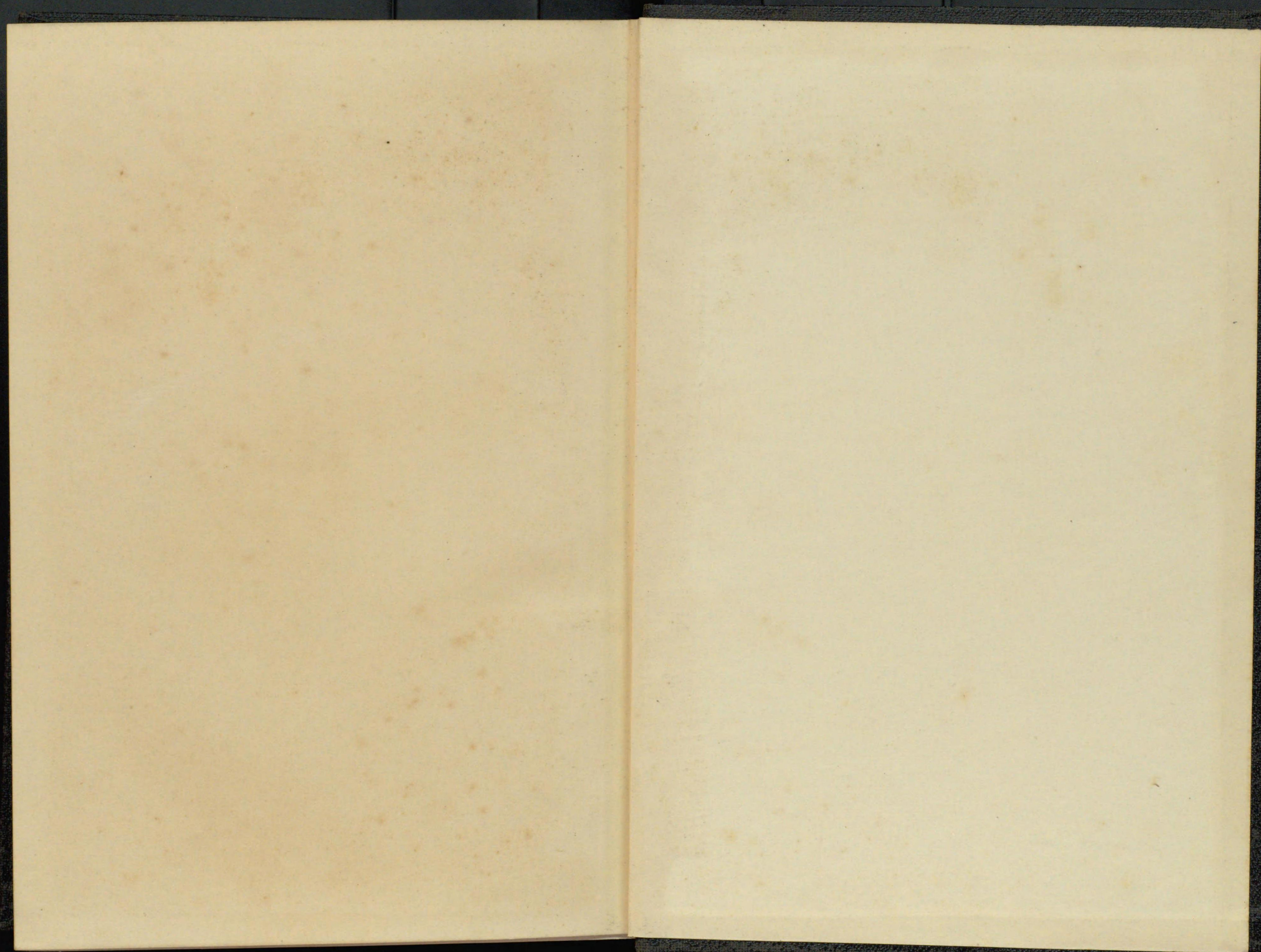


609-297



\*1200701540728\*







宇野圓空著

宗教の史實と理論

東京  
株式會社  
同文館  
藏版



609

297

### はしがき

この書に收めた小篇二十幾つ、それはいづれも断片的なものであるが、先には『宗教民族學』に、今また印刷中の『宗教學』にも、少からず依用したものである。それだけこれらの原文を、講義その他の機會に、またしても人から請はれることが、それを纏めて世に送ることにした第一の動機である。

これに關聯して書きたしたい項目や論點もあり、何年かの間、草稿に記入した附註も多かつたが、これらを添加補修して、いくらかでも整つたものにして、とうとう最初の希望は、次々の机上勞働に追ひかけられて果し得なかつた。したがつて内容が十分表題に副はないことは遺憾である。

はしがき



I種

W



\*1200701540728\*



それで各篇とも、「宗教研究」、「哲學研究」、「哲學雜誌」、「龍谷大學論叢」、「民族」及び「中外日報」などに寄稿した當時のまゝ、校正の際に少しづつ、修文を試みたゞけで、それぞれ本書の一章となつてゐる。その中には今から見て捨てたいと思ふものも一二ではなかつた。大正初期のものなど自分の考への變つた點もあり、讀者を禍することも少からず怖れた。しかしこの二十餘年にわたるさゝやかな仕事の足跡は、少くとも自分には懐かしい思出でもあり、正直にその變化をさらけ出すことも、學的通路の貧しさを憐んでもらへようかと思つて、あえて耻を忍ぶことにした。

これらの編輯から校正、索引の作製などすべてが上野隆誠氏の手で成されたことは、筆者としてこの上ない喜びである。それは前記の各誌の編輯當事者が、諸篇の載録を許容された好意と、ともに、篤と感謝し

なくてはならない。

昭和六年六月

著

者



宗教の史實と理論 目次

序

前篇

第一章 宗教の形態と本質……………一

- 一 宗教と云ふ言葉——宗教の意義内容
- 二 一つの宗教と諸宗教——諸宗教と宗教一般
- 三 宗教の社會集團の見解と宗教の客觀的見解——機能的に見た宗教
- 四 生活機能を中心とした宗教の見方——宗教的行動の特異性
- 五 宗教的態度の基準——既成宗教と未成宗教

第二章 宗教と科學との對立……………三

- 一 社會科學の立場——宗教批判の學的態度

目次



- 二 宗教概念に就いて——生活態度としての宗教
- 三 社會科學の宗教理論と宗教學の立場——社會科學の理論的缺陷
- 四 宗教とマルキシズムとの根本的相違——社會科學と科學主義
- 五 マルキストの態度と宗教的態度

第三章 宗教學と宗教哲學……………三

- 一 宗教學と宗教哲學——石原謙氏の『宗教哲學』
- 二 宗教研究の四方法——神學——その目的方法——その批評——神學と宗教の一般的研究
- 三 宗教學の立場——宗教史の立場——宗教史と原始宗教
- 四 宗教心理學の立場——その主なる目的——宗教の總合的研究としての宗教心理學
- 五 全體としての宗教學の目的——宗教學と宗教哲學との區別
- 六 一般哲學の宗教論と宗教哲學との區別——その批評
- 七 トレルチと宗教哲學——著者の合理的宗教觀

第四章 宗教民族學の興起……………四

- 一 ア・プロスと宗教民族學——アンツロポロジとエツノロジ——エツノロジの語源——兩者の區別——エツノグラフィ——人種學と民族學
- 二 宗教民族學の範圍と限界——ファン・エールドの分類
- 三 宗教民族學の定義——宗教民族學の由來——宗教民族學の目的——その方法と補助學科——シユミットの文化史的方法
- 四 文化圈説とその長短——宗教民族學に於ける宗派的偏見
- 五 宗教民族學發展の機運——宗教民族學に對するアロスの抱負——宗教民族學に關する著述
- 六 宗教民族學に對する反對——その是非——宗教民族學の抱負とその特色
- 七 敘述的宗教民族學と説明的宗教民族學——宗教學と宗教民族學との關係——宗教學と民族學

第五章 宗教現象學の一形式……………五

- 一 二種の宗教現象學——ファン・デル・レウの宗教學概論



- 二 宗教現象學の内容と方法——宗教心理學と宗教哲學——レウの宗教現象學とソーセイの宗教現象學
- 三 ソーセイの宗教現象學——その批評——宗教心理學と宗教現象學——プレイの宗教現象學
- 四 レウの神論、人生論、神人關係論——宗教現象學に對する批評

第六章 神聖の意識とその内容……………一〇六

- 一 宗教意識と價值意識——石橋博士の Heil 説
- 二 Heil と宗教——Heil と Heilige——Heil と Macht——オットーの神祕意識——Macht の意味——Macht と宗教意識——Heil の宗教性
- 三 Macht の宗教的意義——Heil と Macht との結合——宗教意識の本性
- 四 價值意識と慾求——價值意識の心理

第七章 宗教的情操の内容及び基礎……………一四

- 一 ライトの『宗教に於ける本能と情操』——ライトの宗教的情操論
- 二 宗教社會學と宗教心理學——マクドーガルの宗教的情操——宗教的情操と愛

の情操

- 三 宗教的情操に對する非難——宗教的情操の對象——宗教と道德
- 四 宗教的對象と宗教的價值——宗教的情操の發達の三段階

第八章 信念の心理學的特徴……………一六

- 一 信念の意義——信念と信仰
- 二 信念の心的活動——佛教と信念
- 三 信念と知識の區別——信念成立の條件
- 四 信念と知識との第二の區別——信念と直觀——兩者の作用及び内容——兩者の分離性
- 五 信念の對象と命題——信念の内容と信念の對象

第九章 宗教に於ける人格的態度……………一五

- 一 宗教的對象としての人格神——その否定的傾向——宗教的對象の人格的存在論——マレットのアニマテイズム——原始佛教と宗教的對象
- 二 宗教的對象に對する人間の態度——リューバの『宗教の心理學的研究』——ホ



- 一 ルドキンの『實在の發生論』——宗教的儀禮と人格的態度
- 二 宗教的對象の心理學的特質——ポールドキンの人格的態度の特質——非人格的態度の儀禮
- 三 人格的態度と非人格的態度との區別——人格的態度を取る三つの場合
- 四 感情的アニミズムの心理——非人格的な宗教的態度

第十章 宗教的慾求の理論……………一七六

- 一 宗教的慾求の存在に就いて
- 二 宗教的價値の問題
- 三 宗教的慾求の包容性
- 四 宗教的慾求の心理學的形式
- 五 宗教的價値と無意識的慾求
- 六 宗教的慾求の性質

第十一章 宗教的集團に於ける感情……………一八八

- 一 宗教の社會的活動——その原動力——感情——共同生活と同類意識——宗教

的社會の發展

- 二 宗教的態度と宗教的感情——宗教的感情の傳播性
- 三 宗教的感情と社會的象徴——宗教的感情の結合

後篇

第十二章 靈魂觀念の發生……………二〇三

- 一 二つの靈魂觀念——靈魂觀念の分化に就いて
- 二 靈魂觀念發生の系統——ニアス島人の靈魂觀念
- 三 靈質と人格的靈魂——クア人の靈魂觀念——祖靈觀念
- 四 死靈と人格的靈魂——生靈と死靈

第十三章 靈魂と靈質……………二二三

- 一 バタク人のトンデイ——マライ人のスマンガト——呪術的宗教的儀禮
- 二 ガレロ人のグルミ
- 三 ジャワ人の稻の婚禮——バハウダヤク族の靈魂



- 四 トラジャ人のタノアナ——オロガジュ人のガナ——メンタキ島人のレガト
- 五 スマンガトの語源——スマンガトの種類
- 六 生命の力としての靈魂觀念——生命の本質としての靈魂——靈質
- 七 儀禮の對象としての靈魂——生命の精としての靈魂——靈魂觀念の轉形

第十四章 靈魂の種類と分化……………二四九

- 一 インドネシアに於ける靈魂の種類
- 二 生靈と死靈——兩者の區別
- 三 二つの生靈觀念——心靈と靈質
- 四 人格的靈魂と非人格的靈魂
- 五 靈魂觀念の分化——靈質と精氣
- 六 インドネシアの靈質觀念——外教の影響
- 七 靈質、精氣、及び死靈の性質——その分化
- 八 死靈觀念の發達——靈魂觀念の基礎

第十五章 不死の觀念……………二六三

- 一 不死の觀念の發達の順序——長壽——復活——他界の生活
- 二 死の國の觀念とその分化——その種々相——普遍的生命觀念——生物學的不死——道德的社會的不死

第十六章 來世觀念の發達……………二九四

- 一 來世觀念の分化發達
- 二 現實的な他界觀念——その状態
- 三 來世の觀念と葬儀の習慣——天上の世界と地下の世界
- 四 死後の生活と個人的差別——賞罰應報の觀念
- 五 死後の世界と道德宗敎的價值
- 六 死後生活の差別——死後生活の選擇
- 七 賞罰應報の慾求に基く死後生活の分化——その一——その二——他界觀念の二元的對立
- 八 中間の生活——淨罪界

第十七章 宗敎的儀禮とその態度……………三六



- 一 儀禮先行論——呪術と宗教
- 二 呪術と宗教との併行論——その批判——呪術儀禮と宗教的儀禮
- 三 呪術と宗教との相違——宗教的經驗と價値意識
- 四 宗教的行爲の形式——宗教的儀禮と實利的行爲——キルの儀禮論
- 五 表現の儀禮——儀禮の形態——儀禮の意義の轉化
- 六 遊戯と宗教的儀禮——表出運動と宗教的儀禮
- 七 宗教的儀禮の内容——その心理的考察

第十八章 呪術の發生

- 一 呪術の發生的考察——呪力の觀念——ファイアカント、キング、プロイス等の呪術觀
- 二 儀禮先行論と觀念起源論——呪術觀念論とその批評——呪術儀禮
- 三 儀禮先行論の批判——呪術儀禮の根源
- 四 呪術の起源と表出運動——ベートの先呪術的行爲——行爲の習慣化に就いて
- 五 呪術的儀禮と意志的行爲——呪術的儀禮と効果の觀念——意志呪術
- 六 呪術と自然的技術——呪術の神秘性

- 七 呪術と神秘意識——呪術の本質

第十九章 呪術行爲の原型

- 一 先呪術的行爲——呪術の成立
- 二 本能的衝動的行爲——三種の先呪術的行爲——無目的の先呪術的行爲
- 三 先呪術的行爲と目的觀念——先呪術的行爲の習慣化
- 四 呪術成立の過程——呪術の強制的習慣化
- 五 呪術行爲の目的の轉化——呪術成立の他の形式——目的行爲から轉化する呪術
- 六 類比呪術——類比呪術と因果の觀念
- 七 呪術行爲の主なる要素——合理的に形成せられた呪術の形式

第二十章 苦行の意義

- 一 苦行と禁欲の意義——禁欲の宗教的意義——苦行の形式方法
- 二 苦行の動機——贖界の觀念——その事實——その積極的方面——苦行と意志の力——苦行の結果——苦行と呪力驗徳



目次

一二

- 三 内部的經驗から出る苦行——その事實——感恩の行としての苦行
- 四 禁欲修行の動機と種類——その目的——その宗教的意義——道德的動機から出る禁欲修行
- 五 禁欲の第二の動機——その目的——精神統一を目的とする禁欲修行——異狀的精神状態を目的とする禁欲修行

第二十一章 宗教の社會的表現

四六三

- 一 宗教の社會的見解とその學說——宗教の個人的見解——兩見解に對する考察
- 二 社會的宗教發達の原因——同類意識——社會的協同——宗教性の類似
- 三 宗教的協同組織の二形式——民族的社會としての宗教團體——その成立過程
- 四 人爲的特殊的宗教團體——その成立過程——その分裂——その傳播と統一
- 五 社會的宗教——その成立の諸條件
- 六 社會的宗教成立の地盤——民族的社會——特殊的宗教團體

索引

一一三

前篇



## 第一章 宗教の形態と本質

### 一

宗教といふ言葉の使用度が多くなるだけ、それだけ意味の確定が困難になるのは、言語學的にも社會學的にもやむを得ないことであらう。西洋でもこれが事實上、主にキリスト教を指してゐた間は、今からかへり見てよほど問題も少なかつたが、それが他の教義體系や歴史上の種々の異教、ことに未開民族の信仰や行事をも總括するやうになつてからは、その意味内容に根本的な變化があつた。これは思想史ことに宗教學史の上での一大躍進であり、初期の宗教哲學と一般宗教史といはれるものゝ、著しい對照を示すと同時に、宗教といふものを捉へるのに非常な困難を加へたやうである。さらにそれが宗教學や宗教哲學の中心的目的として、宗教の本質とか宗教一般などいはれるものを、よりおほく指示するやうになつてからは、通俗的にもこんな概念が相當につよく印象されて、人々がこれを口にする時



の考が、よほど複雑にもなり、また時によつて區々な内容をもつやうになつて來てゐる。

我國の宗教といふ語が、昔から宗旨とか宗門とかいつたのと、可なりの開きをもつてゐるのは、大體同じやうな知識や態度の變化にもとづくのであつて、それが一つの翻譯語であつてもなくとも、つまりは新しい意味を盛つて取入れられた歐洲語のそれと、思想的に同じ役目をしてゐるわけである。したがつてそれは佛教かキリスト教か、それとも神道などの諸派の中で、自分が屬してゐるか、または對手や多數の人々が信奉してゐると認められた一つの宗教體系を意味することもあり、それらを中心にして大よそ知つてゐる限りの種々の宗教を概括することもあり、特に眞實の宗教とか若くは宗教そのものといつたやうな觀念を、主として表はしてゐる場合もある。

もちろんこれは言語の發達若しくは轉義性として當然のことであるが、これら種々の異つた意味が、入り亂れてゐることは、一つは日本語の性質として、日常の會話にも學問上の議論や思索にも、ことに甚しくあらはれてゐる。ヨーロッパ各國

の言語では同じ宗教といつても、それを限定する形容語句のほか、その單數複數をしめす語尾の變化と、特殊のか汎稱的かの冠詞の作用などで、直接にもその意味が多少はつきり表はされる。ところが日本語にはこんな要素がないため、特に念を入れてそれを制限しないかぎり、上のやうな種々の意味が、宗教といふ一語に混線してあらはれ、そこから種々の誤解や議論のゆき違ひが起るばかりでなく、思考に對する言語の機能は、話者や筆者の主觀にまで反省と論理の錯綜を與へる。

それで言葉の問題は別としても、私たちの宗教觀や宗教論に於て、一つの宗教と諸宗教と、また各宗教と宗教一般といふことゝが、はつきりと區別されずに取扱はれることは屢々あるので、時としてはそれが自他を無意味な迷想に導き、無用の論辯を費させる源になることが多い。それが或る程度までは宗教といふ事象の性質上餘儀ないことでもあり、かつ個々の事實と本質的觀念とは、もとより互に關聯して考へらるべきであるが、これがためにその主眼點として捉ふべきものが見失はれ、いつか大なる誤謬が是認されるやうなことがあつてはならない。そこで人が宗教を語る時には、これらの中でのどんな意味の宗教についてあるか、少く



ともこれを自分に反省して見る必要があることは確かである。

## 二

歐米の社會で生れたこれまでの宗教の研究が、多くはキリスト教を出立點とするか歸着點とするか、とにかくこれを規準として考へられたものであるのに對して、今後の我々の研究は東洋の宗教、特に佛教を中心とすべきだといふ意見も近頃さかんにあらはれてゐる。道理なことである。けだし宗教の諸現象の説明には、一つの宗教ことに内面的に著しく發展したものに對して、深い考察と理解をすゝめることが、何よりも適切な方法であることは疑はれない。しかしこの場合にも一宗教の原理が、必ずしもすべての宗教を支配する普遍的なものでないことは注意すべきであつても、し特殊なものも無制限に普遍化するならば、それがいづれの宗教から見出された理法であつても、その方法論的過失は同じことであり、そこにまた一つの宗教と諸宗教との混同がある。これがすべての宗教を批判せんとする宗教學の立場からは、特に親しい宗教についての主觀的な見解が、多少抑制さ

れる理由であつて、研究對象としての經驗が、直ちに學的主觀となりやすい宗教については、この警戒も全く不必要ではない。

また同じ宗教でも、それを過去の歴史や現實について考へるのと、その將來を豫想したり主觀的に理想化して見るのと、その説明や評價に甚しい徑庭のあることはいふまでもない。しかもこれがまた主觀の信仰や愛著と關聯して、學的にも屢々錯綜して論ぜられる場合が多いことは、これを批判する上から見のがしてはならない事實である。客觀的な考察には宗教の發生や史實が主として着目されるのに對して、自分の信奉する宗教は、それ自身にすでにその好ましい方面だけが選擇されてをり、なほこれを未だ現はれない最上なものにすら引つけて考へることが多い。そこに同じ名を冠せられた宗教が、實際は全くちがつた對象として與へられてゐるので、信者としても批判者としても、これにもとづく議論の齟齬に悩まされるのは、その宗教といふものに對する反省が十分でないことを示してゐる。なほ歴史的に事實としてあらはれた諸宗教乃至まだ現實にあらはれてゐないでも、具體的なものとして想定された特殊の宗教のほか、宗教そのものとか宗教



一般といふやうなものは、一つの抽象的な概念にすぎないといふ非難がある。これは非難といふよりも、或る程度まで眞實である。しかしたとひそれは抽象的なものではあつても、研究の對象としての一つの存在ではあり得るので、同時にそれは具體的な特殊宗教とは區別さるべきであり、歴史的な事實をかへりみての諸宗教といふ觀念と、必ずしも同じものではない。これがまた實際には屢々混同されて、宗教一般といふことが、直ちに諸宗教もしくは各宗教の意味に理解されることは、特に歴史的科學的な考察に多い傾向である。したがつて通俗的な宗教の論議に、この點から甚しい混亂が起つて來るのは餘儀ないことであるけれども、こんな意味での宗教を語るのにも、宗教史的な考へ方と宗教哲學の目標とするものとは、その間に可なりの距離がある。後者を『あるべき宗教そのもの』と限定しないまでも、單にこれを『あつた諸宗教』の普遍的な概括と解し去ることは許されない。かくして宗教といふ言葉や觀念が、時によつて種々の意味や範圍をもつことに注意するならば、強ひてこれらを一義的に決定して見ることは、おそらく無理でもあり不必要でもあるだらう。そしてむしろそれらの内容を、時に應じてはつきり

と區別して考へ、特に度外視されやすい意義に對して、その理解と反省をすゝめることこそ、いづれの側に向つても問題の解決のために要求される點である。

## 三

かりにこれが事實上の諸宗教をさす場合でも、人々がどんな事象を宗教と認めてゐるかを考へてみると、その見込や解釋はさらに區々雜多であつて、これを一つの點に歸結せしめることは容易でないのみならず、それには屢々宗教としての重要な方面が看過されてゐるものが少くない。宗教を考へる時に、私たちは何よりもまづ一定の教義體系や、これを信奉するどれほどかの人間の集團もしくは教團組織を想ひ浮べる。そしてその各々の體系や個々の教團を一つの宗教と見なし、それらの總和が諸宗教であり宗教一般ですらあるやうに考へるのが、昔も今もこの社會にも習慣づけられた傾向である。その體系や組織の整理と制度化は、實際に於て程度の問題であり、それらの相互の對立關係も、相反敵對から類似聯合のそれにいたるまで、全體が決して一樣ではない相對的なものであつて、一つの宗教



としての單位は、つねに動搖して明確でないのである。それにもかゝはらず、こんな見方が少くとも常識的にもつとも有力なものとして行はれてゐることは否定できない。そしてこれには教主や會議によつて統制された集團を主眼として、カナダ監督教會とか天台宗眞盛派といふやうな特定の教團を、夫々一宗教と見る制度的な見解と、佛教、マホメット教といふやうに、比較的ひろい統一をもつた教義體系を、宗教の實體と見なす考とが、嚴密には區分されるのであるけれども、實際には多くこの兩者が、どれほどの歩合で結合されて、便宜にしたがつて人々の宗教觀を形つてゐる。

それでこんな制度的 *institutional* なもの、整頓承認された *established* もののみに宗教をみとめることは、一方では宗教の社會的集團的な見解となり、他方ではまたこれを與へられた教團や教義と見なす客觀主義ともなつて來る。換言すれば、この立場からする宗教とは、人々が宗教的生活をいとなみ、宗教的になり得る唯一の手がかりとしての教會であり、各人がそれに歸依し信奉することよりは、その所信の對象としての教義そのものである。こんな見方は通俗的に捉へやすい客觀的所

與への傾倒からも來るが、特に教會とその傳統を尊重するカトリクなどの思想に支持され、宗教史に於てもその資料取扱の便宜から、自然に助長されてゐるやうである。だからこれに對して宗教を各人の信仰にみとめる新教の傾向や、主としてその主觀的經驗や意識に注意する宗教心理學の立場からは、宗教が個人の經驗であり、與へられたる教義や教團ではなくて、これに關聯して主觀的な信仰や生活そのものだといふ個人的、主觀的な宗教觀が強調される。キリスト教としてその教團や教義に宗教の本體をみとめるよりも、ことさらキリストの宗教といつて、キリスト自身の信仰や經驗の内容に、宗教そのものが動いてゐると見るのは、宗教觀としては可成りの變化である。すなはち何某と宗教といふ時に、その人が屬する教團や信奉する教義をさすのが、集團的客觀的な宗教觀であり、その宗教的な經驗そのもの、もしくははその信行の態度を意味するならば、それは個人的主觀的な見解が根柢となつてゐるのである。

そしてこの場合に、なほその人の説くところの教や、信仰内容としての思想を、特にその宗教と見なすことは、素朴な批評などに屢々あらはれるので、それは集合的



に保持された教義を宗教とするのと同様に、むしろ宗教の形態的な見方といふべきである。これに對して信仰から抽象した思想や觀念よりも、これらを包括しての信仰の動き、すなはち個人や集團の宗教的態度そのものに宗教をみとめるのは、機能的な宗教觀とでもいふか、とにかく學的には一つの重要な立場である。スポーツを考へるのに、野球蹴球庭球などの種類や形式をかへりみ、それらを支持する組合やクラブを單位として見ることも必要ではあるが、これを本質的に見たら、人が夫々の形とルールによつて、遊び競ふことがスポーツであるやうに、宗教の諸形態としての教團や教義を是認しても、結局宗教がこれらの形式をとつてあらはれる集團や個人の宗教的機能であることは度外視してはならない。それ故この機能をその形態によつて區分して諸宗教を數へることは便宜の問題であつて、それらの形態そのものが宗教であると思はしては、宗教を嚴密に考へたものといはれない。

## 四

もつともこの立場からは、一つの宗教といふものが、それを形態的に見る場合のやうには、容易にかつ簡明に捉へられない。けだし生活機能を中心として宗教を見る時には、たとひ人々の信仰の内容や儀禮の形式が一致してゐても、各人の経験や態度に於て、夫々独自の宗教があるばかりでなく、集團の宗教的生活でも個人のそれと同様に、時間的に斷續があるのであつて、それらが必ずしも同じ思想や形式で一貫してはゐないから、極言すれば宗教的経験や態度のあらはれる回時ごとに、そこに宗教の單位をみとめる外ないことになる。こんなに突つめた宗教の把握は、常識的には不可能に近いことであり、宗教の種類を宗教史的に考察するには、無用の努力であるかも知れないので、したがつて一つの宗教を、一定の時間繼續する各々の信仰状態や行爲と見なすことは、事實上これまでの宗教觀にはほとんどみとめられてゐない。しかし長い歴史と變化をもつ宗教を概括するために、これをその形式の方面から捉へる必要はあるにしても、實質の上から考へた宗教自體が、それらの形式をとつて動く人間の生活であり、時間的にあらはれる経験または活動の過程であることは事實である。そしてこの意味からする個々の宗教は、そ



の經驗の内容思想や活動の形式の抽象ではなく、一定の時間有機的に連続する具體的な特殊の生活態度であつて、例へば人が或る日神を想起してこれに祈る時、その神の觀念や祈の形式よりも、その時處に限定された祈ること自體が一つの宗教だといはざるを得ない。これはあたかも衣服といふものを考察するのに、その國土、性または階級による形式の種類を數へ、年齢、寒暑及び儀禮による變化を見ることも必要であるが、衣服の實質はこれらの形式を配合して、裝飾、保健、儀禮の機能をはたすやうに仕立てられた裝身物であり、何れかの形式をとつた具體的な一着一着がその單位であるのと同様である。

もちろん機能的に見た宗教は、これを形態的特にその知的思想的な方面から見た宗教に比べて、具體的な經驗や活動といひ得るのであつて、これを人間の生活全體から見たら、それもまた一種の抽象的な存在であることは否定するわけには行かない。宗教的經驗を單なる感情として説明することは、心理學的にもとうてい許されない謬想であるけれども、それが生活反應の原始的な形態である情緒的複合から出立して、多少の觀念や思想を包含した情操の體系をなすものであること

はみとめなくてはならない。それは信仰といひ愛といひ尊敬といひ從屬といひ種々な言葉でいひ表はされて、しかもそれが何れも適確にその宗教性を指摘し得ないやうに、事實上時によつて區々の心情を隨伴し、それらの配合からまた複雑多様な變化を示してゐるが、それらに共通する根本的な要素としては、畏敬または神聖ともいふべき情操的複合を指摘することができる。そしてこの複合はこれをその觀念内容や、その感情的色調強度などに分析抽象して見ない限り、現實の具體的な經驗ではあるが、實際生活に於てこれだけが他と切りはなされて、單獨に純粹に經驗されることはきはめて稀であつて、その感受的な方面だけを見ても、上のやうな種々の隨伴的な感情や觀念がこれと結合して、その多様な變化を現はすばかりでなく、宗教とはいはれない雑多な經驗にも不可分につながつて、現實の内部的な生活としての經驗を作つてゐるのが常である。神命に對する畏敬の感が同時に道徳的な義務感であり、穀物の神聖は必然に經濟的な價值意識とはなれないので、これらを全體として意識するのが、人々の生活經驗の實際である。それ故これらの經驗の中から、特にその宗教的な要素や意味を、適確に分析して見ることは、學



的な作業としては可能でもあり必要でもあるが、その作業自体が一つの抽象作用であり、それによつて獲たところの宗教なるものは、必ずしも具體的な生活経験そのまゝではないのである。

ことに宗教的経験は一方でいちじるしくその動向的な方面をもつ。その情操といふ中にも單なる感受ではない感動がふくまれ、その感情自体が一つの心的態度に外ならないのであるが、さらにそれは必然に衝動や意志のはたらきと結合し、そこから肉體的な活動や態度があらはれるので、それは屢々體驗と呼ばれるやうに、内外の生活を通じて有機的な一體をなすところの反應であり態度である。そしてこの宗教的動向、ことにその肉體的な活動は、その心的経験に比較して、それ自体に宗教的な特徴を示すことが少く、むしろその内的経験の特徴によつて、その宗教的性質をもつのであるから、外面的には他の非宗教的な生活々動との分齊が明かでないばかりでなく、事實上より多くそれらと結合してあらはれる。換言すれば宗教的な動機による行動は、屢々他の動機による行動と實行の上で一致し、一つの行動に種々の動機が結合してはたらき、行動の性質をして多方面ならしめる

ことが少くない。研究に没頭することが、學問への寄與でもあると同時に、宗教的な使命の遂行であつたり、祖先に對する奉仕として、民族の繁榮をもたらす戰爭に従事したり、宗教的な行動がそのまゝ道徳、政治、經濟等の生活であるやうな場合は、個人でも集團でも實際の生活には甚だ多いので、それらの動機は互に目的となり手段となり、時によりて主伴の位置をかへるけれども、他の動機を交へない純粹の宗教的な行動は、生活全體として見て實は餘り多くないものである。祭祀や禮拜など普通に宗教的な行動と見なされてゐるものでも、比較的他の生活動機の加はることが顯著でないといふだけで、他方では衣食や娛樂などですら、屢々それには宗教的な態度が加はつてゐることが多く、種々な生活々動を、その一々について宗教的なものと、他の系列に屬するものと區別することは、實際に於て不可能に近い。そして宗教が他の動機をふくまない独自の行動となつてあらはれるのは、嚴密にいふと極めて特殊な場合であつて、むしろ他の生活々動をそのまゝ宗教的ならしめ、宗教的態度の下に行動せしめる方が、事實上はるかに多い。それ故行動の方面から見た宗教は全體として、他の生活形式に依存するともいひ得るであらうし、ま



たあらゆる行動に宗教的な態度や調子を與へるところに、宗教の存在があると考へることもできる。この意味でも宗教は他の生活と分離した特殊の行動や生活ではなく、むしろ現實の人間生活を、その動機や態度について分析して見た時にはじめてその存在がみとめられる抽象的な機能にすぎないので、むしろこれを具體的な生活現象の一断面と見た方が、眞實に近いのではなからうか。

## 五

もし宗教をこんなにと捉へることが謬でないとしたら、それを個體的に數へたり、普通にいはれるやうな一つの宗教として指摘したりすることは、全然不可能でないまでもよほど困難になつて來る。そして宗教を客觀的形態的に見た時に、概括的にそれを幾つかに分類したり、教義や教團の形式に於て個々の宗教といふものを考へたやうな意味と必要とは、この場合にはほとんど消滅する。もつともこの場合にもその宗教的態度の基準となる觀念や思想は、どれだけかその形式を決定するものとして、宗教の類型を區分する一つの手がかりにはなる。また種々の

生活々動にあらはれる宗教的態度は、個人に於ても集團に於ても、その主なる對象の觀念や世界觀もしくはその欲求の目的觀念や理想などの思想的要素によつて、前後を通じて多少統一されてゐるから、事ごとにはあらはれる宗教的態度は必ずしも偶發的な、各自別々の衝動的な發現ではなくして、少くとも人の生涯のどれほどかの時期、もしくは民族生活の或る時代を通じて、一つの宗教をなしてゐるものと見なすこともできる。普通に宗教は信仰だといふ前提のもとに、その思想内容や信奉された教義に根本的な變動のないかぎり、人は同じ宗教をもつてゐると、自分でも他からも考へられてゐるのは、すなはちこの意味に於てである。しかし教義や思想が機能的に見た宗教に於て、さまざま根本的な要素でないことは、前にも一言した通りであつて、それは宗教を形式上から概括したり分類する指標にはなつても、必ずしも宗教の個別的單位を決定する所以ではない。宗教的思想や教義が同じでも、それに伴ふ宗教的態度が人によつてちがふことはいふまでもなく、同じ個人に於てすら、その思想や信仰が變らなければ、いつもその宗教的態度が同じであるとはかぎらず、これらを現實に一つの宗教と見なすことは、嚴密な機能的考察と



しては當を得たものでない。

まして人々の實際生活には、その宗教的理想や觀念の統制をうけない宗教的な態度や行爲が、事實上可なり多くあらはれる。極樂往生を終局理想としてゐる信者が、病氣には平癒の祈願や加持を頼んだり、一神の攝理を信じてゐる者が、卜占呪法などの神秘に宗教的な畏敬をもつたりすることは、現實の人生に於ては到底否定できないことである。そして相當に廣汎な宗教的思想の體系をもつて、生活のあらゆる方面を細大となくこれに結合せしめてゐる人々に於てすら、卒然と接する自然現象や、會堂社頭に於ける宗教的な光景に接して、その思想體系とは離れた宗教的經驗を禁じ得ないことは屢々ある。これらを多神的な宗教的生活だと批判する人もあろうし、實際多くの人はこんな斷片的な經驗をば、その信仰の體系を中心にして見て、自ら宗教的なものではないとして看過してゐる。しかし科學的な立場からは、それが多神的なものであらうと斷片的であらうと、その經驗、態度または行動が、性質上宗教的なものである以上、その人の中心的な宗教思想や信仰に從屬しても、しなくとも、それ自身で當然その人の生活の宗教的方面を形くるといはざるを得ないので、むしろそれらの一つ一つが機能的な宗教の單位とも見られる。人の宗教的生活に於て、こんな斷片的な要素が何れほどの部分を占めてゐるか、またその宗教的生活が全體としてどこまで思想的に統合されてゐるか、その思想や信仰の體系の大小、組織の精粗、及びその生活統制力の如何によるのであるが、とにかくこの統制の中に入らない宗教的なものが、多少でも人々の生活にあらはれる事實は、みとめなくてはならない。

これをいはゆる既成宗教に對して、私は未成宗教といつて見たことがある。それは歴史的に成立した宗教に對する將來の宗教とか、未來に豫想される理想的な宗教といふ意味ではない。その行動や思想の形式に於て、集團的に制度化されたものに對する個人的なものであり、社會的に承認されたものに對する獨創的なものであり、個人としても習慣的ではない偶發的なもの、體系をなさない未組織のものである。これが可なり有力な信仰思想の體系をもつ人々に於ても、その體系以外に屢々存在すること、またそれが性質上當然宗教と呼び得るものであつて、その宗教的生活のどれほどかの部分を占めてゐることを認めるならば、信仰はつねに



宗教であつても、宗教が必ず信仰でなくてはならないとは誰が斷言し得るか。人によつて或る時代や時期の宗教生活を通じて、これを一貫する思想信仰をもたないものもあり、またその範圍が狭く連続のきはめて短いものもある。それが前後を通じて全體的に統一されないといふ理由で、斷然その人に宗教を拒むことはできない。そこには既成の教義や傳統的な儀禮はなくても、非體系的な經驗と獨創的な態度とが宗教的にあらはれ得るであろうし、事實人生はこんな宗教的生活によつて多分に恵まれてゐる。

これを宗教的生活として原始的なものであるとか、無價値な宗教だとかいふならば、それは問題が別である。今は思想的統合のない宗教的生活にも、事實としての宗教が存在すること、及びその一つ一つが宗教の實體であることを認めたいのである。そしてこんな意味での宗教は、宗教一般といふ概念ではないと同時に、形態的に見て個々の宗教とか諸宗教とか呼ばれるものとは全然ちがつてゐる。それは現實の經驗であり態度ではあるけれども、一そう廣い人間生活の一斷面であり、具體的な實生活の一つの様式または調子にすぎない。これを抽象的な存在

としての宗教だといはれても、機能的に見た人生の事實は如何ともすることができな

【宗教研究】(昭和五年)



## 第二章 宗教と科學との對立

## 一

マルキシズムにはその實踐上から來る宗教の對策もあらうが、私の關心はむしろその理論上の宗教排撃の根據にある。そして原理的にマルキシズムが宗教と兩立し得ないこともつと適切にはそれが一つの思想體系としても、根本的に宗教を容認しないものであることを認めざるを得ない。

けだし一方では戰術上或る程度まで宗教を利用してはといふ主義者もないではない。これがその思想的根據を傷けずに導き得る態度であるかどうか。また修正派や新カント派のそのやうに、宗教を取入れてマルクスの理論を完成させやうとする思想も、今になほ全く無力なものとは云はれないが、これはその思想的反逆又は顛覆とはならないものか。更に他方でマルキシズムの主張を基礎として、新しい宗教の展開を試みやうとする傾向は、日本でも近頃方々に現れて來てゐる。

他の無産者運動例へば社民主義のそれなどを除いて、こんな事が可能であるかどうか。こんな問題は既に相當に論究されてゐながら、宗教に對する關心から種々の意味でくりかへされてゐる。

それでレーニズムにまで尖鋭化されたマルキシズムをはなれて、これとは別に宗教を容認し得るやうな社會科學の立場はないものか。また無産者社會に適合するやうな宗教が考へられないかと云ふ事は、なほ大きな問題として残つてゐる様である。この種の設問に對して、それが社會科學の名に於て言下に否定されるのは、學徒としては少し物足りない。マルキストの立場からいへば、當然の事ではあらうけれども、餘他の立場をその階級性のちがひから排撃する事は、あまりに教權的である。少くとも客觀的にいろんな社會科學的思想が存在する以上、その階級性よりも内容の論理的批判が欲しい。階級性のない立場を豫想するなどは錯覺だと云はれても、それは一つの發生的批判による巧妙なボレミックであつて、そこには思想の宗派的對立が現れる許りである。それでは一つの宗教の立場をそこに持ち出すのと同じく、實は議論にも批判にもならない。宗教の批判に一往そ



の主觀的信念をはなれて見る事が必要である様に、しばらくその諸形態を客觀視する學的な立場が許されていゝ様に思ふ。

こんなわけで、一方宗教に關して、その社會科學との對立關係を見るのには、なほさら一步外に出てこれを批判せざるを得ない。勿論宗教そのものゝ立場から、マルキシズムその他を批判する事は可能であらうし、それも種々の意味で有益な事には違ひない。しかしこの宗教の立場といへば、實際は各自の宗教の夫々の立場となつてくるので、すべての宗教一般の立場と云つた様なものは、極めて抽象的な茫漠たるものになる。そしてたゞ一つの宗教からの意見や批判だけでは、宗教全體の論議にはならず、もし種々の宗教の信條を各自に主張されたら、恐らくその意見は千差萬別で、それを宗教の立場としてまとめるには、あまりに數多いものとなるであらう。こんな意味からもマルキシズムと宗教との關係を見るのに、先づこれを合理的に把握しての批判的な立場が要求される。兎に角宗教の立場と云ふ事と、宗教を批判する學的な立場とを混同してはならないので、問題は先づ後者によつて整理されなくてはならない。社會科學の宗教理論も、當るに任せて諸宗教を

斷片的に見たのでは確實な科學的根據が與へられず、宗教からこれを再批判するにも自らその本質的な基礎の反省がなくては意味をなさない。

## 二

この問題の整理について人々が第一に悩まされるのは、それに用ひられる言葉の亂雑さである。問題の性質上その用語には精確さを缺くものが多く、口と筆とに屢々思はぬ行き違ひが起る許りでなく、言語のために觀念や論理の錯誤が無意識に頻發する事は、餘議ない事ではあるけれども、自他ともにつとめて避けなければならぬ。既に書いたゞけを省みても、現實階級立場、科學など云ふ言葉が誤解や錯雜を生ずる怖れを多分に持つてゐるが、その宗教に關係するものに至つては更に甚しいので、實際にこれまでの宗教論には攻守ともに此點で情なくなるのが可なりある。これは一つは自分の用語の貧弱さと亂雑さとをかへり見ての悲嘆であるが、せめて宗教と云ふ言葉だけは、何とかもう少し明確に使へないものかと思ふ。談話にも文章にも近頃むやみに出て來る宗教と云ふ語が、何を指してゐる



のか要領を得ず、自分に反省してみても、實は明確でない場合が多いのに、言葉の魅力がそれを分つたやうな感じを與へる爲に自他の錯誤が一そう甚だしくなつてゐる。手近い所で、それは教團組織をもつて現在の社會に優勢な二三の宗教で代表させられてゐる事もあり、將來に向つてあるべき宗教形態をどれ程か豫想して語られる事もある。宗教と云ひながら、實は主として自分の信奉する一つの教義體系を意味してゐるのと、遠く歴史に遡つて諸宗教を包括するのと、話の中心はまるでちがつてくる。宗教一般といつても、その思想や集團に表現された形態を問題にする時と、これをはなれての一そう本質的な機能を論じる場合とは、よほど區別して考へなければならぬ。しかもいはゆる宗教のこれらの意味が、多くの場合に種々の方向に混線しがちである事は、我ながら悲觀せざるを得ない。これをマルキシズムに關聯せしめて見るにも、宗教と云ふ言葉の種々の意味は、夫々多少區別して考へなくてはならない。宗教は阿片だといつても、それは既成宗教についての攻撃に過ぎないと見るのは、あまりに簡易な問題の回避であつて、エンゲルス以後の理論には可なり組織立つた宗教發生論もあり、辨證法的に宗教一般の亡滅

すら説かれてゐる。しかも一方でこれ等の理論を生み出した宗教排撃の實踐が、現實のキリスト教の思想と組織から出立してゐる事は、最近のロシアの無神運動の内容から見ても明かである。こゝに批判者にも批判されるものにも、特殊宗教と宗教一般とその現實と理想とが、思はず錯雜して考へられ語られてゐる。そこには同じ宗教と云つても、種々の違つた意味のものが論ぜられてゐる事、又それには各々別な觀點と理論を要する事は、はつきりと認められなくてはならない。

生活機能としての宗教と云ふ事は、これを一種の生活態度として見る事であつて、その特殊な表現としての教義體系や教團組織から形態的に見るのとは、よほど違つた所がある。その中には、私がことさら既成宗教に對して未成宗教といつたものが多分に含まれるばかりでなく、普通には宗教と見られてゐない多くの生活現象に宗教的態度の現れを認める事になる。此等の點は『宗教の形態と本質』に述べたから、これ以上の説明は省くが、こんな立場からは無産社會に豫想される告別式などを、宗教ではなくて文藝だと云はれても、そのまゝ直ちに承認し得ないのである。社會的制度でない宗教はあり得ないといはれたところで、そこにはま



た制度と云ふ言葉にもつれる悲哀があり、これを教團組織と限定しないにしても、それには當然社會的宗教觀と個人的見解との再吟味が根本問題になつてくる。何れにしても、マルキストの立場から見た社會的機能だけが宗教現象の凡てであるかどうか。こゝにも整理を要する大きな問題の範圍がある。

## 三

社會科學の宗教理論の根據が、主としてその發生論と歴史的批判にある事は、佐野學氏の論述に要約された所を見ても明であり、この點はほゞ時代を同じうして成長した宗教學の立場と殆んど變りがない。従つてその發生論や發達の段階觀念が、第十九世紀の後半に出た宗教學說を次々に利用したものである事はかつて雑誌『佛教文化』(昭和四年)で論じたが、今から見ると在來の宗教學說も根本的に改造せねばならぬものが多い。それはいつも事實的根據として取扱はれてゐる民族學的資料に誤謬が多い上に、その起源や發達の説明が實は甚だ空想的だからであつて、これらを今に踏襲してゐる事は、社會科學の權威にもかゝはる。近年社會

科學の特殊な立場から階級闘争による宗教の搾取起源論が提起されたが、これもまた民族學的に見て殆んど意味を成さない。ことに此等の議論が時代思潮の影響で生物進化論の文化現象への安價な適用に基礎づけられてゐる事は、近頃までの宗教史、宗教學に於けると同様であつて、そこには最近の文化史的立場から痛撃を加へられる餘地があり、いはゆる歴史的事實や科學的根據と稱するものが、根本的に動搖せざるを得ない時機に直面してゐるのである。

尤も同じ進化論的考察でも、西洋の宗教史家は宗教の終極的發展を、キリスト教の理想にまで導かうとするのに對して、マルキストは自然的宗教から社會的階級的宗教の段階をへて、やがて無宗教の状態にまで解消すべきだといふ。こゝにはもはや直接の事實を離れた辨證法的構想が主となつてゐるので、方法論的にも一つの飛躍が指摘されるのであるが、少くともそこに宗教の心理學的、生物學的考察の缺陷がある事は蔽はれない。けだしその根柢は史的唯物論にあるのであつて、文化現象をすべて物質と經濟の下部構造によつて説明し、宗教などを社會の上部構造としての副現的偶發的のものと斷定することから來る。しかし人間の生活



や社會現象が、これだけで全面的に理解し得るかどうかは疑問であつて、正當な文化科學の立場からは、宗教についてもその生活態度としての情緒的特徴と、本能的基礎などがをへりみなくてはならない。

## 四

勿論マルキシズムの宗教否定には、宗教發生論としてよりも、その理想としての經驗主義と合理主義とがより多く働いてゐる。それはその方法論上の主義であると同時に、又超感覺的なものを認める生活を排斥する立場であつて、そこからこれも往年流行した宗教迷妄論が出たり、合理主義の時代を待望しての宗教の克服が要求されるのであり、マルキシズムが思想上原理的に宗教と相容れないと云ふのも、この意味に於てである。同時に宗教そのもの、側からいつても、それが超感覺的世界を尊重し、神秘的非合理の意識を根柢とする事は、いかなる意味に於ても承認せざるを得ないのであるから、そのマルキシズムとの相反は不可避である。そして近頃でもよくいはれる様に、兩者を精神主義と唯物主義、理想主義と現實主

義、個人的人格的改善と社會的經濟的改造、乃至平和主義と鬭争主義などとして對立せしめる事は、餘りに單純な常識的概括であつて、各々の思想的性質を精密周到に考察したものといはれないのに反して、その非合理主義と科學主義としての對立のみは、兩者の根本的な乖離を示すものといひ得る。

然し社會科學が宗教を迷妄として否定するこの立場は、科學的とは云はれるけれども、それは純粹科學的な過程ではない。そこには科學的合理的なものゝみを眞として選びとる一種の形而上學又は認識論がある。科學自體はその與へられたる範圍の知識を認めても、それ自身の絶對性を主張したり、他の種類の認識を排斥したりはしない筈だ。科學がこゝまで進出すれば、それは一つの『科學主義』であつて、科學自體の範圍を超えてゐる。宗教と本質的に衝突するのが、科學そのものでなくて、この科學主義に他ならない事は、既にブトラーが證明した通りである。マルキシズムが宗教を容れないのも、その科學的な社會思想自體よりも、根本的にはそれを支配してゐる科學主義のためであり、そこに科學以上の反宗教的な主張がふくまれてゐるからである。その歴史的と稱する宗教發生論に進化論的哲學



がある事は前にもいつたが、科學の名に裝はれたこんな超科學的要素が、更にその實踐への使命を持ち、或はむしろそれを立脚点としてゐた時に、それは竟に科學宗とすらなる傾向を十分に備へてゐる。かうなれば、その宗教への對立が最早單純な宗派的對抗となるのは當然であつて、それが單なる思想的相反でなくて、運動に於ける鬭争となつてゐる現状は、これを最も雄辯に説明してゐる。

## 五

マルキシズムのこの傾向は、その思想自體に於てよりも、これを把持する人々の生活に於て一層顯著に現れてくる。この思想運動が一つの宗教を成すかどうかといふ事は、種々の方向から論議され、古野清人氏の社會的神秘主義としての説明の他に、これを單なる政治運動と見るものや、やゝ反動的に偽宗教だなどと云ふ意見もある。然し私はそのいはゆる歴史的知識や社會的説明が宗教の害毒と消滅を説き、その科學主義が性質上宗教とは相容れないものにかゝはらず、人々がこれを把持する態度に於て、それが宗教的となる可能性だけは充分にあると思ふ。

機能的に見た宗教は聖を生ずる生活態度である。この態度は當然何らかの神秘意識をふくんでゐるから、それが一定の思想體系に關して現れる時には、その思想自身に或る神秘的非合理的な要素をふくんでゐると好都合である。しかし思想の内容にこんな要素はなくても、それが與へられる方法や價值又は意義によつては、人は屢々これに對して神秘を感じる。これは古來の思想的な宗教の發現に少くとも副次的に往々見られる現象である。かりにその思想内容が、純粹科學的なものであつても、それに對する人々の態度は、この意味で宗教的になる可能性をもつのであるが、ましてその科學主義が實は超科學的な主張を含んでゐて、經驗や合理を超越した要請をもつてゐるとすれば、これを説くものも聞くものも、非合理を排斥しつゝ無意識的に神秘感の状態に置かれるのは、むしろ自然の勢であらう。來るべき新社會の實現はあく迄合理的と説かれてはゐるけれども、これを待望する情緒的態度は、人を徹底的に冷靜な合理性に止らせないので、たとひ比喩的にもせよ、それに對して地上の天國、救濟、福音などゝ云ふ言葉が用ひられるのは、即ちこの邊の心的態度を示すものである。



ことにその思想が全體として、理論的にも實際的にも唯一無上の價值あるものとして受け入れられる事は、イズムの心理的性質から見ても當然の事であり、マルキストに於てこの點は特に著しい。この價値の絶對性が更に神秘意識を強め、一種の威嚴感をそよるので、そこに神聖と云ふ心的態度が萌す傾向は十分にある。初期の佛教徒が教法を中心として宗教的態度を持した事は、おそらくこれに類するものと思はれるが、その教法の施説者、體現者としての佛陀を崇める心は、英雄崇拜を否認するマルクスやレーニンに對しても、今後絶對に起らないとは斷言できない。

さらにその思想が要求する所の實踐は、その價値意識と相まつて、強い實行への衝動を呼ぶであらうし、遠大な理想への憧憬と壓迫されたる階級としての意識とは、社會的にも豫言者の自覺と救世的熱情とを喚起して、その生活態度に益々宗教的な色彩を加へる事ができる。又その運動過程に於ける鬭争の方法や犠牲の續出は、人間として殉教的な精神と行動とを刺戟せずにはゐられないので、それがまた反動的に思想への信仰を固めて行く事は、それこそ宗教史上の法難の結末が、つねに明瞭にこれを實證してゐる。なほこれ等の宗教的態度や精神が、團結と集會とによつて昂められ、外部の壓迫と排斥に比例して強固になる事は、宗教社會學に於て周知の事實であるのみならず、現在各國の社會運動の實狀にすでに目撃される。これを宗教的傾向と云はないと突はねられても、差あたりそれは用語の相違だといふほかはない。

『中外日報』(昭和五年)



## 第三章 宗教學と宗教哲學

## 一

近時諸種の方面から宗教の研究が盛んに行はれるが、其宗教研究の目的や方法の如何は餘り多く顧みられず、唯漫然宗教に關する事項の探索と考察に従事して居る人が多い様である。殊に宗教學と宗教哲學との内容及び分界に就ては多くの人は全く其理解を缺き、宗敎史も宗敎學も宗敎哲學も、將又神學も殆んど之を同一視し、此等に關與する専門學者にして、尙且つ各學科の目的と分解に關して、明瞭な觀念を持つて居ない人が少くない。然るに宗敎學に於ける從來の言語學派と人類學派との對立や、又近頃の社會學派との對立の如きは、單に其研究材料並びに方法上の相違に過ぎないとしても、歴史派と心理學派及び哲學派とも稱すべきものゝ間には、其宗敎學の根本觀念について大なる徑庭を存するのである。そして此根本觀念の異なるに隨つて、その所謂宗敎學は、殆んど表裏相容れないものとなり、宗敎哲學との關係、分界についても大に其意見を異にするのであるが、此研究方法上の根本問題に對して、從來餘り徹底的考察が試みられないのは、我國學界の爲めに大なる遺憾と云はなければならぬ。

先年來鈴木宗忠氏は此問題に關して兩三回『哲學雜誌』に所見を發表され、又赤松智城君は『無盡燈』や『神學之研究』等で屢々此種の問題を捉へて切論されたが、餘り多く學者の視聽を惹かなかつたやうに思はれる。然るに石原謙氏の『宗敎哲學』はこの問題について最も詳細に論評され、勿論それが該著の重なる目的ではないけれども、近ごろの學者のこれに關する意見を捉へ來つて、そこに著者自身の立場が堂々と宣言されてゐる。そこで此極めて特殊ではあるが、しかも凡ての宗敎研究者に取つて最も緊要な根本問題が、此際多少なりとも我國の學界に紹介されたことを豫想して、此機會に石原氏の『宗敎哲學』の立場について少しく卑見を述べて、之を著者に質したいと思ふ。

## 二



『宗教哲學』の著者の考では、宗教研究の方法又はそれを目的とする學科は、凡そ四つを擧げることが出来る。即ち一般哲學と神學と宗教學と及び宗教哲學とである。然し此中で前の三者は宗教を説明するに或は一部に偏し、或は皮相に止まつて、到底宗教の普遍的統一的な研究として成効しないので、唯宗教其物を徹底的に説明し得るものは獨り宗教哲學あるのみである。これが全編を通じての基礎的立場であつて、又全體の組織説明は自ら此點を明かにするやうに順序立てられてゐる。そこで先づ最初に神學に對する著者の意見を見るに、神學は一般哲學が事實としての宗教を無視し、之を説明するといふよりは、或る特殊の理想的宗教の内容を與へんとするに反して、むしろ事實としての宗教、即ち所謂積極的宗教を捉へて之を對象とし、之を合理的に説明せんとする點に於て宗教研究の態度として其當を得たものである。然しながら又神學の對象とする所は、基督教若くは他の或る一個の特殊宗教系統に限られ、ひろく人類の文化的現象としての宗教を見てゐない。換言すれば、それは部分的な研究たる點に於て、普遍的に宗教其物の何たるやを明かにせんとする眞の意味の宗教研究たり得ないのである。且つ神學は自

己の信仰又は或る與へられたる信仰の絶対性のみを認めて、他の信仰又は宗教の如何を顧みないが爲めに、其の解釋は主觀的見解に陥り所謂普遍妥當的價值を有しない。加之それは一方に於て或る超越的信仰の絶対性を認めながら、他の一方に於ては、其自身一個の學術として人間理知の絶対性を假定し、之を根據として其信仰を批判せんとするのであるから、其最後の權威は屢々兩者の間に動搖し、一時その調和を得ても結局失敗に終るといふのである。

神學が宗教一般の普遍的研究でなくして、特殊宗教の研究を目的とするものであることは論ずるまでもなく事實である。従て神學が近代に起つた諸宗教の普遍的總合的研究の目的に副はないことは亦止むを得ない。然しながら、若し之れが爲めに、神學は何等の價值を有しない無用のものといふならば、其れは神學固有の目的の何たるやを解しないものである。本來神學は、或る特殊の宗教信仰の合理化を目的として居るのであつて、一般的宗教研究の如きは、其目的以外のことであるから、それが一般的研究に貢献しなかつたところで、其學問としての價值は何等傷けられるものではない。若し神學に向つて、普遍的研究や又宗教の一般概念



の構成を求むるならば、それは求むるものが誤つて居る。恐らく『宗教哲學』の著者もかゝる意味に於て、神學の價值と必要とを否定するものではなからうと思ふが、然し其神學の内容、變遷を詳説して、終にそれが一般的研究として失敗であることを斷言して居るのは、かくの如き神學固有の目的の誤解を含んでは居ないかといふ疑を起させるに充分である。即ち神學が其結果に於て單なる主觀的見解であつて、普遍妥當性を有しないといふ批難の如きは、神學の目的が一般的研究にありといふ假定の下に加へらるべきものであつて、本來特殊宗教信仰の説明を目的として居る神學は、其結論に對して、一般的妥當性を要求する權利もない代りに、かゝる普遍的觀念を提供する義務をも有しないのである。若しその特殊宗教の説明を以て、即ち宗教の一般的概念なりとし、それに普遍妥當性を要求せんとする者がありとすれば、それは唯在來の神學者の空想に過ぎないのであつて、實は神學の正當な目的と使命とを誤つた潜越な要求である。

神學の最後の權威が、理性にありや信仰にありやと云ふことに就ては、それが一個の學問である以上、獨立の理性の要求に在ること勿論であつて、其超越的信仰は

唯その研究の對象もしくは假想的結論なのである。石原氏が『神學は知識に基いて信仰を合理的に解釋し、理性を満足せしむると共に、信仰に其地位を與へんとする』といふのは可いが、『神學は人間の理性的要求を無視して、積極的宗教を立てんとする學』といふが如きは、唯徒らに結論を急いで、理論的徹底を缺く様な在來の神學の批評としての外、神學其物の當然の性質を理解したものと云はれない。故に本來自己の信仰の合理性を假定し、それと理性の要求との調和の豫想を根柢として成立せる神學が、若し兩者の調和、即ち信仰の合理的説明といふことに失敗するならば、それは神學の失敗といふよりは、其對象たる信仰其物の失敗である。然し此場合に於ても、凡ての神學が理性と信仰との調和連絡に困難を有し、最初から悲劇的運命を有するといふのは、宗教信仰を凡て根本的に反理性的、非合理的のものとする一つの獨斷に基くのであつて、信仰は其發生の事情に於て非合理的で、即ち理性的要求に基き、理論的考究から來るものでないにしても、其内容に於ては必ずしも悉く非合理的のものではない。トレルチなどの宗教信仰の内容が、そのAktualisierungに於て皆非合理的であるといふ考は、主知的宗教觀に對する反動とし



ての外、何等事實的根據を有するものではない。従つて凡ての宗教信仰が、合理的に説明すべからざるものといふが如きは、獨斷も甚しいのであつて、少くとも神學者自身は、この説明の可能を假定して居るのみならず、其信仰が宗教の本質に契つた信仰であり、且つ單に主知主義からでなくて、正當なる説明法を以て之に臨む以上、何等かの意味に於て、之を合理化することは必しも困難ではない。

要するに神學は特殊宗教を説明すべき學問としての固有の目的をもつて、其成立は決して不可能ではなく、又それに相當する學的意義を有するものであるが、然しそれは嚴密に其目的を守る範圍に於てのことであつて、之をして一般的宗教研究に干渉し、若しくは之に代らしめんとするが如きは、神學の目的を誤解して強ひて之を失敗に導くものである。それは神學に取つては困難な要求であり、一般的研究としても迷惑である。故に宗教の一般的研究に於ては、充分に此分際を明かにし、神學的な方法はこれを排斥して、むしろ全然別個の範圍に於て、之を成立たせなければならぬのである。

## 三

次に宗教學に對する本書の立場を見るに、宗教學はその内容から見て、事實上宗教史と宗教心理學との結合であるが、宗教史はたゞ個々の宗教の事實を擧げるのみで宗教の一般概念を與へず、宗教心理學は多く宗教の特殊性を無視して、宗教其物を否定せんとする傾向を有し、全體として宗教學は宗教の本質たる眞理價值を糺明するものではないから、たゞ事實の材料を供給するといふに止まつて、宗教研究の本來の目的を達することが出来ない。且つこれらの研究は、其處に一科の學問としての統一原理を有しないから、唯宗教哲學の準備的研究といふほか、獨立の一學科として成立するものでないと云ふに在る。

宗教史については、それが著者の云ふ如く唯の敘述的研究であつて、宗教其物の一般概念を與へ得ないことは事實である。テイレやメンヂースや其他所謂歴史派の人々は、動もすれば宗教史は單に個々の宗教の事實の敘述ではなく、宗教其物の發達を考究すべき統一的研究であると云ひ、少くともそれを以て宗教史の理想



として居るやうである。然し實際に於て其人々の研究は個々の宗教の歴史を一つに集めたといふのみで、其統一的發達を徹底的に説明したものを見出し得ないのみならず、かゝる統一的説明が、本來宗教史なるものゝ性質上、果して必要な又適當な職分であるや否や甚だ疑問である。且つ又かくの如き宗教の統一的發達史論は、必ずしも宗教の一般概念を與へるものではないのであつて、宗教史としてはむしろ其主なる目的を單なる事實の叙述に止めた方が適當にして且つ必要のとだらうと思はれる。然しながら之れと同時に、宗教史が宗教其物の何たるやを明かにしないから、宗教研究としては失敗であり、又不必要なものだと云ふことも出來ないのであつて、宗教史は事實の觀察、叙述といふ點に全然別個の職分と必要とを持つてゐる。換言すれば、宗教史は宗教其物の研究に對して其材料を供給することを目的としてゐるのである。反之宗教の統一的説明や一般概念の考究の如きは、宗教史の範圍外のことであつて、本來これを宗教史に要求するのが無理である。

かゝる意味に於て宗教史は宗教學、並びに宗教哲學の豫備として、其等とは獨立に宗教研究の第一步に位すべき一分科である。之に對して、或は事實の歸納から本質概念は得られないとか、或は原始的宗教の知識は宗教本質の未開展の状態を示すのみで、其完全明瞭な表現を考察する助けとはならないといふ理由から、根本的に宗教史、特に原始的宗教に關する事實の觀察の不必要を稱へる人が少くない。現に石原氏の如きも、未開人民の宗教の知識から文化民族の宗教を類推し得ないと斷言してゐるが、これは原始宗教が、直に宗教の最も純な形を示すといふ一方の獨斷に對する他の一方の極端な偏見であつて、多く宗教の哲學的思索的研究に従事する人の間に見る所である。然るに吾々を以て見れば、經驗的研究と云はず哲學的研究と云はず、凡て宗教又はひろく文化現象の研究は、かゝる事實の知識を豫想せずしては、到底其完全を期することが出來ないのであつて、それが自然的物理的事實の如くに、日常の經驗によつて其普遍的知識を得ることが困難であるだけ、一層事實の廣汎な豫備的研究が必要である。それでかゝる意味の宗教史がリッカト流の科學の概念などから見て、一科の學問として如何なる地位と價值とを有するやは且く措いて、宗教研究の發達の次第から考へても、又その内容から見ても、



之を獨立の一分科として成立することは極めて適當であり、少くとも事實の知識に缺乏し、若くはそれが甚しく一方に偏して居る現今の多くの宗教研究に取つては、極めて緊要なことと考へられるのである。

## 四

宗教心理學に對する著者の第一の批難は、それが宗教の客觀的必然性、即ち其本質的眞理内容の問題に觸れないと云ふことである。トレルチは、ジェームス流の心理學的研究は、宗教に於ける心的状態を分析し記述し説明するが、その妥當的眞理内容を與へないから、宗教學の目的に契はないと云つてゐる。然し之れ亦心理學としては、むしろ當然の職分を守つてゐるのであつて、若し心理學が宗教の觀念内容の眞理問題や價值問題に立入るならば、それは心理學としての境界を侵すものである。本來宗教をば唯人間の心理現象として見る所に、宗教心理學の目的と特質とが存する。石原氏はフッパ―ミンを評して、認識論を畏れ、認識論的に價值問題を考究しないから、宗教の説明として徹底しないと云つて居るが、これはフッパ―ミ

ンが主として宗教心理學を以て進まんとする以上、止むを得ないことである。若しジェームスの如く、多少でも宗教の價值問題に觸れ、何等かの意味に於て之に形而上學的批評を加へるならば、それは既に宗教心理學ではなく宗教哲學であつて、トレルチの云ふ通り、そこに經驗的研究としての立場は失はれるのである。また多くドイツの宗教心理學に見るやうに、それに形而上學的認識論的眞理問題を結び付けるならば、それは著者の云ふ如く、宗教心理學としては徹底しないものと云はなければならぬ。故にジェームスの如く、特に宗教の感情的状態のみを高調して、其觀念思想の方面を輕視することは不當だとしても、其觀念思想の眞理價值を論ずることは、宗教心理學として、又一般に經驗的研究としては、むしろ避けなければならぬことである。

然し之が爲めに、必ずしも宗教の價值が宗教心理學に依つて否定される譯ではないので、敢て之を肯定もしない代りに、又否定しないのが經驗的研究としての本領である。それにも拘らず宗教心理學は多く唯物論や實證論を根柢として、宗教其物をも否定すると云ふが如きは、唯一部の舊式な心理學的研究について云はる



べきことである。若夫れ宗教心理學は宗教をば一般心理現象と同一視して、宗教の特殊的性質を否定するといふ批難に至つては、從來唯因習的に宗教の特殊性を誇大に過信して居つた人々の被害妄想に過ぎない。勿論現代の心理學は、宗教を普通一般の心理現象若くは心的機能の一方面として考察し、特に在來の宗教の超自然的特殊の見解を打破する必要から、其他の精神現象との共通の方面を高調する場合も多いのであるが、しかもそれは決して宗教の特性を無視し宗教の獨立的存在を否定するのではない。現に著者の攻撃の的となつたリューバでも、エームスでも、またデュルケムでも、宗教をば或は生理心理學的に、或は社會心理學的に説明しては居るが、決して著者の云ふが如く『宗教現象と其以外のものとの差別を説明せず、これを没却して一樣なものとする』のではなく、一方に於て宗教と他の精神現象との *differentia* を明かにする爲めに、夫々特有の理論を立て、居るので、かの人々の著書には、其苦心努力の跡が歴然と現はれて居る。従つて此等の宗教心理學が、單に一般心理學の一部分として、唯通俗的に宗教的經驗と呼ばれる一般的意識現象を取扱ふに過ぎないといふ論難は當らないのであつて、とにかくそれは特に

宗教的と云ふべき特殊の精神現象の心理學的説明を目的として居るものである。

然し此宗教心理學に就ては、吾々は之を宗教史と同様に、且つこれと相對立する宗教研究上の一學科とは認めたくないのである。蓋し現今宗教心理學と稱せられて居るものは既にヴントを始め、リューバ、キング、エームス等の著作に現はれてゐる如く、單に所謂心理學的事實を考察するに止まらず、ひろく人類學的社會學的資料と方法とを利用し、以て宗教現象全體の説明に任ぜんとする傾向を有し、其内容に於て單なる心理學といふよりはむしろ宗教の總合的研究となつてゐる。而してこれと同時に、宗教學は又其研究の大部分を所謂宗教心理學に負うて居り、之れと分離しては到底獨立に成立し得ないのであるから、むしろ宗教心理學を以て、宗教學中の心理學的考察を主とする部分と認めた方が適當である。更に詳しく云へば、宗教心理學は多くの人の考へて居る如く、宗教史と合はせて、若くは單獨に其儘宗教學を成すものでもなく、又宗教學中に於て、特に信仰とか入信とか云ふ純心理的現象を説明すべき一部門を形くるべきものでもなく、むしろそれは歴史的人類學的、若くは社會學的考察と相並んで、全體としての宗教現象の心理學的説明に



任すべき一種の考察方法を意味すべきである。從來多く宗教學中に部門を分つて、宗教の意識的基礎の研究を宗教心理學とし、其外形の説明をば宗教倫理學とか、宗教形態論などとする習慣がある。然しこれは宗教現象の統一的説明には極めて不合理な區分であつて、宗教の心理的經驗は其外部的表現によつて徵驗せられ、其儀禮や行爲は、其動機即ち其心理的基礎を俟つて始めて其意義が明かになるのであるから、兩者の説明を全然別個のものとしては、共に之を徹底的に解釋することとは困難である。換言すれば宗教に於ける内的經驗と外的活動若くは表現との間には、互ひに分離すべからざる有機的關係が存在するのであるから、之を別々に研究せんとする宗教心理學と、宗教倫理學との二の部門の對立は、決して當を得たものでない。故に宗教心理學は、宗教學や又宗教史に對する獨立の學科としては云ふまでもなく、宗教學中の一部門としても特に其獨立を認める必要はないのであつて、それはむしろ宗教の統一的説明たる宗教學の全體に亘つて、其研究の基礎的な一方法となるべきものである。

## 五

然らば次に全體としての宗教學に對する本書の著者の意見は如何といふに、之れ亦全體的否定に近いのである。而して其最も根本的な點は、宗教學は宗教に關する個々の現象を叙述し説明するのみで、其一般概念を與へ得ないから、宗教哲學の準備としての外意味を成さず、それが學として成立するには、必然的に宗教哲學とならなければならぬと云ふのである。この批難は要するに、宗教學を以て宗教史と、所謂宗教心理學との總名とするか、若くは主として宗教史を以て其内容とするものといふ考に基くのであるが、宗教史が上に述べた如く、各宗教の歴史的叙述を以て其任務とするものとすれば、それが一般概念を與へないのは、むしろ當然の結果である。然しながら宗教學の内容をば、單に宗教史、若くは之れに宗教心理學を加へたものとするのは誤つた觀念であつて、宗教學は學科としての意義が曖昧であるとか、又獨立せる一學科としての統一原理を有しないとかいふ著者の批難は、この誤つた宗教學觀念に由來するのである。固より宗教學上の所謂歴史派の



中には、宗教史の統合的研究、即ち宗教發達史論ともいふべきものを以て、其自身宗教學だと考へて居る人もある。又宗教心理學は、事實上宗教學の實質の大部分を占めて居ることも前に述べた通りであるが、然し宗教學は、單に發達史論のみでもなければ、單に所謂宗教心理學でもない。たとひ之が宗教意識、若くはひろく宗教現象の心理學的研究を意味するとしても、宗教學として宗教其物を統一的に説明するには、此外人類學的、社會學的等種々の材料と方法とを要するので、單なる心理學的考察のみでは宗教學を成さない。又宗教學は其由來に於て、宗教史上の事實の比較的總合的研究たる『比較宗教』から出立したのであるから、在來の宗教學には宗教發達史論、即ちテイレーなどの所謂形態論が、其主要部分を占めてゐたことは事實である。然しこの形態論ですら、個々の宗教の敘述である宗教とは大に其趣を異にして居るのみならず、更に吾々を以て見れば此の發達史論や形態論は、本來宗教の本質と其表現及び其活動の分析的説明を目的とする宗教學に於ては、唯宗教形態の變化種類を示す爲めの外、餘り重大なる地位と部分とを占むべきものではない様に考へられるのである。故に唯テイレーやソーセイの著作を以て、これの

代表とすることは當を得ないので、著者も云つた様に現在の宗教學少くとも其理想とする所は、單なる宗教史又はそれと宗教心理學との結合でなくして、これ等の供給する事實を材料としての宗教其物の統一的説明でなければならぬ。而して若しかくの如く、宗教學をば其正當なる意味に於て理解するならば、それは決して個々の事實の敘述に止まる者ではなく、そこに宗教の普遍的法則や、一般概念を得て來なければならぬのであつて、これこそ實に今日の宗教學が、正しく其目的とする所である。

若しそれでも尚ほ現在の宗教學が、宗教の一般概念として何等決定的のものを示してゐないではないかと云ふならば、それは唯これに與はる學者の罪であつて、宗教學其物の罪ではない。加之現今この方面の研究に従事して居る人々は、夫れ夫れ此根本問題の解決に向つて努力を集中して居るので、學者各々その意見々方を異にしてはゐるが、全體として略々宗教其物の何たるやに對する解答は與へられてゐる。而して少くとも宗教に關する學界の一般思潮から、著者のもつとも嫌ふ所の主知的宗教觀の勢力を奪ひ去つたものは、主としてかゝる經驗的研究に依



つて與へられた宗教の一般的概念の力であることは、斷言し得られるであらう。若し又宗教學として、宗教の何たるやに關する決定的意見が無いといふならば、それは唯學界の全體を支配するに足るべき定説が現はれないと云ふまでである。而して此の缺陷は、宗教學よりはむしろ宗教哲學の方面に於て一層甚しいのであつて、これに較べると、宗教學の方面は全體として學者の意見が稍々其歸着する所を一にして居ると云ふことが出来る。唯其宗教學の與ふべき宗教の普遍的概念が、宗教をば單なる歴史的又は心理的現象としての解釋でなく、其眞理價值でなければならぬといふ著者の要求に至つては、先に宗教心理學に就いて述べたと同様に、經驗的研究としての宗教學の目的の誤解に基く無理な要求であつて、宗教哲學の任務を以て宗教學に強ひるものと云はなければならぬ。トレルチは、眞理内容や妥當的眞理の問題は認識論上の問題であると云つてゐる。それが果して宗教哲學としても、中心の問題であるや否やは疑問であるが、とにかくそれは、經驗學としての宗教學の解釋すべき問題でもなく、又不可能な問題である。

故にこの點から見ても、宗教學と宗教哲學とは判然區別さるべきものであつて、漫然兩者を同一視したり、或は宗教學を以て最後に宗教哲學に歸着する所の、凡ての宗教研究の總稱と考へるが如きは、學的考察を経ない俗見でなければ、哲學的考察によらないでは何事も徹底的解釋が得られないとする哲學派の偏見である。トレルチが全然此兩者を同一視して、宗教學は宗教に關する哲學だとした點は、終に石原氏の取る所とならなかつたが、それでも宗教哲學の準備として單に其附屬的地位を與へられた所謂宗教學は、主として敘述的宗教史を内容とするものであつた。而して上に述べたやうな宗教其物の統一的説明としての宗教學がありとすれば、それは著者に取つては宗教哲學の外にないのであつて、吾々の意味するやうな、經驗學としての宗教學は成立し得ないのである。故に著者は明かに宗教學と宗教哲學との對立を否定して、之を一般哲學の宗教論及び神學と對立させ、その根本的解決は、之を宗教哲學に俟たなければならぬとして居る。その一般哲學論と神學及び宗教學との三者對峙の理由は明瞭な説明を缺いてゐるが、全體として著者の考は、此等三者を宗教哲學への準備、又は參考として附屬的存在を認めるに過ぎないやうである。其宗教學と宗教哲學との對立を拒む理由も、亦適確な説明



を見出し得ないが、恐くそれは宗教學を以て宗教現象の叙述、即ち其内容に於て宗教史と大差なきものであるとの前提に依つて、宗教學をば宗教哲學に對する事實の準備的知識を與ふる附屬學科と見做すが爲であらう。然しながら此點は既に詳説した通り、吾々を以て見れば、宗教史が宗教哲學の準備たることは勿論であつて、同様に宗教學も亦之を基礎として其統一的説明を目的として居るものである。従て此意味に於ける宗教學は、それが規範的先驗的説明であると、事實的經驗的説明であるとの區別を以て、正しく宗教哲學と對立すべきものである。

## 六

宗教哲學其物に對する著者の意見を見るには、先づそれが一般哲學の宗教論と如何なる關係に立つて居るかを考察しなければならぬ。著者は一般哲學の宗教論と、所謂宗教哲學とを截然區別せんとするのであるが、其兩者の差異點が何處に存するか、頗る明瞭を缺いて居る。即ち其一般哲學の難點にして、又宗教哲學が之と異なるべき點として挙げられてゐるのは、一般哲學は事實としての宗教を理解

せず、唯自己の理想的信念のみを宗教として提示し、而も本來反理性的、非合理的であるべき宗教信仰をば、全く概念の形に移して終つてゐるといふに在る。いかにも從來の哲學が多く宗教の一般的事實の知識に暗く、獨斷的に自己の信仰を中心として、宗教一般を考察せんとしたことは事實である。然も此場合從來の哲學的宗教論が、皆悉くそうであつたとは云はれないので、宗教史の知識が漸次學界に普及するにつれて、彼の人々の論評にも、歴史的宗教の事實が基礎を成すやうになり、例令ばヘーゲルのその如き、其説明の方法はともかく、其歴史的事實を顧みる點に於ては、其以前の哲學論に比して、著しく改善された跡が見えるのである。加之一方に於て批判哲學以後の所謂宗教哲學が、宗教史の事實の知識と之を重要視することに於て、必しも其以前の哲學論に優つて居るとは云はれないのであつて、其論理は著しく精練されて來てゐるにしても、其基礎となる事實の知識の範圍が極めて狭く、自己の信仰を中心とする主觀的傾向の著しいものは決して少くない。現に本書の著者が、神靈魂等の觀念を宗教の根本的觀念として取扱つて居るのも、吾々を以て見れば、餘り宗教の歴史的事實に忠實なるものとは認められないので、



むしろ著者自身の信仰、若くは理想的宗教を標準としての議論でないかと疑はれる。従つて哲學は學者自身の抱いて居る或る一定の主觀的信仰を、宗教其物として吾人に提供するものであるが、宗教哲學は之に反してひろく歴史的宗教の事實を説明するものであると云ふ區別は、結局學者個人の態度に於ける程度上の差異に過ぎないのであつて、全體的に明確に兩者を區別する理由とはならないのである。

又從來の哲學には宗教を概念の形に移して之れに合理的内容を與へ、そこに宗教の基礎を築かんとする傾向のあつたことは疑はれないが、然しそれは哲學其物の罪といふよりは、其或る一部分に存在する宗教の主知的合理的見解が齎らす災である。それで所謂哲學論の中でも、神秘主義や浪漫派は、決してかゝる意味に於て宗教を樹立せんとは企てないのであつて、かへつて所謂宗教哲學の中にかゝる主知主義や合理主義が種々の形に現れて居るのを見るのである。カントの道徳主義やシュライエルマッヘルの感情論は、幸ひにしてかゝる合理主義から免がれてゐるが、自ら之を繼承せんとするトレルチには、多少かゝる傾向の復活が認められる。

やうである。トレルチが、宗教哲學の要は宗教の神秘性、非合理性を其儘生かして、其自身のアプリアオリを以て之を整理するに在るといふのは、本來理性的要求から出たものでない宗教に、其れに適合した非合理的實際的根據を與へるといふ意味にも解しられる。然し彼が一方に於て、『事實的非合理的・二時的』のものが、其基礎に於て『先驗的合理的要素』を有するとか、宗教の神秘的狀態を認識論より概念化するとか、或は本來迷妄なる宗教の心理的事實をば、其合理的中心より合理的と經驗的との調和に向つて復活するなどいふのは、結局宗教をば何等かの意味に於て合理的に解釋し、或は更に其觀念内容にも、合理的眞理價値を認めんとするものではあるまいか。又石原氏が宗教哲學は神靈魂等の觀念の理論的證明を目的とするものでなく、此等の觀念を基礎とする信仰や、神的力との交りである活ける宗教的經驗を對象として、之を合理的に説明するに在ると云ひながら、然も他方に於て、眞理内容を以て宗教哲學等の中心問題とみとめ、神靈魂等の觀念を以て、宗教の先驗的本質から出る必然的要素だとするのは、こゝに又一種の合理主義を復活せんとするものゝやうである。かくして一般哲學は宗教の主知的合理的見解



に立ち、宗教哲學は之に反理性的非合理的性質を認めるといふのは、極めて粗雑な獨斷的批評であつて、事實上之を以て兩者を區別することが出来ないのみならず、たとひ兩者の宗教觀にかくの如き差異があるとしても、それは唯學說上の意見の相違であつて、兩者を全然別種の學科と見做すべき理由とはならないのである。要するに著者の所謂宗教哲學と一般哲學の宗教論との間には、其目的にも方法にも對象にも、將又之れに對する見方にも、截然たる區別はないのであつて、かゝる根據に依つて宗教哲學が、他の哲學的宗教論に對する獨立の地位や優越權を主張することは困難である。故に吾々は宗教哲學をば唯だ往時の一般哲學の宗教論から發達して、宗教に關する先驗的規範的説明を目的とする特殊學科を成すに至つたものと理解したのである。

## 七

然らば其宗教哲學とは如何なるものであるかといふに、著者によると、それは事實としての宗教の超理性的要素を許しつゝ、同時に之を合理的に説明し樹立する

ものである。それには先づ宗教の本質的價値の何たるやを決定し、之を標準として歴史的宗教を批判することに依つて其歸趣を明かにし、且つ其等有する基礎的觀念の意義を求めべきである。かく著者の示された宗教哲學は、其形式に於て大體トレルチのそれを繼承して居るやうであるが、其内容に於ても亦彼に據る所が甚だ多い。唯だ著者がトレルチの所謂宗教的アプリアリの曖昧なこと、其所謂非合理性の徹底しないことを指摘して、特にシュライエルマッヘルの宗教觀を擧げた所は、トレルチよりも一層合理的立場から遠ざかつたやうに見られる。然し又他の一方に於て、妥當的眞理の概念を離れて宗教は存在しないと云、宗教の對象は絶對的眞理であるとか云つて、信仰の觀念内容に重きを置き、結局之を合理的に説明せんとする所にそこに幾多の辯解があるに拘らず、尙合理主義の餘臭を感ぜざるを得ないのであるが、それが一面シュライエルマッヘルを讚嘆し、敬虔の情、眞面目な淨い信仰を以て宗教其物だとした著者の立場と、如何にして調和されるかは疑問である。其宗教の起源を論じて、宗教の根本衝動は、凡ての經驗を可能ならしめるアプリアリの衝動であるとか、宗教は人類に對する神の作用及び啓示の連鎖で



あるとかいふ點は、今少しく之に基礎的説明を加へて承認し得るかも知れないが、其神・靈魂・救濟等の概念が宗教の先驗的本質から出づるとか、理性の先驗的統一衝動から來るなどいふ點は、更に徹底的な理由の説明がなければ、單なる主觀的獨斷たることを免れないので、こゝにも著者の合理的宗教觀の片影が認められる。吾を以て見れば、かゝる觀念は宗教の成立に必然的なものでなく、文化と教養とに依つて偶然的に與へられたものに過ぎないのであるが、著者が之を文化的進歩の結果ではないと否定するところに主觀的思索的態度が窺はれる。殊に此等の觀念を以て、宗教史の發展を評價判定する標準に供せんとするのは、宗教を概念化して見る從來の哲學者の弊竇を襲ふものであつて、宗教の發達は、單に其思想の發達でないとする著者の言明とも矛盾するものである。

尙全體として、宗教哲學の問題及び組織に關する著者の見解と試みとは、さらに詳細なる論評に値するであらうが、こゝに自らそれを試みるだけの自負を有しない私は、唯宗教研究の一分科としての宗教學の獨立と其内容、並びに其宗教史及び宗教哲學に對する關係等に就て卑見を述べ、『宗教哲學』著者の意見を紹介するに

止めて置く。

『宗教研究』(大正五年)



## 第四章 宗教民族學の興起

一九二三年ア・ブロス師の『宗教民族學』がパリから刊行された。師はもとモ一のカトリク學林の教授で、久しく宗教史特に原始宗教の研究に従事してゐる人、一九〇七年には『未開民族の宗教』を公にし、其後にまた『未開民族に於ける未來生活』の小著もあるが、この『宗教民族學』は一九二〇年パリのカトリク大學に於ける講義を増補整理したものである。同書は別題を『原始宗教の比較研究序論』としてあるが、一篇の旨趣は其本題が示す通り、從來の宗教學界及び人類學界に於ける此方面の研究に鑑み、特にカトリク學徒に對する必要に省みて、宗教人類學の研究を提唱し、其由來と研究方法を論じて、斯學の成立を宣言したものである。こゝにその紹介をかねて、宗教人類學または宗教民族學に對する私の所見を述べることにする。ブロスは其著の最後の二章をタイラーのアニミズム説と、デュルケムの社會學の見解の批評に費し、此方面に於けるカトリク學者の特有の學説を主張して居るの

であつて、本書の批評としては此部分を可なり重要視しなければならない。然し此問題は宗教學としてクラシカルな大問題であり、更に廣い範圍に亘つて討究されねばならぬのみならず、むしろそれはカトリク派の主張を是認するか、或は他の合理主義、實證主義の立場に依るかの見解の争であつて、宗教民族學としては稍間接的な又部分的な問題であるから、今はこれに深入りすることを避けて、いつか別に論ずることにする。

## 一

ブロス師『宗教民族學』の第一章第二節は『民族學の定義』と題して、第十九世紀に於ける人類學の變遷發達をのべ、其宗教研究に對する効果を説いて、宗教民族學の大體の性質と範圍とを限定せんと試みてゐる。こゝでまづ最初に問題となるのはアンツロポロジ（Anthropologie）とエツノロジ（Ethnologie）との區別である。この二つは通俗的には大てい同一視されて、我國でもこれを共に人類學と呼ぶ場合が多い。それで私が今宗教民族學と譯したのも、勿論宗教のアンツロポロジ



ではなく、エツノロジールリジョーズ(Ethnologie religieuse)のことであるが、分りやすいためにはこれを宗教人類學と云つても格別差つかへなく、却つてこの方が通俗的には簡明であるかも知れない。

元來エツノロジイといふ語は一八三九年エドワーズ(W. Edwards)がパリに民族學會(Société d'ethnologie)を創めてから、使はれ出したといふのであつて、當時はまだ其人類學との關係、若くは其人類學上の地位と云ふやうなことは明白に考へられて居らず、たゞ種々なる人種特に未開民族に關する興味ある研究として迎へられたるに過ぎなかつた。従つて其後もエツノロジイといふ語は、屢々アンツロポロジイと略同義に用ひられたり、或は人體研究としてのアンツロポロジイを其中に包括する廣義の人類學と解せられたのであつて、現今でも英、米の學者が廣義の人類學をアンツロポロジイと云ふに對し、歐洲大陸では之をエツノロジイと呼ぶ場合が多いのである。

然しこの二つの語は、場合によつて廣狹種々の意味に用ひられつゝ、しかも其間に多少の差異又は特質が認められた。即ちラタム(R. G. Latham)はアンツロポロジイを人類と他の動物との比較研究、エツノロジイを各人種の關係を考察するものとして相對立させ、プロカ(P. Broca)は前者の中に動物學的、敘述的、及び一般的の三つの部門に分けて、その敘述的部門が即ちエツノロジイであるとした。現今でもエツノロジイを人種の發生、差異を研究するものとして、人類の一般的研究であるアンツロポロジイと對立させる人々、又これを廣義の人類學の一部分として各人種の起源、特徴を考察するものと見做す學者も少くない。從來我國で特に之を人類學と區別して、人種學と呼んで居るのもこれが爲めであつて、この點から云へば今の宗教民族學も、嚴密には宗教人類學と云はねばならぬのである。

然るに又一方でエツノロジイは最初から人類文化の研究であると認められたことも事實である。即ちそれは人類の肉體骨格の比較研究である狹義の人類學又は人體學(Somatologie)に對して、人類の精神的、生活、社會現象若くは一般文化の研究と見做されたのであつて、各人種についての比較研究といふことから初つて、其の發生、種類の總合的研究と解されるやうになつた。ロスニー(L. de Rosny)フン・ゲネプ(Van Gennep)シハムト(P. W. Schmidt)等はこんな意味でエツノロジイを狹義の人



類學と區別し、デニカー(Deniker)ディゼラド(J. Dieserud)クルーバー(A. L. Kroeber)其他英米の學者で、これを民族的人類學(Ethnical anthropology)又は文化的人類學(Cultural anthropology)として、肉體的人類學(Physical anthropology)又は人體學(Somatology)と對立させ、廣義の人類學にこれを包括せんとする人が多い。我國でも時として之をエツノグラフィ(Ethnographie)と共に民俗學、土俗學などと呼ぶのは、此意味を取つたものであらう。

かくて人種學といふのと民俗學といふのと、概念的には其内容に可なりの距離があるのであるが、本來エツノス(Ethnos)といふのは、所謂人種(Race)の區分ではなく、民族的集團であつて、其特徴分化は肉體的特質よりは、むしろ文化的社會的性質によるのであるから、此方面から見た人類の種類即ち民族の研究は、主として其文化的特質の考察に進まざるを得ないのである。此點に於てエツノロジイはむしろ其語源的意義を存して『民族學』とでも云ふべきであつて、一方で肉體上の人種關係を顧慮しつゝ、種々なる人類文化の研究を目的とするものと認められねばなるまい。そこで宗教民族學もこの意味に於ける民族學の特殊の部分として發達し

たのであり、また可能でもあるのであつて、従つてそれは『宗教民族學』といつた方が一層明確であるが、用語のことは強ひて分りにくいものを固執する必要はなく、『宗教人類學』といつても何ら差支はない。然しプロスが用語の意味と研究の内容の變遷發達をたどつて、民族學と人類學とを上のやうな意味に區分し、宗教民族學の基礎的性質を限定せんとしたのは、略々其當を得たものであつた。

## 二

人類文化の研究としての民族學は、かくして又一般文化史や廣義の社會學と同じことになるのであつて、マイヤー(E. Meyer)ロスニー、デニカー等のエツノロジイ若くはエツノグラフィは即ちこれである。ラシチ(R. Tsch)はエツノロジイとフェルカークンデ(Völkerkunde)とを同義に見做して、社會學、經濟學、比較法律學、宗教學、言語學等がその中に包まれるといふ。ところが民族學をこんなに廣い意味に解することは、本來の趣旨に反し、社會學や文化史との區別もつかず、宗教民族學としても廣きに失するから、プロスはこれになほ幾つかの制限を加へてゐる。即ちフォイ(Foi)



Foy)やモース(M. Mauss)の意見によれば、民族學は野蠻人や未開民族の文化の考察であつて、文明人の歴史的文化的文化をも研究する社會學や一般文化史と區別されたいふのである。此點はシュミットも多少認めたとやうであるが、この考によると宗教民族學も未開民族の宗教研究といふことに歸着するのであつて、これはプロスが第二章第一節の『宗教民族學と宗教史』に詳しく説明してゐる。なほ先史民族の研究は、普通に考古學として民族學に屬するものと考へられ、特に古民族學(Palethnologie)の名の下に民族學の一部を成すものと認められることが多い。然しプロスは嚴密なる民族學は現存未開民族の文化の研究であるとして、これを人文地理等と共に先史考古學からも區別しようとする。またデニカー、デーゼラド等も同様に、民族學は考古學又は古民族學等の先史文化の研究を含まないと見做すのであるが、プロスはファン・ゲネブが民族學を定義して、『大工業組織の生産時期に達しない現存民族の研究』といつた語を引用して、民族學を現存の未開民族の文化を考察するものと制限し、又これによつて宗教民族學の範圍をも限定せんとしたのである。

(註一) J. Deniker, The Races of Man, 1904, pp. 9. 10.

民族學の性質及び範圍をこんなに見ることは、上に述べたやうに多くの學者の是認するところであつて、學界の現状に省みて比較的妥當な考であるが、しかし單に用語の上から云へば、なほ人により時によつて區々である。これについては、ファン・エールドが其『蘭領印度の民族學』(J. C. van Erde, Inleiding tot de Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, Haarlem, 1920)の中に、人類學や民族學の性質關係を論じて、これを簡單な表に作つてゐるから、こゝにそれを抄出して見よう。

De Leer van den Mensch (=廣義の人類學 Anthropologie)	
Anthropologie(狹義の人類學) (=Somatische Anthropologie 肉體的人類學=Somatologie人體學)	Kulturwetenschappen.文化學 (=Ethische Anthropologie) 各民族の文化及物質的生活の心理學的、社會學的研究
Præhistorische Archaëologie (=Palethnographie) 先史民族の研究	Volkenkunde (廣義の Ethnologie) 歴史的記録を有しない非歴史的民族の研究。 Kulturgeschiedenis. 文化史、歴史的民族の研究、Folklore の研究は此等の民族に於ける先史文化の殘存の考察である。
Ethnographie 種々の人類文化を蒐集記述、分類する具體的な學科	Ethnologie (狹義) 種々の人類文化を分類、比較、説明する抽象的な學科
Ergologie 生活々動の研究	
精神文化の産物研究 (宗教、法律、藝術、言語、學問)	物質文化の産物研究 (衣服、住居、裝飾、家政、漁獵、農耕、交通、商業、武器、戦争等)



エルゴロジールについては、フアン・エーランドはこれを精神的及び物質的文化産物の考察としたのであるが、これは普通には物質的文化産物の學と見做されてゐるので、この見方からすれば宗教民族學がこれと區別さるべきことは云ふまでもない。

## 三

次に第一章第三節に於てプロスは前節をうけて、簡単に宗教民族學の定義を與へ、其發達の歴史を述べてゐるが、その定義は「原始的な民族に現はれたる宗教的事實の學」といふのである。プロスは前節で民族學の範圍を現存の未開民族の文化の研究と制限したのを、此場合に稍擴張して、宗教民族學としては、歴史上の未開民族の宗教の考察をも含ませようとするのであるが、民族學の概念の廣狹などとはかく、宗教の研究に於ては、しばらく現存の原始宗教と歴史上の未開民族の其とを多少區別した方が適當ではないか。尤もこれらはひとしく原始的な宗教として多くの共通性をもち、また彼此互に参照して其真相をつかみ得ることは勿論である。しかしこの二つは其發達の過程や環境に大なる差異があるのみならず、その

研究の資料や方法がよほど異つてゐるから、一概にこれを原始的宗教として同じやうに取扱ふことは困難である。而して民族學はすでに述べたやうな限定も與へられて居り、本來の性質から云つても、現存未開民族の文化の考察が主であつて、古代の原始的文化を論ずるのではないから、宗教民族學としても單純に現存の未開人の宗教研究に範圍を限つた方が適當かと思はれる。

さて宗教民族學の由來については、プロスは大體これを敘述的な宗教民族學と説明的な嚴密な意味の宗教民族學とに分けて、前者にはホメロスから始めて、ヘロドトス、ストラボン、プルタルク、タシツス等を挙げ、後者としてはヘシオドス、プラトン、ユーマロスユーマロスの考や、ルクレシウス、シセロ其他のストア派エピクロス派の人の學說から、プロテイノス、フィロン等の思想を古代に於て注意すべきものとして指摘してゐる。それから上代と中世を一瞥して、復興期に於ける世界の發見や交通の發達から、宗教民族學が頓に發達し、其結果が第十七世紀のセルデン(Selden)、シブンスペンサー(John Spencer)、ラッシュウス(Vossius)、ジュリョー(Jurieu)等の述作となつて現はれたこと、第十八世紀に入つてはルジョーム(P. Lejeune)、シャル、リア(P. Charlevoix)ド



ブリツホーファー (Dobrizhofer) があり、ラフトー (P. Lafitan) の研究、ド・ブロス (De Brosses) フォントネル (Fontenelle) デプイ (Depuis) 等の諸宗教の比較が、新時代の宗教民族學の基礎を作つたことを説いて居る。第十九世紀ではヘルデル、シュライエルマッヘル、ヘーゲル、グロイツ、シトラウス、バウル、ルナン等が種々の意味に於ける先驅者として現はれ、スペンサー、ワイツ、ゲルランド、ヴント、バステアン、タイラー、フレイザー、ラング、デュルケム、モース等によつて、宗教民族學は現今のやうな内容と組織を得るやうになつたが、これらの人々の多くは心理學的若くは社會學的説明を主として居るに對し、一方にラツェル (Ratzel) から始つて、フロベニウス (L. Frobenius) グレプナー (R. F. Graebner) シュミット (P. W. Schmidt) 等の『文化圈説』も宗教民族學上最も注意すべきものとしてゐる。

以上の記述は大體宗教民族學の簡単な歴史であるから、大して議論もないのであるが、たゞ以上の外第十九世紀の末から最近までの間に、此方面に關係する多くの學者や述作が現はれて、宗教民族學の上に量に於ても質に於ても大なる貢獻をなしたことは注意しなければならぬのであつて、その中の重なるものはゾルダンの著<sup>(1)</sup>に詳しく紹介されて居る。而して最近の宗教民族學に於て心理學派、社會學派及び文化圈論者ともいふべき著しい區分が出来るかどうかは問題であつて、ブ羅斯は此等學派の選擇によつて、そこにカトリクに適當な立場を見出さうとするのであるが、そこにはまた種々の難點がある。然しこの點は後にまた觸れる機会があらうから、今は深く立入らなくて置く。

(註一) L. H. Jordan, Comparative Religion, its Adjuncts and Allies, Oxford, 1915.

#### 四

宗教民族學が一般人類學又は民族學の中から、漸次に分化發展せんとしつゝあることは大略上に述べたやうな次第で、これによつて宗教民族學の範圍や性質も大體規定されたやうに思はれる。其細かい内容や研究方法については、ブ羅斯の著が順次に之を詳説して居るのであつて、こゝに又此書の特有の價值が認められるのであるが、今は一々これらを解説批評すべき場合でないから、あらまし其所説の筋をのべて、特異の點を指摘するにとゞめて置かう。



『宗教民族學の目的』と題した第二章は、まづ宗教民族學と宗教史との關係をしらべて、原始宗教の研究が宗教民族學の任務であることを繰返し、宗教民族學の目的をばその原始宗教の事實の記述と、及びその説明の二つに分ける。而して研究對象としては神の觀念、世界の根源、人間の運命等に關する教義や神話、供物、供犠、祈禱、禮拜、行列から誕生、成年、結婚、死、その他漁獵、農耕に關する種々なる儀禮、卜占、呪術やこれに關與する呪師、祭司、及びアニミズム、タブー、トイテミズム等の一切の宗教現象を網羅し、これが説明には進化論的、心理學的、社會學的及び文化史的立場があり、これら種々の立場による從來の學說を顧みつゝ、如上の宗教的事實に適切な説明を與へることによつて、宗教人類學の目的が達せられるといふのである。然しここにも神、特に最高神の觀念を宗教として最も重要なものとし、進化論的説明を攻撃する所に、護教論的色彩は可なり濃厚であつて、ことにこれらの現象に超自然的勢力の干涉を認めんとし、しかもその學的研究が人間に與へられた自由の行使として、神の權威を犯すものでないことを力説して居るのは、學的には無用なカトリク學徒の惱みを示すものである。而して其間に絶えず社會學派等の方法や

學說を批難して、つねにシュミット、ルロア等のそれに依らうとしてゐる點に、宗教的偏見が餘りに力強くあらはれてゐる。

かくて宗教民族學の方法を説く前に、第三章にはその補助學科の種類をあげ、歴史、考古學、人類學、言語學、地理學、俗傳及び一般傳説の研究が、宗教民族學といかなる關係に立つて互に助けあふべきかを説明し、それから觀察の方法と觀察者の用意資格等の詳説に入る。人類學的觀察は極めて困難な仕事で、すべての事實現象を單に受け入れるばかりでなく、よく洞察しなければ効果が擧がらないから、觀察者には一般的のひろい教養と特殊の技能を要し、ことに宗教的信仰を有することが必要であつて、信仰のない者の宗教觀察は皮相的になり易い。この點ではカトリク教徒の宗教觀察に謬りが多いといふのは妄評であつて、それは却つて宗教的經驗のない學者に多くある弊である。また他人の觀察した事實を利用するには、よく其出處と時處の關係を明かにして、その價值を批判しなければならぬ。觀察の結果はこれを寫眞、寫生、手記に取つて保存し、又記録、集録、著書について求めなければならぬ。觀察者の資格及び觀察法の實例としては、古くはルジョーヌ、ラフィット、ジ



ナル、ゾア、デュペロン等があり、近くはスペンサーとジレン、ホーキト、ストレロー、ル  
ロア等が最も勝れたもので、特にラフイターの如き方法に於ても結果に於ても、實に  
近代の人類學的觀察法の創始者ともいふべきであるが、これらの多くはカトリク  
宣教師であつて、宣教師が宗教民族學上の觀察者として、いかに優れた地位にある  
かは、この事實が有力に物語つて居るといふのがブロスの主張である。

第六章以下は觀察によつて得た宗教的事實を科學的に組織する方法を講じた  
もので、解釋(Interpretation)比較、分類、定義及び説明(Explication)の五つの過程が説かれて  
ゐる。解釋とは事實の意味を理解すること、之れは往々先見や組織慾や又性急  
にすべてを同一視する僻の爲めに、勝手な非科學的な意味を附せられることが多  
いのであるが、正當な解釋を得る爲めには、宗教の理論、心理學、社會學等の知識が必  
要であり、事實を具體的な全體として、つねに同種の事實と比較して考察すること  
を忘れてはならぬ。分類にも種々の方法があるが、發生的な分類や文化圏から見  
た分類が最も重要である。説明は起源由來の考究であつて、こゝにもタイラーや  
デュルケムのやうな進化論的立場による説明は科學的でないから、グレプナーやシ

ュミットの取つた文化史的説明法を推奨しなければならぬといふのである。

## 五

以上ブロスの『宗教民族學』の重なる骨組を極めて簡単に紹介したのであるが、宗  
教民族學の研究方法として終始力説されて居るのは、所謂文化史的方法(Kulturhisto-  
rische Methode)であり、特に文化圏説(Kulturkreislehre)の立場であつて、グレプナー、シュミット  
、フアイ、ファン、ゲネブ等が到るところに引用されゐる。即ちこの方法は宗教的事實  
の解釋に於ても、分類の一方法としても、ことにその起源の説明方法としては、最も  
重要なものであつて、これらの人々の研究が最近の宗教民族學に眞に科學的な基  
礎を與へたと見做されてゐる。文化圏説は民族學上の新しい方法の一として、最  
も注意すべきものであつて、これが齎した効果も相當に大なるものがある。従つ  
て宗教民族學にも、或る程度までこの見方を取入れることは、特に從來の宗教史に  
於ける幼稚な研究を改善するに緊要なことではあるが、ブロスのいふやうに終始  
この方法に依つて、宗教民族學の研究が完成されるかどうかは疑問である。す



にラッシュも指摘したやうに、文化圏説には種々の長所もあるかはりに、また一面に多くの難點もある。<sup>(1)</sup> 結局これは人類學的に宗教を考察する場合の重要な見方の一つだといふに過ぎない。

(註一) R. Lasch, Einführung in die vergleichende Völkerkunde, P. 46—51.

文化圏説の是非はしばらく別問題として、特にシュミットの學説のみをブロスが尊重するのは、單なる學制的意味ばかりからではないやうである。宗教民族學に於けるシュミットの方法や學説は、たしかにその價值を認めなければならぬが、ブロスのやうに凡ての問題についてシュミットに學的權威を認め、恰もこれを宗教民族學の産婆のやうに見做すのは、カトリクの宗派心が動機となつてはゐないか。これに反してタイラー、デュケム、レギブリュール、レイナク(S. Reinach)モース等がどこまでも批難的になつて居り、最後の二章がことさらにこれらの人の學説の攻撃の爲めに費されて居るのは、單に學説の相異ばかりからではないやうに見える。而してシュミットの外いつも權威として引かれるのがラフイート、ルロア、其他カトリク系の人々のみであるのは、學界の事實を公正に批判したものととは思はれない。

そればかりでなくブロスの著には到るところに宗派的傾向が餘りに強く現はれてゐる。全體カトリク學徒ことにパリのカトリク大學に關係のある學者が、その偉大な學殖と識見にかゝわらず、とかく信仰によつて學説を支配し、不徹底な護教的偏見を脱し得ないことは、つねに學界に惜まれて居るところであるが、ブロスの場合もまた最近の一例とも見られる。宗教民族學に於ける觀察者としてカトリク宣教師が有利な地位と優れた資格を有することは、今日までのところ或程度まで事實であつたが、これは決して必然の事柄ではなく、この學の眞實の發達の爲めには、むしろ専門的の知識と技能を有する觀察者が必要となつて來てゐる。レキヤルボアの『新フランス史』(Lescarbot, Histoire de la Nouvelle France, 1609)とラフイートを比較して、ラフイートの民族學的考察の優越を稱へ、これを彼の宣教師としての資格に歸するが如きは、餘りに單純な論理であつて、一般を律するに足りない。宗教的事實の觀察者として自己の宗教的經驗の必要なことは云ふまでもないが、これをカトリク學者や宣教師の特權のやうに見做し、その他の研究を一概に皮相的であるかの如くに見るのは、甚だしい偏狹な批判である。過去の宗教民族學の發達の上



にカトリクの宣教師や學者の寄與した功績は誰でもこれを認めるが、他方ではカトリク風の考察に基く過失が與へた損害もないではなく、ましてこれが爲めに其他の人々の貢獻を看過する譯にはいかない。

要するにプロスの著は宗教民族學の性質と方法とを組織的に説明した最初の試みとして、少からぬ價值を有するが、しかも上に述べたやうな宗派的傾向の強さは、其學的權威を傷けること甚しい。これをカトリク教徒に對する獎勵の說教と見ればとにかく、宗教民族學その物に何等の意義を與ふるものでない。彼教徒が信仰上の興味から宗教民族學を研究するのは、勿論彼等の自由であるが、その特殊の傾向を一般の研究者に強要することは、此學の自由な發達を妨害する。尤も此種の研究は宗派者の護教的努力に關係なく、事實上益々獨立の學的權威を得つゝあるが、これを好ましからぬ傾向として、更にこれを神學の奴隸たる地位に引戻さうとするやうな努力は、宗教民族學その物には無用なまた有害な企てであつて、嘗て此學の發達に多大の貢獻をなしたカトリク學者の爲めにも惜しまざるを得ない。

## 六

宗教民族學の發達の大部分をカトリク學徒の努力に歸し、其研究方法も主として彼派學者の範に倣ふべしとしたプロスは、最近此學が多少組織立つた形を有するに至つたのも、また多くかの人々の盡力によるものと見做してゐる。即ち開卷第一に宗教民族學が最近獨立の一學科として認められんとして居る次第を述べ、フレイザー、レイナク、デュルケム、モース等の原始宗教の研究や、マイヤー、マスベロ(G. C. Maspero)ナギエ(E. Naville)ヤルガン(L. Morgan)デュッソー(R. Dussaud)等の特殊研究が宗教民族學に益々豊富な内容を與へたことを認めると同時に、一方またカトリク學者の此方面の研究と努力が、此學の形態を成すに至つた主要な原因だと云つてゐる。第一にカトリク大學に宗教史講座が置かれて、ルロアが最初の年まづ原始宗教を講じたこと、シュミットが其博識を以て原始宗教の研究に畢生の努力を拂ひ、一九〇六年雜誌「人類」(Anthropos)を創刊して、一般民族學の研究に資し、學界に重きを成すに至つたこと、さらに一九一二年からシュミットとブギエ(E. Bourcier)の盡力で、ルーヴン(Louv-



vain) に宗教民族學週間 (Les semaines d'ethnologie religieuse) が開かれ、宣教師その他の學生の爲に、關係學科の講習があり、歐洲大戰の爲めに中止されるまで二年繼續したと、これらが漸次宗教民族學の組織を立てる機運を作つたと云はれる。

尤もグレブナーも未だ民族學に確定的な方法論を説くことは困難だといひ、シュミットの勞作に於ても其方法は決定して居ないが、すでに研究の内容も豊富になり、グレブナーの論文『民族學の研究方法』(Die Methode der Ethnologie, Heidelberg, 1911)には大略その方法も指示されて居るから、今これを多少組織立てることは強ち不可能でもなく、極めて必要なことだといふ意味に於て、ブロスには自著に可なり抱負を持つて居るのである。而してカトリク教徒としては、原始宗教と神の啓示との關係を説明する爲に、民族學的研究に確固たる方針を定める必要があり、一方でフレイザー、レイナク、デュルケム等が宗教を個人的又は社會的迷妄に歸するのは、その研究の根本に謬つた哲學的觀念を結合する研究方法上の過失に基くのであつて、例へば戰前新教自由派の會合にも現はれたやうな、宗教の起源に神爲を排斥せんとする思潮も盛んであるから、今にして宗教民族學の正當な性質と確實な方法を定

めて置かなければならぬといふのである。

それで宗教民族學といつても、ブロスの要求に従へば、それはシュミット等によつて、カトリク擁護の爲に、進化論的宗教民族學や新教派の研究に對抗せしめられたカトリク専用の宗教人類學の組織であつて、此點から見れば先に述べたやうに研究方法としても、特にカトリク的のものが要求されるのは當然のことであらう。然しこれは第三者としての批評であつて、ブロス自身はこの宗教民族學を以て、一般學界の承認を要求し、その成立を宣告せんとするのであるが、これが爲めには上記のやうな特殊の要求をすて、其目的や研究方法も一般學界の承認にまつこととし、また最近これに加へられた内容や組織についても、一般の學者の勞作を認めなければならぬ。即ち最近の宗教民族學の形を成さしめたものは、カトリク學者の外に既に挙げた各國の宗教學者民族學者の多數があり、さらにジェヴァンス (F. B. Jevons) ハートランド (E. S. Hartland) リヴァース (W. H. R. Rivers) ヲレット (R. Marett) ボアス (F. Boas) プロイス (K. Preuss) クロイト (A. C. Kruit) サンテーヴ (P. Sainyves) キング (I. King) ニルソン (N. P. Nilsson) ベート (K. Beth) ショームス (E. O. James) 等の



述作も全體として其根底となつて居ることを忘れてはならない。なほ此方面の研究としてリード、ゴールドデンワイザー (A. A. Goldenweiser) クルーバー、ロキエー (R. H. Lowie) の新著は、益々此學の組織に有力な支持となるものであり、就中ロキエーの『原始宗教論』(Primitive Religion, N. Y. 1924) は本年の夏公刊されたもの、宗教の原理としてマレットやゴールドデンワイザーの超自然論を取つて居るが、四つの異つた文化圏に於ける代表的な宗教の事實の叙述から始めて、種々なる學說を批評し、原始宗教の總括的説明を試みて居る點に於て、學者の最も注意すべき勞作の一である。

また研究方法としても、もとより文化圈説ばかりに依る必要もなく、全體あまり學究的に體系だの順序だのに拘泥することからして無用の苦勞であつて、新しい事實が加はるにつれて、其考察や説明も種々の方面から自由に進むべきである。従つて宗教民族學が嚴密に獨立の學として成立するとかしないとかは問題でないが、たゞ近年かゝる研究の重要なことが學界に認められ、多少纏つて一つの學科として取扱はれるといふことで十分である。而して此意味に於て我々もプロスの宣告と提唱に同意しなければならぬのである。

## 七

然し宗教民族學のみならず、一般に原始宗教の研究は、宗教研究に重要な意味を持たないとして、これを輕視し若くはこれに反對する學者も少くない。ことに宗教の哲學的思索的研究を主とする人々の間には、從來これに對する強い反感をいだいてる者すらあるやうである。即ち人間生活の根底であり、文化の最高位を占めてゐる宗教をば、原始的な社會の現象としてのみ見ることは、文明生活の冒瀆であり、宗教の優越と尊嚴を害さないまでも、現在の文化に於ける宗教を説明するに適當でないと考へられる。まして原始宗教の研究者の多くが、單にそれらの宗教を説明し、宗教の發生を論ずるに止まらないで、やゝもすれば其原理によつて高等な宗教までも説明し去らんとするのは、研究方法として當を得ない。宗教を全體として考察するには、少くとも高等宗教を顧みる必要があり、その資料、知識の曖昧なるを免れない原始宗教によるよりは、我々にとつて明確な事實であり、現在の我々に理解しやすく、かつ宗教としての種々の要素を完全に發展して居る高等宗教



による方が、確實明瞭であつて誤謬も少く、説明も徹底するといふのである。

原始宗教の研究者が原始宗教のみの考察から、すべての宗教を簡単な一つの原理で律しようとする傾向のあることは事實であつて、プロスもこの弊害をみとめて、原始宗教の事實によつて宗教その物を小さく見る (Minimiser) ことがあつてはならぬと特に警戒して居るが、要するにこれは研究者の間にある一つの弊であつて、この理由で宗教民族學を否定することはできない。宗教民族學やその他原始宗教の研究を重要視する人の云ひ分によると、高等宗教は其内容が複雑であつて、その本質的なものと隨伴的な要素を區別することが容易でなく、またその宗教が複雑な生活、文化に於ていかなる意義を有するかを直接に確認することが困難である。これに反して原始宗教は其組織が簡單で、種々の附加的要素を伴ふことが少いから、その本質を捉へることが易く、これらの現象の原本的意義を明かにする發生的考察には、原始宗教を理解せず、たゞ發達した宗教のみを見ては、宗教の人間生活や種々なる文化に於ける地位を明かにすることが出来ないといふのである。もとより發生的の研究には、兩者は常に相まつて考察されねばならないのであ

つて、原始宗教の事實を見るにはいつも其が高等宗教に於ていかに發達すべきものであるかを考へ、高等宗教を見るにもまたつねに原始宗教に於ける状態と比較して考究しなければならぬ事は云ふまでもない。然し現今の學界の實狀を顧みると、高等宗教の研究は少くとも資料の點では相當充實して居るに拘らず、原始宗教の事實はまだ十分に調査されて居らず、今後に開拓するべき未知の領域が多く、かつこれによつて従來の高等宗教に關する考察を再査すべき必要がある。而してそれはプロスのいふやうな單にカトリクの立場からの必要ばかりでなく、一般學界としても原始宗教の研究は甚だ緊要であつて、考古學的研究、俗傳による研究及び民族學的研究等も今後の發達にまつべきものが甚だ多い。

ことに宗教民族學としては、單に材料の點ばかりでなく、その研究方法の上に特殊の抱負を持つてゐる。即ちそれはたゞ現存未開民族に於ける宗教の事實を敘述的に提示するといふばかりでなしに、これを特殊の民族學的方法で説明することを目的として居るのであつて、こゝに宗教と他の種々なる文化とを總括的に考察し、眞に宗教の意義を明かにすることが出来るのである。プロスは進歩した



文明社會の生活に於ては、宗教が他の文化要素と分離して居るが、原始的な生活にはこの分化が十分でないから、原始宗教は他の文化と總括的に研究されねばならず、こゝにまた宗教民族學としての研究の一つの特色があると見做してゐる。文化史的研究や文化圈説の考察も即ちこれから起るのであつて、この點から見ればプロスが宗教の分類説明等種々の場合に文化圈説の方法を要求したのは、強ちシュミットに追隨したのみではなく、民族學的研究その物が必然に要求せるところを力説したものと見做れる。特にトイテミズムの研究にかゝる考察方法の重要なことを説いたのは頗る適切であつて、先にあげたりヴーズ、リード、ゴールデンワイザー、クルーパー、ロキエ等の最近の研究が、皆この傾向を取つて居ることは、益々宗教民族學の特色を發揮して來たものと云ひ得られる。

## 八

宗教民族學に叙述的な宗教民族學と説明的なものがあるが、後者が嚴密な意味の宗教民族學であるといふのはプロスの意見である。ファン・エーランドが廣義の民

族學の中に狹義の民族學とエツノグラフィ即ち民族史とを分つて、兩者の任務を夫々説明と叙述とにあるとしたことは、前に掲げた表の通りであつて、エツノロジとエツノグラフィとをかゝる意味に區分することは、例へばシュミット(E. Schmitt)、デーゼラド等多くの學者がこれを認め、時として肉體的人類學に於けるフィロロジ(Phylogeny)とフィログラフィ(Phylography)とに對應すると見做されてゐる。此點に於てプロスの區分は多少理由のあることであり、またこれを一般民族學の例に倣つて、宗教民族學(ethnologie religieuse)と宗教民族史(ethnographie religieuse)の二つとすることも、實際上に多少の便利があるかも知れない。然しファン・エーランドやデニカーも云ふ通り、叙述と比較説明は互に相關聯して、明確にこれを分けることは困難であり、また無意義でもあると同時に、エツノロジとエツノグラフィといふ語は、夫々各人種の肉體的研究と文化研究の意味に用ひられたり、其語義も時によつて甚だ曖昧であるから、強ひて此區別を固執する必要はない。

然し宗教人類學の内容と目的に事實上多少異つた二つのものが含まれ居ることとは認めなければならぬのであつて、それはやがて宗教民族學が宗教史と宗教



學とに於ける地位を定めるものである。ブ羅斯は宗教民族學が宗教史中の原始宗教の研究として、極めて重要なものであることを懇切に説いてゐるが、その中には歴史上の文化民族の宗教の研究をも含んで居ることはすでに云つた通りで、これら原始宗教の研究の意義についてもまたこれを繰返す必要はない。たゞフアン・エールドの分科によると、原始宗教の研究としても、宗教民族學のそれと、歴史的文化民族の宗教の文化史的研究とを多少區別して見ると同時に、更にその殘存物として現存する宗教の民傳學的研究、及び先史未開民族の宗教の研究とを別に認めなければならぬのであつて、此らはその研究の材料とその取扱方に於て大に異なるものがあるから、一方で互に比較参考しなければならぬことは勿論であるが、しかもすべてを同時に研究することは不適當でもあり困難でもある。従つて宗教民族學はこれら原始宗教研究の三つまたは四つの中に於て、現存未開民族の宗教の研究として特有の材料と方法を有するものと云はなければならぬ。

而して宗教民族學は單に宗教史の一部としてばかりでなく、宗教學の一部または一方法としても其地位を要求し得るのであるが、ブ羅斯の所謂宗教史は比較宗

教史と宗教史とに斷つてあるやうに、その中に宗教學を含んで居るのであつて、特に説明的な宗教人類學が宗教學に於て重要な意義を有するといふのである。原始宗教の研究が一般宗教の考察の上に極めて重要であり、ことに其發生的説明に缺くべからざるものであるならば、宗教民族學は其特有の研究方法からして、宗教學の組織に或る根本的なものを與へるであらう。かういふ意味で宗教民族學は宗教史に原始宗教に關する一部の材料を與へるといふに止まらないうで、その特殊の説明原理と方法とは、宗教學の大切な部分を形るものと云はなければならぬ。

同時にまた宗教學は民族學の重要な部分でもある。ラッシュは民族學の分科の中に宗教學を認めたが、民族學を狹義に限定して現存未開民族の研究と見做しても、彼等の宗教に關する研究は當然その一部分を成すのである。故にブ羅斯は宗教民族學は一般民族學(ethnologie générale)の特殊の部門だといつて居るが、ことに原始社會に於て宗教が占めて居る範圍を見ると、それは彼等の生活のすべての方面に行わたつて居るので、その文化の全體が宗教を離れては考へられない状態にある。そこで原始宗教の研究に原始文化の全體の總括的考察が必要である如く、原始民



族の生活を見るには、その宗教の考究は缺くべからざるものであつて、原始宗教の研究は彼等の生活と文化を説明する根本である。従つて宗教民族學は一般民族學の單なる一部分といふよりも、その基礎であり重心であるとも云ふことが出来る。恐らく兩者の此關係は宗教社會學派の人々が、宗教社會學を以て一般社會學の根柢と見做すと同等若くは其れ以上の確かさを以て認められるであらう。

『宗教研究』(大正十四年)

## 第五章 宗教現象學の一形式

### 一

近ごろフサールの現象學の觀念を宗教に適用して、宗教意識の本質を認識論的に考察したものが宗教現象學の名に於てよばれてゐる。こゝに宗教哲學の方面に一つの新しい方法が與へられ、これまでにない學的領域が開拓されて行くことは、學徒の大なる喜びである。しかし宗教現象學といふ名稱は往々これとは全くちがつたもので、宗教哲學よりは宗教史風のある研究を意味することがあつて、これまで普通に宗教現象學といへば、多くの人はこの方の意味に理解して居つたのである。そこでこの意味の宗教現象學の性質や方法はいかなるものであるか、實はこれまで十分適確にこの點を説明した人は少いのであるが、最近これについていくらかその範圍や方法を規定しやうと試みた一例として、フロニンゲン國立大學の教師ファン・デル・レウの小著<sup>(1)</sup>を擧げることが出来る。



(註一) G. Van der Leeuw, *Inleiding tot de Gods dienstsgeschiedenis*, Haarlem, 1924.

一九二五年の秋、スラバヤの一書店で私が新刊書の間から引ぬいて、取あえずポケットに押込んで歸つたレウの『宗教學概論』は、オランダ語で書かれた一九二四年ハレム出版のものであつた。私はこれをボルネオやセレベスへの行きかへり、船中の徒然に熱帯の海風にふかれながら、ひろい讀みしたのであつたが、歸來近著のミューゼ・ギメーの雑誌『宗教史評論』を見ると、そのドイツ語版が發刊されたことをコアレが簡単に紹介してゐる。このドイツ版は他人の翻譯ではなく、その内容もオランダ版と全然同じらしいが、その書名は『キリスト教及び外教の宗教現象學概論』と改められて、一九二五年ミュンヘンから出版されてゐる。ともあれこの書は宗教學概論といつても、諸宗教の叙史的歴史ではなく、そのドイツ版の表題が示す通り、宗教一般の構成要素としての諸現象を、種々の宗教について概観したものであつて、種々なる宗教的對象の性質や靈魂觀念及び儀禮の諸要素の變化を述べて、最後に宗教的思考の特性についての歴史的考察をつけ加へたものである。

## 二

レウは最初の序論に宗教研究の方法を論じて、宗教研究の部門を分ち、そのいはゆる宗教現象學の地位と、大體の内容及び方法を規定せんとしてゐる。レウによると宗教を研究するのは、先づ第一に諸宗教の事實の蒐集記述としての宗教史から初まる。すなはち民族生活の中に現はれた種々の宗教の發生發達から、特殊の宗教系統の教義や儀禮の内容及び變遷、個人生活に現れた宗教の活動及び類型等を確實精細に觀察して、これを組織的に叙述することが宗教史の任務である。そして宗教史によつて與へられた事實は、さらに一定の見地に基いて宗教一般の觀念に適合するやうに組織立て、考へられねばならない。この組織立てに二つの方法があつて、そこに宗教心理學と宗教哲學とが成立つ。宗教心理學は教義神話儀禮などの根柢にある宗教意識を、一般心理學の概念から見て分析彙類し、宗教史によつて示されたやうな事象が、どういふ心理的基礎からどうして現はれて來るかを考究する。宗教哲學は宗教的認識の基礎を明かにして、宗教的觀念の眞偽



を批判するのであつて、これには認識論と形而上學との方法が用ひられる。

かくして宗教心理學と宗教哲學とによつて、宗教一般の組織的研究が二つの方向からなされるが、なほこれと同時に宗教史的事實の種々なる特徴を、すべての宗教について一般的に考究することも、組織的考察の一方法である。すなはち諸宗教を各々その特性について分類し、これらに共通な個々の宗教現象を分析して、雜然混沌たるありのまゝの宗教の事實をある組織にまとめて見ることによつて、はじめその心理學的研究や哲學的考察が可能になる。これは宗教史によつて與へられる事實から出立して、その特徴を見るには宗教心理學に負ふところもあり、また宗教哲學の理論を具體的事實の上に徵驗することにもなるが、要するに巨細な宗教的事實の蒐集記述と、その心理學的考察との中間にあつて、それらを結びつける地位にある。これを多くの人は叙述的な特殊宗教史と區別して、『一般宗教史』と呼び、また宗教の超越的心理學とか本質觀念論 (eidologie) などと云はれるが、レウは『假りに』これを宗教現象學と稱するのである。

『假りに』といつたのはこの宗教現象學が、フサールやヤスパースの現象學の觀念

と共通の點もあるが、またいくらか異つた意味を有するからである。レウは宗教現象學は宗教の事實から溯つて、その本質を究明しなければならぬが、その『本質』は形而上學でいはれる『本質』や、またフサールやシェーラーの現象學の目的としての『本質』ではなく、外的現象の後ろにある心理學的な『本質』に過ぎないと斷つて居る。だからまたこれがヘーゲルなどに於ける現象學の意味とも異つて居ることは明かであつて、大體上それがソーセイの宗教現象學の意味と内容を繼承したものであることは、レウが開卷第一に宣言して居る通りである。

## 三

ソーセイはその『宗教史』の第一版に、人類學的及び歴史的宗教史の諸篇に先つて、宗教現象學の一篇を置いて、諸宗教に現はれた種々の宗教的要素や現象を多少組織的に解説して、宗教と哲學、道德、藝術等の關係を簡単に概説した。そのいはゆる宗教現象はこゝに嚴密に理論的な組織を立て、見ることはできないが、その重なる要素として崇拜の對象、呪術、供犠、祈禱その他の宗教行爲、神聖なる時、場所、人、宗教



的集團、聖典、神話及び教義などの種々の形式が説かれたのであつた。そしてソーセイはこれら諸現象の説明が心理學的の立場から企てられねばならないことを認め、その本質的考察はこれを哲學に譲つて、宗教現象學としては宗教の人類學的歴史的事實の分類とその意味の解釋に止めて、宗教意識の分析には立入らないこととしたのである。すなはちソーセイの宗教現象學は宗教史に次いで、それから與へられた事實を多少分析的に組織立て、特に宗教意識の問題や宗教の本質に關しての宗教心理學または宗教哲學の研究に進むまでの中間作業であつて、今は教科書としての便宜上から、これを宗教史の前に概説したに過ぎなかつた。

この點ではレウの意圖もソーセイと全く同様であつて、宗教現象學は便宜上宗教史への入門として用ひられ、その著もオランダ版では『宗教史概論』と題されたのである。しかし今少し學的な立場から考へて、ソーセイやレウの云ふやうな宗教現象學が、宗教史と宗教心理學もしくは宗教哲學との間に狭まれる必要はどこにあるのであらうか。ソーセイの後にこういつた宗教の諸要素を多少組織的に概括して、宗教史概論とか宗教學概論とかの名で公にされたものは相當にあるが、こ

れを特に宗教現象學と稱へたものは殆んどなく、大ていはこれを宗教史や宗教學への豫備的概説と見做して居る。中にはたとへばトリーの宗教史概論のやうに、可なり組織的に詳細な研究に入つたものもあるが、それでもレウの宗教現象學に於けるやうな體系上の學的自負を持つてはゐない。メンジースは特殊宗教史と一般宗教史との間に比較宗教をその過渡的作業として介在せしめ得るといつたけれども、そのいはゆる比較宗教の具體的な内容を示してはゐない。レウはその宗教現象學の方法として、多くヤスパースの精神病理學に於ける現象學の觀念に據つたらしく、宗教現象の心理學的本質を究明すべきものとして、種々の宗教現象に可なり心理學的考察を加へた。しかしそれでもなほかれ自身が具體的に示したゞけの内容では、その宗教現象學が宗教史の豫備的概説といふほかに、どれだけの學的意義を有するかは疑問であつて、恐らくそれはソーセイの宗教現象學以上に、かれ自身が主張するやうな重要な體系的地位を認めるわけに行きまい。

それとも若しレウの云ふやうにこの宗教現象學のやうな見方が、宗教一般の組織的研究特に宗教心理學の基礎として必要なものなら、むしろこれを宗教心理學



と一つにして、現象學的組織による宗教心理學かもしくは心理學的考察を中心とする宗教現象學として、それを宗教史と宗教哲學との連鎖たらしめるのが至當ではなからうか。少くともこんな宗教現象學と宗教心理學とを兩々相對立せしめて、研究の部門を分つべき必然の理由を見出すことは困難である。現にこれまで宗教史と宗教哲學との仲介として認められた狹義の宗教學や比較宗教には、レウの要求する心理學的方法や現象學的見地が、その内容と組織の根柢となつて居るものが多いのであつて、近くこんな意味での宗教現象學を認めたのは、わが波多野教授である。教授は宗教學に四つの分科を認めて、特殊宗教の研究として宗教史と組織神學と、宗教一般の研究として宗教現象學と宗教哲學とを挙げ、宗教現象學は宗教史と同じく事實の研究であるが、各宗教の個性よりも諸宗教の通有性を對象とし、宗教的事實の分析、特質の記述、發生の制約、變化の法則及び他の心的現象との關係を究める心理學的研究であつて、社會心理學的方法をも含めて宗教心理學と稱していゝものだと言かれてゐる。岩波哲學辭典「宗教學」の項。その名稱の問題はともかく、もし宗教現象學がレウのいふやうな體系的地位を占めるものならば、

それは漫然と宗教心理學と列べらるべきものでなく、これと結合した一つの經驗的組織的研究と見做されなくてはなるまい。近ごろブレイが宗教哲學と對立せしめた宗教現象學の意味も、前者の超經驗的なのに對する經驗的な研究として、恐らくこの邊に歸着すべきものであらう。<sup>(1)</sup>ソーセイの試みたやうな入門的概説としての宗教現象學ならば、それはたゞ實際上の便宜から來たので問題とならないが、レウの主張するやうな學的意義を有する宗教現象學は、こんなに修正して見るほかに存立の道はなからうと思はれる。

(註一) P. de la Boullaye, L'étude comparée des religions, Paris, 1925. II. p. 13.

## 四

レウはその著の大半を占めてゐる第二編神論に、あらゆる宗教的對象の概念と形式を挙げ、その基本をマナの觀念にみとめてこれをダイナミスムと呼び、インドの梵、タパスから支那の道、ギリシヤのプノイマ、カリスにその發達した形式をみとめ、呪物、自然物及び現象、原始的至上者、機能神、精靈、聖者、惡靈、天使、人格神等、この神秘力



の表現または所在としてのいはゆる崇拜の對象の種類をつくつてゐる。マナ型の觀念の説明はあまりに概括的で、これを原始の汎神觀と見る點など問題もあるが、比較的新しい學說なども取入れて居り、全體としてゼーダーブロームに負ふところが多いやうである。第三編の人生論はことに短かいが、人間生活の宗教的意義をフンゲネプの『經過儀禮』の觀念から見、靈魂觀念についてはクロイトなどの靈質觀念から人格的自由靈の發展を論じ、死後生活についても特にインドネシアの適切な事例を用ひたなど、多少記述上の特色を現はしてゐる。第四編神人關係論の初の呪術の説明は、大體マレットとプロイスによつて、これを儀禮の一形式とし、性質上宗教と不可分のものと認めてゐる。教團のことに觸れては宗教社會學派の批評に及んでゐるが、祭時祭場祭司その他祭儀の問題については大部分ギリシヤ、ローマの古典的事例について説明してある。最後にタブーから回心現象、神秘經驗まで論じてゐるが、タブーについては種々の異つた形式を擧げて、これを宗教意識の核心としての神聖觀念の結晶と見做してゐる。

全體として近年の新しい文献や學說を可なり周到に注意した跡が現はれ、それ

だけまたこれらに負ふ所も多いので、理論上特にその自説と認められる程のものは餘り見當らない。コアレはこの書の引用または参考書目に、フランス文献の少いのが遺憾だと評してゐるけれども、それでも Coulanges, Cumont, Loisy, Legend, Van Genep, Lévy-Bruhl, Mauss, Saintyves, Dussaud 等は必要に應じて擧げられてゐる。たゞ比較的ドイツ書に多くよつたらしいのは、著者の語學上の親みからであらうし、オランダ文献の多く用ひられた點は、却つて他國のこの種類の著作に見られない一つの特色であつて、學的に見てむしろ珍重すべきものであらう。とにかく『國民大學叢書』の一部としての二百頁餘りの小冊ではあるが、近頃現はれた事例や學說を取入れた新刊書として、また比較的簡潔にまとまつた概説として、學的にも多少の意味を有することは否めない。たゞ著者のいはゆる宗教現象學に關する主張と、及びこれに應ずるものとしての本書の内容とは、なほ疑問の餘地があるが、それも宗教史の入門的概説といふ意味では、むしろ適當なものとして認めてよからう。

『宗教研究』(大正十五年)



## 第六章 神聖の意識とその内容

## 一

すべての宗教に必然的な心持の一つとして、願ひがかなふとか、かなつたとかいふ感はその中心的なものとなつてゐる。そして人はこの感じを何等かの宗教的な事物について意識し、こんな感をもつて見られた事物のみが宗教的となる。これを一般的にいふと宗教的な事物は人の慾求を充たすか充たせられたか、或は反對にこれを妨げるか妨げられたかしたものとして見られねばならない。それが客觀的事實であつてもなくとも、主觀的にある事物についてのこういつた感がなければ宗教意識は成立たない。つまりある慾求の成否に對する關心は宗教意識の根本的要素であつて、宗教意識が慾求から起るとか、或はそれ自體が慾求であるとかいふことは別にして、少くともかゝる關心や感じを含まない宗教意識はあり得ない。これを嚴密にいつたら宗教意識は價值意識だといつてもよからうし、價值意識を

含まない宗教意識はないともいひ得るであろう。もつともこゝに價值意識といふのは規範的な理想的價值の意識ではなく、それらをも含めてすべて慾求と直接に關係せしめられた實際的な價值の意識である。そして人間の慾求は一般に生命の保存發展を目的とし、これに役だつものを價值とするといふ考から、この種の價值は屢々生命の價值と呼ばれ、宗教意識にもこれがその根柢を成してゐると説く人も少くない。石橋博士が『哲學雜誌』に『宗教の本質』を論じて、すべての宗教の歸着點は Heil の思ひであり、生命の慾求であると斷じられたのは、この意味からまことに當を得た考察だといはなければならぬ。そして近頃多くの人が宗教意識の核心だと認める「聖」すなはち Heilige の語源の意味からも、この Heil もしくは生命の價值が、宗教の普遍的根柢であることを説かれたのは、ことに興味ある提説であつた。宗教一般を考察する上に、石橋博士が與へられたこの該博な論證に對しては、誰しもこれに推服しないものはなからうが、私自身もこれから多くの教訓と暗示を與へられたことを特に感謝する一人である。しかし同時にこの深遠な宗教論は暗示に富んだものであるだけ、一方でまた宗教の諸方面に關する種々の問題



を提起することを注意しなければならぬ。宗教の根柢を Heil に求めることは、動かしがたい斷案であるとしても、その Heil が心理的にどんなに意識されるか、宗教意識としてそれがいかなる位置を占め、これに伴ふ種々の宗教的な意識とどんな關係に立つかは、忠實にこの説を奉ぜんとするものゝなほさら考へて見なければならぬ問題である。この意味で私はこれまで自分が問題として扱つた二三の點と結びつけて、Heil の觀念をどんなに導いたらいいか、思ひつくまゝを卒直にのべて、その叱正を煩はしたいと思ふ。もつとも私はあの宗教論の講演があつた昨年の哲學會大會には參じ得なかつたが、別の機會に直接その内容を聴かしてもらつたこともあり、またその講演は『宗教の本質』と題して『哲學雜誌』に載せられてもゐるのであるから、差あたつてまづこの論文について、それからあとの問題を一二指摘して見よう。

## 二

宗教の根本が Heil の思ひ、生命の慾求にあることを、且くそのまゝ是認するとし

て、この慾求は宗教意識にもそのまゝで現はれるであらうか。宗教そのものを教義や集團と見たり、またその機能を形而上學的に批判したりするのでなく、主としてこれを心理學的な立場から見たら、それは宗教生活であり、宗教的態度であり、特に宗教意識である。そしてこの宗教意識の中に Heil の慾求が取入れられる時に、それはたゞの Heil としてではなく、宗教として必然なある特徴をもつて現はれないか。宗教意識を『聖』すなはち Heilige といふ心持だと見做して、Heil から Heilige が出たとしても、すでに言葉の上だけでもいくらか語義の變化があるやうに、Heilige はもはや Heil そのまゝではない。Heilige としての宗教意識が成立つには、Heil にある變化または二三の條件が加へられてゐるやうに思はれる。この變化の一つは Heil に不思議といふ感の結びつくことである。この感はこれまで多くは客觀的に宗教的な事物の性質として、超自然、特異、または神祕などいはれ、主觀的にはこれらの性質の意識と見做されたのであるが、オットーはこれを Ganz andere の心持として、その Heilige の意識すなはち numinose の最も重要な要素だとした。この心持を簡單にかつ適確に云ひあらはすことはよほど困難で、従つてその名稱も人によ



つて區々になつてゐるけれども、大體世の常のものではない不思議なといふ心持がなければ、宗教的な氣分と成らないことは、すべての事例が證據立てるやうである。だから Heil そのものゝ内容が世の常のものと異なるか、Heil の現はれやうが不思議であるか、それともこれをもたらずのが神佛などの神秘的な存在であるかは、各々の宗教の觀念内容によつてちがふにしても、とにかくその Heil といふべき思ひがこの不思議の感と結びついてゐなければ、それは宗教的なものではない。

このことは石橋博士の所説のうちにも、Heil と Macht との結合としてすでに認められ、Macht は普通には神や佛のことであるから、當然それは神秘的な超自然的な存在として、主觀的にもこんな感や意識を要求すると見做されたやうである。しかしこの點は特に宗教的態度や意識の問題として、根本的に重要なものであつて、宗教的な氣分あるひは宗教そのものが何であるかを見るためには、十分に明確にしておかなければならぬ點である。これまで多くの人は、この點を宗教に關しては自明のこととして省みない傾きがあつたが、却つて近頃は心理學的な意味から、これを超自然觀とか、神秘的論理として重要視するやうになつた。オットーなど

も宗教的經驗に於けるこの神秘意識をことに力説して、宗教意識からその態度の不合理性を明かにしようとした。蓋しこの不思議の感は宗教意識を特徴づける基本的なものであり、一般の Heil が Heilige となる第一のモメントであらう。故にこれは單に Heil をもたらす Macht としての神佛の一屬性としてのみではなく、他の種々の形式に於て、直接または間接に Heil と結びつけられる場合のあることを考慮に入れ、さらに主觀的にはそれが Heil の思ひまたは慾求と融合して、分離しがたい一つの宗教的な心持を形づくり、そこに宗教に特有な氣分や態度の現はれることを明かにしなければならぬ。これやがて Heil の思ひが單なる Heil としてでなく、眞の Heilige すなはち宗教的なものとなつた時の本質を糾明する所以である。

次にまた Heil を宗教的たらしめる主要な原理としての Macht とは何か。誰にも分りきつたことのやうであり、従つてこれまで宗教に關する論議に最も多く用ひられた言葉でありながら、これほどその意義の學的にはつきりしないものはない。それは英語やフランス語などでも屢々大字で書き初められて、往々人格的な最高



存在を意味し、また屢々複數の形を取つて、ひろく神秘的な「力ある者」として神々といふに等しいこともある。しかし語形の性質上この言葉は、人間や神々に限られず、これらに屬し若くは屬さない非個體的な力をも包括することがあつて、その觀念内容が甚だ曖昧なまゝに用ひられることが多い。石橋博士に於てはこれは普通には神佛のことでもあり、またゼーダーブロームなどの見解にもとづいて、神秘的な呪力をも含み、さらに佛教などに見るやうな自己の身心に於けるある神秘的な原理としても現はれ得るのである。ところでこれら種々の表現をもつ Macht は、宗教意識に於てどんな意味を持つのであろうか。ことにそれは宗教意識の根本だといはれた Heil とどんな關係に立つか。それがたゞ Heil を與へる人格的存在といふだけならば、特にこれを Macht といふ言葉で云ひあらはす必要もなからうし、これによつて或る Heil が宗教的のものとなる唯一の條件でもあるまい。すなはち Heil が神佛の觀念と結びついて宗教的のものとなり得るとしても、それは神佛が人格的存在であるからでもなく、また單にそれが神秘的存在であるからではなくて、その神佛にこの Heil をして宗教的たらしめる別な性質があるからである。

そして Macht といふ言葉が、神佛に於けるこの性質を云ひあらはすものでなかつたら、それは宗教的に全く無意味でないまでも、宗教に本質的な必然な觀念ではなく、Heil が宗教的となるになくてならぬものでもない。

現に客觀的な人格的存在としての神佛の觀念はなくても、Heil はそれ自身で屢々宗教的のものとなつてゐる。此場合それを宗教的たらしめるものは何か。これは非個體的な呪力や、人間に具はつた神秘的原理としての Macht だとも云ひ得るのであろう。しかしこの場合にもなほそれらの力の觀念がそれだけで Heil を Heilige たらしむる所以であらうか。Heil の神秘性とその感については先に説いたが、これは Macht の必然性でもなく、また宗教意識のこの特徴はいつも Macht に關して經驗されるとは限らない。そして宗教の根本觀念としてこれまで多くの人々が擧げた人間以上の力といふやうなことも、この神秘性を意味するものでなければ、たゞ力強い存在といふに過ぎないのであつて、力強い存在の感じや、また Heil がこんな存在に依屬するといふことは、少しも Heil の宗教性を益すものでもなく、宗教意識の特質を現はす根據ともならない。また Macht の本義を能力、性能といふ意味に解し



て、それから Heil をもたらす能力ある神佛や、Heil を實現させるはたらきを持つ非人格的な力及び自ら生成發展する性能を具へたものとしての生命までを、同じく Macht と名けるのだと、見ることもできる。しかしこんな意味の Macht の性質なら、それはたゞ Heil の依つて來る原因の説明として、論理的な意義を有するだけであつて、これによつて Heil の性質に何等の變化や特質を與へるものではなく、それによつて Heil が特に宗教的となるわけもない。Macht の意義を通常多く理解されてゐるやうに、こんな方面のみから考へては、いくらそれを Heil と結びつけて見ても、さらに宗教的なものは現はれて來ず、むしろ宗教意識の特質を誤解させる怖れがあるだけで、その根本的なものを正しく捉へることは出來ない。

## 三

然らば Macht の觀念は宗教一般を見る上に全く無意義な、宗教意識の普遍的性質として許されないものであるかといふに、必ずしもそうでない。Macht は上に擧げたやうな種々の意味の外に、一つの威力としてある威嚴をもつて現はれるといふ

性質をもつてゐる。神佛にしてもその他の存在にしても、それが宗教的に Macht と呼ばれる時には、實はこの威嚴をその中心的要素としてゐるのであつて、これこそ其の神秘性とも、それが宗教的となるに缺くべからざる性質である。神聖なものに對する宗教的態度は當然そのうちに、種々なる性質と程度の威嚴に對する感と動作を含み、威嚴の感は宗教意識として根本的なものゝ一つである。だからもし Macht が人格的のものであつても、非人格的存在であつても、とにかく人が何等かの威嚴を感じてこれに對するならば、それは人をして宗教的ならしめる性質をもつものであり、そうである限り其自身また宗教的のものである。この意味ではゆる宗教的對象が、昔から屢々 Macht といはれることも強ち不當ではなく、同時にまたその Macht は、宗教的には主としてこの意味に理解されなければならず、此點に於てのみ特に宗教的意義を有するのである。オットーはこれを numinose の一面として、特に energisch と區別した majestas または Übermacht の意識であるとし、ロアジイはいつもこれを respect の感じとして、宗教的態度に必然的なものと見てゐる。デュルケムが宗教の根本觀念としての sacre を社會學的に見て、特にその社會的權威



を強調したのも、要するにこの威嚴としての Macht の宗教に於ける重要さを説いたものであつて、いはゆる聖と俗とすなはち宗教的と非宗教的との分界點としても、これが最も著しい特徴をなすものである。

かくして Heil と Macht との結合は初めて宗教的に意味のあるものであり、Heil はこの意味の Macht に依つてのみ眞に宗教的なものとなる。すなはちそれは人格的な存在としての神佛から與へられたとか、神秘的な力によつてもたらされたとかで宗教的であるのではなく、それは威嚴ある存在と結合し、侵しがたい光榮として現はれたが爲めに、世俗的な Heil とは異つた宗教的な Heilige として現はれるのである。しかし Heil とこの Macht の威嚴との結びつきは、ちやうどさききその神秘性に關して見たと同じやうに、直接と間接と様々の形に於て現はれる。Heil が人格的存在としての神佛から與へられるがために、神佛のもつ威嚴がまたその Heil にも認められるのは、最も普通な宗教的經驗の内容であらう。また Heil をもたらす Macht が、ある個體的な存在として宗教的態度の對象となるものではないが、Heil の實現する根源としての力が、ある神秘的な侵しがたいものであるために、その Heil

が世俗的な幸福救済とはちがつた宗教的威嚴を伴ふことは、多く magisch といはれる また priän, mistisch といはれる宗教的儀禮に現はれる經驗である。また石橋博士のいはゆる monistische Lebensanschauung の型に於ては、Macht は Lebensmacht として多く主観的な原理であり、それが Heil をもたらすといふよりも、その存在が直に Heil であるから、この Lebensmacht の majestas はそのまゝ Heil の威嚴であり、兩者が不可分の關係に於て宗教的な意義を有する。さらに宗教的經驗の或ものに於ては、屢々この Macht が客觀的にも主觀的にも一つの存在として認められず、たゞ一つの屬性として Heil そのものゝ上に感じられることがある。こんな場合は Heil と Macht の結合といふことは、觀念上にも問題とならないのであつて、その Heil は初から一つの力ある Heil として宗教的な威嚴をもつて見られ、何等の條件の付加なしにそれ自身宗教的態度の對象となり得るのである。

しかもこれら種々の場合を通じて、Heil と Macht とは宗教意識の上に、一つの宗教的なものとして結びつけられ、威嚴ある神聖な存在として宗教的態度の對象となる。たとひ觀念上 Heil と Macht とが一往別々の存在として意識される場合で



も、Macht が代表する威嚴はやがて Heil にも移り、威嚴の感は結つけられた二つの觀念を包んで、こゝに感情の上に融合した一つの對象になる。もしまた Macht の宗教的旨趣が前にも云つたやうに宗教性の一特徴としての威嚴に外ならないとすれば、Macht は本來 Heil のこの宗教的特徴を具體化したものに過ぎず、Heil に宗教的な威嚴を付與する外に宗教上必然的な意義を有しない。従つて或る宗教では屢々この Macht を別な存在として觀念の上に意識せず、上記の最後の場合のやうにこれを Heil の屬性と見做して、たゞ mächtiges Heil が宗教意識の唯一の對象として現はれる。

そしてこれによつて Heil は完全に宗教的な聖なるもの、すなはち Heilige となり、こゝに眞に monistisch な宗教意識があるのであるから、一つの存在としての Macht の觀念は宗教には往々無用のものであり、少くとも人々が常に考へるやうに宗教に必然的なものではない。もつとも反對に Heil が別な存在と認められず、これをより多く個體的な Macht に歸結して、宗教意識の對象が一つの heilbringende Macht として現はれる場合は事實上さらに多い。しかしこの場合にも Heil と Macht の結合か

ら宗教的なものが現はれ、またいづれか一方が他方の屬性となる時にその結合が完全であり、統一ある宗教意識の對象となることは、前の場合に於けると少しも變らない。Heil が Heil だけでは直に Heilige ではないやうに、Macht もそれ自身では必ずしも宗教的なものではなく、両者が觀念の上で一つの存在となるか、少くとも感情的に融合されて、全體として一つの聖なるものとならなければ、宗教的な意義はないのである。

だからある程度まで觀念的に發展した宗教の分りやすい型をとつて云へば、神佛といふやうな人格的存在としての Macht や、また多少これと對立した Heil の觀念などが、宗教に必然な觀念または原理であるかのやうに見えるけれども、これは必ずしもすべての宗教の根本原理といふべきものではなく、たゞ Heilige を成立たせる特殊の性質や意味の或る部分を含んで居るにすぎない。而してこれらの性質や意味の諸方面が結合して一つの Heilige となつた時は、そこに常に宗教的經驗が與へられるのであつて、その對象は必ずしも神佛でなく、救でもなく、すべて宗教的な心持をそゝるあらゆる存在が宗教的對象として意識される。實際宗教的態度



の對象として Heilige であるものは、儀禮その物であつたり、教義信條であつたり、また一般的な環境であつたり、これらの全體であつたりすることが多い。これをある一定の存在や觀念に限定して見ることは、宗教意識の對象の中心的なものの特別に強調して來た特殊の宗教の教義に囚はれたのであつて、種々なる宗教的經驗を顧みて宗教意識の本性を如實に眺めたら、それは多くの對象と刺戟から與へられ組立てられた『聖』の經驗に外ならない。此意味に於て宗教意識の本質的な要素は、Heil と Sühne Macht といふ觀念よりも、それらが指示するところの價值意識であり、威嚴であり神秘であつて、これらが一つの情緒または情操のうちに統合されたところの『聖』の心持こそ、宗教性の根本であり宗教的態度の一般的特徴を成すものであらう。

## 四

故に一層嚴密にいふと Heil の思ひや慾求といふことも、いくらかこれを限定しないではそのまゝ、宗教意識に必然的な要素とは云はれない。説明の便宜上先か

らも Heil の慾求といふ言葉を取入れて來たが、宗教意識の當體に於ては、それは決して宗教に一般的なまた必然的な觀念でもなく慾求でもない。私は最初に宗教意識が必然に價值意識特に實際的な價值意識を含むことを一言した。そしてこれをいくらか具體的に云ひあらすものとして、Heil の思ひ生命の慾求といはれることを認めて來た。しかしそれを土臺にして宗教的な觀念の種々の型を吟味し、宗教性の根本的なものを求めようとした結果、最後にこの宗教に於ける價值意識が、必ずしも Heil の思ひ特にその慾求ではないことを明かにして置く必要を認める。蓋しある慾求と價值意識とは心理學的に密接な關係をもち、その境目は薄紙一重ではあるが、しかも意識の當體として兩者は決して同じものではない。價值意識ことに實際的な價值意識がすべて或る慾求を根柢として現はれるものであり、したがつて慾求を豫想しないでは價值意識を考へ得ないことは事實である。だからこの價值意識を漠然と解してその根柢につながる慾求の意識をも含めていふ場合も事實上少くない。しかしこれを嚴密に限定するならば、それはある慾求に基いて人が事物に對して感ずる興味または關心そのものであり、慾求の意識



とはおのづから別である。そして価値の根柢としてのいはゆる慾求なるものは、価値に關していつも意識されるとは限らず、屢々無意識的な傾向としてはたらくに過ぎないこともある。換言すれば、価値の根柢にかならず或る慾求のあることは事實でも、その慾求が意識されねば、価値意識が生じないのではなく、それが意識には上らずたゞdispositionalな傾向のまゝで、それから価値の意識が現はれることは、日常の經驗を反省すればつねに認め得られる事實である。

宗教的な聖の心持ちに或る種の価値意識は缺くべからざる普遍的要素であるが、この意識の根源であるHeilの慾求がたゞdispositionalのものとしてはたらいで、意識的な「思ひ」や慾求としてあらはれない場合は宗教にはことに多い。神佛や聖者呪師の有がたさを、何故かと論理的に問ひつめたら、Heilを興へるからだといふ因據も反省されるであらうが、有がたいといふ宗教的な氣分そのものには、こんな理由も慾求も心理的に意識されて居らず、むしろこれらを超越して絶對に有がたいところに、一層宗教的な心持が強く現はれはしないか。儀禮や教法の貴さも、その功德や効果を考へてから感じるばかりでなく、却つてそれらを忘れてしまつて、

たゞその価値を意識する時に、そこに十分に宗教的な貴さが光る。もちろんこれらの場合にもHeilの慾求が、つねにdispositionalな傾向としてはたらいで居ることは認めなければならぬが、意識的に求める心のないものが多いことは、価値意識の心理を理解するに忘れてならない事實である。従つて宗教意識の當體にはHeilの慾求すなはち求める心はしばらく取除けて見るべきであつて、たゞその意識的または無意識的な慾求から來る価値の意識そのもの、すなはち有がたさ貴さが宗教的な氣分や態度の本質的な要素であることを認むべきであらう。そしてそれがいはゆるMachtから來ると否とにかゝわらず、同時に威嚴ある不思議なものと感じられる場合に、眞に宗教的なHeiligeが現はれ、人は神聖の思ひに充されて自ら宗教的になる。Heiligeはできるだけ觀念的に固定させず、どこまでもこれを主觀の態度に求め、自由に無限に開展し得るものにして見たい。それにはHeilといひMachtといふ觀念がHeiligeを成すために必要な本質的な意味を、一層深くかつ細かに糺明しなければならぬ。

『哲學雜誌』(昭和二年)



## 第七章 宗教的情操の内容及び基礎

## 一

宗教の本質は唯だ一般的心理現象の一形態に過ぎないか、或は何等か超人間的超個人的要素を基礎とするものであるか。之を單純な心理現象であるとしても、其中心的要素は觀念の方面に在るのか或は情意の方面に在るか。また人間の心理には特殊の宗教的感情若くは本能と稱すべきものが有りや否や等の問題は、宗教研究の根本問題として可なり以前から論議されてゐるにも拘らず、今に尙其徹底的解決を得ないかの觀がある。従て現在宗教を論ぜんとする者は、常に何等かの意味に於て此問題に接觸せざるを得ないのであるが、これに就いて宗教は一つの先天的本能でもないと同時に、又人が其環境に對する偶發的反應の一形式でもなく、其先天的傾向を基礎とし、或る觀念的要素を中心として組織された情操の經驗に外ならないと云ふのは、ライトの公けにした『宗教に於ける本能と情操』と題す

る論文の主張する所である。それで今これを此種の問題に對する一つの穩當な意見として、その要點を一瞥したのであるが、氏の考は宗教は人間の一般的な先天的傾向若くは慾求が基礎となつて、或る對象及び價値の觀念を中心とする所の一つの感情的經驗であり、従て宗教の發達並びに特質は、此等の要素の變化消長に就て之を見なければならぬと云ふに在る。

(註 1) William K. Wright, *Instinct and Sentiment in Religion*. (Philosophical Review, No. 145, 1916, Jan, pp. 28-44.)

最初にライトは宗教が其自身一つの本能の活動であるといふ考に反對して、之を一の情操であると斷定してゐる。曰く、宗教は或る意味に於て之を本能と云ひ得ないものでもないが、然しマクドーガルの所謂本能即ち非特殊的情緒傾向(1)若くはシャンドの所謂情緒例令(2)へば恐怖、抑遜、愛憐、生殖、飢餓、遊戯の本能と同様な意味に於て、之を本能といふことは出來ない。むしろそれはマクドーガル、シャンド、スタウト、エスターマーク等の云ふ如き普通の意味に於ての情操である。即ち宗教的情緒行動は甚だ複雑多様なものであつて、宗教的經驗にのみ常に存在して其他に決



して見られない様な、或る本能的な宗教特有の行爲や情緒は之を認めることが出来ない。藝術、道德、科學等の普遍的特質を定義することの困難よりも、宗教の普遍的根本的特質を明かにすることは更に一層困難であるが、然し若し人は常に一の無限なるものゝ意識を有して、超越的實在と關係せんとして居り、宇宙には自己以上の己れを助ける力が存在するといふ感情に依つて其道德を維持して居るといふことが出来るならば、之れこそ上一切の宗教に共通する宗教の最も普遍的特質と見て差支あるまい。そこでかゝる意味に於ける宗教には眞、善、美等の如き特殊な宗教的價値を認めることも出来ず、又普通云ふ如き特殊の宗教的本能なるものをも認め得ないのである。

(註一) Mc Dougall, An Introduction to Social Psychology, London, 1908.

(註二) Shand, The Foundations of Character, London, 1914.

## 二

然しこの要旨がしめすやうに、宗教的な特殊的本能の存在が、しかと簡單に否定

されるか否かは疑問であつて、其假設的にでも宗教の定義として指示する所のものも、猶舊い觀念に囚はれた獨斷の嫌を免れないのであるが、こゝで著者はまた戟を轉じて更に社會的人爲的宗教觀を攻撃してゐる。即ち宗教が先天的生得的の本能の活動ではないといふ點から、近頃は宗教的活動及び信念の内容は個人がその境遇から得る所の社會的產物であつて、回心、恍惚、幻視等の宗教特有の現象も、本來模倣や暗示によつて普通の感覺を通じて入つた潜在意識か、若くは神經作用の効果が現はれたものに過ぎないと云はれる。如何にも各宗教には夫れ々々特有の儀式があり、其れが情緒の興奮と相俟つて、民族的傳説や信念を個人特に青年に賦與することは事實であるが、然し之れが個人に取つて全く無意識的受動的に行はれるとは斷言出来ない。かゝる場合に其個人が社會的強制を感じ、社會の傳説を其信念の内容として攝取し、社會的の儀式に範を取つて行ふことは勿論であるが、かゝる宗教的經驗は其社會的境遇に制限されると同時に、又其人自身の先天的衝動の根柢から勃發するのであつて、この根柢が無ければ其經驗は其人に取つて生命あるものとは成らないのである。即ちかゝる經驗は個人が社會的秩序の



内容を唯受動的に受け入れるといふよりは、むしろ其人自身の宗教的慾求に對する反應である。故に宗教的態度は其自身一の先天的本能ではないと同時に、又單に外的境遇により個人の上に生じた習性でもなく、先天的衝動がその社會的境遇に反應して生ずる所の一の情操である。ライトの議論は近時動もすれば外部的に偏せんとする宗教の説明に對して、其内的起源を稍、科學的に主張せんとしたものと云ひ得るので、其宗教社會學派に對する駁論としては尙十分徹底しない様であるけれども、宗教心理學派としての立場は明瞭に現はれて居るといつて宜い。

次に宗教的情操其物の説明に於て、著者はマクドールガルを引いて居る。マクドールガルに依ると情操とは或る事物の觀念を中心として、そこに集中した情緒的經驗の組織であつて、其組織たるや遺傳的、先天的に固定したものでなく、經驗を積む中に精神に發生する所の組織である。勿論シャンドは情操をば更に先天的生得的のものとして居るが、情操は外的刺戟に對する意識的無意識的の反射や反應の結合した習性ではなく、又單に生れた儘の本能でもなく、此本能の外的境遇に對する反應であつて、本能よりも更に發達せる一層複雑な組織であるといふのが、ライト

の見方である。而して宗教的態度がかゝる意味の情操の一種であることを明かにする爲めに、ライトは之を他の情操特に愛の情操と比較してゐる。愛は單純なる本能や情緒ではなく、喜悅、悲哀、希望、恐怖其他種々の本能や情緒が結合して愛の對象に向つて感じるきはめて複雑なる情操であるが、宗教的情操も亦同様に人間の感ずるあらゆる情緒を其中に含んでゐる。而して宗教的情操と愛とは其發生の上に漸進的、突發的、自發的、他發的等を區別し得る點も甚しく相似て居るが、其内容の組織も兩者の間に著しい類似がある。愛は愛憐の情緒と、特に異性の愛に於ては性慾本能とが根柢となつて、周圍の狀況に依つて之れに種々の異つた本能や情緒が加はり、而も其等が或る對象の觀念を中心として集つた一の組織であつて、其對象たるや動物、兒童、處女、祖國、正義、自由、學問、其他人格的のもの、非人格的のもの、抽象的のもの等場合に依つて種々雜多であるが、宗教的情操も亦其中心として一の對象の觀念を有し、其對象はまた實に多趣多様である。此外愛が其個人的氣質、性格と其對象の性質に應じて、其内容と表現を異にする點も全く宗教的情操と異



ならない。而して宗教的情緒としては、マクドーガルに依ると憧憬、畏怖、尊敬等の結合したものが最も根本的であるが、此中には自ら恐怖、驚異、感謝、卑下等の情緒も含まれてゐる。又ロバートソン、スミスの如きは反對に愛を以て宗教の根本的要素とするのであるが、オーストリア等に於ける最も原始的な宗教を見ても、其基礎的情緒としては恐怖があり愛があり、攻撃の本能、營養の本能等は最も著しく現はれて居り、其他の高等な宗教に至つては、之等凡ての本能や情緒が一として認められないものは無いと云つて好いのである。而して之等の中で其孰れが根柢となり、又其が如何に精練されて現はれるかは、一に其自然的社會的境遇と文明發達の程度の如何に歸着するものである。

## 三

かくしてライトが宗教的情操の内容、性質の多様であることを認め、之を愛の情操と比較した點は、甚だ其眞を得て居るのであつて、動もすれば其一方を捉へて凡

ての宗教を説明せんとする從來の學說に比して、大に客觀的批判の歩を進めたものと云はなければならぬ。然し其所謂情操が根柢に於て人類の先天的傾向、慾求に基くものだとしても、情操は情操であつて、若しこれが直に宗教其物であるといふならば、要するに宗教は一の精神的活動としての感情的經驗を出でない。従て所謂宗教感情論者の被つた非難は依然として避けることは出来ないのである。即ち若しかゝる感情的經驗が其自身宗教であるならば、多くの宗教の事實として存する所の儀式、制度其他の外的行動は、唯この感情の表出運動若くはかゝる經驗を促進すべき手段としてのみ其意義を有するものであつて、宗教としては其本質から遠い從屬的な要素に過ぎないものとなり、且つ宗教的行動の大部分を占めて居る宗教的價值を目的とする意志的行動の如きは、全然無意義の妄動と見なければならぬことになる。此點は宗教社會學說や、同じく宗教心理學說の中でもリュウバ等の意志的實際的宗教觀の方が、宗教上の事項を説明するに容易なるものがあるので、宗教の主觀的見解特に感情的見解に立脚する人々に對して、更に何等かの



説明が要求される所以である。

さて次にライトは宗教的情操の中心としての對象の觀念が多様であることを述べ、對象の觀念は其情操の根源又は歸着點として極めて重要な意義を有すること、又それは特に宗教的經驗に入つた人の努力發奮の源泉として、科學的説明に於ける外、一般信者には一の客觀的存在として考へられ、宗教的意識に於て一の獨立の要素であることを説明して、更に此宗教的對象の觀念と其に依て人が求むる所の價値の觀念と區別すべきことを主張するのである。例令ばツォイスは正義を保護するが、正義は必ずしもツォイスの神格の中心ではない。ヘラは貞操を守護する女神であるけれども、彼女は本來貞操の人格化されたものではない。故に宗教的對象と宗教的價値とは、未だ其觀念の明かに分化してゐないトテミズム等の原形的宗教と、更に二者の觀念を綜合し盡した哲學的汎神論との兩極端を除いては、一般に獨立のものとして相差別して現はれてゐる。而して此兩者の區別は宗教其自身の特性であつて、之を道德や藝術的態度と區分すべき最も重要な點

である。即ち神が道德を守り、宗教的儀式が道德を促進することはあるが、これが直ちに道德ではない。道德と宗教とを混同する人々が動もすれば道に契へば神や祈禱の要なしとするは、此價値と對象との區別を解しないに基くのである。又藝術的享樂に於ては對象と價値とは一體になつて居り、従てそれは無關心となるのであるが、宗教的意識はそれが神の讚仰や神秘的靜觀等の一の藝術的形式を取る時に限つて兩者の區別を没却するけれども、それは多く一時的であつて、一般的には其對象と慾望とが明かに分化されて居る。

#### 四

然しながらライトのいふ對象と價値との區別は、必ずしも凡ての宗教に普遍的な事實ではない。彼自身もいつた様にトテミズムや其他の原始宗教に於ては、食慾の目的たる動植物が直に神であり、其恐怖の目的である天然現象や精靈の觀念が其宗教的對象であつたことは勿論、強ち神秘家の宗教的經驗でなくとも、神佛と



の合一を唯一の目的価値とし、其以外に別に慾望を有しない場合は屢々ある。又一方道徳や藝術(單なる美意識としてでない)に於ても或る程度まで所謂對象と価値との區別、即ち其手段と目的価値との區別は存するのであつて、之に關する宗教と道徳又は藝術との間の別は畢竟程度の差に過ぎない。詳言すれば所謂對象は其慾望の目的たる価値の手段として其自身亦一の価値であつて、其目的に對して手段の觀念が別に現はれた時は、其は所謂對象として目的たる価値と對立するが、手段觀念がなければ其當初の慾望の目的か即ち對象に外ならないのである。故に宗教に於ても藝術等に於ても、時によつて此二者は合一することもあれば、分離して存在することもあるので、對象と価値の區別の有無は決して宗教と藝術等の根本的差別とはならないのである。若し夫れ宗教を藝術等から區別するには、一方宗教が其価値を得るに特殊の方法を有すること、他方に於て藝術の価値が宗教の如く一般的でなく、或る一方に制限された特殊的価値であることを明かにしなければならぬであらう。

然し唯宗教其物の中に單なる概念上の區別として、一般に宗教的態度の對象としての存在の觀念と、慾望の目的としての価値の觀念とを一往區別することは、不合理でないのみならずむしろ必要である。即ち著者は宗教の發達を見る上に此區別を利用して宗教の發達には(一)對象の發達、(二)對象に依つて求むる価値の發達(三)對象と価値との關係並びに先天的本能、情緒の組織及び影響に基く情操其物の發達の三方面がありとするのである。此中對象の發達は即ち一般に宗教の發達として論ぜられて居るのであつて、マレットやキングの云ふが如く *mana* 等の非人格的神秘力の觀念からはじめて、多神教より單一神教、唯一神教等と進むことをいふのであるが、之れと相並んで価値の發達とは食物、勝利、長壽、子孫繁榮等の物質的慾望が漸次に勇氣、智識、滅罪、解脫等の精神的価値に進むことである。同様に宗教的情操其物も其對象や価値の發達すると相應じて進歩するのであるが、全體として宗教的情操の發達には、(一)情操の内容が漠然として価値と對象の觀念が明瞭に分化せず、道徳的価値が其中に含まれて居ないもの、假令ばオーストリアの宗教



の如き漠然たる mana の觀念があるのみで、其對象に確たる名稱も無い時期、(二)情操の内容が分化し、同時に個體化されて、種々なる咒物、精靈、神等に對し夫々特有の宗教的情操が併存せる状態、(三)種々の對象の觀念が一體に綜合された所謂一神教の時代との三段階がある。而して此三段階は現今の兒童の宗教が青年期の宗教と發達する過程にも之を認めることが出來ると云ふのである。

上に云つた如く所謂對象と價值との區別が宗教の特性でもなく、又其發達を示す所以でもないとするれば、この所謂宗教的發達の三段階の如きも尙大に修正の餘地を存すること勿論である。然し宗教の發達を見るに其對象の觀念と價值即ち慾望の目的觀念と、及び之等の上に働く情操の特質との三方面から觀察すること、大に其當を得たものがあつて、從來單に其對象觀念の變化發達のみを見て、宗教其物の發達であるかの如くに考へた學者に對して、痛切なる警策を加ふるものと云はなければならぬ。尙終りに著者は宗教的情操の内容の發達に道德的分子の必要なることを論じ、宗教の排他的性質の貴ぶべきこと、其保守的傾向の意義等を

論じて居るが、今の問題に直接重大の關係を持たないから省略することとする。

『哲學研究』(大正五年)



## 第八章 信念の心理學的特徴

## 一

從來哲學、心理學、若くは神學の範圍に屬する問題の内で、信念に關する議論のやうに繰返されたものは少い。又其結果として決定的解釋の明瞭でないものは稀であらう。而して其原因は種々であるけれども、信念といふ用語の意義の曖昧不定なものに基くことが少くない。茲に信念といふのは、いふまでもなく英語の *belief* 若くは *faith* に相應するものであつて、これらの兩語も亦古來種々の意義に用ひられ、時としては兩者全然同義に、時としては其間多少の差異があるが、其最も普通の用法としては、*faith* は主として宗教的信念を指し又は之に類する特殊の對象に關聯したり、或る特別の心理的性質を有する信念を意味するやうである。例令ばリ *ユーバ* は之れを説明して、『發達の見地より之を見る時は、*faith* とは個人と理想的力との關係、一致の感じを生ぜしめる内部的順應の様に思はれる』<sup>(1)</sup>と云ひ、アダムス

ンはこれを *belief* と相對照して、『一般的にいへば *belief* の對象は吾々の現實的經驗の中に來るものであるが、なほ吾々は超感覺的なるもの、即ちその性質上吾人の經驗、從て又知識をも超越せるが如きものを信することがある。かゝる *belief* は特に制限して *faith* と稱するのが適當の様である。又其性質に於ても既に説明した一般的の *belief* とは多少趣を異にしてゐる』<sup>(2)</sup>と云つてゐる。故に *faith*, *foi* 等に對しては信仰と云ふ語を充用するのが適當であり、これに對して信念なる語はひろく *belief*,  *croyance* に該當するものとして、大略信仰をも包含し、一般に *credence*, *conviction*, *confidence*, *trust* 等の意義をもつてゐる。

(註 1) Leuba, American Journal of Religious Psychology, vol. I, p. 66.

(註 2) Adanson, Encycl. Brit. vol. III, p. 534.

## 二

然らばこの信念とは一般に如何なる心的活動を意味するかといふに、最も普通



に考へられる所は、信念とは他人の言を眞實として承認することである。信といふ字も其象形的解釋から見て、本來の意義は言語、文章による人の意志表示即ち音信、通信であつて、それより特に正當にして内外相應せる意示表示即ち眞實、誠實を意味し、所謂不差の義を出し、更に轉じて人の言を誠であるとする第三者の心的作用を示す動詞並に抽象名詞となつたものゝ様である。此意味に於て、信念とは自己の意見、知識ではなく、他人の主張する意見、思想、其他の言説を眞理として認容することに外ならない。

然し其通俗的用法や語源的意義はとにかく、現在に於て信念と云ふ語は、一層廣汎なる意義を有し、單に他人の言説、思想のみでなく、自己直接の經驗より生ずる思想意見を眞理として認容することも亦信念と稱せられる。故に佛教では常に信を聞、思、修の三法に配して、聞信の外に思信、修信を立て、また信心を分つて或は聽法信、求義信、觀察信<sup>(1)</sup>とし、或は信見知、信比知、隨經書<sup>(2)</sup>とか、又現見信、比知信、譬喩信、阿含信<sup>(3)</sup>等といふ。要するに、何等かの權威を伴へる他人の言のみでなく、自己の直接の經

驗、記憶、想像、思考等の結果をも、これを眞理として承認する吾々の心的態度は盡く之を信念といふことが出来るのである。

(註一) 大莊嚴經論、四、(暑四、一九)

(註二) 成實論、十一、(藏、二、七七)

(註三) 唯識論、(來、九、八一)

## 三

次に在來の信念に對する見解の多くは、之を知識若くは理性と對照し、而も之と同一系列に屬する一種の心的作用であるとしてゐる。其中第一の考は信念を以て知的確實性のない蓋然的な思想、もしくはこれに對する信用 conviction とするものである。即ち知識又は理性を以て確實に論證する事の出来ないものを、大略眞理として承認するのが信念であつて、その心的態度は想像や意見 opinion よりも確實であるが、嚴密なる意味の知識程には確實性のない probability に屬するものである。



と云ふ<sup>(1)</sup>。故に信念の特性は其證明の根據が明瞭でない事に在り、之に對して知識はその證明の根據が確實に存在し、且つそれが明白に意識せられたるものを云ふのである。

(註 1) Adamson, op. cit. p. 524.

然し斯の如く知識と信念とを相對立せしめて、certainty の conviction と probability の conviction と見るのは、信念の心理的事實に矛盾するものであつて、信念の特質はこれを蓋然的と見るよりも、むしろ之を確實と見る事である。今若しこの確實性、蓋然性といふことが知識及び信念の結果又は内容たる觀念、思想の論理的整合の度を示すものとすれば、吾々の信念はその蓋然的なものよりは確實なるものゝ上に生じ、前者よりも後者の方が強からう。吾々の有する觀念思想の論理的整合には種々の程度があらうが、一般に吾々はその確實なるものに強き信念を生じ、蓋然的なものには稍や信を置き、improbable のものには疑を挟み、矛盾多きものは積極的に非實として拒斥するを常とし、論理的整合の確實な程信念は強固である。故

に若し信念の成立並に其強度に關して、その内容たる觀念思想の知的整合が其主要條件である時は、吾々は蓋然的なものよりは確實なるものに信念を生じ、蓋然的なものに對する信念は却て薄弱である。

固より信念の成立並に其強度に關する條件は、單に其内容たる觀念思想の知的論理的整合のみに止まらず、此に伴ふ情緒の調和、意志的慾求の存否等も亦重要な條件であるから、其他知的に整合の完全確實な觀念よりも、却て純知的には蓋然的な思想に對する信念が一層強力であることは屢々經驗する所である。然し此場合に於ける吾々の心理的事實を觀察すると、信念の内容となつてゐる觀念思想は、たとひそれが論理的形式的には蓋然的なものにして、すでに一度其に對して信念の生じた以上、吾々は主觀的には之を蓋然的なものとは考へず、其信念が強ければ強い程これを確實であるとし、反對に知的には確實なものも、他の原因からこれに信念が生じない時、若くは信念の度が微弱である時は、却て之を蓋然的なものとするのである。故に若し確實とか蓋然的などいふ語が、かゝる主觀的意識として



の心理的事實を意味するものとすれば、吾々の信念の存するところはその知的論理的形式の如何に關らず確實であつて、信念の存せざるもの若くは信念の弱き觀念思想が蓋然的と見られるのである。

要するに確實、蓋然的等の語がある觀念思想の知的整合の度を示すものであるならば、信念はその確實なものに強くして蓋然的なるものに弱く、又これが或る觀念思想に對する主觀的意識を意味するものとすれば、信念の強い程その内容たる觀念は吾々にとつて確實であつて、蓋然的とはこれに對する信念の微弱なことを示すのである。故に確實と蓋然的といふ語を以て、之を知識と信念との二者に配するが如きは、知的整合といふよりも他の原因から來た或る特殊の信念の内容を捉へて、これを知的整合を有する觀念思想と比較し、これを客觀的に知的形式の上から批判して、一を知的確實とし一を蓋然的にして而も特殊の conviction の伴ふものとしたのに過ぎない。然るに蓋然的な觀念思想も亦知識たり得ると同時に、知的に確實な思想こそ、最も強固な信念を生ずべく、所謂純粹知識なるものも、之れに何

等かの信念の伴はない事は稀である。<sup>(1)</sup>而して或る觀念思想は其自身の知的整合の如何にも由るけれども、其他種々の原因よりして之れに信念が伴ひ、それが信念の内容となるに至りて、主觀的に眞の確實となるものであつて、所謂純粹知識の確實性と雖も、實はその知的整合に基く信念の力によりて生ずるのである。故に所謂確實性なるものは單に客觀的形式的意義に於ける知的整合を示すものでなく、むしろこれに信念の存するや否やを意味し、信念の特質たる主觀的感情を示す語に外ならぬ。<sup>(2)</sup>

(註一) Ladd, Psychology, p. 516,

(註二) James, Principles of Psychology, vol. II, p. 283.

故に知識と信念とを對立せしめて、之を確實な觀念思想と、蓋然的にして而も或程度の conviction を伴ふ思想であるとするが如きは、何れの方面より見るも當を得たものではない。若し嚴密に之を區分すれば、それを客觀的形式の上より見て、知的整合の完全なる思想と其不完全なる思想との二とするか、若くは之を主觀的意



識の上より見て、強き信念の伴へる思想と伴はないものと分つより外はない。而して其形式の整合をもち、且つ之に信念の伴へる思想とは、即ち知的信念の内容を意味し、其形式も不完全であり、且つ信念の伴はないものは唯の空想に過ぎないが、此両面の條件は互に交錯してゐるから、形式的には完全であるけれども吾々が之に對し信念の生じない思想、及び知的整合を有しないが而も強き信念の伴へるものもあらう。前者は即ち吾々の内部的反應のない純理的知識、後者は即ち情意的信念若くは其内容を示すものであつて、論者の所謂知識と信念とは、要するに此二者を相對立せしめたるものであつて、之を以て知識と信念との全體を見ようとする所に其過失の原因がある。

四

知識と信念とを對立せしめる第二の見解は、信念とは普通の知識を以て認識、證明する能はざるものを認識すべき特殊の知的能力、即ち一種の超理性的知識若く

は直観であるとするのである。サンタヤナは信仰を以て、真理との必然的契合の證明しがたい一種の想像、直観であるとしてゐるので、そのほか信仰に關してかゝる見解をいづく人が多い。カントのいはゆる *Glaube* も單なる信念よりは、むしろ所謂信仰を意味するものであるが、之れは道德的實踐理性の要求によりて認むる所の、純粹理性や普通の知識を以て證明し難き超感覺的存在の認識である。アダムソンのごときも、信念が一種の知識であることを承認しながらそこに直観の要素の加はることを主張し、之を以て單なる知識に對する主要な差異であるとし、超理性的にして合理的證明の範圍外に屬する信念、若くは直観の對象たるべきものとして、左の三項を列挙してゐる。

一、神、未來生活

二、第一原理、公理

三、單純なる事實、感覺經驗

即ち如上の意味に於て、知識とは理性によつて認識し、且つ合理的形式を以て證明



したる眞理であるのに對して、信念は理性の認識、證明の範圍の外に在るものを、かくの如き形式を履まずして眞理と承認すること、即ち所謂超理性的直觀に外ならない。然しかく信念が超理性的存在を認識する作用能力、若くは其認識より來る觀念であるとすれば、それは決して合理的知識に優越するものでなく、又知識と其類を異にするものとは云へない。かゝる意味に於ける信念即ち直觀は、畢竟亦一種の知識であつて、所謂合理的知識と同一系列に屬すべきものである。ラッセルは直觀が知識に優れ、特に眞理や實在の中心に入るべき唯一の能力として無過誤 infallible のものであるといふベルグソンの考へを批評して、知識と直觀とはともに人間に有用なものであるが、知識は文明の複雑になるとともに愈々發展し、直觀はむしろ退歩すべく、直觀は大人よりも兒童、教育あるものよりも寧ろ無教育者に依る所大であると云つてゐる。要するに直觀が特に知識に優越するといふのは所由ないことであつて、それは畢竟知識の單純素朴な一形式に過ぎない。直觀は實際上の要求に應ずるが爲めに、卒急にして簡単な判断をするものであるから、判断

の條件が簡單なる場合には、却つて批評的知識よりも敏捷な活動をなすことがあるが、その複雑なるものに關しては精緻な判断をなす能力がない。それらはむしろ批評的知識の職能であつて、この點に於て所謂知識は直觀の發展したものともしふ事が出來やう。

(註 1) Santayana, *Poetry and Religion*, p. 8.

(註 2) Adanson, *op. cit.* p. 5.

(註 3) B. Russell, *Mysticism and Logic*, Hibbert J. XII pp. 787—792.

而してこの種類の直觀の作用若くは内容が、特に信念を伴ひ、多く信念の内容となることは事實であつて、この點から見、直觀と信念とを同一視することは全く心理的事實に反するものではない。然し直觀若くは直覺的觀念には常に信念が伴ふから、直にこれを信念といふべきだとすれば、これに對立する知識即ち合理的知識、若くは批評的判斷作用にも信念の伴ふことがないとはいはれない。事實此種の知識でも、それが眞の知識たる以上は、常に信念が伴ふので、信念のない認識、知



識は、單なる思考、想像、若くは唯の觀念、概念に過ぎない。眞に知るといふことは、其物の客觀的存在、實在を信するに由るので、その信念の伴はないものは眞の知識とは云へない。<sup>(1)</sup> 固より藝術的想像等、所謂假想的判斷の場合に於ては、吾々は必ずしも其事物の實在を信するのではないが、それすら尙一時的部分的信念がこれに伴ふのである。<sup>(2)</sup> 況んや其他の認識判斷若くは知識に於ては、其間に何等かの矛盾が意識せられて疑念の生ずる迄は、常に信念の存在するのが一般的事實である。故に若し直觀若くは直覺的判斷又はその内容を、信念といふ事ができるとすれば、更に複雑な批評的合理的判斷、知識も亦一般に信念と云はなければならぬ。單に直觀のみを信念として、其他の判斷、知識を之と對立せしめるが如きは、眞に理由なきことである。

かくして知識と信念とは、如上の意味に於ても相對立すべき者でない。若しこの所謂信念が直觀若くは直覺的信念を意味するならば、それは又一種の單純な判斷若くは知識であらうし、同時にまた一般の知識に於ても、正當な意味に於ける信念は常に之に隨伴するものである。故にかくの如き對立は、畢竟合理的批評的知識と直覺的知識との對立か、若くはこれらの知識に隨伴し、これらを内容とする信念の對立を示すに過ぎない。何れにしても、信念なる語を以て、直覺的知識若くは之を内容とする信念のみを意味するものとするのは當を得たものではない。之を要するに、信念とは確定的若くは合理的知識と相對立すべき特殊の蓋然的又は直覺的知識や觀念ではない。又單に他人の言説を事實として信する事のみに限らない。ひろく感覺、知覺、記憶、想像、思考、推論等に基く吾々の一切の認識的表象的經驗、即ち最も廣き意味に於ける觀念、思想に關して、これを客觀的實在として認容する心的状態を云ふのである。

(註一) Ladd, op. cit. p. 513.

(註二) Piisbory, The Psychology of Reasoning, p. 48.

## 五



尙信念なる語の意味に關して注意すべき事は、それが信ずる働きを意味するか、信ぜられた對象又は命題を指すかの問題であつて、この兩義の混同のために信念に關する議論の徹底を缺くことが少くない。モンテーギユは前者を信念の主觀的意義、後者を客觀的意義と稱し、<sup>(1)</sup>彼自身單に信念といふ時にはむしろ信ずる働き其物を意味してゐる様である。<sup>(2)</sup>然るに又信念といふ言葉を、反對に信念の對象、内容の意味に用ゐんとする人も少くない。アレキサンダーはその論文“Collective Willing and Truth”に於てその用語に註釋を加へて「信念なる語は一般に判斷の對象を示すのに用ゐられる。即ちロイドモルガンの語を借りて云へば、「[すること]」ingでなく、「[られたるもの]」edを表はす。この語は通常の用法に於ては、信ずる働きにも、信ぜられたる對象にも通ずるけれども、吾々の見る所によれば、それが複數に beliefs とある場合は、常に信ぜられた物を意味する。……事實 belief と云へば通常信ずる心の状態を云ひ、beliefs は信ずる物を意味するけれども、吾々は常に belief といふ語を信ずる働其物と區別して、信ぜられたる命題其物を表はすに用ひ、以て其混同に基

く意味の不明に陥るを避けやうとした<sup>(3)</sup>と云つてゐる。リューバは信仰に關して、その對象となるものを faith-belief と呼び、信ずる心の状態をば faith-state と呼んでこれを區別し、belief といふ言葉を「信仰の生ずるに當つて人が認容し懷抱する觀念」だと解釋してゐる。<sup>(4)</sup>ムーアも亦モンテーギユの考へを非なりとして、言語を離れて談話なく、音を離れて聞くと云ふことなく、煉瓦を離れて煉瓦積なきが如く、其對象、命題を離れて信念なしと云ひ、單に用語の上のみでなく、心理的事實としても信念は其内容を離れて之を論すべきでないといふ。<sup>(5)</sup>

(註一) Montague, New Realism, p. 262.

(註二) ibid., p. 256, etc.

(註三) S. Alexander, Mind, No. 85, P. 16, note 2.

(註四) Leuba, op. cit. pp. 67, 75.

(註五) Moore, Journ. of Philosophy, Psy. and Scientific Method, vol X, p. 546.

しかしまた反面からいふと、言語は直に談話ではなく、煉瓦は直に煉瓦積の勞働でないと同様に、信念の内容たる觀念、命題と、信ずる働き若くは心的状態其物とは



之を區別しなければならぬ。『吾々がある命題を信じ若くは疑ふ時は、之に關して四個の要素を區別しなければならない。即ち主辭と賓辭と及び此等の間の種々なる關係と、この三は信念の對象を成し、第四にその命題全體に對する吾々の心的態度、これが即ち信念其物である。』<sup>(1)</sup> 即ちこの意味に於て單に信念といふのは、信念の内容たる觀念、命題と區別して、むしろ信ずる働き其物を指す場合も多い。固より通俗的用語としては、信念の心理的作用を論ずる場合は少く、その内容たる觀念、命題の如何に關して論議することが多いから、信念なる語を直に其内容思想の意味に解することが多い。しかしその科學的研究、殊にその心理的解剖を主とする場合には、その内容の如何よりは其心理的作用の如何が主なる問題となるから、これを以て直に信念といふ心理的狀態若くは作用を表現しようとするのである。それで嚴密な意味で單に信念といふ時には、其心理的態度、狀態を指すものとして、特に信念の内容、對象と區別する方が適當であらう。『六條學報』(大正四年)

(註 1) James, op. cit. vol. II, p. 287.

## 第九章 宗教に於ける人格的態度

### 一

宗教的經驗や崇拜の對象が必然に人格的存在であるといふ考へは、人格神の論證に腐心した古來の神學の當然に是認する所であり、又かゝる思想を背景とする否とに關らず、文化的宗教を有する多くの社會に於ては、現今に至るまで一般に宗教の對象は人格神であると豫想されてゐる。しかるに近年になつて宗教的對象としての人格神の觀念を否定し、少くとも一般的に考へて、宗教の對象は人格的存在に限らないといふ主張が、可なり有力なものとして現はれて來た。而してこの主張は大體に於て二つの異つた方面から生じてゐる。即ち一は基督教の教權を認めない自由な宗教哲學の批判と、之れに伴つて新しい宗教理想を構成せんとする理想的宗教論若くは新神學の思想とであつて、主として理知の要求を満足せんが爲めに、合理主義の立場から人格的な一神の存在を否定し、むしろ非人格的な



原理や理想が、聰明なる新宗教の對象たるべきことを認めんとするのである。また他の一は宗教史上の事實の説明から來る宗教學說であつて、原始宗教の多數は動植物、山川等の非人格的な事物を崇拜の對象としてゐるのみならず、原始佛教其他の高等なる宗教の中にも、人格的存在の觀念を崇拜の對象としないものが少くない。それであるから宗教が必然的に人格神を對象とするとは云はれないのであつて、宗教的對象が屢々非人格的存在であることは歴史的事實の上から證據立てられるといふのである。

かくの如く宗教的對象が必ず人格的存在でなければならぬといふ主張若くは想定は理論と歴史との両面から破られんとしてゐるのであるが、之れに對して宗教的對象に人格を必然とする人々も亦相當の説明を試みてゐる。即ち非人格的な宗教的對象が理論的に要求され、又或る意味に於て歴史的に存在することを認めながら、尙ほそれが一般的に人格的存在でなければならぬことを主張する人々は、多くの宗教的對象の中には客觀的な意味に於ては非人格的なものが少くない

が、然し其非人格的な事物も宗教的當事者の意識に於ては常に人格的存在と認められるのであつて、主觀的には皆人格的存在だと云ふのである。例へば原始宗教に於て多く動植物や其他の無生物が崇拜されるが、此等の事物は吾人にとつて客觀的に人格でないけれども、原始人の觀念には主觀的に人格と現はれたのであつて、其對象の外形こそ非人格的な事物であるが、其意味本質は人格的存在である。故に原始人は此等の事物を崇拜する時に所謂アニミズムの心理から常に其中に人格的な靈が潜んで居ると考へ、正しく其靈を對象として宗教的行事を爲したのである。同様に原始佛教等もそれが宗教である限りは、其對象とする事物や原理の中に何等かの人格的意味を認めたのであつて、若し此意味がなかつたならば、それは單なる倫理運動か又は哲學的教説に過ぎないのであつて、宗教ではない。故に多くの理想的宗教論も其の對象とする所の無限、絶對、神等の觀念が、何等かの意味に於て人格的にならなければ宗教を成さないものである。

然し非人格論は更に之に對して、當事者自身の宗教意識に於ても人格觀念のな



い、主觀的にも非人格的な宗教的對象の有り得る理由を説明してゐる。それに依ると原始人が其崇拜の對象に向つた時に、所謂アニミズム説のやうに、つねに人格的な靈の存在を認めて居るといふのは事實ではない。宗教は或る程度まで發達すれば人格的の靈や神の觀念を生じ、自然現象や其他の事物にも或る人格を認め、之を心あり靈あるものとするが、更に其以前の最も原始的な状態に溯つて考察すると、些しにもかゝる人格や靈の觀念のない時期がある。これ所謂プレアニミズムの時期であつて、此時期には一切の事物に力や生命を認めることはあるが、それを人格的な精神や意志又は靈とは見てゐない。固よりかゝる觀念が主となつてゐる時期が、發達の順序として年代的にアニミズムの時期に先つたといふ臆説は現今では否定されてゐるが、然し力や生命の觀念は必ずしも直に精神や人格的靈の觀念ではなく、原始人が活動的の事物に精神や靈を認めるよりも、單に之を神秘的な力や生命を有するものと考へたことは、幾多の事實が之を證明してゐる。それでマレットは之をアニマティズムの觀念として、非人格的な神秘力の觀念の方

が、人格的な靈の觀念よりも一層原始的に宗教的對象となつたことを切言したのである。

且又原始佛教が宗教でないとか、それは佛陀の人格を崇拜するやうになつてから始めて宗教となつたとかいふのは、歴史的に無理であつて、要するにかゝる説は傳承的な狭い宗教觀念に囚はれた見解である。原始佛教は其崇拜の對象として何等人格神の觀念を有せず、弟子から見た佛陀の人格も普通に所謂神ではなくして、單なる師匠、先覺者に過ぎなかつたことは事實であるが、しかも佛教は四諦八聖道等種々なる教理行法を神聖なるものとして尊崇し、之を其信念と行事の對象としてゐる點に於て、明瞭に且つ完全に一の宗教であることを主張したのはデュルケムである。同様にマレットは佛教が非人格的な存在を對象とする宗教の最も進歩した一例であると云ひ、コーも宗教的對象には人格的又は非人格的な種々の事物があるのであつて、佛教にはかゝる信念のない場合の多いことを認めてゐる。要するに宗教史上に大なる部分を占めてゐる佛教の主なる部分と根源とが、宗教



でないといふのは當を得ないのであつて、若し之を正當に宗教として認めるならば、宗教的對象が必ず人格的存在であるといふ偏見をも去らなければならぬ。而して同様に又非人格的な原理や理想を對象觀念とする理想的宗教が、宗教たり得ないといふことも、當然否定されるのである。

## 二

かくして宗教的經驗や行事の對象は必ずしも人格的存在には限らず、如何なる意味に於ても非人格的な事物を對象とする宗教が有り得るといふ議論は、近來稍廣く行はれんとしてゐる。然るに他の一方に於ては、尙此點に就て多少の批難を加へ、若くは條件を付せんとする學者も少くないやうである。それで此等の學者は宗教的對象の觀念よりも、むしろ之に對する人間の感情や態度を心理學的機能的に説明して、それが對人感的であり人格的關係であることを認めんとするのである。即ち宗教的對象は客觀的には云ふまでもなく、當事者自身の觀念に於ても、

必ずしも人格的存在ではないが、然し人が其非人格的な宗教的對象に向つた時の気分や度は、決して木石や死物に對するが如きものではなく、略々人と人と相對した場合のやうな對人的な気分や關係であつて、此意味に於て宗教は必然に人格的對象を有すると云ひ得るのである。トイイは原始宗教が屢々彼のアニマティズム説に於て稱へられるやうな非人格的な力の觀念を對象とすることを認めながら、一般に宗教的對象としての超人的な力と人間との間は社會的關係又は人格的關係であり、こゝに宗教が成立すると云つて居るが、此點に就て最も明瞭に其立場を説明したのはリュールバとポールドキンとであらう。尤も此兩者の意見に就ては、赤松文學博士の『最近宗教心理學の傾向』と題する論文(密宗學報六九號)の中に極めて詳細に説明批評されて居るから、更に此を繰返すのは無用であるかも知れないが、議論の筋を明かにする爲めに簡単に其要點を述べて置かう。

(註 1) Toy, Introduction to the History of Religions, p. 5.

リュールバは其著『宗教の起源及び本質』や『宗教の心理學的研究』に於て宗教の本



質を説き、人間が其生活の目的を達する爲めに、原因結果の關係の明かな合理的自然的な力を利用するのは科學であつて、之に對して宗教や呪術は因果の神秘的な超自然的な力に依らんとするものである。而して此中で呪術は其超自然的勢力を利用するに非人格的な態度を以て之れに向ひ、機械的に之を取扱ふのであるが、宗教は人格的即ち對人感的な態度 *anthropopathic attitude* を以て之れに依頼し祈願するのである。それで宗教的對象は必ずしも人間形態的 *anthropomorphic* たるを要しないが、これに對する人間の宗教的態度は對人感的であつて、これが宗教としては本質的な一要素だと云ふのである。

ポールドキンが其『實在の發生論』第四章乃至第七章に説いて居る宗教論は、大體上デュルケム、レギブル等フランス社會學流の人々の學說を根柢としてゐるのであるが、其宗教的對象又は態度の人格觀念については、むしろ此等の學說と反對の結果に到達してゐるやうである。即ちポールドキンの所説では、人類の世界觀の最初の形式は先論理的、神秘的、宗教的であり、特に之を民族的發生の上か

ら觀れば集合的感情的であつて、こゝに又宗教的觀念の特質がある。然し原始人の世界觀は生物と無生物すら區別せず、唯だ混沌の中に物の活動を見るやうな自發的・非二元的アニミズム *spontaneous or a-dualistic animism* ではなく、又生物から區別して見た無生物の中に特に生命や心靈の内在を認めるやうな反省的アニミズム *reflective animism* でもないものであつて、興味特に社會的利害を中心とする集合的觀念ではあるが、多少の秩序と區別を有しつゝ、而も感情によつて興味の中心となつたものを *animate* 生かして觀る所の感情的アニミズム *affective or emotional animism* である。それで宗教意識の中心的要素は大體上神聖感であるといひ得るが、此中に含まれた依頼や尊敬の感は社會的關係に於て、人間に對すると同種類のものである。凡そ宗教上の尊崇、尊敬の感は、自然現象や法律等に對する時の恐怖、又は威力威嚴の感とは異り、人格的性質を帯びてゐる。故に宗教的儀禮は又常に之を照鑒納受する人格の存在を豫想するのであつて、宗教的對象の外形や象徴となる事物はとにかく、其の内容の意味 *meaning* を成すもの、即ち嚴密なる宗教的對象其物は、此宗教的



意識に對應すべく人格的性質を認められなければならぬ。而して原始人が無生物を宗教的對象とする場合には、それは宗教的興味によつて彼の感情的アニミズムの心理から生きたものと觀られて居り、すでに神聖感に含まれた人格性に基いて、對人的關係が生じてゐるのである。尤も明瞭な人格の意識や人格的な靈の「觀念」は原始人には生じ得ないが、然し神聖な事物の表はす意味は、生命であり人格的の力であつて、殊にトーテムの意味内容は集團であり人格であるから、それは意識上人格類似のものとなつて居るのである。

要するに此等の學說の根柢は、宗教的對象に對する宗教意識又は態度が、本質的に對人感的態度又は人格的關係を含まねばならぬといふのであつて、それを事實に就て見ても宗教的對象は客觀的に若くは觀念上には非人格的存在であつても、少くとも感情的又は實行上には必ず人格的存在として見られてゐる。従つて宗教的對象の人間形態若くは人格觀念が宗教史上に殆んど普遍的な事實として現はれてゐるのは、此理由に依る外説明し得ないといふのであらう。蓋しこゝに至

つて原始宗教や其他の事實の説明も甚だ微細になり問題が宗教其物の心理學的解釋の中心に觸れて來たやうに思はれる。然しながら更に周到に宗教上の事實を吟味すると、所謂感情的にも人格の意味を有しない事物と宗教的に交渉する場合や、些しも人格的態度を含まない宗教的儀禮が少くないやうであつて、少くとも宗教的態度が必然に人格的關係でなければならぬといふ理論的根據が充分でないやうに思はれる。

## 三

第一に此等の議論に於ては其對人的態度とか、人格的關係とか稱するものゝ特質が明瞭でない。リューバは之を機械的自動的態度と對立させてゐるが、然し兩者の間には判然たる區別が立つてゐないやうである。若し機械的といふことが人が機械や道具を取扱ふやうに對象を自由自在に支配し、敢てその意志を顧みないといふことであるならば、人格的といふことは其反對に單に自由にならないと



いふ意味に過ぎない。然し自由にならないといふことが人格的態度であるとすれば、山岳、海洋、風雨等の如き天然現象は現代の科學の力を以てしても自由に支配し得ないものが多いのであるから、之に對する態度は人格的であると云はなければならぬ。若し又人格的といふことが對手の意志を慮らないといふ意味に於ての機械的態度の反對であるとするれば、それは對象の意志を認めて、何等かの方法を以て其意志の自發的活動を待つことに外ならない。此意味に於て人が宗教的對象に對して人格的態度を取ること、即ち其對象に意志や精神を認めることであつて、結局先に述べた宗教的對象の人格觀と同一に歸着する。故にリューバは宗教的對象の心理學的持質を數へて、最初に其心的精神的存在たること、及び人格者と認めらるべきことを擧げ、又アニマティズムに於ける非人格的な神秘力は、呪術の對象とはなるが宗教的對象とはならず、宗教的對象たるべき力の觀念は人格的のものに限ると見做して居る。

此點に就てポールドキンが人格的態度の特質として指摘した所は、大體上リュー

バの考へと同様であるが、其對立觀念が異つて居るだけこれよりも多少明瞭になつてゐる。即ち其說によると人は宗教的儀禮や行事に於ては、直接的方法即ち鳥を撃たんとして石を投るが如く、直接に其目的を達せんとする因果的方法を取らないのであつて、間接的な對人的な方法即ち暗示、告知、勸説、告白等普通に人が他人に向ふ時に用ふる種々の方法を用ひる。これ實に人格的關係の機微を捉へたものであつて、野蠻人の單純な自然的暗示を始めとして、神學者の精練した論理的な手續に至るまでみな同様であると云つてゐる。然し此説明によつても亦人格的方法とは暗示、勸説等によることであるから、尙それは感知性や意志を認めない事物に向つては行はれないのであつて、要するに其は對手に精神や意志の存在を認めて之を動かすのであるから、若しかゝる態度が宗教的態度の特徴であるとすれば、宗教は人格的存在を對象とする外に有り得ないことになる。加之ポールドキンの所謂直接的方法としての宗教的儀禮は甚だ多いのであつて、例へばトテムを食つて其聖質を享け、淨水に浴して身心の汚穢を祓ふが如きは、決して間接



的人格的な方法とは云はれない。エームズは供犠の根源が凡て非人格的な儀禮であることを力説してゐるが、一般にデュルケムの所謂物質的効果を目的とする儀禮は特に直接的方法の著しいものであるから、若し此等をも宗教として認めるならば間接的人格的方法が宗教的態度の特徴であるといふ見解は到底打破されねばならぬのである。

(註 1) Baldwin, *Genetic Theory of Reality*, p. 90.

(註 2) Durkheim, *La Vie Religieuse*, p. 190.

然しながらかくの如き直接的方法による非人格的な儀禮は、たとひそれが宗教の名に於て行はれるにしても、本質的には宗教でなくして呪術であると云はれるかも知れない。現にリューバは其對象に對する態度が人格的であるか機械的強制的であるかによつて、宗教と呪術とを概念上に區別せんとするのであつて、此地からすれば非人格的態度の儀禮は皆呪術となるのである。けれども宗教と呪術とのかゝる區別は、コーが之を批評したやうに正當なる區分法ではないのであ

つて、宗教にも強制的機械的な態度を生ずることがあると同時に、人格的の靈に對する呪術が稍強制的ではあるが人格的態度に於て行はれることも少くない。要するに人格的態度と機械的又は強制的態度とは嚴密なる對立概念ではなく、交錯して併存し得る場合があるのである。若し又機械的といふ語を大に制限して、對象を全然自由に支配せんとする態度とし、對手の意志を尊重する人格的態度にはない方法であるとすれば、此人格的態度に對立する非人格的態度の中に又自ら機械的ではない關係が残るのであつて、非人格的な威力威嚴に向つた時の尊敬、即ちリューバの所謂非制的 *uncontrollable* の態度が其間に介在するのであらう。蓋しデュルケムの所謂非人格的物質的力に對する尊崇、神聖、若くは畏怖等の感は此態度に屬するものであつて、宗教的態度の或者が非人格的態度であることは、必ずしも直ちにそれが機械的態度であることを意味するのではない。此點から見ても宗教的態度を人格的態度に限らないで、非人格的態度の中にも宗教的のものがあることを認めた方が適當であらう。



(註 1) Coe, Psychology of Religion, pp. 88—91.

## 四

次に又宗教が人格的態度であることを主張する論者は、時として觀念上人格を認めない事物に對しても、人がこれに向つて人格的態度を取り、人格的感情とも云ふべきものを以て臨む場合があると考へてゐるやうであるが、人が其對手たる事物に全然人格を認めないで、然かも之を人格として取扱ふやうな場合が事實上果して有り得るであらうか。元來論者の所謂人格的態度とか對人的關係とかいふものゝ特徴は、其外部的形式よりは内部的意識的特質に存するのであつて、人が或る事物に對して人格的態度を以て臨むと非人格的態度を取るとの區別は、其事物をば或種の感覺、理解力、感情及び意志等を有するものとして見ると否とに在るのではなからうか。してみると人格的態度には對手の人格に對する明瞭な觀念はなくとも、對手をば感覺や意志あるものとする漠然たる豫想が伴はなければならぬのであつて、若しこれがなかつたならばそれは人格的態度とはならないのである。此點に於てリューバが宗教は必然に人格的態度であるから、アニマティズムに於ける力の觀念は、其自身宗教的對象とはなり得ないと云つたのが、却つて率直に其立場を明にして居るやうである。

尤も人が或る事物に就て人格の觀念を有せずして、しかも人格的に之に對するやうに見える場合が三つある。即ち一つは兒童の遊戯又は玩具等に對する態度であつて、兒童は人形や其他の無生物をも非人格的なものであることを熟知しながら、屢々遊戯的に之を心あるものとして取扱ふことがある。然しこれは所謂假想的信念 *make believe* に基くのであつて、此信念の下にはたとひ一時的にもせよ對手の事物の人格が強ひて想定され、それに對して人格的な態度を取つて居るのである。次に藝術的擬人觀も亦これに類するものであつて、花鳥風月に對して詩人がこれを一種の人格として視るのは、所謂感情移入 *Einführung* の作用によるのであるが、これまた結局は一の假想的信念であつて、そこに對象の人格觀念が漠然と想定



されてゐる。第三の場合は感情の興奮に基く人格的態度であつて、吾人は極端な憤怒愛情、悲哀の感情を起した時、明かに無生物と認めて居る物に人格的態度を取ることが屢々経験する所である。エームズが詳細に説明して居る通り、原始人にはかゝる経験は殊に多いのであつて、<sup>(1)</sup> コーはこれらをも感情移入を以て説明してゐる。<sup>(2)</sup> 然し此等の中には其感情を表出すべき適当な人格的對象を急に發見し得ない爲めに、強ひて之を非人格的な事物に對する行爲として表出した場合が多いやうであり、又強ひて云へば其非人格的な對象に極めて瞬間的に人格觀念が假想されて居るとしても説明し得るが、恐らく其多數は人格的存在に向つて現はるべき反應の形式を、感情の興奮に基く判斷の錯誤と卒急の必要から、移して之を人格を認めない事物の上に加へたものとして説明したが適當であらう。<sup>(3)</sup>

(註 一) Ames, The Psychology of Religious Experience, pp. 97—100.

(註 二) Coe, op. cit. pp. 99—102.

(註 三) Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, p. 25.

## 五

之を要するに實行としての人格態度には、必ず其對象の何等かの程度に於ける人格觀念が基礎となるのであつて、全然人格觀念を伴はずして人格的態度は生じ得ないのであるが、論者の多くが主張する單なる人格的感情なるものも事實上有り得ないやうに思はれる。即ち吾人に就て云へば所謂人格感情も、それが單純感情でなくしてむしろ情緒と云はるべきものである以上は、其裏面に何等かの觀念的要素の隨伴を否定することは出来ない。換言すれば人格感情とは結局對象たる事物が感知性を有する意志的存在であるといふ觀念を中心とする意識の感情的方面を云ふのであつて、かゝる感情の對象は觀念上にも何等かの人格を認められたる存在である。同様に若し原始人が多くの無生物に對して人格感情を有してゐたとすれば、彼等は亦たとひ漠然たる形にもせよ此等の事物を觀念上にも人格として認めて居り、同時に又他方これに對立する多少非人格的な存在の觀念を



も有つてゐたことを認めなければならぬ。且又原始人が感情的アニミズムの心理によつて、多くの事物殊に其宗教的興味の對象となる事物を、生命あるものとして生かして見たとしても、それは必ずしも其等の事物を人格視したのではないのであつて、生きたと見ることも、人格と見ることも、は必ずしも同一でない。吾人に取りつて植物は生きて居ても人格ではなく、兒童と雖も普通には之に感知性や意志を認めてはゐない。それでたとひ原始人が如何に死物と生物と人格とを混同して居つたとしても、彼等が單に生命あるものとして見たのが、直ちにそれを人格視したのであるとは云はれないのであつて、所謂 *Talchung* と *Beaejung* とは多少區別して考へなければならぬ。それでエームズは原始人の生命觀の心理を説明して多數の例を擧げてゐるが、而も此等をばむしろマレットの所謂アニミズムの觀念に近いものとして見てゐる。<sup>(1)</sup> 故にポールドキンの感情的アニミズムの説明も、原始人が其興味の對象殊に宗教的對象たる事物をアニマタイズしたといふ事實を示すには充分であるが、之に對して彼等が人格感情を以て臨んだといふ根據にはな

らないのである。

(註 1) Ames, op. cit. pp. 107—115.

かくして論者の所謂人格的態度や人格感情は、何等かの形式に於ける人格觀念を離れては存在しないのであつて、宗教的感情や態度が對人感的であり人格的關係であるといふ議論は、結局宗教的對象は主觀的に人格的存在たることを要するといふ主張の外に出でないのである。従つて又人格的存在を對象としない宗教や、人格的對象に關係しない多數の宗教的儀禮の存在は、此說によつて依然として説明されないことになる。それでかのアニマティズムの宗教に對して、リューバはむしろそれが宗教たることを否定せんとするが、ポールドキンは或る程度まで之を容れ、少くともトーテミズムには人格的意味を見出さんとして居るけれども、其他の者に對しては説明が與へられてゐない。又原始佛教に就ては、ポールドキンは汎神論や神秘主義と共にむしろ其宗教たることを否定せんとし、リューバは理想的宗教論と共にこれに多少の餘地を存してゐるが、其説明は結局徹底しないやうで