

ある。⁽¹⁾ 唯だ原始佛教に於ける非人格的な原理や教法に對して、之を最高價值として神聖感を以て之に對した人々の態度は人格的であつて、從つてそこに宗教があつたとするのは赤松文學博士の説であるが、此最高價値の意識や神聖感が必然に人格的と稱すべき感情や態度を伴ふかは疑問である。ポールドキンは神聖感 (sacred, divine, holy) の或者は人格的關係を含むかのやうに説きながら、而も殆んど其と同一である尊敬や尊崇の感には、人格的即ち宗教的ではない自然や道德法に對するものもあることを認めたまうである。これに依つて見ると大體上宗教的態度の必然的隨伴と見做されてゐる神聖感や尊崇の感には、人格的感情を含まず、非人格的な對象に關して意識されるものもあるのであつて、そこに非人格的な宗教的態度が現はれるとも考へ得られる。而して此見方からすれば宗教的態度は必ずしも對人感的態度ではなく、人格的感情はその必然的要素でないと云ふことに歸着するのであるが、とにかく人格的態度でなければ宗教的態度を成さないと云ふ説は、其人格的態度といふことを嚴密に規定する限りは、人格的觀念を含まない多

數の宗教的行事や儀禮をば、眞實に宗教として認め得ないことになるのである。

『哲學研究』(大正八年)

(註 1)

Leuba, The Belief in God and Immortality, part. III 參照。

第十章 宗教的慾求の理論

一

宗教生活の基本的意識である畏敬または神聖の経験は、人間に具はつた二三の本能的な傾向や慾求がその根柢となつてあらはれるので、特に畏敬といふ心持に必然にふくまれてゐる種々の價値意識は、何らかの慾求の存在を豫想しなくてはあり得ないものである。それで宗教的経験の基礎となるこの慾求の性質を明かにすることは、宗教そのものを理解するための最初の過程でもあり、またその根本問題でもある。

この問題についてこれまで屢々宗教的本能とか宗教的慾求といふ名のもとにいくらかその説明が試みられてゐるが、これを遊戯の本能や道德的慾求などいはれるものと同じ意味で、これらに對立した特殊の本能や慾求と考へてはならない。神の觀念は人間が生れつきみな持つてゐるものであるとか、自己以上のものにする

がつて救はれんとする慾求が宗教を生むとかいふことは、古來神學者や哲學者が多くこれを説いたけれども、これを精密に科學的に吟味してみると、それらはみな後天的なものや他の慾求から派生したものであつて、根本的に宗教的といふべき特殊の慾求ではない。衆生本具の菩提心とか願力の回向とかいふことが、かりに哲學的な意味で是認されるとしても、心理學的の立場からは、こんな特殊の宗教的傾向の存在をみとめることは困難である。

二

宗教的價値を眞善美などゝ對立する一つの獨立なものとして、神秘をもとめる衝動が人間に普遍的なものだといふ見解はあるが、科學的な範圍では價値體系の問題にまで立入つて論ずることが不當であるばかりでなく、今日までの本能論の歸結からは、こんな特別な衝動や慾求の存在はみとめにくいので、したがつて一つの先驗的な宗教的價値が獨立に存在するとは、經驗的には斷定できないことであ

る。とにかくこれらは宗教哲學上の根本問題として、最も重大なものであつて、今後なほ大に考究を加へた上でなければ、輕卒な否定や斷定は避けなければならぬ。いが、少くとも今日までの宗教の科學的な考察の結果がしめす範圍では、宗教的價値意識はそれが神秘感や威嚴感と結びついて、獨特の調子をもつて來るといふほかは、それ自身では他のすべての價値意識と性質も内容も異つたものでない。そしてまたあらゆる種類の價値は、それが神秘的な威嚴あるものに關して經驗される時には、すべてそのまゝ宗教的のものとなるのである。言葉をかへて云へば宗教的價値は、非宗教的な價値とその内容に關して差異があるのではなく、たゞその對象の性質から價値意識に結びついた特殊の情緒的態度に於て他と區別されるのであつて、すべての價値は理想的價値でも實利的價値でも、また生物學的價値といはれるやうなものでも、この契機に觸れてゐるかぎりには、みな宗教的價値といへるのである。

三

したがつてこの宗教的價値の基礎になる慾求も、他の價値に於て見られないやうな特殊のものがあるわけではなく、あらゆる種類の慾求はすべて宗教的價値を形づくる宗教的慾求たり得るのであつて、この點でも宗教的慾求は人間のもつあらゆる慾求を包含してゐる。函數の理論を説明しやうとする努力や自然美に對するあこがれは云ふまでもなく、酒がのみたい心でも、金をもうけたい慾でも、どうかして或る神秘の契機にふれて來るならば、それはみな宗教的な經驗の動機としてはたつき、そのかぎりに於てまた宗教的慾求と呼ぶことができる。自然を自然として單純に楽しむのは、必ずしも宗教ではないが、そこに無限の神々しさを味ふならば、同時にそれは宗教的經驗であり、自分の汗と膏で稼いでゐる間はそれは非宗教的な努力であるが、そこに神助を求めたり超自然的な冥加を感謝しつゝ營むならば、それはまたそのまゝ宗教的生活でもある。そしてこゝにはその真とい

ひ美といひ、また實利の價値を生む根本の慾求が、その宗教的な經驗や生活を支持する宗教的慾求として現はれてゐるのである。それ故宗教的慾求の内容についてその種類をあげるならば、それは人間のもち得るすべての慾求を含むのであつて、事實宗教史上にあらはれた宗教的慾求の内容は、あらゆる種類の慾求にわたつて際限なくその領域をひろげ、宗教が歴史的にも人生の全面に關與してその勢力を振つたあとを示してゐる。

四

この意味で宗教的慾求とは他の種類の慾求と對立した特殊的慾求ではなく、宗教的經驗を支持するすべての慾求であり、人間のあらゆる慾求は歴史上でも大い宗教的慾求としてあらはれ、またつねに宗教的となる可能性をもつてゐる。しかし宗教的慾求はその内容からいつて人生に於けるあらゆる慾求を包含するばかりでなく、その心理學的形式から見ても種々なる性質のものをひろく包括して

ゐる。宗教的慾求といふのには、目的觀念が明かに意識されてゐる嚴密なる慾望はいふまでもなく、目的の意識されない渴望でも、全然意識にあらはれない單なる生物學的傾向の類までが包含される。けだし生物學的傾向はそれが或る刺戟によつて發動されないかぎり當事者には全く意識されないから、嚴密には慾求とはいはれないのであるけれども、反射運動や本能活動の根柢には或る目的に向つて迫られた傾向が働いてゐる。そして生物學的にはそれらに一定の目的がみとめられ、與へられたる感覺や觀念はこの傾向や要求との關係から價値として意識されるのであるから、價値意識の基礎としてはかゝる無意識傾向をも度外視することができないのである。

五

初生兒に對して母親の乳房が無理由に價値であり、發情期の若者に異性の姿が無條件の興味であるのは、すべてこんな生物學的傾向があるからであつて、それか

らいはゆる生物學的價值などがあらはれる。また新奇な動植物に對する知的な興味や純粹な美術の愛玩など、手段としてではない目的價值、或はそれ自身のためにのみ起る直接的興味といはれるものでも、好奇の本能や普遍的當爲などいはれて、とにかく當事者には意識されてゐない慾求がその根柢となつてゐる。

それで宗教的價值は時に應じてすべてこの種類の價值をもふくんでゐるのであるから、宗教的慾求としてまたこんな無意識的な慾求や傾向がはたらくのは當然のことである。ことに宗教ではその對象の神秘性と關聯して、その價值が屢々直接に非合理的にあらはれることが多いから、その根本の慾求も明かに意識されてゐないやうな場合が甚だ多い。おそらく太陽の崇拜や死者の弔葬に於てこれらの對象が一つの價值となつたのも、本能的な光の慾求や近親への愛著の情が、最初はほとんど無意識にはたらいたのであつて、その合理的な目的はあとからの反省と説明でつけ加へられたのが多いのであらう。さらに宗教的經驗に於ける神秘意識そのものからしてが、その價值的對象の特異な形相などから喚起されるよ

りも、價值そのものが直接に無條件的であること、すなはちその非合理性から起ることが少くないので、こんな無理由な價值意識は無意識な慾求にもとづくことが多く、それはまた屢々宗教的になりやすいものである。何故かの反省なしに尊重されてゐる間は穀物はそれ自身神となり、本能的基礎からの説明を超越した時に異性の愛は神聖と感ぜられる。すべて宗教が社會的價值の上に立つとはいはれないけれども、社會的なものがより多く宗教的になる傾向があるのは、集合的に課せられたものが個人的反省を容れない非合理的な價值であることも、其一つの原因である。これらの事實をかへり見ると、宗教的慾求として無意識的な慾求のはたらいてゐる領域は意外に大きいのであつて、多くの宗教意識が、この種の慾求に支持されてゐることをみとめなくては、從來つねに試みられてゐるやうな合理的目的からの説明のみでは、宗教的生活の根本的眞實に徹することはできない。

六

かくしてすべての慾求はそれが神秘感や威嚴感と結びついた一つの價值意識の基礎となる時、みなそのまゝ宗教的慾求となるのであるが、その中にはもちろん宗教的となり易いものと、そうでないものと多少區別があつて、どれもが一樣に宗教的慾求となる可能性をもつてゐるわけではない。たとへば豊作、戦勝、病氣平癒などの慾求は、歴史的につねに宗教の範圍に持來されて、どれほどかは宗教的生活を展開せずにはすまなかつたのであるが、概して云へばそれらは性質上宗教的な契機にふれ易い慾求だからである。すなはち豊作といふやうな屢々自然的方法のみでは遂げがたい慾求や、戦勝や異性關係のごとき絶對的でもあり盲目的でもあつて合理的反省を容さないもの、また病氣平癒や山林の狩獵のやうに何か神秘的な存在と關聯して、これをその手段や目的觀念のうちに含むやうなものは、少くとも未開の社會では宗教的慾求とならざるを得ないのであつた。同様にその慾求の對象がそれ自身に威嚴をもつやうな場合は、それは直ちに宗教的價值となるので、雷電に對する危険の防禦や君主に對する防護の慾求は、古來屢々宗教的と

なつて、これらの神化と崇拜の根柢をなした。死者に對する宥和または加護の要求や自他の永生不死の願ひが、つねに宗教的であるのも同じ理由からであつて、ただこれらはその手段や目的の性質上、かつて宗教の範圍の外に出られない特に宗教的な内容をもつてゐるのである。故にもしかりに特殊の宗教的慾求といふべきものがあるとしたら、それはその目的の性質から必然に或る超自然的な存在と結合し、自然的な方法に委ねておくことのできないやうな慾求の種類に外ならな

50

『教育と宗教』(昭和四年)

第十一章 宗教的集團に於ける感情

宗教の社會的活動といへば其意味極めて廣く種々の方面から之を觀察するこ
とが出来るので、宗教が一般社會文明の上に與へる所の様々の影響も、其最も大切
なる一方面である。而して其社會に對する影響といふ中にも、精神上の感化もあ
れば、物質的效果もあり、直接社會全體を動かす場合もあれば、個人々々を感化して
間接に社會に變動を與へることもあり、又宗教が一般に社會の教化運動の一部と
して有效なることもあれば、それが特別の團體運動として一般社會と相對立して
影響することもある。然し宗教の社會的活動といふことを狭い意味に解する時
は、宗教が特殊の團體を組織して、其自身に固有の社會的生活をなし、且つ一般の社
會と相影響する場合をいふのである。然らばこの宗教の特殊の社會的生活に於
て、其活動の原動力となり、其團結の基礎的因子となる所の一種の社會心意は、如何

なる特質をもつてゐるかといふに、それは心理上感情的分子が最も重きをなして
ゐるといふことである。普通一般の社會心意に於ても、其社會的活動の最も著し
く、且つ社會團結の上に最も大切な要素となつてゐるのは、其感情的方面であつて、
ことに一揆、恐慌、流行などといふ社會現象は、殆んど全く感情的の作用であるが、特
に宗教はその個人的活動に於ても感情の分子が主なる要素となつてゐるから、そ
れが社會的に活動する時には、其心理的要素の中で最も此方面が著しく顯はれて
ゐる。⁽¹⁾ 即ち教義の理解といふことよりは、其理想に對する熱情、信條の一致といふ
よりは、其宗教的の同情が主となつて、一團體としての所謂共同感情 *Concerted feeling*
も成立ち、其の團體内の個人に對しては、希望を高め、熱情を養ふ力となり、一般社會
に對しては、人心を同じ理想に糺合する力となり、其團結を維持し、道義制裁の基礎
となるのである。

(註 1) De la Grasse: *Religions Comparées*, p. 183.

宗教が其自身に特殊の團體社會を組織するにしても、又一般の共同生活と共通

の社會組織の中に活動するにしても、其信仰ことに其感情的要素が社會的に統一せられ、社會的に活動する方式は、一般の社會心意、社會感情に於ると同様であるが、中には又宗教的感情として特有な形式と調子を具へてゐる場合も少くない。個人の宗教的感情が社會に傳播し、相互に交換、影響し、而してそれが社會に結合されるに、其第一の條件となるものは、其等個人の間にある共同生活と同類意識とである。共同生活は各人に同一の機會と刺戟とを與へ、同一の感情、思想を起さしめるもので、同じ自然、同じ習慣、言語の間に養はれた人々の宗教的感情が相類似するのは自然の勢である。而して此等の基礎的類似を有する思想、感情は又その社會化作用によつて、更に同化せられ、結合せられるのであるが、其方法の最も著しいものは集會と通信とである。人はその舉動、言語、文章によつて、其思想感情を他人に傳へ、相互に反應、同化して、それが社會的に結合される。而して其間に更に所謂同類意識即ち相互の理解、同情がある場合には、その思想、感情の同化結合は一層容易になる。家族的又は部族的宗教などの、未だ特殊の宗教社會の成立してゐない場合

に於て、宗教的感情が社會的に結合せられる原因は、主として之等の共同生活の組織が存在することである。爐邊に其家父を中心として集つた家族が祖先の靈に對する感情や、部落の祭場に其司祭を頭として、部族の英雄や守護神を祀つてゐる人民の心は、其同一の家族であり、種族であるといふことに依つて結合せられて、社會的一體をなしてゐる。

若し又この一般的、人種の社會組織の外に、更に特殊の宗教的社會が發展してゐると、それは人々の宗教的感情を交換、結合するに最も有力な原因となる。同一教會の信者にはすでに教義上、實行上多くの類似があり、其間を疏通統一する所の種種の機關があつて、其同類意識は極めて密であるから、其教會の内部の個人の間、感情は、其教會全體の社會性に反せざる限りは、容易に其教會の内に傳播し、教會全體の社會化の力は其信者の感情を容易に同化し、其間に強固なる統一を形づくることが出来る。要するに宗教的感情が交換、結合されるには、一般の共同生活の組織、若くは特殊の宗教的團結の存在することが必要な條件であつて、固より宗教的

感情や思想が一度結合すれば、それが團結の原因となり、力となつて、之等の社會組織を發展せしめ、その團結を強固にすることも事實であるが、之等の組織が存在する以前に、始めから全く獨立に宗教的感情が社會的統一をなすといふことは、事實上殆んど有り得ないことと云つてもいい。たとひ一定の社會として完全な組織や、強固な團結がないまでも、そこに或程度までは種々の類似があり、其間に連絡、交通の機會があつて、多少の同類意識の發展してゐるといふことが、宗教的感情が社會的に統一される基礎的要件である。

二

然しながら既に成立したる社會的關係は、宗教的感情の社會的統一にとつて、大切な基礎ではあるが、畢竟その外的條件であり、副因たるに過ぎない。宗教的感情の傳播結合する根本原因は、人心の感受性と感情其物の性質に由るのであつて、人間精神の宗教的態度と宗教的感情の特質とは、之に對して殊に著しい特長を有

してゐる。人が他人の感情を感受する第一の根據は、その類似反應性 *like response* であつて、人は類似の刺戟に對して、類似の反應、表出をなし、又類似の表出、行動から同一の感情を経験することが出来る。これが個人の感情が社會的に交換結合される第一の條件であつて、この類似反應性が習慣になると、そこに社會的模倣性が生じる。他人の表情、行動を見ては、直ちに自分にも其感じを経験し、これと同様の表情、行動に訴へて所謂同情となり、更にそれが習性となつては、他人の表情、行動を無意識に模倣して、自らそれに伴ふ思想、感情を経験するのである。習慣的な儀式が何の意味もなく行はれてゐても、それが世人の宗教心を養ふ本になり、兒童が父母、教師から躰けられた習慣の中に、知らず識らず宗教的感情を自ら發見するに至るのは、この模倣性の効果である。而してこの模倣が他動的に、又幾らか強制的に行はれるのは、即ち社會的暗示であつて、この暗示感性 *suggestibility* は宗教的感情の傳播する重なる原因の一つである。⁽¹⁾ 社會的暗示作用は一般社會心意の流通、結合に殆んど現はれないことはない現象で、ことに宗教などの感情的精神作用の活動に

は社會上最も重要な方法である。宗教上の偉人が社會人心を感化する時は、乃ち世人の心理的空虚に向つて強い暗示を與へ、之を拒むべき暇をも與へず、そのまま之れに服従させる様な場合が多い。其他強固な教會組織の下にある人々の信仰や、兒童が父母、先輩などから受継ぐ所の敬神の情の如きも、多くは極めて長い間に互る一種の暗示によつて、植えつけられたものである。暗示とは一方からいへば反對觀念又は感情の禁止作用であつて、暗示を與へるものゝ勢力によつて、之を受けるものゝ意識中に反對的要素が禁止せられ、又は全く消滅して終つて、其時に與へられたる觀念又は感情が直に其人の精神に密着して、其人の精神を支配する力となつて現はれるので、これが社會的勢力によつて行はれるものが即ち社會的暗示である。宗教的精神作用にはこの力が極めて強く、人はその生ひ育つた周圍の信仰、自分の屬する教會の感情には、否應なしに服従を強ひられて、精神的にも容易に之を脱却することが出来ない。宗教が往々理論上の是非に反對するのは、その信仰が多く斯の如き暗示によつて強制的に傳承されたものであり、而してそれが人格統一の中心となつてゐるからである。

(註1) Ross, Social Psychology, p. 13.

次に宗教感情の傳播するに大なる原因となるのは、感情其物の傳染性である。戦争熱、革命、恐慌等に於ける愛國、不平、恐怖の感情は、當時一般の人心が感じ易くなつてゐるに乗じて、殆んど何等の媒介なくして社會の人々に感染する。ことに宗教的感情はこの一種の傳染性に富んでゐるから、終末觀的恐慌 Eschatological panic や復活の集會などには特に著しく現はれる。固より此等の場合にも社會的模倣や暗示の作用が主として活動してゐることは疑ないが、又感情の直接の傳染性といふことも認めて差支ない。のみならず宗教的感情には相互的性質の著しいものがあつて、互に結合するに都合がいゝ。宗教的感情は其背景として極めて廣い普遍的觀念を有して居り、人々相互間の少々の差異、區別に拘はらず、同じ絶對者の下に其惠を受くべきものとして、相互に普遍、平等なることを感じ、他人に臨むに極めて廣い同情と慈悲とを以てする。而してこの種の同情や慈悲はその相互に反應

する性質の甚だ強い感情であるから、互に容易に助長し、結合せられて、同類意識を高め、同信の人々の間に共同的感情を形するに至る。而してかくの如き感情の社會的結合は、その外社會の物的事情の如何に關はらず、屢々直接精神的に行はれるのであつて、かくして出來た宗教的團體は、多く組合的 (Congregational) の共同組織 (Community) となつて現はれ、各人互に平等で階級もなく、組織の極めて簡單な純精神的の團結となる。精神的宗教の初めは大抵皆この種類の團結であるが、ことに所謂虔信派の人々 Pietists の團結には、こんな特長が明かにあらはれてゐる。而してその外的社會の事情を無視し、甚しきは之に反抗する結果、往々にして秘密結社をなすに至ることは、我國の淨土諸宗の間に行はれた秘事講のごとき其一例である。

(註 1) Ross, op. cit., p. 126.

三

宗教的感情がこれらの性質により、又模倣、暗示等の作用によつて、社會的に結合

せられるのに、最も有力な媒介となるものは所謂社會的象徴である。社會的象徴はその下に集る人々の思想、感情を表示すると同時に、これに表はれたる精神を反對に其人々の上に印象し、強制するものである。同じ國旗の下にある人々に愛國の情が一時に湧き立ち、『自由』といふ聲の下に、そこに集つた人々が一様に義憤の念を起すのは、皆この旗印や叫聲が一種の社會的象徴として働くからである。⁽¹⁾ 此場合に於ても隨分社會的暗示の作用が行はれてゐるけれども、それにもこの象徴が媒介となつて、感情の傳播、交換が行はれるのである。言を換へて云へば社會的象徴は相互的同類感情の標幟であつて、それは唯同一共通の精神を表はすといふのみでなく、その同一精神の間に相互の反應があり、結合があることを表象するに於て、始めて社會的象徴となるのである。故に宗教的感情が相互的に高められ、社會的に結合されるにも、この社會的象徴は極めて有力なるものであつて、偶像、儀式、殿堂などは皆一種の社會的象徴として、其下に集まる人々に同一の感情を経験せしめ、互に其れを理解させ、之を其宗教的團結に固有な一つの感情として、社會的に

統一する働をする。故に多くの宗教に存する偶像、儀式、殿堂等は、唯單に其人々の信仰の表示ではなくして、その思想感情を交換し、結合する所の媒介、即ち社會的象徴としての職分を持つてゐる。

(註 1) Giddings, *Inductive Sociology*, pp. 137—138.

かくして宗教的感情がそれ自身社會的に統一せられると同時に、他方には觀念上、思想上の結合が成り、又實踐、行動の上からも共同の必要に迫まれて、一度宗教的な特殊の團結が出来る、其團結の間には、その信者が信仰上の異分子を含んでゐる所の一般的社會に統一もなく雜居してゐた時の様な、思想、感情、及び之を發表する上についての氣兼ねや制限は取除かれて、各人は自由に無制限にその感情を昂進し、随分極端な形式によつても之を發表するに躊躇しないやうになる。ⁱ 従て發表されたる感情それ自身が極めて高調になるのみならず、それ等相互間の模倣、暗示等の作用も極めて顯著になつて來るので、先には一般社會の中に個々に分離して、且つ外的制限を受けてゐた宗教的感情は、こゝに社會的に固く結合せられて、

非常な強度に達し、時としては一方に極端に偏向することも少くない。宗教社會に於て往々病的感情が著しく發展するのは、一は宗教其物が出世間的、神秘的要素を有するにも由るが、一つは其社會的結合の結果、其結合の主力となつてゐる所の感情が大なる力を現はし、其發表に對する制限、抑壓が取除かれ、極めて自由に、時としてはむしろ放縱に一方に昂進することが大なる原因である。『六條學報』(大正元年)

(註 1) Ross, *Foundations of Sociology*, p. 136.

後
篇

第十二章 靈魂觀念の發生

一

靈魂觀念の考察に、普通の靈魂すなはちそれ自身の意志や感情をもつ個體的な靈魂の外に、個性のない普遍的な生命の本質としての靈質の觀念を顧る必要のあることは、つとにクロイトがインドネシアの諸民族について例證し、後にはベートが一般的にこれを他の靈魂と區別すべきことを力説した。リヴーズはまた最近公にされたその遺稿の中、*The Concept of "Soul-Substance" in New Guinea and Melanesia* に於て、この靈質觀念をこれらの地方の文化傳播の一要素として考察してゐる。⁽¹⁾ ところがこの二つの種類の靈魂觀念は事實の上では互に混淆して、その間には極めて僅かの差異をもつて、いづれとも斷定ができないものが無數に介在し、ある靈魂觀念がどちらに屬するかを確定することが困難なばかりでなく、比較的明瞭に相對立した二つの靈魂觀念を持つてゐる民族に於ても、それが必ずしも個體的な靈魂

と非人格的な靈質とに配當し得ない場合が甚だ多い。だから靈魂觀念の二種といつても、これは一々の實例について裁然と認められるものではなくして、むしろこれらを總括して考へた二つの抽象的な類型であり、或はさらに此らの事實の起源に遡つて現在の多くの靈魂觀念の發生に關して想定した二つの原型と見た方が適切であり、またこの意味に於て特に靈質觀念に注意することが重要な意義を有するのである。

(註 1) A. C. Kruij, *Het animisme in den Indischen Archipel*, 1906.

K. Beth, *Religion und Magie bei den Naturvölkern*, 1914, pp. 86—93.

W. H. Rivers, *Psychology and Ethnology*, 1926, pp. 97—119.

故に靈魂觀念の一つの重要な型式として靈質觀念を認めるにしても、これを人格的な靈魂觀念の根源と見たり、またある種の根本的な靈魂の概念からこの二種の觀念が派生したと考へてはならない。クロイトは靈質觀念の非人格的なものをインドネシアの諸民族に於ては根本的なものとして、人格的な靈魂はこれから

變化したものであるかのやうに見做したが、ヴントが體靈の觀念を基礎として靈魂の發生を説明しようとしたのもこれと同じ論旨に歸着する。⁽¹⁾ 私自身も數年前かつて靈魂觀念の類型を論じて、少くともインドネシアに關する限りその傳播の範圍と分布及びその發生の思想論理から見て、この靈質觀念が最も原始的な型ではないかと想像して見た。⁽²⁾ これはインドネシアに於ける事實に關しては必ずしも不當な想定ではなからうけれども、しかしこれから一般的に靈魂觀念の根源を靈質に歸着せしめることは少し無理であり、その後これに關する多くの事實を精細に考へて見るに従つて、人格的な靈魂と靈質觀念とを一層原始的なある靈魂觀念からの分化とか、またその變種とかと見做すことは困難であるやうに思はれて來た。蓋しこの二つの靈魂觀念が全然ちがつた意味を有するものとして明かに相對立してゐる事實は可なり多く、現在それが互に混融してゐるやうな場合でも、少くともその根源に於ては系統を異にする二種の觀念を想定して説明することが可能であり、これを分化や變種といふよりもむしろ異種の融合と見た方が事實

の説明として適切な事例が多いのである。

(註一) W. Wundt, *Völkerpsychologie*, IV, *Mythus und Religion*, 3te Aufl., pp. 78—131.

(註二) 靈魂觀念の分化に就て(哲學研究、九八號、一一二九頁)

二

靈質と普通の靈魂とは全く別種の觀念だといふことを力説したペートが、兩者の本質上ならびに發生上の關係をどう考へたかは、今までのところ確と表明されてゐない。これを極めて具體的な傳播説の立場からペリーやリヴーズのやうに、巨石文化をもつた移住民が、西方遠くはエジプトから將來した特殊の文化層に屬するものと見做すのも、無稽の臆説ではないが、まだ事實との間に相當の距離があるやうである。⁽¹⁾ それでこの二種の靈魂觀念が、各々異つた文化層に屬するものかどうかの問題はしばらく措いて、觀念の性質上からもそれがちがつた根源を有することだけは認めねばならず、この點からはむしろ同一の文化層の中に於てもこ

の二つが別々に發生し得る可能性があるやうに思はれる。その理由は元來靈魂といふ用語が文明社會のものであつて、人々はこの語の廣汎な概念を利用して種々の關係現象を總括し、これに相當するある種の觀念が、いくらかの異同をもつて各民族に現はるべきことを豫想する。けれども、實際未開民族にはそんな觀念や概念はなく、各々別な意味をもつた特殊の觀念が發生または傳播して、時としてはその幾つかゞ並び行はれて居るといふ事實があるにすぎない。故にかりにこれらを我々の用語や概念で、靈魂といふ一つの現象に概括し得るとしても、必ずしもそれらの間に性質上の類似が認められたり、また發生上の關係があるとは限らない。むしろそれらは發生上ちがつた系統に屬する別種の觀念であり、少くとも人格的の靈魂と靈質との二つの系統から來たものが、事實上多少相融合しても居り、また用語の上で概括されてゐると見た方が適當なのである。

(註一) W. J. Perry, *The Megalithic Culture of Indonesia*, 1918, pp. 149—154.

これをインドネシアについて見ても、外來の文化の影響の比較的少ない民族に

於ては、この二つの系統を代表するやうな靈魂觀念が對立して行はれ、しかもそれが同じ意義をもつ觀念として互に衝突せず、むしろ相互補充の關係に於てよく調和されてゐる場合が屢々ある。例へばスマトラ西海岸のニアス島人にはノソ、ルモルモ、モコモコ及びベクなど四つあるひは五つの靈魂に類するものがあつて、これらは皆夫々ちがつた特徴をもつて別の存在のやうに考へられてゐる。⁽¹⁾その中ベクは人間の死後に殘存する靈魂であつて、墓場にも留まり人家をも襲ひ、また死の國に行くものであるが、その延長としてひろく呼ばれる自然の精靈や惡靈の多數をしばらく除外しても、それは明かに死靈として生靈と區別されてゐる。またモコモコは時としてはベクと同一視され、或はノソの一種だともいはれるが、實際は一種の死靈であつて、しかもベクのやうな永續性と人格をもたないノソの殘した一時の靈威らしい。それでこの場合最も重要なものはノソとルモルモとであつて、前者は息、生命として人間が神から授つた普遍的な風の一部であり、後者は影、自我または小形像として、時々身體から遊離して獨立に存在し得るものである。

そしてルモルモは南部ニアスではスマンゲと呼ばれて、マライ人等の靈質スマンガトと同じやうな性質を有し、學者も往々これを靈質と呼んでゐるのであるが、ノソとの區分が明かでない場合も多く、ことに病氣その他に關する呪術的儀禮の對象としては兩者は殆んど同じやうに扱はれてゐる。しかしノソとルモルモとの同じ生靈としての性質上の混同はともかく、その語義が息と影とであること、内在の生活力と身體から分離し得る小形像として、また普遍的な風と人格的な自我としての對立などを顧みると、こゝに體靈と遊魂、さらに適切には靈質と人格的靈魂との特徴がよほど明瞭に現はれてゐる。しかもこの二つの觀念が相並んでニアス人の生活を支配してゐるばかりでなく、その呪文などには常にこの二つを對句にして擧げてゐる點から見ても、それが同一觀念のちがつた名稱や形容でもなく、また一方が他の觀念の變化や追加でもなくして、各々特殊の意義をもつてニアス人の生活觀に缺くべからざる要素となつて居り、生命としての息と自我または人格としての影とが、夫々別の系統の觀念として發生を促されたことが認めら

れる。

(註 1) J. P. Klewig de Zwaan, Die Heilkunde der Nisser, 1913, pp. 160—161; 259—266.

この息と影とに認められた人間の生命と人格とは、やがては同じ人間の機能として漸次に結合される傾向があり、我々はこれを一つの靈魂といふ觀念にまとめたのであるが、マライ人などのスマンガトも兩方の間に動搖しつつ、大體兩者の性質を吸収して終つてゐる。ニアス人のノソとルモルモが相對立しつつ、しかも屢々混同されるのは、この傾向の現れに外ならないのであつて、恰もこれと同じ状態にあるのが、同じスマトラ西海岸のメンタキ諸島の住民に於て、その靈質レガトまたは體靈ウノウツブと腦の靈魂カチャトとの關係である。^oそれでこれらの事實を、反對にある一つの靈觀念からの分化または派生と見なすことも全く不可能ではないが、しかし靈質は生活ことに肉體の根本原理として想定されたものであり、人格的靈魂は幻覺や夢の經驗、及び客觀視された記憶や想像の内容の説明の爲めに生れた第二存在の觀念であつて、本來各々その旨趣を異にする。タイラー以來

これらはいはゆるアニミズムの心理として、多くの人が一とくるめに考へようとするけれども、未開人の單純な心持を忠實に跡づけるほど、かれらの觀念界は我々のやうに統一されて居らず、種々の人間現象の想定や説明から別々に異つた靈魂觀念を生み出したと認めざるを得ないやうになるのであつて、その發生の次第は我々の靈魂に關する思索の論理と、むしろ正反對の方向を取つたと思はれる。またことにニアス島には特有の石造物があつて、ペリーに取つてはこれが巨石文化をもたらした移住民の著明な交渉地であるから、その靈質觀念は當然これらと共に傳播扶植された後期の文化層に屬し、在來の靈魂觀念の上に加重されたものと見なされるらしい。しかしインドネシアでも靈質觀念の分布は、いはゆる巨石文化の傳播範圍の比ではなく、極めて一般的であり、さらにそれは太平洋諸島ばかりでなく世界の處々に見出されるのであつて、急にこれを傳播説の立場から説明し去ることは殆んど不可能であらう。ことにそれがいくらか明確の度を異にしつつ、インドネシアの全體に最も親密な民族生活の基調となつて行はれてゐるとこ

ろから見ると、たとひそれが悠遠の古であつたとしても、外部からの傳播普及とは考へがたいのである。

(註 1) C. M. Pleyte, Die Mentawai-Inseln und ihre Bewohner. (Globus, 76. B. 1901, pp. 27-39)

三

かくして靈質と人格的靈魂とは、ある一つの原型からの分化でもなく、一方から他を派生したものでなく、本來ちがつた系統の觀念として對立するものであり、むしろこの二つの對立こそ、現在の事實を本來の形に還元して見た類型に外ならないのであるが、それにしても兩者のいづれかが、多少でも他のものより一層古いか、原始的であるとか云はれないであらうか。この點については嘗て私が考へたやうに、靈質觀念の方はその發生の論理的過程から考へても、觀念の内容から見ても一層簡單であつて、従つてその起源も一般に人格的靈魂に先つものであるかのやうに見える。しかしこの單純さは實は現在見出される種々なる靈質觀念の

事實についてのことではなく、その本來の相と思はれる或る型に還元して見てのことである。そしてこの點では人格的靈魂の觀念も、その靈質と混融した現在の多くの實例では、よほど複雑な性質を發展してゐるけれども、その原型がどんなものであつたかを考へて見ると、それはこの靈質よりもむしろ素朴な觀念であつたらしく、その根源に於ても恐らく一般に靈質觀念に先つものではなかつたかと思はれるのである。この點は嘗て『民族』に折口教授が荒魂と和魂との關係を論じて、古代の日本民族の靈魂觀念に關して有力な暗示を與へられたのであつたが、⁽¹⁾今これを南スマトラの一原始民族であるクブ人のそれについて見ると、こゝにまた相當興味ある傾向が現はれてゐる。

(註 1) 折口信夫、小栗外傳(民族、二卷一號、七九—八八頁)

クブ人はスマトラのジャムビ、パレムバン兩州に跨つて、大體ジャムビ河とムシ河との間の中流以西の奥地に居る。人口の概算七千餘り、近頃の學者はこれをエツダ系統の殘存民族だといひ、その原住地はもちろん明かでないが、數十年前までその

大部分は、クブすなはち漂泊民といふ名が示す通り、一定の住所をもたず山地を轉々して野生の果根で生活し、全裸體または僅に樹の皮の腰巻しか持たない最も低級な特殊民族であつた。近年オランダ政廳の指導によつて、低地に下つて特別の村落を作つて定住し、バレムバン人のやうなサロンや上衣をつけその地のマライ語を話し、また名目だけでも回教を奉ずるものが少しづつ増えては來たが、なほジャムビ河の上流奥地などには依然としてその原始的な生活をつゞけてゐるものが多い。それでクブ人の多くは森、川、雨、風等の自然の惡靈をみとめ、種々の病氣特に痘瘡をこれらの惡靈の業と考へて、病人に對しては呪文(salah)を唱へたり唾を吐きかけて(djampi djampi) 惡靈を逐ふことはあるが、その他にはこれに對して供物、禮拜等何等の儀禮も行はず、年中の祭事饗宴等も全然ない。たゞ彼らの間にはシャマニズム(bermalim)だけが一般的に行はれ、男のシャマン(malin)が太鼓と銅鑼の囃子につれて人々と共に踊り、突然倒れて神憑をうけ、靈の名に於て病源や療法を指示するといふのである。¹⁾しかしその靈が何であるかは全く考へられて居

らず、それは神憑の儀といふよりもむしろマリムの異常な陶酔状態によつて、その變態的知力を求める呪術的行事と考へた方が適當な位である。

(註 1) C. J. van Dongen, De Koebes in de onderafdeeling Koebostreken der Residentie Palembang (Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde, deel 63, 1910, pp. 177—336); B. Hagen; Die Orang Kubu auf Sumatra, 1908.

それで靈魂觀念としてクブ人は本來何ものも持つて居ないらしく、ことに生靈觀念は全くないやうである。マリムが病人の靈スマンガトを見るといふのは、低地のクブ人がマライ人の説明をかりたのであり、クブ人にニャワとローとの生靈觀念があるといふ Van Dongen の報告は、ブリアン、ウルクパヤン、ムアラバハル等の開けたものについてのことであつて、全くマライ人の云ふことをそのまま繰返してゐるにすぎない。バタンレコのクブ人は人の臨終にその體音を聞いて靈になるか否かを判定するといはれるが、その他のものには死靈觀念も殆んど現はれてゐない。低地のクブ人が半ば強制されて埋葬をする時は、墓邊に靈のうろつくこ

とを怖れるといふけれども、これも一時のことで死後世界の觀念など全くない。稀れに墓場に食物や道具類を供へても、果してそれが人々のいふやうに靈に供へる意味であるかどうか疑はしく、大ていは死者を、時としてまだ息のある病人をさへも、置去り (*melangum, melangon*) にして住所をかえ、何の吊ひをもしない。たゞリダ地方で安産の爲めに祖先の靈の助けを乞ふたり、レコのクブ人が子供の誕生後の淨めの式に祖先を呼んで踊るところに、いくらか永續的な祖靈の觀念が萌してゐるだけである。

これで見ると本來クブ人一般には何等の靈魂觀念もなく、たゞその低地部に住するもの、殊にレコ地方のものに、死靈や祖靈の觀念が発生しかけてゐることが認められるのである。ところがその死靈といふものも其内容はきはめて曖昧であつて、マライ人のいはゆるバディに類する死後の祟り若くは惡氣でなければ、死後に回想された人格すなはち生存者の記憶に残つた死者その人に外ならない。従つてその多少永續性をもつた實體としての死靈でも、漠然たる自然界の惡靈と區

別がなく、その住所や生靈との關係については何も考へられて居らず、極めて單純な人格的靈魂觀念の萌芽を示してゐるにすぎない。レコのクブ人の祖靈觀念はやゝはつきりして、高祖 (*muning*) 大祖 (*pajang*) 祖父 (*néné*) 伯父 (*uwak*) 父靈 (*dewa bapa*) などを分ち、これらの守護を願ふと同時に、病氣死亡等の不幸をこれらの靈の怒りや祟りと見るといはれるが、それですらその形態や住所やまた機能についての明かな觀念はなく、靈魂として或る實體を考へたり、獨立の個性や人格をもつた存在を認めてはゐない。すなはち此らはともかく人格的な靈魂觀念の系統に屬するものではあるけれども、それは普遍的な非人格的靈質に對していふことであつて、人格といつても生前の人物の獨立した延長や、また別體としての人格的生靈の殘存ではなく、その名稱の示す通り父祖や先人の漠然たる記憶、もしくは死後の記憶に残つた祖先そのものに外ならない。

四

極めて簡単に摘記したこの事例に於て、クブ人一般には何等の靈魂觀念がなく、一小部分に於けるマライ人の影響を除いては、生靈ことに靈質の觀念はどの部分にも全く見出されず、たゞ一部に死靈の觀念が最も簡単な人格的靈魂の型式に於て現はれてゐることは、靈質に比してこの系統の靈魂觀念が本來一層單純なものとして現はれやすく、かつそれが特に死靈として早く認められ、同じ原理で生存中にも斷片的に認められる人格的靈魂と結合し得ることを想定するに、多少の助となるやうに思はれる。すなはち人格的な靈魂の觀念は必ずしも死靈として先づ現はれるとは限らず、同じ條件の下に同じ性質の生靈としても、つとに人々の觀念に上るのではあらうが、その最初の觀念内容は極めて簡單であつて、靈質觀念の發生に必要な最小限度の推理や反省をすらも豫想しない。それは靈質のやうにくらかでも生命現象の『説明』として想起されたものではなく、むしろ恐怖や愛慕の情意的要求に基き、人の死後または生存中その實人物と多少獨立な存在として認められた人格である。これがアニミズム説に想定されてゐるやうな靈魂とな

るのは、後に靈質または生命力の觀念と結合してからのことであり、普通に遊魂といふのもこの結合によつて、肉體の活動や精神機能の根源としての呪力を具へたものであるが、人格的靈魂としての本來の單純な形は人間やある動物の『別體』として直接に認められたものだけである。そしてこれは恐らく幻覺や夢に於ける不在の人の直接の經驗、また遠方の近親や死者に對する想像追憶が客觀視されること、その主なる動機であらう。故にまたこれらは時として第二自我すなはち the double とか Doppelgänger など呼ばれるが、實は自我などいふ深刻な反省をもつたものではなくて、たゞ第二の彼れもしくはは一時的な彼れ其人に外ならない。これをいくらか實證的に跡づけては陰影や映像がその現はれであるとし、憶念追慕の情の切なる時には、偶然そこに見出した風の音や火玉、その他種々の動物などにその顯現をみとめ、さらにその眼に見えない常住の存在を反省追窮しては、これを透き通つた同じ姿の小形像だと想像するのであるが、當初の直接の經驗は其人自體といふ意味での『人格』である。もちろんこれが實人物に對する第二人格であり、

本體と離れ得る別體であることは、推理の過程を経ないで直に意識されてはゐるであらうけれども、しかも原始的な participation の論理では本體と別體とが二にして一、本人と離れてしかも其人である『人格』であつて、こゝに此系統の靈魂觀の單純さと力強さがある。⁽²⁾このことは現在の我々でも、死者に對する追回に於て屢々經驗するのであつて、この點からも人格的靈魂觀念が特に死靈觀念として現はれやすい一般的傾向が説明し得られる。すなはちこの種の靈魂は生者についても死者についても、生靈としても死靈としても、同じ心理的原理に基いて現はれ、兩者は全く同種の觀念として、生前の別體はすなはち死後に殘存する『人格』であり、死靈はつねに人格的のものであるばかりでなく、その源は生命と共に消え去る靈質でなくしてつねに人格的な生靈であるが、恐らくこれは死者に對する追慕から最も多く現はれ従つて死靈としての起源が特に古いのであらう。『民族』(昭和二年)

(註一) H. Berkusky, Totengeister und Ahnenkultus in Indonesien (Archiv für Religionswissenschaft, 18 B. 1915, pp. 301-332)

(註二) A. E. Crawley, The Idea of the Soul, pp. 1478, 193-196.

第十三章 靈魂と靈質

一

北部から中部スマトラにかけて住んで居るバタク人特にトバ・バタク族 (Toba Batak) は、戦争で獲た捕虜や姦通の罪を犯したものを殺して、其肉を食ふ習慣を持つて居る。即ち生きてゐる人間の身體から肉を切りとつて、少し火であぶり、之を呑みこむか、また直接食つては悪い感じがするから、之を他の獸肉などゝ交ぜて食ふのである。現在のバタク人は此習俗の起源について何等の説明を與へてゐないが、それが猛烈な敵意を癒す爲めでないことは明かであり、又一種の錯倒的味覺の慾求から來たものでは勿論ない。むしろ彼等は生てゐる人間又は殺した人の肉を食へば、其トンディ (Tondi) を獲ることが出來ると信じて居るのであつて、トンディは人が死んでからあと、なほ數時間其屍體が冷えて終ふまでは残つて居るのである。而して戦士や姦通者のトンディは特に力強く貴いものであるから、彼等は好ん

でこれを獲やうとする。まだバタク人は屢々斃れた敵の生血を飲むが、これも同様の理由から来て居るので、其血の中には多量のトンデイを含んで居るからである。嘗てトババタク人の或る酋長は、其最も悪んで居る敵の一人を生ながら捕へた時、其胸を切りひらいて、引きつゝてる肺臓を引出し、まだ温かい血を飲んだことがある。トバ海の西北に居るパクパクバタク族 (Pakpak-Batak) は、齡老ひた親を殺して其肉を食つたり、又時々市場に人肉を賣りに出ることがあるといふ。⁽¹⁾

(註 1) Warneck, Die Religion der Batak, 1900, p. 121.

マラッカ半島のマライ人が種々な病氣を治療する一つの方法は、檳榔の葉七枚と七本の葉莖 *sirih bértému urat* とで嚼み、檳榔七包をこしらへ、別に黄米、燒米、洗米をひと皿に盛り、段ダラに染めた糸七本 *béang pancharoma tujuh urat* と鶏卵一個と、此等をすべて病人の足もとに置く。而して一本の糸の一端を其鶏卵に結びつけ、他の一端を病人に持たせて、次のやうな呪を唱へる。

氣息よ靜かに。こつちへ來い氣息よ。こつちへ來いスマンガト *semangat*。小さ

い者よこつちへ來い、鳥よこつちへ來い、薄い者よこつちへ來い。さあ私は坐つて汝を讚めるぞ、さあ私は坐つて汝を急ぎ立てるぞ。汝の家と梯子に歸れ、板はりかけた床に、星のやうに穴明た屋根に。怒をふくむな、惡意を持つな。悪いと思ふな、敵意を取るな。こゝに私は坐つて汝を讚める、こゝに私は坐つて汝を引ばる。こゝに私は坐つて汝を呼ぶ、こゝに私は坐つて汝を招く、さあ來い此時、さあ來いたつた今。

こうしてスマンガトが戻つて來たところを、靈布といふ普通には黄色な五尺四方ばかりの布片に包む。そしてまづ之を足もとの鶏卵にうつし、それから病人の持つてる糸を傳つて、病人の身體に返すのである。⁽¹⁾

(註 1) Skeat, Malay Magic, 1900, pp. 453-454.

これで見るとバタク人やマライ人は、人間にはトンデイ又はスマンガトと稱する一種の生命又は靈魂があつて、人は此力によつて生活し、健康と活動を續けると考へて居るやうである。此靈魂は半物質的な靈氣である場合と、眼には見えない

が人間らしい感じを持つた人格的存在と認められる場合とあるが、人が死ねばそれは消滅し、又生きてる間でも病氣其他の時には人體から飛び去つたり、又多少消散して稀薄になることがある。而して此觀念が基礎となつて、人肉を食ひ生血を吸つて、人のトンデイを自分に加へるとか、又飛去つたスマンガトを呼び戻して (*riang semangat*) 健康を恢復し、或は他人のスマンガトを捉へて (*mengambil semangat orang*) 之を害するといふやうな種々の呪術的宗教的儀禮が彼等の生活に一般的に行はれて居るのである。

二

南セレベスのマカサル人は牛を耕作に使ふ季節の始めになると、それに唾を吐きかけ、香を焚き油を塗つてやる。これは牛に力をつける爲めであつて、つまり人間に對してすると同じことを牛にするのである。而して牛が小屋から出入する時にはそのスマンガ (*sumanga*) を呼び、それが常に牛と一所に出入するやうにする。

それでこのスマンガを呼ぶ呪文をよく覚えてゐる者は、決して牛をなくすることはないといふ。何故かと云へば、たとひ牛が一匹二匹盗まれたところで、そのスマンガを方式通り呼びさへすれば、牛はひとりで歸つて來るといふのである。⁽¹⁾

(註 1) Kruij, Het animisme in den Indischen Archipel, 1906, p. 134.

かくて人間に於けると同様のスマンガは人ばかりでなく牛にもあり、一般動物も持つて居るのであつて、それはマライ人のスマンガトの觀念と同じく、人間や動物の生活、活動、健康の根本となる靈的な力に外ならない。

ハルマヘーラのガレロ人 (*Galelo*) は病人があると祭司を呼んで來て、其グルミ (*gurumi*) を入れてもらふ。まづ祭司が來て椅子の上で眠ると、其魂は祭司の身體から抜け出して、天使ジニ (*djini*) に導かれて天に上る、魂が糸車にかけた糸をつたつて上る時、風がふいて之を糸車から持つて往かうとするから、祭司は非常に興奮して眠れず狂的な様子になる。やがてそれが天上の神の許へ行くと、神は祭司にグルミを與へようとするが、祭司はそれが眞實のグルミでなく、其影ばかりだから

之を拒み、與らう貫はぬで三遍同じことを繰り返す。四遍目に神が眞實のグルミを渡し、祭司は之を受け取つて風呂敷につゝんだと見る。祭司が眼を覺すと正しくその風呂敷を握つてゐる。そこで之を開いて病人の頭と手足に叩きつけ、其グルミを元に戻してやる。同やうに犬が病氣しても、それは犬のグルミがなくなつたからだといふので、祭司が来て犬の前で眠り、前のやうにして其グルミを取戻してやる。⁽¹⁾

(註 1) Van Baarda, Fabelen, verhalenverlevingen der Galelareezen, (Bijdragen tot de Taal-, Land en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, 6, 1, 1896)

このガレロ人のグルミといふのは、マライ人やマカサル人のスマンガトと同じ物であつて、生活、活動の原動力である生命靈魂であるが、それが人體から飛去つて天上の神の許に集るといふのは、マホメット教の信仰が彼等の民族的な靈魂觀念に結びついたことを示してゐる。又グルミはスマンガトと同じく、人間や犬や其他の動物も之を持つて居るのであつて、それは人間のみに限つた高等な意味の靈

魂ではなく、一層廣い範圍の靈的な生活力である。而してマカサル人のスマンガの觀念は稍感受性をもつた人格的な存在らしいが、グルミの方はよほど物質的色彩のある靈魂觀念となつてゐる。

三

ジャワで米の刈入れ時が來ると、まづ吉日を選び田を淨めて、田の呪師ドクンサワ(Dukun sawah)を招く。呪師は田に來て、長さ太さ實入りの同じ位な二本の稻穂と、別にまた同じやうなのを二本づゝ二對と、各々近い所で搜し出し、前のを新郎新婦として棕櫚の葉すべて括りつけ、後のを各二本づゝ其お供の男女として括る。それから田の女神デキスリ(Dewi Sri)に祈つて、新郎新婦たる稻穂パディペンガンテン(Padi penganten)に夫婦たることを諭し、その承諾を得ると、近所の稻を少し刈り拂つて、その眞中に安置し、香油をかけ、花輪をかざり、棕櫚の葉の日傘をさしかけて置く。そこで供養の宴スラメタン(Slanetan)を始め、多勢の人が集つたところで、呪師は

『聞け、母なるスリペンガンテンよ、二人集つて、汝の子や孫を呼び集めよ、云々』と願文を唱へ、ペンガンテンと其お供の稻の穂を切り落す。これが済んでから他の人々が田を刈りにかゝる。ジャワ人は今に刈入れに鎌や機械を用ひず、竹の小刀で稻穂を一本づゝ摘んでゆく。これはデキスリの命によると考へられてゐるが、同時に米のスマンガトを驚かすことを怖れてゐる。そして刈入れが終ると、ペンガンテンを先に、盛んな行列をして他の稻を倉に運ぶ。倉の一部を圍ひで仕切り、新しい敷物をしいて、新夫婦とお供の穂をこゝに請じ、呪師が禱詞をのべる。

母なるスリペンガンテンよ、此暗い倉で寝て、加護を垂れ下さるやうに。而して汝の子や孫を養つてもらはねばならぬ。

こうして四十日間倉を閉ぢ、その期が終ると新夫婦の外出といふことで、船や船頭の用意が出来たといつて案内し、ペンガンテンを倉から出して、丸木を刮つた船形の白に乗せ、女達がこれを舂きにかゝるのである。⁽¹⁾

(註 1) Wir, Facts and Fancies about Java, 1898, pp. 232-241.

この稻の婚禮といふ取入れの風習にあらはれた稻の夫婦ペンガンテンは、マラッカ半島のマライ人が子稻(アナパディ anak padi)または稻魂(スマンガトパディ sémangat padi)といつたり、スマトラのミナンカバウ地方のマライが母稻(インドアトパディ indoat padi)と云つてゐると略々同じもので、取入れる稻全體を代表させる稻穂の束である。この代表稻束は殆んどインドネシア全體に行はれる習俗であつて、處によつて子稻、母稻、夫婦稻と多少其名がちがひ、又之を植付の時から作るのと、刈入れの際に定めるのと、たゞ倉入れに用ひると、種々形式上の差はあるが、要するに作つた稻全體のスマンガトを何本かの穂に保持させて、之を大切に保護することによつて、全體の收穫を完全に、又米の力を強くしやうといふ呪術的な方法である。即ち稻又は米には其スマンガトがあつて、成長もし實入りもするのであつて、スマンガトが逃ぎ去つたら、枯れたり腐つたりするばかりでなく、たとひ米とはなつても、味も力もないものとなるといふのが彼等の信念である。

中部ボルネオのバハウダヤク族が刈入れた稻を倉に納める時には、呪師ダユン

(dajung) が来て、稻の靈ブルワパレイ (bruva parei) を招き捉へ、之を倉に納め込む儀式を行ふ。其時に用ひる聖器 (penali) が種々あつて、地方によつて多少ちがふ。タンジョンカラン (Tanjong Karang) 地方では此聖器をバランブリト (balang bulit) と云ひ、一つの籠に小さな梯子と、木のへら、茨の棘針、糸総などを入れたもので、梯子には飯や魚肉を芭蕉の葉に包んだカキト (Kavit) が括りつけてある。ダユンは木のへらでブルワパレイを招いて、梯子をつたつて之を籠の中に入れるが、茨の棘はそのブルワパレイを無理に中に押へて置く爲めである。タンジョンクダ (Tanjong Kuda) 地方では、此聖器はトル (teu) と云ふ竹筒とヒコブブリト (hikop built) と云ふ輪になつた綱とであつて、これにまたカキトや梯子、糸などが附屬してゐる。ダユンは此輪綱でブルワパレイを捉へて、竹筒の中に封じるのであるが、之を倉に入れてから其倉、総及びカキトの中の飯等を總じて『捉へた靈の入れ物』 (teha hāto toko hāwo) と呼んでゐる。マスリン (Ma-Suling) 地方の聖器は聖梯サインラーリ (sain lah) と云ひ、梯子と竹筒と鶏の羽とであつて、竹筒の中にはカキトを入れて総でくゝつてあ

る。鶏の羽はブルワパレイを招くに用ひる。而して又此等をまとめて『稻魂休め』 (Njinā bruva parei) と云ふ⁽¹⁾

(註 1) Nieuwenhui, Quer durch Borneo, 1904, I, p.p. 118-119.

バハウダヤク族のこの稻魂ブルワパレイといふのは、マライ人のスマンガトパディと同じ觀念であつて、之を籠又は竹筒に捉へて倉に入れて置くことによつて、倉に入れた全體の稻の靈が保たれ、其分量が減らず腐らず、其營養分と味とが維持されるのである。而して此ブルワは稻のみならず凡ての植物に存在する靈的な力であると同時に、又人間や其他の動物にも其生命の源として存在すること、バタク人のトンデイ、ガレロ人のグルミ、又マライ人一般のスマンガトの觀念と同様である。それでスマンガトといひ、ブルワ其他これと同種の觀念も、それが植物等に於ける場合は、人間や動物に於けるよりも、一層物質的に考へられてゐるけれども、それすら多少人間的な感じを有する存在として取扱はれることは、バハウダヤク族の儀禮やパディペンガンテンに現はれてゐる通りである。

四

上に述べたやうなスマンガト及びこれと同種の靈魂は、單に動植物ばかりでなく、普通に鑛物その他の無生物や人工物にまで存在すると考へられてゐる。少くとも金銀錫等の鑛物はそれ自身のスマンガトをそなへて生きて居るといふのは、インドネシア人の間に比較的一般に行はれてゐる觀念であつて、ことに鐵は極めて強いスマンガトを具へて居るといふので、之を他の物のスマンガトを強める爲めに用ひる場合が少くない。

北スマトラのガヨ人(Gayo)の間では、祭司が病人に對して屢々鐵の指環をはめることをすゝめる。これは『靈魂を強めるもの』¹⁾「プネゴル、ニ、スマンガト (PeneGOR ni senangat)」といつて、長くこれをはめてる中に、鐵のスマンガトが人間に傳はつて其スマンガトが強くなり、健康が回復するといふ觀念に基いたものである。¹⁾

中部セレベスのトラジャ人(Toraja)中のトクラキ族(To Kaelawi)は、結婚の時新

婦に種々の道具を持たせてやる中に、必ず斧又は小刀をそへ、これをカコオ、タノアナ (Kako'o Tanoana) 即ち靈を強固にするものと云つてゐる。²⁾

(註 1) Shoeck, Hurgronje, Het Gojo-land en zijne bewoners, 1903, p. 311.

(註 2) Kruijt, op. cit, p. 158.

これは斧や小刀の刃に鐵として強いタノアナ即ち靈があるといふばかりでなく、貴重な道具としてそれが靈的の力を持つて居り、これによつて新婦の靈魂が強く保持されるといふ考へから來たものである。即ちトラジャ人のタノアナはまたスマンガトと同じく、人間や動植物にも共通な靈魂、生命の力であつて、人工物でも特に貴重な道具類は、同様な生命を具へてゐるといふのが彼等の信念である。

東南ボルネオのオロガジュ人(Olo Nadjoe)はジャワから來た水瓶を非常に貴び、これを獲るに莫大な費用をかける。そして之をテムパヤン(tempa'jang)即ち聖瓶として神視し、年々それに血を塗つて祭儀(merjaki)を營む。新しい瓶を得るとまづ第一に呪師バリアン(Balian)を招いて儀式を行ひ、其瓶を祭る。それで西部地方で

は此瓶に入れた水は呪力があると考へ、そこに生けた草や花は醫療の力を持つてゐると云ふが、東南地方では瓶其物が病氣を癒し、豊作を來し、商運を開くと信じてゐる。要するにこれは其瓶に具はつた靈即ちガナ (Gana) が福を招き災厄を防ぐからである。¹⁾

このガナといふのは植物や人工物の有する靈であつて、人間や動物に於てオロガジュ人がハムバルアン (Hambaruan) と呼んでゐるのとほゞ同じものであり、全體としてスマンガトの觀念に相當するものである。マライ人は其他は此外に船を生きたものとして、又そのスマンガトを認めてゐるが、²⁾ 一般にインドネシヤ人の中には、住宅倉庫等家屋にも其生命又は靈魂があると考へて居るものが多い。スマトラの西メンタキ諸島では、凡ての物にレガト (Regat) 即ち靈があると信じられてゐる。或る時カウテ (Kaute) といふ處で酋長の家が不注意に捨てゝあつた爲めに、其一部が突然壞れたことがある。此時誰も人々の怠慢を責めるものはなく、それは家のレガトが逃げ去つた爲めに自然に壞はれたんだといふことになつたが、

その代り全島民が新たに禁忌 (Punen) を行つて、レガトを呼び戻さねばならんことになつた。³⁾

即ちメンタキ島人の考では、家屋も一種の靈魂又は生命を持つて居り、これが爲めに家が堅固に支持され、家としての效用を果し得るのであつて、一度この力が失はれるか又は弱くなれば、形骸の家は必然に焼けるか壞はれるかして亡びて終ふのである。而してこのレガトはまた家屋ばかりでなく、その他の人工物から動植物にもあると同じ靈的な力であつて、其名は異なるが、内容に於てはスマンガト其他の靈魂觀念と全く共通のものである。

(註 1) Wilken, Handleiding voor de vergelijkende volkenkunde van Nederlandsch-Indië, 1893, pp. 619-620.

(註 2) Amundale, Primitive Beliefs and Customs of the Patani Fishermen, 1903 p. 81; Skeat, op. cit., pp. 279-280.

(註 3) Kruijt, op. cit., p. 136.

五

かくの如くインドネシアの諸民族は、生命の根源又は存在の支持力としての特
 残の靈魂觀念を持つて居り、それは人間は勿論、動植物から無生物、人工物に至るま
 で、時としては多少程度の差があるにしても、大體に於て共通に存在するところの
 靈的な力である。これをマライ語ではスマンガト (semangat, sunangat) と云ひ、マラッ
 カ半島、スマトラ、ジャワ等に於けるマライ人は勿論、比較的それに近い諸民族は略
 々これに類似する地方語で此觀念を云ひ表はしてゐる。即ちマラッカ半島のマ
 ントラ族 (Mantra, Mintira) も同じく之をスマンガト (semangat) と云ひ、スマトラのミナ
 ンカバウ人はこれをスマンゲト (soemangét) と云ふ⁽²⁾。南セレベスのマカサル人はス
 マンガ (sunanga)、ブギス人はスマンガト (sunanga) といふ言葉をもつて居り、同じく
 南セレベスのトラテイーヤ人 (Toeratiya) はスマーインガ (soemanga) 又はスマンガーナ
 (soemangâna) と云つてゐる⁽⁴⁾。又ブル島 Boeroe ではこれがエスマンゲン (esmangen)、アム

ボン (Ambon) ではスマンガン (sumangan) となつてゐる⁽⁵⁾。それでスマンガトの語源
 については、スキートは sangat 『優れた』といふ語、又は angat 『迅い』といふ語から來
 てゐるらしいが、確かでないと云つてゐる⁽⁶⁾。或は之を梵語から來たものと想像す
 るのも無理はないが明かでない⁽⁷⁾。然し上記の種々の語形が同一語源に屬するこ
 とは論ずるまでもないことであつて、此點のみでもスマンガトの語がインドネシ
 アの主なる民族に共通な靈魂觀念を代表して居るといふことが出来る。

(註 1) Skent and Blagden, Races of Malay Peninsula, 1906, II, p. 321.

(註 2) Toorn, Het animisme bij den Minangkabauer der Padangsehe Bovenlanden (Bijdragen
 tot de Taal- Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, 5, V, 1890) pp. 48-49.

(註 3) Wilken, op. cit., p. 552.

(註 4) Maan, Eenige mededeelingen omtrent de zeden en gewoonten der Toeratiya ten opzichte
 van den rijstbouw. (Tijdschrift voor Indische Taal- Land- en Volkenkunde, XLVI, 1903,
 p., 324.

(註 5) Kruijt. op. cit., p. 7.

(註六) Skeat, Malay Magic, p. 47.

(註七) Annandale, Religion and Magic among the Malays of the Patani States, 1903, p. 99.

なほ此外のインドネシア人も其名は異なるが其内容に於て殆んど同様の靈魂觀念を持つてゐる。スマトラのバタク人に於けるこの種の靈魂觀念は最初に説明したが、トババタク族は之をトンデイ (tondi) と云ひ、カロバタク族 (Karo-Batak) ではトンデイ (tëndi) となつてゐる。メンタキ島人のレガトの觀念もすでに述べた。

ジャワ人はスマンガトの語を用ひると同時に、屢々之をイトマ (itma = Skt. ātman) とも云ひ、死後の生活を營む靈魂であるスクマ (sukma = Skt. sukṣma) と對立せしめてゐるがマヅラ人 (Madoera) はこれと同語のソクマ (sokma) を以て兩方の觀念を云ひ表はし、スンダ人 (Soenda) はスマンガトのことを、ルンブタン (Jelembutan) またはアチ (aji) と云つてゐる。⁽¹⁾ 中部及び東セレベスのトラジャ人のタノアナは前に擧げたが、東北セレベスのミナハサ人 (Minahassa) の中、トンテンブア族 (Tontemboan) はカト、ウアン (katoutan)、トウムブル族 (Toumbulu) はルンガルンガン (rēnga-rēngan)、サンギル島

人 (Sangir) はカクドアン (kakeduang) 等、多くは小人又は伴立者といふ意味の語で同様の靈魂觀念を表はしてゐる。ガレロ人のグルミのことは既に説明したが、これは人間又は動物の靈魂であつて、植物にはドフト (duhutu)、無生物にはギキ (giki) といふのである。同じハルマヘーラのトベロ人 (Tobelo) は之をグルミニ (gurunini) と云つてゐる。中部ボルネオに於てカヤン人 (Kayan) のウリプ⁽²⁾、キンジンダヤク人 (Kindjin-Dayak) のウリプオク (oevip-ok) は、上に云つた同種のバハウダヤク人のブルワと同一の觀念である。南ボルネオのオロガジュ人のハムバルアン及びガナの觀念についても前に述べたが、嚴密にいふとハムバルアンは、此中のペアジュ族 Beadjoe ではカラバン Karabang といつてゐる⁽³⁾ 人間動物の外米、錢、麻布等の靈をいひ、一般の人工物はガナを有する。唯だ金、武器、聖瓶等にはハムバルアンともガナとも云ふのである。⁽⁴⁾ 又東南ボルネオのオロドスン人 (Olo-Doeseen) は此種の靈魂をアミルア (amiruk) と呼んでゐる。

(註一) Kruijt, op. cit., pp. 10-11.

(註一) Hose and McDougall, the Pagan Tribes of Borneo, 1902, II, p. 34.

(註三) Lith, Nederlandsch Oost-Indië, 1894, II, p. 414.

(註四) Wilken, op, cit., p. 551.

六

以上種々の語でいひ表はされた靈魂の觀念は、普通に個體的な又人格的な存在として考へられて居るやうな靈魂、ことに死後に殘存して特殊の死後生活を續ける主體としての靈魂とは、大いに異なるものであつて、インドネシア人の多くは後者をば別な語を以ていひ表はして、前者即ちスマンガトの觀念と區別してゐる。即ちマライ人のマラトエカ (malatoka) は、アラビア語のマレカト (malakat) 『天使』といふ語から來て、天上にある靈魂及び一般に死靈を意味し、ジャワ人マヅラ人も此語で死靈を云ひ表はすが、ジャワ人は時として之をスクマといふ。マカサル人は之をマレカ (malaka) とも云ひ、又アンジャ (andja) とも云つてゐる。バタク人はトン

ディに對して死靈をベグ (begu) といふが、トバタク族は死後の供養を受けた幸福なベグを特にスマンゴト (sumangot) と云つてゐる。ニアス人のベク (bechu) も之れと同じ語であることは云ふまでもない。中部ボルネオのカヤン人は生命の靈としてのウリプの外に、ブルア (bura) といふ靈魂の存在を信じ、それは死後の靈魂として存續するが、又生前に於てもウリプと相並んで存在すると考へて居るのであつて、ホーズ及びマクドールガルは此兩者の觀念は恰もラテン語の animus と anima また pneuma と psyche とに對比すべきものだ⁽¹⁾と云つてゐる。尤も此等の民族の中には殆んど死後生活についての觀念を有せず、従つて死後生活の主體となるやうな個體的な靈魂の考を持たないものも少くないが、スマンガトの語で代表された生命の力としての靈魂觀念だけは、殆んど彼等の全體に亘つて見出される。

(註一) Hose and McDougall, op. cit., II, p. 34.

それで人間や動物が生きて居る間はスマンガトを持つて居り、之によつて生命、活動、健康を持続するが、死と同時にスマンガトは消散するか、又は他の人間や動物に

歸するのが常である。故に死後に存続する別種の靈魂は、生前中からスマンガトと相並んで人間や動物に存在すると認められることもあるが、又生前中の靈魂はスマンガトのみであつて、死後別に新たな死靈が生ずるかの如く考へてゐる者もある。いづれにしてもスマンガトは個體的な生靈又は死靈とは別種の觀念であつて、人の死後に存続して肉體から獨立な形質を取らないことが其特徴である。

然しスマンガトは他の一方で單なる生命、生理的な生活力の觀念に對しても其性質を異にして居る。マライ人は一般にスマンガトの外に人間には其氣息であり生命であるニヤワ (nyawa) があると考へて居るが、マカサル人、ブキス人、ゴロンタロ人等もまたスマンガトの外にニヤワを認めてゐる。ブル島人はこれをニヤワ (nijawa) といひ、ミナンカバウ人はニヤオト (njao) と云つてゐる。ジャワ人のニヤワは其スクマと殆んど同義で、むしろ靈魂であるが、そのイトマが氣息生命として、多少スマンガトと異つた趣を持つてゐる。ニアス人はスマンガトの觀念を有しないが、ノソ (noso) はベク即ち死靈に對して氣息生命を意味する。トラジャ人のイ

ノサ (nosa) はこれと同じ語であつて、スマンガトに相當するタノアナ及び普通の靈魂であるアンガ (angga) と區別されてゐる。

かくスマンガトは死後の靈魂ではないと同時に、又生理的な生命や精神でもなく、さらに其生命や精神の根源となる所の普遍的な力としての靈魂である。故に之を其機能の上から見て、生命原理 (vital principle)、生命の本質 (living essence)、生命の材質 (Lebensmaterie)、生命の力 (Lebenskraft)、生命の液 (Lebensfluide) 等と翻譯若くは説明する人があるけれども、むしろ之を質靈 (Stoffseele) 又は靈質 (Selestoff, zielstoff) と云つた方が、多少超感覺的な靈魂觀念としての本體を云ひ表はすに近いものと思はれる。

(註 1) Beth, Religion und Magie bei den Naturvölkern, 1914, pp. 87—88; Warneck, op. cit., p. 46; Kruijt, op. cit., p. 2.

要するにスマンガトは其肉體に對する關係から見て、大體上吾人の靈魂と稱するものに相當するが、其本質に於ては自我又は人格をもつて死後に殘存する靈魂

ではなく、むしろ一切の存在に普遍的な靈質として、人間、動物は勿論、植物や無生物、人工物に至るまで其存在を支持する力たる點に於て、生命の力若くば質靈といふに近い。従つて又それは容易に一つの物から他の物に移され、而も屢々機械的に取扱はれる點に其特徴を持つて居る。而してインドネシア人は一般に此種の靈魂觀念を持つて居り、それが根本となつて、或る部分に於ては自發的思索又は外來の思想の影響から、單純な生命、精神の觀念、及び死後の個體的な靈魂の觀念が發展して來たやうである。

七

然しスマンガトでも儀禮の對象となる時には、屢々個體化して人格視される場合も少くないのであつて、現今のインドネシア人には少くとも或る特殊のスマンガトをば、人間的な感じ若くは理解を持つて居る人格的存在と考へてゐる者が可なり多い。即ちマライ人はスマンガトを招くのに鶏を呼ぶと同じやうに、クルク

ル (Kur Sumangat, kër sëmangat) と云ふ。其外スマンガトを宥めるのに子供に對するやうな言葉を以てしたり、之を家に呼び戻すのに小さい梯子を用意したりするとは、前に挙げた幾多の例證が之を示してゐる。時として儀禮上スマンガトの爲めに蓆、夜具、枕、食物、燈火、玩具までを用意したりする點は、殆どそれが人間と同じ形態、生活を有すると認められてゐることを示すのであつて、スマンガトが眼に見えない伴立者であるとか、又矮人であるとかいふ考は、これと同系の種々の語の語義から見ても、また實際上の説明に聞いても、インドネシア人の多くの部分に行はれてゐる信念である。特にマライ人は之を拇指の大きさの矮人と見たり、小鳥の形してゐると考へて居る。

しかもこれは單に人間や動物のスマンガトばかりでなく、植物や無生物に於ても、スマンガト其自身は人間のやうな精神や形態を有するものと想定されるのであつて、其依處たる物體は感受性、反應性のない植物や人工物として、物質的機械的に取扱はれる場合でも、單獨に其スマンガトを認め、直接に之に對する時には、そ

れは、人間のやうな感じと形を有するものとして、人格的に取扱はれることは、上記の稻のスマンガトなどの例に著しくあらはれてゐる。而してスマンガトはたゞ眼に見えない形態を具へて居るばかりでなく、往々鼠、鳥、龜、蛇、蝶、蜂、其他の動物になつて其姿を現はすといふ信念は比較的にひろく行はれてゐる。此點ではスマンガトも全く個體的な靈魂や精靈の權化と殆んど區別がないのであつて、此場合それを生命の精 (spirit of life, levensgeest) と呼ぶことは却つて適切なやうである。⁽¹⁾

(註 1) Wilkinson, Malay Beliefs, 1906, pp. 40, 51; Wilken, op. cit., p. 533.

此事實から見てクロイトは、スマンガト即ち靈質の觀念には人格的のものと非人格的のものがあつて、たゞ其いづれもが死後に存続しない點で、普通の靈魂特に死靈の觀念と全く種類のちがつたものと見做してゐる。スキートもスマンガトに對する儀禮や呪文の形式に、それが人間として現はされて居るのは、單なる譬喩や形容ではなくして、それが眞に人格的存在として認められて居ることを示すと云つてゐる。⁽¹⁾ 然しスマンガトは屢々人間的なものとして取扱はれ、一種の人格

的存在と考へられると同時に、また他方では半ば物質的な非人格的な力として、機械的に取扱はれることは、前記の多くの事例から見ても明であつて、事實上スマンガトには人格的のものと非人格的のものとあることは認めなければならぬ。しかもそれは地方により種族によつて異なるのではなしに、同一の種族が物により時によつて、大にスマンガトに對する觀念と態度とを異にして居り、非人格的な觀念や機械的な態度の方がむしろ一般的である點から見ると、この方がインドネシア人に固有な一層原始的なスマンガトの形式ではなからうか。即ち之を人格的存在と見之を人間的に取扱ふことは、思索想像の進展に伴ふ具體的傾向と、儀禮上の必要に餘儀なくされた人格的態度から來たのであつて、其上に佛教、印度教、マホメット教等外來の高等宗教の感化も大に與つて力あるであらう。かくしてスマンガトの觀念は現在漸く人格的な靈魂觀念に轉移せんとする過渡期にあるのであつて、しかも其本來の形式は非人格的な普遍的な靈質として、一の特徴を持つたものと見做さなければならぬ。

『龍谷大學論叢』(大正十三年)

第十四章 靈魂の種類と分化

一

マライ人やインドネシア人がマライ語のスマンガト、または之と同系の地方語で言ひ表はされる特殊の靈魂觀念を持つて居ること、而して此スマンガトの觀念が普通の個體的な靈魂ことに死靈の觀念とは全然其種類の異なること、またそれが彼等の間に固有な原始的な靈魂觀念であらうといふことについては、前章に於て多少の暗示を附加へて置いた。尤も詳しく云へば、スマンガトの觀念も處により物によつて多少區々であつて、時としてはそれが個體的なまた人格的な存在として認められることも少くないが、しかも其本來の特質は非人格的な、而して餘り個性の明かでない普遍的な靈魂である。それでこゝには此種の靈魂觀念が他の靈魂觀念に對して如何なる地位にあるか、又何故にこれが最も原本的のものと思はれるかを稍詳細に考察して見よう。

他の未開民族に於ても屢々見るやうに、特にインドネシア人には種類の異つた幾つかの靈魂を、ことに人間に於て認める場合が甚だ多い。例へばマラッカ半島のマライ人はスマンガトとニャワとマラトエカ、ミナンカバウのマライ人はスマンゲト、ニャオト、アルアフ等の三つの靈魂を考へ、バタク人はトンディとベグ、ジャワ人はスマンガトとニャワとスクマ等を区分し、スンダ島から西南諸島モリユツカ諸島に於ても略々此等と同名の二つ又は三つの靈魂觀念がある。セレベス、ハルマヘーラ及びサンギルでも多少其名は異なるが、二三相並んで認められて居る靈魂の内容は大略これと同様である。ボルネオではダヤク人のウリプとブルワ、オロガジウ族のハムバルアンとリアウ、オロドスン族のアミルアとアンディアン等多くは二つの靈魂が認められる。フィリッピンにはタガロク族等のカクトボ又はカトトボとアニトが對立し、バゴボ族其他は二つのギモクドを信じ、マダガスカル⁽¹⁾のホヴ人はサイナとアイナとマトアトアとの三つの靈魂を區別して居るといはれる。

此外インドネシア人の中には三四の靈魂觀念を多少組織的に考へて居る者がある。パタニ洲のマライ人は死靈バディ⁽²⁾ (badi)の外にスマンガト、ロフ、ニャワの三つの靈魂を區別して考へ、ミナンカバウのマライ人は其ニャオトをニャオト・サバナノ⁽³⁾ (njaō sabanano)とニャオト・レハン⁽⁴⁾ (njaō rehan)との二に分けて、後者をスマンゲトと同一視し、また單なるニャオトは屢々死靈アルアフ⁽⁵⁾ (arauh)とすることもある。バタク人は其靈魂トンディにトンディ・シグリマン⁽⁶⁾ (tondi sigu iman, sipargongom) トンディ・シアンタハラ⁽⁷⁾ (tondi santahara) トンディ・シホルホル⁽⁸⁾ (tondi sichorchor) の三種ありとし、スンダ人は靈魂にル、ンブタン⁽⁹⁾ (Jelembutan) 又はアチ⁽¹⁰⁾ (atji)とユニ⁽¹¹⁾ (juni)及びスクマ⁽¹²⁾ (sukma)の三つの對立を認めて居る。北部セレベスのゴロンタロ人は靈魂ニャワに、ニャワ・ルフリドラリ⁽¹³⁾ (njawa roehoelhalih, roh ilahih) ニャワ・ラフマニ⁽¹⁴⁾ (njawa rahmani) ニャワ・ロハニ⁽¹⁵⁾ (njawa rohani) ニャワ・ジャスマニ⁽¹⁶⁾ (njawa djasmani) の四種の區別がありとする。もとより此等は彼等の間に一般に行はれて居る通俗的な靈魂觀念ではなく、多少の思索を経た特殊の靈魂説であるが、とにかく彼等が同時に幾多の靈魂

を認めんとする一般的傾向は此中に現はれてゐる。

なほマライ人特にマラッカ半島のマライ人は影、映像、人形、鳥、生命等七種の靈魂を認めて居ると云はれ、其儀式には七つの靈魂を呼び、七つの靈に供養するといふやうなことが多い。然しこれは七個の靈魂といふよりも、むしろ同一の靈魂の七様の顯現であつて、靈魂の中心住處を頭、心臓、血液等身體の異つた部分に認めると同じやうな意味に於て、根本觀念はむしろ一種の靈魂に歸着するものと考へられる。⁽²⁾

(註一) Annandale, Religion and Magic among the Malays of the Patani States, 1903, pp. 93-100.

(註二) Toorn, Het animisme bij den Minangkabauer der Padangische Bovenlanden (Bijdragen tot de Taal- Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië, 1890, 5, V) pp. 49, 69.

(註三) Wilken, De versperide Geschriften, 1912, 111, p. 8.

(註四) Wilken, *ibid.*, p. 10; Krujft, Het animisme in den Indischen Archipel, 1906, p. 11.

(註五) Krujft, *ibid.*, p. 13

(註六) Skeat, Malay Magic, 1900, p. 50.

二

かやうな幾多の靈魂觀念が相並んで存在する場合に、第一に我々の注意をひくことは、多くはそこに生靈と死靈との區別のあることである。即ち前者は生命の支持者又は生命其物として、生きた身體に屬する靈魂であるに對して、後者は身體の死後に殘存して、獨立の存在を保つて居る靈魂である。兩者がどの程度まで肉體と結合し、または分離し得るか、又それが肉體を離れてどの程度まで獨立の形體を有するかは、場合によつて可なり甚しい差異はあるが、全體として生靈は常に生命と共に終始し、死靈は身體の生命とは獨立に生存を保つところに特徴がある。

例へばマライ人やマヅラ人のマラトエカ、ミナンカバウ人のアルアフまたはニオト、バタク人のベグ、ニアス人のベク、ジャワ人スندگانのスクマ、マカサル人のアンジャ(Andja)、トラジャ人のアンガ(angga)またはアニト(anitu)、ハルマヘラ人のランギ(wongi)、カヤンダヤクのプルワ(blua, bruw)、オロガジウ族のリアウ(liau)、オロドスン

族のアンディアン (andian)、モルッカ諸島から西南諸島、メンタキ島等のニト (ntu) 及び海ダヤク人のアント (ntu) やフィリッピン特にルスン諸族のアニト (anito) の觀念などは、必ずしも單純な死靈ばかりでなく、時として視靈や又一般の精靈をも含む觀念となつて居るが、とにかく生きた身體と關聯した生靈ではなくして、死後の獨立した靈魂、少くとも死後に存續して特別の生活を有する靈魂である。

尤もこれらの死靈の中には、身體の死後に新たに發生するか、または生前から存在して死と同時に特に變化したものと、生前の靈魂がそのまま死後に殘存して死靈となるものとある。例へば上記のマラトエカ、アルアフ、ベグまたはベク、アンジヤ、アンガ、アンディアン、リアウ、ニト及びアニトの如きは前者であり、ミナンカバウ人のニャオト、カヤン人のブルワ等は後者に屬する。然しインドネシア人の死靈觀念は全體として後者の種類は甚だ稀であつて、死靈は少くとも生前の靈魂が著しい變化をしたものと見られてゐる。即ちニャワは身體の死と共にマラトエカとなり、ニト、アンジヤとなるのであつて、トンディがベグとなり、ノソ (nos) がベグと

なり、オロガジウ族のハムバルアンがリアウとなり、バゴボ族のギモクドがブソ (bis) となるのも、皆死に於ける靈魂の變化、換言すれば死靈と生靈との多少明確な區別を示すものである。

かく生靈が身體の死に伴つて死靈となる變化の最も著しい點は、それが第三者の利害に關して中性的な状態から、崇り又は守護の能力あるものとなることであるが、同時にまた其本質に於ても、死靈は生靈よりも一層身體との獨立性が強くなり、其個體的性質、形態觀念が鮮明となり、其活動性並に意識的能力もより多く認められて來る。故に生靈の中にも屢々身體から分離して獨立に存在し、多少の個體性と意識力を具へたもの、即ち普通に人格的といはれる靈魂觀念があるけれども、全體として死靈には此人格觀念が一層明瞭になつて居るのであつて、それは身體を失つた後の特殊の存在として、蓋し必然的な性質でなければならぬ。之に反して生靈の方は必ずしも意識的能力や人格を必然の性質としないのであつて、たとひそれが程度の差であつても、こゝに兩者を區別して見る多少の理由がある。(1)

(註 1) Read, *The Origin of Man and of his Superstitions*, 1920, pp. 150, 161.

三

かくて死靈の觀念は大體上其獨立性、個體性及び意識力の或程度まで明瞭な所謂人格的な靈魂であるが、これに對して生靈は其人格的といはれるものでも、此等の特徴が比較的に鮮明でないのみならず、むしろ反對に常に肉體に依屬して存在し、種々の物體に普遍共通な力又は質として、意識をも持たないやうな靈魂の觀念が甚だ多いのであつて、特に後者の觀念のひろく行はれて居ることは、インドネシアの特徴とも云ふことが出来る。

そこで我々はまた生靈にも二種の觀念を區別して見る。即ち一は多少身體と自由な關係に在る個體的な靈魂であつて、ジャワ人マヅラ人スندگان等に於けるスクマ又はソクマの觀念、ミナハサのトゥンブル族のルンガラン(ren-ga-rengan)、同じくトンテンポアン族のカトトウアン(katotonan)、サンギル島人のカクドアン

(Kakeduang)、ルスのタガロク族のカクトボ(kakutubo)、またはカト、ボ(katotobo)、同イバナク族のイカラルア(ikararra)、ミンダナオのマンダヤ族のカラロア(kalalao)、及びボルネオのカヤン人のプアの觀念等は、大體之に屬し、多くは身體の死後にも其まゝ存續し、または何等かの程度に變化して死靈となると考へられてゐる。⁽¹⁾

(註 1) Wilken, op. cit., III. pp. 257—258; Krujft, op. cit., pp. 13, 167; Cole,

The Wild Tribes of Davao District, Mindanao, 1913, p. 177.

之に對してマライ人、ジャワ人、西南諸島、モルッカ諸島及び南部セレベスに於けるスマングト、または之れと同系の地方語で云ひ表はされた生靈の觀念、バタク人のトンデイ、メンタキ島人のレガト、ニアス人のノソ、ガレロ人のグルミ、オロガジウ人のハムバルアン、カヤン人のウリプ等は、比較的に密接な關係を以て身體に依存し、動植物其他の物體に普遍共通な靈魂であつて、意識的人格的性質を有するところが稀である。従つてまたこれらが死後に存續することは殆んど考へられないのであつて、死靈とは全然別種の存在と認められてゐることが多い。

勿論以上のやうな生靈の二種の区分は、常に裁然と認められるものではなく、インドネシア人の此等の觀念に關する報告が科學的に十分確實でないから、其性質の判然としないものが多いのみならず、彼等自身に於ても其觀念の内容は常に動搖し、外教の影響等によつて新な説明も附加されるのであるから、決定的に之を區分することは困難である。例へば前に擧げたスクマ、カトトウアン等も、本來は第二種の普遍的な靈魂觀念らしい形跡を屢々現はして居り、クロイトは之を普通の靈魂即ち第一種の魂魄又は心靈と稱すべきものよりは、むしろ第二種の靈質 (siehe Stoff) に屬するものと見做して居る。⁽¹⁾ 反對にスマングトの觀念もマライ人等の間には屢々其個體的人格的色彩が濃厚に現はれてゐることがあり、バタク人のトンディも先に述べたやうに三種に區別して説明せられる時、前の二のトンディは死後に殘存してスマングトとなり、他界生活を營むと云はれる。⁽²⁾

(註 1) Kruijt, op. cit., pp. 10—11, 13.

(註 11) Wilken, op. cit., III. p. 8.

マライ人ジャワ人マカサル人ブスキ人ブル人及びゴロンタロ人等に於るニャワに至つては、時によつて其性質が區々であつて、第一種の心靈に屬すべきか、第二の靈質と稱すべきものか、殆んど之を決定するに苦しむのである。ミナンカバウ人が其ニャオを二種に分つて、生命、氣息と活力、意識となし、ゴロンタロ人がニャワを靈魂の總名として、之に四種の別を立てたことは上に述べたが、要するにこれは少くとも生靈觀念の兩種のいづれにも屬し、またいづれをも含むやうである。

此點に於て二種の生靈の性質を對立的に最もよく表はして居るのは、カヤン人のウリプとブルアとである。ブルワ (Oruwa) といふ語についてニウエンホイスは、バハウダヤク人に於てそれは死後に死靈となるところの一種の生靈トンルワ (ton luwa) と對立したものととして居るので、クロイトはむしろ之を第二種の生靈たる靈質と見做さんとして居るが、ニウエンホイス自身はまた之を死後に存續する靈魂として記述し、特にカヤン人については二種の生靈であるマタカナン (mata kanaan) とマタキバ (mata kibā) とを總稱してブルワと云ひ、此點では多少報告の明確

を缺いて居るやうに思はれる。⁽¹⁾然しカヤン人のブルア(Bua)とウリプ(urip)についてホーズ及びマクドーガルの説明する所によると、前者は死後に存続すべき魂(ghost-soul)であり、後者は生活を支持する生命原理(vital principle)としての靈魂であつて、両者はそれぞれ英語の spirit と soul ラテン語の animus と anima キリシヤ語の psyche と pneuma に相當する。⁽²⁾

バスタアンはハワイ人のウハネオラ(uhane oia)とウハネマケ(uhane make)、ペラウ島人のアタベンゲル(atahenge)とアタレブ(a halep)等をば、それぞれ生命を保持し生命と終始する靈魂と死後に死靈となるべき靈魂との對立として、ギリシア人のテュモス(thymos)とプシュヘ(Psyche)に相當すると云つて居る。⁽³⁾

要するにインドネシア人の生靈觀念には、多少の動搖と中間の曖昧な觀念はあるにしても、大體上死後に死靈となつて存続すべき稍個體的な生靈と、生命の根源、支持者として生命と終始するむしろ普遍的な生靈、即ち靈質の觀念とが存在すると云はなければならぬ。

(註一) Nieuwenhuis, Quer durch Borneo, 1904, I, pp 103-105, 148; Kruijt, op. cit., p. 12.

(註二) Hose and McDougall, The Pagan Tribes of Borneo, 1912, II, p. 34.

(註三) Bastian, Die mikronesischen Colonien aus ethnologischen Gesichtspunkten, 1899, pp. 34-35.

四

それで生靈の二種の區別は、死後の殘存死靈への連續と生命の保持、生命と共に消長することゝを各自の根本的特徴として、本質的には個體的な而して身體から稍獨立的な靈魂と、普遍的な存在として身體との關係の一層緊密な靈質の觀念とであるが、これらは又其能力に於て一は多少其自身の感覺意識を具へ、他はむしろ無感覺な存在と見られ、事實全體として人格的な靈魂と非人格的な靈質との對立を示すのである。従つて両者は其生命に對する機能に於ても、一は感覺、意識、理解力等の根源であり、他は呼吸、血行、其他の肉體的活動を與へるものと見做され、二つの生靈が相並んで認められる場合には、それぞれ生命の心理的作用と生理的作用

とを分擔することが多いのである。

キルケンはマライ人ジャワ人マヅラ人ブギス人等に於るスマンガトとニャワの觀念を比較して、前者は理解力意識の意味に於ての靈魂即ち生靈であつて、人間の精神的原理としての心理的靈魂たる感覺的(sensitief)なアニムスに當り、後者は氣息、生命の本質としての靈魂であつて、人間の動物的本質としての生理的靈魂たる物質的(vegetatief)なアニマに相當すると云つて居る⁽¹⁾。もとよりスマンガトとニャワとをかくの如く二種の生靈觀念に配當し得るかどうかは疑問であつて、特にスマンガトは事實上第一の靈質觀念に屬する場合が多いのであるが、然し上に述べたやうな二種の生靈觀念が相並んで行はれて居るやうな場合には、両者がそれぞれ生命の精神的及び肉體的機能の根源と認められることが少くない。例へばカヤン人のブルワとウリプが對立する場合、又上に擧げたキルケンの報告の如くバハウ人のブルワとトンルワの對立が許されるとすれば、此傾向は事實の上に現はれて居る。なほキルケンはオロガジウ人の生靈ハムバルアンは、死後に死靈リア

ウとなるものと、カラハン(Karahang)として身體に残るものとの、二つから成り、一は人間に個性と意識とを與へる靈魂、他は肉體生命の根源としての物質的靈魂だと云つてゐる⁽²⁾。

(註一) Wilken, op. cit., III, p. 10.

(註二) ibid., III, p. 9

然し嚴密に云ふと靈魂の本質が意識的のものであると、無感覺のものであるとは、必ずしもそれが生命に對する機能の精神的であると肉體的であるとに關係しない。生命の心理的作用と生理的作用との根源に關する思索が進むならば、生靈觀念が人格的のものであらうと非人格的のものであらうと、またこれら兩者が並び認められやうと、此等の機能は其何れかに附屬せしめられたり、又特に此等の機能の根源として想定された別の靈魂觀念を分化して來るのである。現にインドネシアに於いて上記二種の生靈を二つながら認めるものは餘り多くない。而して第一の人格的な生靈觀念のみを有するものも、唯だマライ人やジャワ人に於て

時々スマンガトやスクマが多少人格的に考へられる外、極めて稀れであつて、大部分は生靈觀念として第二種の靈質の觀念のみを持つてゐる。従つて生命の機能に關する考察が發展しない間は、一切の生活作用は其根源を唯一の生靈たる靈質に歸し、靈質は生命の精神的及び肉體的の機能を兩ながら代表する。蓋しバダク人のトンデイ、メンタキ人のレガト、西南諸島及びモリユツカ諸島のスマンゲン等及びオロガジウ族のハムバルアン、オロドスン族のアミルアは此種の靈質觀念に屬するものであらう。

五

然し生命の機能に關する考察が進歩して、其心理的及び生理的方面の多少異つたことが注意されるやうになると、此等の機能の根源としての特殊の靈魂觀念が分化して、靈質觀念と對立するやうになる。こゝに於て我々は別種の生靈として精神及び精氣ともいふべき靈魂觀念の發生を見るのであつて、此等は未開人の間

では單なる心意や生理的力といふよりも、むしろ此等を支配する特殊の靈魂と考へられてゐる。然し生靈として靈質の外に精神と精氣とが別々に認められたり、靈質が單に生命の肉體的機能のみを有して、特殊の生靈としての精神と對立することは、事實上殆んど現はれてゐないのであつて、少くともインドネシアに於ては我々は此種の事例を見出すことが困難である。先に擧げたパタニ州のマライ人の三種の生靈觀念に於て、自我であり自覺であるロフは一見こゝに云ふ精神のやうであるが、實は特に人間のみ有する靈魂であつて、ニャワとスマンガトの一層根本的な靈性として、後に附加されたものらしい。ミナンカバウ人はニャオを二種に分つて生命氣息としてのニャオ、サバナオと、生力意識としてのニャオ、レハンとを認めるが、後者をば常にスマンガトと同一視することは前に説いた通りである。故に事實上他に人格的な生靈觀念のない限り、インドネシアに於ける靈質の觀念は殆んど大部分生命の精神的方面を代表して、其生理的、肉體的方面を代表する精氣の觀念と對立して居るのである。

それでマライ人ジャワ人マヅラ人ブギス人等に於るスマンガトとニャワの觀念が、キルケンの云ふ如く本質上アニムスとアニマとの關係に相當するといふことは、多少説明の精確を缺くのであつて、スマンガトはむしろ多くの場合第一種の人格的生靈よりは靈質の觀念であるが、かくしてなほそれが精氣觀念としてのニャワと對立し、それぞれ生命の精神的及び肉體的機能の根源と認められて居るところは、事實の真相をうがつて居ると云つていゝ。この意味に於ての二つの生靈觀念の對立、即ち生命の精神的作用を代表する靈質と其肉體的方面を支持する精氣とを併せ認めることは、インドネシアの可なり多くの部分に見出される靈魂觀念である。ニアス人は普通に生靈をノソ(noso)と呼ぶので、グロイトは之を一の靈質觀念と見て居るが、然し彼等は一方でマライ人等と同じく靈質スマンゲ(sumange)を認めて居るので、ノソはむしろ氣息と結びつけた精氣の觀念である。これと同系語である中部セレベスのトラジャ人のイノサ(inosa)も同じ關係に於て其靈質タノアナ(tanana)と對立するのであらう。⁽¹⁾ ハルマヘーラのガレロ人、トベロ人はグ

ルミ又はグルミニと稱する靈質觀念を有つてゐると同時に、ニャワの觀念もまた一般に行はれてゐる。⁽²⁾

(註一) Chateau, God dienst en bijgeloof der Niasers (Tijdschrift roov Indische Taal,

Land- en Volkenkunde, XXVI) 1881, pp. 133—142; Kruijt, op. cit., pp. 10, 198.

(註二) Van Barden, Fabelen, verhalen en overleveringen der Galelarezen, (Bijdragen tot de

Taal-, Land en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, 6, 1) 1896.

それで靈質觀念と對立した一種の靈魂としての精氣の觀念は、インドネシアに於て可なり廣く分布してゐるのであつて、それは殆んどみな氣息の觀念を基本としてゐる。而して靈質がスマンガト等の語で代表されて居るやうに、精氣はニャワ等の語で云ひ表はされる。ニャワも時としては靈質又は人格的生靈の如く見做されること、またそれが死靈をも含めて一般に靈魂を意味することは、前に擧げたミナンカバウ人やゴロンタロ人の場合の如くではあるが、然し一般的にはスマンガト等の靈質と相並んで、氣息を本源とする精氣と認められて居ることは否定

されない。

かくてインドネシア人の靈魂觀念を主として概念上から區分するならば、死靈と人格的生靈と靈質と、及び此等と獨立に認められた一種の靈魂としての心理的、精神的生靈と物質的肉體精氣の五種類を認めることが出来る。而して實際に於て之に關する今日までの報告は、インドネシア人の或る靈魂觀念が、此等の中にいづれに屬するか、また其中の幾つを包括するかを、確實に斷言し得るまでに精密ではない。然し大體に於て心理的生靈としての精神の觀念は、多少の思索を経た靈魂説に於ける外、通俗的には殆んど全く行はれず、人格的生靈の觀念も比較的稀れであつて、靈質と相並んで精氣觀念の認められることが多く、これに對して死靈觀念が最も一般靈に現はれて居ることは確信し得るのである。而して死靈をいひ表はす代表語がニト、アニトであり、精氣がニャワの語で代表されて居るやうに、スマンガト系統の語は時として人格的生靈の觀念ともなるが、靈質觀念の大部分を代表して居ることは疑はれない。

六

さてインドネシア人の有つてゐる重なる靈魂觀念、即ち死靈と靈質と精氣との中で、我々は靈質觀念が彼等に最も本能的なものであつて、他はそれから發展若しくは派生したものと考へるのであるが、たとひ嚴密な發生的意味に於て靈質を唯一の起源と云はないまでも、この觀念が彼等に固有な又最も原始的なものと思ふべきならぬ。其理由については上に此等の觀念の種別を論じた中に多少これを説明したが、今一度これを纏めて見ると、第一は觀念分布の範圍から見て、靈質觀念が最も一般的に行はれて居るといふ事實である。

精氣觀念はマラッカ半島のマライ人の一部から、ミナンカバウ人ニアス人ジャワ人ブル島人、セレベスではマカサル人、ブキズ人、トラジャ人、ゴロンタロ人及びハルマヘラ一帯に行はれてゐるが、此中大部分を占めて居るニャワの觀念は、屢々人格的生靈觀念に變化し、時としては死靈となつて居ることは既に詳説した。人格

的な生靈觀念に至つては、インドネシア人中之を有するもの極めて稀であつて、マライ人ジャワ人等に於てスマンガトが多少擬人化されてゐる場合、ジャワ人やスンダ人に於けるスクマの觀念が人格的生靈と見做される外、ミナハサ人、サンギル人、フィリッピン人の一部の生靈觀念が稍これに近いものと認められるに過ぎない。之に反して靈質觀念はインドネシアの殆んど全部に行はれ、唯だマライ人に於て往々擬人化の傾向があること、フィリッピンに於てそれが明瞭に認められないことを除いては、これが彼等に最も一般的な靈魂觀念となつてゐる。

一方で死靈觀念は其分布から云つて、靈質のそれに優るとも劣らないのであつて、インドネシア人中死靈觀念を有しないものは、これに關する記録を缺くものゝ外殆んどないといつてもいゝのである。然し之を其内容に立入つて考へると、彼等の死靈觀念は靈質に於けるほど一様でなく種族によつて區々であつて、外部からの移入と認められるものが多く、ことにマライ人、ミナンカバウ人、ジャワ人、マヅラ人、スンダ人等の死靈觀念は、全く印度教又は回教の觀念の變形であることが疑

はれない。たゞニト又はアニトの觀念はスマトラの一部、ティモル、ロティ、スンバの諸島、ブルアンボン、セラム諸島から、ボルネオの一部、フィリッピンの大部分まで擴つてゐるが、それでも靈質としてのスマンガトのさらに一般的なものには及ばない。此點から云つても靈質觀念がインドネシア人に固有のものであつたことが想像される。尤も單に分布の廣いことが、必しも直に其觀念の彼等に固有であつたことを證據立るものではない。然しインドネシアの如く印度教、佛教、回教、キリスト教と次々に外來の大宗教の感化があつた土地に於て、現今に至るまで靈質觀念が力強く一般に行はれてゐることは、それが彼等に特有な靈魂觀念として、本來民族的に共通な原始的觀念であつたことを意味するのである。

そこで更にこれを分布の内容から見ると、靈質觀念は文化の進んだ純マライ人や外教の影響を受けたものに少く、原始マライ人と云はれる狹義のインドネシア人、ことに高等宗教の感化を蒙らないものに多く見出される。精氣觀念を有する人民が主としてマライ人、ジャワ人、其他印度教の影響のあつた地方に限られてる

ことは先に云つたが、ニャワの語が梵語(= *nyava*) から來たものとするれば、此觀念が主として外來の觀念、若しくは其影響を受けた比較的後代の發生に屬することが首肯される。スクマヤスマンガトの擬人化が多くマライ人やジャワ人等印度教回教を奉じた文化人民の間に限ることは、既に幾度か之を繰返したが、靈質觀念は外來思想に觸れない未開人民の間に比較的純粹な形式で保存されてゐるのであつて、スマンガトの語源を梵語に在ると想定しても、それはマラヨポリネシア語系の成形前の要素と認めねばならぬ位、早く民族化され、それから多くの地方的語形を産んでゐる。死靈觀念についてもマライ人やジャワ人のそれは、印度教回教の觀念であつて、梵語やアラビア語で云ひ表はされてゐる。ニトやアニトはマラヨポリネシア語だと云はれ、此觀念は比較的低級なインドネシア人の間に行はれて居るので、此點のみではスマンガト等の靈質と其先後を定めることは出来ない。然しベク、アンヂヤ、ブルア、リアウ等の死靈觀念に至つては、その行はれてゐる土地及び人種の關係から、明かに地方的に發生したものと認め得るのであつて、インド

ネシア人一般の固有な民族的觀念とは考へられない。従つて死靈觀念も全體としては靈質觀念ほど一般的な民族的性質を有しないと云ふことが出來やう。

(註 1) Annandale, op. cit., p. 98.

(註 11) Wilken, op. cit., III, p. 184.

七

次に觀念の内容から眺めて、靈質は最も單純な従つて最も原始的と見える性質を具へてゐる。即ち靈質の觀念はインドネシアに於ては、人間のみならず、動植物から礦物人工物に至るまで、普遍共通な靈魂であつて、其間多少強弱程度の差別はあるにしても、性質上一切の存在少くともすべての生物に於て、同じ性質を持つて居り従つて彼此互に融通し得るのである。他人のスマンガトを血肉を食つて自己に獲得し、動物礦物の靈質を人に與へ、一の植物より他の植物へこれを移すことは、幾多の儀禮に現はれてゐる。之に對して死靈は猛獸、蛇等の數種の外、殆んど全

く人間に限られた特殊の靈魂であつて、蓋しそれが死後存続の主觀的並に客觀的慾求から發生した觀念であるだけに、人間を中心として考へられた或意味に於て複雑な靈魂觀念である。精氣も亦此點では往々動物にも認められるが、それは氣息の觀念から出たものが多く、殆んど常に人間に關してのみ考へられて居るので、漠然と一切の事物の存在條件または生存力として考へ出された靈質よりも、思想的にむしろ深いものを持つて居る。尤も一方から見ると靈質は一切に共通な靈魂として、極めて抽象的な進んだ觀念のやうにも思はれるが、實はそれは廣い共通性を持つてゐるといふだけで、其内容は甚だ具體的な特殊化されない素朴な觀念に過ぎないのである。

故に人間を本位とする死靈は、各個別々の存在を保ち互に個性の相違をもつて一部分離れて存在することも出來ず、彼此交換することも困難であるが、靈質は普通はかゝる個體性を有せず、それが屢々生命の液(Levensfluide)生命の質(Lebensmaterie)と呼ばれるゝ如く、單に質量的に考へられ、其一部分或は如何なる分量をも取捨出入

し得ることは、トンデイヤガナの轉移の場合に常に認められるのである。此點では精氣はむしろ靈質と似た性質を持つて居るが、然しこれには事實上靈質の如く移入移植の儀禮のあることを見ない。蓋しそれは精氣觀念がかゝる原始的な儀禮を生ずるよりも一層發達した時期の產物に屬するが爲めであらう。それで多少組織的な靈質觀念では、人間に於て其身體に於ける部位を定め、頭、心臟等を其住所と認めるが、一般には之を身體に遍在するものと考へ、往々特に血液を其所在とする位である。かの稻のスマンガトを母稻、子稻等と稱する代表束に集中させるのも、一は儀禮上の必要からであるが、全體の稻の靈質をこれに集中し得るのは、其質量的な遍在の思想に基くのである。

(註 1) Kruijt, op. cit., p. 10.

(註 2) Warneck, Die Religion der Batak, 1909, P. 121; Wilken, Handleiding voor de vergelijkende volkenkunde van Nederlandsch-Indië, 1893, pp. 619—620.

次に靈質は一種の生靈たる性質上、特に肉體又は物體に常に附着して存在し、睡

眠中又は病氣等の場合の外容易にこれから分離しない。たとひそれは分離し得ても一時的であつて、それが多少個體化されて人格的生靈觀念に轉化せんとして居るものゝ外は、それは身體を離れては其存在の意義を失ふのが本來の性質である。之に反して死靈はまた其性質上當然身體の存在を豫せず、肉體と獨立に存在し得ることが其特徴であつて、たとひ假托憑格等の現象が認められるにしても、それはむしろ特別の場合と見做される。かく靈質と死靈とがそれぞれ所謂體靈と遊魂との性質を基本として有つて居ることは、兩者の著しい差異を示すのであつて、此點からも靈質の方が靈魂觀念として一層單純な思想の上に立つものと云ふことが出来るであらう。

さらに死靈が其自身に意識を有し、時としては特殊の形體を有する人格的な靈魂であるのに對して、靈質が多くは無感覺な形體なき靈と考へられて居ることは、上に幾度か之を説いた。スマンガトが鳥、蝶等の形を以て顯現することは、それが稍人格的生靈の觀念に變化してからのことであつて、たとひ儀禮上の必要から特

殊の形態が想定され、何等かの顯現が認められても、それは多くは蜂群等の質量的なものであり、偶然的の説明として生じたものである。これまた死靈の方が性質上さらに發展した靈魂觀念であることを明かにするものであらう。尤もこれらの點では精氣は死靈よりもむしろ靈質に近い性質を有し、或はさらに單純な靈魂觀念とも見られるが、之を分布の上から見ても、また其生理的靈魂としての特種な性質から考へても、それが靈質觀念からの分化であることは略々想像される。勿論嚴密に考へて單純な觀念が必ずしも原始的なものとは斷言できないが、以上の諸點を綜合して見て、靈質よりも死靈觀念の方が、思想的により多く發達した時期に屬することは、略々推測されるであらう。

八

なほ此等の觀念の發展を多少論理的に考へて見ると、他の靈魂觀念は多くは靈質の觀念から轉化したので、少くとも靈質のそれよりも稍發展した思想的基礎を

豫想するやうに思はれる。人格的生靈の觀念が多くは靈質の轉化であることは、前にも云つたやうにスクマヤスマンガトの擬人化に於て顯著に示されて居り、カクドアン、カト、ボ等は恰も兩者の中間の性質を持つてゐて、正にこの轉化の過程に在るものと思はれる。而して此個體化及び擬人化の傾向は、それが對人的態度を便宜とする儀禮の對象たる必要と、具體的に物を考へやうとする思索の進展に伴ふのであつて、すべての存在に共通普遍である質量的な靈質に、まづ其物體の性質による高下強弱等の種別が生じ、夢、病氣、衰弱等の現象の説明から身體との分離が認められ、靈質の呼戻し取押へ (riang semangat) または引出し (mengambil semangat) 等の儀禮が生じて、一層個體的人格的に考へられ、出産の説明の爲に靈質の再歸を認め、之によつて死靈の起源を説明するに至つて、それは益々明瞭に其個性と永續性を具へた靈魂觀念となるのである。精氣觀念が其形式は單純であつても、其根底には一層深い思索の進歩を豫想し、靈質の生理的機能の特殊化されたものとして、これから分化したものと見做し得ることは、既に再三之を説いた。

死靈觀念特に其比較的民族的な色彩を持つてゐるニト、アニト等の起源については、之を靈質觀念に比して何れを先とも斷言できないが、然し靈質は當面の生命現象を説明する生靈觀念の一種として、最も幼稚な心理にも必要缺くべからざる觀念であり、死靈は死後生活を説明する爲めに發生した觀念として、稍進んだ思索力を要求するものと云ふことが出來やう。現今のインドネシア人には殆んど死靈觀念を持たないものはなく、死後の存續を信じないものはないと云つていゝ位であるが、然し彼等の死後生活觀念は、必ずしも永續的なまた明確なものではないのであつて、現に高等宗教の感化を受けない奥地の原始的なインドネシア人の死後觀念は、單に死後數日間の存續であつたり、酋長其他特殊の人々にのみ可能であつたり、唯だ死の崇りを怖れるが爲めであつたり、其死靈觀念も甚だ曖昧であることは、トラジャ人のアニト、ミナハサ人のエンブン (empung)、ハルマヘーラのランギ (wongi)、バゴボ族のギモクドの觀念などに現はれてゐる。自己又は他人に關して死後の存續を要求することは、極めて單純な幼稚な心理に起り得ることである

が、しかも現實當面の生活の外餘り多くを考へない原始人に於ては、此要求が具體化されない場合は往々にして見出されるのであつて、まして之を説明するが爲めに死靈觀念を發生するに至るのは、單純な現實の生命現象を説明する爲の生靈觀念の發生に比しては、むしろ第二次的のものと云ひ得るであらう。現にバタク人がトンデイの觀念を延長して死靈となすことや、ニャオト、スマンガト、スクマ等が死後に殘存して死靈の役目をなして居る場合の如きは、彼等に本來固有の死靈觀念がなかつたのが、死後生活觀念の發展の結果こゝに死靈として延長されたものと見做すことが出来る。

(註 1) Benedict, A Study of Bagobo Ceremonial, Magic and myth, 1906. pp. 49—61; Wilken, op. cit., pp. 212, 253.

又人格的生靈の觀念が靈質と並び存する場合に、それは死靈の起源を求めて、之を生前に遡つたものと認め得るのであつて、カヤン人のブルアヤルンガルンガン其他の事例は多少此想定を實證するのである。然し反對に死靈觀念が生靈觀念

の延長であるやうな場合には、それが靈質觀念からの派生轉化であることは一層確實となるのであつて、いづれにしても靈質が此等の靈魂觀念の根本的なものであるといふことに歸着する。死靈觀念の極めて原始的なものに至つては、恐らく靈質觀念の轉化といふよりも、これに獨立の起源を認めなければならぬであらうが、此場合に於てもそれが思想上靈質よりも稍後期の發生に屬すると見做すことは、上に述べた理由によつて、必ずしも無理な臆斷とは云はれないであらう。ことに若しリードの云ふやうに、死靈觀念の要素が靈質から成るといふことを許すならば、靈質觀念が其等の基礎となる最も原本的なものであることは、當然これを認めなければならぬ。

(註 1) Read, op. cit., pp. 161—162.

以上インドネシア人の靈魂觀念の種別と關係について、主として地理上の比較と論理的の考察を加へたのみでは、靈質觀念が彼等に固有な、また最も原始的なものであることを、斷言するに不充分であることは云ふまでもない。しかし嚴密な

意味の歴史的考察が困難であり、此種の資料の多くない民族と其靈魂觀念については、其發生の歴史をたどるのにかゝる方法を以てすることは、又餘儀ないことである。然し精細な研究といふのではなく、たゞ考へつくまゝを書きつゞけたに過ぎないのであるから、其方法と論理の不精確なことにについては、切に先覺の吐正を乞はなければならぬ。

『哲學研究』(大正十三年)

第十五章 不死の觀念

一

自己保存の本能の直接の表現として、人間のあらゆる欲求の中で最も痛切なもののは生の欲求である。而して人間が健康を欲し病氣を厭ふのも此の欲求から派生するのであるが、更にそれが最も直接に現はれたのは死を避けんとする欲求である。且つかゝる欲求は到底尋常の理論的な方法を以つて是を満足することは出来ないから、必然に其れは手段を宗教に求めるやうになり、一の最も強い宗教的動機として、其れ自身宗教的な欲求となつて現れる。是の死を避けんとする欲求は、唯だ消極的に死そのもの若しくは死後の恐怖として現れると同時に、積極的には長壽及び不死の欲求として、宗教史に最も顯著にあらはれてゐる。

凡そ永生不死の觀念は、從來多く靈魂不滅の觀念と言はれてゐるが、是を廣義に解すると其の内容は實に區々であつて、單に靈魂の存續のみならず、肉體の存續や

又は現實生活の存續である長壽の觀念をもふくんで居るのである。それで不死の觀念を大體上發達の順序から區分して見ると、その第一が長壽、即ち現世に於ける永生の希望であつて、唯だ現在の生活を比較的延長せしめんとする欲求である。それでかゝる觀念は不死の觀念の最も單純なものであつて、その最も徹底したもので、唯だ現在の生活を無限無窮に延長せんとするのであるから、其處に死を怖れ、死を根絶せんとする要求はあるが、死後の状態に就ては何等積極的な觀念を存せず、唯だ現實の幸福を其の儘永遠に享受せんとするのである。然し此の欲求に於ても現在の生活を唯だ無意味に延長せんとするのではなく、多くは現在の生活が既に充分に幸福であると言ふ假定の下に、又は現在の幸福をばより多く充實すべしと言ふ豫想に基いて此の生活を存續せんとするのである。支那や日本に於ける不老不死の觀念の如き必然に現在の幸福の存續即ち不老不衰を豫想し、更に進んで現在以上に幸福にならんことを欲求してゐるのである。ギリシヤの諸神に現れた不死の觀念の如きも其の内容に於ては大體上この現實生活

の存續の觀念と齊しいやうに思はれる。

不死の觀念の第二は現世に於ける復活の觀念である。是は實に死後の生活の觀念の起る第一歩であつて、人が現實生活の永續を欲しながらも到底死の免れ難いことを覺つて來ると、其處に新たな第二の現實生活を欲求し、一度死んだ後に再び復活によつて新たな生活を得ることを信じようとするのは當然の欲求である。原始人の間にも死者の靈魂が是の世に再現して兒童の出産となると言ふ觀念は廣く行はれてゐるが、支那日本に於ても英傑忠臣の魂魄が此世に再生するといふ信仰は一般的であつて、天理教の死後觀念が『出直し』と言はれてゐるのも、此の國民的思想に基いたものである。或は其處に多少の道德的觀念を加へて、善人の靈魂だけが再生復活を得るといふユダヤの復活觀念の如きものもあるが、假令その内容は明確でなくても、復活の觀念は各民族に最も廣く行はれてゐるのである。それで此の復活觀念は、單に夢や假死の經驗に基く肉體と靈魂との分離、及び靈魂殘存の信念のみに基くのではなく、其の根本的動機は自己の生存を持続せんとす

る欲求に基くのであつて、復活が單なる客觀的事實としての信念に止らないで、最も痛切な主觀的欲求として宗教的動機となるのはこれが爲めである。

然し現世に於ける復活の觀念は唯だ人間としての再生に止らないで、その靈魂はしばしば動植物其の他の事物となつて現れると考へられ、茲に所謂轉生 (Metempsychosis) 又は輪廻 (Transmigration) の觀念が生ずるのである。而して是の場合に於て多く道徳的な賞罰應報の觀念が伴ひ、死後生活の向上と墮落とを生ずることは、例へばマヌの法典に現れてゐるが如く、宗教的欲求としては單純なる復活よりも更にその新らしい生活の墮落を防ぎ、向上を計らんとする欲求となつて現れるのである。

不死の觀念の第三として現實の復活の觀念が更に發展すると其處に死後他界の生活の觀念が生ずる。即ち死後人間が尙ほ一種の生命を保ち、その靈魂が住居する場所は現實の人間社會ではなくして、現實の世界を隔絶した或る特別の場所であつて、其處に現實の人間とは異つた特殊の生活を持続すると考へられるので

ある。尤も他界生活即ち死者の世界の觀念も、その最も單純なものは現實の世界を全然超越してゐるのではなく、寧ろ現實界の一部と考へられるのであるが、然しそれは現實の社會とは交通がなく、又多少其の状態の異つた特別の世界と信じられてゐる。即ちかゝる他界の所在は或は山奥、沙漠、海邊、孤島等と考へられ、或はその民族の傳説的故郷であることがあり、或は單に東西南北の隔絶した土地として認められることもある。例へば、生蕃人の考へてゐる死者の國や吾國の黃泉國、常世國等の觀念はそれであるが、ギリシヤのエリュシオンの觀念も最初は西方の海上に存すると考へられたといふ。而して死靈の赴くべきこれら死後世界の觀念は、最初は其の状態に就て明確な觀念がないやうであるが、漸次にそれは現實世界と對立した死者の國として、その内容状態が考へられ、或は歡樂に充ちた光明の世界として、或は陰鬱な闇の國として、一定の世界觀念を形くつて來る。

二

然し死の國の觀念が一度確定した形式を備へ、現實の世界と對立せしめられるやうになると、其れは尠くとも西方や北方に於ける世界の邊端、又は現實界の圏外に存在する海底、地下、天上等の世界と考へられて來る。即ち Hades や Hel は最初は世界の邊端として考へられたやうであり、我國の高天原、印度の Deva-loka、ギリシヤの Olympus 等は多く天上の國と考へられ、バビロニアの Aralu、エジプトの Pa の國、ローマの Infernus 等は地下の世界であつて、其の他地下又は海底を以て死者の國と考へることは、原始民族の間にその例證が甚だ多い。而して是等死の國の觀念は最初は唯現實の生活に比して多少の差異があるに過ぎず、其自身の間には苦樂、善惡等の差等を有しないのであるが、其處に道德的賞罰應報の觀念が加つて來ると、漸次その生活に苦役と享樂と懲罰と報酬との區別を附けるやうになり、人は生前の道德的行爲や宗教的生活や又は其の死に際しての狀況、死後弔祭の如何によつて、死後の世界に於ける境遇地位等に大なる差異を生ずると考へられる。そこで一般的に光明の世界又は暗の國として考へられた死の世界の觀念は、その中に幾

多の差別を有するやうになり、同一の死の世界に於て善人は安樂に處し、惡人は苦役に従ふ等、其の境遇地位に非常な差別が現れる。従つて又同時に人が死後の世界に對する欲求も、唯死に對して死後の生活を欲するのではなくして、死の國に於て苦痛と刑罰を免れ、高い地位を得、安樂な生活を求めんとする選擇の欲求となつて來る。

然るに賞罰應報の觀念が更に一層發展すると、他界思想には善惡別處の觀念を生じ、一面に系統を異にする幾つかの死後世界の傳説を綜合して、其等を善人の世界と惡人の世界とに配當し、茲に天上と地下と樂土と苦界との二元的對立を見、更に進んでは淨罪界その他の中間的世界や幾多の苦樂の世界が分科して、極めて複雑な死後世界の思想を構成するのである。即ち是の場合には死後世界の欲求は益々其の選擇的性質を明にし、地下に對して天上を選び、苦界に對して樂土を希ふの欲求となり、死を怖れると言ふよりも時として死を希ふの欲求となつて現れる。是れ實に不死の觀念の著しい變化と言はなければならぬ。

しかもこの種の他界の觀念はなほ益々其の内容を發展し、地下や苦界に比して際涯なき世界、現實の生活に對して悠久な生命があると考へられた天上や樂土は、遂には方處なく限界なき超越の世界、永遠の生活と見做される。茲に於て人間が欲求する他界の生活は、現實の生活とは全然その範疇を異にし、現實的要素を超越した純粹に精神的な生活と見做されるのであつて、パウロ等に現れた天國觀念や發達した淨土思想の如きものが現れる。

尙ほ最後に此の無方無窮の超越的生活の外に不死の觀念の一種として現在の個體的自我を絶した普遍的生活の觀念が生ずる。即ち學的な知識の進歩と共に、普遍から出た個體の永久の持續や、現實界と對立した別の世界の存在が、到底理論的に信ぜられないやうになり、且つ現在の個體的存在は何時かは普遍的實在に還元すべきことを認むるに至つて、不死の欲求は遂に此の普遍的實在の中に於て永遠に生きんとする欲求となるのである。例へば婆羅門教の梵我の冥合や、佛教の解脱涅槃の根本觀念、その他一般に汎神觀的傾向の宗教や哲學に於ける absorption

の理想は、多くこんな意味での不死である。尤も此の種の觀念は是を個體的自我の上から言へば、不死と言ふよりも寧ろ死即ち解體であつて、個體存續の欲求とは矛盾するのであるが、理論上個體の存續が不可能であることを信ずるものに取つては、此の普遍的存在への還元が尙ほ多少其の存在の欲求に應ずるのである。又此の種の不死の觀念は各人の死後に必然の事實として起るのであるから、特に此れを目的として欲求することなく、唯の知識觀念として認めることが多く、従つて宗教的動機と言ふよりは單なる哲學問題となつてゐる場合が多いことは事實である。然し個體的存在をして普遍的生命に入らしむべき必然の勢力や宇宙的法則、又は個體を抱擁すべき普遍的實在そのものを一の宗教的對象として、是に對して宗教的態度を現すことは絶無とはいはれない。殊に佛教一般の思想に於ける如く、個體的存在の持續を苦痛迷妄として、本來不死の欲求から起つた輪廻轉生を排斥せんとするものに於ては、かゝる普遍への還歸こそ唯一の宗教的欲求の目的ともなるのである。

以上不死の觀念の内容は思想發達の段階によりて實に區々であるが、此等の欲求を實現することは到底人力の及ぶ處でなく、必然是れを宗教に求めるのみならず、他の種々なる欲求が文化の發達に伴つて宗教以外に移つてからは、此の不死の欲求は宗教的動機として殆んど唯一のものとなり、其れ自身に宗教的性質を有し、宗教の必然的要素があるかの如く考へられるのである。從來西洋の學者が宗教の本質的要素として神の觀念と不死の觀念とを擧げたのは偶然ではない。然し尙ほかゝる意味に於ての宗教的欲求ではないが、一種の不死の觀念として生物學的に證明されず、又普遍的生命としての不死も個體存續の欲求に應じないものとするより外ないのである。乃て近代科學者の一部に於ては是をもつて科學的に證明し得る唯一の不死であるといふのである。然し子孫の繼續も個體の生命より長いといふだけであつて絶對永遠の存續でないから、此れによつて永遠無窮の不

死の欲求を満足することは困難である。それでこんな生物學的不死のほかにも多くの實證論者が唱へるのは、道德的又は社會的不死ともいふべき觀念である。子孫による不死が事實上不安であり且つ多くの精神的意義を有しないのに對して、人がその人格の表現である事績を社會に遺し、その感化徳望を一般人類の精神中に扶殖するならば、個體の精神的存在即ちその人格は死後に於て永遠に存在し、社會人類のあらん限り、極めて廣い範圍に最も有意義に活躍するのであるから、他の種類の不死が理論的に不可能である以上、吾人の欲求すべき不死は此の精神的社會的若しくは道德的不死に外ならないと言ふのである。然し此の種の不死も亦個體的に正當に不死とはいはれず、人類又は地球の生命が無限でない以上、その生命を托すべき社會も亦決して永遠のものではない。加之その生命人格と言ふのも何等の個性及び人格があるのでなく、血統の存續よりも一層漠然たる存在であつて、到底是をもつて吾人の不死の欲求を満足することは出来ないのである。

『六條學報』(大正九年)

第十六章 來世觀念の發達

一

發達した神話や其他の死後生活觀念では、天國と地獄とは殆んど常に相結合して死の國を形り、死後の世界の一部分に光榮と享樂に充ちた光明の天國があり、他の部分に之と反對の苦患暗黒の地獄があつて、死者は其果報に應じてこれらの何れか一方へ送られるといふのが、最も多くの宗教に於て普通に説かれてゐる教である。それで一般には死後世界として必然に苦樂明暗の二つの國土又は境界が、現在の苦樂を更に極端にしたやうな状態に於て相對立すべきものと考へられてゐる。

然し今此天國と地獄の觀念、即ち二者の對立を包含したものととして死後世界の觀念が、いかにして人類に發達して來たかを宗教學的に考察すると、死後世界の觀念は必ずしも最初からかゝる二元的對立をなしたのではなく、或は唯現生々活

の繼續としての單純な死者の國あるのみであつたり、或は普通の死の國の外に、神の國や比較的理想的な特別の死者の國が相並んで存在すると認められたに過ぎないのであつて、そこに道德的觀念や其他の慾求が加はつて、漸く天國と地獄の觀念を分化し、全體としての死後世界の中に如上の對立を示す様になるのである。それでこれら死後世界の觀念をその起源に遡つて、其分化發達の徑路を發生的に一瞥して見ることは、天國地獄の觀念の旨趣を理解する上に、亦多少の便宜を與へるであらう。

二

死後生活の觀念として最も單純直接なるものは、現實の生活への復活又は再現であるが、人類の理知が進み死後存續の慾求が強くなつて、此世界への復活又は再現が凡ての人に可能でないことが注意され、且つ死後に於ける別種の生活の可能性を想像するやうになると、こゝに始めて死後他界の生活の觀念が發生する。即ち

死後人間が再生し其靈魂の住する所は現在の人間社會の中に人間として復活するのではなく、現實の住所と隔絶した特殊の地で、現實の人間とは多少異つた存在として、死後の生活を存続するのである。尤も他界生活の觀念も其最も單純なもの、現實の世界を全然超越したものではなく、むしろ多くは現實界のある一部に存在すると考へられるが、しかもそれは何等かの原因で現在の人間の住所と交通することが出來ず、又多少其状態を異にした特殊の世界として信ぜられてゐる。

此種の現實的な他界の觀念は遠隔な山奥、沙漠、海邊、孤島等と認められるのが普通であつて、時としては唯だ漠然と或る方位に於て隔絶した土地と考へられることもある。西部トレス・ストレートの土人は死後西方の未知の島であるキブに行くこと信じ、同じムレイ諸島の土人はトレス・ストレートの極西ボイグ島に生れると考へてゐる。臺灣の生蕃人には島の南端を死者の往くべき國としてゐる者が多い。我國太古の死の國の觀念である黃泉國、常世國、根の國などいふものは、或は出雲國に或は朝鮮に在るものと認められたらしい。エジプトでは西方の沙漠が

死者の住所となつたことがあり、ギリシヤ人の樂土エリュシオンは西方の海上、イタリア又はアフリカの海岸にあるものと信ぜられた。印度でも極樂淨土の觀念の原型とも見るべき死の樂土が、西方の海上に在るといふ信念が古くから行はれてゐたやうである。

而して此等の死後世界の觀念も最初はたゞ死者の住所として想定されるだけであつて、其生活状態などは明確でないが、漸次に現生の繼續としての死者の日常生活や、又其職業境遇等の觀念が多少明かになつて來る。又此等の他界の位置が決定されるには、其が死者の生活すべき場所なるが故に單に遠隔の地、世界の邊端と想定されることもあり、或は其種族の傳説上の故郷と方位其他の關係をもつて想定されることもあり、或は日没風位等の天候氣象の關係によつて定ることもあつて、其生活境遇の觀念も必ずしも一樣でない。然し其中で特に種族の故郷又は多少理想的な樂土として想定されたものゝ外、此段階にある多くの他界觀念は、死者の住所としての性質上、自ら影のうすい力の弱い、そしてむしろ陰慘な生活を與

へるものと考へられるのが普通である。

三

かくて此等死の國の觀念が漸次確定した形を具へて來て、現實の世界と對立させられると、死者の住所も亦單に現實界の遠方といふに止まらないで、多少現實界を超越して、それと性質を異にした特殊の世界として想定されるやうになる。即ち死の國は少くとも現實の世界と全然縁の切れた世界の邊端か、或は人間世界の圏外に在ると認められ、終には全く人間界を超越した水底、月界、地下、天上の世界として考へられて來る。ギリシア人のハデスの國やゲルマン人のヘルの觀念も、初めは世界の邊端にあると認められたらしく、エールスの物語にあるアンヌフンの如きは地下の世界であると同時に、又海上地上から極北に進んで到り得ると考へられてゐた。

死者の住所として地下の世界の觀念は原始的には比較的少なく、明確な下界の觀念は稍々後代の發達に屬するらしいが、それでも地下や海底に於ける死の國の觀念は、サモア、ニューギニアの土人、ズールー人、ナヴホ印度人、エスキモー人等の未開人の間にも存し、ギリシア人のハデスや、ローマ人のインフェルヌス、印度人のヤマローカ、エジプト人のラーの國、バビロニア人のアラル等、古代文明人の間に此種の觀念は可なり古くから現はれてゐる。天上に於ける死後世界に至つては、幼稚な民族の間には一層稀であるが、然し尙其神話中に漠然たる天上の傳説の存するものは少くないので、或は天上月界を勇者が訪れたり、星の世界を祖先の居る所と認めたり、稍、高等な神の觀念が發達すると、天上は其神々の住所として、屢々死後人間の到り得る所と考へられて來る。サモア人は廣い上空を靈魂の住所と見、パウデイチユ諸島では月が死者の往く處と考へられてゐる。ギリシアのオリュムポスや我國の高天原は、一方では半ば現實的な高處として神々の住所であると同時に、他方では又天上界として特殊の死者の往くべき死後の世界であつた。印度のピトリヤーナは死者の上る天上界であつて、同時に又神の國デーワローカでもあつ

たが、ヘブライ人の天上の觀念もこれと同様である。

かく海底、地下又は天上を死者の世界と見るのは、各民族の葬儀の風習に基くのであつて、海底に於ける死の國の觀念は水葬の習慣に起因し、埋葬を習慣とする國民は之を地下に在りとし、天上を死の國とする觀念は火葬から來た聯想であるとは、從來多くの學者の説く所である。蓋し死者弔葬の形式が死者の往くべき世界を決定する有力な原因であつたことは疑はれない。然し神特に天體神の觀念が發生する時、かゝる神々の住所として天上に一の世界を想定し、こゝに死者の靈魂の歸趣を見出すことも亦極めて自然であつて、強ち火葬の風習を待たないでも天上他界の觀念が發生し得る場合も少くなからう。上に擧げた天上界の例が殆んど常に神の住所であつて、同時に死者の往く處であることも、かくの如き觀念發達の徑路を示すものではなからうか。

地下の世界については、單純に埋葬の風習が根源となる外に、本來靈魂又は死後の生活をば力弱い陰鬱なものとする觀念、及び洞窟等の聯想が些からず其發生を

助けたにちがひないが、それが太陽の運行を説明せんが爲めの必要から發生した場合も少くないやうである。即ち西天に没した太陽が翌朝東天に現はれるまで如何なる運動をするであらうかといふ問題に對して、幼稚な天文知識の所有者が、それは地下を通行すると想像するのはむしろ當然であつて、こゝに地下の國少くとも空虚があるとの考へが起る。エジプトの太陽神ラーはかくして其專用に屬する船を持つてゐて、毎夜地下を西から東に航行すると考へられ、地下の國はラーの神の支配する所となつた。すでに死者の國が西方の山中、海上、沙漠、孤島などに存在するといふ信念も、屢々太陽崇拜の影響と並びに死と日没との聯想に基くものであるから、更に太陽が地平線下に没し、地下の空處を通ると考へられる場合に、又こゝに死者の國を認めるに至ることも自然の勢であつて、タムスン河畔の印度人やエスキモー人の間にもかゝる觀念の發生が認められる。かくてラーの支配する地下の國はエジプト人の死者の世界となつたのである。印度に於ける地獄即ちナラカの觀念の發生も大體これらと同様であつて、西天の太陽であつたヤマ

神は元來死者を導く神であつたが、やがて其領土炤摩界を地下に見出し、それが死者の國となると同時に、ヤマ神は全然地獄又は冥府の支配者となつたのである。

四

かくの如く現實の世界と連続し、しかも多少之を超越した特殊の死後世界の觀念が發達しても、それは必ずしも後代に於ける天國地獄の分化又は對立を示すものではない。山中や海上や又天上地下の死者の世界は、現實の世界に比して、多少強弱、苦樂、明暗の度を異にすると考へられ、概して海上や天上の國は快活であり、地下の世界は陰鬱ではあるが、それらは人間の選擇を許すものとして對立してゐるのでもなく、又其生活境遇の上に未だ著しい個人的差別すら認められてゐない。即ちそれは單純な不死の慾求に基いて、死後の存續を充すまでのものに過ぎないから、若しそこに賞罰應報の觀念が附帶したとしても、懦者又は惡人の靈魂が死と共に亡ぶべきものであるに對し、勇者又は善人のみの生れ得る世界として、單一な

る死後世界の觀念を形くつて居たのである。古代のペルシヤ人やユダヤ人の如き、一般に簡單な死後審判の觀念を伴つてゐる死後生活の觀念は多くかくの如きものであつた。

然し死後世界の觀念が稍々明確に且つ永續的のものになると、同一の死後世界の中に其生活境遇について多少個人的差異が認められるやうになる。死者が他界に於て現生々活に於て有した地位や職業を持續するといふ考へは、普通に想像されてゐるよりは比較的發達した死後觀念に屬するものではあるが、死後生活に於ける個人的差異としては先づ最初に現はれるものである。王者、貴族、平民、奴隸が夫れ々々死後に其地位と生活の様式を續け、死者が各々生前の職業に就いてゐるといふ考へは、未開人民の他界觀念にも屢々現はれ、古代文明國民の神話にも常見出される。かくして死者は同一の死の國に生れつゝ、個人的に其境遇を異にし、果報として享くるところの苦樂必ずしも一樣でない。即ち死後生活従つて又死後の世界に苦樂明暗の別があるといふ觀念はこゝに兆すのであつて、死後の世

界は或は同一世界の中に於て、或は、二三若くは數多の別種の世界に亘つて、死者の運命に従つて夫れ々々別種の住所境遇を與へるやうになるのである。

死後同一の他界に生れるにしても、又別々の世界に往くにしても、死者の生活境遇に差異の生ずる原因としては、生前の地位職業の外に、其死の方法形式も屢々重要な意義を有し、病死と變死と、平和な死と戦死又は憤死等によつて、死後に與へられる果報が異なることは、未開人の間に往々行はれてゐる信念である。然し死後の運命に著しい個人的差異があつて、同じ死の國に於ても死者の生活境遇は一様ではなく、多くは苦樂の程度の極端に異つた別の世界に生れるといふ信念が明かになるのは、道德的又は宗教的の賞罰應報の觀念が發達してからのことであつて、死後の生活をば唯單に現生々活の繼續又は死際の狀態の引つゞきとして、死者の地位職業又は其境遇に多少の差異があるといふ觀念のみでは、死後世界の觀念に複雑なる内容と段階を發生するには至らない。

五

死後の世界の觀念を著しく發展させ又、死の國に於て苦樂明暗處を異にするといふ分化對立を生ぜしめる動機は、主として道德的又は宗教的の賞罰應報の觀念及び欲求である。嚴密に云へば賞罰の觀念と應報の觀念とは全然其思想の系統が異り、其宗教的若くは形而上學的思想の背景から云つても、其倫理學的價值から云つても兩者の間に大なる逕庭があるが、思想の發達が未だ十分でない時期に於てはさまざま嚴密なる區別はなく、且つ兩者は漠然たる意識の中に相結合して現れ、神其他の支配の攝理審判の觀念と自律的因果の自然的觀念とが分化しない状態に於て併存して居るのを常とする。又或る善惡果報の原因としての行爲や性格の價值についても、主として廣義の道德的意義から判斷される場合が多いが、然し又これを特殊の宗教的のものとして批判することも少くないのであつて、文明の幼稚な社會に於ては勿論、高等な文化を有する國民の間に於ても、道德と宗教と

の分化が完全でない限り、現在でもなほ此兩様の價值は殆んど常に相關聯して批判の對象となつてゐる。特に多くの社會に於る宗教的儀禮や義務は、民族の傳承的習慣として實質上其社會の道德であると同時に、又宗教的權威の下にある神聖な行爲でもあるから、此等は其全體としての道德宗教的價值を以て、死後の運命を決するに最も大切な要素となつてゐる。

而して未開人民の死後の果報を決定する行爲や性格は、其社會に於て道德宗教的意義を認められたものであると同時に、多くは物質的肉體的效果を有するものであつて、戰鬪、漁獵、勇氣、清淨、割禮、供犠等の巧拙完否によつて、死後生活の上下苦樂が定まる。原始的な樂土の多くが特に勇者や祭司の爲めに存在するかの如く考へられるのは即ち之が爲めであつて、死後特に不運な生活に陥り或は罰をうけるのは、儒者や淨穢割禮の法にそむいたものと定つてゐる。かゝる社會に於て婦女や兒童が死の國で幸福でなく、時として一層低い死後世界に生れ、少くとも高級な樂土に往くことが出来ないと認められるのも、同様の理由に基くのであつて、此觀

念は例へば印度のやうに比較的文明の進んだ時期まで其影響を留めてゐる。

然し一般に道德宗教的價值の精神的要素が重要視されて來ると、死後の果報を決定する生前の行爲や性格も其精神的な方面が主となつて來る。即ち身體的の技倆よりも學識徳性、勇氣よりも慈悲が貴く、肉體の清淨よりも敬虔なる心儀式よりも信仰によつて、人は死後に優れた生活を得ることが出来る。こゝに到つて天國樂土は多く學者善人信者に向つて開かれ、之に反して王侯富者と雖も徳なく信なき者は苦界に墮するのであつて、精神的な正義の觀念が徹底せしめられると同時に、宗教的平等の觀念が益々明白になるのである。

かくて人間の道德的反省が更に進んで廣義の罪惡觀が強くなるに従つて、神に負ふた心の罪、自ら招いた精神の染惡は容易に抜き難く、且つ未來永遠の苦患不幸の原因となるから、そこに有神論又は汎神論等の思想的背景にしたがつて強烈なる救濟教や解脱教が起つて來る。即ち現生に於ける行爲の道德宗教的批判、及び其賞罰應報の慾求は死後世界の觀念を發展せしめる重要な動機であると同時に、

死後生活觀念の發展はまた現生々活の道德宗教的反省、及び之に基く宗教的信仰を深刻ならしめる主なる原因となるのであつて、最近まで多くの學者が、死後生活の觀念なしに宗教は成立し得ないと斷定したのも之が爲めである。

六

死後他界の生活があるといふ信念が発生した當初、其生活内容の觀念は極めて漠然たるものであつて、現生々活と多少其明暗苦樂の程度がちがふ外、大體上その繼續として考へられ、死の世界に處を異にして苦樂の土があるとか、又境遇に甚しい上下の差別があるとかいふことが、殆んど考へられてゐないことは既に述べた通りである。然しこゝに賞罰應報の道德的慾求が加はると、人は單に現生のみならず、死後にまで其道德的宗教的行爲の効果が及ぶことを信ぜんとするのであつて、こゝに現生々活の如何に基く死後生活の差別が認められ、死者の果報に上下優劣の著しい差異が生じる。

現生に於ける地位、職業や死の方法、及び其道德宗教的行爲性格の如何によつて、死後の運命に大なる區別があるといふ觀念の最も簡単な形式は、地位の高いものや善人が死後に存續して他界の生活をなし、他は死と共に永遠に亡びて、其靈魂は斷滅するといふのである。これは死後の生活其物に區別があるといふよりも、むしろ存續と斷滅との選擇であるが、古代のペルシヤ人やヘブライ人の審判觀が、かかる思想を伴つて居ることは既に述べた。グーヂニアの或る土人も死後に存續するのは貴族と僧侶の靈魂のみと考へてゐる。

尤も死後他界に於ける生活の存續に對して、惡人や不信の徒、又は執念に囚はれた靈魂が、現生に留つて彷徨したり、現實の人界に復活再生するといふ思想は、未開の社會には一層ひろく存在するやうであつて、これ亦死後生活に選擇を容れる一種の形式である。同様に輪廻觀は元來人間と動物植物の間に靈魂の轉生を認めるのであるが、轉生の範圍が現實界に於ける妖怪變化の類にまで及ぼされ、更に他界生活をも容れるやうになると、こゝに廣い範圍の死後生活の選擇が起る。エジ

プト人の死後の觀念は即ちこれであつたらしいが、印度人の輪廻觀は此點について最も組織的な觀念を發展せしめた。然し其六道輪廻の説すら、天界や地獄等の他界生活其物については、最初は明確な内容と複雑な區別を教へたとは思はれないのであつて、むしろ畜生道や餓鬼道に對する死後生活の選擇として意義を有するものである。

七

死後の世界の觀念其物の發展特に賞罰應報の慾求に對して種々なる境遇が分化する第一の形式は、同一の死の國に於て各人の地位境遇に上下苦樂の別があることである。儒者や未黥の婦女は死後他界で罰を受けるといふフイジー島人の考へ、又ヘブライ人が割禮を経ないものは死の國で低い地位を與へられると信じられた如きは即ちこれである。而して此苦樂同居の死の國の觀念も更に發展すると、同じ世界の中で上下善惡の人々が其領域を分ち、場所を異にして生活するやうに

なり、終には天上にしても地下にしても、其中に幾多の天と別處とが分化獨立するに至るのである。エノク書に表はれたヘブライ人の信念では、或は西方の地下の國シエオルが苦樂の二所に分れてゐるとし、或は死者の住所はすべて天上にあつて、七つの天界の中第二天は惡人の爲めに、第三天は善人の爲めにあると考へた。印度の三十三天や其後無限に數へられた天上界の組織、及び地獄の種々なる階層別處の觀念など、此系統による他界觀念分化の最も顯著な例である。

かくして善惡同居の同一世界が、賞罰應報の慾求から漸次に分化發展して、其中に上下幾多の階段や苦樂の異つた場所を生ずるが、然しこれのみでは極端に苦樂の對照された死の國の觀念を發生することは事實上稀であつて、多くは天上若くば地下の世界の中の苦樂の境遇に多少の差別を與へるに過ぎない。それで天國と地獄の如き著しい對照を有する死後世界の觀念は、むしろ主として起源の異つた別個の他界觀念が結合對照せしめられて成立する。換言すれば天國や地獄を包括する進歩した死後世界觀念の發生は、一源的分化によるよりは、多源的結合の

結果である場合が多い。多くの國民が死の國を想定して、山中、海上、天上、地下等に其存在を認むる時、此等の死の國の觀念が二つ以上同時に認められ、著しく其矛盾を意識しないで年代を経ることは屢々ある事實である。而して其中の何れか一つが基本的な一般的な死の世界として考へられてゐる場合でも、なほ形而上學的思索や詩的想像及び賞罰應報の慾求などが、それと相並んで勇者や善人の爲めの特別の樂土、又は惡人や不信者の墮すべき最低の苦界の存在を認めて來る。そこで若し此等上下苦樂を異にした死の國の觀念が對立せしめられ、一の死後世界として結合組織されるならば、こゝに賞罰應報の道德的慾求に適合する他界觀念が成立して、宗教生活の最も重要な基礎的觀念を形くるのである。

かくして二元的に對立結合された他界觀念は、例へば之をフイージー島土人、アメリカ印度人等の未開人民の間にも見出すことが出来るが、エジプト人も天上の神の世界とオシリスの死の國とラーの地下の國とを併せ考へ、ヘブライ人も時として天使の居る天上界と惡人の墮る地獄とを對立させた。印度では神及び祖靈

の住する天上界に對して、ヤマの領するナラカが地下の苦界即ち地獄として最も明瞭に對照せしめられ、後には此等が更に廣汎な輪廻觀の中に包容された。ギリシヤ人は一般的な死の國ハデスを中心として、一方ではエリユシオンの樂土を有し、他方では最低極苦の世界たるタルタルスを並べ考へてゐた。初期のキリスト教では舊約書の天國觀念に對立して、靈魂の斷滅又は苦界ゲヘンナの生活を説いたのであるが、後者の觀念は漸次ハデス、タルタルスの内容を取り入れて、實質上之に變つて終つた。佛教は印度の地獄ナラカの觀念を其儘繼承し、天上界の存在を認めながら、輪廻解脱の理想の下に之に餘り重大な意義を認めなかつたが、後に佛國淨土の觀念が発生するに及んで、地獄の觀念は再び之と對立し、宗教的觀念として重要な死後世界の組織を成すやうになつた。

八

かくして天國地獄の内容段階は益々複雑になり、苦界樂土としての對照も愈々

顯著になると、兩者の間を結びつける中間の生活、又は死者の終極の運命を決する迄の餘地として、中有や淨罪界の觀念が発生して、死後世界の觀念組織が一層精密なものとなる。然し此觀念の發達は且く之を別論に譲るとして、天國にしても地獄にしても、死後世界の觀念が道德宗教意識の發達と相まつて、物質的なものから漸次精神的な内容を有するやうになり、現實的に考へられた他界が益々超越的な境界として認められて來る點は注意しなければならぬ。すでにパウロの書簡などに表はれたキリスト教の天國生活は全く精神的存在と云つても過言でなく、佛國淨土の果報は佛教の涅槃を表現する超越的生活として、印度在來の天上界の觀念とは全然趣を異にしてゐる。惠心僧都やダンテによつて描かれた地獄の苦患が、凄慘深刻であるだけ、それだけ精神的なものとなつてゐることは、今更いふまでもなく、宗教意識の著しく發展した場合には、地獄觀念は必ずしも重要な宗教的意義を有せず、信者の意識は主として天國淨土の精神的理想に集中して、天國地獄の對照をすら無用ならしめんとする場合が少くない。

故に天國にしても淨土にしても、俗間信仰としては今になほ多くの原始的要素を残留してはゐるが、正統な教義又は進んだ信者の觀念に於ては、一定の方處に存在する國土又は世界ではなくして、無方處の理想的境界となつて居り、其生活の外形や莊嚴は死者の果報を表現する爲めの所謂依報に過ぎないのである。而して此傾向の窮まるるところは、終には死後の世界を以て或は實在論的に各自所現の境界と見做し、或は理想論的に唯心所變の果報に過ぎないと認めねば止まないものである。かくして靈魂不滅の觀念、個體的自我存續の信念は最後の一轉機に會し、天國地獄等の死後の世界の思想が止揚されるに至るのであるが、此は又別個の問題として、今は最も普通の意味に於ての他界觀念の起源發達の一端をのべるにとゞめる。

『表現』(大正十三年)

第十七章 宗教的儀禮とその態度

一

宗教や呪術の發生に關して、儀禮の形式がまづ現はれ、それから後に呪術宗教的な思想がこれにつけ加はるといふ見方、これは儀禮先行論といふ名で私の度々論じた所である。そしてこの議論は主として宗教や呪術の文化史的發生の考察から、いはゆる先呪術的もしくは先宗教的な儀禮の根源を、表出運動や衝動的行爲に認めやうとするのであつたが、また間接には心理學的に見た宗教そのものゝ性質に關しても、ある一つの立場を導き出すものである。けだし宗教がその集團的起源に於て、一定の思想や觀念にもとづく計劃的儀禮よりも、種々の自發的行爲の傳統化された儀禮に宗教的意味の付け加へられたものが多いとすれば、それはまた個人的起源に於ても、宗教的行爲がある觀念や意圖から企てられたものに限らず、集團的儀禮の無意味な踏襲から出たり、衝動的行爲にあとから宗教的な反省が結

びつけられるものが少くないことを認めざるを得ない。これは人の宗教的經驗や活動の重要な部分はその思想や觀念よりはむしろ行爲にあることを意味するばかりでなく、その行爲も多く考へられてゐるやうに計劃的な目的行爲でなしに、衝動的な表出運動などの無意的な行爲が多く、少くとも、宗教一般の説明にはこの種類の宗教的行爲を大に顧みなければならぬことを認めるものである。

もつともこれまでの儀禮先行論では、宗教的行爲の本質としての此點が、十分明確になつてゐないのが多い。それは宗教的儀禮の集團的發生が主な問題となつてゐたからではあるが、その範圍に於てもなほ先呪術的な儀禮をどこまで宗教的のものとして認めるか、多少不明瞭なまゝで残されてゐる。これらの儀禮が眞に呪術的行事となり、また宗教的行爲としての性質を持つのは、それに呪術的な効果の觀念や宗教的な目的觀念が伴ふやうになつてから後のことであるといふのが、多くの論者の意見であるらしい。しかしそれでは先呪術的儀禮なるものもその形式がやがて呪術の中に取り入れられる性質をもつといふだけで、それ自身には嚴

密に呪術としての性質を具へてはゐないはずである。それも呪術に關してはかかる發生的な見方を取り得るかも知れないが、宗教についてもこれと同様な先宗教的儀禮ともいふべき段階を認め得るであろうか。この場合宗教と呪術とは最初は一つの呪術宗教的儀禮として、いまだ互に分化しない時期があつたといふマレットその他の人々の意見からすると、どこまでが先呪術的 *rudimentary magic* であるとも云へないと同様に、眞の宗教がどこから始まるかも明かには斷言できない。しかしベートのやうに呪術と宗教とは最初から對立して發生するもので、しかもそれらの心理的態度がいくらか異なる外、兩者は大體同様な生活形式として併行的に發生すると見るならば、先呪術的儀禮と相ならんで或る時期には先宗教的な儀禮があり、それは前者と同様或る効果の信念をもつて行はれるまでは眞に宗教的な儀禮ではないはずである。

二

しかし宗教はそれほどまでに呪術と併行して見らるべきものであろうか。呪術が先呪術的儀禮から發生するのと同じやうに、宗教的な儀禮がこれに類する先宗教的ともいふべき行爲の形式を發生上の前提として持つことは、キングなどの所説に傾聽して是認し得るところであるが、それが眞に宗教的なものとなるものは、果して呪術に於けるやうにこれに効果觀念の加はること、換言すればそれがあつる神秘的効果を期待する一つの目的行爲となることを意味するかどうか。クークはこれをたゞの儀式 *ceremony* から嚴密なる儀禮 *rite* への變化と見て、種々なる儀式のうちからある一定の形式が特に効果あるものとして選擇され、その集團にとつて神聖なものとなつたのが儀禮だといふ。しかもその儀禮に於ける態度が強制的であるか嘆願的であるかによつて、呪術と宗教とが區別されるといふところに、依然として併行論の立場が固執されてゐる。この點では宗教的行爲に効果觀念が伴ふ場合、それは呪術と共通の性質を持つては來るが、本來宗教的行爲は實利的の必要から出たものでなく、むしろ實利を離れて注意の焦點を形くる社會的價

値に對する尊重の行爲 appreciative reaction であつて、人類の外界に對する反應として呪術とは根本的にちがつた型式に屬するといふキングの意見が徹底してゐるやうに思ふ。同時にその先宗教的ともいふべき非宗教的な社會的習慣、特に實際的な目的行爲ではない自發的な隨伴的行動が、正當に宗教的な行爲となるのは、その效果の觀念からこれを手段行爲として行ふからではなく、その根柢となる價值意識がたとへば究竟價值といつたやうに宗教性をもつて來る時であるといふことも承認しなければならぬ。⁽¹⁾

(註一) A. Cooke, *Sacraments and Society*, 1924, pp. 62—65, 74, 80—87; I. King, *The*

Development of Religion, 1910, pp. 117—133, 170—172.

これを他面から見ると呪術や宗教の儀禮が、それに先だつ同種の行爲形式から發生するにしても、それが呪術となり宗教となる轉機は必ずしも同一ではないのであつて、宗教的儀禮はそれに效果の信念が加はることや目的行爲たることを必要條件とせず、たゞそれが神聖な儀禮と見られ、神聖な心持をもつて行はれる時に

すでに十分に宗教的のものであり得る。従つてこの轉換は呪術の發生よりも一層簡單であり、つねに何等かの實利的な目的行爲であることを要する呪術儀禮とは、一般的に見て大にその性質を異にする。もつとも宗教的儀禮が屢々同時に實利的な行爲であり、少くともある實際的な目的行爲であることは、事實に於て多數の例證の示すところであり、またこれが性質上その宗教的であることを妨げるものではない。そして此點では全體として呪術儀禮とすこぶる相似たものであるから、兩者は屢々互に混同され、或は同一の呪術宗教的儀禮として發生して後に各々の分化を見るのであるとか、またその態度にいくらかの區別をもちながら、しかも大體上同じ神秘的な目的行爲に外ならないやうに考へられるのである。けれども宗教的儀禮のかゝる性質は、呪術に於けるやうにそれに必然な本質的のものではなく、行爲そのものゝ性質上實際には多數であつても、宗教的行爲としてはむしろ偶然的な一つの型にすぎない。こゝに宗教的儀禮をいつも呪術儀禮と併行せしめて、それとの類推からばかり見ることでできない宗教的行爲の特殊性

があるのであつて、それは實利を離れた行爲や、遊戯や表出運動であつても、そのままで宗教的であり得ることもある。

未開民族の弔葬の儀禮を見て、それが死靈宥和のためであるとか、死後生活の幸福を目的としてゐるとかいふことは、いつも人々がまづ考へることであり、その起源がいづれにあるかなどいふことが屢々論議の題目になる。そしてかゝる儀禮のあるところには死後に存續する靈魂の觀念がなければならぬとか、あるひはそれは單なる呪術的效果を信ずるものであるとかいふことが、今でもよく民族學や宗教學の問題になつてゐる。けだしこれらはいづれも事實であらうし、土地と民族とによつてその基礎觀念も異り、儀禮の意味も必ずしも一樣でないのが本當である。しかし同時にそれはまた必ずしも或る一定の効果をもたらすための儀禮でなくてならぬわけはなく、たゞ愛するものゝ死を悼み死者に敬意を表するがための行事であることも多く、それで十分に宗教的な意味が含まれてゐる。ことにそれを原始的なものに溯つて見たら、死屍に對する本能的な恐怖におびえたり、

死別の悲しみを表現しやうとする動機に出づるものが多いやうであつて、そこには何等實利的な目的や効果の觀念があるのではなく、一の行事として全く衝動的な行動ではないまでも、その根源は主として非實利的な行爲から出てゐる。しかもこれらはたゞの表出運動として非宗教的なものもしくは先宗教的な行爲が、いつか宗教的な儀禮となつたといふよりも、死者や死の觀念の性質上本來宗教的な意味をもつて現はれたと見なしていゝものである。

また多くの民族が戦争の前後に行ふ種々の儀禮ことに踊りは、戰士に超自然的な武力を與へるためであるとか、敵の怨靈を宥和するのが目的であると考へられ、さらに祖靈の冥助を乞ひ神々に感謝する祭だともいはれる。そしてこれらの意味は時により、これを行ふ人々の心持によつて様々ではあるが、多くは後から付け加はつた説明でなければ、観察者の解釋であつて、その根源に於てはたゞ盛んな士氣や敵がい心が自然に溢れ出た行動であり凱旋の歡喜のおさへがたい表出であることは疑はれない。故にこれらはその行爲がもたらす或る神祕的效果を目的

として行はれるまでは性質上決して呪術的儀禮ではあり得ないが、それ以前に宗教的な儀禮ではあり得る。それは戦争そのものが集團の生命に關する價值であるばかりでなく、多くは、たゞの機械戰ではない神祕的な勝敗を豫想せしめられ、社會的傳統を背景とする儀禮の形式そのもの、及びこれを執行する環境までが、人々をして一種森嚴な氣分にひたらしめるから、それは全體として宗教的な心持の中に行はれ、おのづから聖なる意識の表出となる。しかもそれが何等實際的の効果を求めるものでなく、たゞその願望や感激の表現の外に目的を有しない行爲であつても、その宗教的儀禮であることを拒まれる理由はないのである。

三

かくして發生的な立場からしていつも問題にされる宗教と呪術との關係は、多くの人が考へるやうに強ひて宗教を呪術に併行せしめて見る必要はなく、むしろ宗教は宗教として独自の性質を認めらるべきであり、もし上のやうな宗教の見方

が許されるならば、その發生に於ても恐くは呪術に先つ場合が多いと思はれる。もつとも事實の上では宗教と呪術とを截然と區別することは、必要もなくかつ困難でもある。宗教儀禮の中に呪術的の意味が加はつたり、呪術儀禮が宗教的な心持で行はれることは、誰しも否定することのできない事實であつて、いはゆる呪術宗教的儀禮の大多數はこの両面性を示してゐるが、ことに雨乞の儀禮などは大いその機制が呪術的であると同時に、全體として宗教的な意味をもつて行はれる。しかし一般に概念上から宗教と呪術とを對立せしめて考へるとすれば、兩者はむしろ相異なる生活の系列に屬するのであつて、これを人間の態度または行爲として見た時にも、おのづからその旨趣を異にしてゐる。呪術はその語義の上からも、また一般に認められた觀念の範圍から見ても、ある實際的な効果を神祕的に實現しようとする目的行爲であることは疑はれない。これに對して宗教も屢々これと同じ型の行爲となつて現はれ、實利を目的とする儀禮を含むことは事實上甚だ多いけれども、しかもその基本的性質はこんな實效の追求にあるのではなく、むしろ

神聖なものに對し、聖なる感じから必然に出て來るところに、すべての行爲の宗教的性質がある。故に宗教的行爲はそれが實際的な目的行爲であることを妨げないと同時に、他方ではまた屢々實效を目的としない表現行爲や自發的な衝動運動にすぎないこともあるのであつて、一般的にはかゝる種々なる行爲の型をも含むものとして理解されなければならない。そしてすべてそれらが神聖への態度であり、聖なる心持からの行動であるところに、その宗教的行事としての本質が存するのであつて、それが何らかの效果を求めざる實際的行爲であるとは問題ではない。従つて宗教と呪術とを對立せしめた場合には、この點から兩者の性質を根本的に區別して見なければならぬのであつて、それは多く云はれるやうに同種實利的行爲に屬して、たゞその態度が嘆願と強制や、服従と支配などの程度上の對立を示すだけではないのである。

それ故宗教はその發生の問題に關しても、呪術との併行論を離れて、それ自身に特殊な性質と過程とを認められねばならないと同時に、その發達した儀禮や行爲形式をも含めての一般の心理學的考察に於ても、これを呪術との類推によつて、實利的な行爲としてのみ考へてはならない。古來の主知的な宗教の見方に對して、近代の主意的な心理學的傾向は、宗教的生活の真相を明かする上に顯著な寄與をなしたことは疑はれないが、それはまた往々にして宗教を實利的な活動や行爲として見る傾向を馴致した。宗教を呪術や機械的もしくは科學的な行動と同じ系列に並べて見たリューバに於て、この傾向はことに著しく現はれたが、これを狹義の功利的な行動と限定しないまでも、宗教が何等かの實效を目的とする活動だといふ見解は、近年の宗教論にもなほ力強くあらはれてゐる。たとへばムーアは宗教が自己保存の衝動から出ることと認めて、その活動はすべて實際的利害を追求するものだとし、ホフマンは缺陷の感じから救濟への過程である宗教は聖福の願望 Heilserlangen に支持されてゐるといふ。バターソンも最後には神との合一を願ふに至る宗教が全體として物質的社會的及び精神的な種々の目的を達成する爲めの活動であると見たが、リューゲは神祕的な力に對する人間の態度の中で、宗教と呪

術とはともに利害を超越した態度 *dévotion désintéressée* すなはち敬虔とはちがつて、實利を目的とする働きかけ *dévotion utilitaire* だと斷言してゐる。⁽¹⁾

(註 1) J. Leuba, *A Psychological Study of Religion*, 1912, pp. 4—7; G. Moore, *The Birth and*

Growth of Religion, 1924, pp. 5—7, 17—18; P. Hofmann, *Das religiöse Erlebnis*, 1925,

pp. 12—13; W. Paterson, *The Nature of Religion*, 1925, pp. 190—227; G. Luquet, *Part*

et la religion des hommes fossiles, 1926, pp. 205—207.

宗教のこんな見方は一方ではなほ呪術との比較から導かれてゐるが、また心理學的には主意説ことに行動主義の考へから出てゐるのであつて、それがあまりに主知的な宗教觀や單純な感情主義の見解を打破して、人間の宗教的生活そのものをより深い根柢から探らうとする努力であることは認めなければならぬ。しかし人の宗教的活動が生きんとする意志や自己保存の衝動といはれるものから起ることに異論はないとしても、それは直ちに種々なる慾望を遂げんとする努力だと概括し得るであらうか。かりに宗教生活にはつねにある慾望が働いてゐる

としても、宗教的行爲は必ずしもみなこの慾望の満足を目的とする行爲ばかりだとは論斷されず、ましてこれを實利を求める行爲のみに限ることは、あまりに宗教史的事實を無視するものである。宗教的經驗が必然にある價值意識を含んでゐることは否定できないし、また宗教的行爲がつねにこの意識に基いて現はれることは疑はれないが、この價值意識は必ずしも直に慾望や慾求の意識ではない。價值意識ことに實際的價值の意識は廣い意味での或る慾求がなくは現はれないが、價值意識そのものはこの慾求にもとづいて、その對象について感じられる興味や關心であつて、その根柢にある慾求やまたその對象に關して意識される特殊の慾望とは區別して見なければならぬ。そして宗教意識に於てこの價值意識はその必然的要素ではあるが、それ自身にはいつも慾求の意識を含むものではなく、また宗教的行爲もつねにその慾望から起るものとは限らない。それを宗教意識が或る價值意識であり、その根柢が慾求であるといふ理由から、全體としてこれを意志的な態度であり、慾望を遂げんとする實利的行爲だと速斷するところに、主意

的な宗教論の陥りやすい過失がある。

ひろく宗教意識といはれるものの中に、その価値意識の動機である慾求が持続して意識され、またそれから起る或る対象への特殊の慾望が含まれて來ることは、可なり多く宗教的經驗に現はれる事實である。しかし宗教的經驗にはいつもこの慾求の意識があるとは限らず、それが慾望を中心として意志的に統一されなければ宗教的のものとはならないといふわけではなく、たゞ神の尊さを崇め聖福の有がたさを喜ぶだけの心持から成る宗教意識も少くない。そしてこれらの場合に神に對して特に或る願望をいだくのもなく、またその聖福を喜ぶ根據としての自己の慾求の意識も持続してはゐないが、これがためにその心持が宗教的でなくなることはない。さらに宗教意識が時間的にいくらか變化する過程を顧みて、その価値意識が現はれる際には當然そこにある慾求が動機となつて働くことを認めたところで、その慾求はいつも明かに意識されたものには限らず、むしろ自分には意識しないのである性向にすぎないこともある。何故有がたいのか自分な

ら理由がわからず、心にもあらで尊いものに引つけられて行く宗教的經驗の特相は、その価値の根源となる慾求が意識されない性向の類であることから來る場合が多い。かくして宗教を一つの心的態度として見ても、それは必ずしもつねに慾求や慾望の意識を含むものではなく、これを意志的に統一された心の動きと限つてはならない。この點は先頃聖福と神聖との問題を取扱つた小篇のうちにすでに私見をのべておいたから、これ以上再びそれを繰かへすことは見合せ⁽¹⁾る。

(註一) 第六章、神聖の意識とその内容、參照

四

宗教意識そのものが必ずしも意志的な心的態度のみではないとしたところで、宗教的儀禮や行爲は實利的な宗教觀が教へるやうにすべて實効を求める行爲であるかどうか。宗教上の行爲や儀禮は宗教的經驗を動機としてつねにそれに伴はれてゐるものであり、両者は同じ宗教的態度の心的なものとその身體的な方面

とに外ならないから、概していへば前者の性質はそのまま、後者の特徴であり、行爲はその意識によつて性質づけられるのであつて、慾求の意識されない宗教的經驗がありとすれば、これに伴ふ宗教的行爲は實効を目的としない行爲でしかあり得ないとも考へられる。しかし宗教上の意識と行爲との關係はいつもそんなに簡單なものではなく、宗教的經驗の全體がその行爲の動機となるのでもなく、宗教的行爲に伴ふすべての意識が宗教的意味を有するとは限らない。それに宗教的經驗を一の時間的過程として見ると、全體を貫く慾求はなくても、その對象や環境に對する或る特殊の慾望が生じて、それからこれに應ずる目的行爲が現はれることもあり、また意志的な宗教意識の持續する間に、斷片的に無意的な行爲が伴つたり、さらにその意志が意志としての經驗に止つて、外部的の行爲となつて開發しない場合すらもある。かくして宗教意識の内容と過程に於ける變化の複雑なことを顧みる時、その一般性から直に宗教的行爲の形式を規定することは困難になるのであつて、宗教的儀禮や行爲についてはそれ自身直接にその基本的な性質を考へ

て見る必要がある。

宗教的儀禮の多數がひろい意味での實利を求めるとは、たとひ呪術的なものを除外して考へても拒むことのできない事實である。食物の豊饒や病氣の平癒を祈るものはいふまでもなく、道徳的向上への努力や智眼開發の修道も、結局はある實効を目的とする行爲であるが、さらに聖者を慕ひ神に近かんとする願ひでも、それは無關心な憧憬とはちがつて、それ自身に一つの實際的な價値の追求である。この意味ですべて宗教的な態度や行爲を實利的もしくは實際的な目的を達成せんとする努力だとする實利主義の見方は、むしろ容易に宗教的活動の特徴をつかませる所以であるかも知れない。しかしこの場合にもすべての宗教的行爲を實利的なものとして簡単に片づけ、これのみに限定するところが、この種の見解の難點であつて、多くの宗教現象の曲解と説明の困難とがこれから起る。けだし宗教的儀禮のうちにはどんな意味からも實利的な行動とは見られないものが少くないことは、前に弔葬の儀禮や戦争に關するそれについて述べた通りであ

つて、しかもそれらは諸民族の宗教的生活に於て最も重要な地位を占めてゐるにかゝはらず、かゝる見地からはその宗教性が疑はれて來るのである。現にリップパーは墓邊の儀禮が宗教であることを拒み、それは報酬を豫期しないから嚴密に祭祀とはいはれず、たゞ死靈の扶助にすぎないといつたが、同様にリューバも東南オーストリアの墓邊の祭りを死者のためにする利他的行爲と見て、それは自己の利害を求めらるものでないから宗教的禮拜ではないと考へた。¹⁾そこでまた他の人々はこれらの弔葬の儀禮を死靈の崇りを鎮めるためであるとか、祖先の冥助を祈る目的をもつてゐるとか見なさうとするが、こんな目的は葬儀の原本的な意味でないのみならず、決して一般的に行はれてゐないので、これこそ事實を曲げて自己の理論に適合せしめんとする觀察者の説明にすぎない。しかも事實あるがまゝの弔葬儀禮の多くは、現代の文明社會にもつねに見られるやうに、何等實利を求めない行爲でありながら、なほかつ宗教的儀禮のむしろ典型的なものとなつてゐる。

(註 1) J. Lippert, Die Kulturgeschichte in einzelnen Hauptstücken, III, 1886, p. 81; J. Leuba,

The Psychological Origin and the Nature of Religion, 1909, p. 45.

上のリップパーとリューバの見方からは、宗教的儀禮の範圍があまりに狭く制限されて、實際的な利害關係を主眼とする功利的な行爲の外は宗教的であり得ないといふ歸結を生ずるのであるが、事實上宗教的儀禮としてはこれ以外になほ種々のものがある。キルはその儀禮論に宗教的儀禮を供犠、密儀及び祈禱の三階段に分け、それらはすべてある意味での神との合一を目的とするのであり、何等かの程度で利己的もしくは功利的な慾求を含むと見たのであるが、しかもその最も低い階段の供犠が略々呪術的儀禮に於けると同様に全然實利的である外は、漸次その功利的動機がかくれて、利害を超越した無關心の憧憬 aspirations désintéressées となるといふ。¹⁾それでもし種々の密儀や神秘家の修行が特に神との合一を目的とするものだとなれば、それは純なる神の愛 amor dei から出て、たゞ神のために神を求むるものであり、決して實利的な行動ではないが、しかも宗教的儀禮としては極めて重要なもので、少くとも儀禮の一過程がこの心持で修せられることは、宗教現象の多く

のものに於て著しい事實である。死屍の保護や墓邊の供養などが所謂利他的な行事だとして、それは功利的なものではないけれども、そのままでもまた宗教的な儀禮であり得るのであつて、神への供物や社殿の莊嚴など一般に奉仕ともいふべき儀禮の多くは、これと同様に非實利的な宗教的儀禮と見ることができ、これを結局は或る報酬を豫期しての手段にすぎないと見るのは、一つの皮肉な解釋でなければ、ことさらそれを目的づけようとする謬つた論理的努力の結果であつて、奉仕者自身の心持では少しも他の目的を意識しないで、純な動機から出てゐる場合も決して少なくない。

(註1) R. Will, *Le Culte*, I, 1925, pp. 70—72.

五

神との合一を目的とする儀禮や利他的奉仕は、實用的な効果ことに自己の利害を求めものではないから、これを利己的とか功利的行爲とか見なしてはならぬ

いが、しかしそれはなほ神、死者その他の對象に關して、ある客觀的實際的な變化や状態をもたらすことを目的とするものであるから、また一つの實際的行爲といふことができる。しかるに宗教的儀禮にはなほこんな實際的な目的をすらもたない一層主觀的な動機から出るものがある。それは概して表現の儀禮といふことができようが、そのうちでたとへば佛教で念といひ學といふ行法に屬する觀照、冥想、考究などは、内部的の表現ともいふべきものである。これらの行法は時としてその對象の性質によつて、直にそれが實際的合一となることもあり、實利的な効果をさへもたらすと考へられることもあるが、本來はそんな結果を豫期しないで、ただ主觀的にそれを念想觀察するのを目的とし、そのためにのみ修せられることも多いのであつて、少くともより大きい儀禮組織の一過程として、神祕家などの行法のうちにことに著しく現はれてゐる。そしてこれらの内部的表現の結果は、大ていさらにこれを外部的に表現する何等かの方法を伴つて來るが、特に内部的に表現する努力のない場合にも、自然にあるひは偶然に與へられた宗教的な經驗を、種

々の方法で外部的に表現することは、心理學的にむしろ必然的な行爲でもあり、またそれは普通の意味での表現儀禮として、事實上つねに宗教的行事の重要な部分を占めてもゐる。オルトラマールは一般に宗教を神に關する感情と慾望の表出である信條及び行事として定義したが、特に宗教的儀禮は人間の表現慾から生じたものであり、それが宗教意識を支持し増進し、時としてはこれを産みだす所以でもあるといふセルビーの主張も、決して誇張とばかりは云はれない⁽¹⁾。

(註一) P. Ottramare, *La religion et la vie de l'esprit*, 1925, pp. 196—197; W. Selbie, *The*

Psychology of Religion, 1924, pp. 71, 109—110.

それで外部的な表現の儀禮はその内容から見て、宗教的對象やその他の事物をいくらか客觀的に表示するのと、むしろ主觀的な自分の感情や願望を表白するのと、またこれらが結合されてゐるのと程度上に可なりの差異があるが、これを表現の手段について考へても、種々の形像や象徴を用ひるもの、繪畫文字によるもの、人の動作や言語を主とするものなど、儀禮の形態は實に無限の變化をもつてゐる。

この中で言語による表現は普通に祈禱と呼ばれ、少くともその大部分を占めるのであつて、屢々いはれるやうに祈禱が宗教生活の根本的要素ではないにしても、宗教的儀禮に於ける言語の表現のはたきは可なりにひろく且つ大きい。祈禱は往々祈願と同一視されて、神の意志を動かしてその利益にあづかり、所願をかなへさせる一つの方法と考へられるが、祈禱にこんな種類や部分のあることは事實であるけれども、それですら第一次的にはたゞ願望の表現であつて、さらに一般的には讚嘆、感謝、懺悔など種々なる觀念や感情の表現でもある。それ故祈禱の高等な形式が願ひよりもたゞの訴へとなり、訴へよりも心の憶念となることはよく知られてゐる事實であつて、この點から祈禱は本來慾望の達成を目的とするよりも、その慾望や感情の表現のためであるといふハイラーの見方が當を得てゐる⁽¹⁾。

(註一) F. Heiler, *Das Gebet*, 4 Aufl., 1921, pp. 431, 489.

身體の動作による表現儀禮として著しいものは、踊劇、行列その他の祭禮であるが、これらは或る宗教的効驗を得るがための方法であるよりは、むしろその結果の

表現であつて、それは屢々別の實際的効果を求めるものとして呪術的に説明されたり、あるひは神の好意や恩恵を得るための行事となつてもゐるけれども、それは本來表現そのものが目的であつたこれらの儀禮の意義の轉化に外ならない。それで一般に禮拜と呼ぶ動作の儀禮でも、種々の實際的な目的をもつて行はれることもないではないが、その多くは祈禱と相伴つて、神に對して尊敬感謝などの意を表はすだけであつてハイラーはこれを大體に於て社會的な感情表現の形式から採用された行爲として説明してゐる。¹⁾ また宗教的儀禮はその斷片的な部分や過程に於て、専ら表現のみを目的とする行爲を含んでゐるばかりでなく、あるまじまつた儀禮の組織が全體として何ら別の實效を目的とせず、たゞ種々なる感情や意志の表現のために行はれることも少くない。かの收獲の儀禮や戰勝の儀禮は、たとひその過程のうちにある實利を求めるやうな行爲が部分的に交ることにはあつても、全體としては歡喜や感謝の表現を目的としてゐるのであつて、それ以上何も實際的に求める意味をもたないのが普通である。その外一般に感謝の祭儀は文

字通り感謝の表現が主であつて、それも多くは感謝することによつて神の好意をつなぎ、さらに後の幸福を願ふといはれるけれども、人々はいつもそれ程までに功利的ではない。むしろ單純卒直な感謝の表現を出でないところにこの祭儀がより多く宗教的なるものとしてのこり得る。

(註 1) F. Heiler, op. cit., pp. 98—108.

もとより同じ儀禮の意義の轉化は、文化史的事實としてつねに絶えない。表現の儀禮が實利的な儀禮となつたり、また後者の形式が前者の意味で行はれることは、宗教史上ではむしろ當然な現象として到るところに見出される。それに部分的な表現の儀禮が、より以上の目的をもつ儀禮の手段となつたり、あるひは全體として表現のみが目的である儀禮組織のうちに、斷片的に實利主義の行事が介在したりするため、これらの部分または全體の儀禮の旨趣がいかなるものであるかは、實際にはしかく簡單に決定できるものではない。しかし儀禮の組織の大小を問はず、部分的にもまた全體としても、ある經驗や感情の表現以外に、少しも實利的

の効果や實際的の目的を豫想しない儀禮があることだけは否定できない。キルは宗教的儀禮はすべて神との合一を目的とすると云ひながら、なほそれにはシュライエルマッヘルのいはゆる効果をもたらす行爲と表象するための行爲とを含むとして、宗教的儀禮に創造的のものと表現的のものと二種あつて、後者は實際的に合一の結果を與へるよりも、たゞそれを表現するに止ると見なしてゐる¹⁾。しかも種類の儀禮の中でこの表現の儀禮は、少くとも分量的に大なる部分を占めてゐるばかりでなく、特に宗教的儀禮としては實利的または實際的のものよりも、この種の儀禮により多くその特徴を示してゐる。そしてこれはまた呪術儀禮が眞の呪術としてはつねに實利的な儀禮であるのと對照して、宗教全體の特質を現はす所以でもあり、非實利的な行爲としての表現儀禮は、宗教的儀禮の一種として特に重要な意味をもつてゐる。

(註 1) K. Will, op. cit., pp. 63-66.

六

表現儀禮は實利を超越して、實際的な効果を目的としない行爲であるが、しかしそれはなほ表現そのものゝために必要として行はれるのであるから、狹義の目的行爲でないにしても、意志的行爲である。これに對して遊戯行動は何等實際的目的をもたないばかりでなく、本來はこれといふ必要に迫られない極めて自由に行はれるものであるが、これがまた宗教的儀禮のうちでは相當に多く働いてゐる。たとへば宗教に於ける踊の起源は、その呪術的效力や神への奉仕または特に表現のために仕組まれたよりも、非宗教的な遊戯からはじまつて、後に宗教的な意味が加はつたといふ説が有力である¹⁾。もつともこれらの遊戯行動が宗教的になるのは、多くはそれが特に宗教的な目的に轉用されて、一つの必要行爲となる場合であるから、その宗教的儀禮はその行爲形式が遊戯から生じたといふだけで、それ自身にはもはや遊戯行動ではなくなつてゐることもある。しかしこれらの行爲の宗

教化は行爲の性質の轉換ばかりではなく、遊戯そのものが社會的に神聖な行爲となつて來たり、また主觀的に遊戯する人々の心持が、戯れと同時に聖なるものに充たされて、いはゆる法樂やお祭りの氣分で動くことでもある。故に宗教的儀禮はその行爲形式の起源に於て遊戯から出たものが多いといふばかりでなく、性質上依然として遊戯であるものが、そのまま儀禮組織の中に混つてゐたり、あるひはそれ自身獨立な宗教儀禮となつてゐる場合の少なくないことを認めなくてはならぬ。もつとも遊戯の行爲形式は、單純な本能的衝動的な行爲から現はれたものゝ外に、實利的行爲や表現の行爲の適用であるものも多く、これら種々なる行爲の間につねに意義の轉化と適用の行はれることは、ことに未開の社會に於て著しい。中でも表現行爲と遊戯とは多くその外形も似てをり、ともに實利を離れてゐるだけに、相互の意義の動搖もはげしいから、一々明白にこれを判定することは容易でないが、しかし儀禮の性質機制を理解するためには、理論的にでもこの種の行爲が宗教的儀禮の部分成形つてゐることを認めて置く必要がある。

(註 1) T. Danzel, *Magie und Geheimwissenschaft*, 1924, p. 16; I. King, *op. cit.*, pp. 58—59, 100—

103.

なほ遊戯が遊戯として行はれる時には、それはともかく意志行爲であるが、その根源が多くは全く無意的な衝動運動や反射運動にあることはいふまでもない。それでこれらの衝動運動は情緒と直接結びついて、その外部的な現はれと見なされるところから、特に無意的な表出運動といはれ、宗教的儀禮としても可なり多く現はれて來る。一般に儀禮の起源がこんな無意的な行爲にあるか否かの問題は別にして、意志的行爲としての儀禮の形式が、無意的な表出運動の踏襲である場合は非常に多く、かつ意志的に統制された儀禮の部分として、それ自身にはなほ無意的な行爲のまゝで残つてゐるものも決して稀ではない。その身體の動作であるものとしては、多く遊戯としてまた屢々宗教儀禮である踊の根源がこの表出運動まで溯り得られる。表現儀禮ことに禮拜の動作は、稽首や合掌などつねに多少無意的な表出運動のまゝで残つてゐる。音聲言語の表出としても、祈禱の原始的

なものはいふごとく、種々の感情や慾望の自發的な表出にすぎないが、呪文などの各部に残された無意味な發聲や感嘆音は、その形式の固定した後には、なほ直接の表出として役だつことがある。この場合にもその表出運動が眞に無意的であるか、またそこにいくらか意志がはたらいて、少くとも遊戯や表現の行爲となつてゐるかの限界は明白でないことが多いけれども、性質上これらの運動でも宗教的儀禮を成し得ること、及びその行爲の本來の性質を失はずに現に宗教的儀禮となつてゐる事實を否定することはできない。

七

かくしてこれらの行爲が最初非宗教的なものとして現はれて、やがてその後宗教的な儀禮となるか否かは、主として發生的考察に屬する議論であつて、今の問題ではない。またこの場合にその非宗教的な儀禮や行爲が宗教的なものとなる契機が如何なるものであるかも、且らく別の問題としてこれを他日に譲りたい。

然しこんな轉化が一般的もしくは部分的にあることを豫想しても、非宗教的な行爲ことに非實利的な種々の行爲が宗教的となるために、それらがすべて實利的なまたは實際的な目的行爲となるわけではなく、もとの非實利的な性質のまま、で宗教的儀禮たり得ることは、上の説明によつて略々盡されてゐやう。従つて宗教的儀禮はその起源に於て多くの非實利的な行爲をとり入れてゐるばかりでなく、その當體に於てもこの種の行爲を多分に含んでゐるのであつて、それが實利的なものであると非實利的なものであるとは、その儀禮の宗教性の本質には無關係である。そしてそれが實利的な儀禮でもあり得ると同時に、一層簡單な實際的目的をもつ合一や奉仕の儀禮であつたり、ことに表現の儀禮として現はれた時に宗教的に極めて重要なはたらきをしたり、さらに遊戯や無意的な表出ですらあり得ることは、本質的には必然に實利的な儀禮である呪術と對照して、一方ではその區別が容易でないほどの類似をもちながら、根本的には全然ちがつた意義と方向をもつことを示すものである。

これを心理的に見ると、宗教は意志や慾求にもとづく生活々動だといふことは事實でも、宗教的態度そのものは必ずしも嚴密な意志的態度ではない。宗教意識はその發生に必ずある慾求の存在を豫想するが、それ自體にはこれにもとづく關心である價値意識のみが必然的のもので、その基本的慾求やこれから派生する特殊の慾望が意識されることはあつても、それは一般的でもなく本質的な要素でもない。したがつてその外部的態度である宗教的行爲や儀禮も、これらの慾求や慾望に伴つてある實際的效果を求める實利的な行爲でもあり得るが、また單に價値意識のみをもつて現はれる非實利的な行爲であることも多く、それで決して宗教的な態度たるに缺けるところはない。勿論それは、價値の對象たる事物や行爲そのものに關して、別にある慾望を生ずることがあり、それから一つの目的行爲としての合一奉仕の儀禮や表現の儀禮が生まれる。しかしこの新たな慾望や意志は價値の基本となつた慾求と必然の關係はなく、それから派生したものではない。故にそれはある意味での意志的行爲ではあつても、實利的な態度とは大に異つてゐるのみならず、價値意識を中心とする聖なる思の直接の現はれは、屢々無意的な表出運動ともなるのである。それで宗教的儀禮はいつもある慾望を伴つた意志的行爲とはかぎらず、これがその必然的な特質でもないものであつて、一概にこれを價値の對象を追求する實利的な行爲のみに限定すべき理由は見出されない。

要するに宗教を意識と行爲との兩面に亘つた一つの生活態度と見なした時に、それはひろい意味での價值的態度といふことができ、その價値の形式は關心をもつた一種の實際的なものとも云ひ得るであらうが、しかしそれは根本的慾求に應じてこの價値を追求する實利的な態度には限らず、それを客觀視しての觀照や考察や遊戯や、その他様々の態度を保留してゐる。故に宗教的生活をつねにその根柢にある慾求の満足への手段と見、宗教的態度がこの意味でいつも實利的な態度として現はれると考へることは、人間生活の複雑な變化をあまりに圖式的に固定させて見るからのことであつて、かりに生活の動きからその宗教的な方面を都合よく抽象し得たとしても、それはしかく簡單な型にはめ得るものではなからう。

この點に於て宗教が人間の慾求から出立するが故に、宗教的態度をいつもこの慾求の満足に向つてのみ進むものと限定するやうな、單純な主意的宗教觀は、たやすくこれを是認するわけに行かない。また宗教的生活の中心が實際的な價值意識であるからといふ理由で宗教的活動が必ずその効果の實現を目的とする實利的な行爲に現はれるといふ實利主義の見解も、當然修正されなければならない。

『宗教研究』(昭和二年)

第十八章 呪術の發生

一

私が呪術に於ける合理性について論じたのは、今から十年ばかり前になるが、それは未開人にも自然的因果の觀念と超自然的因果とがあつて、呪術や宗教は後者を基礎とするものであるといふのが主なる論旨であつた。ところでこれは原始的な呪術の心理學的性質の特徴を指摘するのが目的であつたから、主としてその意識状態や觀念内容を説いたのであるが、これを呪術發生の問題として考察するならば、自らその立場が變つて來る。即ちこの場合にはむしろ呪術の行爲形式とその非論理的な方面を顧みなければならず、また所謂原始人の二分主義的世界觀も、さらにその起源に溯つて現存の未開人に於けるそれと大いに趣を異にすることを想定する必要がある。そこでここでは發生的の見方からして呪術をどんなに取扱ふべきかを考へて見よう。

マレットが雑誌 *Folklore* に『呪文より祈禱へ』の一論文を発表したのは一九〇四年である。これより先き一九〇〇年彼は同誌に寄せた『ブレアニミズムの宗教』に於てアニミズムの成立を考察して、マナ・タブ型の神秘的な觀念又は感情が其根源であることを説いたが、前者に至つては更にこれらの呪術宗教的觀念若くは感情の前に、その行爲儀禮が成立することを想定した。即ち原型的な呪術 *rudimentary magic* は感情や意志の衝動的な表出運動であつて、其客觀的投射性 *projectiveness* から目的や効果の觀念が現はれ、強作的信念 *make belief* がこれを支持し、それからマナ等の神秘力の觀念がむしろ其効果の説明として發生する。フレイザーなどのいふやうな呪術的因果の原理は多くは後からの説明であり、呪術としては大體上半ば本能的な實行が遙か前に發生したといふのである。

またプロイスは一九〇四年から翌年に亘つて *Globus* 誌上に『宗教と藝術の起源』を書き、マレットと同様な説を一層力強く論じた。プロイスもマナ等の所謂呪力觀念は呪術の起る原因ではなく、むしろこの結果であり概念化であるとし、瘧病の呪

術や戦勝狩獵等に於ける呪術的な踊りも、本來本能的な手當や衝動的な表出運動から起るといふのである。尤もこれらが動物の生活に於けるやうに、單に本能のみに導かれてゐる間は、呪術ではないけれども、これを自然的な方法と對立せしめて、神秘とか超自然とかいふやうに認め、特別な呪力の觀念が加はるのは遙か後のことであつて、これらの區別を意識しないで單純な繼續的行爲として行つてゐる時に、既にそこに呪術の發生がある。即ち呪術の發生は呪力觀念の成立より前に之を認めなければならぬのであつて、呪術の起源としては呪力觀念を豫想しない呪術行爲その物の發生が、重要な問題だといふのがプロイスの意見である。

一九〇六年の *Archiv für Religionswissenschaft* に書いた『自然人の宗教』に於て、プロイスは再び如上の意見を發表し、マレットの論文を批評して更に之を明確にしようとしたが、其年ハートランドも *Anthropological Section of the British Association for the Advancement of Science* の座長講演に於て、略同様な見方を發表した。即ちハートランドに取つても、呪術や宗教の儀禮は信念の發生に先立つのであつて、儀禮は神秘力の觀念や

効果の信念から生ずるのではない。戦争や狩獵に際しての踊、戀や怨の呪法の起源を考へると、それは肉體的神経的反應の衝動から自發的自動的に出たものであつて、それに伴ふ強い感情がさらに集合的に強められ、その主觀的效果がやがて客觀的效驗の信念となり、且つそれが繰返しによつて習慣として確立すると、これに種々の意味と説明が加へられ、終に神秘力の觀念をも生ずるのである。

(註一)

この講演は一九〇八年オクスフォードの第三回萬國宗教史大會に於ける座長講演と合せて

「宗教と呪術の關係」と題し、その著 *Ritual and Belief, Studies in the History of Religion,*

London, 1914 の巻首に載せてある。

次で翌一九〇七年 *Glorus* 誌上に現れたフィアカントの論文「宗教と呪術の起源」は、一そう明確に儀禮が呪力觀念の前に成立する所以を説明した。フィアカントによると原始の呪術には明白な原因結果の觀念がなく、自然的な効果と呪術の働きの對立なども考へられて居ないので、呪術はまづ感動行爲 *Affekthandlung* として起つて、後に結果が意識され、又これを目的觀念として行ふやうになり、やがて類比

呪術 *Analogiezauber* が生ずるのである。

此點はキングの『宗教の發達』一九一〇年に至つて、一層明瞭に且つ詳細に説明された。キングは呪術や宗教の起源をその觀念的基礎に求めないで、まづ其儀禮の成立にあることを主張し、此等の儀禮は最初は多く考へられるやうな目的行爲ではなくて價值的態度として現はれ、主として實際的活動でない感情的な隨伴活動 *accessory activity* が習慣と惰性によつて社會的價値となり、やがて神秘的な力の觀念などが説明的にこれに付加はることを説明した。キングが之を以て單に呪術の發生ばかりでなく、特に宗教儀禮の意義を明かにし得るものとし、そこに大に社會學的な考察を加へたことは、この學說の發展に多少新たな基礎を與へたものと云ひ得る。同年マレットは其オクスフォード大學社會人類學の開講々演である「單下の發生」に於て、原始人は宗教を「考へ出す」*reason out* のでなく、「踊り出す」*dance out* のだといつて、それより廿餘年前夙にロバートソン・スミスが主張した研究方法上の意見を引用し、觀念よりも儀禮の成立が先であること力説してゐる。同時にプロイスも

また此年の Archiv für Religionswissenschaft に於ける『自然人の宗教』で、上記のフーアカントの所説を委しく批評し、本能行爲や感動行爲が呪術の根源であるが、それが呪術となるのには意志の力が與ることを認めなければならぬと説いた。

(註 1) Robertson Smith, The Religion of the Semites, 1889.

かくて呪術や宗教に於ける儀禮先行論、呪術儀禮の衝動起源論といふべき此種の主張は、種々の方面から漸次其内容が整頓されて、各學者の間に多少其論點の差はありながら、一學説としての形を成し、歐米の學界に一つの流を作つた。而して一方ではこれに對する反對や攻撃も相當にあつたが、其後此説の内容は益々補足されて、可なり力強いものとなつて來てゐる。フカールは古代エジプトの呪術の考察から、原始の呪術は一種の經驗的行爲であつて、神秘的な力の觀念や、自然超自然等の區別も意識されてゐないと主張した。⁽¹⁾ ベートはマレットからプロイス、フーアカント、キングの説を取入れて更に之を整頓し、種々の呪術形式の根源を他の目的行爲や觀念運動、其他本能的衝動的な模倣表現等に求め、これらの『先呪術的』⁽²⁾ pri-

magisch の行爲が習慣となつてそれに呪術的觀念が付加はり、神秘的な力の觀念の發生する過程を最も周到に考察した。⁽³⁾ プロイスはまたその Die geistige Kultur der Naturvölker, Leipzig, 1914 に於て、先の所説の立場を一層簡明に説明し、マレットも一九一五年公にされた Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics 第八卷の magic の項に於て、衝動的行爲や模倣行爲が呪術の根源となる所以を詳説した。マレットを繼承して儀禮の先在を説き、呪術の起源を表出運動や表現儀禮に在りとしたものには E. O. James, Primitive Ritual and Belief, London, 1917 があるが、シライターもた因果觀念の發生を論じて、原始の呪術には明白な mechanism の觀念がないこと、神秘力や放射性 emanism 等は後になつて與へられた説明であり、表出運動や模倣行爲に多くの呪術の源がある⁽⁴⁾ と考へた。⁽⁵⁾ なほベートはその Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte, Leipzig, 1920 にも、呪術儀禮の根源が多く隨伴的行爲にあることを説き、リードはその The Origin of Man and of his Superstitions, Cambridge, 1921 の呪術論に於て、呪力の信念や呪術的因果は後に加はつたものであり、大體上日常の實際的行爲と同様な心持で、しかも感情的

にさし迫つた隨伴的運動が繰返され、一の習慣的形式を成すことが呪術の初めであることを詳説した。さらに最近フーアカントは『原始宗教に於ける神聖』(Die Di-
oskuren 1922, I, 25—324)に、呪術や宗教の主知的目的合理的解釋 intellektualistisch-zweckrati-
onalische Auffassung を厳しく攻撃して、儀禮の方面よりする客觀主義を稱へ、呪術の發
生を依然として表出や遊戯の衝動に求めようとしてゐる。⁽⁹⁴⁾

(註一) Foucart, Histoire des religions et méthode comparative, Paris, 1912.

(註二) Beth, Religion und Magie bei den Naturvölkern, Leipzig, 1914.

(註三) F. Schleier, Religion and Culture, New York, 1919.

(註四) 上記の重なる人々の所説は P.W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, Münster i. W.,

1912 に其梗概をのべて批評を加へてある。特に儀禮の起源の説明についての種々の異説は
Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Stuttgart G. ritus
の項に總括的に擧げてある。

二

それで此等の主張を概括して呪術の起源に關する儀禮先行論といふことが出
來るならば、これに對する在來の觀念起源論即ちフーアカントの所謂主知的目的
合理的解釋も、なほ他方で相當に其主張を持して下らない。タイラーや後年のヴ
ントのアニミズムに依る呪術論はしばらく別として、フレイザーやラングが呪術
の起源をば誤つた因果觀念と其適用にあるとしたこと、ジエヂンスがこれを超自然
の觀念の亂用と見たこと、殊にジー・エチ・キングが神秘的な力の觀念を重要視した
ことなどは、其後の呪術觀念論の基本的思想として、今に何等かの程度に於て相錯
綜して現はれてゐる。即ちデュルケムやユベール及びモースは神聖な神秘力の特
殊の轉用が呪術を生ずるとし、レイナク、リューバ、ゼーダー、ブローム等も大體上これ
に類する説明を與へ、シュミットは因果觀念を基本として特殊の聯想が之に加はるこ
とに依つて呪術が生ずることを力説した。フアンゲネプとカルツとが夫々之

れを普遍力の觀念 *Dynamism* と放射性の觀念 *Emanismus* に歸したのも、多少神秘力の觀念を修正したものと見做すことが出来る。而して意志的の衝動的起源をといたマレットやキングまでが、一方で同時に神秘力觀念の發生を認め、多くの呪術をその觀念で説明したから、アニマティズムを呪術の根源とする考へは一般に甚だ有力であつて、ゴールデンワイザーやロキーなどの超自然説やクレメンの呪力論となつて現はれ、それらは多く呪術起源の觀念的説明の異つた形式と認められる。⁽¹⁾

(註 1) C. Clemen, Wesen und Ursprung der Magie, Archiv für Religionspsychologie, II/111,

108—135.

發達した呪術の基礎觀念の説明として、これらの呪術觀念論が夫々多少の眞理を齎すことは疑はれないが、然しこれを呪術の起源ことにその歴史的發展の説明として見るならば、これらの學説はそれが自任して居るやうな妥當性を持つてゐるとは考へられない。蓋し呪術が最初からこんな確定的な觀念を本にして企てられた行爲だとは、人類の他の生活方法や行爲形式の發生と對照しても考へに

くいことであつて、要するにこれは發達した呪術に於ける基礎心理の分析からの類推に過ぎない。むしろこれらの呪術觀念は呪術儀禮が成立した後に、其理由の知的反省から説明として與へられたと見る儀禮先行論の方が、原始社會に於ける種々の生活形式の發生に關する事實に基いた確實さを持つて居るやうである。即ちその因果關係の觀念にしたところで、それは一定の呪術的形式が社會的若くは個人的の習慣となつて行はれ、それに效果の信念が現はれてから後のことであつて、其行爲と效果又は手段と目的との連絡の上に生ずる觀念である。それは日常の行爲に於ても特殊の呪術的な行爲に於ても同様であつて、この反省が生ずるには人類に相當な知的能力の發展を豫想せねばならず、それまでにすでに日常生活の爲にも、又衝動的な生活からも、所謂呪術的な行爲形式が發生して居つたことは勿論である。

而して呪術行爲の因果を特に超自然と認めるが如きは、これを日常生活に於ける普通の行爲形式と比較して、特にその差異に注意されるやうになつてからのこ

とであつて、たとひそれが個々の具體的な場合に對する漠然たる感じであるにしても、日常の平凡な行爲に於ける原因結果の關係と、呪術行爲に於けるそれとの對照が注意されなければ生じ得ない感じである。尤もかゝる觀念又は感じは自然現象や他人の行爲の客觀的觀察から、平常と非常、普通と特別等の對立によつても生じ得るが、この場合にも呪術が此觀念に基いての企てであるには可なりの知能を要するのであつて、むしろ既成の呪術儀禮が此觀念で説明されたとする方が自然である。

(註1) Bouglé, Léon de sociologie sur l'évolution des valeurs, 1922, p. 172.

神秘的な力の觀念に至つては、この超自然性の具體的投射であつて、かゝる觀念は個々の場合に於ける具體的な超自然の觀念即ち驚異の感じが、或る程度まで普遍化しなければ生じないのである。もとより人類學的事實が直接に示す諸民族の神秘力の觀念及びそれを云ひ表はす彼等の用語は、近代學者が之を轉用した時のやうに普遍的抽象的な概念ではないが、然し少くとも一般的にこの種の力や

性質を云ひ表はす言葉が出来るのは、其内容である超自然性や神秘性が明かに意識され、且つ多くの事例について共通に認められる觀念となつてからのことである。

尤も呪術的儀禮も眞にそれが呪術となつた時の事實について見ると、その多くは何等かの論理又は因果觀念に基いて行はれて居るのであつて、最も原始的な民族の間でも我々の知り得る範圍では、精靈や神秘力や又は或る超自然の觀念が何等かの程度で其根柢となつて居ることは否定できない。最初にいつた往年の小篇に於て私が呪術に於ける超自然的因果の意識を認めようとしたのも要するにこの意味に於てであつて、こゝにいふ靜的な心理學的考察から、多くの呪術觀念論が呪術儀禮の根柢をこれらの觀念に求めるのはむしろ當然のことである。然し呪術の發生を歴史的に或は動的に考察するには、さらに事實の他の方面を顧みなければならぬのであつて、種々なる呪術的觀念の存在が呪術儀禮發生の動機だとは斷言できないのである。勿論呪術發展の過程に於て、可なり多くの呪術儀禮がか

かる呪術觀念を基として特に計劃されたり、またすでに存在する呪術形式から類比的に新に企てられたことは事實として認めなければならぬ。しかしこれらはすでに一方に多數の呪術儀禮とこれに伴ふ觀念が存在してからの發展であつて、根本的の發生ではなく、それらの典型となつた儀禮や觀念の根源はさらに別に考察されねばならぬ。要するに現在の事實の心理的論理的構成を以て、直にその發生を説明しようとする所に、多くの主知的合理論的解釋の不當な主張と缺陷が存するのであつて、従つてこの點に於ては儀禮先行論の方が確かに一層深い考察と、事實に近い結論を齎すものと言はなければならぬ。

三

然し今問題を呪術發生の點に制限したとしたところで、儀禮先行論のすべての論點を無條件に承認することは困難である。即ちそれは觀念論に對して反動的に他の一方の極端に走る傾があるのみならず、なほ呪術の發生に關して幾多の問

題を未解決に残してゐる。第一に此らの儀禮先行論は多く廣い意味のプレアニズムを承認し、呪術觀念が成立したところで、それは普通にアニズムといはれるやうな靈魂觀念や人格的な力の觀念を中心とするものではなく、非人格的な神秘力の觀念に基くといふのである。この神秘力とは非人格的ではあるがしかも生命の根源となるやうな普遍的な生命力のことであるか、それとも特殊の活動の基礎としての力のことであるか、換言すればそれは嚴密な意味のアニマティズムに於けるやうな生命の觀念であるか、また特にダイナミズムといはれるやうなマナ觀念か、この二種の觀念は屢々プレアニズムとかアニマティズムといふ名の下に混同されるが、實は一方は普遍的な生活力であり、他は神秘的超自然的特殊の働きの根本であつて、兩者は大に其性質を異にし、互に區別されねばならぬ。又この種の力の觀念即ち廣い意味で呪力觀念といはれるものは、たとひ物體を離れて存在しないとしても、それはある能働的な力やまた靈質とか生命液といふやうな實質的な存在たることを豫想するの、かまた單に效能徳性といふやうな性質屬性に過ぎ

ないのか、これをディナミズムとかエマニデムとかいふ名でいひ表はした場合にも、其概念が必ずしも精密に説明されてはゐない。

また呪術に於ける因果觀念は自然的な因果觀念と其性質が異なるか否か、マレットは其差異を力説し、プロイス等はむしろこれを否定せんとするやうである。更に両者がその性質を異にするものとして、それらは最初から互に對立して存在したか、何れか一方から他が分れて發展したか、それとも両者は同時に相分化したと見るべきか、此點についての儀禮先行論者の意見はなほ明瞭を缺くものが多い。それで呪術起源の説明としてはなほ此點に多くの考察を要するのであるが、全體として先在せる呪術儀禮から、どうしてかゝる因果觀念や呪力觀念が発生し、またそれがいかにして其儀禮に必然的に伴ふやうになるのか、此點がマレットやプロイス乃至フーアカント等の説明では必ずしも盡されたとはいへない。

然し儀禮先行論に於て最も明瞭を缺く點であり、且つまた最も根本的な問題であるのは、その所謂基本的儀禮が最初から正當に呪術と認められ得るや否やの疑

問である。儀禮先行論の多くは大體に於て衝動的な表出行爲に呪術儀禮の最初の發生を認めるやうである。憤怒の情の表出として對手の持物や像を破壊するとか、敵に向つて槍を振るとかいふ衝動的な行爲が、對手を傷け敵を殺す交感的呪術の起源だといふのがマレットの考へである。而してマレットはかゝる衝動的な行爲を『原型的な呪術』rudimentary magic と呼び、其意志目的の投射から、強作的信念 *malevolent belief* によつてその客觀的效果が信ぜられるやうになつたものを、『發展した呪術』developed magic とするのであるが、其所謂『原型的な呪術』は呪術儀禮の根源ではあつても、それが果して性質上呪術と見做し得べきものであるか否かは、明確に論斷されてゐない。ハートランドも同様に衝動的自發的な行爲を呪術儀禮の根源と考へるのであつて、それが慣習となることが儀禮成立の要件であるやうに云つて居り、キングも自發的な行爲や非實際的な隨伴活動が、社會的習慣となり社會的價值を持つ時、それに効果の信念も加はつて宗教や呪術の儀禮を成すといふのであるが、どちらもその慣習化する以前の行爲が眞に呪術であるかどうかを明かにして

ゐない。

プロイスは無目的な模倣や表出行爲、特に本能的な治療行爲 *Heilhandlung* が呪術行爲の根源だとするのであるが、しかも本能のみでは呪術を成さず、これが或る目的的行爲となつて始めて類比呪術となるといふ。フーアカントは感情的な表出運動が類比呪術となるには、結果意志が加はらねばならぬとして居るが、それでは、呪術の起源が表出行爲や本能運動にあるといふのは、單にそれらが呪術行爲の形式の根源をなすといふのみであつて、其自身に最初の呪術ではないのであらうか。此點は儀禮の先行を主張し、呪術の起源を呪術觀念の成立前にありとする他の人に於ても、甚だ明瞭を缺くのであつて、しかも此系統に屬する學說の主張も、深く其内容に立入つて考へると、各人必ずしも同一ではなく、互に相當の距離があるやうである。

四

行爲の形式の上から見た呪術の起源が、衝動的な行爲や表出運動にあること、而して種々なる呪術觀念が全體として後に附加されたものであることは、大體に於て之を是認しなければならぬのであつて、特殊の因果觀念や呪力の信念から呪術の發生を論ずるのは、心理學的にも歴史的にも妥當な説明とは云はれない。それで呪物や呪文や其他の呪術行爲の根源が、本能や感情の力によつて自發的に出た行爲にあるとすれば、これらの行爲は或る目的を以て計畫的に爲される行爲ではない。怒にまぎれて對手の持物を壊したり、恨みに燃えて持つた棒で人をねらふなどは、本來強い感情に伴はれた衝動的に現はれる表出運動である。胸に痛みを感じたり手を傷けた時に、局部を撫でたり甜めたりするのは、他の動物にもある本能的な行爲であつて、實際の効果はとにかく、本人には治療の目的も何もない自發的な行爲である。戦ひの門出に勇氣に溢れて踊り、狩獵の獲物を前にして喜んで歌ふのは、これまた遊戯本能や模倣本能に助けられた感情表出の運動であつて、何等實際的效果を計算して企てられたものではない。

故にこれらがやがて形代や撫物を焼いたり釘付にしたり、呪棒で敵をねらふ呪咀となり、吸出しもみ出しの呪術治療となり、又戦勝豊獵の爲の歌舞儀禮となるにしても、本來最初のまゝの状態ではそれ自身呪術儀禮とは云はれないのであつて、これらはむしろ單なる本能行爲、衝動運動或は遊戯と見做さなければならぬ。それで呪術の發生がこれらの行爲に其淵源を求むべきであるにしても、呪術發生の契機又は時期は決して此點にあるのではなく、これらの行爲が更に或る性質又は特徴を持つた時に、嚴密な意味の呪術の發生があるといはなければならぬ。それでこれらをマレットのやうに rudimentary と呼ぶことは却つて混亂を生ずる恐れがあるのであつて、ベートがこれを「先呪術的行爲」primärgische Handlungと云つたのは當を得たものである。

然るに此種の行爲は批判的計畫的でなく本能的自發的であるから、同じやうな場合にまた同じ形式で現はれ繰返され易い。従つてそれは個人的にも習慣行爲となり易いのであるが、また其基礎である本能や衝動は多く生得的のもので、個人的差異が少く、各人に共通な性質を持つて居るから、社會的共同を生じ易く、社會的の風習として行はれるやうになる。習慣となつた行爲は、或る刺戟に對する反應の形式として、個人を無意識的に常にその方向に導くばかりでなく、その變更は多く或る種の不快感を伴ひ新たな努力を要する。換言すれば習慣の墮性は個人的にも一種の強制力を持ち、其行爲に或る權威を與へるのであつて、従つて習慣的行爲はこれに反する行爲形式に對してある價值意識を伴つて來る。ことにそれが社會的風習となつた時は、其行爲の強制力は社會を背景とする強い權威を以て個人に臨み、個人的の好悪や便宜によつて自由にこれを變更することを許さない。即ちこれは行爲の目的や效果の觀念とは獨立に、義務感を伴つた社會的價值として個人に現はれる。かくして偶然的な本能行爲や衝動運動が儀禮化され、ベートの所謂「先呪術的行爲」が始めて儀禮的となるのである。

それで此種の行爲が性質上呪術である爲めには、かゝる習慣化、儀禮化の過程を経なければならぬといふ考へが、儀禮先行論者の中に相當有力である。ハートラ

ンドは自發的衝動的な行爲が呪術となるのに、それに効果が認められることよりは、それが習慣となり儀禮となることが重要な點だと見做した。キングは特に行爲の習慣化を宗教や呪術發生の中心點であるとして、普通の實際的行爲やことにこれに伴ふ非實際的な行爲形式が、社會の習慣風習となる時、その社會的價値の意識は宗教的な色調を帯びて、その習慣が宗教的呪術的儀禮となるのであつて、其實際的效果の觀念の如きは、その社會的宗教的な價値意識から派出するといふのである。⁽¹⁾ マレットは一方でその *rudimentary magic* を衝動的行爲そのものにみとめ、他方でそれが正當な *developed magic* なるには、その効果や神秘性の意識が重要な契機だと認めるのであるが、しかも彼が呪術と宗教との總體であり本體であると見做す『儀禮』*rite* その物は、非實際的行爲の習慣化したものであり、その呪術としての性質は習慣性 *customariness* にあることを後に至つて力説してゐる。⁽²⁾

(註 1) I. King, *The Development of Religion*, pp. 113—118, 156, 169, 181, 214.

(註 2) Hastings' *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, VIII, 247—248.

然しかゝる行爲が習慣となり儀禮化するといふことが、其自身に呪術としての性質をこれに附與するのであるかどうかは疑問である。社會的習慣となればその行爲は最早單に衝動的な偶然的なものではなく、一定の形式が定つて、個人はこれに對して多少義務づけられ、またそれに對する價値意識はやがて必然にその效果の觀念を産むに至るであらう。けれどもすべての社會的習慣、少くとも非實際的な行爲の習慣化したものが、悉く呪術であるとは云はれない。更にこれに呪術としての必然的な性質が加はつてその習慣が始めて呪術儀禮となるのである。マレットやモースは呪術と宗教を總稱して儀禮と呼ぶけれども、歐洲に於ける *rites* といふ語の傳承的な意味に従つて、たとへすべての儀禮が宗教的若くは呪術的のものであるとしても、呪術や宗教に於ける行爲は必ずしも儀禮ではなく、儀禮化しない自由な呪術的行爲や宗教的行爲は甚だ多い。従つて或る行爲が社會的習慣や傳承的形式として儀禮化することは、たとひそれが呪術としての性質を有するに至る必然の過程であるにしても、其自身呪術成立の契機ではなくして、それ

を呪術たらしむる要素は他に別になくなくてはならない。

五

偶然的な本能運動や衝動行爲が個人的若くは社會的に習慣となつて繰返されることは、呪術成立の過程に於て重要な意義をもつてゐるが、それはかくして幾度か同じ行爲形式が繰返されるうちに、終にその行爲が單に衝動的な表出運動や自發的な本能行爲でなくなり、一の意志的な行爲となるからである。感情的興奮による衝動的行爲や本能の強制によつて現はれた行爲でも、人は或る程度まで意志の力によつて之を抑制することが出来るのであつて、この抑制のないところにはすでに多少それを是認する意志の態度が現はれてゐるが、同じ形式の行爲を半ば習慣の力によつて、最初ほどの感情的興奮の力なしに繰返すには、行爲せんとする意志が積極的にこれを助けなければならぬ。ましてそれが社會的習慣として行はれる際には、そこに幾らか感情の社會的傳播があつて、各個人が多少同様な感情

を経験してゐるにしても、多數の模倣者追隨者に於て、少くとも模倣意志、追隨せんとする意志が働かなければ、それが實際に行はれることは困難である。

それで呪術的儀禮が此種の行爲運動の習慣化から成立つことを是認すれば、當然それがもはや單なる本能や衝動ではなく、或程度まで意志的行爲となつてゐることを認めなければならぬ。プロイスが本能的な治療行爲や其他の所謂呪術もそれが單なる本能である間は *impulse* ではないとし、呪術の最初の形式である模倣運動等の類比呪術は表現運動の一種として、欲望の目的結果を表現せんとする行爲であり、單純な感情行爲はこれに意志が加はつて類比呪術となると云つたのも此意味であらう。

かくして單なる本能的行爲や感情的表出運動が意志的行爲となり、少くとも行爲せんとする意志によつて指導されることになる、それはまた多くの場合に或る目的の意識を含み、この目的に向つての意志の働きとなる。即ち單なる本能運動でもそれは與へられたる自然的目的に向つて居り、感情的行爲でもその感情の