

134.83-C25-2ウ

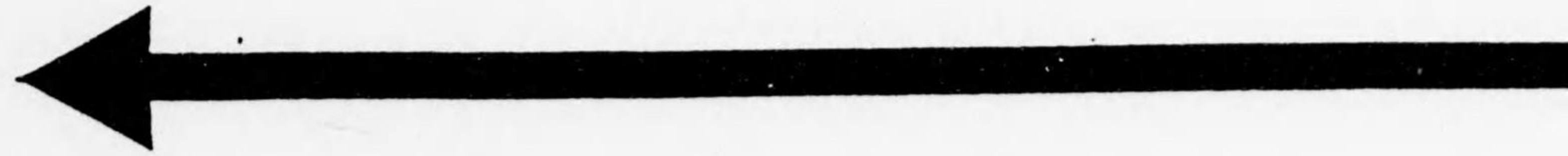


1200500726190

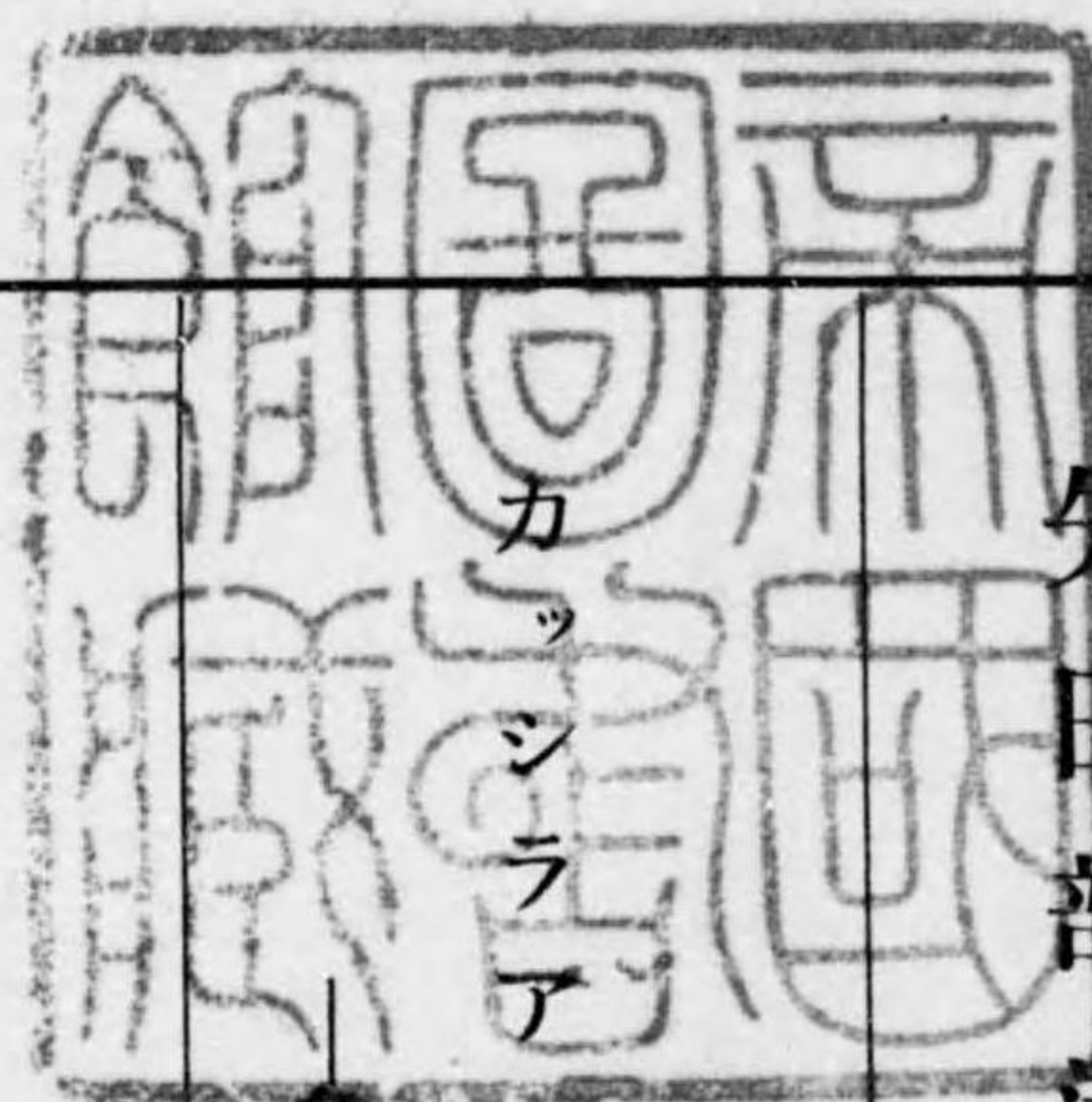
134.83
25



始



134.83
C25
乙



矢田部達郎譯

神話

— 象徴形式の哲學 第二 —

東京 培風館發行



Handwritten marks on the right page, possibly bleed-through or stamps.

920
12

譯者序

日本語の語音は「いろは」四十八音であつて、日本人が外國語を發音しようとすればビルディングと云ひ野球のファンと云はなければならぬ。云はなければならぬと云ふのは日本人らしく發音すればどうしてもさうならざるを得ないと云ふ意味である。これは日本人の體質が他の音を發音するのに不適當だと云ふのではなく、日本語の體系が歴史的にその體系以外の他の語音の發音を不可能ならしめてゐると云ふに過ぎない。日本人の生理的機能は無限の可能性を有つてゐる筈であるにも拘はらず、現實には唯一つの語音體系が成立してゐる。こゝに生理的能力と現實的所産との間には著しい間隔が認められるのである。

これは生理的機能と文化的所産との間に存する關係であるが、心理的機能と文化的所産との間にもこれと同様の事情が看取される。日本藝術は日本人の藝

術心と日本人に與へられた藝術的表現手段との單なる相互規定の關係によつて成立するのではない。藝術心と云ふものを既に成立せる一つの實體と考へ、これに、これも日本人にとつては運命的であつたと考へられるところの一つの藝術的表現手段、或は藝術資材が働いて、そこに日本藝術が出来上つたと考へることは、宛も先きの日本語音が抽象的に考へられた發音能力と、これも同じく抽象的に考へられる語音材料との相互規定から生ずると考へること、同様の誤謬であると云はなければならぬ。道德は藝術ほど具體的ではないが、これも一つの文化的所産であることは疑ふ餘地のないところであるから、日本道德なるものゝ成立にもこれと同じ事情が存在すると云ふことは改めて説くまでもないであらう。日本人の道德心が既に一定の成形をもつてゐて、それが行爲と云ふ道德的表現形式の凡ゆる可能なものゝ一定量を選択するところに日本道德が成立すると考へてよいであらうか。

神話や傳承は素より藝術や道德とは異つた法則によつて支配せられるであらうが、併しそれが文化的所産であると云ふ點に於てはそれらと同等に考へて差支ない。従つて或る民族の神話や傳承は、その民族の心理からも、その民族の社會的環境からも、心理とか環境とかを各々獨立的に考へてゐる間は、到底これを理解し得る筈がないのである。神話學者民族學者が彼れらの理論の貧困を啣つて、これを心理學に求めても、或は社會學に求めても、少しも報ゐられなると云ふことは何等怪しむに足りないと云へる。元來獨立せる心理學なるものも、獨立せる社會學なるものも、それらは學者の分類慾の產物であつて、實際に於ては與へられたる事實領域に關する唯一つの學問が存するに過ぎないからである。従つて神話學も民族學もそれ自身の事實領域に於て、そこに支配する法則の發見を自分達の手で完成しなければならぬものである。かゝる法則を各領域の構成法則と云ひ、言語哲學上の言葉を借りるならばその「内的形式」と

云ふ。

「内的形式」の発見はかく各領域の實證的研究の結果に須つより他に方法は無いのであるが、併し各領域を支配する内的形式が相互に全然無關係のものであるならば、我々は遂に知識の統一を斷念せざるを得ない筈めに陥らざるを得ないであらう。然るに事態は爾く最悪の場合ではないやうに見える。文化の生成は實在的な精神と、同じく實在的なその環境との交互作用によつて營まれるものでないことは最初に述べた。併しそれは實在的精神と實在的環境との交互作用ではないと云ふ意味に過ぎない。それをだから、精神が環境を作り、環境が精神を作ると云ふやうに云ひ表はすこともできる。生物學者のユクスキュールは動物と環境との關係をさへさう云ふやうに説いてゐる。又形態心理學者の説もこれに近い。併し精神が作られる前に環境があるのではなく、環境が作られる前に精神があるのでないから、これを精神とか環境とか云ふのは當を得

ないとも云へる。そこでカッシラアはこの關係を表現するものと表現されるもの、象徴するものと象徴されるものとの關係と名けたのである。かう云ふ表現關係、象徴關係と云ふ點では、異なる領域の間にも高度の一様性が認められる。特にかゝる關係形式の發展の諸相には多くの平行的なものを見出すことができる。この一様性の立場から凡ゆる文化を批判し、そこに統一的な知識體系を獲得しようとするのがカッシラアの「象徴形式の哲學」の企圖するところなのである。

原始民族に關する社會學的研究や、原始心性に關する心理學的研究は、前世紀末以來非常な勢ひで發達した。併しそれらは多く一般的社會法則、一般的心理法則から理解されようとしてゐる。或はかゝる努力の無駄であることを悟つた學者は單なる事實の蒐集に終始しようとするものもある。これらは何れも正當なる立場と云ふことを得ない。既成の法則はその法則が樹立された領域には

適合しても、それを直ちに新しい領域に適用することには何等の保證も與へられてゐないのである。而も既成の法則なるものには多く許すべからざる獨斷が附隨してゐた。心理學の領域に例をとるならば、從來その領域を支配すると考へられてゐた重要法則が、東の假説と云はれ、恒常假説と云はれ、聯合假説と云はれて、心理學プロパに於て既に妥當せぬものとして排撃されてゐる。心は觀念の束ではない。印象はこれを受取る「系」の状態によつて刻々に異り、そこに同一的な印象の成立する根據さへも想定することができぬ。従つてかゝる觀念の機械的聯合と云ふが如きは心理學者の虚構であつて、心とは唯具體的全體的な「力の場」に於ける變化を意味するに過ぎないのである。

更らに悪いことは、從來の心理學者が精神の發達を取扱ふに當つて、それは價値の低いものから價値の高いものに向ふものだと言ふ獨斷を有つてゐたと云ふことである。ルボンも嘗て民族の精神發達を取扱つた論文に於て、歐洲人は

論理的思考をするが未開人は眼前の欲望に支配される、日本人の如きはその中間にあると説いた。レヴィブリュールの如きもその亞流に過ぎない。事實人間の思考が所謂論理に従ふことは技術的特殊領域に限られるのであつて、若し歐洲人と未開人との間に區別を立てうるとするならば、それは唯彼れらの文化に規定せられる部面に限られる。學者の關心は尠くとも最初はかゝる文化の價値評價に向けらるべきではなく、そこに支配する法則を確立することに向けられなければならぬ。日本語には所謂論理的な繋辭がないにしても、それは日本語が別の形に於てより豊富なる思想内容を盛るに都合のよい言語であると云ふことと、抵觸しない。況んや日本人が論理的思考能力を缺如すると云ふことの證明とはならないのである。素よりそこには何れが精神發達のみより高次の段階にあるかを決定すると云ふ仕事は残る。従つて我々は常に虚心担懷に事實に直面する勇氣を失つてはならぬと云ふことは改めて論ずるまでもないところであら

かくの如き事情に於ては併しながら、神話學民族學が從來の心理學から何ものをも期待しえなかつたと云ふことはむしろ當然であつたと云はなければならぬ。然るに今や事情は一變した。心理學は從來その桎梏となつた形而上學から解放せられ、自らの研究對象と四つに組まうとしてゐる。それは精神一般の學ではなく、或る一定の領域に於ける精神的表現の學たることを自覺するに至つた。この意味に於て心理學は、神話學や民族學に對してその原理を呈供する學たらんとする野望をも一擲し、むしろそれらとの同列に於て事象の經驗的研究に精進する。換言すれば神話學以外に、又民族學以外に心理學があるのである、神話學のうちに、民族學のうちにそれ自身を見出したと云ふことができるであらう。何となれば前にも述べたやうに「精神」と云ふものはその表現の他には存在せず、表現それ自身のうちに成立するものだからに他ならぬ。

然らば神話學又は民族學は何によつてその原理を教へられるのであるか。何がその研究の指針を呈供するのであるか。それは凡ゆる文化形態或は客觀的精神と云はれるものを支配する内的形式の一樣性に對する洞察以外にはこれを求めることができない。かゝる洞察の學として我々は「文化哲學」乃至「精神哲學」なるものを考へることができ。而してかゝる洞察の見地から神話を批判するものを「神話哲學」と名けるならば、カッシラアの「象徴形式の哲學」はこゝに云ふ「文化哲學」乃至「精神哲學」に相當するものであり、その「神話」はこの意味に於ける「神話哲學」に他ならぬ。それは *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil: Das mythische Denken.* と云ふ表題に於て、パウル ナトルプの記念として、千九百二十五年に出版された。彼れの所説は猶ほ主觀客觀の二分法に則り、空間時間數等の範疇に従つてその叙述を導いてゐる點等に於て古來の理性主義的臭味を脱しないが、その企圖するところには

滿腔の敬意を捧げてこゝに紹介の勞を取る所以であると爾云。

昭和十六年五月

福岡にて

譯

者

目次

緒言……………一

序論「神話哲學」の問題……………七

第一章 思惟形式としての神話……………三

 第一節 神話的對象意識の性格と根本方向……………三

 第二節 神話的思惟の範疇……………四

第二章 直觀形式としての神話——神話的意識に於ける
 時空的世界の構造と分節……………五

 第一節 根本的對立……………五

 第二節 神話に於ける形式の問題——空間、時間、數……………六

 一 神話意識に於ける空間の分節……………六

 二 空間と光——「方位」の問題……………七

三	神話的時間	七
四	神話的及び宗教的意識に於ける時間の形成	七
五	神話的數及び「聖なる數」の體系	一〇三
第三章	生活形式としての神話——神話的意識に於ける		
	主觀的現實の發見とその漸進的確定	一三
	第一節 自我と精神	一三
	第二節 神話的統一感情及び生活感情から自我感情が形成されること	一五
	一 生物的共同體と神話的類構成——トーテムズム	一五
	二 人格概念と人格神——神話的自我の諸相	一六
	第三節 祭祀と供犠	一五
第四章	神話的意識の辨證法	一七

緒言

茲に神話意識の「批判」を物せんとするに當り先づ第一に問題となるのはそれが果してカントの意味に於ける批判たることができるかと云ふことである。カントによれば批判とは與へられたる事實についてそれが可能なるための條件を究めることに他ならぬ。然るに神話は事實ではなく單なる假象に過ぎないと考へられる。而して哲學は事實を問題とすべきであつて假象に拘はるべきでないと云ふことはパルメニデス以來その信條であつた。この意味に於て神話は永い變遷を通して哲學者の腦裏から忘れ去られてゐたのである。然るに前世紀の浪漫思潮は再度この永く忘れられてゐた神話を想起した。シェリングが神話に對してその哲學體系中に確固たる地位を與へんとしたのはそこに一轉期を劃したものと云へる。併しながらその時代の一般的興味は唯神話の内容的研究に

集注せられ形式問題の如きは殆んどこれを省るものがなかつた。その結果今日そこには多くの材料が山積せられたけれどもこれらに對する統一的視點は未だ確立せられるに至らない。偶々かゝる試みをなすものがあつてもそれらは唯發達心理學的乃至民族心理學的方法によるものに限られてゐる。心理學的には神話が人性の如何なる根源から出發するか、又そこから如何なる法則に従つて發展するかを指示することが問題となる。然るにこの種の説明を以て説明の全部とすることには、少くとも論理學について倫理學について又美學について哲學者達の到底承服し得ざるところである。然るに神話に關する限り彼れらも亦心理的説明に満足し或は更らに心理主義を默認するか如くに見える。併しながら心理主義の所論に於ては神話は其の客觀性を失ひそれは單なる主觀的幻想に過ぎないことになるのである。

かゝる幻想說なるものは思想史上藝術理論の領域に於て屢々反復せられ、而

もこの領域に於ては既に克服せられたと云ふことができる。然るにこれを神話に關して承認すると云ふことが頗る危険であるのはこゝに改めて云ふまでもないことであらう。凡ゆる精神の表現形式は統一的體系であつてその一部分に於て承認せられることは直接間接その體系全體の存立に關する。特に神話は歴史的に云つて客觀精神の諸領域と頗る密接な關係に立つ。言語も風習も法律も技術も科學も哲學も凡て一度は神話の懷に育たなかつたものはない。今若し神話が幻想說の主張するが如く全然無構造な幻想に過ぎないならば、凡ゆる客觀精神は如何にしてその客觀性を獲得するに至つたのであらうか。又神話の構造を理解することなしに我々は如何にしてそこから發展したこれら客觀精神一般の構造を理解することができらであらうか。ヘーゲルはその精神現象學の序文に於て知識は最も單純な日常經驗を根源としてそこから漸次生成發展すると説いた。今や我々は更らに深く知識の起源を神話的世界觀のうちに求めなければな

らぬことを痛感する。蓋し神話的な層を出発点とする精神の生成発展の過程を
通観することによつてのみ我々は始めて真理の體系を明かにすることができる
と信ずるからに他ならぬ。

實證主義の認識論はその出發點に於て凡ゆる神話的なもの、形而上學的なもの
のから純粹事實を引き離すことを要請した。然るにその代表とも云ふべきコン
トの哲學を支配する原理は結局この神話的なもの、形而上學的なものに過ぎな
かつたと云ふことは遍く人の知るところであらう。自然科学の領域に於ても力
の概念から神話的要素を捨て去るためには幾世紀の努力を必要とした。科學方
法論の領域に於ては今日なほ神話と歴史との間に明瞭なる區劃を立てることを
不可能であると云ふ説が行はれてゐる。若しかゝる説が正しいならば雷に歴史
ばかりではなく凡ゆる精神科學を科學の領域から驅逐せざるを得ないことにな
るであらう。これは神話を一つの精神的構造として理解せず、又かゝる理解に

立脚してそれが妥當する限界を明かにしないところから生ずるものと云はざる
を得ない。

この問題を取扱ふに當つて余は言語についてよりもより以上の困難に遭遇し
た。言語哲學の領域に於ては余はフンボルトが開拓した道を歩むことを許され
た。然るに神話に關する限り全く方法論的な先驅者を見出すことができない。
材料の豊富であると云ふことは益々その内的形式の發見を困難にした。従つて
余はこゝに所期の計畫を完成し得たと自負するものでないことを告白せざるを
得ない。唯これによつて宗教史や民族誌の實際的研究に何等かの方途を指示す
ることができ、それを機縁として更らに將來に於ける計畫の完成に貢獻するこ
とを庶幾するに過ぎないのである。

千九百二十四年 十二月

ハンブルグにて

エルンスト カッシラア

序論 「神話哲學」の問題

哲學的欲求が理論的に世界を理解せんとしたとき、最初に當面したのは今日我々が考へてゐるやうな現實ではなく、それは神話的思惟により神話的想像によつて塗りつぶされた特定の世界像であつた。世界はそれが經驗的事象の全體として成立する以前既に久しく神話的な力、神話的な作用の全體として成立してゐた。従つてかゝる地盤の上に哲學が独自の立場を基き上げるためには永い間の努力を必要としたのである。始めに現はれたものは二つの立場の混淆である。根源(*radix*)の概念の如き一方には哲學的な原理として主張せられたにも拘

はらず、他方には猶ほ昔ながらの神話的な「根源」に過ぎなかつた。エレア派の批判(*kritikos*)がそこにロゴスとミトスを分明に區別せんとし、兩者を單純なる並列的關係に措くことを拒否するやうになつても、神話はなほその哲學に對する重壓を緩めようとはしなかつた。かくして現はれたものがかの寓喩的神話解釋に他ならぬ。神話はもはや直截的な眞理ではありえないけれども、而もそれは間接的には依然としてやはりかゝる眞理を表現するものと考へられたのである。従つてギリシヤ啓蒙期と云はれる五世紀以來特にソフィストの如きは好んで神話的内容を彼れらの言語に翻譯し、これによつて神話を理解し得たりとして得々たるものがあつた。プラトンはかゝる傾向を憫むべき奇智の戯れに過ぎないとして排斥し、神話はたゞ特定の對象領域に妥當する知識の一形式に過ぎぬと云ふ説をなした。即ち存在するものについては論理的數學的なる眞知を獲得することができなければならない、常に生成して止ることのないものに對しては

我々はたゞ神話的表現に訴へるより外の方法を知らない。哲學は眞なるもの、知識であり、神話はたゞ眞らしきもの、表現に過ぎぬと云ふ。こゝに於て神話は常にその内容として哲學の對象となりうるのみならず、それ以上更らに世界了解の手段として不完全ではあるが不可缺の役割を與へられるに至つたのである。このプラトンの卓見は併しながらその後ストアに於ても新プラトン主義に於ても繼承せられることなく、中世を通し文藝復興期に至るまで神話のかの寓喩的解釋の蹂躪に委ねられてゐたと云ふことができる。その最も著しき例はゲオルギオス・ゲミストス・プレトン (*Georgios Gemistos Plethon*) が彼れの寓喩的神論によつてイデアの説を曲説したところに認められる。

この新プラトン派に於ける神話的存在の客觀化實體化の傾向に對立して、近世哲學はこの領域に於ても亦漸次に主觀化の方向に向つて行つた。神話はそこでそれが意識の原本的な形成様式を表現するものとして哲學の問題とせられ

るに至つた。この傾向は實に近世言語哲學の始祖たるジャンバッティスタ ヴィコ (Giambattista Vico) に始ると云ふことができる。精神の眞の統一はヴィコにあつては言語藝術神話の三位一體のうちに現はれる。而してかゝる傾向は浪漫主義文藝と浪漫主義哲學との共同的努力によつて遂にその體系的な形を獲得するに至るのである。シェリングが二十歳の青年として始めて客觀精神の體系化を計畫したとき、既に「理性の一神論」と「想像の多神論」とを結合せんとして「理性の神話學」を要求したのは、恐らくそれはヘルデルリン (Hölderlin) の影響であつたと考へられる*。この要求に應へるためにシェリングは、彼れの絶對的觀念論の方法が凡てさうであつたやうに、こゝでも亦カントの批判哲學によつて獲得せられた概念をその學的手段として使用した。「根源」に關する批判問題はカントによつては理論、倫理及び美的判斷に向けられたのであつたが、

* vgl. Cassirer, *Idee und Gestalt*?, 115.

シェリングはこれを神話の領域にまで押し擴めたのである。カントに於けると同様にそれは心理的發生の問題ではなく純粹構造の問題である。そこでは神話は認識、道德、藝術と同様に一つの完結せる世界としてそれ自身の價值、それは自身の構成法則から理解せられなければならないことが要求される。恰もヘルデルンが言語哲學の領域に於て成し遂げたやうにシェリングは神話に對してその寓喩的解釋を嚴として排斥した。啻に寓喩的解釋のみならず神話を歴史の初期とするオイヘメロス (Euhemerus) 的解釋も、これを素朴的自然解釋とする物理的解釋も、凡て神話を神話以外から理解せんとする他說的 (allegorisch) な立場は神話を神話それ自身から理解せんとする自說的 (tautegorisch) な立場にその位置を譲らなければならぬことを主張した。神話はそれ自身としての事實性を有し必然性を有する。一見それは單なる創作に過ぎないやうに見えるけれども、若しそれが單なる創作に過ぎないならば神話は本質の學たる哲學の關知せざる

ところでなければならぬ。然るにこの本質的なものと、一見偶然的に見えるものとの對立のうちこそ、實は哲學的に決定せられなければならぬ課題が潜んでゐるとせられたのである*。

然らばこの神話の事實性、必然性は如何にしてこれを證明することができるか。シェリングによればそれは二つの方向即ち主観と客観、自我意識と絶對者との二つの視點から考察される。人間精神に對して神話は單なる意識事實ではなく、それは又變更を許さざる現實であり必然である。如何なる民族と雖もその民族の成立と同時に独自の神話を與へられてゐないものはない。この意味に於て神話はその民族の運命と云ふことができる。民族發展の歴史は實に神話によつて押し進められる。従つてこゝでは神話こそ第一次的因子であつて、歴史はむしろそこから第二次的なものとして派生するに過ぎない。素より神話の現

* Schelling, Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. W. 2. Abteil. I, 194, 220.

實性は意識のうちにのみ與へられる。即ちそれは一つの表象過程である。併しながら表象過程と雖も意識中に於ては現實の生活として營まれる。否、人間精神の歴史はかゝる生活の實踐以外の何ものでもない。かくてシェリングによれば神話は生活に關係付けられ、且つ彼れの哲學的根本思想に従へば生活は絶對者の自己發展とせられるが故に、それは又單なる主観を超えて絶對者に關係付けられる*。神話的意識はその成立の當初に於ては唯一神を措定するに過ぎぬ。然るにかゝる意味に於ける唯一神は未だ何等の内的分節を示さない。これに他の神々が對立しこれらが綜合統一せられることによつて始めて凡てを包括する絶對者が見出される。この意味に於て神話的意識の發展は原始的相對的な一神論から多神論を通して眞の一神論に進むものであると説かれた。原始的人類にとつては神は未だ單なる個別的な存在であつてその本質を示顯しない。神話的意

* op. cit. 56, 124, 192.

識發展の全過程を通して始めて神はその全貌を現はすのである。發展の各段階には未だ眞理を認めることができない。眞理は唯過程の全體のうちに又過程の終末に於て始めて創造される。かく神話的意識の發展は辨證法的であるとせられた。併しながら辨證法的發展をなすものは神話的意識に止らぬ。自然も亦この同じ辨證法的發展をなすのである。それは兩者が何れも絶對者たる創造的精神の自己發展であるからに他ならぬ。自然は神秘的な言語によつて綴られたる一つの詩歌であると云はれるが、人々はかゝる言語の謎を解き得たとき、自然が却つて「精神のオデッセイ」に過ぎぬことを見出して驚くのである。この意味に於て自然は一種の神話であり、神話は第二の自然である。自然の客觀性が絶對者の自己發展として保證せられる如く、神話の客觀性も亦絶對者の自己發展として疑ふ餘地を残さない。^{*}

^{*} op. cit. 175, 185, 207, 216.

かくてシェリングに於ては神話は意識の一般的統一中に攝取せられ、又意識の統一は更に絶對者の統一に歸着せしめられることによつて神話はその客觀性を保證せられるやうに見えるけれども、かゝる立場からは結局意識諸相の特殊性を、従つて又神話の特殊性を理解することができない。シェリングに於ては絶對者の自己啓示としての客觀性と經驗的事實としての客觀性との間には何等の橋渡しをも見出すことができないのである。こゝに於て近代の科學精神が思辨的觀念論の辨證法を捨て、神話生成の心理的法則を求めようとするに至つたと云ふことは素より理の當然であつたと云はなければならぬ。併しながら現代の認識論はかの論理主義と心理主義との論争の後に於てはもはや學問の内容を心理的成立條件に依存するものと考へることができない。學問の意味、學問の本質は經驗的意識の時間的經過とは全然無關係であると主張するのである。特にフッサールの如きはこれを論理學の範圍に限定せず更らに凡ゆる文化領域に

擴大せんとした。一般に批判的現象論の立場にあつては本質は實在ではなく精神の構成作用に従つて設定される。その考察の出発点となるところのものは心理學に於けると同様に經驗的事實であるけれども、それは單なる所與としてではなくその可能性の條件に於て理解されるのである。そこでは構成因子の相互連關と構成法則の層的構造とが明かにせられなければならない。神話的意識の理解も素よりかゝる考察の範圍を出ない。形而上學はこれを絶對者の自己規定と見、心理學はこれを人性の一樣性に求めた。併しながら批判的立場にとつては先づ始めに絶對者とか人性とか云ふ實在があつてその統一によつて機能の統一が保證せられると考ふべきではなく、常に機能そのものから出發しなければならぬ。考察の出発點に形而上學的根據としての絶對者を措き、若くは心理學的歴史學的乃至社會學的原因としての人性を假定すべきではなく、これらはむしろ機能的統一の表現に過ぎぬと考へられる。従つて神話の客觀性も亦かゝる機

能的統一以外にこれを求めることはできない。神話的意識の機能的統一と云ふとき、これは單なる表象世界の統一に過ぎず、従つてこれに確固たる客觀性を承認し難きやうに考へる人があるかも知れないが、既にシェリングも主張したやうに自然に關する科學的概念と雖も實はこれ以上に客觀的ではあり得ない。その客觀性は超越的對象に依存するものではなく、表象世界に行はれる一般的必然的法則を見出すことによつてのみ保證される。併しながら神話的な夢の世界、魔術の世界に果して客觀性が存するであらうか。この疑問は神話の内容と發達せる科學的自然の内容とを比較する間は尤もらしく見えるけれども、一度兩者の生成過程を比較するとき、それは容易に解消せしめうるものであることがわかる。自然概念の成立に於ても始めその客觀化の段階、客觀化の領域は決して分明に區劃せられるものではなく、むしろ神話的と名くべき準備時代を経過する。特に原因の概念、力の概念に於ては、それが現今の數學的論理的な函

數概念として理解せられる以前、永く神話的な「働き」の概念から獨立するとは困難であつた。従つて常識的な現實世界と云はれるものは發達せる人類意識に於てもなほこの神話的根柢から自由であることはできないのである。こゝに於て眞の客觀性なるものは外界に物が對應すると云ふことではなく、これを精神的形成の合法性必然性に求めなければならぬと云ふことを否定することはできないであらう。神話的諸形態に外界的な物が對應せぬことは論を俟たないが、併しこゝにも獨自の形成法則が働いてゐる。それは單なる感官印象の受用ではなくむしろ精神の自發性である。そこに我々は始めて眞の意味に於ける神話の客觀性を認識することができる。

然らば神話を構成する精神作用には果してこの種の合法性乃至必然性を認めるであらうか。この問は唯經驗的な比較神話學、比較宗教史等の研究資料に訴へることによつてのみ答へられる。シェリングの資料は主としてクロイツァ

(Crenzer)の「古代民族の象徴と神話」の如きものに止つた。従つて彼れは神話の出發點を統一的な神の概念に求めたのである。其後ラング (Andrew Lang) やシェミット (P. W. Schmidt)の如きも、新たな資料によりこのシェリング流の原始一神論を裏書きせんとしたけれども、實際的研究が進めば進むほど神話意識の構成をかゝる一神論的な根源から理解することの困難なることが明かにせられるに至つた。一方タイラア (Taylor)によつて稱へられたアニミズム (animism)は神話の起源を原始人類に於ける靈魂信仰に求め、この説が一時學界を風靡したが、これも今日では所謂プレアニミズム (pre-animism)なるものによつて置替へられるやうになつた。この説によれば人類は神の概念、靈魂の概念、人格の概念を獲得する以前、自然界を支配する呪的な働き、物に内在する魔術的な力に對する全く未分化的な直觀によつて動かされ、そこに神話乃至宗教の起源があると主張せられたのである。[†]純現象論の立場に於ては時間的起

源の問題はその主要的興味ではないが、併しながらプレアニミズム的研究のうちには種々の契機によつて神話の宗教的意識が構成せられる過程に關して多くの學ぶべきものを見出すことができる。シェリングは神話哲學の根本要請として、神話的意識の如何なる契機もかゝる意識の全體中に占める独自の位置によつてその觀念的意味を與へられるが故に無價値なるものはないと主張したが、我々も亦それとは幾分異なる立場からこれと全く同様の主張を繰返す必要に迫られる。何となれば眞理は常にかゝる意識の全體の構造のうちのみ包藏せられると考ふべきだからである。

+ Marett, Pre-animistic religion, Folk Lore 1900 ; From spell to power, Folk Lore 1904 ; 兩論文の The threshold of religion の再録。vgl. auch K. T. Preuss, Ursprung der Religion und Kunst, Globus 1904 f. ; Vierkandt, Die Anfänge der Religion und Zauberei, Globus 1907.

二

經驗的神話研究の領域に於ても單なる事實の蒐集に満足せずそこに何等か統一的な説明原理を求める者は尠くない。併しそこに求められる説明原理は未だ説明原理たるに價しない場合が多い。始め學者は太陽とか月とか云ふ多くの神話に共通的な對象を以てかゝる原理の代用たらしめようとした。併しながら對象は區々であつて、そこに統一的觀點を獲得することは難い。のみならず對象を指示したのみでは未だ神話意識の構造を理解し得たとは云へないのである。こゝに於て或る學者は更らに民族心理學的觀點を援用すべきであると説いた*。併しこの民族心理學的視點も亦結局對象の區々なるに應じて區々となり遂に歸

* vgl. Paul Ehrenreich, Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen 1910 ; H. Lessmann, Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung 1908.

一するところを知らなかつたのである。これに對して更らに他の學者は神話の歴史的發達系統を究めることによつてかゝる歸一點を求めようとした。所謂パンバビロニズム(Panbabylonism)の如きをその好例と云ふことができる。^{*}この説に従へば世界の文化はバビロンから發生した。神話も亦バビロンに於ける豊富なる天文知識によつて作られ、そこから世界に分布したと主張される。併しこの説の據つて立つところを具さに検討するとき、それは決して經驗的歴史的根據の上に立つものではなく、結局神話は凡て天體起源のものであると云ふ

^{*} Hugo Winckler, Himmelsbild und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker, Der alte Orient III, 2 u. 3, 1901; Der Weltanschauung des alten Orients, Ex oriente lux I/II 1905; Die babylonischen Geisteskultur 1907; A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur 1913; vid. M. Jastrow, Religious belief and practice in Babylonia and Assyria 1911, 413; Bezold, Astronomie, Himmelschau und Astrallehre bei den Babyloniern 1911.

獨斷に據つてゐることがわかる。かくの如く神話的對象、神話的内容から出發するときは遂に神話の統一的根據を理解することができない。然らばこれは神話を構成する精神的機能の統一に求めることはできないであらうか。この場合に於ても併しながらかゝる機能の概念を純心理學的に理解する限り、そこから満足なる解答を期待することは到底不可能であると云はなければならぬ。神話は知性の所産であらうか、或は感情意志の領域に屬するものであらうか。想像の赴く儘に作り出されるのであるか、或は認識の初發段階に相當するものであるか。フリッツランガアの所謂「知的神話」なるものはシェリングの自說的解釋に反して再度かの他說的解釋を復活したものである。^{*}かくて神話的構造の説明原理は、これを對象領域に求めても、一定の文化圏に求めても、或は又特殊の精神能力に求めても、結局その一般妥當性を庶幾することができない。こ

^{*} Fritz Langer, Intellektualmythologie 1916.

これはこれらの諸説が精神構造を先づ要素に分析し、然る後にその一つの要素によつて構造全體を理解せんとする過誤を犯してゐるからに他ならぬ。精神の構造は單なる要素の聚合ではなく、要素に認めることのできぬ新しき象徴的意味の世界であり統一的全體である。そこには意識がかゝる精神的現實を構成するに際して最初に設定した目的方向が働いてゐる。従つてこれは因果的發生的に理解せらるべきではなく、むしろ目的論的に取扱はれなければならぬ。神話はそれに特有なる先驗的原理に従つて「自然」を構成し「精神」を構成する。こゝに於てかゝる様相的特異性を把握しその成立根據を明かにすることこそ「神話哲學」の課題であると云はなければならぬ。

かゝる立場に於ては神話は象徴形式の全體系中に他の客觀精神と平等の地位を與へられる。従つてこれは神話を他の客觀精神の何れか一つに歸着せしめんとする立場からは明かに區別せられなければならぬのである。シェリングは神

話と言語との關係を論じて後者は「枯れたる神話」に過ぎぬと云つたが、これと恰度反對にマックス ミュラアの如きは神話は言語から派生した二次的構造に過ぎないと考へた。^{*} ミュラアによれば神話の成立は多義語の問題に關係付けられる。例へばギリシヤ語で月桂樹を意味する *Daphnē* なる語はサンスクリットで曉を意味する *ahana* と同根である。そこで神話では日の神アポロがその花嫁曉を追つてこれを捕へんとするときダフネは月桂樹に變容するのであると説かれた。素より今日かくの如き素朴な形に於て神話の言語起源説を説くものは尠い。^{**} 併しながらこの神話と言語との關係は常に學者の興味を牽き付けずには措かなかつた。神と名、*nūmina* と *nomina* とは凡ゆる方面に於て密接な關係に置かれてゐるやうに見える。ウーゼナアは神名の批判を手段として神話的

^{*} Schelling, *ibid.*, 52; Max Müller, *Ueber die Philosophie der Mythologie*, gedruckt als Anhang in *Einleitung in die vergl. Religionswissenschaften*, 2. Aufl. 1876.

^{**} Brinton, *The religions of primitive peoples*, 115.

意識の構造を明かにせんとし、これによつて神話學及び言語學に對して相當大きな貢獻を齎すことができた*。彼れの成功は併しながら神話的個々内容を問題とせず、神話及び言語を全體として取扱つた彼れの方法論的立場に依存するところが多い。彼れは神名を單に言語史的に解明することに満足せず、むしろ神話的思惟及び言語的思惟そのもの、典型的發達形式に着眼して兩者の相關的發展を明かにせんとしたのである。神話は啻に言語的思惟と密接な關係を有するのみならず、そのうちには更らに世界認識の萌芽を藏し、又藝術的想像の最初の發現を包含する。この意味に於て我々は神話に於てかの精神の原本的統一に直面すると云ふことができる。唯我々の當面の意圖はかゝる未分化的統一そのものを究めんとするにあるのではなく、むしろそこから精神の各領域が如何なる原理に從つて獨自の内的形式を發展せしめるかを明かにせんとするところに

* Usener, Götternamen 1896.

存する。而してかゝる意圖は結局意味とその象徴との問題に穿入することによつてのみ實現することができるのである。即ち我々は異なる精神の表現形式に於て對象とその表象、内容とその記號とが相互に結合せられ而も相互に分離せられる過程のうち、その特異性を發見しなければならぬ。

フンボルトは言語についてそれは人類が内外の對象世界を受容し加工するために、自らとかゝる對象世界との間に設定する音聲的記號の世界であると云つた。これと同様のことが他の精神的所産についても云ふことができる。神話も藝術も科學も外力に對する單なる反應ではなく、むしろ眞の意味に於ける精神の自發的活動に他ならぬ。最も原始的な神話的構造も既に一種の精神的加工であり精神の表現である。素よりその初期に於ては人類はかゝる活動を自覺することができない。従つて自ら創造せる象徴をむしろ一種の客觀的現實として受容する。初期神話特にその呪的世界觀に於てはこの記號の客觀化と云ふことが

その著しき特徴をなしてゐる。そこでは咒文護符等の如き單なる抽象的記號に客觀的に働く不可思議なる力が與へられる。このことは一見神話が具體的直觀的であると云ふ考へに矛盾するやうにも見えるであらう。併しながらそれが具體的直觀的であると云ふのは、科學的思惟に於ける抽象的知性的なものに對立すると云ふ意味でも、亦常識的世界觀に於ける事物とその意味との對立に相應すると云ふ意味でもない。それはこれらの諸契機が未分化的全體のうちに具象化せられてゐると云ふ意味に過ぎないのである。かく神話は元來一つの精神的生産活動として所謂直接所與を單に受容するものではないけれども、併しその次の段階に於てはそれ自身の所産を一種の所與として自らに對立せしめる運命にある。而もこの意味に於ける所與はそのうちに既に精神力を包含するが故に人間精神に對しては單なる感官的印象と云ふが如きものよりも一層大なる拘束力を獲得すると云はなければならぬ。併しかゝる束縛を打破し更らに深く自ら

の創造力を自覺するとき、そこに人間精神は始めて呪的神話的世界觀を止揚して眞の宗教觀を樹立することができるのである。

この辨證法的發展は精神が自ら作れる象徴の世界に生活し、これを利用し、それによつてかゝる世界に對する新しき展望を獲得し、而して遂にこの世界を克服する過程に他ならぬ。かゝる發展の形相は凡ゆる精神領域に於て異るところがない。言語に於てもその初期にあつては、語と語義、記號と對象とは未分化的な全體を構成した。それは例へば兒童に於ては物の本質と物の名とが同一視せられ、自然民族に於てはかの言語的禁忌の現象となつて現はれる。然るに發達せる言語にあつては唯名論によつて言語は單なる息に過ぎぬとさへ云はれる如く兩者の關係は分離する。而してかゝる段階を通して言語は始めてそれ自身に獨特なる象徴的意義を自覺する段階にまで發達したのである。藝術も亦これと同様にその起源は遠く呪的世界觀のうちに誕生した。それは始めはむしろ

魔術的な目的に使用された。そこに独自の藝術的意圖が働くやうになつても、その觀念的意義と實在的意義とは永く明瞭なる分割を肯じなかつた。而して永き鬭争の後に於て始めて前者に關する眞の自覺が獲得せられるに至つたのである。藝術史とはとりもなほさずこの兩契機の分離及び結合の歴史に他ならぬ。このことは神話言語藝術に於て然るのみならず科學の歴史も亦この例に漏れない。科學は眞理を明かにするものと云はれるけれどもかゝる眞理は唯象徴を通じてのみ獲得される。而もその發達の歴史は他の領域に於けるそれと異らぬ。唯科學はその使用する象徴の意義について他の領域に於けるよりも、より明瞭なる自覺を持ち、より峻嚴なる批判をなし得るに過ぎないのである。

以上我々は神話が精神形式の全體系中に占める位置に關する基礎的考察を素描して來たが、然らば神話それ自身の特異性は何處にこれを求むべきであらうか。以下我々はこの問題に關する我々の考察を展開せしめなければならぬ。

第一章 思惟形式としての神話

第一節 神話的對象意識の性格と根本方向

批判主義の立場に立つとき客體はそれがありのまゝの姿で意識に與へられるものではない、それは常に意識の自發的活動によつて構成せられると主張される。我々は今やかゝる立場を更らに理論的領域以外にも擴大せんとするのである。然るにこの客觀構成の過程は異なる領域に於てはその手段方法の様相を異にする。この點は神話的世界觀の構造を理論的世界觀のそれと比較考量することによつて最も明かにこれを了解することができるであらう。科學的認識の客體が單なる所與でないことは云ふまでもないが、これは日常の經驗的客體につい

ても同様なのである。例へば我々は通例或る物の空間的位置は客觀的に與へられると考へるけれども、認識批判的に云つて又心理學的に云つても、かゝる位置が決定せられるためには同一化の作用差異化の作用、或は比較配列の作用等を必要とするのである。これらの作用によつて變化のうちに恒常が見出され渾沌のうちに秩序が立てられる。かゝる秩序なしに物の空間的位置を云爲するとは無意味であると云はなければならぬ。かくて個物は常に一般を豫想し經驗全體によつて支持される。従つて日常經驗に於ける個物の認識もこの意味に於ては既に一種の法則の相に於て行はれるのである。科學は更らにこの傾向を純化し出来るだけ矛盾なき一般的體系を構成せんとする。その方法として科學は分析に訴へるけれども、これはより完全なる綜合を可能ならしめんがための手段に他ならぬ。分析の結果は要素なるもの、發見となり、かゝる要素間に所謂因果關係なるものが設定される。要素は原始的經驗に於ける個別的經驗と異り、

又要素間の關係も原始的經驗に於ける共在の關係ではなく、單に觀念的意義を擔ふものに過ぎない。これによつて科學は始めて現象間に數量的相關々係を設定することが出来る。科學的認識の生成はかゝる分析と綜合との循環のうちに又要素と法則との漸進的精密化のうちに、世界の新しき秩序が獲得せられて行く過程に他ならぬ。併しながら原理的に云つてそれは日常經驗に於ける知覺構成の過程と異なるものではないのである。何となれば最も簡單なる知覺構成の過程のうちにも、既に變化的偶然的なものが捨象せられ恒常的本質的なものが抽象せられる撰擇作用が、その根源的契機として包藏せられてゐると考へなければならぬからである。

神話的意識の構成に於ても素よりそれに特有なる態度を必要とし現象はかゝる態度によつて選擇せられるけれども、そこには經驗的意味に於ける本質と偶然、眞理と假象との區別の如きはこれを認めることができない。かゝる態度を

動かすものは主としてその瞬間に於ける意識に對する印象の強度である。こゝに於て神話的意識は經驗的認識が自明とする多くの區別を知らないと言ふことができる。單に表象せられるものと現實に知覺せられるもの、願望とその實現、寫像とその原型の如き何れも屢々これを混同して怪まない。特に夢中の經驗の如きは其の著しき例證を呈供する。素よりタイラア(Tylor)が主張するやうにこの夢と覺醒意識との混同を以て神話の唯一根源とすることは極端に過ぎるけれども、それが神話的意識に對して大きな影響を與へたであらうと云ふことは現存する自然民族の研究によつても容易にこれを想像することができ^{***}る。生死に關する無差別觀の如きもこの同じ性格の現はれに他ならぬ。死者が夢に現はれ、愛着の對象、恐怖の對象として現在の意識に働きかける間は、それは

* vgl. W. F. Otto, Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens 1923, bes. 67.

** Lévy-Bruhl, La mentalité primitive 1922; Brinton, Religions of primitive peoples, 65.

なほ生命を有すると考へられるのみならず、更らにそれは生前に於けると同様に食物衣服調度等を必要とするさへ考へられる。經驗的思惟は生命の不滅を證明しなければならぬのに、こゝでは却つて生命の終末こそ證明に價するものと云はなければならぬ。

かくの如き神話の特殊性を理解せんとするとき、これとは全然その構造を異にする常識的世界觀の立場に立つことには頗る戒心を要するものがある。然るに従來多くの學説は神話を以て何者かの譬喩であるかの如く考へて來た。^{*}浪漫思潮はシェリングも説いたやうにかゝる神話の寓喩的解釋を排斥しその内在的批判を要求したけれども、結局事實上に於てかゝる立場の轉換を完成すること

* 神話解釋の歴史に關しては Otto Gruppe, Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte, in Roschers Lexikon der griech. u. röm. Mythologie 1921 を參照せよ。

はできなかつた。クロイツァ(Creuzer)でもゲレス(Görres)でも神話を以て純観念的内容を寓喩的象徴的に表現せるものと考へたのである*。然るに神話それ自身は實にかゝる區別即ち象徴と象徴せられるものとの區別を知らぬ世界であると云はなければならぬ。寫像はその原型を代表するのではなくむしろ原型そのものなのである。寫像には原型と同じ力が與へられる。宗教的儀式の如きも何等かの神話的内容を表現するためのものではなくそれ自身として完結せる宗教的活動なのである。この意味に於て儀式の方がむしろ神話に先行すると云ふことができる。神劇の主役は神を模擬するものではなくそれ自身神として行動する。動物踊精靈踊の如きも單なる類推による呪術ではなく尠くとも原始的にはそこに動物乃至精靈が現實に躍動すると信ぜられた。この意味に於てこれら

* Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker; Görres, Mythengeschichte der asiatischen Welt.

の行事は Drama(劇)ではなくむしろその原義たる Dromena(行動)であつた*。プロイスがコラ(Cora)及びウィット(Uitoto)の土人について報告したところによると、そこでは農事が收穫を齋らすのではなく神事が收穫を齋らすのであると信ぜられてゐると云ふ**。

神話的思惟が純観念的なもの純象徴的なものに對する理解を缺如すると云ふことは、それが言語に對する關係に於て最も明かにこれを看取することができる。寫像による呪術と並んで言葉による呪術、名による呪術は呪的世界像の重

* de Jong, Das antike Mysterienwesen, 19; Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen² 1920; Usener, Heilige Handlung, Kleine Schriften IV, 424; Preuss, Ursprünge der Religion und Kunst, Globus 86, 392.

** Preuss, Ursprünge der Religion und Kunst, Globus 87, 336; Die Nayarit-Expedition 1912 I, S. LXVIII, LXXXIX; Religion und Mythologie der Uitoto 1921 I, 123; Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern, Psychol. Forschung II 1922, 165.

要因子をなしてゐる。この場合言葉も名も何等かの対象を代表するものではなく、それ自身対象と考へられ力と考へられるのがこの世界の特徴なのである。原始民族に於ては單なる叫び聲に對してさへこの種の力が與へられる。彼れらは日蝕月蝕等の天變地異に際して叫聲を擧げ合唱をなしてこれを退散せしめんとすると報告される*。ゲータは人間にとつて名は外的な衣服の如きものではなくむしろその皮膚にも比すべきものであると云ひ、モムゼンはローマの奴隸に名のないことは彼れらに人格を認めざるローマの慣習から理解せられると説いた。神話的意識にとつて神の名はその本質、その力の現實的部分であると考へられるのである。多くの祈禱に於て讃歌に於て神は必ずその名を以て呼びかけられる。神の名を正しく又正しき順序に於て稱へることは神を現實に呼び出すための缺くべからざる手段である。ローマに於てはこれは一つの技術として尊

* Preuss, Ursprünge usw., Globus 87, 384; vgl. Rohde, Psyche² II, 28 Anm. 77.

重せられた*。聖書に於て神が多くの名を有するのは神の萬能を立證するもの他にならぬ」といふ學者もある*。エジプトに於ては宇宙は神のロゴスによつて創造せられたと云はれるのみならず、第一の神も亦その名によつて成立したと説かれる。ここでは神の本名を知るものはその神を支配することができる。魔女 Isis は奸計を以て日神 Ra の本名を知りこれによつて日神を支配するに至つたばかりでなく、引いては他の凡ゆる神々をも支配するやうになつたと説かれてゐる***。これと同じ呪力は寫像に對しても與へられる。肖像は人の alter ego (別の自我) である。支那に於てはそれは死者そのものと同一視せられ、又家の守

* Wissowa, Religion und Kultur der Römer², 37; vgl. Norden, Agnostos Theos, 144.

** Giesebrecht, Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens 1902.

*** 名の力に關しては Cassirer, Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen 1924 を見よ。尙ほ Schilder, Wahn und Erkenntnis 1918, 66 參照。

護神として祭られる。^{*}多くの呪術は毛髪爪等人間の實在的部分を據點として行はれるのみならず又肖像によつても營まれる。肖像に釘を打ち込むことは直接その人に傷害を與へるものと考へられるのである。^{**}或は影を踏むことはその人に病を齎らすとも云はれ、又影を切れればその人を殺すとも信ぜられる。^{***}これらの事實を説明するために影は人の魂であると云ふが如きアニミズム的思想を援用することはむしろそこに近代人の立場を代入するものであつて、原本的には影若くは肖像と人そのものとの同一視にはより根本的なる直接的關係を想定しなればならぬ。

神話的意識に於ても素よりそれに特有なる客觀の概念、因果の概念を見出す

* de Groot, Religious system of China IV, 340.

** Budge, Egyptian magic² 1911, 104.

*** Frazer, The golden bough II: Taboo and the perils of the soul³ 1911, 77.

ことができる。併しこれが理論的世界に於ける客觀の概念、因果の概念とは本質的に異なるものであると云ふことは素より論を須ひないであらう。理論的世界に於ける因果律はヒュームの主張に反して單なる觀念の時空的接近の上に獲得せられるものではなく、カントも主張したやうに明かに一つの綜合的法則に支配される。而もかゝる綜合は常にその反面に分析の機能を豫想する。二つの状態は單に共在するが故に因果關係を獲得するのではなく、これらの状態のうちの本質的な契機が分析せられ、かゝる契機の綜合によつてそこに兩者の函數的關係が設定される。然るに神話的意識に於ては實にかゝる本質的契機に關する分析が缺如するのである。従つてそこでは單なる共在の關係が直ちに因果の關係と同一視される。例へば夏と共に燕が現はれることから直ちに燕を以て夏を將來するものと説明するが如きがこれである。[†]この神話的思惟の特徴たる共在と因果との同一視即ち *juxta hoc ergo propter hoc* と云ふことは多くの學者

によつて、神話的思惟が分析によらず未分化的な全體表象によつて營まれることから説明せられた。レヴィブリュールはこの特徴を言語學的概念の類推から多數綜合的(polysynthétique)と云ひ、トゥルンワルトは具體的心像による思惟(Denken in Vollbildern)と名けた*。かくて神話的意識に於ける因果は因子間の相互關係としては把握せられず、それはむしろ具體的個物の變態(Metamorphose)として説明される。世界は水中から汲み上げられ、陸地は水に漂ふ蓮の花から成り、又太陽は石から成立し、人は木から作られる。その内容は千差萬

1. Lévy-Bruhl, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures : deutsche Ausgabe unter dem Titel : Das Denken der Naturvölker, 252.

* Lévy-Bruhl, op. cit. 30 ; Thurnwald, Zur Psychologie des Totemismus, Anthropos XIV 1919, 48 ; vgl. auch Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus 1915, 20 ; Preuss, Die Nayarit-Expedition 1912, I ; Die geistige Kultur der Naturvölker 1914, 9.

別に見えるけれどもこれを構成するものはこの同じ一つの神話的世界觀に他ならぬのである。

ロイキッポス(Leukippos)及びデモクリトス(Demokritos)は世界事象の生成には「大體」と云ふことはなく、それは常に嚴密なる必然性に支配せられると説いた。これは一見科學的思惟が神話的思惟に對して絶縁の宣言をなしたものであるとも考へられるであらう。併しながら一方に於て神話的思惟も亦凡ゆる事象の背後に必ずその原因を求めると云ふことは種々の點に於て實證される。むしろ我々はそこに原因探究に對するマニヤ的現象を發見するのである。我々が原因を求めるときを無意味とするやうな場合にも神話的思惟はなほそこに原因を探求する。而もかゝる原因は多くの場合何者かの呪力として把握される。病も死も常に何者かの呪咀の結果とせられるのである*。こゝに於て

* vgl. Meinhof, Die Religion der schriftlosen Völker, 15.

學者はこの何者かの意圖によつて萬象が起り、そこに如何なる偶然をも許容しないのが神話的思惟の特徴であると説くに至つた*。従つてこの二つの思惟形式の間に存する相異は因果の普遍性に對する要求にあるのではなく、實に因果そのもの、概念に關する相異であると云はなければならぬ。科學的因果の概念は個物を一般的法則の特例として理解し、個物が有するそれ以外の諸規定はこれを偶然と考へる。然るに神話的因果の概念にあつては個物を全體として他の個物から理解せんとする。而して他の個物とはこの場合多くは或る行爲者の意志に他ならぬ。科學的思惟にとつては目的概念は因果律の及ばざる偶然の領域に於て始めて問題とせられるのに、神話的思惟にとつては目的概念こそ因果を規定する原理であると考へられる。これと並んで更らに神話的意識の特徴となるのは全體と部分との關係に對する理解である。科學的思惟に於ては全體は部分

* Brinton, Primitive religion, 47 ; aussi Lévy-Bruhl, La mentalité primitive 1922.

から成立すると考へられるのに、神話的思惟に於ては部分と全體とは區別せられず部分は即ち全體 (Part pro toto) と考へられる。何となれば部分の行ふところは直ちに全體の責任となり、部分の蒙る被害は即ち全體の被害となるからである。科學的思惟に於ては部分は結局因果的分析の結果構成せられるところの所謂要素の意味を荷つてゐる。然るに神話的思惟は方にこの因果的分析と云ふことを知らないのである。こゝに於て神話的思惟は空間的な全體部分の關係に於てのみならず又時間的構造に於ても部分を全體と同一視する。或る自然民族に於ては彼れらが矢によつて傷ついたときその矢に香油を塗り込むことによつて傷を醫することができると考へられる。これは矢が或る瞬間或る條件の下に於て始めて傷を作る原因となつたことを知らず、時間を超越して矢に一般的な可害性を附與するが故に他ならぬ。

この例に於ても明かなやうに神話的思惟は作用を常に物に即して考へるので

ある。科學的思惟はかゝる實體觀を克服して事象の機能的函數的關係を明かにせんとする。北方神話に於ては世界は巨人 Ymir の身體から作られ、肉から地が、血から海が、骨から山が、毛から木が、而して頭蓋から天空が生じたと云ふ。Veda の説くところもこれと異るところがない。そこでは自然は神々に捧げられた人間 Purusha の身體から作られる。單に有形的自然のみならず旋律も律動も或は又社會的階級たるカストの如きも同じ Purusha の部分に他ならぬ。不義の女には夫を殺す物が住み、石女には子供を出來ぬやうにする物が住む*。病は神話的意識に於ては多くは悪魔と考へられる。而もこれはアニミズム的に考へられるのではなくむしろ實際に人體内に入り込む有形物とせられるのである[†]。又日本の神道に於ては kata-shiro と云ふ衣服の形に切つた紙片に生年月日と性とを書き入れこれに當人の息を吹きかけて川に流すことによつて穢

* Oldenberg, Religion des Veda², 478.

れを穢ふことができると考へられてゐる*。贖罪の儀式に於て個物乃至個人が罪を擔ふ例は枚擧に違がない*。その他の儀式に於ても例へばエジプトの戴冠式に於ては神の屬性が夫々王笏、鞭、劍等に具體化せられて國王に讓渡せられると云はれてゐる[†]。これらの例に於て個物は單に他物を代表するのではなく、他物そのものでありその實力を保有する。唯この力は神職、巫女、酋長等によつて最も有効に運用せられるに過ぎない。而もそれは無形の力ではなく實在的と考

[†] Thilenius, Globus 87, 105; Vierkandt, Globus 92, 45; Howitt, The native tribes of South East Australia, 380.

* Karl Florenz, Der Shintoismus, 193; vgl. auch Weinholdt, Die mythische Neunzahl bei den Deutschen, Abh. der Berl. Akad. der Wiss. 1897, 51; Hopkins, Origin and evolution of religion 1923, 163.

** Rohde, Psyche² II, 78; Frazer, The golden bough II: The scapegoat³ 1913; Farnell, The evolution of religion 1905, 88, 117.

へられるが故に或る場合にはこれを賣買することが可能であるとさへ考へられる。エーヴェ族に於ては呪術の賣買は唾液若くは血液の交換によつて行はれると云はれてゐる*。こゝにも我々は力の物質化の傾向を見逃すことができない。神話的想像力は世界を働きと見ることによつてこれを精神化せんとすると同時に、一方に於て神話的思惟は凡ゆる性質、活動、状態、關係等を凡て有形的存在と見ることによつてこれを物質化せんとする。この兩者の辨證法的發展のうちには神話的意識は漸次それに獨特なる神話的世界を構成して行くのである。

+ A. Moret, Du caractère religieux de la royauté pharaonique 1903; van Gennep, Les rites de passage, 191.

* Spieth, Die Religion der Eweer, 12.

第二節 神話的思惟の範疇

神話的世界と科學的世界とを比較するのに我々はそこに適用せられる思惟の範疇の種類には別段の相異を認めることができない。唯異なるのはかゝる範疇構成の様相であることがわかる。否、凡ゆる思惟の範疇はその前段階に於ては神話的であつた。天文學的な空間は占星術的な空間から發達した。力學の問題は最初に運動を起した神の問題と聯繫する。時間空間の概念に止らず數概念の如きも、それが計量的な數となる以前既に「聖なる數」として取扱はれたのである。然るに科學的思惟は世界を一つの統一的な體系に纏め上げようとする。凡ゆる經驗は一つの論理的聯關即ち理由と歸結との聯關中にその位置を與へられる。これによつて經驗は他の經驗と區別せられ同時に又他の經驗に關係付けられる。特に近代物理學の數學的世界觀に於ては凡ゆる現象に數量的規定が與へられその間に函數的關係が定立される。かくて世界の凡ゆる變化は所謂時空の四座標軸によつて嚴密に規定せられるに至つた。かゝる世界像が可能なるため

の條件はカントの所謂綜合判斷にこれを求めなければならぬ。綜合判斷に於ては現象は先づ要素に分析せられ、かくして分離せられたる要素は再度一定の關係に従つて綜合統一せられる。かゝる綜合統一に於ては關係は存在ではなく單なる觀念的意義を有するに過ぎない。關係と要素とは全然別個の意義圈に屬する。而して科學的眞理と云はれるものは實にこの關係設定の適否によつて決定せられるのである。

神話的思惟も世界の統一像を要求する。併しその構成方向に於て科學的思惟のそれとは著しく異なるのである。既に神話的思惟の最低段階に於ても世界は多くの呪的な力によつて充たされる。かゝる呪力は魔となり神々となつてその個性を獲得し、それが支配する領域を分擔するに至つて神話的世界は諸神のヒエラルキーとして現出する。併しながらかゝるヒエラルキーは眞の意味に於ける段階的構造を有するものとは云ひ難い。それは科學的世界像が法則の相關的全

體であるのに反して、これは唯諸神乃至諸呪力の並列的聚合に過ぎないからである。科學的概念としての關係はそれが結合する要素とは意義的な層を異にし單に觀念的意義を有するに過ぎないのに、神話的世界觀に於ては諸種の關係でさへも一つの存在と考へられる。かくてそこでは凡てが恰も接合劑によつて結合せらるゝが如く、一元的な平面的な具體的聚合を構成するのである。

この神話的世界の特殊性はそこに働く個々の思惟範疇を檢討することによつて更らにこれを明かにすることができる。先づ量の範疇について考へるのに前にも述べたやうにこれは全體と部分との無差別視の傾向となつて現はれる。部分は全體を代表するのみならずむしろ全體と同一視される。然るに科學的な量の概念に於ては全體と部分とは量を構成するために不可缺なる相關的契機をなすのである。量は多の統一であり、全體が成立するためには先づその要素の決定が要求される。恰も神話的意識はかくの如き分析と綜合との相關々係を理解

することができない。切り去られたる毛髪のうちに、爪牙のうちに、糞尿のうち、その人間全體が含まれてゐる。足跡さへも人間の實在的部分とせられその人間全體の安危に關係するとせられる。種族と個人との關係の如きに於ても前者は唯論理的に後者を包攝するのではなく後者は種族そのものであると考へられる。これをレヴィブリエールは神話意識に於ける「參與の法則」(Loi de participation)と名けた。かのトーテムイズムの世界像の如きはかゝる見地からでなければ到底これを領解することができない。ブラジルのトゥルマイ(Tumai)族は自らを海獣であると云ひ、ボロロ(Bororo)族は同じく赤い鸚鵡であると云ふ。^{*}かくの如きは全く彼れらが種を以て類の代表であるとする論理的な包攝關係を理解しないためであると云はなければならぬ。

質の範疇に關しても亦同様の事態が認識される。物と屬性との關係は科學的

* Lévy-Bruhl, Les fonctions mentales etc. chap. 2.

思惟に於てはやはり一つの相互規定の關係であり、「實體」と「偶有性」とは別の層に屬すると考へられる。然るに神話的思惟に對しては屬性は物の實在的斷片であり、異なる偶有性に於て與へられる實體がそのまま一つの獨立せる實體と考へられる。即ちこゝでは凡ゆる現象がその直接的具體性に於て實體化せられると云ふことができる。この實體化の傾向は常に屬性的なものに止らず、狀態的なもの作用的なものに及び、更らに單なる關係さへも一つの實體と見做される。原始的な神話意識が發達して科學的世界像が構成せられるに當つてもこの傾向はなほ極めて明瞭に残存する。占星學が因果概念を實體化したのと同様に^{*}屬性概念は鍊金術に於て實體化された。^{**}かゝる實體化の根據は凡ゆる感官的印象

* vgl. Cassirer, Die Begriffsform im mythischen Denken, 29.

** vgl. Kopp, Die Alchimie 1886; O. v. Lippmann, Entstehung und Ausbreitung der Alchimie 1919; Berthelot, Les origines de l'alchimie 1885.

の類似に對して同じ一つの物的原因を想定する神話意識の特徴にこれを求めなければならぬ。鍊金術の世界像に於ては凡ゆる性質に對してそれを擔ふ要素的物質が想定せられ、かゝる物質の聚合によつて複雑なる性質を有する經驗世界の物が構成される。かくて要素的物質の混合の秘密を知るものは任意の物質を構成することができる。若し水銀から水即ち流動性を抜き去り、更らに空氣即ち浮游性を抜き去ることができらば「賢者の石」を獲得することも不可能ではないと考へられたのである。

感官的印象の混沌のうちから統一的世界像を構成するためには類似性の範疇を必要とする。これは神話的思惟に於ても科學的思惟に於けると異なるところがない。唯こゝでは極めて外見的な類似が類構成の見地として使用される。それは類似性が科學的思惟に於けるが如き抽象的な關係概念ではなく、本質の同一から出發するところの現實的な力に歸着せしめられるからである。従つてかの

「類推による呪術」と云はれるものに於てもそこに働くものは單なる形式的關係ではなく、物そのものゝ力であると云はなければならぬ。煙草の煙のうちに雨の來ることを期待するのは、煙と雲との聯想によつて煙のうちに直ちに雨を見るからに他ならぬ。擬態的動作によつて呪術を行ふに當つても擬態は本物の單なる代表ではなく、彼れらの意識に於ては既に本物が躍動してゐると考へなければならぬと云ふことは前にも述べた。科學的な類概念に於てはかの論理的な兩面性を必要とする。即ちそれは分析と綜合とを不可缺の契機として包括するのである。幾何學に於て圓、橢圓、雙曲線、拋物線を同一類に包括する原理は感性的類似ではなくむしろその構造原理の同一性にある。この意味に於て從來論理的類概念が單なる類似性の抽出から成立すると考へたのは、先きに因果概念が單なる表象の結合から成立すると云ふ説が不充分であると考へたその同じ理由から到底これを支持することができない。何れの場合に於てもそれは單

に與へられたる内容の抽出や結合ではなく、そこには先づ本質的なものを設定する論理的機能を豫想しなければならぬのである。

以上我々は神話的思惟の形式を論理的なそれと區別して來たが、神話的意識の本質は更らに深くその生活態度にまで遡ることによつて始めてこれを明かにすることが出来る。世界の事象は原始人類の生活感情を刺戟しそこに神話的想像の活動を誘發する。こゝに於て我々に與へられたる次の問題はかゝる想像の形式、かゝる生活の形式を明かにすることに存すると云はなければならぬ。

第二章 直觀形式としての神話

——神話意識に於ける時空的世界の構造と分節——

第一節 根本的對立

理論的世界觀は眞理と假象、眞實在と單なる知覺若くは表象、客觀と主觀等の區別から出發する。兩者を區別する標徴となるところのものは論理的な恒常性、法則性であつて、その根據となるところのものは實にかの充足理由の原理に他ならぬ。この原理に従つて經驗は理由と歸結の二つの層に二分せられる。こゝに理論的認識の様相的特徴が存するのである。然るに神話的意識はこれらの區別とは無縁であり、印象は唯現在の意識に對する強度によつて評價せられ

る。従つてそれは何等法則的なものによつて統合せられず、理論的な意味に於ては單獨的であり一回的であると云ふべきであらう。併しながらこの世界に於ても他の意味に於ては一種の一般を想定することができる。それは聖なるものの概念であつて、これによつて神話的經驗は日常的なもの世俗的なものから區別せられる*。素より神話的世界觀の初期に於ては、發達せる宗教的世界觀に於けると異り、特定の對象に局限せられることなく神話的興味を牽引するものは悉くこれを聖視した。かくて何等特徴なき事象もかゝる興味に向ふところに従つて突如として聖なるものに數へられる。それは聖なるものが對象的構造に依存せず一にかゝつて神話的態度によつて規定せられるからに他ならぬ。この意味に於て神話的意識も單なる一樣的構造を有するものではなく、神話的價値の視點によつて聖なるものと俗なるものとの二つの領域に分割せられると云ふこ

* 聖なるものゝ概念については Rudolf Otto, *Das Heilige* 1917 を参照せよ。

とがわかる。

かゝる根本的對立を理解するとき我々は始めて神話的世界の構造を明かにすることができるのである。コドリントン(Codrington)がメラネシア土人について mana の概念が神話的世界の構造に對してその核心的意義を有することを指摘して以來、漸次同様の概念が世界の到るところに分布せられてゐることが發見せられるに至つた。北米の Algonkin ではこれを manitu と云ひ Iroquois は orenda と云ひ Sioux は wakanda と云ふ*。而してマレット(Maret)の如きは

* Codrington, *The Melanesians*, 1891; Jones, *The Algonkin manitu*, *Journ. of Amer. Folklore* XVIII; Hewitt, *Orenda and a definition of religion*, *Amer. Anthropologist*, N. S. IV; Mc Gee, *The Siouan Indians*, *Report of the Bureau of Ethnol.* XV; vgl. Beth, *Religion und Magie bei den Naturvölkern* 1914; Hubert et Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, *Ann. sociologique* 1902/03; Des., *Fr. Rud. Lehmann, Mana* 1922.

この *mana* の概念とその消極的の反面を表はす *tabu* の概念とによつて宗教の最小限的定義を與へることができると説いた*。然るに爾來これらの概念に關する研究が進めば進むほどその本質の把握は困難とならざるを得なかつた。コードリントン[†]はこれを超自然的な精神力 (*spiritual power*) と考へる。併しこれは結局アニミズム的思想の反映であつて、*mana* の概念はむしろ物心の關係、人格的存在非人格的存在の區別が分化せざる以前の世界に於てその力を發揮するのである。例へば單なる物體でも唯それが通例のものよりも著しく大いと云ふ理由からだけで別段そこに精靈が住むと考へられるのではなしにそれには *mana* が與へられ、これに反して精神でも通常人の死靈の如きにはこれを認めないと云はれてゐる[†]。同様に *mana* を呪的物質と考へる物質觀も、亦これを呪的能力

* Marett, *The taboo-mana formula as a minimum definition of religion*, *Arch. für Religionswiss.*, Bd. 12 1909; *The threshold of religion* 1914.

と考へる *dynamism* 的解釋も、共にこの概念の核心に觸れることができない。*mana* はこれらの概念の何れでもなく、我々の經驗的認識が區別する諸概念に對して無關心であり、さう云ふ概念の見地から云へば著しき融通性を有するところにその特徴がある。従つて *mana* の本質は結局は唯異常なもの、日常茶飯的でないものと云ふ規定を有するに過ぎないのである。何が異常的かと云ふことは唯神話的意識態度によつてのみ決定されるのであつてこれを對象方面から規定することはできない。云はゞこれは神話的意識が神話的に價值ありと認めらるものに與へるアクセントの如きものである。事實 Algonkin の *manitu* も *Sioux* の *wakanda* も共にその起源は驚異を表はす感動詞であると云はれる*。言語的に云へば感動詞であるが神話的に云へば原始的神話感情の表出に他なら

† Codrington, *The Melanesians*, 253.

* Marett, *The threshold of religion*, 21; Brinton, *Religions of primitive peoples*, 61.

ぬ。この意味に於て我々は神話的想像の原動力は哲學的思索の原動力と云はれたかの驚異と同源であることを知るのである。唯驚異はこゝでは更らに二つの對立せる感情によつて着色される。一つは讚美であり他は畏怖である。こゝに *mana* 及びその消極的對概念たる *tabu* が發生する根源があると云ふことができる。この二重性格が發達せる宗教意識に於ける聖なるものゝ概念中にも包藏せられると云ふことは例へばルドルフ・オットー (Rudolf Otto) 等によつても指摘せられた。拉典語の *sacer*、希臘語の *ἅγιος, ἁγιόκλητος* の如きも聖なるものを意味すると同時に呪咀と禁忌とを意味するのである*。

神話的世界は實にかゝる意味に於ける聖なるものと日常茶飯的なる俗なるものとの區分によつて構成される。これは科學的世界が眞僞に對する態度によつ

* Rudolf Otto, *Das Heilige*; Söderblom, *Holiness in Hastings Encyclopedia of religion and ethics*, vol. VI, 376; Ed. Williger, *Hagios* 1922.

て區分せられ構成せられるのと同様である。のみならずかゝる構造が可能なるためには個々經驗を空間時間數等の形式によつて圖式化することを必要とするのであるが、この點に於ても神話的世界は科學的世界と異るところがない。素よりかゝる圖式化は科學に於ては眞なるものゝ體系を發見するための手段に供せられるのに、神話に於ては唯聖なるものを俗なるものから區別するための目標となるに過ぎないのである。聖なる場處、聖なる時、聖なる數はそれに関係する對象を聖化し、かゝる形式と内容との相互關係のうちに神話的世界の統一的结构が織り出される。この意味に於てこれらの概念の探究は神話的思惟に對する理解を深め、更らに神話的構造を明かにするに缺くべからざる手段であると云ふことができる。

第二節 神話に於ける形式の問題——空間、時間及び數

空間に關する神話的直觀形式は知覺的空間や幾何學的空間と異りそれ獨特の性格を備へてゐる。幾何學的空間の特徴は連續無限等質の三標徴によつて示される。然るに知覺的空間はこの何れの性質をも具有してゐない。經驗はその本性に於て有限であり非連續的であり非等質的である。そこに例へば等質性が導入せられるのは凡ゆる具體的内容を捨象して唯空間的位置の契機だけが抽出される結果に他ならぬ。従つて幾何學的空間は論理的構成の所産であり、それに對應する實在的なものはなく唯機能的意義を有するに過ぎない。知覺的空間の構成原理はこれと異りそこでは前後左右上下等の非等方性非等質性が支配し、個々の空間的位置は具體的直觀的内容によつて充填される。人間は空間に對してその單なる認識者ではなく常に意欲者であり行爲者である。この點に關して

は神話的空間の概念は全く知覺的空間の構造と異るところがない。併しながら兩者の間にはなほ著しき相異の存することを見逃すことができないのである。それは知覺的空間の非等方性を規定するものは人間の身體的感覺の非等方性であつたのに、こゝではそれは神話的根本對立たる聖なるものと俗なるものとの對する感情によつて規定される。知覺的空間の非等質性は感官的印象の非等質性によつて規定されるのに、こゝではそれは云はゞ神話的價値の視點によつて決定されるからである。

然るにかくして形成せられたる神話的空間の概念は非空間的なるものを統合する一つの標式として働くことができる。既に我々は言語的思惟に於て空間語が時間的内容を代表し、その他種々の質的相異を整理する役割を演ずるものであることを見た。科學的思惟は實にこの傾向を純化し世界を大さ及び位置の體系として構成するのである。神話的思惟に於ても同様に空間は一つの形式的意

義を獲得する。トーテムイズムの世界像に於ては存在の凡ゆる種類が幾つかのトーテムに属するものとして区分されるが、かゝる区分は更らに空間的区分に關係付けられる。アメリカの *Nuni* の世界觀に於ては世界は東西南北及び中央の五領域に分たれ、凡ゆる存在がかゝる空間的領域の何れかに坐を占める。東西南北には夫々地水火風若くは秋春夏冬が相應する。單に自然物のみならず抽象的事物も亦この例に漏れない。武士と戦争とは北に、獵師と獵とは西に、醫術と農業とは南に、呪術と宗教とは東に屬するとせられるが如きがこれである*。この傾向は世界の到るところに認められる。アフリカの *Joruba* の世界像に於ても空間的領域に對して特定の色が與へられ、特定の要素が與へられ、五日に分たれたる週日が相應する。宗教的儀式の凡ゆる内容、凡ゆる順序、或は市街

* Cushing, *Outlines of Zuni creation myths*, Rep. of the Bureau of Amer. Ethnology 13
1891/92.

の區劃に至るまで凡てトーテムイズムの區分の空間的投影に他ならぬと云はれてゐる*。支那に於ける同様の現象についてはこゝに縷説を要しないであらう。これら何れの場合に於ても一見全然關係なき質的相異の多様がかゝる空間的媒介によつて一つの神話的世界に纏め上げられると云ふことができる**。

この空間が世界構成の一般的手段として使用せられると云ふ點に於て、神話的空間は知覺的空間よりもむしろ科學的空間に近いところがある。併しながら科學的空間が純機能的に考へられるに反して神話的空間は存在的である。こゝに兩者の著しき相異が存すると云ふことができる。占星術の世界像は神話的世界像の繼續であるが、そこでは凡ゆる現象は假象とせられその背後に常に絶對不變の存在が想定される。かゝる存在は天體であつて一定の天體が凡ゆる個體

* Leo Frobenius, *Und Afrika sprach*, 198, 280.

** Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken*, bes. 16, 54 參照。

に居住する。従つて物性若くは人性の相異はそれに關係する天體の相異に歸着せしめられ、これはその個物その個人の誕生と共に決定される。而して凡ゆる發展が唯この最初に與へられたる根本的性質の顯現に他ならぬと考へられた*。素より原始的な神話的空間が最初からかゝる大がゝりな構造を有するものでないことは云ふまでもない。言語的世界の分節が身體の分節をその據點としたやうに、神話的世界も亦こゝにその體系化の出發點を求めたのである。Rigvedaによれば世界は人體の部分から構成されると云ふことは前にも説いた。日耳曼神話に於ては人體の各部分が逆に異なる自然物から構成される。***この世界と身體との密接なる關係は世界の空間的構造にも適用せられ、例へばヒポクラテス

* Boll, Die Lebensalter 1913, 37; näheres s. Cassirer, Die Begriffsform im mythischen Denken, bes. 25.

** Rigveda X 90.

*** W. Golther, Handbuch der germanischen Mythologie, 518.

(Hippocrates)の神話的地誌に於ては世界の地理的區分が人體の異なる部分に關係付けられた*。而してかゝる關係から出發して前述 *Welt* の世界像に於けるが如き凡ゆる事象と空間との一般的對應關係が發達したと云ふことができる。而もかゝる對應は單なる外的對應ではなくそれは存在の本質的同一關係と考へられる。物の空間的位置は物の偶有的性質ではなくそれは物の實在的部分に他ならぬ。こゝに於て例へばトールテミズムの世界觀に於ては或る種族に對しては或る一定の空間的位置方向が本質的とせられ、その種族に屬する者の屍はかゝる本質的位置方向に従つて處置せられなければならないのである**。占星術に於ける物の見方もその根本方向に於てはこれらの場合と何等異るところがない。

* Roscher, Die Hippokratische Schrift von der Siebenzahl, Abh. der kgl. Sächs. Ges. der Wiss. XXVIII, Nr. 5, 107.

** Hewitt, Further notes on the Australian class system, Journ. of the Anthropol. Instit. XVIII 1889, 62.

カントは „Was heisst : sich im Denken orientieren?“ なる小論文に於て「方位」の概念の起源を求めその發展の諸相を検討して、吾人は概念を感情的なものから引き離すがそれは常に感性的なものを媒介として始めて可能であると云ひ、この意味に於て「方位」の概念の如きも左右に對する直接的感情から出發して後に始めて數學的思惟的となることができると説いた。我々は神話的空間の特性を経験的乃至數學的空間のそれと比較對照することによつてそこにかゝる過程の發展を跡付けることができる。

二 空間と光——「方位」の問題

空間に關する直観は神話的世界に與へられる種々の相異を悉く空間的相異に引き直し、世界をかゝる形式下に綜合統一すると云ふ意味に於て神話的思惟の根本的契機であると云ふことができる。從來の通説に於ては空間的相異は感覺

的印象と共に與へられる所與の如くに考へられて來た。然るに我々の考察は凡ゆる領域に於てそれが既に精神の構成作用を必要とするものであることを實證したのである。こゝに於て世界の多様が空間の多様に對應せしめられる過程は單に既成のもの相互間に關係付けが行はれる過程と云ふことを得ない。従つて我々の問題は更らに深く神話意識に於ける空間構成の過程そのものに向けられなければならぬ。物理的空間は理論的なる幾何學的空間をその原型として構成される。素よりその初期に於てはかゝる構成も亦身體の空間的構造に支配せられたことを否むことができない。併しながらそれは漸次擬人的要素を捨象して例へば上下の區別の如きはこれを重力の現象に關係せしめ、そこに純機能的なる空間的體系を獲得して行つたのである。神話的空間も亦身體の空間的構造をその出發點としたことについては前にも述べた。然るにかゝる出發點から眞に神話的なる空間が構成せられるためには、そこに神話に特有なる一つの構成原

理が働かなければならぬ。而してかゝる原理となるものがかの聖なるものと俗なるものとの對立に關する根源的感情であると云ふことも既に説明した通りである。神話的空間はかく身體的構造を據點としてそこに聖なるものと俗なるものとの區別を投入することによつて構成せられるのであるが、併しそこには更らにも一つのこれにも劣らざる重要契機が參與することを見逃すことができない。それは晝と夜、光と闇とに對する神話的根本感情に他ならぬ。

この契機は多くの現存する自然民族の神話に於て働くのみならず、又古代民族の神話には殆ど一般的傾向としてこれを認めることができる。バビロン神話に於ては世界は日神 Marduk が闇の怪物 Tiamat を征服することによつて創造される。エジプト神話に於ては世界の創造は始め水に漂ふ一つの卵から日神

* 例へば Preuss, Die Nayarit-Expedition I: Die Religion der Cora-Indianer, S. XXIII を見よ。

En が産れるとせられるのであるが、その過程は暗黒のうちから朝の太陽が昇るときに準據して叙述せられてゐる*。舊約の世界創造が光の誕生に對する宗教的感情の原始的表現であることは夙にヘルデルによつて指摘せられた。トレルス・ルンド (Troels-Lund) は神話意識の最低段階から占星術的段階への發展の跡を訊ね、光と闇との對立に關する感情が空間に關する原始的感情と共に神話構成の根本契機であることを強調し、更らに進んでそれが凡ゆる人間的文化の原動力となることを主張した**。かくて光と闇との對立、晝と夜との對立は更らに神話的空間に於ける東西の意義を規定し、又生と死との對立と結合して

* Brugsch, Religion und Mythologie der alten Aegypter, 102; Lukas, Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker, 48.

** Toroels-Lund, Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten, Deutsche Ausgabe³ 1908, bes. 5.

*** Brinton, Religions of primitive peoples, 118.

西方淨土の思想を將來する。「光」は生命若くは希望を意味し「闇」は死若くは宗教的乃至倫理的な不純を意味する。同様に天地神明に對する誓約は青天白日の下に於て行はれなければならぬとせられたのである*。

以上の諸例からも明かなやうに神話的空間は單なる外的な客觀的存在ではなく、そこにはむしろ内的な神話的生活形式が重要な役割を演じてゐると云ふことがわかる。ニッセン(Nissen)はローマの宗教觀についてこの關係を明かにした。彼れによれば宗教的感情は先づ全體的空間中に特定の聖なる場處を區劃することによつてそれ自らの客觀化を開始する。この事情は *templum* なる語の中に反映してゐる。*templum* と同義語 *tehenos* は *tem* 即ち「切る」と云ふ語根から生じ、これは他の場處から切り取られ區別せられた場處を意味するのである。かくて區劃せられたる場處は夫々特別の神域とせられ、町にも畑にも家

* Usener, Götternamen, 178.

にも或は又家の各部分にもそれに特有なる神々が居住する。鳥占に於ては天空は東西の線 *decumanus* と南北の線 *cardo* とに區分せられ、かゝる坐標系に關係して吉凶禍福が判斷される。ニッセンによればかゝる根本的分割によつて始めて我々はローマ神學の全體の構成を理解することができ、而もこれは單に宗教的領域に於てのみならずローマに於ては遍く法律社會國家等の諸事をも支配したと云はれるのである*。なほカントールによれば近代的數學の發生初期に於ても明かに同様の影響を看取することができると云はれる**。更らにかゝる神話的空間表象は中世キリスト教信仰にも亦著しき影響を及ぼしてゐる。教會建築に於ては東に祭壇を設け南を聖靈の方位とし北を背信の方位とした。洗禮の

* Nissen, Das Templum 1869; vgl. auch Orientation: Studien zur Geschichte der Religion, Erstes Heft 1906.

** Cantor, Die römischen Agrimensoren 1875; vgl. auch Vorlesungen über Geschichte der Mathematik I² 1894, 496.



儀式の如きにあつても初め受禮者を悪魔の坐西方に位置せしめ、受禮後これを天國の坐東方に遷すと云はれる。^{*}一般にキリスト教の歴史的成功はその教義に民間信仰たる太陽崇拜の想を採り入れたところにその重要原因があると云ふことが出来るのである。^{**}かくて晉に區劃せられたる神域が崇拜せられるのみならず、境界それ自身或は境界石それ自身が神として崇拜せられ畏怖せられる例は尠くない。ローマに於ては境界神の祭に際して境界石に花輪を獻じ犠牲の血を注いだと云はれる。^{***}境界は外敵に對して國を護り村を護り家を護るのである。^{****}

* J. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters 1902.

** F. Cumont, La théologie solaire dans le paganisme romain, Mém. de l'Acad. des Inscriptions XII 1909, 449.

*** Wissowa, Religion und Kultus der Römer², 136.

**** Trumbull, The threshold covenant or the beginning of religious rites 1896.

人々がかゝる境界を越える場合には必ず何等かの宗教的ヂェスチェアが行はれる。これは空間的越境から轉じてそこから更らに例へば元服、妻帯、母親となること等他種の越境に對しても宗教的儀式が要求せられるに至るのである。^{*}

三 神話的時間

神話的意識がそれ自身を客觀化せんとするとき先づ空間に訴へると云ふことは見易き道理であらう。併し眞に「神話」的なもの、特徴は「神の物語」でなければならぬ。即ちそこには時間的生成をその重要契機として包含する。神はその歴史を有つことによつて始めてその個性を明かにする。凡ゆる存在も亦その縁起を與へられることによつて神聖化される。晉に風俗習慣等の如き人事に限らず、自然物の起源も亦遠き神代に於ける出來事によつて説明される。自然

* Van Gennepe, Les rites de passage 1909.

民族の傳説に於ては例へば或る鳥の羽にある赤き斑點は大昔の大火に際して作られたと云はれ、鯨の噴水口はそれがまだ人間であつたとき後頭部に受けた槍傷である云はれる*。かく神話的説明は事物の起源を大昔の出來事に求めるが、昔の出來事それ自身には更らに何等の理由をも求めないと云ふことがその特徴なのである**。この意味に於て神話的時間は個別的絶對的であつて科學的時間の如く連續的相對的でない。

かゝる科學的時間の立場から云へばむしろ沒時間的とも云ふべき神話的時間意識が、更らに繼起を意味する眞の時間意識にまで發達するためには、かの言語的時間意識の場合に於けると同様に空間的標式の補助を必要としたと思はれ

* Graebner, Das Weltbild der Primitive, 21.

** この論理は例へば日本の民間傳承に於て妊娠中に火事を見ると子供に赤痣が出來ると云ふ場合の論理と同様である。従つて必ずしも大昔の出來事たるを必要としない。唯大昔の出來事であれば神聖視せられるのである。(譯者)

る。先きに *templum* と云ふ語は「切る」と云ふ語から生じた語であると云つたが、時を意味する *tempus* と云ふ語も亦同じ語源から作られる。それは天空を東西の線に分割すれば東は朝に相應し西は夕に相當する。この一日の時間の分割が一般的な時間に適用せられるに至つたと考へることができ*。併しなから原始的な神話的時間は科學的時間に於けるが如き量的抽象的時間ではなく、むしろそれは質的具體的な個別的時間形態に過ぎない。晝夜の交替に對し、天體の運行に對し、四季の變化に對して、彼れらは直接的なる周期の感情若くは時相の感情とも名くべきものを有つ。而してかゝる周期中の特徴ある時相を神聖視するが故に、彼れらは又年に對し、四季に對し、或は一日一刻に對して神性を與へるのである[†]。こゝに於て祭事の如きはかゝる「聖なる周期」に對する感情に從つて朝夕に於ける一定の時刻若くは新月満月等の如き特徴ある時點に

* Usener, Götternamen, 192.

配列せられ、又やゝ發達せる段階に於ては更らに七日とか九日とか云ふ周期を以て祭事施行の時序を定めるのである。而も祭事はかゝる時序に従はなければその效驗を失ふとされた*。神話的意義に於けるかゝる時相の感情は常に直接的具體的であるのみならず、それは又常に生命現象の時相に關係付けられる。既に述べたやうに凡ゆる宗教に於て生死冠婚等は祭事として頗る重要な地位を與へられてゐる。或る場合には、例へば元服に於ては兒童としての自我は一旦死滅しそこに新たなる男としての自我が誕生すると考へられる。而してかゝる時機に於ては人々は多くの勸行と禁忌とを課せられるのを通例とするのである。†

これによつても神話的時間は物理学に於けるが如き宇宙的時間でなくむしろ生

† Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra 1896 ff. I, 18, 78, 294; Astrology and religion among the Greeks and Romans 1912, 110.

* Hubert et Mauss, Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie 1909, 189.

物學的時間とも名くべきものであることがわかる。又かく考へることによつて我々は自然的事象の轉變に對して人力を加へ得ると考へるかの呪的祭事の眞意義を把握することができさる。歳末年始に於て、春分、秋分、夏至、冬至等に於て行はれる諸種の行事は、人力によつて太陽若くは自然が與へる生活力を増進し或はこれを邪神の呪力から守護せんとする意圖に出づるものに他ならぬ*。

然るに神話的意識はやがて時間を單に個別的なる時間形態と見これに個別的神性を附與するだけに満足せず、そこには統一的なる時間秩序を洞察する時期にまで發展する。素よりかゝる時間秩序は物理的時間秩序でも亦眞の意味に於

† Spencer and Gillen, The native tribes of Central Australia, 212; The northern tribes of Central Australia, 382; Brinton, Religions of primitive peoples, 191; Skeat, Malay magic, 320; van Gennep, Les rites de passage; Marett, The threshold of religion³, 194.

* Mannhardt, Wald- und Feldkulte 1875 ff.; Hillebrandt, Die Sonnenfeste in Alt-Indien, Roman. Forschungen Bd. V; L. v. Schroeder, Arische Religion Bd. II 1916.

ける歴史的時間秩序でもなく、それは實に運命的時間秩序とも名くべきものである。この秩序の概念はその初期に於ては例へばニュージーランドの Maori 族の口碑に於けるが如く頗る幼稚なる形態に於て呈出される。ここでは彼れらの祖先 *Maui* が無秩序に運動せる太陽を捕へて今日見るが如き秩序ある運行を強制したと説かれてゐる。^{*}バビロン・アッシリアの宗教はその俗間信仰に於てはなほ著しくアニミズム的であり魔的神話の域を脱しないと云はれるけれども、宗教家の信仰に於ては諸天體の運行は萬物を支配する一般的な神力に歸因せしめられた。^{*}日神 *Marduk* は怪物 *Tiamat* を退治せる後、天體を諸大神の座と

* Watz, Anthropologie der Naturvölker VI, 252; Gill, Myths and songs of the South Pacific, 70.

** M. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens 1905; Carl Bezold, Himmelschau und Astrallehre bei den Babyloniern 1911; Hugo Winckler, Himmels- und Weltenbild der Babyloniern² 1903.

定め、十二宮を定め、晝夜を定め、十二ヶ月を定めた。かくて凡ゆる運動と生命とは不變の法則に支配せられる。これは *Marduk* の言葉であり、*Marduk* の言葉は他の諸神と雖もこれを變更することができない。これによつて正義が守護せられ邪惡が斥けられると考へられたのである。^{*}かく時間の秩序と正義の秩序とが同一視せられるのは啻にバビロン・アッシリアの宗教に於けるのみならず、その他の宗教に於ても廣くこれを認めることができる。エジプトに於ては月神 *Thoth* は時を計る神として言語と文字の創始者であり、算數の術を人と神とに教へるものであると同時に、天國に於ける審判者であり、地上に於ける道德の支持者であると考へられた。[†]支那に於ては天の定むるところは人の性であり、人の性に従ふのを道と云ふ。従つて、天文、曆を知るものは人事を支

* Jensen, Die Kosmologie der Babyloniern 1890, 279; Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit 1895, 401.

配することができる^{*}とせられた。

印歐諸族に於ても同様の歴史が繰返される。こゝでも亦個別的な神々の割據時代は一般的な自然秩序の支配する次の時代に移行する。而もかゝる自然秩序は同時に精神的倫理的な秩序とせられ、且つ兩者を結合するものはこゝでも亦時間の概念に他ならなかつた。かゝる概念は Veda に於ては Rita と云はれ、Avesta に於ては Asha と云はれる。Rigveda の歌に Rita によつて河川は流れ、Rita によつて朝日が昇る、日は熟練せる先達の如くその行くべき道を誤ることがない^{**}。年も亦 Rita によつて導かれる。Rita の十二の輻を有つた車

+ Le Page Renouf, Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion 1881, 233; Moret, Mystères Égyptiens 1913, 132.

* de Groot, Universalismus 1918; Legge, The texts of taoism, Sacr. books of the East, vol. XXXIX and XL, 1891.

** Rigveda I 124, 3.

が天空を馳ける、その車は老いることがない、それは年であると云はれた。Atharvaveda に於ては天空を馳けるものは Kala 即ち時それ自身の車であるとせられ、而して Kala は最高の権力でありこれによつて萬物が生ずると唱はれたのである^{*}。後期の Veda 思想に於ては創造者 Prajapati が年即ち時を造ると云はれ、又逆に時が Prajapati を造るとも云はれた^{**}。併しそこには神がよし時を作るにしても、創造者自身が時の法則に支配されなければならぬと云ふ思想の發達せることを見逃すことができない。ホーマアの Zeus も亦運命の女神 Moirae の非人格的な力に従はなければならなかつた。日耳曼神話に於ても宇宙の根本法則は運命の女達に委ねられたのである^{***}。更らに Avesta に於ては創造

* Atharvaveda, 19, 53.

** vgl. Deussen, Allg. Gesch. d. Philosophie I 1 1894, 208.

*** Mogk in Paul-Braunes Grundriss d. germ. Mythologie, 104, 529.

者 Ahura Mazda は世界秩序であり且つ道德的秩序であるところの Asha をも創造した。然るにこの Asha は一方に於ては獨立的な権力と考へられ、Ahura Mazda がその闇との戦即ちその創造の神業に於て常に Mazda を援助したのである。後期のイラン宗教たる Zruvanism に於ては無限の時間 Zruvan akarano を以て最高の原理となし、そこから萬物が生じ、又善と悪との双生兒、即ち Ormazd と Ahriman とが生ずると説かれたのである*。

これら何れの場合に於ても神話的興味は世界の創造者に向けられると同時に又世界を支配する運命の法則に向けられたと云ふことがわかる。この運命の法則は神話的世界に於ける時間的秩序であり、それは又自然的秩序であると同時

* Darmesteter, Ormazd et Ahriman 1877, 316 ; Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra I, 18, 78, 294 ; Heinrich Junker, Ueber iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung, Vorträge der Bibliothek Warburg, Bd. I 1923, 125.

に道德的秩序である。而して或る場合にはかゝる秩序がむしろ創造者をも支配すると考へられてゐるのである。

四 神話的及び宗教的意識に於ける時間の形成

理論的認識は時間の等質性を要求しこれによつて時間の量化を可能にした。近代數學的物理学特に一般相對性理論に於ては時間はその質的特性を剝奪せられ、所謂時空の四坐標系中に空間的坐標と全然等價値のものとして攝取せられるに至つた。然るに神話的宗教的時間は如何なる場合にもその質的特異性を失はない。而して異なる神話的宗教的な見方に従つてそこに各々異なる特異性が強調される。以下我々はかゝる特異的構成の細部に没入する餘裕はもたないが唯その大綱を瞥見して行きたいと思ふのである。

先づ希伯來の宗教について見るのにそこでは神は自然的時間的經過を超越す

るものとして概念せられるが故に自然的宇宙的時間は著しく輕視せられた。特に豫言者の宗教意識に於ては世界の宗教的倫理的完成がその中心的興味であつたが故に彼れらは唯未來に於ける再生の理想を強調したのである。^{*}この點は特にヘルマン コーヘンによつて力説された。彼れによれば時間は唯未來に過ぎない、過去も現在も未來のうちに攝取される、ギリシヤ思想に對しては歴史は知識と同一視されるが故に唯過去のみが問題とされたが、豫言者は學者ではなく未來を豫知するものであるが故に彼れらにとつては唯未來のみが歴史を構成すると説かれたのである。^{**}波斯の宗教も亦この未來を尊重すると云ふ點に於てはイスラエルの宗教と異るところがない。ここでは善惡二神の永き闘争の後に

* Jesaj. 43, 18; vgl. Goldziner, Der Mythos bei den Hebräern, 370; Gunkel, Schöpfung und Chaos, 160.

** Hermann Cohen, Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, 293, 308.

結局聖なる秩序即ち *Veritas* が支配する理想の時期が實現されることを約束するのである。併しながらこの未來性理想性に於て兩者の間には著しき相異の存することを見逃すことができない。それはイスラエルに於てはかゝる未來の實現は全然神の意志に依存するものとされたのに、*Avestia* に於てはそれは著しく人間的に考へられた。田畑を耕すもの家畜を養ふものはかゝる善行に於てこの神業に參與することができると云はれたのである。^{*}善神 *Ormazd* は善人の助力によつて始めて惡神 *Ahriman* を調伏することができると云はれたのである。^{*}

印度思想も亦時間と變化との克服を以てその理想とした。併しながらその方は、前二者が動的意志的であるのに對してこゝでは全く靜的知性的に行はれる。この根本的相異は一例を挙げれば彼れらが眠に對する態度のうちにも明かにこれを看取することができる。 *Avesta* に於ては眠は人間の活動を麻痺させ

* Yasna 12, 51; Bundahish 23, 30, 32.

る悪魔の業と考へられた*。然るに Upanishad に於ては眠を以てむしろ理想的状態とするのである*。佛教思想が一切苦を我々の活動に歸着せしめ、眞知によつてかゝる流轉の世界を解脱するとき始めて涅槃の理想に到達することができると説いたことはこゝに縷説を要しないであらう。そこでは「時の車が破れ、時の流が止るとき、そこに始めて一切苦の終末がある」とせられた***。

虚無を敬ひ無爲を尊ぶのは道教の根本思想である。併しこゝにも亦他の型とは異つた宗教意識構成の特徴を認めることができる。支那思想が虚無を敬ひ無爲を尊ぶのは唯古の道を執つて以て今の有を御せんがためである。その身の殆からざるを欲するが故に他ならぬ。それは印度思想が全般的に時を否定して現

* Yasna 44, 5 ; vgl. Jackson, Die iranische Religion im Grundriss der iranischen Philologie II, 660.

** 例へば Brihadaranyaka Upanishad 4, 3, 21 ff.

*** Udana VII 1 ; VIII 3.

世の苦厄から解脱せんとするのとはむしろその對蹠的な立場に立つものと云はなければならぬ*。孔子も亦天道の不變不動を信じ、そこからの極端なる傳統主義の倫理を發展せしめた。そこには希伯來に於ける如き又波斯に於けるが如き「新たなる世界」の信仰はその片影をも認めることができない。デ ホロート (de Groot) によれば支那に於ては家屋の新築改造、樹木の植込み伐截等、云はゞ殆んど凡ゆる舊秩序の變化が、その附近の民家神社若くは地區そのもの、「風水」を亂るが故に災厄を招くと考へられ、従つて病人を出し死者を出した家の近親がかゝる變化を敢へてしたと想像する者の家に亂入し或はかゝる人を傷害するに至ると云ふが如き場合が決して稀ではないと報告せられた***。この同

* vgl. hierzu de Groot, Universalismus, 43, 49, 104, 128 ; Grube, Religion und Kultus der Chinesen, 86.

** de Groot, The religious system of China III 1897, 1041.

じ感情は彼れらの祖先崇拜の信仰にも現はれ、祖先は各戸毎に備へられたる祭壇の内に位碑として祭られ、生前と同様の食物を供へられて永く子孫の守護に任ずると考へられるのである。

埃及宗教が死者の屍を木乃伊として出来るだけ生前の形その儘に保存せんとすることは遍く人の知るところである。この場合彼れらは薬品を使用するのみならず又呪的な儀禮によつてかゝる保存を確實にせんとすると云はれる*。この點に於て彼れらの宗教感情は支那に於けるよりもより現實的具體的に肉體的なるものに結び付いてゐることがわかる。又倫理的な世界秩序に關する考へ方に於てもこゝでは善惡二權力の鬭争には波斯宗教に於けると同様に人間の參與が許される。併しながら後者の場合と異り善權力の未來に於ける終局的勝利は信仰せられず、常に兩權力の交替が消長的に起ると云ふ現實的狀態の肯定が見ら

* Budge, *Egyptian magic* 1901, 190.

れるのである*。かくて埃及に於ては時間的感情は頗る稀薄となりそこにはむしろ空間的直觀の優越が認められる。ピラミッドは實にこの凡てを具體的直觀的に見ようとする埃及的な美的乃至宗教的根本感情の象徴であると云ふことができらるであらう。

以上何れの場合に於ても、時間は唯その一側面を抽出せられ或は一側面に於て否定せられて來た。然るに眞の時間を理解せんとすればこれをその凡ゆる契機に於て把握し、而してこれを全體的に肯定しなければならぬ。かくて始めて時間及び運命の概念はその神話的な故郷を離れて哲學的思惟の對象たることをうるのである。この仕事は實に希臘思想に於て成し遂げられた。素より希臘に於てもその初期に於ては時間は東洋的宗教のそれと密接な聯關に於て考へられる。ルドルフ アイヌラアの如き orphic の χρόνος ἀνρίπτος の説を印度に於

* Foucart, *Histoire des religions et méthode comparative*, 363.

ける Kala の説と同様に波斯の Zrvanizm に關係せしめた*。兩者の間に實際的歴史的關係が存するか否かは別としてもその内容的類似はこれを否定することができない。紀元前六世紀頃と考へられるフェレキュデス(Pherekydes)に於ては Chronos は Zeus 及び Chthonie と共に開闢神と考へられた*。エムペドクレスに於ても亦時間(Χρόνος)と運命(αἰώνη)とは同一視せられ、殺人の罪を犯し悪魔によつて誓を立てるものは三萬年の永き時間を通して凡ゆる動物に生れ替らなければならぬと云ふ運命の呪咀を説くのである***。素よりエムペドクレスの哲學的思想はパルメニデスに從ひ、そこにはかゝる神話的色彩は見られない。パルメニデスはかの哲學的クリシスの創説者であり、ミトスの生成は單なる假

* Rudolf Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt II 1910, 411, 499, 742 ; vgl. auch H.

Junker, Ueber iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung.

** Diels, fragm. 1.

*** Diels, fragm. 115.

象であつて、ロゴスにとつては唯不變的存在のみが眞であることを強調した。併し彼れの教詩のうちにはなほ存在の成立を運命の女神 Dike の命令に歸着せしめる一節がある*。唯こゝに Dike と云ふのは他から働く神の力の意味ではなく、それは思惟の必然性を人格化したものに過ぎない。従つて彼れに於て神話的な運命はその時間的屬性を失ひ、そこに超時間的な必然性の概念が導入せられたと云ふ哲學史的事實には變化がないと云ふことができる。こゝに Dike は始めて必然性と云ふ意味に於ける Ananke となつたのである。このパルメニデスによつて打開せられたロゴスの道は更らにデモクリトス及びプラトンによつて踏襲される。パルメニデスは存在に非存在的根據を求めることの論理的矛盾を指摘して單純に生成そのものを否定したが、後二者はかゝる生成にも亦論理的基礎を與へようとした。こゝに於てデモクリトスはアトム

* Diels, fragm. 8

(atom)の世界を思惟し、プラトンはイデア(Idea)の世界を想定したのである。凡ゆる時間的生滅は前者では物質界を支配する自然法則に従ふと考へられ、後者では超時間的な形式を與へられる。この自然法則の概念を明かな形に於て提唱したのは實にデモクリトスを以て嚆矢とする。かゝる法則の概念から云へば凡ゆる神話的思想は主觀的擬人的な幻想に過ぎず、ロゴスの必然性の前には如何なる偶然もこれを許容することができないとせられた。

この論理的なアナンケの概念と平行して希臘思想はこの時代に於て又倫理的な必然性の概念を發展せしめた。初め希臘哲學に於ても亦希臘悲劇に於ても人は運命の絶對的權力の前に屈伏せざるを得ないとせられたが、ソクラテス及びプラトンの時代に至つて初めてかゝる見方に對する革命が起つたと云ふことができる。プラトンはその國家論の第十卷に運命の小車について次の如き叙述を與へてゐる。白衣を纏ひ花輪を戴ける運命の娘達モイラエ(Moirae)がシレーネ

(Sirene)の樂に合はせて歌を唱つてゐる。ラケシス(Lachesis)は過去を、クロート(Klotho)は現在を、アトロポス(Atropos)は未來を歌ふのである……多くの魂がそこに現はれてラケシスの前に進み出ると、一人の豫言者がラケシスの膝から籤と生活の見本とを取り上げ、高い舞臺に上つて云ふには、「儂なき魂よ、これこそ運命の娘ラケシスの言葉なるぞ、こゝに又新しき輪廻の出發點が選ばれる、デモンが汝等を選ぶのではなく汝等がデモンを選ぶのである……徳は主なきものなれば……それを選ぶことは汝等の勝手たるべし、かるが故に罪は選ぶ者にあり神にあるのではない」と。この猶ほ著しく神話的な叙述のうち

に我々は希臘思想が神話的な宿命の信仰を捨て、かのソクラテスの自己責任の思想に移りゆく最初のシーンを見るのである。パルメニデスに於て論理的思惟が成し遂げたかの時間と運命との克服をこゝでは道德的意志が成就したと云

ふことができる。

パルメニデスの「存在」は過去に於てなく未來に於てなく唯現在に於て全世界を包括する。プラトンの觀念は常に同一なる存在であつて生成を知らぬものとされた。希臘哲學に於ては生成の哲學者と云はれるヘラクレイトスに於てさへも實は生成の背後に不變の法則が要求せられたのである*。彼れによれば萬物の流轉は一つの尺度に従つて行はれる。この尺度は世界のロゴスに他ならぬ。これは神によつて作られたものでも、人間によつて作られたものでもない。これは最初から存在し今も存在し未來に於ても存在するところの永久に燃える火であつて、太陽と雖もこの尺度を亂すことはできない。若し亂すならばそれは直ちに Dike の警吏たる Erinyen によつて摘發されなければならぬと説かれたのである[†]。こゝにも亦 Dike が問題になつてゐるがこれも單なる比喻に過ぎ

* vgl. Karl Reinhardt, Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie 1916.

ないと認むべきであらう。而してかゝる不變の尺度のうちに彼れは世界の秩序を見、萬物の調和を發見した。彼れが萬物の流轉を説いたのは實にかゝる秩序かゝる調和を、流轉する萬物のうちに實證せんがために他ならなかつたのである。オルデンベルクはヘラクレイトスの流轉を佛教の流轉と比較してそこに著しき類似の存することを説いた*。然るにかゝる類似性を精しく検討するとき我々はむしろそこに二つの民族間に存する著しき相異に當面するのである。佛陀は色受想行識を以て無常の根源となしたが^{**}、かゝる根源の第一に數へられた色即ち物の形は實に又ヘラクレイトスによつて無常の第一に數へられたものであつた。然るに佛陀はそのうちに世界苦を見これによつて現世を否定したのであ

[†] Diels, fragm. 30, 94.

* Oldenberg, Aus Indien und Iran, 75.

** Samyutta-Nikaya XXII 22, 85.

るが、ヘラクレイトスが見たところのものは佛陀とは對蹠的なる神性であり世界の秩序であり、これによつて彼れはむしろ現世の價値を肯定したのである。彼れは互に背馳するものこそ合一することができる、對立によつてのみ最も美しい調和が得られる、それは恰も琴と弓との關係に於けるが如くであると主張した*。こゝに於て時間的轉變は欠陥でも亦苦厄でもなく實に神性そのもの、根源的性格と考へられる。生成の終末に救済があるのでなく、病は健康に、死は生に、惡は善にその價値を附與するものとなる。ナガセナ(Nagesena)は地上に圓を描いてミリンダ(Milinda)王に示しこれによつて無意味なる輪廻を説いたと云はれるが、ヘラクレイトスにとつては、プラトンやアリストテレスに於けると同様に、圓は宇宙の法則が完全なる調和を示すことの象徴とせられたのである⁺。我々はこの現世的なるもの、肯定のうちに希臘思想の著しき特徴を認

* fragm. 8, 51.

めることができる。

印度思想が時間的なるもの、變化性を強調し支那思想がその永久持續に執著せるに對立して、希臘思想は兩契機の内的平衡に著目しそこに獨立的なる時間感情を構成したと云ふことは誠に注目し價する事實であると云はなければならぬ。これを思索的なる現在感情(spekulative Gegenwartsgefühl)と名けるならば、これこそ希臘思想の特徴である。かゝる感情のうちに彼れらは原始的神話に於けるが如き物の初めを求むることもなく、又希伯來波斯の宗教に於けるが如く世界のテロスを求むることもなく、唯凡ゆる現象を支配する永久不變なる根本法則を求めたのである。かくてそこでは時間はそれを充填する個々内容から引き離され、又かゝる内容の苦樂に煩はされることなく單なる形式として取扱はれた。近代に於ける科學的時間概念はかゝる時間意識によつて用意せられ

+ vgl. Oldenberg, Aus Indien und Iran, 91; fragm. 88, 103.

たと云ふことができる。如何にして希臘の時間意識が近代の科學的概念にまで發達したかと云ふ問題にはこゝに深入りする餘裕を有たない。併しこゝでもプラトンの演じた役割は忘れることのできないものである。前にも述べたやうにプラトンは始めイデアの世界を生成の世界から判然と引離した。然るにその後期の思想に於ては再度兩者の間に密接な關係を設定する。即ち「テイマイオス」に於ては彼れは時間を以て兩世界の媒介者であると説いた。それは創造者が現實世界をイデアの世界の模寫として構成せんとしたとき、後者の全體を有限なる前者に移入することは不可能であつたが故に、これを時間的展開のうちにて完成せんとしたと考へたのである*。これによつて時間は單なる生成の世界に於ける偶然的性格を克服し、自然哲學に於ける中心概念たる位置を與へられるに至つた[†]。而して後にケプラーの時間思想を導いたものは實にこの「テイマイオス」

* Timaios 37 D ff.

の叙述であつたのである。新しき自然科學的時間はケプラーによつて確立される。そこでは時間は等質的に變化する量と考へられ、非等質的運動がそれに關係せしめられる根本的變數とせられる。このケプラーの時間概念に對して更らにライプニッツの哲學的基礎付けが行はれ、こゝに初めてプラトンの所謂「永遠なるものゝ運動する模寫」なる構想は或る意味に於てその正當性を保證せられるに至つたと云ふことができるであらう。

† Näheres hierüber Cassirers Darstellung im Lehrbuch der Philosophie, hg. von M. Dessoir I, S. 110 ff.

五 神話的數及び「聖なる數」の體系

神話的世界構造に對する第三の形式的な重要契機として我々はこゝに數を擧げ

ることが出来る。神話に於ける數も亦空間時間に於けるが如く理論的數概念とは著しき相異を示してゐる。後者に於ては數は感覺の多樣からその個別的内容を奪ひ、これを純形式的な概念の體系に攝取する役割を演ずるのである。のみならずかくして見出された數概念それ自身も亦漸次その形式的な個別性を失ひ遂には唯觀念的な數體系中に於ける位置によつてのみその特異性を保有するに過ぎないものに變化せしめられる。この意味に於て理論的數概念は純粹なる關係概念に過ぎない。然るに既に言語的な數概念に於て考察したやうに、他の精神領域に於ては數は常にその内容と密接なる具體的關係を保有する。異種の個物を數へるためには異なる單位語が用ひられた。これと同じやうに神話的數概念も亦常に獨特なる神話的感情によつて彩られる。數はこゝでは具體的な神話的存在として取扱はれる。従つて同じ數に於てあるものについては、その外見的相異にも拘はらず、その背後には常に同じ一つの神話的本質が隠されてゐると

考へられる。こゝに於て神話的數の特色として數はそれ自身具體的個別的でありながら、又同時に多くの異なる事物に内在してそれらの間に或る種の関係付けを營むと云ふ一種矛盾せる性質を獲得するに至るのである。

天文学が占星術から、又化学が錬金術から發達したやうに、數學も亦呪的な數論 *Almucabala* をその先驅者に有するのである。^{**}理論的數學の始祖と云はれるピタゴラス學派に於てのみならず、文藝復興期に於てもなほ兩者の混淆は免れなかつた。デョルダノ ブルノー (Giordano Bruno) に於て、ロイヒリン (Reuchlin) に於てさうであるばかりでなく、又カルダヌス (Cardanus) の如きにあつては特にこの傾向が著しい。これは兩者の間にその構成契機に於て重要な

* Lévy-Bruhl, *Das Denken der Naturvölker*, 178.

** Mc Gee, *Primitive numbers*, 19th Annual Rep. of the Bureau of Ethnology, Washington 1900, 825.

る一致點があるためと考へられる。數學的數概念が現象の多様を純粹概念の體系に統一せんとするやうに、神話的數概念も亦「聖なる數」の下に世界を統一せんとする潜勢的傾向を包藏する。唯後者に於ては神話的感情に従つて數の具體的個別的な實體化が行はれるが故に、前者に於けるが如き抽象的等質的な世界像を獲得することができなかつたと考ふべきであらう。既に一、二、三等の單純なる數に、神の力魔の力が與へられるのみならず、これらを綜合せる三一の神の思想は世界の到るところに於て見出される*。四も五も亦聖數である。七を聖數とすることはメソポタミアに起つて凡ゆる地方に分布したと云はれる**。

* Brinton, Religions of primitive peoples, 118.

** Franz Boll's Artikel Hebdomas in Pauly-Wissowas Reallexikon des klassischen Altertums, Bd. VII, Sp. 2547; Ferd. v. Adrian, Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker, Mitteil. der Anthropol. Gesellschaft in Wien, Bd. XXXI 1901; Jos. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes, 76; Boll, Die Lebensalter, 24.

週日を七とせず九とすることも早く希臘に現はれ、これは又更らに日耳曼信仰にも認められる*。かくて神話意識は更らにこれらの數の倍數をも聖數とするが故に、そこでは如何なる數と雖も聖數ならざるはなしと云ふ有様を呈するのである。

併しながらかゝる無際限の氣紛れとも見える聖數の構成過程にもそこには自らなる類型を區別することができる。聖數の構成は宗教的な空間感情、時間感情若くは自我感情と常に密接なる關係を失はない。空間がその主要方向として東西南北に分たれ、而もこの區分が凡ゆる世界區分の據となつたと云ふことは讀者の記憶に新たなるところであらう。數も亦この例に漏れないのである。こ

* W. H. Roscher, Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen der ältesten Griechen, Abh. der kgl. Sächs. Ges. der Wiss., Philol.-histor. Kl., XXI 4 und XXIV 1; Karl Weinhold, Die mythische Neunzahl bei den Deutschen, Abh. der Berlin. Akad. d. Wiss. 1897; Bouché-Leclercq, L'astrologie grecque 1899, 458, 476.

ここに於て空間的の方位の數なる四に對して神話的アクセントが與へられ、これが「聖なる數」として崇拜される。アメリカ土人の信仰に於て或は支那宗教に於ては東西南北を神聖視し、一年を四季に分ち色を四色に分つと同時に、この四なる數に對する崇拜が認められるのである*。更らに十字若くは卍字に對する信仰も亦こゝから發生した。中世基督教の十字架信仰に於ては十字の各末端は東西南北と同一視せられ、又それらには夫々基督教濟史の一定の時期が當籤められた**。かく四方に對する崇拜が四を聖數としたと同じ理由から我々は更らに

* Buckland, Four as a Sacred number, Journ. of the Anthropol. Instit. of Great Britain XXV, 96; Mc Gee, Primitive numbers, 834; Mooney, Sacred formula of the Cherokees, 7th Ann. Rep. of the Bur. of Ethnology, 342; de Groot, Universalism, 119; The religious system of China I, 316.

** Joseph Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes, 87; Wilson, The swastika, the earliest known symbol and its migrations 1906.

五及び七が聖數とせられる理由を領解することができる。民族の居住する土地を中央としてこれに四方を加へるならば、そこに五が獲られ、更らに天頂と天底とを加へるならばそこに七が見出される。NINEの七に對する崇拜は彼れらの凡ゆる生活領域を支配すると云はれる。七の崇拜は併しながらそこに時間的契機の參加することによつて一層強勢せられたのである。宗教的時間感情は前にも述べたやうに天體その他の周期的運行に對する「時相の感情」によつて惹起される。而してかゝる「時相の感情」を刺戟するものうち、月の運行は原始人の注意を牽引せる最も重要な現象の一つであつた。従つて印歐語の大部分に於て、セム語に於て、ハム語に於て、月は何れも「時を量るもの」と名けられる*。學者が七日を以て月の周期たる二十八日の四分の一に相當することを指

* W. H. Roscher, Ennead, Fristen, 5; Joh. Hehn, Siebenzahl und Sabbat bei Babylonern und im alten Testament 1907, 59.

摘したのは誠に偶然でない^{*}と云はなければならぬ。かくて七は「聖なる數」として凡ゆる存在凡ゆる現象に適用される。ヒポクラテス(Hippokrates)の七に關する書と謂はれるものに於ては、七は萬物の七界を支配し、風を規定し年を規定し年齢を規定し人體の區分を規定し精神の能力を規定すると云はれた^{**}。希臘の醫術に於ては七と云ふ數の「生活力」が信仰せられたが、そこから中世乃至近世醫術に於ける七年毎の厄年の信仰を生じた。又氣質體質を規定する七の體液の信仰もこれによると云ふことができる。七に對する信仰は近代生物學說に於てさへ今猶ほその反映を止めてゐる^{***}。

^{*} vgl. Boll's Artikel Hebdomas bei Parly-Wissowa; Roscher, *ibid.* 71; Hehn, *ibid.* 44.

^{**} Roscher, Die Hippokratische Schrift von der Siebenzahl, *Abh. der kgl. Sächs. Ges. d. Wiss.* XXVIII 5 1911, bes. 43.

^{***} Boll, Die Lebensalter, 29; Bouché-Leclercq, *L'astrologie gréque*, 526, 生物學說について

[†] W. Fliess, Der Ablauf des Lebens 1906; H. Swoboda, Das Siebenjahr 1917.

空間も時間も主として客觀的な直觀領域に關係するが、數の聖化は更らに主觀的な人格的經驗に依存するところが多い。「我」「汝」「彼」の關係が言語的な二數三數或は包含的及び除外的複數を規定せるが如く宗教的數も亦この關係に規定される。ウーゼナアは宗教的三數の發生に二つの起源を求め、一つは時間^{*}の三分であるとし、他は原始人の計數能力が三に止り従つて三を完全數とするところにあると考へた。この說には民族學方面からの反對がある^{*}。むしろ宗教的三數の起源は親子の關係にこれを求むべく、發達せる宗教の三位一體はかかる起源から出發してそこに宗教的反省が添加せるものと解釋すべきである。宗教的な父と子と聖靈との三位一體の背後には屢々父と子と母とに對する自然的感情が發見せられ、特にセム系宗教に於てはこの點頗る明瞭なものであると

^{*} Usener, Dreiheit, zuerst im Rheinischen Museum N. F. Bd. LVII; vgl. Lévy-Bruhl, Das Denken der Naturvölker, 180.

云はれてゐる*。以上の叙述によつて數の呪的構成は先づ聖と俗とを區別する神話的根本態度に依存するものであり、且つその場合時間空間自我意識等の形式が重要な典據となると云ふことがわかるであらう。かくて數は意識の根本的諸機能を相互に關係せしめ、そこにピタゴラス學徒の所謂調和を將來する。數は異なる事物の種々に調律せられたる和聲である**と云ふのは、數が單に諸物を外的に結合するものではなく、むしろ人間の心裡に於て諸物の調和を成立せしめる呪的な紐帶となると云ふ點を強調したものと解釋しなければならぬ。

* Ditlef Nielsen, Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung I : Die drei göttlichen Person 1922.

** Philolaos, fragm. 10.

第三章 生活形式としての神話

——神話意識に於ける主觀的現實の發見とその漸進的確定——

第一節 自我と精神

神話意識について主觀的現實の「發見」と云ふことを云へば、讀者の耳には或は異様に聞えるかも知れない。それは神話學說の常識とも云ふべきアニミズムに於ては、タイラア以來精神の概念はむしろ神話成立の根本假定と考へられてゐるからである。而してヴントの神話説もこの例に漏れない。のみならずアニミズムに或る意味に於て反對して起つたプレアニミズムも亦そこに精神以前の呪的な世界を認めるけれども、その時期以後の凡ゆる神話的構造は精神の概念

によつて規定せられることを承認するのである。従つてこれらの學説は何れも客觀的事象を主觀的世界の範疇から理解せんとするものと云ふことができる。然るに象徴形式に關する我々の考察は凡ゆる經驗が内界に於ける外界の模寫でも亦内界の外界に對する投射でもなく、内外は常に象徴機能の媒介によつて始めてそこに構成せられるものであることを教へた。神話的な精神の概念も亦この意味に於て凡ゆる發達の段階を経過しなければならなかつたのである。始め精神は他の事物と大差なきものとして同列に考へられ、そこから漸次自らに獨特なる規定を獲得して遂に一般的原理にまで發展する。素よりかゝる發展の過程は單なる世界「觀察」の結果として營まれるものではなく、そこではむしろ行動がその中心的な役割を演ずると云ふことを見逃すことができない。行爲によつて初めて主客の分離が起り、自我と非我との對立が有意義なものとして把握される。神話的世界がその初期に於て作用の世界働きの世界と密接な關係に立

つ所以は方しくこゝに存するのである。従つて神話的世界に於ては單なる知覺よりはむしろ情緒衝動等がその世界の構造を決定する。人間が彼れら自身を始めて他の諸物に對立せしめる力は實に彼れらの願望のうち存したと云ふことができる。願望こそかゝる世界を構成する原理であり、諸物は凡て願望の對象として着色される。フロイドの如き呪的世界の特徴はその世界に於ける「思想の全能」(Allmacht des Gedankens)にあると主張した*。かくて世界は先づ願望を通して自我に従屬せしめられる。然るにかゝる自我感情の一方的昂揚は未だ眞の自我意識を發達せしめない。自我はその願望の赴くところに従つて諸物を支配せんとするけれども、諸物を支配する手段は唯言語その他の呪力に依頼することによつてのみ可能である。こゝに於てかゝる手段が遂に自我を束縛し自我を支配する力を獲得するに至り、そこに自我に對立する魔の概念が發生する。

* Freud, Totem und Tabu², 100.

而してそこから更らに自我それ自身、自我の身體それ自身が同様に又魔的存在の支配下に置かれると云ふ結果を將來する。かゝる一般的呪力の世界から自我と諸物、願望とその實現との間に截然たる區劃が立てられる世界が發展するためには、世界の構造、行爲の構造に對する更らに徹底せる洞察を必要とするのである。

かゝる洞察が獲得せられる以前に於てはその世界に於ける作用の概念働きの概念は著しく未分化的であつて、そこでは未だ物的な働きと心的な働きとは何等區別せられるところがない。Polynesiaの mana、Algonkinの manitu、Iroquoisの orenda等はかゝる未分化的な働きの概念に他ならぬ。かゝる力は人も物にも與へられる*。一般に神話的意識の初期に於ては人格の概念精神の概念

* Fr. Rudolf Lehmann, Mana, 35, 54, 76 n. a. ö.; Hewitt, Orenda and a definition of religion, Amer. Anthropol. N. S. IV, 44.

が頗る曖昧模糊であるのは云ふまでもない。精神は生命と同一視される。精神は身體の全體に住すると考へられると同時に亦その各部分にも居住する。心臓肝臓横隔膜等を以て精神の座とする思想が存すると同時に、唾液にも排泄物にも或は又切り去られたる頭髮爪牙等にもこれを認めるのである*。かくて精神は肉體と密接な關係に置かれ死後と雖もこの關係は消滅することがない。精神は影としてなほ生命を持續する。イリアッドによれば Patroklosの影は Achillesに對して、その姿形も眼差も聲音も生前と變りなく、着物まで着て現はれる。埃及の墓碑に於ては人間の精神 *Kem* は生前の姿そのままに作られる**。或は精神はこれらの例と同様に肉體的直觀的に表象せられながら、唯その大さに於て

* Preuss, Ursprung der Religion und Kunst, Globus 86, 355.

** Budge, Osiris and the egyptian resurrection II, 119; Erman, Die ägyptische Religion,² 102.

現身よりも小型に考へられる場合が到るところに散見する。馬來人の精神は同型の小人として肉體內に居住すると云はれる。純粹精神を強調したウパニシャットの宗教に於てもその初期に於ては精神はなほ肉體內に居住する拇指大の人間 Purusha として表象せられた。^{*} 啻にその外見に於てのみならず精神は死後に於てその生活の様式も亦生前と異るところがないと考へられる。食餌を必要とし又衣服裝飾を要求する。^{**} 發達せる靈魂信仰に於て衣服の代りに紙型を使用するものもその起源を討ねるならばこの同じ現實的要求に相應せしめんがためであつたことは明かであると云はなければならぬ。^{***} 素よりこの世と彼の世との間

* Kāthaka Upanishad IV 12; comp. Frazer, The golden bough³ II, 27, 80.

** de Groot, Religious system of China I, 348; Breasted, Development of religion and thought in ancient Egypt, 49; vgl. auch Ovid, Metamorph. IV, 443; Cumont, After life in roman paganism 1922, 3, 45; Walter F. Otto, Die Manen 1923.

*** de Groot, op. cit. II, 474.

に何等かの區別を付けやうとする努力は早くからこれを認めることができる。Batak の信仰に於ては死者は階段を頭を先きにして降り荷物を負ふて後向きに歩く、市場はこれを夜間にのみ開くと云ふ。^{*} 併しながら死者を生前の現實的な状態に於て表象する點に於ては前述の諸例と異るところがない。こゝに於て埃及の如きは死屍を木乃伊として保存せんとし、特定の儀式によつて死者に再度視聽嗅味等の感覺を復活せしめんとする。^{**} これは實に彼れらが死に對する反抗であつて、ピラミッド碑銘に於ては死者を生者と云ひ、「死」なる文字は死を否定する文章中以外或は敵に對して以外にはこれを見出すことができないと云はれるのである。^{***}

* Warneck, Die Religion der Batak. Ein Paradigma für die animistischen Religionen des indischen Archipels 1909, 74.

** Budge, op. cit. I, 74, 101.

*** Breasted, op. cit., 91; vgl. auch de Groot, op. cit. III, 924.

この精神と肉體との未分化觀と平行して、この時期に於ける神話意識に於ては前にも述べた様に獨立的統一的な自我の概念も亦未發達の狀態に置かれてゐる。オーストラリア土人のトーテム信仰に於ては人間はそのトーテム的祖先が變化したと云ひ傳へられるところの木とか石とかから成る肉體と、現實の血や肉から成る肉體との二つの肉體を有するとせられる。^{*}ホーマアに於ても自我は一方に於て犬の餌食となる屍と考へられると同時に他方に於ては影として冥府にその生命を繼續すると云ふ思想が混在する。Veda 思想に於ても自我はその死後肉體に歸屬せしめられ、又影としての精神にも歸屬せしめられる。^{**}更らに精神の概念が比較的獨立せる時期に至つても、最初は精神それ自身が複數的に

^{*} Strehlow-Leonhardi, Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien, Veröffentlich. des Städt. Völker-Mus. Frankfurt a. M. 1908 I 2, 77.

^{**} Oldenberg, Religion des Veda², 585 und 530 Anm. 2; Rohde, Psyche² I, 5.

考へられ、従つて自我の統一は完成せられない。プラトンが心(Psyche)の統一を主張したと同時に、他方に於てはその區分をも説いたと云ふことは遍く人の知るところであらう。アフリカ土人中には二個三個四個の精神を區別するものがあり、馬來土人中には七個の精神を區別するものがある^{*}と云はれる。埃及に於ては三種の靈魂を區別する。一つは *ka* と云ひ生前は肉體內に住し死後も亦死屍を離れずその守護に任ずるものとせられ、二つは *ba* と云ひ落命に際して鳥となつて空中に飛翔し或るときは *ka* を求めて墓所を訪れるものとせられ、三つは *khui* と云ひ不死不滅にして現今に於ける精神の概念に近きものとせられた。併しこゝにもなほ統一的なる自我の概念人格の概念の發生はこれを認め

^{*} Ellis, The Yoruba-speaking peoples, 124; Skeat, Malay magic, 50; Spencer and Gillen, The native tribes of Central Australia, 512; The northern tribes of Central Australia,

ることができない*。かゝる統一的な人格概念の發生を阻止する因子は、これを單に神話意識の知的欠陥に求むべきではなく、むしろかゝる意識が現象の重要な位相のみを強調すると云ふこの意識の特性に求むべきであると思はれる。既に我々は他の聯關に於て神話的意識が人生の著しき轉換期に對して獨特の宗教的アクセントを與へ、或る時はそこに新しき生命の誕生を信ずるものであることを見て來た。リベリアの或る種族に於ては兒童がその成人式に際して森林中に入るときは一旦森の精靈によつて殺され、そこに新たなる生命を授けられると云ふ。南オーストラリアの Kurnai 族に於ては兒童は同じ時機に於て呪的な昏睡状態に導かれ、それからその種族に獨特なるトーテムの祖先の再生として覺醒するものと信ぜられる[†]。この何れの場合に於ても生命過程はそこに二つの判然たる時期に分割せられ、それと平行して自我の連續も亦中斷せられざる

* Budge, op. cit. II, chap. 19; Breasted, op. cit., 56.

を得ない。神話的意識に特有なる實體化の傾向は同一なるものには一つの實在を、異なるものには又一つの異なる實在を要求するが故に、理論的意識に於けるが如く異なるものゝ間に單に形式的な綜合統一を作り出すことはそこでは未だこれを認めることができないのである。

精神を生命現象の負荷者としてのみ考へてゐた間は神話的意識は遂に統一的な自我の概念に想到することができなかつたであらう。然るにそこにはこれとは全然別個の契機が働いたと考へることができる。それは神話的宗教的な道德意識の發達に他ならぬ。埃及のピラミッド碑銘の研究はその初期に於ては死神 Osiris に對して彼れらが呪的な儀禮によつてその恩寵を求めたことを示すが、そこから漸次死者が生前に行つた善惡の行爲によつて死後の安寧が決定せられ

† Schurtz, Altersklassen und Männerbünde, 102; Boll, Die Lebensalter, 36; P. W. Schmidt, Die geheime Jugendweihung eines australischen Urstammes, 26.

ると云ふ信仰に移つたことを物語る。Osirisの前に衡が置かれそれに死者の心臓が乗せられる。この心臓こそ彼れらの道徳的自我を代表するものである。そこに原始的な魔力に對する恐怖の感情が自らの道徳的責任による神への信仰へと移つて行つたことが示されてゐる。波斯宗教に於ても精神は三日の間死屍の側にあり四日目に至つて地獄に渡る *Tschinvat* 橋畔に於て神の審判を享ける。而して正しき魂は光の國に攝取せられ、不正の魂は偽の國に墮される。我々はいかゝる構想のうちに神話的意識が漸次道徳的自我意識を構成して行つた過程を認めることができるのである*。

ミトス(Mythos)からエトス(Ethos)への移行は單なる自然的靈魂信仰から守

* Erman, Aegyptische Religion², 117; Wiedemann, Die Religion der alten Aegypter, 47, 132; Budge, Osiris etc., 305, 331; Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium 1821; Jackson im Grundriss der iranischen Philologie II, 684.

護神の神仰が発生する過程のうちにも明かにこれを看取することができる。何となれば守護神はその本來の性質として個人の道徳的生活と密接な關係にあると考へられるからである。ローマの靈魂崇拜は單なる魔 *Larve* と守護神 *Lare* とを區別したと云はれる。前者は災禍を齎すものであり、後者は特定の個人、家、町等の福祉を守るものと考へられた*。この守護神の思想は凡ゆる民族の信仰に發見される**。素より守護神は最初から自我と同一視されるのではなく、むしろ人間に住する他の客觀的存在と考へられる。Utotoの守護神は人が他物の精例へば動物の靈魂を征服してこれを自らのうちに住はしめ、或る時はこれに托して遠く自らの用に使役することさへ可能なものと云はれる***。或はスマトラ

* Cumont, After life in roman paganism, 61; Wissowa, Die Anfänge des römischen Larenkultes, Arch. f. Religionswiss., VII 1904, 42.

** Brinton, Religions of primitive peoples, 192.

*** Preuss, Religion und Mythologie der Utoto 1921, 43.

の Batak に於ては人は生前その守護神 *tondi* を選ぶが、その人の運命は凡てこの *tondi* の意志に支配される。然るにそれはその人の体内に居住する小人の如きものであつて屢々その人と衝突するものとして表象せられると云ふ*。この例に見られる如きデモニックな守護神から眞に好意的な守護神の構成せられる過程をウーゼナアは言語史的に考察し、*saljuon* は始め神話的興味を惹起する凡ゆる表象内容、若くは凡ゆる対象について構成せられるところの所謂瞬間神であつたが、後には或る人の運命を決定するところの内在的精霊の意味を獲得するに至つた、伊太利に於ける *genius* の概念は語源的には人間を生み出すもの、意味であつて、そこから單に個人に對してのみならず家にも町にも民族にも擴張せられたと説いた。北方神話に於ても個人の守護神 *mannstytia* のみならず種族の守護神 *kinstytia* が區別せられる。而してかゝる守護神の概念は善惡

* Warneck, Die Religion der Batak, 8, 46.

の對立を強調する波斯宗教の如きに於て最もその重要性を獲得した。そこでは最高神 *Ahura Mazda* であるも善の守護神 *Fravashi* の助力を必要としたのである*。かくて守護神の思想は統一的な自我概念の構成に頗る重大なる役割を演じた。このことは又希臘哲學史の検討によつて一層明かにこれを表象することができらう。ヘラクレイトスは人間の徳は彼れの *saljuon* であると云ひ、この思想を受け繼いでソクラテスの *Daimonion* 更らには *Eudaimonie* (福祉) の思想が發展する。而して先きに引用したプラトンの言葉「デモンが汝等を選ぶのではなく汝等がデモンを選ぶのだ、罪は選ぶものにあり神にはない」と云ふ自己責任の思想の發生と共に、自我は始めて終始一貫せる統一的存在として

* Usener, Götternamen, 291; *saljuon* については Dieterich, *Nekyia*², 59; *genius* については

Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*², 175; W. F. Otto, Artikel 'genius' bei Pauly-

Wissowa; 北方神話については S. Golther, *Handbuch der german. Mythologie*, 98; 彼斯宗

教については Söderblom, *Les Fravashi* 1899; *Darnsteter*, *Ormazd et Ahriman*, 118, 130.

それ自らを自覚するに至つたのである。^{*}

かく神話的意識はそこに倫理的自我の統一を發見せるのみならず、理論的自我の發見も亦この層に於て發達した。その最も著しき例は印度思想に於て認められる。ウパニシャッドの自我探究の歴史は、始めその比喩的規定から出發して遂に何等の比喩をも許さない純粹自我に到達した。Atman は最小にして最大なるものである。それは米粒よりも微に天空よりも宏い。凡ゆる空間的規定を超越し時間的規定を超越し行爲的規定を超越する。何となればそれは單なる靜觀者に過ぎないからである。従つてそれは凡ゆる靜觀の内容から區別せられる。凡ゆる可知なるものうちにはこれを見出すことができない。むしろそれは凡ゆる可知的なもの、核であつて、それを知るものはそれを知らない、そ

^{*} ストア及び新プラトン派に於ては再度神話的思想が復活する。Hopfner, Griechisch-ägyptischer Offenbarungsauber 1921, § 35 ff., § 117 ff.; Plotin, Ennead. III 4.

れを知らざるもののみがそれを知ると云はれた。^{*}こゝに認識者として、認識原理として、凡ゆる認識對象から區別せられる自我なるものが發見せられたと云ふことができる。併しながらこのことから直ちにウパニシャッドに於ける自我概念を近代理想主義哲學に於ける自我概念と同一視することは早計に過ぎる。^{**}それは兩者の間には自我の求められる方法に於て、その目的に於て、根本的相異が存するからである。

^{*} Kena Upanishad II; Kathaka Upanishad VI 12; Brihadaranyaka Upanishad II 4, 5, 14.

^{**} Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge der Buddhismus, 73, 196.

第二節 神話的統一感情及び生活感情から自我感情が形成せられること

自我感情の獨立は自我と物との對立によつて營まれるのみならず、更らに自我と他の自我即ち汝若くは彼との對立によつて獲得される。素より最初はこの自我は獨立的なものでなく、常に神話的な共同體の感情のうちに漸次にその姿を決定して行くのである。多くの祖先崇拜的思想に於ては祖先の靈魂は一代にして死滅せず、それは子孫の肉體のうちに再生する。従つてそれは家族の神、氏族の神、民族の神として崇拜されるのである。アリストテレスの「神々の國家」と云ふ思想は實にかゝる社會的體制の上に成立した。^{*}併しながら既にシェリングも注意したやうに、神話的意識の構成は人間の社會の構成に規定せられるものではなく、むしろ後者こそ前者によつて規定せられる。凡ゆる民族

* Polit. I 2 1252 b.

はその成立以前既に獨自の神話を與へられてゐる。この意味に於て神話はその民族の運命であると云ふことができる。^{*}原始的な神話意識に於ては常に民族の概念が確立されて居らぬのみならず、人と動植物との區別さへも未だ必ずしも明かであるとは云ひ難い。トーテミズムの思想は人と動植物の血族關係を信仰し、自ら鸚鵡であり鰐であることを怪しまないのである。かくの如きは神話的思惟が理論的思惟と全然その構造を異にすると考へるのでなければ到底これを理解することができない。理論的思惟の類構成は常に各項の外見的類似によるのみならず、常にその因果的聯關に於ける共通性によつて決定される。動植物の分類の如きも結局發生的な見地に訴へなければならぬことは人の遍く知るところであらう。然るに神話的思惟は全くこの意味に於ける因果關係を知らないのである。オーストラリア土人は女は一定の神聖なる場處に於てその祖先の精

* a. a. O. S. W. 2. Abteil. I, 62.

靈によつて受胎すると考へる。而もフレーザアはかゝる事實のうち全トーテミズムの構造を理解しうる根柢を認めた*。このフレーザアの學說の當否は別として、かゝる事實のうちには確かに神話意識の構造を物語る重大契機が包含せられてゐる。それは神話的分類を支配するものはかゝる呪的な力の關係に他ならぬからである。そこでは同じ呪力の影響下にあるものは同じ呪的な本質に關係せしめられる。而してかゝる關係に立つ各項は融合的全體を構成し、理論的綜合に於けるが如き獨立性を保持することができない。Hitchol インディアンは鹿と Peyote と云ふ仙人掌とを同一視する。これは彼れらの呪的な儀式中に於て両者が相對應する意義を與へられてゐるためであると報告せられた†。

以上の如き神話的類構成の特徴に想到するとき、そこからトーテミズムの構造* Spencer and Gillen, The native tribes of Central-Australia, 265; The northern tribes of Central-Australia, 170; Strehlow-Leonhardt, Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien I 2, 51; Frazer, Totemism and exogamy IV, 57.

造をその細點は別として、その大綱に於て理解することは必ずしも困難事ではないと思はれる。原始人が呪力を認めるものゝうち動物はその最も著しきものゝ一つであることは云ふまでもない。象、犀、虎等は超自然的な力を與へられる。燕は夏を齋らすと信ぜられる。動物に呪力を認めるのみならず、人間の動物に對する行動も常に呪的な儀式によつて充されてゐるのである。例へば原始人にとつて狩獵は單なる技術の問題でなく、その成功は常に呪的な儀式に依存すると考へられる。或る北米土人は野牛狩の前數週間に亘つて種々の禁忌に従ひ野牛踊の祭を施行すると云はれてゐる*。人間と動物との間に存するかゝる呪

† Lamholtz, Symbolism of the Hitchol Indians, Memoirs of the American Museum of Natural History, N. Y. 1900, 17; vgl. auch Preuss, Die geistige Kultur der Naturvölker, 12.

* Catlin, Illustration of the manners, customs and condition of the North American Indians I, 128, 144; Lévy-Bruhl, Das Denken der Naturvölker, 200.

的聯關は原始的思惟にとつては唯兩者の本質的聯關を想定することによつてのみ理解される。而してかゝる本質的聯關の故に又兩者の宗族的關係が想定せられるのではなからうか。この關係は更らに植物にも及ぼされる。トーテムズムは動物と植物との間に何等の區別をも立てず、そこでは植物に對しても動物に對すると同様な呪的儀禮が行はれると云ふことは種々の場合に於て實證せられるところである。^{*}かく原始的心意が凡ゆる生物を無差別的に見るのは、かゝる心意がそれに獨特なるかの時相の感情によつて凡ゆる生命現象の背後に同じ一つの運命の鐵則を直觀し、そこから一般的な生命感情とも名くべきものを實感するからに他ならぬ。草木の生長、四季の交替は人間それ自身の成長輪廻に相應する。單に相應するのみならず兩者は同じ一つの運命を分有するのである。精神の不滅は彼れらにとつては證明を要しない。それは自然界の如く再度花咲

^{*} 例へば Strehlow-Leonhardi, op. cit. I 2, 68.

くときを約束せられるからである。埃及に於ては死者は Osiris に復歸する。Osiris が不死なる如く死者も亦不死であると信ぜられた。^{*}Babylon の Tamuz' Phoenicia の Adonis' Phrysia の Attis' Thrakia の Dionysos' 日耳曼信仰に於ける Balder 神の如き何れもかゝる生命力の表現に他ならぬ。而してこれら諸神の祭禮に於ては人々は所謂 Orgia 的な踊のうちにかゝる生命力に陶醉すると云はれる。^{**}節分その他季節の轉換期に行はれる祭禮が同じ思想に出發することは前にも述べた。かくて原始人は彼れらの生涯と自然の運行との間に同じ

^{*} Erman, Die ägyptische Religion², III; Le Page Renouf, Lectures on the origin and growth of religion, 184; vgl. auch Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 205.

^{**} Frazer, Golden Bough³ IV, Adonis, Attis, Osiris; Preuss, Phalische Fruchtbarkeitsdämonen als Träger des altmexikanischen Dramas, Arch. f. Anthropologie, N. F. I, 158, 171; Neckel, Die Ueberlieferungen vom Gotte Balder 1921.

一つの生命力を看取する。かの田園上の婚禮と云はれる習慣に於ては生殖行爲又はその模擬が直ちに收穫に影響すると考へられ、又逆に大地を豊饒にすれば直ちに死者の再生力に貢献すると考へられる。雨は精液に鋤は男根に畝は女陰に對應すると云ふのは單なる比喩ではなく現實に働く呪力であると云はなければならぬ*。大地を母とし或るときはこれを父に喩へる思想が、多くの原始信仰に於てそこに核心的役割を演ずるものであると云ふことについては多くの事例が擧げられる。Dionysosに於ては果實は果實なき時期の間父なる神の膝下に歸ると云はれる。エスキ羅斯は Elektraをして Agamemnon の墓所に於ける祈禱中に、大地が人の子を産みその死後再度新しき生命を與へると云ふ當時の希臘信仰を述べさせてゐる。プラトンの Menexenos には出産は大地が女を模倣す

* Mannhardt, Wald- und Feldkulte, bes. Kap. 4-6; Mythologische Forschungen, Kap. 6: Kind und Korn.

るのではなく女が大地を模倣すると説かれてゐるが、神話的意識にとつてそこに先後の問題を考へることは無意味である。それは同じ一つの信仰の表現に他ならぬからである。この母なる大地の思想が多くの密儀的宗教に於て重要な役割を演ずる例は枚擧に違がない*。而してこれに對して更らに父なる天の思想が発生し、そこから父と母と子との三一の思想が發達したのである***。

* Dielerich, Nekyia², 63; Eine Mithrasliturgie, 145; Mutter Erde, 82; Nöldeke, Mutter Erde und Verwandtes bei den Semitischen Kreis, Arch. f. Religionswiss VIII, 161; Baudissin, Adonis und Esmun, 18; Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligion, 38.

** Oldenberg, Religion des Veda², 244, 284; L. v. Schröder, Arische Religion I, 295, 445; Grey, Polynesian mythology, 1.

*** Usener, Dreihheit; Nielsen, Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung 68, 217; Bousssets Artikel "Gnosis" bei Pauly-Wissowa; Neckel, Die Ueberlieferungen vom Gotte Balder, 199.

この父母子三一の思想が遍く世界に分布し且つ神話的意識構造の重要契機をなすと云ふことから、これを以て宗教の社會起源説に對する實證であると考へる人があるかも知れぬ。デュルケイムの社會起源説は animisme も naturisme も共に宗教の客觀性を保證することができず、これは唯社會的實在によつて保證せられると主張した。彼れは更らに認識の諸範疇も亦社會的思惟の所産に過ぎずとし、これらの概念を理解すると云ふのはその社會的宗教的起源を明かにすることであり、これらの概念の先驗性とはそれが社會的宗教的起源を有すると云ふことである、何となれば個人は彼れらの思惟に規定せられず、種族の活動に依存するところのものを凡てアプリアオリと見、必然的一般的と考へるからに他ならぬと説いた*。デュルケイムの認識説の批判は暫らく措きその宗教觀に

* Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, 50, 201, 314, 623 ; Durkheim et Mauss, De quelques formes primitives de classification, Année sociologique VI, 47.

ついでだけ考へて見ても、そこには見逃すことのできぬ循環論法が働いてゐることがわかる。自然に於ける諸物の形式が單なる所與でないと同様に社會の形式も亦單なる所與ではありえない。従つて宗教的範疇を現實社會の構造によつて理解せんとする試みは、かゝる社會の構造が既に神話的宗教的構成作用の所産であると云ふことを忘れてゐるものと云はざるを得ない。我々は如何に原始的な社會形式と雖もそこに宗教的刻印を捺されてゐないものを見出すことができなない。この事實は既にシェリングによつて指摘せられ、又マックス ウェバー (Max Weber) によつて強調せられたところである*。更らにデュルケイムがこの説の實證と考へたトートেমイズムに關する説明について見るのにやはりそこには同様の結論が導かれる。彼れはこれを原始人がその社會に對する結合感を外界に投射するものに他ならぬとした。従つてトートテムを規定するものは社會

* Max Weber, Ges. Aufs. zur Religionssoziologie I, 240.

の與へられたる特性であり、それは又かゝる特性の記號の如きものとして取扱はれる。然るにこれではトーテムそれ自身の特性を理解することができない。トーテムそれ自身の特性を理解するためには、尠くとも、それが選ばれる神話的思惟、神話的感情に於けるその根據が説明せられなければならぬであらう。而してこの同じ根據は實に社會形式そのもの、理解に對しても要求せられるところのものなのである。而してかゝる根據を深く掘り下げて行くとき、我々は神話意識が凡ゆる社會的分化以前に、又凡ゆる生物の分類以前に、漠然たる一般的生命の感情として嚴存することを發見する。そこでは凡てが呪力の支配下にあり、動物の崇拜はかゝる呪力崇拜の一面的表現として現はれる。そこから更らに特殊の事情に従つてトーテムミズムの信仰が分化發展したと考ふべきではなからうか。動物崇拜の事實はトーテムミズムの信仰よりもより一般的現象であり、例へば埃及の如き動物崇拜をその特徴とする國に於てすら眞のトーテムミズ

ムは發生しなかつたと云はれてゐるのである*。

かゝる根源的感情を假りに一般的な生物的共同體の感情と名けるならば、ここでは人も動物も神々も未だ判然たる姿態を與へられてゐない。この未分化的感情から然らば如何にして人間的自我意識がそれ自身を分化發展して行つたのであらうか。埃及の諸神は通例動物の形に作られ、天は牡牛、太陽は鷹、月は紅鶴、死神は豺、水神は鱈とせられた。希臘に於ても Arkadia の諸神は馬熊狼等に作られ、Demeter や Poseidon は馬頭をもち、Pan はその下半身を山羊とせられた。最も擬人的であると云はれる Veda の宗教に於てもこの獸形化の傾向はこれを否定することができない*。若しそこに何等か他の要因が働いたのでなければ神話は遂にこの境地を脱却することができなかつたであらう。而

* Foucart, Histoire des religions et méthode comparative², p. LII, 116.

** Oldenberg, Religion des Veda², 67.

してかゝる要因として働いたものは實に藝術的活動であつたと云ふことができるのである。埃及の彫刻は終始神々を半人半獸の形に刻んだ。然るに希臘の彫刻に於ては全くこれを人の形に刻むに至つた。この發展の過程は文藝の發達を跡付けることによつて最も明かに諒解することができるであらう。素より文藝が獨立にこの仕事を成し遂げたのではない。シェリングも指摘したやうに精神そのものゝ發達がかゝる文藝の發生を準備したと云ふことは論を俟たないところである*。併しながら精神の表現は逆にその内部的發展に影響する。而してこの意味に於て希臘の詩文が人間發見史に對して大いなる役割を演じたと云ふことは否むべからざる事實であると云はなければならぬ。

バビロンの英雄詩 Gilgamesch に於ては英雄の生涯は全く天體の法則に支配される。それは未だ太陽神話の域を脱してゐない[†]。然るにホーマアの Epos に

* Schelling, S. W. 2. Abteil. I, 18.

至つて我々はそこに始めて人間的な英雄の出現に遭遇するのである。こゝでは人間は英雄を通して神々の世界に接近せしめられたと同時に、神々も亦著しき程度に於て人間的色彩を獲得するに至つた。この希臘の Epos によつて開始せられた人間發見の歴史は、更らに希臘悲劇の發展と共に漸次それが完成の域に進んだのである。悲劇も素よりその起源は遠く神話的意識の深層にこれを求めなければならぬ。恐らくそれは Dionysos 祭禮の一神事に過ぎなかつたであらう。そこではむしろ人間的個體が生命の一般的根源に歸ることのうちに無上の陶醉が見出されたのである。併しながらかゝる意味に於ける人間的個體は恰も Dionysos-Zagreus の神話が物語るやうに Titan によつて引裂かれ再度呑み込まれて了ふところのばらばらなる肢體の如きものに過ぎなかつた[†]。これに反し

[†] Ungnad-Gressmann, Das Gilgamesch-Epos; P. Jensen, Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur, 77.

て藝術的欲求は個體に一つの完結せる形態を附與せんとするのである。有限のうちのみ完結の美しさが認められる。希臘悲劇がその彫刻や Epōs と同じやうに、そこにかゝる完結せる形態の美を求めたと云ふことはこれによつても容易に理解することができる。こゝに於て Dionysos 的合唱の全體のうちから人々は一人の指導歌者を抽出し、これに精神的個性を附與するに至つたのである。一旦個性が発見せられたる後に於ては更らに第二の個性が要求せられ、第三の個性が要求される。それは先づ我に對する汝であり、兩者に對する彼でなければならぬ。この意味に於て エスキロス (Aeschylus) は「相方」なるものを登場せしめ、ソフォクレス (Sophokles) は更らに第三の役者を登場せしめたのである。歐洲語に於ける Persona と云ふ語が、もと役者の面を意味したと云ふことは誠に意義深き事實であると云はなければならぬ。Epōs の英雄は人間的行爲

+ Rohde, Psyche² II, 116, 132.

の主體として他の事象から抽出せられた。併しその行動は未だ全く運命の支配を脱することができなかつたのである。ホーマアの Epōs に於ても特にオデッセーの如き、彼れの智慧もその力も凡てが最初から運命によつて決定せられてゐる。即ちそこには未だ人格の自由はこれを認めることができない。然るに希臘悲劇に至つて初めて自由意志を以て活動し自己責任に於て行爲するところの眞の人格なるものが見出されるに至つた。エスキロスの Agamemnon に於てその妃 Clytemnestra が弑虐の罪を家の崇り神に轉嫁せんとするとき合唱の答へる歌に「何人と雖も汝をその罪から開放することはできぬ」と云ふのがあつた。こゝに我々は希臘哲學がヘラクレイトスの言葉 ἦθος ἀνθρώπου δαίμων (人の徳はデモンである) から出發し、デモクリトス、ソクラテスを通してプラトーンに至つて完成したところのかの倫理的自覺に對する平行的事實を発見するのである。エスキロスに於ては神々と雖も Dike の命令に従はなければならぬ。

Erinyen と雖も正義の前には屈伏せざるを得ない。Epos の思想と比較するならば我々はこゝに事件が外的から内的に移行し、倫理的自我がそこに新たな契機として導入せられたと云ふ事實を見逃すことができないのである。

この人間を動物から引き離し神々から引き離した同じ過程が個人を人間の共同體たる種族からも引き離した。原始社會に於ては個人はその凡ゆる感情に於てその凡ゆる行爲に於て常に社會に束縛される。むしろそれは社會と一體である。個人の犯した罪は直接社會全體に汚辱を齎らすのである。殺されたもの、怨靈は單に殺害者のみならずその近親その種族に對して復讐の念を燃やすのである。或は逆に種族の災禍は個人を犠牲にすることによつてこれを避けることができるとも考へられた。かゝる漠然たる人間共同體の感情から個人がその獨立な自我意識を獲得するためには、やはり上述の如き永き思惟的革命の歴史を必要としたと云はなければならぬ。而して一見矛盾のやうにも聞えるが、か

ゝる獨立な自我意識の獲得によつて人々は始めて眞の意味に於ける一般的社會をも自覺するに至るのである。何となれば原始的共同體は未分化的全體であるのに、一般的社會はそのうちに比較的獨立せる個體を包括するところの綜合的全體でなければならぬからである。この意味に於て希臘の諸神はホーマアの人格神に至つて初めて一般的な希臘國民の神となり、又一般的な希臘精神の創造者となつたと云ふことができる。「行きて他の諸神に仕へよ」とはイスラエルに於ける追放の宣言であつた。そこでは個人は全くその人格を認められない。人格的意識への解放と國民的意識への昂揚とは同じ一つの宗教的活動のうちに成し遂げられるのである。こゝにも我々は神話的宗教的意識なるものが所謂與へられたる社會的事實に規定せられず、むしろそれが逆にかゝる事實の構成因子として働くと云ふ明かなる事例に當面すると云はなければならぬ。

二 人格概念と人格神——神話的自我の諸相

148

自我意識の發展は常に自我を外界から區別することによつて促進せられるのみならず、又神話的意識が漸次自我の行動を自覺することによつて確立せられる。元來原始的の心意にとつては外界も内界も既成の事實として與へられるものではなく、それは内外の未だ分化せざる渾然たる一般的感情であると云ふことは繰返して説いた。而してかゝる意識に於て特に著しき感情値を有する事象が抽出せられ、そこにウーゼナアの所謂瞬間神を成立せしめる。この意味に於て神々の成立は一般に云はれるやうに自然現象の人格化ではなく、むしろ神話的意識が印象を客觀化するためのこの意識に特有なる方便であると考へなければならぬ。然るに神話的意識の客觀化は單に外的印象の神格化に止らず、次の時期に於ては更らに人間が行ふ凡ゆる活動の神格化にまで發展する。アフリカの

Jorubaに於ては種族に特有なる一般的なトーテムが信仰せられるのみならず、異なる職業について異なる神格が立てられる。^{*}ローマ信仰に於ても亦異なる職業に異なる守護神を立するのみならず、特に農業に關してはその凡ゆる行事に對して異なる守護神を相應せしめた。「畑かへし」を司る神は *verrucator* と云ひ、「くれ打ち」は *reparator*、「畝作り」は *incorcorator*、「種播き」は *incitor*、「土かけ」は *obarator*、「畝直し」は *occorator*、「草取り」は *sarritor*、「鉋草取り」は *subbruncinator*、「麥刈り」は *nessor*、「とり入れ」は *convector*、「貯藏」は *conditor*、「納屋からの搬出」は *promitor* と云ふ。^{**}かく凡ゆる活動に夫々異なる「活動神」を相應せしめることにより、恰も言語が命名作用によつてその對象を固定したや

^{*} Frobenius, *Und Afrika sprach*, 154, 210; comp. Swanton, *Contributions to the ethnology of the Haida*, *Mem. Amer. Mus. of Natural History* VIII 1 1905.

^{**} Usener, *Götternamen*, 75; vgl. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*², 24.

うに、神話意識も亦かゝる活動に對する自覺を恒常的に保存することを得るに至つた。活動は素朴なる觀察に對してはその結果と混同せられ易く、従つてかゝる結果のうちにもそれ自身の姿を見失ひ易い。然るに活動神の設定によつて精神はその諸機能に對する直觀的形態を創造し、これによつて始めてその意志的構造を自覺することが出来る。

かゝる活動的構造は宗教的には最高なる創造神の神格のうちに具現される。

素より創造神の思想は最も原始的と思はれる神話に於てもこれを見出すことが出来ること云ふことは云ふまでもない*。併しながら原始的な神話に現はれる創造神は決して一般的な活動の抽象的な表現ではなく、それは常に個別的な製作者の

* P. W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee; Söderblom, Das Wesen des Gottesglaubens, 114; Preuss, Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern, Psychol. Forschung II 1922.

具體的類推に於て表象される。例へばかゝる創造神の典型的事例として引用せられるオーストラリアの Baiame の如きは彫刻師として表象せられ、皮革から靴を作る如く萬物を製作したと云はれる。或は埃及の Ptah 神はその持物である製陶板が示すやうに陶工の如く諸神を造り人間を造るのである*。更に萬物が造られる材料についても原始的神話意識は具體的直觀の支配を免れることが出来ない。具體的なものが具體的なものに變化すると云ふのが神話的意識に於ける創造のイメージである。例へば埃及に於ては原水から卵を生じそれから更に日神 Ra が生れる。Ra が生れたときそこには何物もなく又彼れが立つべき場處もなかつた**。

* Brinton, Religions of primitive peoples, 74, 123; Brugsch, Religion und Mythologie der alten Aegypter, 113; Erman, Die ägyptische Religion², 20.

** Erman, ibid., 20, 32.

具體的材料を必要とするのである。併しながらそれと同時にかかる材料の否定に對する要求が既にそこに目醒めてゐることを見逃すことができない。Rigvedaの創造歌に、そのとき存在もなく非存在もなく、天空もなく天蓋もなく、死もなく不死もなく、日もなく夜もなかつた。唯息吹くことなく息吹きするところのそのものがあつたと云ふのは、萬物の起源を *ātreyaṇ* (不限定) から了解せんとする思想の最初の表現であると云ふことができるであらう*。創造の手段も亦最初は全く具體的に考へられる。埃及最古の記録によれば創造神 *Tum-Ra* は人間と同様に種子の放出によつて神や人を造り若くはそれらを口から吐き出したと云はれる。然るにその後のピラミッド碑銘によれば萬物は神の言葉によつて造られると云ふ。言葉と云ふ無形物を導入することによつてこゝに創造は前時代と異なる精神的意義を獲得するに至つた[†]。而してこの傾向は遂にプラトン

* Rigveda X 120,

の「テイマイオス」に於けるが如き創造の背後に現實世界と異なる精神的存在の世界を要求する思想にまで發展するのである。併しながら宗教史上に於ても既に猶太に於て、波斯に於て、同様の思想的轉換が行はれた。波斯宗教に於ては世界は創造者 *Ahura Muzda* の聖靈と善意とによつて創造せられると云はれる。而して最初に創造せられる世界は全く精神的な非物質界であつて、更らに三千年の長年月を經過せる後始めてそこから物質界が轉成せられたと説かれるのである*。かくて神話的意識は初め個別的具體的な活動を神格化し、最後にこれらの諸活動を綜合統一するところの人格的創造神の概念にまで發展したのである。

† Moret, *Mystères égyptiens*, 114, 138.

* H. Junker, *Ueber iranische Quellen hellenistischer Aion-Vorstellung*, *Vortr. der Bibl.*

Warburg I, 127; *Darmsteter, Ormazd et Ahriman*, 19, 117.

かゝる思想發展の過程は更らに他の方面からもこれを實證することができる。原始的心意は初め願望とその實現との間に何等明確なる區劃を立てることができない。願望はその表現を強勢しさへすれば元來その目的に到達し得るものと考へられてゐる。凡ゆる呪術はこの信仰をその根柢に有すると考へるのでなければ到底これを理解することができないであらう。かゝる信仰は恐らく願望と身體的運動との聯關にその根柢を有するものである。四肢の如きはこれを動かさんと欲すれば必ずこれを動かすことを得るからである。ヒュームは嘗て我々の意志が手を動かすと云ふことはそれが月を動かすと云ふほどにも不思議であると云つた。然るに呪的な世界觀は内外の區別を知らず又因果的分析なるものを知らぬが故に、我々の願望が手を動かし得るのだから當然他のものをも動かし得ると考へる。願望とその實現との間に分裂が起りそこに第三項たる手段が必要であることを知るに至り人間は始めて因果の問題に直面する。併しながら

その初期に於ては猶ほ手段たる道具に對して呪的な力を與へようとする傾向が著しい。西領(Guinea)のPangwe族は道具には人間の生命力が與へられ、それが人間から離れてもなほ獨立に作用し得ると考へる。アメリカのNiniの女達は臼を挽くときその音を模擬する歌を唱ひこれによつて臼の能率を上げうると信ずる。更らにEwe族は種々の道具に供犠するとさへ云はれるのである*。それにも拘はらず道具の發見は自我意識の發展に重大時機を劃すると云はなければならぬ。それは願望の實現には必ず或る手段を必要とすると云ふことに對する洞察によつて初めて願望とその實現、内界と外界とが區別せられるからである。ヘーゲルによれば呪術的宗教に於ては欲望が直接自然を支配する權力を

* Tessenmann, Religionsform der Pangwe, Zeitschr. f. Ethnologie 1909, 876; O. T. Mason, Woman's share in primitive culture 1895, 176 (zit. nach Bücher, Arbeit und Rhythmus?, 343); Spieth, Die Religion der Eweer in Süd-Togo, 8.

有すると信ぜられた、然るに技術的世界觀に於ては人間と自然との關係は間接的となり、人間は唯技術を中介としてのみ自然に作用することができる^{と考へられるやうになる、この意味に於て人間はそれ自身を自然から解放することによつて、同時に自然をも亦それ自身から解放するのであると云はれた。^{*}この手段の必要性と内外の分離との關係は、道具の發見が單に技術的意義を有するのみならず又それが重大なる精神的意義を有することを我々に教へるのである。外界も自我意識も共に既成のものとして我々に與へられるのではなく、それらは實に道具の發見により、更らには又かゝる道具による人間の外界に對する働きかけによつて初めて明確なる姿態を獲得することができる。エルンスト・カップ(Ernst Kapp)は道具を以て無意識的な「四肢の延長」(Organ-Projektion)}

* Hegel, Vorles. über die Philosophie der Religion, T. II. Abschn. 1 : Die Naturreligion, S. W. XI, 283.

であると考へた。それは多くの手道具に於けるのみならず大規模なる機械類に於ても同様である。而して道具は人間の身體の延長であるが故に、彼れらは道具のうちには彼れら自身の有機的構造を直觀することができる。のみならず有機的構造は結局精神的構造と平行することを悟るが故に、そこから更らに彼れらは精神的自覺にまで高められるのであると主張した。^{*}

「象徴形式の哲學」はこゝにカップが Organ-Projektion なる概念によつて云ひ表はさんとするところのものに對して、單に技術的世界支配乃至技術的世界認識の上に於ける意義を認めるのみならず、更らにより廣大なる妥當領域を主張せんとするのである。Organ-Projektion は唯身體的機關の自然界に對する

* Ernst Kapp, Grundlinien einer Philosophie der Technik 1877, 25, 29, 40 ; vgl. auch Ludwig Noire, Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit 1880, 53.

投射を意味するに過ぎないが、象徴形式の概念は精神的な表現形式として自然界を超えて更らに精神界一般に妥當する。それは所謂自然的精神的存在の單なる模寫ではなく、かゝる存在の構成契機となるところのものである。素よりかゝる機能も亦カップに於けるが如く最初は全く無意識的に活動する。言語も神話も藝術も凡て精神の自發的活動の表現に他ならぬが、而もそれらが構成せられるに際してはそこには未だ自由なる反省の意識を伴はない。従つて凡てが獨立的な外界として再度自我に對立するに至るのである。併しながらかゝる對立に於て精神は初めてそれ自身の姿を直觀することができ。この意味に於て神話に於ける神々の姿は神話的意識そのもの、自己啓示に他ならぬ。神話的意識がなほ全く瞬間に束縛せられてゐる間は、神々も亦かの瞬間神の姿態を以て現はれる。而して神話的意識が漸次過去を保持し未來を洞察するに至つて、神々の姿も亦過去未來を包括する全體的世界秩序を反映するに至るのである。

個別的活動も亦それらが各々獨立せる活動神として考へられてゐる間は、眞の意味に於ける人格の概念は未だそこにこれを發見することができない。それらが益々多岐的に互るときそこに初めてこれらの活動を統合する一般的根源が求められる。而して活動のかゝる共通の根源として、又統一的主體として、そこにかの一神教的な創造神の神格が表象せられるに至るのである。かくて人々は先づかゝる神格を構成しかゝる神格を理解する限りに於て、かゝる神格のうちに彼れら自身の人格を直觀する。人格神の概念は實に神話意識がその獨特なる客觀化の方便として、人間をしてその自覺を獲得せしめるための缺くべからざる前提であつたと云はなければならぬ。

第三節 祭祀と供儀

以上に於て我々は神話的意識に於ける外界の知覺を説き、神の表象を説き、

人格の表象を説いた。併し神話的意識の本質に關する理解はむしろその情意方面、活動方面に關する考察にこれを求めなければならぬ。神話的活動は祭祀の實踐として現はれる。神々の物語はむしろ實踐的な祭祀の單なる反映に過ぎない。この意味に於てロバートソン スミス (Robertson Smith) がセム系宗教について、祭祀の神話に對する Primat (優先) を主張して以來、經驗的神話研究は多くの原始宗教について益々この説の正當性を實證するに至つた*。然るにかゝる説は理論的領域に於て夙にヘーゲルによつて提唱せられたところのものに他ならなかつたのである。ヘーゲルによれば宗教とは個別的自我がその本質たる絶對者に合一することであり、かゝる合一は唯祭祀の實踐によつて始めて可能であると考へられた。何となれば祭祀の實踐に於て人々は始めて自我の

* Robertson Smith, Die Religion der Semiten, deutsche Ausgabe von Stübe 1899, 19; comp. Marett, The threshold of religion³, 181; James, Primitive ritual and belief, 215.

うちに神を認め、又神のうちに自我を認めることができるからであるとせられた*。この宗教過程の辨證法的構成は祭祀に關する實際的研究によつて明かにすることができ。こゝでも凡ゆる他の精神過程に於けると同様に、内的なるもの、外面化のうち、内的なるもの、より完全なる自覺が獲得せられるのである。

祭祀はそのやゝ發達せる段階に於ては常に祈禱と供犠との整然たる秩序として構成される。先づ供犠について考察するのにその種類は必ずしも尠くない。或るときは奉仕を目的とし又或るときは禊祓を目的とする。或は祈願を目的とし感謝を目的とし贖罪を目的とする。併しながらこれら何れの場合に於てもそれらは宗教的信仰の具體化であり直觀化であつて、これによつて人と神との間に或る種の關係を設定せんとするものであることに變りはない。又供犠をその

* Vorles. über die Philosophie der Religion, S. W. XI, 67, 204.

内容的方面から見るときは、そこに消極的供犠と積極的供犠とを區別することができる。消極的供犠は主として禁欲と苦行とからなり、これは一方に於てセーヴせる力によつて他の一定の目的に對する積極的呪力の昂揚を企圖するものと考へられる。大規模なる狩獵或は計畫的戰爭の如きはこれに先立つ幾日かの精進によつて準備せられる。或は成人式以前に於て男子は凡ゆる苦行を要求せられるのである*。この事實を注視するとき我々はそこに供犠が有する一つの重大特徴を見逃すことができない。それは原始的呪的世界觀に於ては所謂思想の萬能が信ぜられたのに、こゝでは既に呪術が有效なるための一種の制限が意識せられるに至つたと云ふことである。前者に於ては神々と雖も呪力の前には屈伏せざるを得なかつた**。然るに今や神々はかゝる呪力に對抗する獨立者として

* Lévy-Bruhl, Das Denken der Naturvölker, 200, 312; Frazer, The golden bough III, 422.

** Hopfner, Griechisch-ägyptischer Offenbarungsauber, 176.

表象される。これを支配するためにはこゝでは消極的供犠による呪力の集注を必要とする考へられ、更らに進んでは積極的供犠による妥協をさへ必要とすると考へられるに至つたのである。かくて神々の自由獨立を認識することによつて、人間も亦これに對立するものとして漸次彼れら自身の自由獨立を自覺するに至ると云ふことは既に上述せるところである。

この精神的發展の過程を我々は供犠に關聯して再度こゝに跡付けて見ることにしよう。供犠の起源についてスペンサー及びタイラー等はこれを奉仕若くは奉納の思想に歸し、ヂェボンヌ及びロバートソンヌミスの如きはこれを聖體分有 (communion) の思想に歸した。又ホプキンスによれば經驗的諸事實はこれら何れの學說にも一方的に加擔することを許さない、我々はむしろそこに異なる起源の並列を許容しなければならぬと主張された*。然るに供犠のかゝる經驗的

* Hopkins, Origin and evolution of religion 1923, 151.

時間的起源の問題が如何に決定せられようとも、それは我々の當面の問題には本質的影響を有たないと云ふことができる。何となればこゝで我々が考へようとするのはむしろ現象論的な精神の層的構造の問題に過ぎないからである。かゝる見地に立つとき供犠思想の發展は他の神話的意識の發展と同様に具體的から抽象的に、直觀的から觀念的へと進行し、これに伴つて自我意識の構成に對してもこれと平行的な發展を將來したことを見逃すことができない。奉納的供犠はその初期に於て恐らく呪術的供犠と未だ分化せざる混沌期を共有したであらうと思はれる。然るに呪術的供犠の強制力に對する懷疑の誕生と共に、奉納的供犠の交易思想が漸次その勢力を擴大して行つたのである。Veda に於ける供犠は、我に與へよ我汝に與へんといふ意味の祭詞によつて行はれた*。かゝる

* Oldenberg, Religion des Veda², 314, 317, 471; Hopkins, op. cit., 176; The religion of India, 191.

實質的な交易思想はウパニシャッド及び初期佛教に於ては漸次その内容的規定を失ひ、全然超内容的な「信心」による供犠の思想を發展した。而も印度思想に於けるこの内容に對する蔑視の傾向は後には更らに極端に走り、遂には自我を否定し神に對しても亦その内容的規定を剝奪するに至つたのである*。併しながらかくの如きは宗教史上に於ける一つの例外に過ぎない。イスラエルの宗教に於ても供犠の思想は印度に於けると同様の發展を辿つた。而して豫言者の宗教に於ては神は物質的供犠よりもむしろ純道德的な供犠を要求するのである**。然るにこゝでは印度思想と異り、かゝる供犠的行爲を通して却つて行爲の主體たる自我の認識が確立せられたと云ふことができる***。

* Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden und Anfänge des Buddhismus, 37, 155; Hopkins, Religion of India, 217.

** Jesaja I 11.

*** Hermann Cohen, Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, 236.

供犠は一方に於ては又神人交渉の中介者として重要な役割を演ずるものと考へられる。かゝる見地に立つて供犠の發展を眺めるとき我々はやはりそこに上述と同様の経過を發見するのである。神人交渉の最も原始的な形態は兩者の血縁關係として現はれる。トーテムズムの世界觀に於ては一般にトーテム動物の崇拜が要求せられるのであるが、併し場合によつてはこれを嚴格なる慣習的儀式の下に共同的聖餐の食卓に上すことも稀でない。これは特に或る種族が何等かの重大危機に直面する場合等に於て、その種族間の血縁を再認識しその信仰を更生せんがためである^{*}と考へられる。トーテムズム的信仰以外に於ても例へばセム系宗教に於ける動物供犠の行事の如きは、その起源をこの祖先神と^{*}の種族との血縁的信仰に求めることができるのである。かく神人の交渉は最初

^{*} Robertson Smith, Die Religion der Semiten, deutsche Ausgabe, 212, 239; vgl. Baudissin, Adonis und Esnun, 25, 39; J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums², 112.

は同一物の飲食と云ふが如き極めて具體的なる狀況に於て行はれた。然るにそれは漸次その内容的特徴を失ひ、凡ゆる共同的行爲が凡て同様の機能を營み得ると考へられるに至るのである。公淫の如きが神に對する供犠と考へられるのも亦この例に漏れない。ヘーゲルは祭祀のかゝる段階を以て異端的信仰の特徴となしたが、その後の宗教史的研究は基督教信仰の初期に於ても亦同様の事實が見出されると云ふことを實證するに至つた。^{*}神人の交渉は啻に供犠を媒介として營まれるのみならず又祈禱によつても行はれる。祈禱は言語によるが故に一見著しく觀念的であるとも考へられるであらう。併しながらその起源は全く呪的直觀的であると云はなければならぬ。Vedaに於ては祈禱は神々を捉らへる陷穽であり、世界の運行は聖歌に従つて行はれる。僧は祈禱に於てそれ自身直ちに神となると考へられた。[†]かゝる呪的な祈禱觀は基督教の初期に至るまで

^{*} Hegel, S. W. XI, 225; vgl. auch Usener, Mythologie, Arch. f. Religionswiss. VII, 15.

残存する。而して教父オリゲネス (Origenes) に於てさへ猶ほ祈禱の目的は人と神との融合にあるとせられたのである。^{*}然るに眞に基督教的な祈禱は客觀善の實現として、御心の天に成る如く地にも成ることを祈願するものでなければならぬ。この點に關しては別段の引例を必要としないであらう。^{**}

神人の交渉即ち communion と云ふのは上述の如く元來共同的勸行によつて兩者の合一を企圖するものである。今供犠及び祈禱にかゝる機能を附與するとしても、それは決して獨立に與へられたる人間の領域を、同じく獨立に與へら

+ Geldner, Vedische Studien I, 144; Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, 10; Gough, The philosophy of the Upanishads 1882.

* περί εὐχῆς c. 10, 2.

** comp. Marett, The threshold of religion,³ 29; Farnell, The evolution of religion, 163, 228.

れたる神の領域に關係せしめると云ふ意味でないことは論を俟たない。これらの領域はもと根源的な宗教的活動の兩極として、かゝる活動によつて初めてそこに設定される。而もそれらは宗教的意識の異なる發展段階に於ては異なる姿態を以て現はれるのである。この意味に於て供犠及び祈禱は神人の間に存する既成の間隙を橋渡しするものと云ふべきではなく、むしろこれによつて兩者の間に益々著しき對立を齎らし、かゝる對立を克服することによつて初めて兩者の眞の合一を企圖するものと云はなければならぬ。かゝる宗教意識の辨證法的構成は神人の關係が常に可逆的であると云ふ事實のうちにも現はれる。そこでは人が神に合一しなければならぬと同様に、神も亦人と合一しなければならぬ。人が神に供犠しなければならぬと同様に、神も亦人に對して供犠するのである。この神の犠牲の思想は特に基督教に於て強調せられた。併しそれが一般的な宗教意識の根本的要求であると云ふことは、新世界の土人の信仰に於てもそれが

認められると云ふことから議論の餘地を残さないと思はれる*。唯基督教に於てはそこにそれ獨特なる宗教的新意義が附與せられたと云ふ相異が存するに過ぎない。併し中世に於ける正統派の爲義論の如きはなほ未だ全く舊套を脱することができなかつた。カンタアベリーのアンセルム(Anselm)がその“Cur Deus homo” (何故に神は人となりしか)に於て展開した満足説に於ては、その外見は如何にも理性的であるやうに見えるが、その根本思想はなほ、人間の無限罪は唯無限的供犠即ち神の犠牲によつてのみ充分に贖はれると云ふ原始的信念に立脚してゐるのである。然るにこの點に於て神秘主義の思想は一段の進歩を示したと云ふことができる。ここでは神人の關係はもはや單なる對立の關係ではなく、むしろ相關の關係とせられるに至つた。併しながらこれは決して基督教

* Brinton, Religions of primitive peoples, 190; Frazer, Golden Bough III, The dying god; H. Zimmer, Keilschriften und Bibel, 27.

神秘主義だけの獨占ではなかつたのである。アンゲルス シレジウス(Angelus Silesius)が語つたであらうその同じ言葉を、イスラムに於てもデュラルアルディン ルーミ(Dschelal-al-din Rumi)の口から聞くことができる。「我れらの間には我もなく汝もない、我は我にあらず汝は汝にあらず又汝は我にあらず、我は我なると共に汝であり汝は汝なると共に我である*。」こゝに供犠思想も亦その宗教史的發達に於ける極限に到達した。そこにはもはや物質的の中介も乃至精神的の中介もなく、神と人との概念がそれによつて始めて決定せられるところの純粹關係の概念が發見せられるに至つたと云はなければならぬ。

* Goldziher, Vorles. über den Islam, 156.

第四章 神話的意識の辨證法

以上我々は「象徴形式の哲學」の立場から神話を精神の一つの統一的エネルギーとして説明せんとして來た。ここでは我々はかゝるエネルギーが常に貫ける一つの方向を有し、無数の内容から独自の形式、独自の法則に従つて神話と云ふ完結せる一つの世界像を構成することを見たのである。然るにかゝる構成の過程は凡ゆる精神の發展と同様に辨證法的であると云ふことができる。發展の各段階は單なる新事實の附加によつて成立するのではなく、それは屢々尖鋭化せる對立によつて先行される。従つて前段階は單に敷延せられ補充せられることによつて後段階に發展するのではなく、むしろ屢々その全般的否定を強要せられるのである。かゝる辨證法は併しながら常にその内容的發展に限定せ

られず、更らにその内的形式の發展をも支配する。こゝに内的形式とは結局神話的法則を意味するのであるが、かゝる法則も亦神話意識の發展に伴つてその妥當性を失はなければならぬ時期に到達する。今迄法則として働いてゐたものがそこで再度課題的性質を獲得する。今迄内的形式として働いてゐたものが一度その本來の使命を完了すると、それは單なる一つの外的な對象に轉落し、もはや神話的意志の十全なる表現たることを得ないやうになる。こゝに舊き形式が破壊せられ、そこに新たなる形式への道が打開されるのである。而してかゝる辨證法的闘争のうちに、神話的意識は初めてそれ自身により深き根源を自覺することが出来る。素よりかゝる過程が理論的意識的な反省を伴ふものでないことは云ふまでもない。併しながらこの意味に於ては凡ゆる精神の發展が意識的ではありえないと云ふことを我々はこゝに改めて明かに想起しなければならぬであらう。

既に我々は言語形式を考察するに當つて同様の發展を指摘した。それは擬態的、類推的及び象徴的表現の三段階を経過するのである。第一の段階に於ては言語的記號とそれに相應する直觀内容との間には何等の分裂もなく對立もなく兩者は同じ事物領域のものとしてせられ、云はゞ果實とそのエキスとの如き關係にあると考へられる。然るに次の段階に至り音聲乃至文字とその意義との分裂が起り、そこから更らに兩者の觀念的機能的綜合が可能になる。かゝる綜合以前に於ては音聲も文字もむしろ一種の魔的存在を有するに過ぎなかつた。然るにかゝる呪的感情の減退と共に實在的なものが觀念的なものとなり、實體的なものが機能的なものに變化する。かくて例へば直接的な形象文字から抽象的な音標文字が發展し、一般的に云へば意義的記號としての象徴が可能となつたと云ふことができるのである⁺。

神話的宗教的世界に於ても初めはこの實在と觀念、存在と意義との區別はこ

れを認めることができない。そこでは神話的形象は具體的な行爲の世界の中に未分化的な全態を構成してゐる。最初の神話的行爲は所謂模擬動作と云はれるものであるが、それは決して單なる藝術的描寫でも亦神話的内容の再現でもなく、かゝる動作のうちに人々はそのまゝ神となり魔となると云ふことは前にも述べた。神劇はドラマではなくその原義たる實行であり、又儀式こそ神の「物語」の原型であると云はれる所以がそこにある。然るに神話的世界觀の發展と共に漸次自我意識が構成せられ道德的價値が発見せられるに至つて、そこに現實的なものと觀念的なものとの分裂が起る。かゝる分裂こそ狹義に於ける神話的なものから宗教的なものが發展する原動力をなすのである。宗教の内容はその根源に遡れば遡るほど、これを神話の内容から區別することができ

+ Th. W. Danzel, Die Anfänge der Schrift 1912; auch Cassirer, Sprache und Mythos 1924, 38 ff.

ない。然るにその形式に於てはそこに全く新しき契機が登場する。それは從來單なる存在と考へられてゐた神話的形象が新たなる觀念的意義を獲得すると云ふことに他ならぬ。而してかゝる時機の特徴として觀念的なものに對する崇敬の傾向と、存在的なるものに對する蔑視の傾向とを現出するのである。

かゝる發展の經過は併しながら多くの宗教に於て必ずしも一樣であるとは云ひ難い。我々は次にその典型的なるものについて我々の考察を進めて行くことにしたいと思ふ。先づ最も著しき例としてイスラエルの宗教を擧げることができる。豫言者に於ては觀念的なものに對する熱狂は凡ゆる地上の存在を否認し特にその鋭鋒は異端に於ける偶像崇拜の排撃に集注せられた。イザヤによれば偶像を作るものは鍛冶屋であり大工である、材料は鐵であり木であるに過ぎない、かゝるものを崇拜するのは盲目であり無心であり無知矇昧以外の何者でもない[†]と絶叫せられた。異端的意識にとつては偶像は神の單なる寫像ではなくむ

しる神の直接的啓示であり、或は神それ自身に他ならぬ。然るにこゝでは寫像と實物、物と觀念との分裂が起り、その對立が意識せられるに至つた。かゝる對立の意識を將來せるものは、實に彼れらが神と人間との關係を汝と我との道德的精神的關係にあるとしたその宗教的態度のうち[†]に存する。凡てかゝる根本的態度に關係なきものは宗教的價値を失はなければならぬ。かゝる内的世界に屬せざるものは凡てその精神を奪はれ單なる死物に轉落せざるを得ない。從つて寫像も亦かゝる外物としてそこではもはや神の表現たることを得ずむしろ神的なもの、反對として排撃せられなければならなかつたのである。

ペルシア・イランの宗教に於てもこの道德的傾向がその根本的契機をなした。既にヘロドトスの報告中にもそこでは偶像神殿祭壇等が排撃せられたと云ふことが現はれてゐる[†]。然るにこの傾向はイスラエルに於けるが如く凡ゆる現實的

存在の排撃に迄は及ばなかつたのである。ザラトストラの宗教に於て火や水の如き自然物が崇拜せられたと云ことは人の遍く知るところであらう。併しながらかゝる自然崇拜についてその宗教的動機を追求するとき、我々はそれが單なる自然物として崇拜されたのではないと云ふことを見逃すことができない。彼れらは世界を善惡兩神の鬭争と見、人も物も凡てその何れかに加擔すると考へる。その限りに於て萬物は善惡何れかの勢力に屬するものとして崇拜の對象となり又輕蔑の對象となるのである。彼れらが火や水を善勢力に數へたのはこの意味に於てはやはりその根本思想たる道德的傾向に従つたものと云はなければならぬ。このことは又彼れらが火や水を他の道德的徳目と並べて尊者(Yazata)と名けこれを神格化せることによつても證明される。自然はその自然たることを否定せられ、觀念的な世界に攝取せられるに至つて初めて宗教的意義を獲得

+ Herodotos, I 131 ; III 29.

するのである。素より波斯の宗教にかゝる自然と觀念との混淆を見るのは一方に於ては神話的前段階の餘韻であると考へることが出来る。神話的立場が一朝にして宗教的立場に飛躍するのでないことは云ふまでもない。神話の諸神は通例比較的小勢力として、而も多くは負の價値を與へられて永くその生命を保持する。Aryanの光の神 *deivos* 或は *devas* が *Avesta* に於ては惡神 *Ahriman* の從者たる *daeva* となるが如きがこれである*。既に *Ahriman* それ自身が神とせられ永く善神 *Ormazd* と對抗して世の終りに至つて初めて克服せられると云ふが如きも純宗教的構想ではなく、それはむしろ神話的なもの、残渣であると云はなければならぬ。

豫言者の宗教に於ては凡ゆる神話的世界が否定せられ、更らに凡ゆる宗教的

* L. v. Schröder, *Arische Religion* I, 273 ; Jackson, *Grundriss der iranischen Philosophie* II, 646 ; aussi Victor Henry, *Le Parsisme*, 12.

道徳的要求に反するもの、價值が否定された。波斯の宗教に於てはこの否定の過程は未だ中道にある。然るに印度の宗教に於てはそれは神話的世界のみならず、經驗的自然的存在の世界のみならず更に自我の否定にまで擴大される。ウパニシャッドの根本的範疇とも云ふべきものは實にこの否定の概念に他ならなかつた。絶對者はそこでは *Atman* と名けられるが、*Atman* の本質は結局「否、否」と云ふことであると云はれる。蓋し凡てを否定し盡した後に残るものこそ最高者であると考へられたからである。^{*}併しながらウパニシャッドの否定は單に客觀の否定に止つた。従つて *Atman* は精神と考へられ自我と考へられる。然るに佛教は更らに一步を進めて遂に凡ゆる主觀をも否定するに至るのである。預言者が偶像を排撃し凡ゆる經驗的存在を否定するのはこれによつて

^{*} Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus², 55, 157; Deussen, Philosophie der Upanishads, 117, 206.

自我と神との宗教的・道徳的關係を明かならしめんがために他ならぬ。従つてその否定には自らなる限界がある。即ちそこではかゝる關係の中心をなす道徳的人格とその活動とは否定さるべくもない。然るに佛教に於てはかゝる活動即ち行 (*sankhara*) は無知から生ずるものであり、一切苦の根源となるものと觀ぜられるが故に、これも亦その宗教的價值を維持することができなかつたのである。^{*}素よりかゝる宗教的價值判斷が可能なるためには佛教にも亦独自の原理となるところのものが存することは論を俟たない。それはかの解脱の思想に他ならぬ。而して解脱は唯一切を空と觀ずる眞知のうちのみ求められる。人格もその活動も解脱に對しては何等の寄與をも與へることができない。この意味に於てそれらは何れも無に等しいと云はざるを得なかつたのである。

基督教も亦原本的な神話的形象の世界を離れて独自の宗教的價值を構成せん

^{*} Pischel, Leben und Lehre des Buddha, 65; Oldenberg, Buddha⁴, 279.

とした點に於て他の宗教と異るところがない。然るにそこでは既にシェリングも指摘したやうにその凡ゆる教義凡ゆる儀式が神話的直觀的なものと特に密接なる融合をなして居り、かゝる因子を否定することは直ちに教義乃至儀式そのものをも否定する結果に畢るとさへ考へられる。この點は後の宗教史的研究によつて頗る明瞭に裏書きされた*。この特徴は併しながら一方に於ては又この教が廣く世界を支配するに至つた原動力をなしたと云ふことを忘れることができない**。然るにこゝでも亦神話的直觀的内容を離れて基督教の純精神的意義を強調せんとするものが現はれた。それは實にその神秘主義に他ならなかつた。彼れらは宗教生活の本義は唯自我の本質に従つて直接神の本質に接觸するとこ

* Schelling, S. W. 2. Abteil. I, 248; Eduard Norden, Die Geburt des Kindes, Studien der

Bibl. Warburg, Nr. III.

** vgl. Dieterich, Mithraliturgie, 92.

ろにあると考へたから、凡ゆる神話的形象を排撃するのみならず又凡ゆる教義をも否定せんとしたのである。何となれば教義も亦宗教的感情を凝固せしめる一種の構成物に過ぎぬと考へたからに他ならぬ。神が人となると云ふ教義についても彼れらはこれを單なる神話的乃至歴史的事實と見ず、それは人類の意識中に於て常に新たに行はれるところの現實的過程に過ぎぬと考へた。二つの別個の存在が合一するのではなく、一つの宗教的體驗から統一的關係の兩項が取出されるのである。エックハルトによれば「神は絶え間なくその子を生み給ふ。否、そのみではない。彼は我のみを生み給ふのではなくそれ以上にその子を生み給ふのである。彼は我を彼に於て生み給ひまた彼を我に於て生み給ふのである」と*。エックハルトの方法は消極的神學と名けられ、神を知るためには先づ經驗的な凡ゆる直觀の形式を否定し凡ゆる思惟の範疇を否定しなければ

* Meister Eckhart, Ausgabe von Fr. Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jahrh. II, 205.