頁以下に霞割の一覧表がある。

(3) 八日講の時は、各行屋における最年長者が指揮を取る。

(4) 開田村髭沢においては、十二月三十一日より一月十四日まで毎夜お山講がある。これは、後継者の養成という意味を兼ねているのであろう。

(5) 福島町太元講で発表した昭和二十九年の分は次のようなものである。

世の中　八分、二月　病難、四月　同じ、五月　水難、七月　病難、一〇月　病難、十二月　病難、火難、右を心得ること。

(6)「宗教現象の諸相」一七〇頁

四

以上、出羽三山信仰の組織に共通であり、岩木山、御嶽信仰の組織と異なる所を比較したわけであつた。併し、すでに、始めにのべた講の概観でも明かな如く、三つの村の講は決して、完全に同じ形ではない。平常の組織はないが、年中行事の一として、八日講の集りで結ばれる長沢の例、部落全戸が加入して代参を出す小岩川の例、部落の有志で結成されている代参講の廻館の例という相違がある。

その相違を類型的に見ようとする試みは、すでに一部を発表した如く、講への加入の資格及び加入者の量によつて

分類したわけであつた。長沢の場合、登拝をすませたことを資格として、八日講の集まりに参加出来るのであるから、「参拝したため」に出来た講と云うことが出来るし、代参講の場合は、掛金を積立て、「参拝するため」に出来た講として対照出来る。廻館の如く、全講員が登拝を終ると解散するような組織は典型的な「参拝するため」の講と見ることが出来る。代参講の中で、その参加人員によつて、部落全員が参加する小岩川の型と、部落の有志が加わる廻館の型に分けられる。参拝したために出来た講の中で、長沢の八日講が部落の全員が参加する例であるとすれば、部落の一部が参加するのは、山形県内においては、舟形村舟形の八日講のように、部落の有志の集まりになつている所であろう。この村には行屋はなく、神社に集まることになつている。行事も一日だけの簡略なもので、長沢の型の崩れたものと見なすことが出来る。別個の意味で、登拝を済ました有志の者が集る例として、千葉県の養老郡一帯の行人の集会がある。ここでも、登拝をすませた人は行人と呼ばれ、行屋に定期的に集会し、その他、行人塚を建てるとか、特別の葬式を営むとかの特権をもつている。

併し、講の類型化は、問題の端初を示したにすぎず、ただ類型を対立させるだけでは、問題の発展に、ほど遠いと云わなければならない。以下これらの講の人間関係は、何によつて結合されているかという面より、三つの講の位置を見出す試みを行つて見たい。

長沢は、正確に云えば、大字長沢の中の長沢本村であるが、村の中は三つの組に分れている。氏神は新山神社で、全戸がその氏子、他に講で祀る神社（古峯ケ原神社）、家で祀る祠はあるが、組の神社、或いはマキの氏神はない。また疎開、移住者を除き全員が曹洞宗福昌寺の檀家である。現存する講の中では、特定の家だけが加入している四組に分れた庚申講が、最も封鎖的であるが、他は自由に加入することが出来る。村内で六組に分け掛金を積立てて、一

年に一度代参が出る古峯ヶ原講、同じ形式の金華山講（二組）を男の講とすれば、観音めぐりを済ました年寄の観音講（三組）、嫁の集りである二十六夜講（六組）、其他地蔵講、稲荷講が女性の講である。男女の別のないものに、伊勢参拝に同行した人達の伊勢講（四組）、寺と関係のある道元講がある。「古い家」で固定している庚申講と、第三組の婦人からなる地蔵講以外は、組、血縁、職業の別を超えている。他部落の檀家を含む道元講以外は、講員の範囲は、長沢の中に限られることは云うまでもない。

三山登拝や八日講の集まりには、女性を厳しく違ざけることは、前に述べた通りである。また、ここに出席する人は、講員とは云わず、行人と呼ばれているが、行人の所属する行屋は、家毎に決つていて固定したものである。この村には、上（カミ）、中（ナカ）、下（シモ）、平石の四つの行屋があり、上（二十六戸）、中（二十七戸）、下（二十二戸）、平石（四十二戸）、計一一七戸が各々に属している。四つに分れていることは、村の中の諸社会集団を基礎にしているのではないかという予想も成り立つが、実際は、第三表及び第四表に見る如く、組（地縁）、或いは血縁関係の一方のみによらず、両方の入りまじつた状態である。聞書によれば、従来神社に集つていたが、狭くなつたので、明治の初、気の合つた者同士が四つに分れて独立の建物の行屋を造つたと云われて居り、八日講は、村の中の小集団ではなく、村全体を単位としたものである。

男に限られ、村を単位とするという点で、古峯ヶ原講などと類を同じくするようであるが、行屋に所属する数が他の講の講員数に比較して

	上	中	下	平石
第一組	16	25	15	1
第二組	7	1	3	12
第三組	3	1	4	29

第三表
組別の行屋所属戸数

	上	中	下	平石
大場	10	13	4	0
叶内	1	3	0	12
伊藤	3	0	0	8
高橋	8	1	4	20
沼沢	0	0	9	0

第四表
主要なる姓別の行屋所属戸数

多いこと。（第五表）しかも相対的に多いのではなく、第六表に明かな如く、疎開移住者などを除けば、全戸が加入しているといつてよい状態である。従つて、三山登拝は希望者が行くということから、各個人の自由な参拝という感じを与えるが、実は、村の人にとつて強制的な信仰である。三山登拝はここの村では、十五歳の初まいりの習慣と結びついている。登拝をすまして行人となり、行屋に上る——八日講に参会するようになると、村で一人前と認められる。昔は若衆組の帳面に名を記され、今も村の契約講（葬式組）の十月二十日の総会（二十日講）で新しく入る若者を決めるのは、行屋に上つたかどうかが標準になる。このように村に普遍的な宗教集団としては、他に氏子集団があるだけである。その土地に生れれば、氏子となるのが当然のように、男は成年になれば、登拝して、八日講に集るのがあたりまえで、若者で、講に出られないのは甚だ恥しいこととされる。八日講は、女や子供の参詣も伴つて、村全体のお祭りという点でも氏神に似ている。このように当然の普遍的な信仰であるから、特に平常から講という組織を作る必要はないわけである。

小岩川の氏神は住吉神社で、全戸その氏子である。若干の家は、神社を持つているが、[1] 村内の組（二組に分れてい

	組数	人数又は講入戸数
古峯ケ原講	6	84戸
金華山講	2	24戸
庚申講	4	33戸
伊勢講	4	23人
観音講	3	34人
六夜講	6	92人
地蔵講	1	22人
稲荷講	1	10人
道元講	1	53戸
八日講（行屋）	4	117戸

第五表　講員数

長沢全戸数		154戸
行屋に所属する戸数		117
行屋に所属しない戸数		37
内訳	疎開者	25
	移住者	8
	女世帯	3
	僧侶	1

第六表
行屋に所属しない家の内訳

る）や血縁による神社はない。旧来の村民は、大部分曹洞宗西光寺に属しているが、神葬祭によるもの（七戸）、及び、金光教（四戸）、日蓮宗（五戸）に転派したものがある。其他の宗教集団としては、年寄の婦人の庚申講（二組）、年令別の女性の講の大師講、職業別の龍王講（漁師）、太子講（大工）の他に、祭に特権を持つている六根太夫（ロウコンダユウ）、「格」（2）のある家が隔月に集会する伊勢講（三組六十二戸）があるが、これらの差別を超えて、全戸が加入する秋葉講（祈禱料を送るだけ）、古峯ヶ原講、神風講（伊勢参詣の代参講）、及び三山講があつた。家単位に加入し、代参は男が選ばれ、範囲を小岩川に限つている。その意味で、長沢と似ているが、長沢の場合は、氏子集団以外の唯一の普遍的な集団であつたのに対し、ここでは、他の講と並ぶ相対的な地位に置かれている。この村の御山講は三山信仰のための独自の組織としてあるわけだが、この講の拘束性は弱い。三山信仰のための集会は、一度も開かれない。講の指導者は居ないし、世話人も決つていない。代参をきめる時には、春の部落総会の時、部落総代が抽せんで決定する。掛金を集めるのは部落会計の責任で隣組長が集める。神職は全然関与しない。これは講の独自の組織はないといつてよいので、部落の組織をそのまま借りているわけである。代参二名ずつとすれば、村全体を一巡するのに七〇年を要するがこれまでは、三回お山へ行かなければ一人前ではないという観念があつた。併し、この観念が薄れた時には、独立した講組織がないから、信仰を支えるものがないわけである。戦後（昭和二十八年）、この村の講は整理されて、古峯ヶ原講は廃止され、神風講は、有志の加入する住吉講（一組六九戸）にきりかえられた時に、三山講も廃止され、自願希望者の者が行くだけとなつて、個人個人の信仰に変つてしまつた。

以上二つの村に較べると、廻館の宗教集団は、もつと複雑である。全戸が皇大神社の氏子であるが、村内の荒興屋組（九戸）、三本柳組（十三戸）は、廻館に共同で移住したという伝承をもつていて、荒興屋組は山神社、三本柳組

は皇大神社（氏神と同名異社）をもち、毎年の祭りも盛大に行い、二重氏子となつている。檀家は、古くからの村民の間では、曹洞宗四ケ寺、真宗二ケ寺、浄土宗一ケ寺に分れている。（後出第一一表参照）講の数は少なく、個人で自由参拝という場合が多い。村全体に組織されている講は、嫁のおたや講、[3]老人の女性からなる庄内の観音めぐりの観音講（六四人）、があり、七つの町で町毎に作られている。一部の町には念仏講もある。他には三本柳組及び荒興屋組の庚申講（三本柳八戸、荒興屋四戸）、真宗檀家のお講、玉日講、（今なし）六条講（今なし）、禪宗檀家の地蔵講（今なし）位である。職業別の講はなく、「格」をあらわすものとして、氏神の祭りの当番をつとめる十七軒の当屋が決つていたが、昭和初頭に廃止された。三山講は、この村では、有志の加入という点に特徴があつた。（指導者も集会も共通で、講員も共通な者が多い鳥海山講（二〇戸）も同じ組織である。）現在、全村一五六戸の中、四四戸が加入している。代参が一順して、講が解散し、再組織されると共に、講員の新加入、脱退は自由である。現在の四四戸の講員のうち、前の講から継続して講員であるものは、三十八戸、新しく六戸が加入し、以前の講に入つていた十四戸は加わらなかつた。講の中途でも、規約によつて、加入、脱退、休止は自由である。それでは、有志の範囲は何らかの限定を持つているだろうか。それは、各々の町組から出ている。（第七表）職業も区々である。（第八表）真宗檀家の村内における区分がマキ別によつていたように、血縁組織の比較的強い所であつたが、三山講の場合にはそういう傾向は見られない。（第九表）旧い家格

上通り	15	三本柳	8
中町	2	元町	7
者町	6	茶屋町	3
松根町	3		

第七表
町別の講員数

農業	32
農業兼商業	3
農業兼公務員	1
商業	5
労働者	2
会社員	1

第八表
職業別講員数

によつてみても、百姓株を持つた家と持たぬ家は、半々の割合で加入しているし、農地改革前には、大部分が、小自作、小作であつたが、経済的地位に限られていることもない。団結の強い二重氏子の組も講の加入は随意である。（第一〇表）真宗信者の場合もふくめて、宗派別による制限もない。（第一一表）或いは、気の合つた者同志というような、観察しにくい関係によつて結ばれているかも知れないが、一応、いろいろな非宗教的な人間関係を超越して、信仰を同じくするものが集つて作つている組織ということが出来る。制限は、講として女性の登拝は許さないことと、地域はあくまで廻館に限られるという二点においてである。

	講員数
押切	5
相馬、佐藤	各 3
樋渡、渡部、太田、菅原、皆川、鈴木、坂野、梅木、土田、	各 2
川守田、早坂、池田、東海林、加藤、菅井、関井、鶴巻、小林、堀井、齊藤、穂積、石崎、池田、庄司	各 1

第九表
姓別の講員数

組名	神社名	総数	三山講員数
荒興屋組	山神社	9	7
三本柳組	皇大神社	13	6

第十表
二重氏子中の講員数

以上、三つの村の三山信仰の組織は、どのような人間関係の上で結合されているかということを見たわけである。それによれば、組、職業、地位、血縁によつて限られることはなかつた。（強いて云えば、疎開者、新しい移住者を入れないという地位の制限はあつたが）家単位に加入しているので、年令別は問題とならなかつた。ただ、男の講であることと、講の範囲が、村即ち部落に限られていることは共通に持つている制限であつた。その点では、三つの村の間で差異はない。

現在、三山においては、女性の登拝を嫌う感覚は殆どない。三山信仰に基づく新興教団や、遠隔地からの登拝団体

宗派	寺名	所在地	檀家戸数	三山講員数
曹洞宗	泉流寺	十六合村	5	3
〃	見龍寺	狩川町	21	8
〃	宝泉寺	廻館	44	10
〃	法護寺	余目町	1	1
真宗	智敬寺	廻館	64	19
〃	玄通寺	大和村古敷	3	2
浄工宗	心光寺	松峯町	1	* 0

第十一表

（* 前の三山講には入つていた）

各寺院檀家別三山講加入数

には、女性が多くまじつて居り、女性のみの団体の登拝も屢々目撃する所である。にも拘わらず、村の講において、女性を遠ざけるのは、講に個人として入るのでなく、家として加入するからであろう。家の代表者として男性が登拝し、或いは行事に出席することになる。女性の羽黒までのお詣りは盛である。長沢に戦前まであつた、太々神楽講（九二戸加入）は、坊の経営する羽黒まいりの講であつたが、女性が多く参加した。小岩川では、娘は十九になると必ず羽黒へ詣る。廻館ではめいめいで殆どの人が行つている。しかも月山、湯殿山の登拝は甚だ少いのである。第一二表は女性の三山信仰調査の結果[4]であるが、この制限は、厳しく守られ、湯殿山、月山へ行つた人でも、三山講で行つたという例は一つもない。併し、登拝率は、各村によつて相当違つている。そして村において三山を拝む率とは比例していない（同じ表）ことによつて、同じく女性を制限していても、その封鎖性に程度の差がありはしないかということが予想される。小岩川を最も共同体的な封鎖性の強いものと考える推論は、以下最後の節において試みたい。

註(1) 十八軒の家が、九つの神社を、単独、或いは共同で持つている。そ

れぞれ例祭が決つていて、その前日に巫女を呼んでその年の吉凶を占なつてもらう。

(2) 二〇軒の家が決つている。祭りの前日に獅子舞をして村中を廻り、行列の時は祭具をもつて先頭に立つ。

(3) もとは伊勢信仰と関係あることを、桜井徳太郎氏より教示された。(同氏「田屋神明の成立」宗教研究一四二号)

(4) 高木きよ子氏が主として行つた三つの村の女性に対する質問紙法の調査である。

五

三つの講は、範囲は部落に限られている点では差異はない。旧村という地域共同体を単位として、隣接の部落に同じ種類の講があり、時には同じ指導者が兼ねていても、全く何の関係もなく運営されているのである。その点では、三つの村の講は共通である。併し、地域共同体と講との関係についてみる時には、今までのべて来た所でも明白な如く、相異が認められる。

小岩川の三山信仰は、氏子集団とよく似た組織をもつている。村の全戸が成年に達すれば、三山に登拝して行人となり、八日講に参会することは当然と考えられていた。ここでは、三山信仰は、個人の信仰の問題よりは、村における資格となつているのである。登拝者は、全くの個人としてでなく、村の中の個人として参詣するわけである。青年になつて行屋に上れないのは恥しいということは、地域共同体が信仰を強制しているといえる。氏神の奥宮で村の人のいう「権現さま」のある山頂まで約三十分の山道を、旧九月十九日に若者達が前の晩に行屋に泊つて精進してから登拝する。三山登拝も掛金を積立てる講などは作らない同じ形である。氏神のまつりの延長である。拒否を許さない

	長沢	小岩川	廻館
解答者数	227	171	230
羽黒まいりをした	67 (30%)	142 (83%)	203 (88%)
湯殿山月山に行つた	6 (2%)	9 (5%)	47 (20%)
村から三山を拝んでいる	91 (40%)	44 (26%)	79 (34%)

第十二表
女性の三山信仰

共同体の直接の圧力によつて結ばれているから、これを共同体的結合関係の強く残つている形と呼ぼう。

小岩川の場合には、地域共同体から一歩を脱し、三山信仰の独自の組織である代参講を作つている。社会的慣習としてではなく、信者が自らの組織を作り、自らの原則で運営して行く可能性があるわけである。併し、小岩川では、講自体の組織はなく、部落の組織をそのまま借りている結果になつていた。この組織でも、強い力を講員に与えることが出来た。全戸加入だから、村民であることは同時に講員だつたわけである。ただ、この村の場合には、村の統一的な諸信仰が崩れると共に、組織は解消してしまつた。

廻館には、以上の二つの村にはない新しい原則があつた。自由に有志が加入出来るということである。村民であれば、当然講員であるという地域共同体の力はなくなつている。具体的には、登拝しなければ一人前ではないという習慣はない。三山信仰に無関心な村民もあるわけである。講に入つていない家では、四四%しか登拝の経験をもつていない。一方では、有志が講を作つている。この場合は、先の共同体的結合と対比して同信的な結合によつて講が維持されているということが出来る。

(1)

嘗ての学会においても、簡単に、二つの結合関係についての私見を公表したが、(2) 共同体的結合とは、村落における氏子集団を代表的な例とするもので、地域或いは血縁共同体の各員に、当然の、普遍的な信仰であり、自然に結合関係を作つている。行事の場合には、全員、或いは一部の者が全員を代表して（代参の如く）参加する。共同体の外部の者はこの結合に加われない。同信的結合とは、教団或いは教会における人間関係の如きものである。地縁、血縁の他、職業、性、地位、年令その他非宗教的な関係によつて結ばれるのではなく、ただ信仰を同じくするという意味でつながつているのである。教会の場合、信者は地域を同じくするといつても、それは便宜的なもので、必須の要素で

はない。行事に参加する場合も、それぞれの個人の資格で集る。

この二つの型は、宗教集団における両極として考えられるものであり、氏子や教会がすべてその例にあてはまるというのではない。特に講について云えば、宗教集団としての講は、この二つの極の中間にあり、それぞれの講によつて、どちらの結合に近いかで種々の段階があり、それが講の多様性となつて現われている。

講を結成することは、すでに、共同体的結合を一歩出ることである。「格」のある家が、「庚申講」や「伊勢講」や「当屋」によつて結ばれている時は、地域共同体の中で、特殊の集団を作つて、普遍的な宗教集団を離れようとする動きである。「二十六夜講」や「おたや講」は、女性が、常に男性を代表とする共同体的結合を離れて結ばれるのである。共同体的結合の要素が非常に濃厚である長沢にしても、八日講では、三山信仰のために、集会を開き、選ばれた者だけが参加するという傾向を見せている。小岩川においては、三山講という、専ら三山信仰のための組織を作ることによつて、共同体的結合を脱して、信仰の独自の結合関係を結ぼうとする方向へ進んでいるし、信仰を同じくする有志が集まる廻館の場合、ますます同信的結合への道を歩んでいる。したがつて、三つの村における三山信仰の組織の差は、その講が、共同体的結合と同信的結合の二つの極の間で占めている位置の相違であるということが出来る。併し、廻館の三山講を、同信的結合と云うことは、勿論、出来ない。家族の代表としては、男しか認めていない。講としては、個人個人の信仰ではなく、家の信仰しか認めていない。講員は、廻館という地域共同体に居住する者のみである。

先に引用した木曾谷の御嶽講の場合にも、講の段階の差を認めることが出来る。登拝ではどの御嶽講においても、男女の差別は見られない。黒川の組の中には代参が出る所があるが、福島の太元講では、個人の希望者が登拝する。

即ち、地域共同体の代表が登拝するという村と、個人が、自らの信仰で、個人の資格で登拝する村に分れている。黒川より更に奥にある開田村末川の髭沢部落のお山講には、女子は全く参加出来ない。黒川の講や、太元講では、経文をよみ、御座の席に列することは出来ないが、集会に加わることは出来る。地域共同体的結合を超越する最も良い例は講の範囲である。黒川の講が、組毎に作られていたのに対し、太元講では、福島町伊谷（イヤ）、中西、中畑、及び隣接の新開村出尻、荒町、上野、熊沢、上田、栗本、根曾（コンソ）の一〇の町或いは部落を通ずる組織となつている。このような部落を超える組織は、村落における三山講の場合、いまだ例を見ないものである。併しこの講でも、各部落毎に世話人を置き、大ヒマチの他に、各々ブラクヒマチを行う点、共同体の制約はまだぬけていないということが出来よう。

こゝに講の多様性の問題をつかむ一つの手がかりを見出すことが出来る。同じ種類の信仰の組織であつても、講員の範囲や、男女の差別や、代参の有無などで、差異の見られることは、共同体的結合と同信的結合の両極の間にひかれる線の上で、その占める地位が異つていることであると解釈するのである。この文では出羽三山信仰の組織の場合、長沢の例が最も共同体的結合に近く、小岩川が中間、廻館が最も同信的結合に近いということを大ざつぱにのべた。もつと詳細な位置づけについて試みなければならないが、宗教的階層との関係、共同体的結合より同信的結合への移行とその逆の場合、講より教会への転化など残された問題と共に後日に譲つて、一応この文を終りたいと思う。

この論文の資料は、文部省科学研究費、山形県当局、青森県当局、木曾教育会及び木曾町村会の補助によつて行つた「山嶽信仰の会」の調査に基づくものである。「山岳宗教の会」の方々からは、資料の交換や討論を通して、与えられた示唆は大きいが、このような形にまとめたのは、全く私個人の独断であり会の意見と全然関係がないことは、

云うまでもない。

(1) 女性の信仰調査の結果より計算。

(2) 「講――宗教社会学の対象として」（宗教研究一三七号）

本号執筆者紹介

伊東洋一　弘前大学文理学部講師

鈴木光武　立教大学教授

柳川啓一　東京大学宗教学科事