

現代的と宗教的

姊崎正治

所謂る現代人には、「進歩」といふ觀念が一種の病みつきになり、何事でも進歩する又すべきだといふ事は自明の理の如く思はれてゐる。而して今日出たものは昨日のより、明日出るものは今日のより進歩してゐる様に考へるのも、亦一種迷信的觀念になつてゐる。勿論、新奇を好むは、何れの代にも人情の常であり、且つ實質内容の如何に關せず、有形無形を問はず、新に興つた勢力や新に出た事物には、多くは新鮮の活氣があり、その點に於て舊來の事物に對して一種の優勢を具へる。されば現代人が進歩を信じ、新なものに走るのは、必しも無理突飛とのみ退けるべきではなからう。

然し、現代文化は新發見新開拓に源を發し、傳統を破るといふ點に特色を發揮したもので、「進歩」といふ觀念の如きも、實はこの文化の進運から生まれ出た產物で、齡はまだ三百年に満たない。其に加へて、近代文化の所謂る尖端は、こゝ七八十年來、アメリカといふ新興國が之を代表する事になり、アメリカ人が所謂る西部地方その他新開拓の邊境生活に發揮して來た氣風が何で

もかでも新を喜ぶといふ熱情を以て進み、その刺激が東洋までも及んで来た。其上、日本には又特別に此の新奇の尖端を歓迎する因由が存してゐた。それは約して云はゞ二百餘年の鎖國に對する反動であつた。徳川幕府が外夷恐怖の爲に國を鎖して、初百年ばかりは殆ど完全に交通遮斷を遂行したものの、それに對する不満は、既に享保頃に現はれ、極めて微少ながら外國禁書の一部を解禁するに至つた。つゞいて幕末數十年に於ける蘭學蘭方の流行になり、終に開國の時代に及むだ。その間に於ける所謂「舶來品」に對する好奇と歓迎とは、現代の新奇歓迎と似通つたものがあり、且つそれは極めて少數の物品に集中したから極めて強烈なものであつた。今日の所謂「國産奨勵」も、一部分は百年以上に亙る「舶來品」歓迎の遺傳と戦ひつゝある譯である。

即ち、近代文化が新開拓を基調としてゐるに加へて、日本では二重の意味での新奇歓迎が強い社會氣風となつて今日に及んでゐる。その爲に所謂「現代的」といふ事は、何でも彼でも新奇なものにあるといふ感じが常に勢力を逞うする。明治初年のコントやミル、十年代のキリスト教、それから一時の反動時代を経て後の日本の思想界は、所謂新思想の交替歓迎で、今日は何でも彼でも「尖端」でなくてはならず、「尖端」が即ち進歩だと考へて動いてゐる。功利主義、自然主義それから軍國主義、マルクス主義の今日まで、その間に於ける學說、傾向、人名で新奇を以て迎へられた表だけでも、可なり長いものにならう。それが又新事物、新發明の歓迎でスピード時代

を現出し、之に加へて經濟上の急激な轉變によつて、人心は一層興奮し、動搖し、その間には甚だごつく者もあれば、感激する者もあり、所謂新思想に酔ふ者と、之を呪詛する者とが互に相激發する。その方向の如何に關せず、渦動状態、旋風状態が、現代人心の特色になつて來た。その調は短氣性急、そのしるしは騒音と閃光とスピード、只人間が夜を眠ることを忘れないだけが不思議な位である。(但し眠り得ない人間も大分あつて、その極は自ら永久の眠に入る工夫をカルモチンや猫いらずに求める)。

此の如き所謂「現代」に、藝術も變化し、傳統は衰へ行き、而して宗教もその存在を疑問とせられるのは、自然の勢で、「宗教研究」の編者が、此特輯號の題目を撰むだのも、その動搖變遷の一面を表してゐる。然らば、その題目について考を發表する者も、此の動搖に直面して、その上に言論を進めるべきは勿論であるが、又同時に動搖渦中を脱して高處からの達觀を必要とする。而して此が實に宗教觀念の職務である。

*

*

*

*

*

人心は境遇に動かされる、思想は生活と離れ得ず、理想は現實と全然絶縁し得ぬ。此は今更云ふまでもない程明瞭の事であるが、此事實を看取するだけでは問題の全部を盡さない。境遇に隨つて動くにしても、心は境遇から出る必然又自然の產物で、その外に生命はないか。生活事實は

重要であるが、思想理想は、生活から割出しただけの産物であつて、それに對して生活そのものを動かす力はどこにも存在しないか。此が我々の第一問題であつて、此に對する解釋如何が目前に生活態度の差違を來してゐるのみならず、古來人類の動きは、此の解釋の左と右とに往來する波動であつた。語をかへて云へば、人間の文化といふのは、結局、人間が思想理想に依て自己の生活を、個人的にも社會的にも、形作らうと努力し奮闘した跡に外ならぬ。勿論、思想理想のみが原動力であるのではなく、事情境遇との交渉が、その間に有力に働くが、兩方面の關係交渉が文化として現れるのである。而してその何れが主要動力となつて人生を動かすかといふ事は、全般に一括決定せらるべき命題でなく、時代と社會と、階級と個人と、種々の配合によつて變化し、その變化や變遷が、その時々に応じた文化の特色として現れるのである。現代に於ては、開拓、發見、發明が續々新事情新事物を産み出して、人心は殆ど應接に遑なく、生活は此等の境遇事物に壓倒せられる。特に機械産業の發達は、機械利用と産業組織と二重に人間を壓制して、之を好むと好まざるとを問はず、如何なる人も其の支配を脱し得ない状態となつて來た。即ち元は人間自らが自らの利用厚生の爲に作り出した機械が人間の生活、心情、思想一切を支配する様になり、人間は機械を利用しつゝ、而かもその奴隷となり、又産業組織に對しては個人は殆ど無力となり、その壓迫を訴へつゝ、而かもどうする事も出來ない有様になつて來た。キリストホロの話の如

く、始は孩兒と思つて肩に荷なつた小兒が巨人になつて、その指揮を受けるに至つた。又はトルストイが幻に見た如く、艶妖の美人に引きつけられた幾多の遊治郎が、段々巨大になつて行くそのペイルに引きずられて、如何ともし得ず嶮地に陥るとでもいふべき有様である。

文化は元來人間自らの作り出した勢力又産物であるが、その文化の性質によつては、人間がその主人にもなれば又奴隷にもなる。ギリシヤ文化の如きは、その華の時代には、人間自らが主人公たる自覺を以て又その實を擧げた一例であるが、ロマの帝政や印度の種姓制度などは、人間がその奴隷になつた實例であり、獨り現代だけの現象ではない。然し現代の機械文明は、今までの何れの文化にも越えて人間を奴隷とする文化である。其上、近代の生物學に於ける進化觀は、その創始者たるダーキンの考がどうであつたといふ問題如何に關せず、生物の生活を境遇の産物としてのみ見る傾向が強く、此の生物觀と産業組織とが相合して、人間を境遇や組織の奴隷として見る外なきが如き感を増長して今日に至つた。されば、現代産業組織の害を見、その資本主義を呪咀する社會革命論者で、その理想社會を現出するに非常手段を必要とする者すら、自分の思想を整へ、又主張を明にするに當つては、「過程」といふ觀念を中心とし、殆ど機械的必至の「過程」が人間を支配するかの如く考へてゐる。「過程」は彼等の社會觀に於て一つの *Deus ex machina* であつて、昔の宿命觀を別種に言ひ表したに外ならぬ。彼等自らの熱情如何に拘はらず、彼等自ら

も亦「過程」の手足であり奴隷であつて、やはり現代機械文明の一産物に外ならぬ事を證明してゐる。資本家がその組織の奴隷である如く、革命論者もやはり現代文化の奴隷であつて、前者は現組織に満足してゐる代りに、後者は憤懣して呪咀するだけの違ひがある。「過程」や組織を過信してゐる點は雙方同じで、只後者は自らが奴隷となつてゐるに憤慨して、他をも奴隷にせんとする者である。

此に於て現代文化の他の一特色が著しく現れる。それは本能性の爆發といふ事で、つまり人間自主の感情をも理想をも放棄せざるを得ず、組織や過程の奴隷となつた人間が、他に活路を見つけない爲に、最も原始的な本能性で動くといふ現象に外ならぬ。スピード、騒音、閃光、濃彩のみならず、ゲーム、スポーツ、享樂、性慾、何事でも人間の本能性が粗野に動く方面がガソリンと共に爆發する。それが所謂の自然であり、大衆的であり、又現代的だと見られて、その勢力は不可抗的だと思はれる。此の如き印象、感想、又感激に蔽はれて、現代人は人間の他の方面を忘れたものゝ如く、一面奴隷たる憤りと不満とを心の底には貯へつゝ、全體としては現代謳歌を本能性の爆發によつて發表しつゝある。經濟組織の點に於ては、現在を不満とし、別種の社會組織を夢みつゝある左端者でも、此點に於ては右端者と異なる事はない。彼等の闘争主義、策戦方法、乃至は彼等の所謂のプロレタリア藝術、皆本能性爆發の發表たらざるものはない。ロマの奴隷ス

バルタエの叛逆爆發、それを現代は全般的に發揚し、又實行せんとしてゐるのである。

此の如くにして「現代的」の誇りたる機械、組織、活動、スピード、何れも人間の自主性を侵略して、本能性の陶醉に陥れつゝある。その文化の行末はどこへ行き着くであらう。このまゝで「進歩」して、何を成し遂げんとするのか。マルキシストの希望する社會革命が出来たとしても、此の文化の特色に對しては何等の變革をも施し得ない、否、本能性の爆發は一層激しくなるに違ひない。すれば此文化の行末といふ問題は依然として殘るのみならず、恐らく終に全人類生活の爆發破壊、動物性への還元が來ないとは限らない。然し、此く云ふのも、只前途を悲觀しての事でない、何れの時代にも、新興の勢力、新奇の傾向は、或る程度まで偏した方に動いて、どれだけかは極端に走る。新境遇に處する人間は、必ずその新境地に對して、善につけ惡につけ誇大の觀念を抱いて、その勢に乗り出す。「現代」は、三百年來の近代文化が、此の百年以來急激に新境地を開いた結果であるから、極端の誇張が現れるのは自然の勢であるが、今はその文化の煩悶が既に現れ始め、十八世紀の樂天的進歩觀に對して、此まゝではいけないのじやないかといふ疑問も出始め、而してそれが「現代」の尖端たるアメリカにも現れてゐるといふ事は最も注目すべき點である。而してそれが單に保守的反動でなく、將來の切開きといふ方に向ひ、且つ建設的希望を伴つてゐるのである。勿論、此の疑問はまだ解決の途に上つたのでなく、希望展望はまだ漠

然であるにしても、單に「進歩」に陶醉しない要素の存在が重要事であつて、西洋と東洋との融合といふ宿題もその中に含まれてゐると考へられる。

*

*

*

*

*

文化の未來といふ事は暫く別問題として、右の如き「現代的」特色に對して、「宗教的」の主張點はどこにあるか。多くの人は云ふ、現代文化の中で宗教の影は段々薄くなりつゝあると、而して現實の世相は、如何にもその意見を確める様に見える。寺の建つ代りに近代的ビルディングが都會の中心になり、教會はシネマに侵略される等、一々數へるまでもない位である。然るに他方には又十九世紀以來、東西共に新宗教の起つたものも少くなく、何れも相應の新勢力を呈するのみならず、又時々のリバイバルを別としても、カトリック教會の進運は、こゝ三四百年前、近代文化の始の頃には豫想し得なかつたものがある。而してそれが單に信仰の問題でなく、勞働運動や社會事業の實際の上に悔るべからざる勢力となりつゝある。現代文化、機械文明の前には霧散するかと思はれた「舊教」は中々霧散しない。此が單に時代錯誤として一蹴し得る現象であらうか。

それにしても、「現代的」と「宗教的」との衝突は餘りに明白の事實である。但し、「餘りに明白」だとして捨てて考へないで濟ませるべき事でなく、その衝突の内容意義を觀察して見なければ、事態の真相をつき留めることは出來まい。

先づ第一に、何と云つても、傳統が宗教に大切の方である。此が「現代的」と衝突する。第二には未來に對する理想希望（それは必しも死後來世といふ事に限らず）が、宗教信念の要素である、此が「現代的」に容れられない。第三には、神意、豫定目的、つまり何等かの意匠又は意義を信するものが宗教である、此が現代の機械的世界觀と相容れない。第四には、人間の理性だけでなく、理性以外又は以上の信念を宗教は要求する、此が現代の理性、即ち合理主義と相背く。第五に、宗教信念では、人間は何等かの救又は解脱を要する、此が現代の樂天的現實觀と衝突する。

右五つに分けて見るが、何れも互に聯絡した事で、従つて、「現代的」と「宗教的」との衝突にも色々の方面はあつても、何れも相互關聯し、つまり宗教の超越觀と現代の現實觀との衝突である。而して此背反は現代に限らず、何れの時代にも多少はあつた事で、又人間天性の中に含まれる現實と超越と二面の對立から起る事象であるが、現代文化の中では此背反が特に顯著に又強烈に現れてゐる。

傳統とは過去の遺傳勢力であるから、傳統精神はどうしても保守であり、現代の「進歩」精神と相容れないのは自然の勢である。然し、現代には如何に進歩が盛であらうとも、人間が全く新なもののみで生活し得ない事は餘に明白であるのみならず、現代の新機運といへども、或る程度までは新を求め新を作り出して進むには違ないが、その波動がいつまでも同じ調子で進む事は出來な

い。必ずやどこかで多少とも安定又は静止の状態に達する。否、現代の進歩々々、常に尖端を追ふ中にも、人間は他面おちつき落着を求めてゐる。それは回顧保守といふだけでなく、所謂の動中靜を求め、心であつて、此は如何にしても人間の脱し難い性向として、人生の半面をなしてゐる。人間が眠を忘れないと共に、動中靜を求め、且つや如何に新機運で動く時代にでも、人生の連續として生命の淵源に連る思ひ、生の因て生ずる源流を汲む心は、どうしても抹殺し得ない。只所謂「進歩」の中に、一時その思が蔽はれることはあつても、滅亡はしない。例へば現代文化の變に伴つて家族生活が稀薄になり、又子供が兩親を離れて育てられる共産的社會になつて、子が親を思ふ心が昔の如くでない時代が來る事があるとしても、その時には直接肉身の親の代りに何か親の如く慕ふものが出來るに違ひない。ソビエトの社會でレーニンの屍體をイコンの如くに祀つてゐるのは何の爲めか。日本でいふ様な祖先崇拜は衰へるとしても、科學の世界には又科學の祖先追敬が行はれてゐるでないか。神道家が報本反始を以て神道の本體としてゐるのは、傳統回顧に偏した片面の宗教に外ならぬが、然しそれは、形は如何に變るとも、人間天性の消し得ない一面である。只問題は、傳統だけでは人間の進歩は得られないから、傳統を如何に活かして行くかといふ點にあるので、現代文化が目下の勢で一時傳統を輕んじても、それは最終の斷案ではない。又宗教には傳統の力が強くとも、それだけが宗教ではなく、つまり永遠の生命を求め、回

願的には傳統精神となつて現れるので、宗教心の生命は報本反始、淵源に連る心と共に、未來に生命の聯絡を求め理想信念を要素とし、その聯絡の中に人間生命の意義を求め展望希求はどうかしても減しない。

單に時間として見ても、現在は永遠な過去と悠久の未來との間の一連鎖で、いくら貴重な現在でも、刻々過去に入り、而して未來は續々現在となつて來る。現在の中に過去の追憶なき者はなく、又未來の豫想の全く缺けた人もない。それを打消して只現在だけに生きやうとすれば、刹那主義といふ様な心細い事になる。過去との聯絡、未來に對する展望、それ等の内容がどういふ意味を持ち、如何なる力になるかといふ事は、勿論千差萬別であるが、如何に現在に處するにしても、此等の聯絡なしには生命の意義はなくなる。歴史の回顧とか、來世の希望とかいふ如き事ぬきにしても、幼時の思出が何かの力にならぬ人はなく、只現在の刹那満足と感じてゐると見える性慾作用にも、既に未來の含蓄がある。人間は如何に現前の境遇に制せられるにしても、それ以上に三世に連なつた生命で生きてゐる。此根本事實を認めず、刹那のみで満足すると主張してそれが現代的だなどうぬげられるのは、つまり現代陶酔の一變態に外ならぬ。その陶酔の醒める時即ち何かの傳統にすぎるか、又は何かの理想希望を求めるときで、その希求は、藝術か宗教か、又若くは社會理想の展望となつて來る。それ等は一種の夢だといつても、人間の生活には夢も亦有

力な要素である。フロイド心理學の云ふだけにしても、其だけの方である。

意匠觀と機械觀との衝突も亦近代に限らない、人間の宿題であるが、キリスト教の神意説明が殆ど法律的に明確になつたのと、近代科學の因果觀が數學的に定説なるかの觀を呈したのと、二つが特に激しく衝突した。加之、現代の社會生活に組織が發達して、個人は殆どその鐵鎖にしばられた如き生活を送り、所謂の意志の自由も頗る稀薄になつて來た爲、人生全體に互る意匠とか目的とかいふ觀念は、必至必然の束縛に壓倒せられるに至つた。先に述べた本能性の爆發、奴隸の叛逆といふ現象は、實に此の如き社會組織の壓迫の中に起る自然の反抗であり、茲に人間は本來の自由を變態的に主張しつゝ、而かも生活の目的なるものありやなしやに迷ふてゐる。何等かの形に於て神意、天與の目的を信じ、又本來の自由を回復せんとする宗教的世界觀の使命は、此に於て一段の重きを加へて來た。現代の觀念と相容れないからとて、一も二もなく宗教を排斥する如きは、「現代」に對する迷信の結果に外ならず、此の如き「現代」に對してこそ宗教は更に重きを加へる。今後、何れの宗教が如何に神意又は人生の目的を解釋するにしても、境遇や組織の壓力に對抗して、神意天命に信を措くのは、即ちその天命を擔任して立つ人間自らの尊嚴を自覺し主張する所以である。

理性と超理性との問題も、亦古來の宿題であるが、現代文化が科學と産業組織を主力とする爲

に「合理」萬能の生活となり、理性の職能を過重するに至つた。而かも餘りに理性と組織との束縛が重くなつて來たので、却て粗野な本能の爆發を來し、現代文化自らの中に破裂を起しつつある。但し、近代科學の力で今までの非合理を打破し、又安價な超理性を排斥した効能は、勿論大切の事であつて、合理主義が迷信を排除して今日の文化を産み出したのであるから、今後如何様の變遷があらうとも、昔の非理性に歸るべきではない。只現代文化の弊は、科學にしても、産業組織にしても、合理的であれば、それで能事終れりとして、終に人生全般に亙つて只々合理的組織を整へようとしたに存する。此の爲に本能の叛逆を喚起したのは、つまり人間には理性以外又は以上の性能あるを無視したに因る。理性以外又は以上といふについては、解釋の詳細に入り得ないが、本能は明に理性以外であり、而して理想信仰に理性以上の力を發揮する所に宗教がある。理性に背くのでなくて理性を乗り越え、理性を無視するのでなくて理性をも指導する、此に理想信念の力がある。此點の解説はキツド（主としてその Social Evolution）に譲るが、理性過重と本能の叛逆とは、現代文化の難關として目前の事實である。此の難關を突破して、理性と本能と各その位置を得されるのは、超理性の信念にあり、宗教の重要使命は、實に現代文化に對する百尺竿頭更に一步を進める指導にある。それを如何なる宗教が成遂げるか、今は問題として保留しておく。

最後に救ひ又解脱といふ問題については、在來の罪業觀念は措いて問はずとしても、現代文化の難關に處して現代人は現に救の出路を求めつつあるではないか。此の問題は、現代謳歌、現代享樂の人、多數の人々には明に意識に上らないにしても、組織境遇の壓力に押されつゝ、而かも噴火孔上に舞踏して居る如き所謂現代人が、その境遇を意識し、其に對して人間としての自分を發見せんとする時、救ひ又は解脱の要求が痛切になる時である。今はまだ多くの人には、問題の處在がはつきりしてゐないだけの事で、現代の社會組織に不満な者が、他の組織を企て、而してやはりその新組織の方で人間の眞福を齎らさうとする如きは、結着盲者の手引をする盲者である。此も病ある事をすら意識しないに比しては一步を進めたものと云ひ得るにしても、見當違の療治に外ならぬ。物質主義、組織偏重、理性過信から出た現代文化の病に對して、又々唯物史觀組織萬能の治療法を施すのは、毒に毒を加へるもの、病を加へて病苦の自覺を促す用をなさうが、病を治する力はない。「宗教的」の救は、つまり人間をしてその生命の本源に立ち歸らしめ、根本からの救法を施さうとするもの、獨り現代の病だけでなく、人間全體の病をつきとめるを要する。此の治療がどこに現れるか、如何なる宗教が如何なる救を齎らすか、それは勿論問題である。然し、それが何かの形で現れなければ、現代の破綻は終に人間の破滅に走らう。之を防ぐものが只理性や組織だけでない事は明で、今後の人類史も、その點に於ては過去の歴史と全然異なる。

るものではないからう。

「現代的」と「宗教的」と、此の如く相背反する。それだから宗教はなくてよろしい、宗教は滅亡すると考へるのは輕薄な現代謳歌に過ぎない。現代も病に罹つてゐる、而して傳統宗教も亦別種の病に悩むでゐる。然し「現代的」の病を除いて、而かも近代文化が築き上げた理性をも組織をも、即ち科學をも産業をも、機械をも社會をも、乗り越えつゝ引上げ、總てを自家囊中の物として之を指導するに足る「宗教的」理想、信念の感動が一世を動かすや否や。人類の運命は、此の一問に係かつてゐるではないか。

佛敎の發達と「新鎌倉」の創唱

宮 本 正 尊

單に日本佛敎研究者の群れのみとは云はない、少くとも日本の宗教思想問題に關心するものに「鎌倉期」がエポックをなして居り、これを中軸となして、前後約七百年づゝ合せて千數百年の日本文化が回轉して居ると見るに、異議を挾むものは少ないであらう。

日本宗教的目醒めは何と云ふても推古朝の聖德太子の學問・信念・政治・事業にその黎明を見るべきであるが、これは丁度西半球の島嶼國なる大英帝國のそれに稍々先立つて居るが、殆んど時期を同じくするものと云ふてよいのである。オーガスチンが傳道の足跡を英國に印したのは西紀五九八年であつて、日本ではその數年前に四天王寺の建立があり、また數年後には有名なる太子の十七條憲法が制定せられてをる。しかし日本がその國土民族に獨目なる宗教的思索體驗を産み出すためには、爾後七百年を要して鎌倉に至らねばならなかつた。輸入・感受・模倣・學習・折衷・調整の長き文化教養の訓練を要したのである。これは文化の一般普及の歴史であるが、民族とし

ては地方邊境の開發であつた。隨つてこれは同語同文同民族の意識の發達でもあつた。獨立國家意識が蒙古襲來の外寇によりて表面意識に明瞭に上つて來たのもこの鎌倉期ではあるが、それ迄に内面的に熟しつゝあつた國民一般の精神的覺醒が、全日本のとまでは云へなくとも少くも普遍的になり、またそれを要求してきてをつたと云ふことは云へるであらう。貴族より平民と云ふことも出來、京阪より關東へと云ふことにもならう。換言すれば、文化浸潤が東方へ及んで來たのである。

日本民族は明淨清朗にして素朴の自然的な純情を有してをつたことは、萬葉集などに見らるゝ所であるが、思索理論方面に於ては、別に組織體系を有してをらなかつたからして、この方面の教養は多く大陸文化に負ふ所のものである。

佛教にせよ、輸入當初よりして主として鎮護國家・現世利益を旨とし、また幽明鬼神冥福の爲めであつたことは、その現實主義功利實際主義なることを證して餘りある。隨つて濟世利民の菩薩道を精神とせる大乘教が當初より受け入れられ、所謂純一大乘相應の地となつたのであるが、それも哲學的思索の對象としてそれを受け繼いで發展せしめたと云ふのではなくして、印度・支那の大陸に於て窮理辨證せられたる大乘佛教哲學が、その實際的適用地を日本の實際主義の國土に見出したと云ふべきものである。尤も諸大乘教の經律論に見らるゝかの無限に高揚する大乘善

薩精神の純粹性悠久性或ロマンチックな面影は稍々見失はれてきた。菩薩が一般妥當性を要求せねば止まなかつたその理想精神の持續發展を、文學的に表現して行つたかのオリジナリティーが殺がれてきた。その代りに現實的な實際施設となつて現はれてきたのである。勿論それも阿育王の事業などに對すれば、その氣魄に於てまたその規模に於て殆んど比すべくもないのであるが、道路・橋梁・津舟・土木・開墾・旅舎・施藥院等の濟世利民の實際社會事業が、佛敎僧侶と云ふ當時の一種の官公吏によつて遂行せられた。佛敎は皇室貴族を中心とする政治階級と結合して、所謂政敎一致の政策を實現し、神佛融合の習俗を馴馳した。事の哲學・出々世間の敎理は大乗佛敎の到達點であるが、日本佛敎は自らその思索の過程を辿るよりも、寧ろその到達點より出發した。そこに日本佛敎の特徴が存在するのである。理論思索の方面に於ては學習整理に力を盡しつゝも、尙ほ獨創的な點を欠くに係らず、宗敎的體驗と云ふ點に至つては益々深められてきて、鎌倉朝に來つてその結實を見たのである。また敎化の一般普及と云ふこともそれに隨伴して實現されて來た。東方幕府の新勢力の擡頭はこれを示して居る。勿論それ迄には奈良古京より京都への移行期傳敎・弘法兩大師の新宗敎開立の一時期を考へに入れねばならぬが、全日本的敎化と云ふ點よりしては、鎌倉期の如くしかく大なるエポックを爲すものではなく、寧ろそれへの序曲と見るべきである。

鎌倉の宗教はこの點、大地より生へ出して居る。日本の土地及び歴史に即して生れてきて居る。かくてその發生の原因過程に、已に大陸文化に對して獨自の面目を保つべき條件を具備して居るのであるが、果して法然・親鸞・道元・日蓮の諸聖に於てその面目が躍如としてをる。これ等の諸聖によりてこそ日本佛教は、輸入模倣學習折衷の域を遙かに超出し得たのである。その生活にその教理にその著作の言語に、特に日本佛教の獨自性を發揮して來た。日本佛教と云ふ名は單に日本の國土に移植された異國の華と云ふ意味でもなく、その華がそのまゝ今日迄傳へられたと云ふのではないのである。佛教がその宗教的面目を發揮し得たのは、日本の現實主義に植えられたからであり、そこに日本佛教が産み出されたのである。弘法の密教や傳教以下の台密の組織にも已に大陸佛教には求められぬものが閃めいてはをるが、その精華の結實は鎌倉に求めねばならないのである。予が特に鎌倉期をエポックと名くるのは、かゝる思想的根據に基くのであつて、この根據こそ佛教を今日迄生かした原動力なのである。この事は鎌倉期とそれ以前の比較關係を論じても明かにされるが、それ以後今日に至る七百年の佛教發達と比較しても畝結されるのである。日本佛教は鎌倉以後如何なる發達をなしたか、鎌倉期の諸聖は夫々元祖・宗祖・祖師・開祖・開山・大師・禪師上人と崇められてをるが、果してそれ以後その着目・氣宇・信念・實踐に於てそれに比すべき何人があるか。祖師の精神を自己に吸收し盡して自ら祖師となつた人は果してない

のである。日本佛教は茲に分宗分派分流せる教團の道を辿つて教會史とも云ふべき宗派史を構成して來たのである。そこに佛教の發達史上前にその比を見ぬ獨特な貢獻をなしてをるのである。また各宗の宗學がしかく微細の點に亘りて研究されて夫々體系を有するに至つた。これは主として徳川期の隔離せられたる太平の御代に於てのみその成熟を見たのであり、茲に大體その有終の美をなしたのであるが、それがまた同時に行く所まで已に行き着いたものと見做される。鎌倉期の意義はかくして佛教を今日まで傳へた大法傳持の偉勳、及び教會史・宗學の發達によりて、日本佛教をして獨自なる文化體系を帶ばしむる素地を作つた功績とによりて、その任務を完ふしたものと云ひ得るのである。よく七百年に亘り枝葉繁茂し開花結實の歴史を有した事蹟を以つて、そこにその一段落を告げたものと見てよいのである。この一段落の内的條件と歐米の異質的文化輸入の外的機縁とが合して、茲に明治維新の時代に於ける佛教の受難と更生が起るのである。「新鎌倉」と予が名くるものゝ黎明に接續するのである。

二

聖徳太子が佛教をその人生觀の基となし、これを實踐生活の原理とせられた先例には、已に孔雀王朝の阿育王や梁の武帝等が擧げられるであらうが、よく「四生之終皈、萬國之極宗」と謳歌せられた所には、當時の世界文化の潮流に掉すと云ふ氣強さが手傳ふてをると思ふ。自らは名もよ

き愚禿と稱し、北越關東の野に深く個の哲學に沈潜し、簡易直截なる信の宗教を味識せられたと見らるゝ親鸞上人すら「慶しき哉、西蕃月氏の聖典・東夏日域の師釋に遇ひ難くして今遇ふことを得たり。聞き難くして已に聞くことを得たり」と述懐し、七祖を三國に撰び、その立教開宗の主著に「文類」の名を被らしめて、その教に私なきを示してをる。親鸞自ら別に珍らしき法門を弘むるに非ず、師法然の教の外更に別に仔細なしと嘆懐してをられる。そこには法の徹底普遍と文化融通と人爲相續の交渉が見出されるのである。また日本佛教が獨自性を有してをると云ひつゝもそれには當時の世界文化の系列に加はりつゝあると云ふ氣持ちが要求せらるゝのである。固く一箇半箇の接得に身を持ち北陸永平の幽谷に棲隱せられたる道元禪師には、親鸞のそれに似通ふたる個の味了が存し、また大陸の禪に通ずるものがあるが、日蓮上人の本門果上事行妙法の教には等しく端的なる實際的立場が存しつゝも、より濃厚にかの蒙古襲來なる外的事情に激發されたる國家の觀念や、時流に抗爭せんとする意氣が表面意識に躍動してをる。随つてそれだけ先人や外國の影響より免れたる獨自性を情意的にも強化せしめんとする傾きがある。それだけまたより日本的であると名付け得られぬことはない。日本佛教は當初から國家佛教と云はるゝ位であるから勿論のことではあるが、當時は日本民族の國家的意識が全體的に浮び上つて來たのであつて、親鸞の和讃などには聖德太子を「和國の教主」と呼んであり、外的なる祈禱主義を排斥して無祈禱

にして平成業成の信の宗教を斷然として吐露した親鸞にも「朝家の御爲め國民の御ため」念佛申すべしなど云ふ消息がある位である。尤も親鸞が和國の教主と呼んだ聖德太子の精神に、已に日本國家の意識が強くあらはれてをることは、その隋との外交の態度にも現はれてをり、皇室中心の制度を確立せられたる内政方針にも示されてをる。かの隋書に云ふ「日出處天子致書日沒處天子」や、日本紀にある「東天皇敬白西皇帝」などに看取さるゝその氣概を知らねばならない。一面自ら抗爭激發による逆化折伏の法戰に従ひ、また心中本覺法門の體現・法華色讀を叫んだ日蓮も、その晩年は身延山奥の隱退を以つて終つて居る所に、親鸞がその晩年身は京洛に飯りつゝも扶風馮翊巷陋に轉居せるに見れば、その對比が著しい。親鸞には、一度比叡の山を下つてからは、北越關東の平野の生活と、京洛内外の塵環に於ける隱栖とを以つて、その九〇年の長き生涯を終つて居る。その一向に平凡なる點は、かの摩訶不可思議の祈禱をも要とせなかつたその自然法爾の教と相表裏して居ると思はれる。

平安朝の佛教が山の佛教であり、出家の佛教であるべきに、却つて名利聞譽の巷であつた所に日本佛教の特色が躍如としてをる。その輸入當初よりして現世祈禱、鎮護國家のための官吏の任務を有して居つたのであるから、必ずしもそれを怪しむ必要はないのである。それであるから純粹なる宗教的生活を欲するものは、山に於ても別住隱栖するか、山を下るより外に道はないので

あつた。事々無碍の哲學を唱へた華嚴の法藏の如きは、出世間に對して「出々世間」の意義を説いた。出々世間とは出世間の再認識である。出世間を以つて宗教的更生或はコンヴァージョンとするならば、出々世間とは宗教の再評價と云ふことである。この傾向は已に傳教や弘法の事蹟にも看守され、また横川の源信などにも伺はれるが、それが法然・親鸞・日蓮に至りてそれが全く如實相應な實行に移されたのである。法然こそその先頭を切つた「元祖」である。智慧第一の法然房が已に知者達の沙汰を離れ、別に奥深きことを存知するを要せぬ易行の事についていたのである。そこに南都北嶺の學生沙汰の總決算が示されてあるのであつて、またそれ故にこそ法然の念佛運動が自信に満ちて居り、隨つて社會を引きつけ得たのである。新しき鎌倉期への烽火である。

大乘教の諸經典が作られた動機は、矢張りこの出家や出世間の佛教をして「出々家」「出々出間」たらしむる還源運動であつたのである。法華・維摩・勝鬘の如き大乘經典より出發せる日本佛教はこの點よりしても、已に實踐實行を以つてその特徴とするものであり、在俗人生そのまゝの宗教を旨とするものであることは、更に意味深きことである。大乘教は日本に於て實踐化し、日本生活はこれによりて宗教的生活革命を爲し遂げたと云ふてよい。それが「鎌倉期」であつた。而て法然の易行念佛はその第一線に立つたものである。念佛の一行を専修する所に簡素があり力強さがある。親鸞はその一行をも止揚して信の一念に極らしめた。一行はこれを報恩の後念相續に移し

た。相待の制約を顛倒した所に本願力回向の無極の信を把握した。そこに益々出々世間の意義が深められ、随つてその生活が却つて肉食妻帯と云ふ在俗の生活に徹底するに至つた。法の絶待有力は人の絶待無力と對蹠的に深められた。もと「機法二種深信」と云ふて、唐の善導がその體驗を表現したものであるが、更に實際的に日常生活化されたかの感じがある。善導とは「偏依善導」と云ふて、法然がその立敎開宗するに當りて唯専ら頼られたのである。我々はそこに敎の漸次的開展を見るであらう。親鸞の生活の如きは、人間の宗教としては本來自然の相に還りてのものであり、かの時頼の師明恵上人が「あるべきやう」の實踐に過ぎないのであるが、他面これは破戒の生活と見られぬことはなく、また無戒の生活とも名けらる。しかし無知の智・無行の行を説く大乘佛敎の精神から見れば、或はこれを無佛敎の佛敎と云ふてもよい。禪宗の如きは如來正法禪と稱しつゝ、而も敎外別傳・不立文字と云ふことはどう云ふことであるか。そこに相通するものがありはせぬか。本證妙修の正傳の佛法を説き、佛祖單傳の法門を傳ふる道元禪師の坐禪なるものも大覺釋尊に現成せる衆生本來成佛の體達信念に示さるゝものであり、智愚を揀ばざるものであることに於て、等しく他の鎌倉の諸師と相通するのである。普勸坐禪儀や辨道話等の目的はそこにある。道元は入宋し、他は外國へ行つて居らぬ點、その相異が著しいが、これ等の四聖が皆和語を以つて直截にその體驗を書き下して居る如きは、全く時代の力である。特に親鸞や日蓮の如き

は、その弟子達に送つた消息文がそのまゝその法門を説いてをるなどは、大勢が已に自ら一般大衆の宗教たらしむべく迫つて居つたことを示してをる。日蓮の消息の如きは力強き當時の散文の模範的のものとするべく、親鸞の三帖和讃、帖外和讃の如きは詩の形をとつたものであるからして、何れも文學的にも注意すべきものであらう。しかし英文學が聖書の英譯の影響を受けてをる程、日本文學には注意されて居らない。

四師を通じて販する所は皆な體驗の宗教であり、事行の教である。簡易直截なる無極の信念である。本覺法門の現成である。法然は平安末期に屬するが、その思想及び生活は鎌倉期の方向を指示するものである。個の徹底は普遍妥當への道である。そこに佛教が人生中心の宗教であり、世界宗教であり得る契機も存する。更にまた「新鎌倉」へ連續更生し行く契機も含れてをる。鎌倉期の佛教はかくの如く道俗・貴賤・上下・智愚・男女・老幼の外的なる種姓差別を擇ばず、また平常心道であり、平生業成の日常生活化がその主旨となつてをるのであるからして、これこそ全く一般大衆の宗教とも民衆の教とも云ひ得るであらう。予が特に鎌倉期の宗教は日本の大地から生ひ立つたものであると前に述べた所以も茲にある。随つてこれを以つてエポック・メイキングであると名けたのである。而てこの鎌倉のエポックを成熟せしめたる底流には、卽事而眞の哲學を體驗せんと力めて來た密教の影響、随つてその功蹟は見逃してはならぬものである。念佛・題目に眞

言の影響がある。

これ等の事情を要約すれば、佛敎はその成立の當初より已に大衆・大乘・凡愚・在俗への轉向をやらんで居るのである。而てその轉向は常に前者の到達點が後者の出發點となつて居ることである。そこに進展があり超越があり、回轉があり新時代が生れるのである。「新鎌倉」の回轉もこの常道を外れるものではない。

三

日本國家が遣隋使・遣唐使として留學生を大陸に送つたことは、明治政府が歐米に留學生を派遣したものと同じく、世界文化の吸収に力めねば自らを養ひ得なかつたのである。

日本は由來獨創の文化を有してをらぬと云ふて、一頃は歐米人から甚だしく輕視せられたものである。支那文化の一部分とさへ考へてをるものすらある。日清日露の戰爭に勝つたから武力に強いと注意したけれども、文化的にはこれを認めやうとする學者は少なかつた。尤も日本は彼等の發展慾の對象となるには國土が貧弱である事は事實である。そこに日本文化の位置及び性質がある。また日本人は模倣の國民であると云はれる。これは主として明治以後、日本が彼等歐米の科學文明を輸入模倣するに汲々としてその全力を盡した事實を彼等は眼のあたり知つてをるからである。何れにしても日本は古今を通じて世界文化の輸入にその時間と勢力の大部分を費したの

は事實である。前に三韓・隋・唐・西域・天竺・南海があり、後に歐米がある。前者の結實は鎌倉の時期であつた。後者に何が來るべきか。

これは予に課せられたる専門學よりしての特殊問題であると同時に、一人の日本人として日々の人生觀よりして考へさせられてをる問題である。而て予のこれに對しての答案は「新鎌倉」の意義を考察し提唱することゝなつたのである。そこには専門學としては過去の學の清算が考へられまた一學徒の理想念願がその底意に潜められて居るのである。現代は過去の清算と將來の展望に板挟みになつてをる時期ではないかと思ふ。スピードを以つて東西が接近し合流してをる今日は世界人類が最後的一團に向ひつゝも、人種と教養との疎隔に妨げられて障壁を打破し兼ねてをるのである。人種としては大きくは白色有色の對立であり、教養としては東洋と西洋との對立である。しかし問題は何れかして進みつゝある。

人種の問題は細くは種族・部族・家族・個性の自然的對立まで深めて考へられ、これに國家や團體の組織的人爲的の對立が加上せられて問題を複雑にしてをる。教養としては歴史及び地理の距離が原因して分流分派してをるが、常にまた交流融通の原理が同時に實現されつゝあるのである。これ等が經緯となり世界及び世界文化が動きつゝあるが、その交流の原動力は人種としては植民移民問題として現はれ、教養としては傳道・宣傳・學說發表の形式をとつて示されてをる。

世界戦争以後は特に世界は大西洋中心時代より、太平洋中心時代に移行しつつありと、暗黙の間に豫感せられたるまた宣言せられてをる。このことは已に遠くは西歐の列強が東方政策にスタートせる時に始つてをるのであり、最近に於ては米國の日本開國政策に刺戟せられたる明治維新の大業によつて幕を切つておとされ、日清日露の戦争に深められて行つたと見てよい。世界大戦は米國の擡頭と印度及び支那の獨立的自覺を促進せしめた點に於て、益々太平洋中心の意義を鮮明ならしめ、今や思想問題としてよりも事實具體的問題として、更に一步を進め我等の眼前に迫つて來たのである。

たゞこの問題に就いては日本は支那印度に對して先頭を切り、また東洋に於ける獨立國家として、先づ第一に事實上の威嚴を示した。この日本の立場は東西融合に先立つて先づ東西の對蹠強化に役立つものであつて、そのユニークな立場は全く世界歴史のエポックを作るものと認めてよいであらう。これによつて少くとも日本は過去に於ける支那印度及び明治以後に於ける歐米の先進諸國に、その蒙れる恩義の一分を酬ひ得たと云ふてよい。日本は全く膨湃として押し寄せて來た西力東漸の波濤を全身に浴びつゝも、その氾濫の禍を防止したアジアの防波堤の如きものである。

防波堤と云ふことは獨りアングロサクソンを主流とせる歐米に對するのみでなく、大戦以前は

スラブ露國の帝國主義があり、大戰後は勞農露國の赤化運動の激浪に洒さるゝに至つて居るのである。先きには露國の太平洋への東方侵略を目的とした帝國主義のそれであつたが、今度は政體革命運動社會階級闘争運動として、外壓によると云ふよりも内部浸透崩壞力として迫つてきておるのである。勞農露國としては、歐米の侵略に對して善處してその生存を全うせる日本を卷込むことを得るか否かは、その世界革命へのよき門出でありまた試金石でもあらう。乍然ら二分三分されても、何れかの部分に血が通ふてをつて、遂には生きながらへ果すことの出來得る如き宏漠たる露國と、頸動脈の切斷によりて瞬時にして地方末梢肢節の血をも枯渴せしめて死に至らしめ得るかの如き日本とを、全く同一範疇におくごときことは、寧ろ無暴の擧と云はねばならない。尤もこの點アメリカナイズと云ふことゝ、勞農化と云ふことは、兩極に立つものであらう。無産革命の主旨の如き、大體に於て所謂富者の數少く、國民の大多數が貧しき階級に屬する日本に於ては、相當の思想的共鳴はあり得ることであらう。乍然らその生存の爲めには常に實際的功利的である日本が、時に思ひ切つた過去の清算はするであらうが、たゞ思想的共鳴からして國を擧げその政策に委ねるなど云ふことは到底あり得ぬことである。それは日本の國情であり、古來よりの歴史の示す所でもある。

この點よりして日本島嶼は文字通り歴史的にも地理的にも東西兩洋の波の接合する特異の位置

を占めてゐるのである。南アメリカナイズと勞農無產運動との挾打ちによつてゐる形である。歐米の人はよく日本の武士道を云々するが、この點日本は世界近世史上東西交流の問題に於ては、全く悲壯なる義戦を續けてゐる武士の如きものである。その何れとも國情を異にする日本が、何れにより多く近付くか、或は何れにも傾かずして中道を歩み得るか、これも「新鎌倉」に課せられたる課題である。

植民政策としてはアングロサクソンによりて世界はリードされておるものであり、この點その強壓を感じてゐるものは有色人種であり、立ち後れの日本の如きも隨處に苦酸を嘗めてゐるのである。印度に於てその昔この問題が起つたのも、白色有色對抗に基因してゐるのであり、釋尊の佛教がその當初よりして婆羅門のカスト主義に對しては、これを人道主義人爲修養主義により止揚し、人種階級の差別に煩はされぬ一乘の道を説き、撰民の考など發生して見ることも出来ぬ程に、人本平等の地ならしをしてしまつた。そこには宗教的非器として二回生 *Two Births* の資格を先天的に奪はれた第四階級 *Fourth Estate* をも矛盾なく包容し得た。而て異種異族に普き萬國民の法として發達した。このことは西域月氏の教化運動に、また支那南北朝に於ける五胡十六國の興替に著しく日本に於てはその輸入の當初よりして、氏族跋扈の弊をため和に導くために資せられた如きはその一例である。太平洋中心の「新鎌倉」に於ては、人種平等の問題は機會均等に先立つて解決せら

るべき問題であらう。

また勞農無産運動について思ひ合はされるのは、釋尊やクリストの如き宗教的偉人は多く無産であつたことである。唯クリストには三十幾歳の若さで歿したのであるから、人生の種々相を経験してをらないが、釋尊は八十の高年迄生きただけであり、隨つてより處世的である。その無我觀や空觀に見ゆる無所有の思想の如きは、自らを實踐しその教團にも實行せられたものであり、その出家比丘の乞食生活そのものからして徹底的無産主義であつたと云ひ得る。これが一切皆空の辨證法に發達してをるが、それには常に思想の無窮過 *anavastha* を現實に止息せしむる實踐躬行が表裏してをることを見逃してはならない。釋尊の教團はたゞ出家のみのそれではなく、在家も包容せられたのであり、二重の教團をなしてをるから、その中道主義の立場からは、これを近代無産運動と比較し得ぬことはない。たゞ佛教の空觀はこれを中觀とも云はるゝもので、その本旨が中道辨證法であることはよく記憶しておかねばならぬ。實踐修養の個人道德の如きは、今日の近代經濟的社會運動として生育せる無産主義の關心でない。否その無視であると云ふことになれば、兩者の間には非常なる距りがあることになる。尤もこれに就いても佛教に於てすら個人完成の小乗の修養と利他生成に出する大乘菩薩の修養の相異すら生じてをるのであるが、究竟の問題は兩者を止揚して行く中道精神にあるのである。それ故無産主義にせよ、その道德教養の問題

は當面の關心でない」と云ふのは、それを必要とせぬと云ふのでなく、唯當面の焦慮は一般に衣食住を足らしむる爲めであり、或は衣食住の生産問題と云ふよりも寧ろその分配問題にありと云ふのであるならば、兩者の視點に交錯こそあれ肯て矛盾背馳するわけではない。問題は手段にある。

佛敎がその當初よりして人本處世を本とし、それに即せる如實觀の發達である、その根底には願心と空想とが相互に舉體全收しつゝ相破相成の辨證法を發達せしめてをるのである。色心不二と云ひ、境智互融とも云ひ、奪境不奪人・奪人不奪境・人境俱奪・俱不奪とも云ひ現はされてをる。根本中の辨證法には立場の無限がある。たゞ特に空觀辨證法は唯物史觀の辨證法と交渉すべき立場にある。これまた「新鎌倉」實現途上の重要な一課題である。

四

日本は島嶼國であつて由來原産物に富まぬ國土である。今日多くこれを海外に仰ぎ、自らはこれに加工する所に主力を濺がねばならぬ國柄である。これは恰も文化に於てもその原質原型を他に仰いできたことゝ相應する。その加工と云ふ第二義的生産に就いては、實に勤勉なる積極主義を取るものであるが、根本的には他にこれを仰いで生きると云ふ制約の下には、どうしても消極的受動性が基調をなしてをる。本質的にして根底的な生活方針の持續性が中々確立し難い原因が

潜んでおる。日本の思想に獨創的體系がないと云はるゝけれども、事實生活が他に依存して行かねばならぬやうに逼迫してゐるのである。

更に日本は由來言擧げせぬ國柄と云はれてゐる。これには一面言擧げなどしてをれぬと云ふ實際的理由があるのではないか。抽象的な思索に遊離してをられぬのである。それよりも功利的實際生活を外れぬ事實的直觀が最も必要とせらるゝのである。そして場合々々に善處して適化して行かねばならぬのである。この臨機應變の要術は、日本人の最も優れてゐる點であらう。たゞそれも上述の理由にて自主的なものでなく受動的なものに墮する時は、表面シャープであり敏感ではあるが底力がないと見えて來る。これが過去に佛教儒教を中心として支那印度の文化に對した時は今はさしおき、明治になつて歐米文化の採用に際してはどうであつたか。何れの國の文學でも風習でも夫々相應に觀賞し味識してゐることは驚嘆に値する。軍略戰鬪醫學理工學にせよ、日常生活の風にせよ、スポーツにせよ、何れも相當に成績を擧げてゐる。たゞ要するにその程度が前述の第二次的第二義的範圍を脱してゐるか否かである。何れに本質的な自己創造的な底力が閉めて居るのであらうか。手際よくこなしてゐるが何處となく味が出てをらない。一時の攻勢と手際は鮮かに見えるが長續きはせぬ。整つてゐるやうに見えるが蕪拙の眞實味がにじんでをらぬ勤勉であるがねばりがないと云はれ、のろいやうだが決して怠けてゐるのではないと云ふ執實性

が欠けてをる。

尖端的と云ふことも、日本人には充分その傾向が備つてをる。日本民族は大體南洋方面より進出北移し來つたもの、日本海を横斷して大陸より東進し來つたものが根幹をなして、原住民と混合して發達したものであらう。衣食住の日常生活様式に、思想情意の精神生活の表現に、それらの面目を跡付け得るであらう。何れにしてもアジア民族のうち最も尖端を切つて來たものでありそこに活動性移動性に富んだ國民性をあらはしてをる。所がその尖端生活が島嶼生活の播據安住に終つて、アメリカ發見に至らず、シベリヤ經路に出でず、南海攻略や大陸征服に成功しなかつたのは過去の事實である。已にそこに行き詰りの生活を起因せしめてをる。かくしてその移住活動性と島嶼的狹溢生活につき扞格矛盾を嘗めつゝ適化順應の訓練を遂げて來たものと考へてよい。進取保守の兩面に亘りて幾多の國民的悲劇を経験して來てをる。その地理的狹溢原産物缺乏の量的質的制約は、各自をして不自由に馴れしめ、少欲知足の簡素生活を道德化せしめてをる。因縁と諦らめしむる。この點衣食住に亘りて生活の簡易化を實行した佛教の最もよき移植實行地であつたと云ふてよい。もとより物欲を少なからしむるは精神的生活を深く且つ廣からしむる一面を有するが、同時に思索の持續性を減退せしめ回顧展望の把握創造力を鈍らしはしなかつたか。物質の缺乏は密着せる生活の具體性を訓練し、功利實際主義を生活化して來た。武士道の如きは

そこに佛教的精神訓練が武士の生活を通して具體化されたるものゝ一例である。

島嶼の安住生活は感情の尖鋭繊細の美を養ひ、國土自然美のデリカシイは之を助長したが、線の太さ弾力性流動性を失ふて、低徊詠嘆感傷に傾いた。末梢的尖端に走るのである。その持續は單調となり、複雑を綜合し斷續して伸び行くリズムになり難い點がある。長く外寇を知らずして孤立隔離せる生活は、外國との接觸が事實に迫る具體性を缺くために、對内的には分裂對立抗爭するが、他に對しては萎縮し硬化する傾きがある。その道徳訓練の單位が個人的で集團公共的禮儀に缺くる所あるは否めない。衣服が非活動的であると云ふこと、住居が小規模で夏向きであるとも云はれてをる。これ等には一面その原始の風習を保つてをる爲めもあり、他面には封建中世的生産消費の經濟狀態より近代機械工業生産を主とする經濟狀態への移行の震幅が餘り大きく且つ激甚である爲め、種々の不調和が各方面に現出しておるのである。しかし大體の傾向は美的藝術的感受性の發達に向つてをると認めらるゝ。

更に日本は有名なる地震國火山國である。地震とは明瞭に大地基礎の不安定であるから、この事は國民性に持續性執實性を稀薄ならしむることは多大である。大正の大地震は國民の生活に尙ほ生々しき苦惱の經驗である。しかしかゝる大地震は過去の歴史の知識が常識化してをるならば、日本に住む限り三四十年毎に何處にか必ず反覆して襲ふものであると、生活知識に體現され

てをる筈なのであるが、あの當時それ丈けの心掛けが備つてをつた人は少なかつたのであると思ふ。徳川時代の慘害は古老は話して聞かしたであらうが、それは昔噺であつて生活知識の圈内に收らなかつたのであらう。明治維新の理想的斷層地震はそれを昔噺の偉力位にしたのであらう。凡てが御維新と云ふわけであつたと思ふ。地震の少ない英米獨佛の文明輸入に専注はしたが、地震國の日本に多くはそのまゝ移植したと云ふ不用意も伴ふて居つたらうと思ふ。彼等に不必要な非常装置のうち、日本では肝要なものは何かと工夫を凝らす迄の餘裕は生じてをらなかつたらうと思ふ。

震災當時ある外國新聞がその社説に、日本はその近海に世界最深の深海を控へてをるのであり、何時その全部がその奈落の底に顛没し去らぬとも限らぬのである。隨つてそれが大陸に安固なる生活の足場を有せねばならぬと云ふ意識を、如何に強く國民の腦裏に潜在的に育んでをるか分らぬ、と云ふやうなことを論じてをつたのを覺えてをる。噺に日本一の富士山も一日一夜に出來たと傳へるのであるから、それに匹敵する奈落の深淵が近海にあるのも事實である。日本がその國土自然の無常觀を常に味識してをることは事實である。春夏秋冬の物の遷り變りの目立つてをることも感傷的に訴ふる點が多い。

「ひたぶるに直く」と云ふのが日本の國民性であると云はれてをる。その純情直情的な點を云ふ

のである。理智のさかしらに對立せられ、特に儒佛の教を排する意味に用ゐらる。このことは日本民族が思索を得意とする國民でないことを如實に語つてをるものであるが、大乘佛教が日本に移植せられて鎌倉期の佛教を生み出したその直接原因もそのことに外ならぬことを見逃してはならない。理智の分別を嫌ふのは、獨り禪宗のみではなく、佛教の根本的立場であつたのである。たゞ佛教は中道主義であるから、理智の分別を排除する必要はなく、たゞそれに捉はれなかつたのである。高次な立場にあり全體的立場にあつたから、それを轉じ得る餘地を有して居つたのである。鎌倉期の諸師が期せずして分別簡擇を嫌ひ、自性唯心に陥り定散の息に迷ふ小智小分別を排し、事行に着いたのは、一は大乘佛教の指針によつたものではあるが、その機根その時機その國土即ち日本の國民性にも基くのである。理智のさかしらは或は賢善精進の相ともなり、奥深きことを沙汰し存知する學生沙汰ともなるのである。これは自力の計ひとして、本願力廻向に隨順する信心報恩の生活を殺ふとせられ、修證隔歴せる待悟作佛の修はこれ簡擇分別なりとして嫌はれ、本證妙修の現成が勧められるのである。また始覺の理智分別に對して、本門無作の觀心が絶叫されたのである。「大かたなりぬべき事はさてあるこそよけれ」と云ふ宣長の心地の如きは、寧ろ「自然法爾」の風光そのものであらう。また「少なき智もて實の善き悪きは知難きわび」など云ふ境地は、かの歎異鈔などに溢ふれてをる信仰に相通ふものである。佛教は東流二千五百年の歴史

を有するのであるから、各時代と環境によりて随分と夾雜物を添加して來てゐるが、その夾雜はまた夫々の國土及び時代によりて、漸次隆替し淘汰され清算されて行くのである。しかしその純粹なる全體的立場は、人本自覺主義として、常に夫々の國民性を養育して來たのであり、また將來も養育し行くことであらう。

五

明治維新の大斷層地震は全く過去の清算であつて、新しき日本が生れたのである。日本人の實際功利主義がこれを斷行せしめたのである。西方外寇の壓迫もあつたのであるが、自ら生きるためその過去の輸入文化を放棄して、新しい文化を以つて代らしめたものである。溫故知新とか新舊折衷など云ふことの餘裕などなかつたのである。尤もそれには新舊文化はたゞ新舊の相異と云ふのみでなく、特に自然科學の如き異質文化が中心をなしてゐるためである。この異質的文化の對立は東洋西洋・精神物質・手工機械・宗教哲學科學等種々に考察せられるのである。

徳川封建生活よりの脱出がその主潮であつたであらうが、排佛毀釋の如きもその清算のうちの大なるものであつた。これは佛教が當時の社會生活のうち最も眼につくほどその外形が大物であつた爲めであつた。別に深く佛教と科學との關係より、近代生活に對する適否を考察して爲された程、思想的根據があるのではなかつた。その維新の意味には、王政復古が目的であり、民族固

有思想の發揮と云ふことが精神であつた。佛教は徳川時代に宗學を發達せしめたが、已に儒者・國學者・國史家・神道者流からして當時の主潮流より稍々疎外され勝ちで押し出されんとした傾向があつた。それが熟して維新には正面から幟を立て、攻められた態である。しかし佛教各宗には鎌倉當初にあつたやうな氣力がなかつた。維新の大業にたづさはつた僧侶も、王政復古を大業と考へて居つたが、佛教の改新などはそれ程考へなかつたらしい。日本佛教の發達からは、かの排佛毀釋は外形的に失ふたものは多大であつたが、佛教をしてその立場を反省せしめ、心あるものを激發し法の爲め奮起せしむる逆縁となつた。明治維新の文化輸入が理工醫の科學を中心とし、法學哲學文學に亘つたものであつたが、宗教即ち基督教が數へられてをらぬことは種々の理由がある。この點日本の基督教は終始一貫して自ら傳道宣傳の力によつて侵潤し來つたものである。隨つてその努力に酬ひられたものと云ふてよい。佛教徒は一方排佛毀釋、他方基督教の流布に刺戟せられて覺醒運動にとりかゝつたのであるが、事實異質的な西洋科學文化を主潮とせる新時代に適應せざるを得なかつたのである。そこに大きなエポックがある。

かくて明治維新の一大淨化運動は佛教をして一面舊態改善の爲め新知識吸收の道に出でしめ、他面その本來の面目に還らしめそれを自覺せしめた。明治政府が歐米へ留學生を派遣せねばならなかつたが、本願寺の如きは寧ろそれに先んずる位にして有爲の士を視察に派遣しまた留學せし

めてをる。島地默雷師一行の洋行の如き、笠原研壽・南條文雄兩師の英國留學はその著しき一例である。各宗は茲に教學振興・布教傳道の改善・社會事業への進出等に銳意努力するに至つたが、本願寺が常に尖端を切つた。それは特に先頭をねらつたのではないが、その宗風が近代生活に直續するに適してをつた爲めであらう。しかし各宗を舉つてそれに習ひそれを凌かんことを目標として今日に及んでをる。随つて明治時代に眞宗の學者多く、後につれて各宗に多く輩出してきてをる。

明治時代は凡て宗教を疎外したが、哲學はこれを理性の學として尙んだ。これが延ひて佛教にも何かしら「哲學」らしいものがあると云ふことになつて、大學に於て印度哲學なる名のもとに講せしむることになつた。最初の講師は原坦山師で大乗起信論を講じ、井上哲次郎博士などその最初の聽講生であつたのであると云ふ。しかしこれが佛教にとりては再びその本來の面目を新時代に發揮する緒となつたのである。爾來佛教は印度哲學或は東洋哲學なる名のもとに、東京帝國大學に於て講せられるやうになつたのである。一方各宗が各自その改善の途に上つたとすれば、他方この大學に於ける佛教研究は明治維新の精神より生れ出でた新しき研究と考へてよい。それは科學研究と并行する窮理辨證の立場である。随つて「學の立場」より爲さるゝものであると云へる。西歐の佛教研究はそのもと列強の東方殖民政策に始るものであり、彼等の印度發見が東洋文化の

發見となり、比較言語學・比較宗教學の起因をなすに至つた。かくて巴利語・梵語・西藏語の原典研究によりて新しき佛教研究が起つた。これを「歐米の佛教」と名付けてよい。多くは先づ巴利語の佛典によつたのであるが、佛教は合理性の教なりとし、或は經驗論的現象論をとくとし、或は近代の科學的立場と一致すとなし、或は心理學的分析に注意をなした。次で近來梵語・西藏・漢譯の研究よりして大乘佛教の眞價が認められ、その哲學及び論理心理方面が主として注意され來たから、更に將來日本佛教が研究さるゝに至れば、佛教の宗教的價值を知るに至るであらうが、現今ではそれ程の學者は西洋に居らない。

明治初期の佛教研究はこの歐米の佛教研究の逆輸入で、一時は大いに幅をきかしたものである。乍然西歐の科學的研究の方法論に刺戟されて立つた村上專精博士の如きは、原坦山・吉谷覺壽師の後を承けて大學に教鞭をとられたのであるが、夙に佛教の歴史研究を創唱し、大乘非佛說論によりて僧籍を剝奪せらるゝに及んでをる。またその自由討究の結果は「佛教統一論」の大作となつて現はれた。博士は文字通り既成佛教の各宗を打つて一貫となし統一し得と考へられたものであらうが、それは明かに失敗であつた。王政維新の政治的大業と明治時代の帝國主義の影響からは、統一の考が起つたのも當然かと思ふ。この點博士はその意氣に於ては正に時代の子であつた。しかしその勞作は論述及組織に於て佛教史上劃期的位置を占むるものとなつた。南條文雄博士や高

楠順次郎博士の梵語研究や印哲研究は、西歐の學風を輸入すると云ふ當時一般の風潮に乗じたものであつた。佛教研究が帝國大學へ入り得たのは、抑々「哲學」なるが爲めであつた。この點よりしても後に井上哲次郎博士の東洋學の唱導によりて育てられたことには所以あることである。井上圓了博士は佛教活論を書き哲學一夕話や外道哲學を著し、更に哲學館大學を開設せられた。清澤滿之師が大學に於てヘーゲル哲學の研究をなし、次で佛傳阿合の研究をなしつゝ精神主義運動を起された。松本文三郎博士がまた哲學研究と共に後には大乘佛教の歴史的研究に進まれた。その藤井宣正師の佛教研究、高山樗牛博士の日蓮研究、姉崎博士の阿合研究・根本佛教研究の如きは、その著しき例である。今はこれらを列舉し詳述する折ではないが、たゞその當初の因縁を述べ佛教が「哲學」として研究に着手され、漸次的發達を遂げてきた一面に觸れたのである。かく佛教の學的研究は言語學的・歴史的の基礎補助研究方法の進歩と共に、哲學的・宗教學的の本格的研究も漸次鮮明せらるゝに及んだのである。比較宗教學も比較言語學と共に、印度發見に基因するものと云ひ得らるゝが、日本に於ては井上哲次郎博士の東洋哲學・比較宗教學なる講義に起因し、更に姉崎博士によりて「宗教學」の位置に高められたものである。研究の方法及び視野がかくして漸次確立して來たのであるが、これが皆先人の努力が積まれて今日に及んだのである。學の研究は同朋同行の共同勞作が連絡する所にその眞價を發揮するのであつて、これは「新鎌倉」の佛教研

究の素地的制約である。予はこれ等の消息に關しては宗教學講座二十五年紀念會紀要に寄稿せる「専門學としての佛敎學」の一文に譲り、更に委しくは他の機會に待つ。

右を攝言すれば、明治維新が佛敎に與へたものは排佛毀釋の刺戟であつたが、これによりて過去の夾雜の清算と、本來面目への還歸との兩方面の運動が現れた。一は各宗の改善・宗學の振興であり、他は學的研究或は根本佛敎學的研究である。帝國大學に於て哲學として開講せられし佛敎研究、宗敎學の對象として研究せらるゝ佛敎研究、及び歐米の佛敎研究の如きは後者に屬する。各宗が經營せる大學の如きは、その現狀よりすれば兩者の中間を行つてをるのであるが、宗學研究には已に新舊衝突が避け得られず、幾多の波瀾を巻き起してをる。佛敎研究としては更に近來一切經・全書・叢書類の刊行出版と國譯佛敎の流行とによりて、佛敎が一般大衆に開放されたことは、これまた「新鎌倉」の佛敎を論ずるに見逃すべからざる新開拓である。明治維新より已に五十年を過ぎ、茲數年にして國民の凡ては維新以後の敎養によるものゝみとなり、次代文化の育つ地盤そのものが、茲に全く新しき斷層を示すのであるから、佛敎研究も新時代の様式をとらねばならぬわけである。大乘佛敎なるものは已に夫々の時代及環境に適應して發達したものであるが、今この明治維新以後の新斷層に生ひ立たんとする新大乘佛敎は、如何なる新夾雜態をとりて發達するであらうか。予はこれを「新鎌倉」なる課題のもとに考察せんとする。その成熟は世紀

Generations の後に待つべきであるが、今はそのランドマークを印するのである。新鎌倉に對する他の視野即ち各宗の將來及び宗學の問題に就いては、開祖の立場と發達教團との立場とが交錯してをるのであるから、新時代に處するには宜しく順應改善の途に出づべきである。而て新鎌倉への宗教的寄與に重要な契機を爲すべきである。この方の視野に就いては更らに考察を回らすべき種々の問題がある。

明治維新は過去東洋文化への反省及び止揚であり、日本文化史上空前の大斷層を示すものであるが、世界大戰及び大正の大震災は歐米文化に對する反省と止揚とを擡頭せしめたことは否めない。勿論これは日本にのみ限ることではなく、世界各國が直面してをるのである。勞農露國の革命などその著しいものである。機械文明と精神文明との對比が、昨秋京都に開かれたる汎太平洋會議の圓卓議題に上つた如きは、現代日本には特に適切な問題であつた。「新鎌倉」の文化は日本民族の創造すべきものとして、獨自的なものであるが、それは鎌倉期の日本が世界と接觸することと少くして過ぎ得た當時の事情と今日とは全く異つてをることは特に注意せねばならぬ。この點一面日本の問題が世界の問題であり、世界の問題が日本の問題であると云ふ領域に迄、問題を深化すべきであらう。

印度アリアン民族が北印度に移住し來り、リグ・ヴェダ讚歌やウバニシャット哲學を産み出し、婆羅門階級が中心となつてをる四姓の種姓 *caste* 制度を根幹として社會生活をリードした。しかしアタルヴァ・ヴェダの所謂惡魔的呪術的崇拜の部分が、凡て原住民の影響に限るとはせられぬから、アリアン民族のうちにも已に暗黒面をも具へて居つたものと推察してよい。而て第二回移住民との間には已に同種間の鬭争が起つたと見らるゝから、その移住定住の歴史には單に異種原住民との鬭争混和のみでなく、同種間のそれを見落し得ぬ。随つて四姓の階級制度の討檢には、單なる自然的なる種族問題のみならず、職業問題及び鬭争頽廢向上利譽の道德問題等の人爲的なるものゝ交錯を見ねばならない。乍然大體に於てそれが有色 *Yania* なる語が用ゐられてをる所に、白色アリアン對有色原住民の自然對蹠がその起源をなすと考へてよい。南阿に於てアメリカに於てまた特にカリフォルニアに於て、更にオーストリアにカナダに、白色有色の人種的對立の歴史は實に古いのである。四姓制の如きは、法律もその産み出す社會事情の變遷と共に内容意義が交替するのである如く、ウバニシャット時代に來りては已に自然的階級制の形式化の空疎が反省されてをる。氏より育ちの人爲道德實踐の偉力が現はれかけて居る。そして釋尊の批判にそれが極めてをる。これに就ては釋尊が已にアリアン民族の第二回移住以後に生れてをり、その生長活動の範圍が所謂婆羅門文化の根據地なるクル・パンチャアラの北印度を稍々外れてをる新興東中印度

に限られてをるから、その批判もその生活事實に起因すると云ふ見方は可能である。戦争は社會的指導力を婆羅門の手より王族武力階級に移行せしめたであらうし、マカダ・コーサラ二大新興勢力によりて代表さるゝ東方印度の經濟的富有の後援による一般自由思想の勃興がまた與つて力がある。東方が思想的に自由であり得たことは、政教一致の婆羅門文化がその主導力を失ふて、政治的に王族が特に勢力を得、隨つて思想は開放せられたからと見てよい。桓武の遷都が古京の政教一致の弊を匡正して、政治を刷新する爲めであつたが、思想も新しいものが活動する天地が開けたのである。傳教弘法の新宗がそれである。鎌倉幕府が武家新興勢力のもとに關東の處女地を開けたことは、これまた鎌倉の新宗活動の餘地を大ならしめた如くである。

この東方の自由思想界は婆羅門の哲學宗教を批判する立場にあり、その極端なるものには感覺的直接經驗のみを眞實とし、隨つて唯物主義感覺的快樂主義をも主張して、凡ての傳統的なるもの推理觀念論や人爲道德の理想主義に一向に反對するものを生じてをる。ギリシヤに於けるソフィストに類せる危辨の徒をも生じてをる。しかしこれ等のうちに現量 *Pratyakṣa* の直接經驗を尙ぶ風と、認識の性質を考察せる風とが漲つてをることは事實である。釋尊は無師獨悟と稱せらるるが、その名稱が佛陀 *Buddha* 即ち覺證者と云はるゝによりても明瞭するが如く、意識智慧の分別主義者であつたのである。即ち批判的立場をとられたのである。この批判的立場は中道觀とし

て發達するのであるが、釋尊がその成道の最初に述べられたものは、苦行の宗教的生活と世間の享樂的生活の二つの極端を離れてよく中道を行すると云ふ實踐的なものであつた。これはその最初の説法である初轉法輪經に述べられてあるのであるが、之れは單なる學說ではなく、全く釋尊の過去の深き生活體驗であることは傳記の指示する所であり、生活經驗である以上は當時の社會生活の影響を認めねばならない。無師獨悟と云ふことは社會生活の影響がないのではないが、當時の批判的傾向が釋尊に極つたのである。當時の正統婆羅門思想自身のうちにも已に反省が起つてを つたが、政治的經濟的には新興勢力として古き傳統に對立して遙かに優勢を示した東方諸國の環境に生ひ立つた文化は、更により多く批判的であり清新の氣に溢れてを つたのである。加之當時マガダ王國が將來その統一の覇に向へる途上にあつたので、全印度的の要請が動きかけてを つたものと推察される。それが歴史的事實として實現したのは、アレキサンダー大帝の印度侵入に誘發されて起つたマガダ帝國であり、その世界的帝國はアンカ大王によりて實現されたのである。歴史的なる佛陀は釋尊であり、歴史的なる天輪聖王 *cakravartin* はアンカ大王である。佛先づ來り、次で阿育王がその法を政治的に實行に移した。その大帝國の首府パータリプトラ現時のバトナ市は、釋尊が晩年に訪れた頃は、マガダ王の阿闍世によりて築城せられつゝあつたのである。マガダ國は釋尊の修行・成道・行化・説法を通じて、行蹟の重要な多くのものが起つたの

であり、その國王頻婆娑羅が釋尊の教團に實際的外形を備へしめた最初にして最大なる皈依者であり外護者であつた。これが後に阿育王の世界的大帝國に發展し「法の國」を實現したことは、自然なる歴史の開展がある。修養努力教化の人爲の結實である。世界的宗教となつた經過及其の要素に就いて、これを基督教のローマ帝國に入れる經過と、その異同を比較することは甚だ重要なことである。

傳統を批判すると云ふことは、辨證法的に考へればそれを止揚することであるが、釋尊の中道的態度にこれが看取される。批判は一般妥當なるものの要請である。釋尊の比丘生活は婆羅門四期生活の第四期の再現であるが、その一生には四期が皆實行されてある。しかし婆羅門文化よりしては、その到着點なるものより出發したと見るべき、事後の釋尊の生活及び教團は、已に婆羅門四期生活の再現ではなく、全く新しき方面への轉回であり創造である。新しき立場のもとに生れ、新しき意義を有して居るのである。そこにたゞ發生過程の環境的説明以上のものがあるのを見逃してはならない。それは新しき事實歴史を内容とせる組織である。個の人格に體現された全體的立場である。そこに釋尊の無師獨悟の意義がある。釋尊が無師獨悟を唱へらるゝ所に、傳統よりの開放があるが、同時にそこには法の普遍的顯現がある。この法の普遍的顯現は一般妥當の要請となる。釋尊はこの法を現成し說法せられたが、他方これによりてのみ成佛せられたのであ

るから、法がその大師であるとまで云はれる。そして釋尊がその法を證り、その纏結を觀らねたのである。それを如是に住し、如是に來り、如是に去ると云ふ。眞如隨順であるから如來如去 Tathāgata と稱せられる。佛陀或は勝者 Jina には批判的立場が明瞭に示され、如來如去には全體の立場が浮き出されてをる。一には始覺努力進取の氣が溢れ、他には本覺本證本願の信隨順がある。この二は佛教發達の全面を貫くものであり、鎌倉の宗教を知るべき秘鍵であることを特記する。このことに就いては予は「根本中の研究」にその大要を示唆してをつた。本覺本門は日蓮に、本證は道元に、本願は法然親鸞に極つてをる。而て本覺本地思想は密教を通じて日本思想の種々の方面に影響してをる。

印度は事實上の全印的統一國家を要求して居つて、それが阿育王の「法」の統治による帝國に實現せられた。佛教經典の初期のものは皆歴史佛陀及びその教團を事實の背景とするものであるが、後期のものの理解には滅後分裂せる教團、及び統一帝國の阿育王の事蹟及び理想を通じて見ねばならぬのである。理想が事實に實現せられて行くものであるが、また事實によりてそれが深められるのである。理想と事實との關係は相互的であつて、その先行先導の問題は見方による。大乘教の理想と阿育王の法帝國の事實との關係も同様である。たゞ大乘教には更に佛陀の證悟と云ふ事實がその根據に横つてをる。教理の發展には體驗と實踐とが常に根據となつてをるのであ

釋尊の事蹟にはかの七步誕生偈・阿私多仙の占相の言・成道自覺の宣言・梵天勸請・五比丘に對せられたる宣言及び轉法輪等に看取さるゝことは、事實の世界を極め一步を超出しつゝ現實に處せられた點である。如實眞如に隨ふて來り隨ふて去られたとする。即ち眞理隨順體現者である。それ故に如實々行者 *tathakari* であり如實說者 *tathavadi* であると云はるゝ。釋尊は超越還源の二道に處して無縫の處中行を體現せられたのである。この精神こそ佛教を一貫してをるものである。これを批判的の智慧即ち佛陀と稱するのであるから、成道の夜より涅槃の夕に至る二夜中間、その説くもの一つとして般若波羅密即ち智慧ならざるはなしと表現せられ、また二夜中間説くもの中道ならざるはなしと言はるゝのである。換言すれば、その一生は般若及び中道によつて處せられたと云ふのである。

釋尊がよく問題を提供せられた時これに對せらるゝには、その問題を一向に否定し肯定せらるる一向記 *ekainsayakaraṇa* 概念語義問題の所在を分析細分して行く分別記 *vibhāṅga*。その問題提出の動機と質問の態度に偶々含れ得る不純性を看破淘汰する爲めに反問する場合 *paṭipucchā*。及び問題が解脱の目的に契當せずまた益なしと認めらるゝ問題に就ては回避默殺の手段に出する捨置記 *thapaniya*。の四種に亘りて應答せられたと傳へらるゝ。

釋尊が婆羅門が梵天の口より生れ他の種姓階級に對して先天的に優越せるものであり、隨つて

たゞ婆羅門族に生を受けたるが故に、それは尊貴であり宗教的器類であり有徳であると主張するを偏見であると見られた。随つてこれに對せらるゝ時は常に反問しつゝ問題の所在を分析して、相手をして自らその非を悟らしむる方法をとられた。相手の抱ける命題の矛盾を曝露し指摘して、それを自崩せしむるのである。歐米の學者がよく釋尊のこの論法をソクラテス的であると云ふのは當を得てをる。ソクラテスとソフィスト連中との關係は、釋尊と六師沙門團のあるものとのそれによく類似してをる。ソクラテスも釋尊もそのうちより生れ出てたる蓮華の如きものである。この方法が特に空 *śūnyatā* の論法として發達するものであり、後には必過性空の論法 *Prasaṅgavākya* として龍樹 *Nāgārjuna* 以後印度にては中觀學派 *Mādhyamika* に、支那日本に於ては三論及び禪に特に成熟し來つたものである。而て佛教が批判主義に外ならぬことを立證するものである。

釋尊が「予は一向論者 *Ekainavādi* ではなくして、分別論者 *Vibhajjavādi* である」と言はれたと傳へてをるによれば、その分別主義なる意味には、分析して各々の法相に整理分類して行くもの、概念の心理的分析と云ふ方面も存するのであるが、その批判主義には語義概念成立以前の直接經驗を自證自知せしめ、全體的立場を發露せしむると云ふ點もあるのである。理智反省と證悟直觀の兩面が存する。分別智と無分別智の對立、意識と智との對立ともなる。たゞその一方が特に阿毘達磨の學風 *Abhidhārmikā* として發達し、他方が般若中觀 *Prajñāpāramitā-mādhyamika* と

して發展したのである。釋尊の立場は單に窮理辨證にのみあつたのではなく、その目的は解脱であり、その證悟を他に傳へ他を解脱せしめ同一解脱に住せんが爲であつた。即ち自利自覺のみでなく、利他覺他の慈悲救済に存したのであるから、その對他對社會の人事感念の大菩提心が實踐哲學として重要である。茲に利他善行の福徳が般若の眞智と對してその意義を發揮してくる。これを般若の眞實と方便と云ふ。大乘佛教はこの實踐行徳と窮理辨證の二端を融通せしむる中道主義を以つてその根本精神となすのである。華嚴經の如きは實にこの菩薩道の意義精神の開顯・實現過程の考察に費されたものであり、この兩端不二精神の體現者こそ佛であると見る。菩提と涅槃との一元を立證し因果不二・法佛融即を語らんとする。予をして云はしむれば如何にかして「根本中」を表現せんと力めたものである。

七

佛陀の説を特徴付けるために三法印 *tiikkhāna* が上げらるゝ。時に四法印とせらるゝ。法印は *lakkhana*, *lakṣaṇa* に當るが、相とし標幟とする謂ひである。諸行無常・諸法無我・涅槃寂靜の三であるが、諸行苦を加へることもある。無常は剎那生滅の理に極り、諸法無我は現象如實の諦觀を可能ならしむる。先入偏見の崩壞によりて、ありのまゝなる相 *Yathabhūtaṃ* に徹せしむる。

相對の根據を探つて全體的立場を浮き出さしめ、ものゝ彈みに覺醒せしむる。現實生成の事の見

成である。佛陀の立場がこの全體的立場を何とかして可能ならしむる爲であつたことは、意識統覺作用に於ける認識主體や道德行爲の責任者たる「我」の觀念をも否定せしめてをる。凡ての意識的なるもの、相對性を示して、その根據をなす無對に悟入せしめんとするのである。無對とは涅槃である。無根據の根據、無制約の制約の示唆である。凡ての爲作造作の有爲 *sankhata* の事の對斷によりて、無爲 *asankhata* の理を開顯せしむる。

認識論的にはこの全體的立場は現象の相關相俟を明かにする。發生と成立との不二を示す。これは緣起 *Paticcasamuppada* の法則である。法を見るものは緣起を見る、緣起を見るものは佛を見、佛を見るものは緣起を見ると表現せられてをる。佛と緣起、それはたゞこの全體的立場とその具現者との融即を示さんとするに外ならぬ。一切は苦 *sadham dukkham* と云ふことは現實は相對的制約に束縛せられてをると云ふことを示してをる。相對と絶對・部分と全體・雜多と一・事と理・因果と超因果との關係は、概念名辭としてはそれ自身夫々また相待のものであるが、その意味は一は他の可能成立の根據である。無我の原理には肉體と精神・感覺と意識・意識と統覺・根本識と絶對的なるもの等の對立が豫想されてをるのである。色・受・想・行・識の五蘊は制約的であり不自由であり苦であり、隨つて無我 *anatta* であるとせらるゝ。また五蘊皆空とも一切法空と觀られた。現實は相對制約によつて生成しつゝあるものであるが、その繫縛を脱するのはそれを外にし

て見るのではなく、その根據を知るにあるのである。それをそれと知る如實知見 *tathata-tarṣana* である。現象世界が因果の制約にて生成せるものであり、實有存在の概念の適用がその限界内でなさるべきものである際、これを超因果の「我」に適用した我の實在觀には、脊反の過がある。本體論的實體我に對する無我論の立場は、これを指示するものである。我の實在・如來の獨存・涅槃の離在が、龍樹によりてその中觀空の批判の對象となつてをることは、恰も超驗的過境概念に對する批判哲學に相通するものがある。空の批判は矛盾暴露・脊反指摘そのものである。その空が一旦把握さるゝ時には、已にその空は批判さるゝものゝ列に身を墮し去つたものである。それは常に捉へ得られぬものゝ假設の名に過ぎないのである。空の立場は立場なき立場であつて、これを論理的な用語を以つてするならば、「自らの宗缺くるが故に」 *svaprajñāya abhāvāt* と表現せらるゝ。矛盾指摘によりて常に過誤 *dosa* を隨伴せしむるから、これを *prasaṅgavākya* と云はるゝが、予はこれを「必過性空」或「必過空論」の譯語を充當したいと思ふ。三論の吉藏などは破邪即顯正などゝ表現してをる。隨つて辨證法の全態としては因縁・空・假・中が相即して考察せられぬ際は、空が時に虛無 *naśitva* 斷見 *ucchedavāda* と誤解せらるゝ。而てかく誤解してをる學者も古今を通じて甚だ少くないのである。空の誤解者は不治 *aśādhya* の病であるとし、或は病は藥によりて癒ゆるが藥毒は何によりてか癒すると云はれてをる。水は火を消すが、水そのもの

が火となる時は何によりて消し止めるかとさへ云はれてをる。また鹽は調味料であるからと云ふて、鹽を満口に喫したならばどうであらうか。空病・惡執空・七地沈空の難などと名付けられてをり、菩薩の修道に當つて最も危険なる問題とされてをる。佛魔一紙など云ふ表現もある位である。

この一切皆空が諸法實相であり中道であるとせらるゝ。諸法實相には *dharma-lakṣaṇa* 法の相が當てられてをるが、更に *dharma* 法そのもの・法たること云ひ易へられ *tattvasya-lakṣaṇa* 眞實の相・自爾の相も充當せらるゝ。それであるから漢譯の諸法實相は中々よい譯語である。物心一切の現象を法の相に還元する所に佛教本來の立場があるのだから、これは概念語義の學的分折がさう細かでないかつた佛教の初期よりして、漸次に哲學的考察が濃厚になつた中期後期を通じて一貫する態度精神なのである。佛教梵語の *lakṣaṇa* は巴利語の *lakhaṇa* に當るが、法印・法本・法本末などと譯し得る。換言すれば、佛教の根本標幟と云ふことである。巴利の増一部 (A. N. III. 134 *sabbhe saṃkhara* vol. I. p. 286) あたりでは三法印として一切行は無常であり、苦であり、無我であるとせらるゝが、中部 (M. N. 35 *mūlasaccaka-sutta* vol. I. p. 228) には一切行は無常であり、一切法は無我であるとせられ、法句經 *Dhammapada* (×× *Maggavaggo* No. 277—279) も已に無我に對しては一切行とせず一切法と云ふてをる。漢譯では通常三法印と云へば、涅槃印

を入れて諸行無常・諸法無我・涅槃寂靜とし、諸行苦を入れるならば四法印とする。而て大乘義章の如きは無常には一切行と云ふが、無我には有爲行だけでは盡し得ぬから一切法とすると、漸次深細に規定せられて來るが、その精神は當初より一貫せるものである。弟子達によりて釋尊の説法が問題分類をなされ、たま弟子達によりて研究敷衍もせられて、本母・宗要 *matika* として種々の法相徳目が數へられて來たのであるが、そのうち最も根本的な三つ或は四つが撰出せられたのである。これによりて現實・現象生成の法・涅槃無對の理想が考察されてをるのである。龍樹はこれに對して特に「諸法實相」の一印を立てたのであるが、その精神は已に無我の立場以來横溢してをつたものを示したものである。予は更に理論的考察のみでなく、實踐道德・宗教的信仰に就いての種々の立場をも考に入れ、また *nikāya* の本義を汲んで、「根本中」の一印を提唱し、以つて精神と様態・純粹と夾雜の二面に亘りて佛敎文化を研究するに、これを「根本中の研究」と名付けて居る。その一部は宗教學講座紀念論集に發表した。

古來、根本範疇としては苦集滅道の四諦に纏めて研究した例は一番多いのであるが、時には十二緣起として、或は六度十度とせられた。眞諦第一義諦及び俗諦世諦の二諦に纏められたことも古今を通じてをる。近代の例を因みに出すならば親鸞蓮如の流を汲める眞宗の學者の如きは、これを佛法王法の眞俗二諦となし近代の國家觀に適合せしめてをる。天台の智顛は龍樹が因緣生法

の現實につき空假中と觀察せるに基いて三諦の語を創めその教學の根本範疇としてをる。華嚴の法藏は理事の二によつて考察せる學者であり、その他本迹・始覺本覺の二門によつたものも多く、識智を分別することにより、或は智信・福智・行信を對立せしめたものもある。自力他力・難行易行・廻向不廻向・聖道淨土によつたものもある。

佛教の發達の各時代に亘りて夫々の特徴が示されてあるが、そのうち佛陀の覺證及び實踐行化が基本をなしてをる根本教團・龍樹に代表せしめらるゝ大乘佛教創唱時代・鳩摩羅什 *Kumarajiva* の龍樹著作の翻譯及び智顛吉藏の天台三論唱說時代・法藏の實相緣起兩系相成時代・日本佛教の鎌倉時代を以つて最も重要なエポックを爲すものと考へる。予が名けて佛教の全體的立場となすものが、これ等の代表的なる各時代を貫いて夫々の學者の體驗によつて夫々に打ち出されてをると考へる。而て過去のかゝる時代と相呼應して、佛教發達の全歴史に新しきエポックを形成するものとして、明治以後を特徴付ける爲めに、予は暫らく「新鎌倉」の名を創唱したのである。「新鎌倉」のことは已に今春、宗教學記念大會の講演「専門學としての佛教學」のうちに觸れたのであるが、本誌の今回の企てに應じて茲にその意義を研究したのである。

豫定としては更に第八・九・一〇の三節に於て、佛教がなした相手の學派の批判と相手からの批判との對蹠、及び批判主義としての佛教と宗教的的信念情操、次で「新鎌倉」の日本佛教と世界海

佛教の發達と「新鎌倉」の創唱

外佛教研究との關係を論ずるのであるが、紙數を越えており、また以上にて大體その創唱の理由意義を竭したと思ふから之を割愛する。現時の日本は思想的の眺めとしては、古今東西に亘り雑多であり絢爛である。しかし身につくものは何であるか。そこに國民の機と努力とがある。「新鎌倉」がせめて「旭の直刺す國、夕日の日照る國」の名に相應しき文化を果して實り得るか否かも懸つてそこにある。

神概念の變遷と社會意識との關連に就いて

增 谷 文 雄

一

歴史解釋の種々相は、これを各々の歴史的時代の現實在に歸して、その必然の開展であると見ることが出来る。その意味に於いて、あらゆる時代はその時代特有の歴史解釋を有する。このことは範圍を宗教史の部門にのみ限つた場合にも同じように言へる。そして、吾々はすでに、様々なる解釋理論によつて説明配列されたる様々なる宗教史を見るのである。

例へば、末法の思想や墮罪の教説に據依することによつて宗教史の解釋が成り立つた時代もあった。それと興味ある對照をなしてゐるのは、最近に至るまでの時代に於いて行はれてゐるところ、進化の思想によつて貫かれた宗教史の解釋である。更に進んでは、社會的文化的發展との密接なる關連に注意しつゝ宗教史の解釋配列を試みようとする考へかたも生れてをる。その他、現代の興味を中心として考へて見ても、或は國家意識を中心とした歴史解釋があり、或は個人意識を主として見る解釋があり、或はまた、新興階級の立場からの宗教史解釋もある。そして今私

が、神の概念の變遷といふ一つの視角から視かうとするこの宗教史の斷片は、社會意識即ちイデオロギーとの關連を注意することによつて、現代的な意味と適應とを與へてみようとする試みなのである。

1 例へば、Prof. Moore; *The Birth and Growth of Religion*, 1923, は、そのタイトルが既に示してゐるように、進化の法則を宗教史に適用した宗教史である。

2 例へば、M. Anesaki; *History of Japanese Religion*, 1930, には "with special reference to the social and moral life of the nation" といふ副題がある。

3 例へば、わが國の神道研究者の殆んどすべてが、この見地を離脱することの出来ない立場にある。このことは必ずしも理解し難いことではないが、研究の發達はそのために関害されてゐる。

4 Engels; *Zur Geschichte des Christentums*, 1894; Kautsky; *Der Ursprung des Christentums*, 1905; *Die Entstehung des Christentums*, 1885, 等の他。

しかし此處に一つの先決問題がある。それは、これまでの宗教史に於て神のない宗教といふものはなかつたか、例へば、原始佛教は純粹なる無神論ではなかつたかといふ問題である。この原始佛教の問題は、特に吾々にとつて緊要なる問題である。

吾々はまづ、原始佛教に於ては、神に對する人間の關係についての表象が、極めて獨自な姿をとつてゐたことを認めないことはできない。また、佛陀は必ずしも理論的に無神論者であつたのではなくとも、神を拒否しまたは無視したる、何處までも無神論的なる道德的説法者であつたこ

とを認めねばならない。また佛陀の教説によつて示される佛教は、何處までも實踐道の教に止まつてゐること、たゞ反省されたる生活實踐の道であることをも認めねばならぬ。それらの點から佛教は宗教であるか否かの問題さへもあつた。要するに佛教は救濟の道を教へた點に於てのみ宗教的であつたに過ぎぬ。しかもその救濟に神々は直接あづかるところはない。しかし、それらの種々なる無神論的非宗教的な特異點があつたに拘らず、一大歴史的宗教としての佛教は、決してその埒内に停止せず、充分に宗教的であり、有神論的であり、更にまた多神教的でもあつた。⁽¹⁾

1 波多野精一教授の「實在するものとしての神」(「宗教學論集」九七—九九)なる論文はこの問題への含蓄深い説明を含んでゐる。「宗教に於ては、學問に於けるミ異つて、思想上の表現はむしろ末の事柄である。」「かりに原始佛教に於ては嚴密なる意味に於ける宗教の名に値するやうな特色が極めて稀薄であつたとしても、そこから、宗教的特色を鮮やかにあらはすやうな精神的運動が、後の歴史的發展によつて漸次發生したのであると解することは、論理的に何等の不條理もなく事實上にも充分にありうることである。」「實在の思想が遠けられ乃至否まれてゐるとしても、それは思想上のこゝ、反省上のこゝである。」

言ふまでもなく、この論文の前提として、神の概念の變り遷るものなることが置かれてある。従つて、神の概念をきめてかゝるといふことは、不必要な許りでなく、不可能でもあり、また不合理でもある。言葉の上では神といふ名稱は一つの特種な名稱であるけれども、宗教的經驗の上では、これは種々なる名稱の名稱である。「テオス、ゴットは一つの單なる名前であつても、それ

は凡ゆる可能なるものを掴み、その内容は時代と人間とのごとく極めて様々である。従つて肝要なことは、神とは何を謂ふかといふことである。⁽¹⁾「神とは何ぞやではない。何が神と言はれるか、何が神の地位に昇せられたかである。けだし「神の理念は、先づ第一に、人間がこの世界におけるこの生活を理解しうるものとなすために引くところの説明用の線なのである。」⁽²⁾従つて、神的存在者の總ての規定は人間的存在者の規定であり、人間的存在者の變易するがごとくに、この神的存在者もまた變易するのである。

従つて次のことが成り立つ。去日なほ神であつたものが、今日はもう神ではなくなり、今日なほ無神論だと見られてゐるものが、明日は有神論と考へられる。かくて例へば、神といふ言葉がなほ基督教的正統派によつて術學的に狹隘な限界の中に閉込められてゐる頃には、プラトーンさへも無神論者だと見做されてゐた。また十七八世紀の頃には、スピノザもまた殆んど異口同音に無神論者だとされてゐた。けれども十九世紀はスピノザを無神論者の繼列から除外して了つたようである。かくて時代は移り變り、それととも人間的神もまた移り變つてゆく。

しかし吾々は、この神的存在の諸規定を主觀的に人間的關係にまで還元するだけでは不十分を感じる。宗教的本質、神的本質を人間の本質に没入させたのはフォイエルバッハの仕事であつた。「しかし人間の本質とは何等個々の個人に内在する抽象物ではない。その現實においては人間的

本質は社會的關係の總體である」とする新しい解釋理論にまで吾々は進まねばならぬ。そして神の概念の移り變りが、社會意識即ちイデオロギーといかなる並行關連を有してをるかを見ようとするのである。

1. Feuerbach; Vorlesungen über das Wesen der Religion, 1851, 83.

2. Prader; Das Wesen der Religion und die Gesetze der Kirchenbildung, (伊達譯「ライアラー」宗教哲學史)五八二頁參照)ヘンダーの宗教論は「覆ひなごつたりツチル神學のフォイエルバツハ主義」と言はれてゐる。

3. マルクス「フォイエルバツハ論綱」六(佐野文夫譯 岩波版一〇七頁)

然らば、社會意識の變遷のあとは如何に後付けられるか。

一般に文化段階の正確な限界は確定することが困難である。これは社會意識の段階の限定においても同様である。例へば、一つの社會意識が支配的である場合にも、過去の型の社會意識はまだ長く殘存してをる。更にはまた、その支配的社會意識と並んで、新しい社會意識が次第に現はれて來る。かくして、生活の全體に亘つて幾つもの社會意識がつねに並立交錯して存する。

かくのごとき事象の研究のためには、吾々は抽象法を借りねばならない。それによつて、それぞれの型の社會意識の根本的傾向が明かになり、またそれらの型が歴史的に變化してゆく相互關係の方向もわかり、かくて吾々は、一見混沌として限界なき社會意識の中に秩序をもたらすことが出来る。

かくして秩序付けられた社會意識の型の配列には、立場の異なるにつれて異つた分類がある。此處ではその各々の分類を論じてゐる場合ではないから、ボグダノフがその著「社會及び科學の發展形態」に於いて示せる四つのイデオロギイの型を採用することだけを述べておく。即ち「原始的イデオロギイの時代」「權威的イデオロギイの時代」「個人主義的イデオロギイの時代」「集團主義的イデオロギイの時代」とである。⁽¹⁾

F. A. Bogdanow: Die Entwicklungsformen der Gesellschaft und die Wissenschaft, 1913, (林房雄譯「社會意識學概論」改造版)の序論(二)にその第三章參照。

二

種々の文化段階を下降的に配列して觀察して見ると次のような事實を發見する。現代の文明社會に於ては、社會意識の諸形態が極めて豊富であつて、言語、藝術、道德、法律などの無數の要素が社會過程の大部分を占めてをり、生活の技術的經濟的方面の素晴らしい發展に對して決して劣らない重要さを有してをる。しかるに、次第に文化の段階を下降して行くにつれて、社會過程の中における社會意識の部分は次第に縮少し、その縮少の程度も技術的經濟的方面のそれに比して極めて急速である。従つて社會意識の部分が經濟的生活の部分に比して狭少なる地位を占めることとなる。即ち人間は物を言ひ、考へ、評價することが段々と少くなり、次第に本能的に行動す

ることが多くなる。そして、人間と自然との直接的な闘争が次第に明瞭な姿を現はして来る。此處に原始的社會意識の領域がある。

この原始的社會意識の特徴は貧弱と混沌とである。言語、認識、藝術、習慣などのイデオロギ一の諸形態が、既に發生し、多少は生長してはゐるが、未だ混沌として無定形の狀態におかれてをる。何等の體系がなく、統一ある原則がない。また後のイデオロギ一の諸段階に比して極めて貧弱である。この段階に於ても神は既に發生してゐたか。

自然及び人間の中に、彼處此處と發生する統一なき聖なる生活の單なる閃光。これは事件の流れとともにたゞよひ、事件とともに過ぎゆき、また事件の無數なるがごとく無數であり、何らの永續せる個性を有せず、云はば單なるショックの如きもの、單なる感激のごときもの。貧弱と不統一とを特徴とする原始的社會意識のカウンターパートが此處にある。而して、此處に神の概念の萌芽を云爲することは出来ても、その混沌貧弱不統一は、ここに神ありと云ふに堪えぬ。所謂マナの觀念、更に進んでは所謂アニミズムが、この段階にある。

トートテムとして役立つ動物が人間の禮拜した唯一最初の神であつた。これは、生活を支配する神祕的な非人格的な力の觀念が外部に現れた象徴であつて、トートテムの背後にあつて、同時にトートテムによつて象徴される實在は、部族の習慣、情緒、思想などの力であり、それらの社會意

識が個人にたれかゝり、その生活を支配する現實の力となつてゐるのであつて、此處にもすでに神の概念と社會意識との關連がある。

動物神より擬人神への推移は、人間が自己の生産諸力に於いて新しく成功を收めることを得て、即ち人間が人間の力によるようになって初めて行はれるものである。マルクスは、人間は外部の自然に働きかけつゝ、同時に自分自らの本性を變化させると云つてをるが、それとともに人間は自己を圍繞する世界の表象をも變化させるのであつて、此處の場合に於ける物質的諸條件の變化殊に生産能力の増大は、自然に對する原始人の權力の増大を意味し、且つ同時にまた必然に、自然に對する人間の關係に關する表象に變化があり、それが多少ともまた宗教的表象に於ける變化を齎らすのである。もつと具體的に言へば、トールテム發生の時代に於ては、人間は自己を動物と區別せず對立せしめることをしなかつた許りでなく、屢々の場合には、動物を自己よりも力優れ能優れたるものと認める傾向があつたが、それに對して、いまこの物質的諸條件の變化がもたらすものは、人間が動物に對して抱き始めたところの人間の優越性の意識であつた。このときトールテムズムは必然的に解消すべきものとなる。しかし、人間の宗教的表象のうちには、この動物態主義の深刻な痕跡がながく保存されてゐた。

この生産狀態の變化、それによつて齎らされる社會意識及び宗教的表象の變化は、もはや既に、

原始文化時代のそれに屬しないものであつて、我々はいまや權威主義時代の最初期に足をすゝめてゐるのである。

三

前述のごとく、トーテムイズムの解體とともに宗教的對象の動物態主義が人間神への過程をたどる。またこれが生産過程の變化によつてうしろ付けられてゐることも見た。即ち動物の馴化（牧畜時代）更に進んでは動物の使役（農耕時代）への變轉があつた。それとともに、社會意識もまた原始文化時代を蟬脱して、所謂權威主義的社會意識の時代に入るのである。この權威主義的社會意識の通則は何であるか。

此處では、諸種のイデオロギーが既に一定の構造を有し、一定の體系をなしてゐる。そして、その共通の原則は「權威的原則」である。すべての社會意識形態が權威の見地によつて貫かれてゐる。即ちあらゆる領域に於いて、權力と服従、高きものと低きものとの對立が齎らされてゐる。かくしてこの時代の世界觀は極めて宗教的な形態をとつた。總ての事象は、高くしてまた權力ある神的なる原因の下に服従せしめられて觀察された。あらゆる思考は「權威的因果性」によつて貫かれた。例へば、この時代の道德的規範は神の命令として取扱はれた。宗教があらゆる文化の綜合者であつた時代、神があらゆる事象の照覽者であつた時代が此處に展開してゐる。そしてこれ

らの社會意識を後付けてゐるこの時代の生産組織の段階は、同じく權威的な生産組織の段階であつた。即ち、その初期に於ては家長制的生産組織、その後期に於ては封建的生產組織であつて、この社會意識と生産組織との殘屑は遠く近代にまで及んでゐた。

家長制の生産組織はどうして權威的社會意識を齎らしたか。この時代には共同勞動の著しい規模の擴大が起つた。ことに社會意識の變化と關係ある重要な變化は、頭腦的組織勞動と實行勞動との分離であつた。此處に權威的共同勞動が成立した。即ち、組織するもの、指導するもの、絶對的に必要な生産過程が生れたのであつた。而して、その組織者、指導者の立場におかれたものは、當然、最も多量の經驗を有せるもの、共同社會の最年長者、即ち家長であつた。

家長は勞動を按配し、家族の各員に仕事を示し、また生産を分配し、共同の貯藏物を管理し、青年の教育を率り、すべての疑問、誤解をとぎ、すべての衝突を解決した。彼は共同社會の權威者であつた。人々は彼に服従し彼の經驗に絶對の信頼をおいてゐた。而して、決して強制的要素はなかつたとしても、家長の權力は決して抗ふべからざるものであることを感じた。云はゞ本能的に自働的に服従が行はれた。そして、祖先への結合の感情がその背後にあつた。祖先よりの一切のものが家長において具現されてゐた。

この家長中心の社會意識生活はそのまゝ、當時の宗教生活の型であつた。あらゆる社會意識が宗

教的であつた。人間の世界觀のすべてが宗教によつて包括されてゐた。人間の全思考に宗教が滲透してゐた。あらゆるものは神聖にして神に屬した。すべての技術、すべての人間の關係が、神によつて定められたものであつた。あらゆる知識が神から出た。而して、神は、社會の指導者組織者に靈感をあたへて、此等のものを人々に賦つのであつた。

かくのごとき事態は、歴史的必然の結果でもあつたが、また極めて重要な社會的適應でもあつた。これは集團或ひは種族の生きた紐帶であつた。全體に協同的連絡を與へ、その意識にも統一と調和とをもたらしした。此處に代々の經驗の結晶があり、集積があつた。總じて云へば、實際的及び理論的知識、法律的及び道德的觀念のすべての統一する「神の手」が必要であつた。そしてこのことが、自然及び外敵との鬭争を成功せしめるために極めて重要なことであつた。

これらの事情が神の位相にもたらしたる一般的特徴は何であつたか。

輝かしく人間化する神の姿の多くがこの時代に生起した。これが、動物の馴化と使役とが古い社會意識に齎らした變化と、自然に代つて現れた新しい力、即ち人が人を支配する力の出現とによつて生じたる新しい社會意識のカウターパートであることは言ふまでもない。

この神々は、彼等の素朴なる宗教的意識に於て、集團若くは種族の生ける現實の指導者の役割を演じた。また人間との間にはたゞ量的差違のみがあつて、質的差違は考へられてゐなかつた。

肉體を有たない存在にはなつてゐなかつた。従つて人間に必要なものが神にもまた必要であつた。食物も必要、棲家も必要であつた。そして感謝のために、或は乞助のために、人間の言葉で話しかけることの出来る神であつた。

この神は集團の神であつた。種族の神であつた。このことは個人主義的社會意識の未發生と關連するものであるが、このことからこの神の重要な二三の特質が生れてをる。先づ第一には、その社會的集團の全體に關する神であつて、個人の靈魂に關する神でないといふこと。⁽¹⁾第二には、この神は外敵に對しては極めて慘酷な容赦を知らぬ神であつたこと。第三には、この神の力は境界によつて限られてゐたこと。國を逐はれることは即ちこの神を禮拜し或はこの神の庇護をうける權利を失ふことであつた。従つてまた第四には、この時代の神の概念は戰勝の影響によつて大いなる發展をとげることがあり、種族間の戦ひは屢々神と神との間の鬭争の形をとつた。⁽²⁾

1. 従つてこの時代の神は人間相互の道德に何等容喙しない。人間が神に對して罪をおかすまきにのみこれを罰する。しかもそのまき罰をうけるのは、個人ではなくてその種族の全體である。

2. アッシリアの君主は屬國の神々を捕虜ごとにも自國の首都に持ち歸るこゝによつて自國の勢力をかためようとした。またヘブライの古き豫言者は、偉大なる神ベルとネボとが征服者の家畜にのせられて放逐される様を描くこゝによつて、バビロニア没落の叙述を始めてゐる。(イザヤ書第四十六章一節以下)

家長制時代の生産組織が、内容の複雑化と豊富化によつて封建制時代の生産組織へとすゝむとともに、社會意識もまた家長制時代の所謂「權威の原則」を益々複雑にし強固にしつゝ、封建的イデオロギーの形態をとるのであるが、それとともに、神の概念もまた、その社會意識に並行關連して次のごとき變化をうける。

第一には、現實的封建世界とならんで、神の階級性が明瞭に發生した。半神、神、最高神——と想像的な封建組織の世界が成り立つた。その中には、下位の神々の代りに聖者または豫言者がおかれるようなこともあつた。従つて第二には、前の時代には神の人間の生活のために必要であるとの考へで捧げてゐた供物が、いまや貢物や租税の性質をとり始めた。また第三には、神々の支配圏が明瞭に區別を生じて來た。封建諸侯が社會に對して各々その支配圏を分割してをるようになつた。神々が互ひに世界に對する支配を分配してゐるのである。即ち人間の生活の種々な要素、種々な部門が、各々の神の支配領域となり、その領域の中に於ては、その神が全能の指導者として現はれてをる。

そして最後に、現實の封建的意識と神の世界の封建的意識との照應がいかに強くまた密接であつたかを物語るものとして、國王と神との交錯、國王神權の思想が生れて來た。即ち、この時代に於ける幾多の社會組織に於ては、主權には何物か神秘なものが宿つてをると思はれてゐた。王

には現代人には喫驚に値するような表現が與へられ、聖なるある種の神力が彼を取り圍んでゐた。例へば、エヂプトやバビロニアの古い君主國では、王者の神といふものがあつて、この神は政治の基本的假定となつてゐた。エヂプトやシリヤの君主は、大膽にもテオス(神の義)なる稱號を用ひた。またその反對に、「救濟者」或は「救世主」としての神の概念があり、極めて濃厚なる世俗的君主の様相を與へられてをつた。

この時代に於ては、神の地域性と排他性とは、却つて益々強くなる許りであつた。この神を禮拜することは市民または國民の特權であつて、奴隸や國外者には許されなかつた。従つて、この神を有する宗教に決して傳道の精神のなかつたことが容易に理解され、また選民の思想を産む危険性を多分に存してゐた理由がある。

五

こゝで吾々は、神々の歴史が間斷なき發達の歴史であると許り考へることの出来ないことに注意しなければならぬ。神々の歴史はまた、絶えざる衰頹、退歩、停止の記録でもあつた。

例へば、權威的文化の時代に入るとともに、人間態主義の神が生起して動物態主義の神が没落したことは既に述べた通りである。

また例へば、地域に關する神は、種族の移住に隨伴することが出來ず、とり殘されて忘れ去ら

れた例が、牧畜時代にはよくあつた。そのとき、何とか新しい世界に順應することが出来なければ「神々の死」はまぬがれがたい運命であつた。

かく地域に關する神を忘れ去つて、種族の移動が行はれる場合には、毎の伴侶であり夜毎の守護者であるところの日と月とが、いよいよ威嚴ある神の姿を與へられるのであるが、併しその反對に、實際生活の切實なる交渉から、地神の宗教が天神の宗教よりもはるかに力強くなり、天神のうとんせられる例も少くない。けだしこの神は、餘りに遠く且つ高くして、崇拜の對象として切實の感をあたへることが少いからである。

それと同じような理由から、創造神が没落するといふこともある。けだし、この神は干涉することなき神、従つて疎んずることの出来る神であるからである。⁽¹⁾

1. 中央大洋洲のアルンタ族では、ストリーロー氏 *Strehlow* の報告によると、「アルトシラは善神である。この神は決して人間を罰しない。従つて黑人はこの神をおそれず、祈禱も犠牲も献げない。」(Carpenter; Comparative Religion, p. 114.) また印度神話に於ける梵天崇拜の中斷の理由が、大史詩マハーバーラタの詩人によつて次のごとく明白に説明されてなる。「人は破壊の神シヴァを恐怖するが故に崇拜する。支持する神ヴィシヌヌを希望をいだくが故に崇拜する。かかるに創造の神アフマンを崇拜するものは誰ぞ。けだし、その神の業はすでに果され終りたればなり。」(Hopkins; India, Old and New, p. 113.)

六

權威的社會意識の時代から個人主義的社會意識の時代に入ると、此處にもまた、神の衰頹があつた。

個人主義的社會意識の特徴は何か。これを規定するものは「個人主義的原則」である。他から切離された人間の「個性」、即ち他の全人類と全世界とに對立するものとしての人間の個性、それを自他の利害の中心となし、努力の中心となし、また思想の中心として考へる考へ方である。この考へ方によると、個人的經濟が獨立せる經濟主體だと理解され、個人が歴史や知識や藝術の創造者だと考へられ、また個人の自由と義務とが法律や道德の基礎であると考へられる。

併し現實の歴史の上には、かくのごとき個人主義的社會意識なるものは、その純粹の形態に於ては勿論、純粹に近い形態に於ても、未だ會つて現れたことがなかつた。いつも密接な有機的な關係において結びついた他の社會意識との甚だしい混淆の状態に於いて現はれてをる。そこにこの時代の研究の困難があり、吾々はたゞ、その混淆の中から、觀念的個人主義社會なる一つの圖形を組立てるにすぎない。

觀念的個人主義社會は、相互に獨立した小商品生産者の社會である。交換制度の無組織性と、私有財産制の發生がその特色であつて、人間はいまや、權威的組織者の支配力より自らを解放することは出来るが、そのかわりにこの交換制度の無組織性は、生産者を經濟的必然力の下に齎ら

し、自己とは獨立した市場的條件の形態に於ける社會關係の抽象的な方に人間を從屬せしめる。この經濟的な力の必然性は、個々人にとつては、どうすることも出来ないものであり、また目に見ることの出来ないもの、具體的なつながりに於いて考へ得ない力、従つて、たゞ、全く打勝ちがたい抽象的な法則性であるといふ以外には、何等の内容をももつてゐないものである。

もつと具體的に言へばこうである。權威主義時代の神聖化された傳統的習慣にかわつて、この交換制度の規範として法律と道德とが現れて來たのであるが、しかし人間は、この法律と道德とを、その社會的實踐的關係の組織形態としては理解せず、何かしら人間とは獨立に存在してをるもの——「純粹秩序」「絶對的正義」または「絶對的義務」などの表現として理解してをる。この時彼等の感じる力のうごきは「抽象的因果性」であり、その力に對する彼等の態度は「抽象的偶像崇拜主義」と呼ばれるものである。⁽¹⁾

かくのごとき社會意識は必ずしも新しい宗教的形態を生じ得ない。その代りに、この抽象的偶像崇拜主義は、前代の宗教と同じく、ある高さもの力あるものを假定してをる。⁽²⁾併しそれは生きた神々の姿に於いてはなく、非人間的な力の形に於いて考へられた。此處に「人格神の没落」の可能性がある。たゞかくのごとき觀念的な社會は未だ歴史上に一度も存在しなかつたのである。

1. 前掲ホグダーノフ「社會意識學概論」(改造版)一八二頁、參照。

2 同上、二二九頁、二二三頁參照。個人的な慾望に突進する人間は、彼自身の心の中で「良心の聲」にぶつかり、そして「法の存在」を思ひ出す。しかし彼は、この良心の聲が彼自身と社會との關係の表現であることを理解してゐないので、規範の中に個人的慾望を支配するヨリ高き力の表現を見るのである。」

七

この個人主義的社會意識は、一度は古代文化の世界に於いて出現したのであるが、充分なる發達をとげることなくして崩壞した。

古代文化の世界が展開した生産組織は、「廣々とした市民生活の雰圍氣の中で自由に發展してゐた僅か數萬の市民の下に、權利を奪はれ踏みじられた數十萬の「人間の道具」があつた」⁽¹⁾時代であつた。即ち、「物を云ふ道具」の使用による生産力の増大が齎らした交換社會であつた。しかし崩壞の原因もまたそこに潜んでゐた。

支配階級の社會的機能が次第に生産を離れて消費に傾いて來た。それは「思想の洗練」とともに「思想への自己耽溺」をもたらした。生産勞働に直接役立つ技術的科學への興味が全く消滅した。古代社會、ことにギリシヤに於けるほど哲學が人間の注意を惹いた時代はなかつたが、この哲學は古代文化沒落のために種々の性質を用意してゐた。餘りに思辨的すぎ、日常生活の興味から分離し、また事實研究をその基礎とする努力が極めて不充分であつた。例へばプラトりに於

けるがごとく、幾何學を何かの機械的な問題に應用することは幾何學の尊嚴を汚すといふような考へ方の時代であつた。イデオロギーが生産から分離したこと、これが古代社會の没落、封建的生産組織への逆轉を早めた極めて有力な原因であつた。

すべて社會の崩壞期に際しては、壞敗の豫感が烈しく感せられ、新しい組織形態への探求が起つてくる。しかるに今古代社會の崩壞に際しては、科學の領域の研究は生産との分離によつて覆へされてゐた。哲學的思辨の著しい發展も教養ある消費者の階級に限られてゐた。而して大衆の間に於ては、まだ封建的宗教的世界觀が優勢であつた。此處に封建的文化への逆轉があつたとともに、古代社會の終末期に於ける世界的宗教出現の温床が用意されてゐた。

普遍的宗教の出現、それとともに普遍的神の概念の生起、これは吾々人類の宗教史における最も注意すべき、また興味深き出來事であつた。

これはローマ大帝國の異常なる擴大によつて一つの説明が與へられる。曾つては、一神論者アクナトンによる驚くべき世界的宗教の突然なる提唱があつた。そのときにも、その背後にはエヂプト帝國の偉大なる擴張があつた。そして今キリスト教の世界的宗教としての出現躍進もまた、その背後にローマの存在があつた。このことは、ローマ帝國内に於けるその他の諸宗教の間にもすでに同じような普遍的精神が動いてをり、人類全體の神といふ概念が開示されようとしてゐた。

ことによつても證據づけられる。また同様の理由によつて、アレキサンダー大王の齡少なかりし大帝國にも、同じような力が動いてゐたのであつた。

しかしそれと同時に、普遍的宗教の理想、普遍的神の概念の出現は、もう一つの説明として個人主義的社會意識のうごきがあつたことを忘れることは出來ない。けだし完全なる普遍化はつねに完全なる個人化と並行する。個人の神こそ始めて普遍の神であり、普遍なる宗教こそ始めて個人の宗教である。

神の倫理化の運動もこの時代の重大なる出來事であつた。これは、この個人主義的社會意識の時代に於ては、それ以前には傳統的習慣の形においてはたらいた規範方が、いまや道德の形を獲得したることを理解することによつて、簡單にして極めて徹底的な説明が與へられうる。

1. ボグダノフ「經濟科學概論」林房雄譯(改造版)一三七頁。

八

テルツリアンがオリゲンに勝ち、その勝利がオーガスチンによつて確實にされて以來、個人主義的社會意識が「文藝復興」の朝あけの舞臺に華々しく復活するまでに、約千年の「暗黒時代」が過ぎ去らねばならなかつた。¹⁾

1. この間に封建的權威的な神の概念が極度まで發達したことは言ふまでもない。封建的文化の時代における神の概念の特

徴は既に第四節に於いて述べた。

復活せる個人主義的社會意識の時代は、まづ商業資本主義時代の形で現れた。この時代はまた他の言葉で言へば、發見發明の時代でもあつたし、古代文化復興の時代でもあつたし、或はまた異端と宗教改革の時代でもあつた。そして此等の名稱を包括せる新興個人主義社會意識の傾向に對して人本主義の名があたへられた。

この人本主義は、外見的には、古代の藝術作品や科學や哲學に關する興味を復活を特徴としてゐるが、しかしその内實に於ては、新しいヨーロッパ社會がその個人主義的世界觀を體系化しようとした最初の試みであつた。即ち、當時に至るまで生活に對して分つべからざる支配力を有してゐた「神的なるもの」に對抗して「人間的なるもの」を意識的に目標として掲げた運動であつた。

この運動の中から多くの著名な異端者及び宗教改革者を出したといふことは、意味深いことであつた。カトリック教は封建組織に適應した基督教であつた。従つていま封建組織の動搖に際しては、もはや進歩的教養ある人々を満足させ得なかつた。大衆もまたこれに従つた。しかるにその世界觀は全然宗教的埒内に止まつてゐた。従つて新しい社會意識への要求もまた宗教的探求の形に於いて現れた。この時代の多くの異端者の意義が此處にある。殊に留意したいのは、彼等は、大抵經濟的に進歩した地方から出てゐたことである。宗教改革者にとつても大體に同様である。

従つて宗教改革とは商業資本主義社會の勃興に際して宗教的外様をとつて現はれた經濟的及び社會的の革命であつた。カトリック教會によつて代表された社會意識に對する都市人、商工階級の勢力の勃興であつたと見られる。

これらを通じて總説しうる傾向は、抽象的偶像崇拜主義の前に權威的宗教的形態が次第に力を失ひつゝあることであるが、更に商業資本主義時代から工業資本主義時代に推移するにつれて、權威的宗教的形態は愈々力を失つて、個人主義と抽象的偶像崇拜主義とが明確に、且つ獨創的な形態をとつて現はれて來たのである。

1. すべて文化上の革命的潮流は皆似たような發展をする。即ち、始めの間は、古い既成の形式を新しい内容を盛るために利用する。そして發展して行くにつれて、新しい獨創的な、よりよく自分に適應した形式を創造する。(ボグダノフ「社會意識學概論」林房雄譯(改造版)二六一頁)

即ち社會意識一般について云へば、權威的イデオロギーは全然「遺物的存在」の性質を帯びてをるが、このことは宗教についてもまた同様である。例へば、現代の最も宗教的な人でも、自己の宗教的意識を完全に生かし、古の權威主義時代に於けるがごとく、生活のあらゆる部門を宗教的見地から處理して行くことは出来ない。また彼等が、人間の精神の中の特殊的な、何物にも依存しない領域として、宗教的意識の存在權を擁護する場合、そのことは既に、彼等と雖も宗教的意

識の領域を極めて狭く限定せざるを得なくなつたことを語つてをるのである。かくて、曾つては人間の全思考全感情を要求してゐた宗教は既に消滅して了つて、この時代の宗教は全く遺物的存在であることを認めねばならない。

九

かくのごとき個人主義文化の中に於ける神概念の變遷が「人格神の没落」であることは既に言及した。その没落をもう一度、近世哲學の中に證明することによつてこの小論を終りたく思ふ。

ノヴリスによると「宗教改革と」もにキリスト教國は終りをづけ、その時以來、最早存在しなくなつた。その時、諸國民間に生長したところの「近代的な考へ方」は、哲學または啓蒙思潮の名で呼ばれてゐるが、しかしそれは、その根底に於ては宗教の嫌忌であり、この嫌忌は、當然の結果として、熱誠の對象たる一切のものに及び、空想と感情、道德と藝術の愛、將來と過去とを異端扱ひにし……また神を、學者の一大感傷的戯曲の怠墮な看客となす等の結果を惹起した。⁽¹⁾

この言葉の中には、ノヴリスらしい直觀的な洞見が豊かにもられてある。近世哲學、即ち近世的考へ方の體系の中には、必然的に、神的權威に對する反逆がある。虚偽との結合に於いて天使たるよりも、眞理との結合に於いて惡魔たることを好む。それが近世哲學の感情であつた。

而してこの感情は、隱密にまた露骨に、神とその宗教とに暴威をふるつた。あるものは無神論

であつた。また或るものは汎神論であつた。そしてまた或るものは所謂「近代有神論」の形で現れた。しかし吾々は「近代有神論」の名に迷つてはならなかつた。彼等は神といふ言葉を用ひてゐた。しかし、彼等が研究の對象とした一切實在の究極的原理をば、神の名を以つてよび慣はしてゐたことに注意せねばならない。或は、彼等の神の存在の形式は實在性であつても、しかもそれは、吾々が經驗的意味に於いて實在と呼ぶところのものと同一視され得ないことに注意しなければならぬ。或はまた彼等が規則性の淵源としての神を説くとき、そのとき神はたゞ神であるといふにすぎないものであることを警戒しなければならぬ。かくて吾々はシェリングとともになつたごとき結論に到達せざるを得ない。「近代の有神論の神が、近代のすべての體系に見るがごとく、單純な純粹な存在者であり、しかも實際は存在を欠く存在者にすぎない限りに於ては、人格神の否定は科學的誠實である。」⁽⁵⁾

かくて、新しい宗教哲學に於ては、神々はその生きた人間的な姿、全世界の首長または支配者としての姿を全たく失つて了つた。即ち「人格神の没落」は完成したのであつた。⁽³⁾

1. Novalls: Die Christenheit oder Europa, 1799, (ムライテラー「宗教哲學史」伊達保美譯 三二一頁參照)

2. Schelling: Denkmal der Schrift von den Göttern Dingen, 1812.

3. これからの世紀に於いて、愚鈍なる民衆の間いつまで人格神の遺物的存在が存続するか、内在また神の思想がどんな回轉をするか、或はまた神なき宗教への主張がいかなる未來を約束されてゐるか、その他將來に残された問題は多い。

宗教と階級闘争

丸川 仁 夫

一

こゝには宗教と階級闘争との關係全般に涉つて考察する餘裕はない。エンゲルスによれば「ヨーロッパのブルジョアジーの封建制度に對する大闘争は三度の大決戦に於てその極點に達した」と。この封建社會に對するブルジョアジーの謀叛闘争とキリスト教との關係の一斑を考察するのが本稿の意圖である。

三度の大闘争とは、十六世初頭ドイツに始まる宗教改革がその一であり、十七世紀中頃イギリスに起きた革命がその二であり、フランス大革命がその三である。而して最後のフランス大革命こそエンゲルスによれば「宗教的假面を全然捨て、赤裸々なる政治的地盤で決戦された最初のものではあつた。」⁽²⁾がそれ以前の二大闘争は何れも宗教的扮装の許に行はれたものである。然らば何が故に「宗教的扮装」を必要としたか。それを知る爲には先づ中世封建社會に於ける宗教即ちキリスト教の重要性を見る必要がある。

二

「古代に於ては、キリスト教的理念が教會の僧侶的聖奠の奇蹟制度並びに恩寵制度の中に社會的に實現されてゐた。福音の絶對的個人主義と普遍主義とが一社會組織の中に統制され、その中にあつて各個人は、恩寵の掟に服従する事により、永遠に價値ある靈魂の救ひにあづかることが出來た。然しそこには猶、福祉を保證する權威とこの組織を內的に組み成してゐる教主的要素、及び世界秩序への服従と結合とを教へる族長的教訓とが個人主義を著しく制限してゐた。こゝから如何にして凡ゆる人間的關係を判定する社會學的根柢方針と理想とが心情に齎らされるかは未だ充分詳細には明かにされ得なかつた。」福音の理想は未だこの世に於て、個人を貫いて普遍的に、內的に融合した統一ある文化を作り成すまでに到つてゐなかつたのである。然るに、「古代教會に對して中世は劃然たる差異を有つてゐる。それは、中世がこの理想を實踐に於てのみならず更に理論の中にまでも知つてゐた事である。」中世の文化はキリスト教的理念によつて統一され、社會組織の隅々までもカトリチスムスの血脈が行き渡つたのであつた。先づ教會全體として見る時、それは絶對無謬なる教皇の權威を漸次に確立し、國家からの、又國家を超越しての教會の自由を要求し、更に聖奠によつて人間永久の救濟の鍵を握ると共に、それによつて現世に於ても人間生活⁽⁶⁾を堅く教會に結びつけ、特に懺悔告白の秘蹟によつて人の良心を常に支配したのであつた。而

して又聖職にある者は、中世封建社會を通じて廣く學問の保持者であり、開拓者であり、従つて教師であり、醫師であり、又立法家でもあつた。

「一般に、封建社會の經濟的構造は次の形式で現はすことが出来る。技術の發達の低い小農業生産を基礎として、小さいが、むしろ緊密な自然的經濟（自足）組織——農業コムミュンが生じた。コムミュンの生産の領域には唯一人の組織者を要するから、そこに封建領主の權力が生れ、彼は、一部は生産組織者の役目と、一部は分配組織者の役目とを一緒に持つてゐた。より廣汎な軍事的協業の必要から、複雑な、然し不安定な君主制が生じたが、その基礎となるものは、封建領主が他の封建領主に對して制限附きの從屬をすることであつた。軍事的封建組織がその特別の軍事的性質のために満たすことの出来ないところの他の多くの社會的要求は、僧侶の一般的組織機能によつて滿されたが、之も亦生産の領域でなく分配の領域に於てであつた。同時に此等經濟的及び組織的紐帶の兩端を結びつける交換は、社會生活に於て、眼には見えないが必要な役目を演じてゐた。」かくて教會は、封建領主と同一の資源に、農民の餘剩勞働に立ち、互にそれを分割してゐた。彼等はその任務を分ちながら共に封建社會を支配したのであるが、その間の勢力の均衡は屢、動搖した。若し、その國が屢、外敵の攻撃を蒙る様な歴史的條件にある時には、平和的團體の機能はその重要さを減じ、權力は軍事的組織者、即ち俗界の封建領主の手に集中された。……

然し平和的團體の機能が戦争の組織者の機能より生活上重要になる場合には、僧侶の方が勝利を得た。⁽⁸⁾而してトレルチの所謂、東方 Staatskirchentum は前者の傾向を示し、西歐 Landeskirchen-⁽⁹⁾は後者の状態を示してゐた。ロマ教會は實に、「封建化されたる全西ヨーロッパを、その一切の内部的戦争にも拘らず、一大政治體に結合」した「封建制度の國際的大中心」であり、「封建組織を神聖なる後光を以て取り巻くものであつた。」従つて、「俗界の封建制度が、各國に於て、又餘すところなく攻撃せられ得る爲めには、先づその中心をなすこの宗教的組織が破壊されなければならなかつた。」新興ブルジョアジーの革命が宗教と離れ得なかつたのは當然である。⁽¹⁰⁾

三

宗教改革の遠因をなした久しい間の帝權と教皇權との争ひ、教會内部の改革的企圖——修道院、諸宗教會議、神秘思想等——、氷河の如く進み來つた全ルネサンスの流れ、又中世教會に對する著しい反抗運動としての十二三世紀頃のワルデンセス、アルビゲンセス派の活動等に就ては暫く置くも、近く十四世紀中頃英國にジョン・ウイクリフあり、少しく遅れてドイツ、ボヘミアのジョン・フスあり、十五世紀後半にはイタリーにサボナローラあり、而も何れも事成らず、悲痛な挿話と一部人心への感化とを残して大勢の中に消滅し去つたに拘らず、十六世紀の初、ドイツの渺たる一貧僧ルッターによつて點せられた改革の烽火が、忽ち遼原の火の如く諸國に擴がり、動かし

難い勢力となつて現代にまで貫き及んだ所以は何處にあるか。世界的主權者ロマ教皇に對する反抗が明瞭となつた結果、生命財産の保護を完全に剝奪された筈の彼が、ドイツの一選舉侯の武裝に保護されて安靜の内にその主張を發展せしめ得た理由は何であらう。彼の初期の重要著作の「ドイツのキリスト教貴族に與ふる書」はその理由の一端を示してゐる。そこで彼は教會の墮落、聖職者の腐敗を難じ、貴族等に對して著しい好意同情を示してゐる。彼等の權利、政治經濟の事にまで論が及んでゐる。然し勿論かう言ふことは、ルッターの改革的動機がそこにあり、究極の目的がその爲であつたといふのではない。彼の關心の中心點は飽くまで宗教であり、嚴密な良心的宗教に立脚して彼は教會の腐敗を指摘し糺弾したのである。然し上述の如く緊密に封建社會の血脈に流入つてゐた教會を攻撃する時、それが單に精神的の反抗解放に止まらないで、社會的反抗解放の運動と結び着いたのは當然である。又この解放運動の成功する素地があつたればこそルッターに始まる宗教改革が前者の轍を踏まずしてよく成長し得たものと思ふ。然らばその素地は如何にして作られてゐたか。彼が教會反抗の聲を擧げる前半世紀乃至一世紀の間に世は著しい變轉を経験してゐた。新しい學問の發達、印刷術の發明等が宗教改革的氣運の布及に利したところ多きは言ふまでもないが、こゝでは特に基礎的な社會の構成組織そのもの、變遷動搖に注意しなければならぬ。

簡単に要約すれば、その一つは君主政體の再興である。新しく強大なる中央集權が封建國家から勃興し、その興起に伴つて封建制度の勢力は減殺されて行つた。それには聖地回復の宗教的熱情に出發した、あの十字軍の大遠征が甚大なる關係を有してゐる。そしてそれは歐洲に富を流入し、庶民を富まし、都市を勃興させた。新世界の發見が相繼ぎ、新しき交易の天地に彼等の資本は増殖し、その商業資本の發展は更に高利資本の著しい發達を伴つて資本の所謂原始的蓄積を益々大ならしめた。「時代のこの變化し行く條件の許に、人々の間には非常な社會的不安があつた。彼等はその古い職業の衰微に伴つて職を離れ家を失ひ、新しい國民政府の苛税に惱み、資本家階級の興起に苦惱を感じた」⁽¹¹⁾即ち資本主義成立の半の要素たるプロレタリア群の發生が行はれつゝあつたのである。「資本制生産の初萌は、十四世紀及び十五世紀に於ても既に地中海沿岸の若干都市に、此處彼處に見られた。」然し「資本制時代が初めて開始されたのは十六世紀以來の事である」⁽¹²⁾宗教改革は正にこの過程の唯中に立つてゐる。それを單に宗教的假面をつけたブルジョアジエの謀叛と見るは正しくない。その動機には高く深い宗教的意圖のある事は充分認めなければならぬ。然し、この改革が一度世に現はれるや、勃興しつゝあるブルジョアジエの勢力と結びつき、その勢力の増進の爲に利用され、終には宗教は寧ろ假面の如き役割を持つに至つた事も亦認めなければならぬ。

四

一例をドイツに見やう。當時に於けるドイツの状態は甚だ複雑なるものがあつた。我々は帝國の種々様々なる身分階級、即ち領主、貴族、高僧、都市貴族、市民、平民及び農民と云ふが如きものが十六世紀初葉に於て多種多様なるあらゆる方向に交錯せる要求を持つてゐる極めて雜然たる大衆をなしてゐたことを知るのである。⁽¹³⁾而して「當時の斯くも複雑な多種多様の階級が一丸となつて更に大なる全體となることは、地方分權主義や地方的及び州邦的獨立の故に、各州邦相互間の工業的及び商業的疎隔の故に、又不十分なる交通の故に、殆んど全く不可能とされてゐたのである。斯種の集團化は宗教改革に於て革命的なる宗教的⁽¹⁴⁾政治的思想が一般的に擴大するに至つて甫めて漸く成立されたのである。此思想に賛意を表するものもあれば反對をしたものもある種々雜多の身分階級は、言を俟つまでもなく、非常なる努力を拂つてしかも大體に於てはあるが、國民をば三大陣營、即ちカトリック的或は反動的陣營と、ルーテル派市民的改革派の陣營及び革命的陣營とに結成せしめたのである。⁽¹⁵⁾これら三大陣營はそれごとく如何なる要素を結合してゐたか。第一のもの「即ち保守的カトリック派の陣營には現狀維持によつて利益を受けるあらゆる要素、從つて帝國の權力、教權的諸侯及び一部の世俗的諸侯、富裕なる貴族、僧族、等に都市貴族が集まり、市民的な穩健なるルーテル派的宗教改革の旗の周圍には反對派中の有産階級、下級貴

族の一團、市民階級、并に教會財産の沒收によつて裕福にならむと念願し且帝國からより大なる獨立をなす機會を握らむとしてゐた一部の世俗的諸侯さへもが集まつてゐたのである。⁽¹⁵⁾そして革命的陣營を結成したものは農民と平民とであつた。

ルッターが初めて教會に反抗して立つた時は、勿論彼はかゝる方向をとる事を意圖しもせず、豫知しもしなかつたであらう。彼は教會全體に對する反抗すら初めは志してゐなかつた。教會の中にあつて、教權者に改革を要求したのであつた。それに對する反動的抑壓は彼をして益々反抗改革の態度を堅うせしめた。⁽¹⁶⁾ルーテルの力強き農民の性質は姿を現はした當座に於て最も猛烈に吐露された。強硬な革命的精力が、カトリック的正教に反對する從來の異端全體を代表して爆發したのであつた。⁽¹⁷⁾然しながらこの最初の革命の情火は永く續かなかつた。ルーテルが投付けた雷は落ちたのである、全ドイツ國民は運動を起すに至つた。一方に於て、農民達や平民達は僧族に反抗するルーテルの檄の中に、またキリスト教的自由に關する彼の説教の中に叛亂への合圖を見他方、温和派である市民や大多數の下級貴族は之れに加擔し、諸侯達さへもが此潮流に巻き込まれたのである。前者は自分達があらゆる壓制者と清算をなす事の出来る日が來たと信じ、後者は僧族の權力、ローマへの從屬、カトリック教會政活を打破し、教會財産の沒收によつて自らを富まさむことのみ念願してゐたのである。⁽¹⁷⁾斯くてルッターはこの争亂の中に自己の立場の選擇を要

求され、その社會的立場は自ら決定されて來たのであつた。然し問題は最早ルッター一人の拘はる事ではなくなつた。彼によつて點火されたとは云へ、革命的波浪は彼自身をも捲き込んで狂奔したのであつた。

但しドイツに於ては、下層の所謂革命的陣營の反抗は大農民戰爭の如きを惹起した、けれども暫くにして鎮壓され、中間的陣營——勃興期ブルジョアジーを含む——の舊勢力との争ひもその後久しい争亂に災ひされ、ドイツは二世紀間も歐洲諸國の政治的活動から取り殘される如き結果を來し、ブルジョアジー進出の氣運も久しく阻止されるに至つた。

イギリスに於てはその宗教改革によつて與へられた直接的影響は更に著しいものがある。人民衆に對する強行的收奪行程は、十六世紀に於ける宗教改革と、それに伴つて行はれた寺領の絶大な盜掠とに依つて驚くべき新刺激を與へられた。宗教改革の當時、カトリック教會は、イギリスに於ける大なる土地部分の封建的所有者であつた。修道院その他に對する抑壓は、其處に居住してゐた人々をプロレタリア隊列に投げ込んだ。而して寺領そのものは、大抵みな王の強慾なる寵臣に惠與されるか、又投機的な小作農業者や市民たちに棄て値で賣り飛ばされることになつた。此等の人々は舊來の世襲的な寺領小作者を一括的に驅逐して、彼等の經營を大纏めに總合してしまつた。⁽¹⁸⁾かくて所謂資本の本來的蓄積がなされると共にプロレタリア群發生に多大な影響を及ぼした

のであつた。又カルビンがゼネバに行つた革改運動の如き、この都市に對する附近の封建領主の壓抑と、教會の束縛とを絶つて、こゝに初期ブルジョアの繁榮を盛んならしめた如きも、亦一の直接的影響として見得やう。

五

次に、宗教改革が間接的に、精神的にブルジョアジーの再起に及ぼした影響と見られるものに就て述べやう。

十八世紀に於ける偉大な指導者の一人であり、當時の政治界、科學哲學界に於て甚大な影響を及ぼしたベンチャミン・フランクリンにとつて「然し、彼を光輝あらしめるそのあらゆる稱號の中でも、最も著しいものは、彼が世界に於ける最初のブルジョアであつた事であり、……彼はその事業に於てブルジョアの原理を定め、生涯かけてそれを實行したのであつた。」⁽¹⁹⁾この典型的ブルジョアの「商人子弟への戒め」を例にとつて、マックス・ウェーバーは資本主義精神なるものを論ずる。即ち「時は金であり……信用は金であり……金は増殖性を持つものであること……」等を用ひし、⁽²⁰⁾そこに資本主義精神を見る。もとよりこゝに示されたフランクリンの態度は甚だ功利的である。誠實は信用を齎すが故に有效であり、几帳面も勤勉も節制も亦同様に、引いてそれらは利殖の基となる。然しそれは、それを無視することが單に愚かなる行爲であるとされるやうな

「單なる生活術」であるのではなくて、一の特色ある「道徳」であり、義務觀念を伴ふものである。それは決して我利の原則を稱揚したものでなく、「この道徳の最高善は、何よりも、我儘勝手な享樂を凡て却けた上で金を、増々多くの金を獲得することであり、而もあらゆる幸福的或は快樂的見地を全然脱却して、それが純粹に自己目的として考へられてゐる。従つてそれは個人の幸福とか利得とかには對立するあるものとして、常に全く超越的な又非合理的なものとして現はれてゐる。人は人生を目的として營利に關係するので、營利が、人間の物質的生活要求の満足を果す爲の手段として人間に結びついてゐるのではない。」⁽³¹⁾然し何故にかゝる義務としての營利が存すべきであるか。ウェーバーはフランクリンの自叙傳中に引かれた箴言の言葉にその根據を見出す。「汝その業に巧なる人を見るか、斯かる人は王の前に立たん。」業は單なる "Geschäft" でなく "Beruf" 職業であつても「天より課せられたるもの」「召命」といふ宗教的意義を有つ。——即ちそれは宗教的義務として立つのである。「營利は——それが正しい方法で行はれる限り——近代經濟組織の内部に於ては、Beruf に堪能なることの結果であり、又その現はれである。そしてかゝる堪能こそフランクリンの道徳のアルファでありオメガである事は、彼の著作の凡てを通じて例外なく示されており、容易に理解し得るところである。」⁽³²⁾

フランクリンに現はれた資本主義精神のかゝる宗教的基礎は暫く別とするも、資本主義精神が

單に享樂的な自己満足の爲の貨幣追求ではなくて、それが、ともあれ營利を一種の義務として感じてゐる事は認めなければならぬ。營利、即ち貨幣慾はそれ自體では資本主義的ではない。それは度々戦争盜賊等に表現するからである。貨幣慾が資本主義精神となる爲めには、企業及び市民道德と結合しなければならぬ。⁽²⁴⁾そしてそこに、單なる物質的慾望充足の手段としてのみでなく、一種の義務感を生ずるであらう。然しそれに常に宗教的義務意識が伴ふとは勿論言ひ得ない。殊に今日瀰滿してゐる資本主義精神の傾向はそれを否定する。けれども、資本主義の勃興期にあつて、かゝる宗教的根據が資本主義に働きかけてゐた事は遽に否定し難い。ウイットフォードは初期資本主義の先驅者フランクリンの上掲の「戒め」の引用に註してゐる、「決してウエーバーが資本主義の初期のこの禁欲的節約的特徴を認めた最初の者ではない。マルクスは彼より遙か以前にこれを、而ももつと徹底的に認めた。彼はフランクリンの生活法則を初期資本主義的經濟感情の必然的型式として認めてゐる。」⁽²⁵⁾然しこの初期資本主義時代に絶對的性質のものとして支配した「致當衝動と貪慾」とを、單にそれが衝動であり、本能であるに止まらしめず、それに宗教的意義を附せしめるだけの宗教的支配が、少なくとも世の一部に行はれてゐた事は認め得るのではないか。「資本主義精神成立の初期に於ては、宗教的な義務意識がなければ營利自體が普く人の目的となる事が出来なかつたかも知れない。蓋し永い間の宗教的信條として營利は一の罪惡

とされてゐた。宗教的勢力の強かつた近世の初めに於ては、宗教自體の解釋が之を命ずるに非ざれば、進んで營利を目的とする事は出来なかつたかも知れない。又新に道を開拓する者は常に萬障を排する勇氣の源泉として、確固たる信念を必要とする。かゝる信念は彼の人生觀と結びつき何れかの普遍的なものの許容を必要とする事が多い。だから資本主義精神の初期に於ては、どこでも宗教的な、又人生觀に基づく倫理的色彩が濃い。」⁽⁵⁾

六

資本主義の勃興に與へられたかゝる宗教的意味の影響、それはかの宗教改革によつて齎らされたものであつた。ルッターは善行によらずして信仰による救ひを主張し、俗人と僧侶との間の差別を否定し、各人仲介を要せず神に連なり得る事を信じた。所謂聖職者の優越性の否定は俗人の生活の價値の高揚を意味する。俗世を離れて宗教的生活をするといふ古き意味の「召命」は、各人與へられた職を神與のものとする「召命」に變つた。僧侶のみが聖職ではなくて各人の職業が聖なるものとなつた。かくて職業に第一義的價値が認められ、職務に屬むべき深い根據が與へられたのである。然し彼に於ては與へられた職業に甘んじて止まるといふ靜的受動的態度以上には發展しなかつた。「ルッターに於ては……職業は、人が神命として受納し、それに甘んずべきものであつた。」⁽⁶⁾「人がその職業によつて實現し得る事でなく、その職に止まつてゐながら現はし得る服従

或はあきらめ」⁽²⁵⁾が彼の職業観であつた。そこで、一度は新しい階級の勃興に有利であつたルッターの宗教改革が、やがて隷屬を強ひる宗教を齎らすことにもなつたのである。

然し、ルッターの失敗したところではカルヴインが征服した。彼の教理は當時の市民の最も大膽なるものに適應するものであつた。彼の宿命論は、自由競争の世界に於いては成功も破産も個人の活動乃至手腕によるものではなく、彼と獨立せる情勢によつて決せられるものであるといふ事實の宗教的表現であつた⁽²⁶⁾と。然し勿論カルヴイン自身に於ては、この宗教的表現は本來の意味での宗教的表現であり、超越絶對的な、人の爲に存するのではなく、人がその爲に存する至高の神の批判し推知すべからざる攝理に對する信仰であつた。而してこの尊嚴なる神の榮光の發揚の爲に、各人は唯神の道具となつて自己の「召命」即ち「職業」の爲に献身しなければならぬ。信仰を現世の職務の中に證明するのである。然しこの職業は、ルッターに於けるが如く唯在るまゝに甘んずるといふのでなく、神與の義務をよりよく果し、神の榮光を能ふ限り發揚し得るやうな、神の榮光の爲に存する社會全體に對して出来る限り盡し得るやうな、己が天分に應じた職業の選擇が認められる。そして直接隣人への利益よりも、かゝる意味に於て社會全體の爲といふことが重要となり、資本主義的職業の是認、自由競争の營利の承認となつたのである。そして凡ては神に歸屬する、個人以上の、社會以上の神の攝理に支配されるのであつた。營利の結果は勿論自己

の物質的満足の爲に用ひられるべきではなかつた。従つて嚴正なる節制訓練が重んぜられた。社會全體に對する最も有能なるべき、自己の天分を最も發揮し得べき職業の選擇、その職業に於ける禁欲的精勵、その結果として利潤は甚だ増殖し、而もその享樂的私用は禁せられ、營利そのものが目的とされ義務とされるやうな——この流れを汲むフランクリンに於て先に見た如き——資本主義精神の建設に貢献し、利潤、蓄積——再生産へ、初期資本制の發展に大なる影響を及ぼしたのであつた。

而して、より現實に資本主義社會の發展に大なる役割を演じたものは、この思想の傳統を繼ぐビュウリタニズムであつた。

七

「カルヴァイン派の内に、ブルジョアジの第二の大叛亂はその鬭爭理論を完成の形で見出したのであつた。此の叛亂はイギリスに起きた。⁽³⁰⁾それは即ちオリバー、クロムウエルに率ひられたビュウリタンの革命であつた。この「十七世紀の英國の革命の歴史は通例議會の立場からのみ書かれてゐるので、平民——即ち中産階級——と國王との争鬭の間に於ける人民大衆の状態に思ひ及ぶ者は稀である。」⁽³¹⁾然し議會の問題は表面の現はれであり、それを制約し動かしてゐた當時の社會組織、經濟状態に留意しなければこの革命の真相は明かにならぬ。又そこに宗教の力強い作用

があつた。然しそれは、決して單なる信條の、學說上の争ひであつたのではなく、社會の經濟的利害關係に深く浸潤したものであつた。

「我々は英國を經濟的進歩の卓越した先驅者と考へがちであり、やゝもすればその任務が極く近代に於て果されたことを忘れ易い。……シエークスピアやベーコン時代の英國は未だその經濟組織、社會狀態に於て非常に中世的であり、未來の生産の爲に資本を蓄積するよりも、從來のままなる消費本位の生活を續けることにより多くの興味を有つてゐた。」然し勿論一方に於て資本主義への道は開かれつつあつた。この時に當り、その方面に向つて、全社會を醗酵さす酵母の如き働きをなしたものはビュリタニズムである。「ビュリタニズムは社會行動に關してそれ自身の規準を有つてゐた。それは、一部は商人階級の明白な利害關係から、一部は神の性質及び人間の運命に就てのその考へ方から來てゐる。これらの規準は、英國社會に多量に殘存してゐた封建制度の諸要素にも、神授主權國家の政策にも、鋭く對立してゐた。この國家は秩序あり等級ある社會を理想とし、その社會の各員は、祖國の抑壓と保護とによつて、彼等に傳はる地位に甘んじてゐるべきであつた。ビュリタニズムはこの封建的要素をその影響によつて掘り崩し、この神嚴なる國家を直接の攻撃によつて打たふし、最後に革命によつて勝利を得た商業文明への道を準備する有能なる勢力となつたのであつた。」⁽³³⁾如斯ビュリタニズムはブルジョアジーの勃興に強い影響

を及ぼした。勿論ビュリタニズムがブルジョアジーの勃興すべき歴史的諸條件を作り出したのではない。然し新興ブルジョアジーがそこに「完成の形で闘争理論」を見出す程の影響を與へたのである。そしてその結果齎らされたものはその後益々伸長した。「クロムウエルが、最初は自ら主張した一切の議會的目的を、後には恣に蹂躪し去り、ストラットフォードが國王に對して献策したのと同様な常備軍制度を確立して、傍若無人の專制的行爲に出でたにも拘らず、又チャールス二世の下にスチュアート王朝が復興され、ジェームス二世とメリー及び其夫オレンヂのウイリアム公が其王位を繼承したにも拘らず、中産階級は清教徒の革命によつて得た所のものを一として失はなかつた。商人、銀行業者、製造業者、農業家等は着々と勢力を扶植した。」⁽³⁴⁾

八

ブルジョアジーの勃興期にあつて宗教は斯如重要な勢力感化を有つてゐた。それは、エンゲルスの所謂初期ブルジョアジーの舊勢力に對する二大争闘に於て重大な役割を演じたのみならず、その後にも久しい影響を残したのであつた。殊にイギリスに於ては、ブルジョアジーがその勢力を堅うする上に宗教の力は偉大であつた。「彼(ブルジョアジー)の宗教は、已に彼がその下に國王及び領主と戦つた旗幟を提供したものであつたが、彼は間もなく同じく此の宗教によつて與へられる手段を以て、彼の使つて居る自然の下人の心情に働きかけ、彼等をして、不測の神慮によつ

て下されたる主人の命令に従順ならしめ得るものである事を發見した……」又一方で、イギリスに起きた貴族の唯物論と理神論に對しても、「正にあのステュアート家に對する戦争に旗幟と軍隊とを供給した同じプロテスタント派が、依然として進歩的中流階級の主要闘争力を與へたのであつた。」⁽³⁵⁾

唯物論がフランスに移つてから、フランスに於ける教養ある新人達の心を捕へ、ブルジョアジ―第三の大叛亂たるフランス革命に際して理論的旗幟を賦與し、こゝに宗教を捨て去つて赤裸なる政治的地盤に於ける決戦が行はれた。然し世界のブルジョアジ―と宗教とが全く袂別し去つたのではない。イギリスに於ては殊にさうであつた。

九

ブルジョアジ―と對立するプロレタリアートの解放運動に於てはどうであつたか。現在そこに宗教に對する嫌惡が瀰滿してゐる事は明かである。然し概括して、その初め、宗教は矢張り大なる感化を有つてゐた。一八四〇年代に至るまでの社會主義的思想は、凡て所謂而上學的基礎即ち神(又は自然)の慈愛に對する信仰に立脚してゐる。神は善だ、そして神が世界を創造したのだから世界も亦善だ。……人類社會は世界の一部である。こゝに於ては宇宙の他の部分に於けると同一の法則のみが支配し得る。故に人類社會も亦調和と平和との國、従つて亦人間幸福の國として

のみ神の欲したところだ。人も亦本來善である。「人間は人間に好意を持つ。……彼は完成の如何なる高さにも達し得る。彼は『完全になり得る』のだと。⁽³⁶⁾」のみならず、宗教自體の中からもプロレタリアートに好意を寄せる多くの運動が発生した。例へば、血醒いフランスに於ける引續く革命闘争の間にイギリスに起つたウエスレーのメソジスト運動、キングスレー等のキリスト教社會主義運動、ブースの救世軍の活動等々。

然し簡單に宗教と云ひキリスト教と言つても、變轉し行く社會の中にそれ／＼力強い影響を有つたそれらの宗教の内容に於ては、社會の變轉に伴つて又多くの思想信仰上の變化を含んでゐる。一例として貧と對する考へ方を見ても、中世に於ては寧ろ貧民は喜ばれ尊ばれた。貧者は神の友であり、貧者の祈りは效果の多いものとも信せられた。然るにカルビニズムよりビユーリタニズムに至つては、貧は人の性格の缺陷であり、神より呪はれた印とも考へられるに至つた。然るに例へばウエスレーに於ては、「彼は貧民の救濟については深い考へを持つてゐた。『彼等は怠けるから貧乏なのである』といふ事は、惡魔に等しき間違であると彼は斷言した。彼は失業者に仕方と與へる爲に活動した——」⁽³⁷⁾

社會の變遷に従ひ宗教も亦その中に多くの變轉を経験した。現在宗教は社會から深い反省を促

されてゐる。その反省と苦惱の中から、現在、又將來の社會に對して果して宗教は如何なる形の如何なる力を生み出すか——。

- (註)(1) エンゲルス、空想的社會主義と科學的社會主義、改造社版全集、一二卷 五九一頁
- (2) エンゲルス、前掲 五九四—五頁
- (3) エンゲルス、前掲 五九一頁
- (4) Troeltsch, *Geammelte Sch.*, I, S. 178—9.
- (5) Troeltsch, *ibid.*, S. 179.
- (6) Troeltsch, *ibid.* S. 209f.
- (7) ホグダノフ、經濟科學概論、改造文庫 九一—九二頁
- (8) ホグダノフ、前掲 九一頁
- (9) エンゲルス、空想的社會主義—上掲 五九〇頁
- (10) 中には中世西歐の封建制度と宗教との緊密な結合狀態を一瞥したのみで、そのかくなつた理由に就ては述べない。
- (11) Ashley, *Medieval Civilization* p. 570.
- (12) マルクス、資本論、改造社版、一卷ノ二 七一〇頁
- (13) エンゲルス、ドイツ農民戦争、改造社全集、四卷 二九三頁
- (14) エンゲルス、前掲 二九三—二九四頁
- (15) エンゲルス、前掲 三〇〇頁
- (16) エンゲルス、前掲 三〇〇頁
- (17) エンゲルス、前掲 三〇一頁

- (18) マルクス、資本論、一卷ノ二七—五頁
- (19) Bernard Fajj, Franklin p. vii
- (20) Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I. S. 314.
- (21) Weber, *ibid.* S. 35—36.
- (22) Weber, *ibid.* cf. S. 63 f.
- (23) Weber, *ibid.* S. 36.
- (24) 本位田祥男、資本主義精神、社會經濟體系、一四卷 三八七頁
- (25) K. Wittfogel, Geschichte der Fingertichen Gesellschaft, S. 291.
- (26) 本位田、上掲 三八六頁
- (27) Weber, *ibid.* S. 77.
- (28) K. Fullerton, Calvinism and Capitalism, Harvard Theological Review, XXI, vol. p. 171.
- (29) エンゲルス、空想的社會主義—上掲 五九一頁
- (30) エンゲルス、前掲 五九二頁
- (31) ハイドマン、階級闘争の史的發展、山川譯 二五七頁
- (32) Tawney, Religion and the Rise of Capitalism, p. 231.
- (33) Tawney, *ibid.* p. 232.
- (34) ハイドマン、上掲 二五八—二五九頁
- (35) エンゲルス、空想的社會主義—上掲 五九三—五九四頁
- (36) ゾムバルド、社會主義及び社會運動、林譯 四〇頁
- (37) ステツド、キリスト教社會愛史、賀川、竹中譯 三一—四頁

宗教批判の標準と社會的宗教哲學の任務

中 島 重

一

宗教を批判するに科學を以てするは誤である。宗教批判の標準としては第一に科學的主智主義を排斥せねばならぬ。勿論今日宗教が科學上の確定明白なる結論に背馳することは許されぬ。斯る宗教は迷信として排斥せられねばならぬ。此意味に於て科學は宗教に對して消極的なる一つの批判標準とはなるものであつて、全然批判標準たり得ないものとは言はれないのである。然し宗教の本質の批判その積極的なる眞の批判標準に至りては到底科學の提供し得るものではない。此事は科學の認識方法なるものの本質及びその限界を十分に省察すれば直に明となることである。科學は設價值的抽象的に概念と法則とを以て外界自然界（人の心理及び社會も科學の對象となる限り、外界自然界の一部としてである）を把握説明した人類をしてその生活目的を、より有効に達成せしめんとする所の生活用具である。人生と實在とは科學を以て把握せられざる部分が多分に存在する。科學はたゞその一面的把握に過ぎないのである。今日では人間の本性は十八世紀時代

の合理主義が考へたやうな主智的なものでなくて、生命的衝動的なものであつて智はたゞその生活機能の一部に過ぎないことが明となりつゝある。宗教は本來外界自然界を概念的法的に説明せんとする目的を有するものではなく、科學とはその立脚の平面を異にして居るのである。宗教が科學を以て律すべからざる別の世界のものであるとするならば、世上唯物論の結論を以て宗教を否定せんとするは、その唯物論が十八世紀式唯物論であるにせよ又はマルキシズムの辨證法的唯物論であるにせよ、ともにその的を誤つて居るものと言はねばならぬ。唯物論が唯物論として立ち難き獨斷論であることは此處に暫く措くとするも、その「科學的方法」なるものを以て實在の全部を蔽ひ得るものなるかの如く考ふる所に、科學的方法自體に對する無批判と無反省とが在り、宗教の立場が此と別の世界のものなることを知らざる無理解が存在する。

主智主義が宗教を理解する所以でなく、科學が宗教を批判する所以でないとしたならば、哲學も亦宗教を批判する所以でない。此事はヘーゲルに對して特に言はれねばならぬ。ヘーゲルは哲學を以て絶對精神の最高の顯現とし、宗教を以て一段幼稚低級なるもの如く取扱ひ宗教の眞理なるは哲學上の眞理を含有する限りに於てであるとした。此は明に哲學上の主智主義の思想であつて、宗教を主智主義的に取り扱へるものに外ならぬ。ヘーゲルの宗教論が宗教家宗教學者に喜ばれたる所以は、ヘーゲルの哲學そのものが一種の組織神學の體系を爲し既に宗教の具體的價值

内容前提的のものなるが故に外ならぬ。

科學以上の別の世界とは生命衝動と意思と目的の立場より觀たる價值の世界である。科學的方法は設價値的方法であり、設價値的把握である。同じことを生命衝動と意思と目的の立場から觀れば、全然趣を異にする價値の世界を成立せしむるのである。而して科學そのものも亦斯の如き生命衝動と意思と目的との所産として人生社會に於ける一つの價値に外ならぬのである。

人生が價値と不價値との相對界である所に宗教の成立する基礎である。生死病老等の代表する幸福價値と道徳を中核とする精神價値との兩者に就て、人生が價値と不價値との相葛藤する相對界であることが宗教の成立する基本要件である。「神」とは宗教生活の公理であつて、科學が否定し得るものでもなく、又立證し得るものでもない。然し宗教生活にとりては此の上明白な原理は無いのであつて、宗教生活の全組織全構造が此基礎の上に建てられて居るのである。「神」を信ずることに依りて價値不價値の相對界を貫通して、價値の積極的勝利とその「保存」(HoRling. Religionsphilosophie. übersetzt von Bendixen. 1901. III. D.)とを信ずることが出来る。此處に安心立命の基礎があり、氣呵感激の源があり、奮闘努力の根源がある。斯くして宗教は人をして、人生のあらゆる苦惱と涙とを通して、喜んで道徳的精進の途に邁進せしむる所のものである。

されば宗教の依りて立つ所は生命衝動と意思と目的の世界にあり、従つてその批判の標準は主

智的主義や科學主義の片面的なものであつてはならず、何處迄も人生的、情意的目的的であらねばならぬものである。即ち以上のことだけで言へば、宗教は人をして、人生の苦惱と涙とを通して、喜んで道德的精進に邁進せしむる力あるものだけ價值ある宗教であり、然らざるものは之に反すといふことになる。

然し宗教批判は今や此主義の立場を通過して、今一層高次の社會的批判に迄到達せねばならぬ時代となつて居る。上述の生死病老の代表する幸福價值は比較的個人的のものであるが（勿論一民族一社會集團の安危幸福等が宗教的信仰の構成要素となる場合が無いではない。例へばモーセの出埃及の場合や、一民族が戰爭的勝敗にその運命を賭する場合、又は一地方的社會集團が共同の天變地異に遭遇する場合の如き）道德を中核とする精神價值の方は社會的に考へられねばならぬものであつて（社會哲學的倫理學建設の急務）斯の如き價值の保存を信することは社會的價值そのものの保存を信することである。而して通常宗教に於ては此社會的價值たる道德價值が優越的構成要素を爲し、幸福價值は之に従屬したる立場に於てその構成要素となつて居るものである。即ち正善の價值に幸福の價值が必ず隨伴すると信念せらるゝか、又は正善の追求そのものが此上なき清福 *blessedness* なりと信仰せらるゝかである。故に宗教は社會的價值の不滅とその窮極の勝利とを信じて、生死病老を通して、之に向つて勇奮邁進せしむるものであるといふことに

なり之を社會的に表現すれば、宗教は個人をして、生死病老を通して喜んで己を棄て、社會に奉獻せしむるものといふことになるのであつて、之を有効に爲さしむる宗教だけ高等な優秀な宗教であり然らざるものは之に反すと言はなければならぬことになる。

二

宗教の本質を説明し其批判の標準を與へんとする學門が宗教哲學である。

宗教哲學は神學とは區別せねばならぬ。神學は特定具體の宗教的價值内容の承認 *bekennen* を前提とし、之を學問的形式に於て表現したものであつて、夫々の宗教的信仰に於ける「神」を出發點として居る。

宗教哲學は人間の宗教經驗に出發し、あらゆる宗教に共通してその本質、その成立の根據、價值判斷の標準等を示すものであつて、具體的價值内容成立以前の言はズアプリオリの論定に在り「神」の信仰の依りて起る原理の説明に在る。

宗教哲學は主意的立脚地に立つ所のものでなくてはならぬ。此意味に於てカントの宗教哲學の根本的立脚地は吾人の出發點であらねばならぬ。

然し、今や時代は社會的宗教哲學(社會哲學的宗教哲學の意)の建設を要求して居るのであつてカントの個人主義形式主義非歴史主義等は十分の是正を受けなければならぬことは明である。

宗教を社會的に觀たものとしては、マルクスの宗教觀に新境地打開の功績を否むことは出来ない。然し宗教は決してマルクスの考ふるが如く、社會に存する權力的搾取關係の苦痛を麻痺させるための民衆の阿片 (Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie Marx, Nachlass I. B. S. 384.) ではない。宗教は權力關係が産んだものではない。社會の根本特性たる人間の結合性が産んだものである。結合性育成の機能を有するものとして宗教の社會性を明にしたものは、デュルケム (Durkheim, Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse) である。私はデュルケム等の立場を今一層哲學的に深めて、「社會化せるカント哲學」の立場に攝すれば、新しき社會的宗教哲學が建設せられるのではあるまじかと思ふものである。然し更に私は、テンニース (Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft) & ハイムカント (Vierkandt, Gesellschaftslehre) & マッキヴェー (Maciver, the Community) 等が或は Gemeinschaft と云ひ或は Community と呼んで居る所の共同社會なる觀念を採つて、宗教は共同社會を育成する機能を有するものと觀るならば、宗教の社會的機能を今一層明にすることが出来ると思ふものである。

共同社會は純粹に共同社會關係のみから成立せず、權力關係、鬭爭關係、利用關係等の非社會關係を含有するを通常とするが故に、宗教は此等の非社會關係の影響を受くることは當然であるが、此等の非社會關係が宗教を産むに非ずして宗教は此等の基本に存在する共同社會關係の所産なる

ことを明にする必要がある。此には共同社會なる觀念が最も適當である。之を權力關係の所産に觀るものに、武力的征服的權力關係的に觀るものとして、グムブロウイッ及びその系統の思想があり、經濟的階級支配的に觀るものにマルクス及びその系統の思想がある譯である。何れも社會的に觀る點に於て優越せるも權力關係的に觀る所に重大なる誤謬がある。

人類は生命衝動的主意的本性を持ち、その生命と生命とは互に推感し、吸引し結合して社會を作るものである。社會性が人類の本性である。此本性の發露して成立する第一次の本來社會が即ち共同社會である。共同社會は進化發展の途上に在る。進化發展は價值と不價值との相對的葛藤を通して、漸次不價值を克服して價值の實現せらるゝことである。此處に共同社會に宗教の成立する基礎がある。

原始社會のトーテムリズムも、父權社會 *patriarchal society* の祖先崇拜もともに、斯の如くしてその時代の共同社會の産んだものであつて、トーテム神にしても、祖先としての人格神にしても夫々の共同社會を表徴し具體化したやうなものであつて、その社會の所屬個人が此等の「神」に自亡を献げることとは、その社會なる全體に自己を献げることには外ならなかつたのである。種族移轉と征服とに依りて國家が起源すると言はれて居るが、國家が始まるとともに、社會は血縁社會より地縁社會にと進み、同一土地に數多の言語風俗慣習等を異にする異種族が共住するやうになつ

て、之を統制したものは征服階級の武力的權力であつた。宗教は前時代の祖先崇拜より一進展して、多神教的民族宗教になり、主権者自らが「神」の子孫代表者又は「神」自體なりとせられ、神主テオクラ政治シが顯著となる（原始時代より此時代迄政治と宗教とは分化しないのではあるが）。

此時代は社會の進化階段の第二期（原始時代を第一期とし）と觀ることが出來、歐洲の中世紀日本の明治維新迄等をも廣く、此進化階段に屬するものと觀ることが出來る。此時代の宗教は中世紀的封建社會に特有なる權力關係と鬭爭關係とを反映して、殊に權力關係との結合著しい。歐洲中世紀のカトリシズム及び日本の大乘佛教は此時代の宗教としての特殊相を具へて居る。此時代の宗教を社會的に觀察すれば、グムブロウムツ系統の思想の説くが如く、宗教は武力的征服階級が、被征服階級を畏怖懷柔する爲の手段の如く見える。即ち宗教は權力關係の産んだもの、階級支配の用具の如く見える。然し宗教の本質は此場合に於ても同じく共同社會の育成機能に在つたものであつて、權力支配の用具たるのみに止るものでなかつた所以は、少しく事態を精密に考察すればすぐ分ることである。（本誌、昭和四年九月號所載、拙著「マルキシズムに對する宗教の立場」再録の拙稿「社會の進化階段とカトリシズム、プロテスタントチズム、及びソーシアル・クリスチャニチー」參照）次で歐洲の社會が第三期國民的自由主義の時代に入るに及んでプロテスタントチズムが現るゝに至つた。封建制廢れて民族が結成し國民的統一意識出現し、自由と公權と

を承認する立憲デモクラシーの國家が出現し、自由競争主義に立脚する商工業の隆盛に依り、資本主義の勃興を見るに至つては、中世紀のカトリシズムは新生命への桎梏とこそなれ最早何等の社會的機能をも有せざるものとなり了つたことは當然である。此新時代を氣呵し指導した宗教はプロテスタンチズムであつたのである（上掲拙稿參照）日本は明治の維新を以て丁度西洋の此進化階段に入つたものと觀ることが出来る。此時に於て佛教は既に遺憾なくその中世紀的封建的特性が批判せられたのであつて、殊にプロテスタンチズムの自我覺醒の意識、人格的自由の主張の前には一溜りも無かつと言つても過言ではないのである。

然るに嘗て時代の尖端を切つたプロスタンチズムそのものも、今や根柢的に批判せられねばならなかつたといふことは、矢張り社會の進化の然らしむる所であつて、今や人類の社會が大變轉期に入り、國民的自由主義の時代が幕を閉ちて、國際的社會主義時代といふ新しき進化階段に履み入らんとして居るがためである。

三

社會の進化を結合の増進連帶性の増進、一言にして言へば共同社會關係の發達と解することは今日社會學正義の思想の大體に於て一致する所といふことが出来る。結合が増進し、連帶性が増進し、共同社會關係が發達すれば、闘争關係は漸次 emulation と化し、權力關係は機能の關係と

化し、利用關係は承認關係へと轉化するものである。

原始時代より第二期中世紀的封建時代への進化も之で理解出来る、第二期より第三期國民的自由主義時代への進化も之で理解出来るのである。吾人は今第三期より第四期としての國際的社會主義時代への進化をも之で理解出来ると思ふのである。

共同社會の進化には物的基礎がある。人と人との結合には物的機縁が必要である。此物的機縁の第一次的なものは、外界自然界が人間に提供したそのまゝのものである。山川河海氣候風土等是である。此等の提供する足場の上に初めて人類は結合して社會を作ることが出来る。然るに人類にして苟も既に社會を作れば、社會協力の力に依りて技術を生み、資本的餘力を生じ自然を人間の目的に應じて變化せしめることが出来る。斯く加工せられ變化せしめられたる外界自然界が第二次的物的機縁と呼ぶべきものであつて、人間は自己の作り出したる此第二次的物的機縁に乗じて更に社會化の道程を上進し、共同社會の發達を遂げることが出来るものである。而して更に共同社會が發達すれば一層人類の自然支配力が増加し、自然を益々人間目的に適應せしむることが出来る、斯くして更に共同社會の發達を見ることが出来るのである。

今國際的社會主義時代の到來を見るに、人類の交通機關の發達は今や飛行機、飛行船、ラヂオ、テレヴィジョン等となりて、世界を打つて一九として、一つの共同社會——the international com-

unity——とならしめずんば止まざるものがあり、民族國家の對立競争より轉じて、聯盟協力へと向はしめずんば止まざるものがある。社會主義の方は、産業革命に依り、機械工業となりて、同一機械を中心として、多數の労働者が、組織的協力協働するに至つて、自由競争、自主獨立の原理の及ばざる新原理を孕むに至つて居る。即ちプロレタリア階級を中心として共同社會が、自由競争的鬭争關係を含む今迄の共同社會より更に一層進んだる連帶性の共同社會へと進まんとして居るのである。たゞ、資本の私有權が權力化して居るが故に、現代に於ては此新しき共同社會が資本的權力支配下に孕まれて育ちつゝあるといふ所に、此新社會の誕生が階級鬭争的解放過程を経過せざれば不可能といふことになつて居るのである。

されば人類の社會は今や國際化の傾向に依りて國際間の鬭争關係を突破し、社會主義化の傾向に依りて、資本主義的權力關係を突破し、今迄よりも一層廣く、一層高い高次の共同社會を實現せんとして居るのである。プロテスタンチズムは自由と平等とを立前とし、自主獨立を高調する決して資本主義的權力を承認して居るものではない。然しその自由と平等と自由獨立とは著しく個人主義的であつて、自由競争主義の是認となつて居るのである。此點が既にプロテスタンチズムをして社會の新しき進化階段に對して適合せざるものたらしむる所以である。加之、プロテスタンチズムは、此自由競争といふ鬭争關係が、産業革命以來、資本的權力と無産労働者との間の

權力關係に迄轉化固定して居るにも拘らず、此社會事實に眼を蔽うて、依然として、自主獨立を高調して、現在の社會組織の下では最早や實現すべからざる希望を、宛もなほ實現し得べきかの如く、之を「神」の信仰に結び付けて、勞働者を鼓舞激勵せんとして居る所に、その階級支配用具化もあれば、又その阿片性もある譯である（前掲拙稿）

社會的宗教哲學は宗教を人類の共同社會育成の機能を有するものにして、社會機能的に觀、而してその社會機能的なる點に於て、宗教の社會的意義と價值とを見出すとともに、その價值判斷の標準を見出し、共同社會の進展に依りて宗教も亦發展せねばならぬものと觀んとするものである。而して社會的宗教哲學が宗教を社會機能的に觀て、その存在の意義と根據とを明にすればするほど、今や宗教改革……第二の宗教改革……の避くべからざるを結論せしむるのである。

宗教經驗の二形態

——主として宗教心の發達に就いて——

上野 隆 誠

一

人間に於る宗教心の存在、宗教に對する人間の慾求、端的に云へば宗教經驗の存在に對する論證々明を行ひ、教育と感化によつてこの經驗を助長開花せしめ、所謂傳統的な既成宗教に對する吾々の心理的慾求の永遠性を説明せんとするのが、従來米國宗教心理學派に於て研究せられて來た題目である。曰く少年期の宗教、曰く青年期の宗教、曰く青年期と宗教情操、曰く回心、曰くその過程、曰く成人の宗教等々のトピックは、英米宗教心理學書をひもどく者の等しく見逃すべからざるものである。特に少青年期に於る宗教心の相、分けても入信の心理過程、回心に就いては、米國學派獨特の發問法の結果に見らるゝが如く、スターバックやコーの研究を始めとし、最近現れたクラーク氏の「宗教覺醒の心理」等、その業績に於ては、米國に於る宗教々育運動と相俟つて極めて顯著なものを見る事が出来る。

先づ最初に吾々の斷つて置かなければならない事は、英米宗教心理學と云つても、それが一般心理科學を基礎とする限り、それは宗教現象の科學的研究でなければならぬ事である。又その意味に於て宗教心理學は科學の領域に止り、その探外に出てはならない事である。所でこの宗教心理科學と云ふ概念から從來の英米心理學を見る場合、吾々は異存なしに彼等の研究業績をジャステイファイする事が出来るであらうか？ 彼等の説く宗教心の存在併にその發達は文句なしに承認する事が出来るやうか？ 特に青年期に於る特異現象とする同心は、現象として正しき事實を傳へ得たであらうか？ 彼等の信するが如く、吾々は然く容易に、青少年の内に宗教心を見出し又その開花を期待する事が出来るやうか？ 彼等の云ふが如く人性はしかく宗教的であらうか？ 端的に云へば、彼等は同心現象の取扱に於て餘りに樂觀的でなからうか？ 又あまりにキリスト教的ではなからうか？ 此等は彼等宗教心理學派の研究に親しむ者の齊しく發する疑問であるがこの點に關し最近英米心理學派の業績を總括的に紹介批評し、その學的越權を難じ、學的態度の修正を迫つたウレンの眼識(3)には何人も承服しなければならぬであらう。

然し一概に英米心理學派を稱し、これに對し如上の疑問やウレンの批評の發せらるゝ事が許されるとしても、彼等英米心理學派凡てが、この誤謬に陥つてゐると斷言するのは稍々獨斷的である。その意味に於て一概に英米心理學派と稱しても、彼等學的内に於る研究法の相違(4)に注意すべ

きは勿論の事、殊に宗教心の發達、宗教覺醒の心理等の問題の取扱に對しては、彼等學派内に於て種々の相違もあり、又種々變遷し來れる事に注意しなければならない。總じて云へば上述するが如く、彼等宗教心理學派の研究が著しくキリスト教の影響と宗教々育運動に禍を受けてゐる事に想到するのであるが、此點は宗教覺醒の心理の取扱に於て特に顯しい。その意味に於て彼等宗教心理學派は教權に對する關係の厚薄によつて、便宜上保守派と進取派の二派に分けて、兩者をよく取捨選擇する必要がある様に考へられるのである。

こゝに論せんとする宗教經驗の二形態とは、上述する所の英米心理學派に於て研究せられて來た青年期に於る宗教心の發達、宗教的覺醒(入信)の現象についての検討であるが、こゝにその經驗を二分したのは、前者の經驗を主として既成宗教への入信の過程に對する心理的説明と考へ、後者の經驗は主として、宗教發生理論の上から宗教的覺醒の心理一般性を論ずるものと考へ、果して吾々は兩者の經驗中、その何れを選ぶべきかを考へて見たいと思ふのである。

[I] Clark, T. *The Psychology of Religious Awakening.*

[II] Uren, R. *Recent Religious Psychology.* p. 263—276.

[III] *Ibid.* p. 10—23.

前述するが如く、英米心理學派に於ては宗教心の開花、發展を青春期の特殊現象と見做して來た。又米國宗教心理學派に於ては從來發問法によつてこの時期の宗教經驗を問ひ、且つその時期を年齢別に示して來た。

然らば英米宗教心理學派に於ては、この青年期の宗教經驗の發達を心理上、如何に説明するのであらうか？ 彼等は先づ青年期に於る宗教意識乃至經驗の發達の前提として、兒童の宗教に對する傾向や能力の存在を論證しなければならぬ。

近代科學の發達以前には、兒童に於る宗教的能力や傾向は、正邪を告げる良心の聲と共に兒童に内在せるものと神學的に考へられてゐた。然しこゝに云ふ宗教心理學は、かゝる神學的立場と選を異にし、又勿論この神學的立場を完全に放棄してゐる。従つて吾々は往時信仰せられてゐた、「兒童に於る天國」の如き樂觀的な憶説を宗教心理學の内に見る事はない。兒童はたゞ諸種の感覺本能・反射運動等の心理・生理的反諸傾向からなる、端的に云へば、兒童には「動物性」が宿るのみであると云ふのが、近代心理學の立場である。従つて宗教心理學に於て兒童に宗教的傾向や能力を許すとしても、それは此等の心理生理的な諸傾向、特に此等の傾向の分化發展の中に宗教的傾向を發見しなければならない。

又從來宗教心理學に於ては、此等諸種の傾向から宗教に對する傾向が種々規定せられて來た。

例へばあるものは諸種の本能が人間に内在する所から、此等の本能に對立せしめて、宗教的本能を假定するものもあつた。(此試は勿論科學以前の試であり、既に批判に堪へざるものである) 又あるものは、人間に於る遊戲・模倣・同情・暗示等の非特殊的傾向と同じく、非特殊的な宗教的傾向を假定した。又あるものは、更に進んで人間の眞・善・美に對する內的傾向を觀取して、此と同じく宗教に對する內的傾向を求めたりして來たのである。

然らば從來の宗教心理學は此等の諸傾向中その何れを宗教に對する最も有力な要素として、兒童の内に見出して來たのであらうか？ それは云ふ迄もなく、幼少期に最も早く現るる怒・恐怖・愛等の情的・情操に見て來たのである。これは既にポールドウィン氏が「兒童の尊敬・愛・信・頼・憑依等の情緒は、環境の人々に對して發せられるので、此等の情緒の内には、倫理的なものも、宗教的なものも發見せられる。この情緒が宗教的であらうが、倫理的であらうが、この情緒は根本的のものである」と云つた如く、この情緒は兒童に於る宗教傾向として見逃すべからざるものである。

然し、情緒情操と云つてそれが幼少期に最も早く發達するものにしても、吾々は先づ情緒・情操の何れたるかを心理的に規定してをく必要がある。

前述するが如く、宗教に對する兒童の諸傾向中、その主なるものは、情緒情操でなければなら

ないと云ふ。然し情操と云つても、これを還元すれば一の主なる慣習になり、習慣を還元すれば本能になると云はれる。何故ならば本能は修飾せられて習慣を組織し、又習慣の最も重要なものは情操であるからである。その意味に於て情操とは「ある対象に向つて活動せんとする本能的諸傾向を組織統一したもので、換言すれば情操とは一の人格を形成象徴するものである。今愛・憎・敬の情操の形成さるゝ過程について見るに、第一愛情がある対象に向つて習慣的に喚起せらるゝ結果、愛と云ふ情操が形成せられ、本能的な怒がある対象に向つて習慣的に喚起せらるゝ結果、憎悪の情操が形成せられ、自卑の本能が習慣的に喚起せらるゝ結果、尊敬の情操が形成せられるので、此等の情操は、何れも一の慣習と稱する事が出来やう。更に此等の情操は單に個々の対象物や事物の種類を中心として形成さるゝ許りでなく、抽象的概念、例へば自由、正義、眞理神等を中心として形成せらるゝ事は云ふ迄もない。

以上の如く情操を、ある対象との關係に於て、本能的傾向の不斷に喚起せられた結果と見ればそれは一の習慣であるが、然し情操は習慣と根本的に相違したものである。何故ならば、習慣は情操に比し容易に形成せられ、又情操よりも容易に破壊せられる。又多くの習慣は自働的に形成せられ、その機能は主として注意力の經濟やその活用を主としたものである。然るに情操とは上述するが如く、吾々に對し價值ある対象物に對する吾々の感情や本能的傾向を根本的に組織統一

したもので、端的に云へば、情操とは人間の愛し憎み尊敬するもので、又その意味に於て情操が一の人格を象徴する事は前述した通りである。

以上の如く、情操はその始の幼少期の本能的諸傾向が組織統一せられて、又それが諸の價値を對象として習慣的に形成せらるゝものとすれば、それは既に幼少期より人格上主たる傾向となつて存在してゐる事は云ふ迄もないが、又これが環境と教育とによつて層々擴大深化せられ、青年期に至りて人格上最も根本的な傾向となつて發達する事も明白な所である。宗教心理學は、恰かもこの情操の發展を主要視し、もし少年が宗教的環境の内に成育すれば、此情操は宗教的情操となつて宗教覺醒の經驗が現るゝ事——如上の情操が既成宗教(神・教祖・聖典・教團・儀禮等)に對する情操となつて發展し、且つこの情操によつて倫理的な内容が深化せられる——所謂從來の宗教覺醒といふ宗教經驗即ち入信の現象が現れると云ふのである。且つこの宗教經驗の發達型式に就ては、それが漸次的とされたり急激的とされたりして、種々の形式が擧げられて來たのであるが勿論上述する所の宗教情操發達の形式は漸次的な宗教經驗を主とするもので、かの急激的な劇的なレバイバル等の入信形式とは全然相異したものである。又上述するが如く、情緒情操の發達の中に宗教情操の發展を見るとすれば、これに環境と教育とを配すれば、青年期に至りて宗教情操は發達し、宗教的入信の現象の現るゝ事は自然の過程と考へられやう。

[1] James Huest Pratt, *The Religious Conscience*, p. 91—107.

[2] 例へばオットーの主唱するが如くに。

[3] Baldwin, *Social and Ethical Interpretations*, p. 337.

[4] Wright, *A Student's Philosophy of Religion*, p. 235—245.

三

然し以上の如く漸次的な宗教情操發達の形式に對し、その形式上吾々の注意を曳くものは、スターバックやジェームスの稱する危機的な入信現象、即ち回心であらう。即ち入信の現象を上述するが如く漸次的な發達に見ず、寧ろ青年期に於る心理生理的な危機に伴ふ痛烈な現象とし、その原因をスターバックは「不完全感」「罪惡感」とし、ジェームズは「努力」「自己屈服」に見、且つこの現象を青年期の特殊現象として論じてゐる點である。

勿論上述するが如き吾々の情操の發達の中から宗教覺醒を見る事は、人格發展の上から見れば自然の過程の様に思はれるが、此説明は情操の發達を環境と教育とに歸して、その發達を律せんとするので、廣く宗教的慾求から發する宗教覺醒の現象を説明するものとは云へない。又それは既成宗教の内に成育する者の人格的發達の中に宗教情操の優位を認めて、入信の過程を説明するものと考へられるので、廣く青年の一般現象を説明してゐるものとは考へられぬ。寧ろ公平な眼から見て、宗教覺醒と云ひ入信の現象と云ひ、もしそれが青年期の現象とすれば、上述するが如

き淡々水の如き發達ではなく、危機的な慾求から發達するものとしなければならぬ。その意味に於て、吾々は此づ宗教的覺醒に至る過程たる宗教的慾求の起源について一應考察して見る必要がある。

今この宗教的慾求の起源を心理・生理的に研究したラインに由れば、宗教的慾求は人間の行動に對する諸傾向と環境との不調和・錯綜にその起源があり、且つこの經驗は一は青年期——即ち青年期に新に現るゝ所の行動の諸傾向が抑壓せられて緊張状態が招來する。此が危機的經驗として、宗教的慾求を誘導する。他は中老期——即ち行動の傾向の衰頹 *Abklingen* によつて、宗教的慾求が誘導すると云つて、宗教的慾求を心理・生理的に説明して、宗教的慾求を青年期のみの現象とせず、廣く人生全面に互つてその一般性を説明してゐるのであるが、このライン氏の所説と共に宗教心理學上、この慾求の發生を委細に説明したものは、蓋しフラワールの心理錯綜説であらうと思ふ。

フラワールは主として宗教の發生的要素、即ち人間の宗教的慾求の發生を進化論的心理學によつて論證し、その慾求の普遍性・永久性を證明しやうとしてゐる。即ち吾々の心理的生命の發展を遡り求めて行けば、トロピズム (*Tropism*) の支配した段階、反射運動の支配した段階、本能の支配する段階が求められるのであるが、此等の發展の段階を検討して行く時には、トロピズムの破

壞の産物が反射運動の中に見られ、反射運動の破壊の産物が本能的反動の中に見らるゝと云ふ順序となるのであるが、又此等の段階は何れも外界への適合の形式としては、不完全のものとして進展して來たのである。人間は現在、此等の心理的生命の發展過程中、本能的段階にゐる事が考へられるのであるが、又この本能的傾向も外界への適合の形式としては、不適合の形式たる事が證明せられてゐる。従つてこの本能的反動は破壊せられて意慾の段階に進んで行くのであるが、然し現在人間の行動は主として本能的反動を主とするものと考へられる。

もし吾々の心理的生命の發展を以上の如く考へれば、吾々は吾々の祖先が本能的行動によつて環境に適合してゐた段階に遡る事が出来るのであるが、勿論此等の人間の本能的反動の中には、その形式に於て何等宗教的なるのを見る事は出来ない。然し上述するが如く、此等の本能的傾向は外界への適合の形式としては、不適合のものであるから、その傾向の中には（例へば二個以上の本能が刺戟さるゝ場合）種々の矛盾錯綜が生起して來り、こゝに此等の本能的傾向は破壊せられなければならない。そこには所謂人間の意識が現れて來るのであるが、此本能的反動の破壊——そこに意識の黎明と宗教の起源があると云ふのである。^{三〇}

上述する所は本能的諸傾向が外界と調和適合せざる結果に現るゝ所の意識發生の現象であるが然しこの本能的傾向の破壊後に於ては、本能的諸傾向と外界環境との調和は、勿論意識乃至想像

の働によつて滿たれ、又吾々の有機體はこの働によつて平衡の状態を持つ事が出来るのである。然るに此等の意識乃至想像を以つて外界との錯綜が除去せられても、なほ環境の状態が依然として未知の状態に止り、これに對し完全に適合する事が出来ず、部分的な適合が實現されてゐる場合がある。此時にも有機體は同じく不安な状態に陥り、爲に一方心象や想像は環境のその状態に對して投影せられ、又この投影せられた心象や想像に對して反動が興へられるのであるが、此反動が環境の状態と現實的に適合しないものである限り、この反動は完全な適合の形式ではない。この反動、この適合の失敗、此が宗教的反動として最も重要なものである。即ちこの錯綜の經驗は、上述するが如き、單なる本能的傾向の破壊せられた時の宗教經驗ではなく、寧ろそれは人間意識發生後に於ける錯綜の經驗である。その意味に於てこの經驗は人間が自己の力を以て適合すべからざる「あるもの」を環境の内に認識した結果としなければならない。その「あるもの」とは、由來宗教史上に於て宗教信仰の對象として「超人間的なもの」「神」として容認せられて來たのであると云ふのである。要之宗教的要求の發生は本能的傾向の破壊——そこに意識の黎明と宗教の起源がある。意識の發生後に於ても、外界との不調和・錯綜の經驗がある。そこに人間はたへず適合せんとする「あるもの」を要求して、此を適合の形式とせんとするので、結局外界との錯綜の經驗から宗教的慾求が起ると云ふのが、フラーの宗教的慾求に對する心理的説明である。

もし以上の如く人間に於る宗教的慾求が進化論的に又心理的に存在する事が許さるゝならば、その理論はラーンの所説と共に又直に青年期に於る宗教的慾求の經驗に適用せられ、又それによつて、スターバックやジェームズ等の稱する危機的な宗教覺醒の經驗が闡明せられ、第一の形式と異りたる青年期に於る宗教覺醒の真相が理解せらるゝであらうと思ふ。

[1] Kahn, Science and the Religious Life. p. 111—117.

[11] Flower, An Approach to the Psychology of Religion. p. 11—28.

四

云ふ迄もなく、青年期は心理・生理上、全生命の一大變革期である。ブラットが云ふが如く青年期は「肉體上の諸の力が機能的に發達する事」「傳授された知力を完全に自己のものとする事」「社會への適合」「物我より自我への發展」の四大特徴を擧げる事が出来るが、その中にも遺傳された諸の本能的傾向の成熟と發達と、この成熟發達の中に現るゝ心理的反動とは、その最も著しい現象と考へなければならぬ。換言すれば、青年期はラーンの云ふが如く錯綜の可とせらるゝ状態を特質とする事である。その意味に於て青年期は心理生理上の所謂廣義の「回心」現象の發生期であると云へやう。

反之少年期は青年期と異り、その行動は主として自己中心的であり、少年の反動的諸傾向と環

境とは一致し、その間に何等の錯綜は現れてゐない。プラットが「少年はこの世界に小さい動物として現れてくるので、數年の間、彼は心理的事物以下のものである。少年を動かす諸の動機は主として修飾されない、又抑制されない本能である。又此等の本能は彼を動かし彼の生命を支配する。實際吾々は少年に於ては、支配すべき如何なる自我も、如何なる「彼」も發見する事は出来ない。従つて少年期に於る一大事業は、少年が本能や衝動の道具となると云ふよりも、寧ろその主人となるべき眞の「自我」を形成する事である」と云つた如く、その行動は主として心理以下のものであり、又その反動は主として環境によつて充足されて、環境と調和を持つと云ふべきものでその傾向と環境との間には矛盾は現れてゐないのである。又少年自身この環境との調和によつて環境の内に「別異」のものを自覺せしめられると云ふ事もないのである。換言すれば、その傾向と環境とは、よく統制せられ調和せられてゐるので、又少年自身環境との矛盾を自覺する迄に成熟してゐないのである。

然るに青年期は上述するが如く、諸種の傾向の發達と共に、幼少期の單なる反動的能力より識別的能力の發生、發達して行く事、即ち「反動的能力以上に識別力の超過して行く事」を特徴とする。換言すれば、少年期の適合的段階より、反動の傾向と識別された環境との不均衝へ、即ち錯綜の經驗の可とせらるゝ状態に進んで行くのがその特徴である。もし青年期のかゝる特徴を以つ

てすれば、フラワールの宗教發生説によつて、本能的諸傾向と環境との調和の持たれた少年期に於ては宗教的經驗は見られず、寧ろ本能的諸傾向の破壊せられ錯綜の經驗の現るゝ青年期にある事は云ふ迄もない所であらう。又その意味に於て青年期の宗教的覺醒が第一の形式の宗教覺醒と異りたる意味に於て問題とせられて來るのである。吾々が第一の形式の宗教的覺醒と分つてスターバックやジェームスの云ふ危機的な宗教覺醒を擧げたのは、如上の意味からである。

既に述べた如く、此種の危機的經驗から發する宗教覺醒を論じたのは、スターバックとジェームスであらう。従つて先づスターバックの記述した所の宗教覺醒(同心)の形式について考察してみやう。スターバックは宗教覺醒の型を「罪から逃るゝ型」と「靈的光耀型」の二に分ち後者の覺醒については「この覺醒は、何れにしても、最も普遍的な青年期の常態の經驗である様に思はれる。この經驗には、より大なる生命に對する苦闘が包括せられ、且つこの經驗には屢々不安と苦惱が伴つてゐるが、主として積極的な經驗である。……勿論この後者の覺醒には、罪惡から逃るる危機以前に於る感情と同一の感情を伴つてゐるが、然し此場合に於ける感情とは、新しい内觀に到達し難いと云ふ中心事實に對し、單に附隨物に過ぎない」と云ひ、更にこの覺醒經驗を二に分ち(一)罪惡感、(二)不完全の感情とし「もし吾々が研究してゐる覺醒が代表的なものとすれば不完全の感情を伴つた覺醒型は罪惡感を伴つた覺醒型よりも一般的である」と云つて、青年期の

宗教的覺醒の一般的原因を不完全の感情としてゐるのである。

今これをフラワーの錯綜説を以てすれば、この不完全の感情とは、即ち青年期の錯綜の經驗に基くものであるが、詳言すれば錯綜の經驗から脱して適合せんとする「あるもの」を追求する努力によつて將來せしめられた一の心理的情緒的狀態であると云ふ事が出来る。スターバックは宗教的覺醒經驗の材料をキリスト教徒の中に求めた爲、この經驗の主なる原因を罪惡感に見たのであるが、此には何等不思議はない。何故ならば、この經驗者が幼少期より、教會教育等を受けてゐるものとすれば、その場合經驗者が錯綜に伴ふ情緒をキリスト教の罪惡感やその他キリスト教々理に注いで、その情緒を深めて行く事は自然であるからである。従つてスターバックが分類した宗教覺醒の一般的原因は、青年期一般の不完全の感情に歸する事が出来るので、又これがその直接的原因の如く考へられるのである。

然し以上の如き錯綜によりて將來せしめられた情緒的狀態は、勿論何物かによつて解消せられ心理上の平衡が回復されなければならない。もしこの状態が解消されない場合には、身心の破滅を導く事となるのである。従つてもし此心的状態に對し、より強烈な感情の中心となつて働く様な心象が與へられるならば、その情緒的狀態には變化が與へられ、又その状態は解消せられるのであるが、そこに心理的轉換が實現せられ、心理上の平衡が回復せられて來るのである。この心

理的轉換が即ち從來宗教的覺醒、即ち「回心」として、宗教的には「救ひ」によるものゝ如く考へられて來たのであるが、その心理的過程は結局、心理的活動に對し、その満足すべき道が開かれてその活動が満ちるゝ現象を指すのである。然るに從來この心理的活動を開き、又これを充すものが、キリスト教的に「天からの力」「聖靈の働」によるものゝ如く考へられて來たのであるが、此は上述するが如く、環境・教育の結果と見るべきものである。

【註一】 Pratt, *The Religious Consciousness*, p. 109.

【註二】 *Ibid.*, p. 122.

【註三】 Starbuck, *The Psychology of Religion*, p. 85.

【註四】 *Ibid.*, p. 87—88.

五

若し以上の如く、青年期の宗教覺醒現象が錯綜に伴ふ心理的情緒を解消する心理現象であるとすれば、その現象の特質は、コーの云ふが如く、(一)自我の根本的變革、(二)この變革が自發的のもの⁽¹⁾と云ふよりも、他發的のもの⁽²⁾と考へらるゝ事、(三)生命・態度の變革、(四)自我の向上解放、擴大等の四義に要約せらるゝであらうが、結局自我の解放、擴大と云ひ、それは情緒的狀態の解消せられて、心的轉換の行はれた一の擴大せられた意識状態に過ぎないのである。此經驗が宗教的と稱せられるのはその情緒的狀態を解消するものを、主として既成宗教的要素に求めて來

たが爲に、所謂宗教的覺醒、「入信」等と稱せられて來たのであるが、もしこの情緒的狀態を解消するものを異にすれば、所謂非宗教的な覺醒、例へば發明・發見等の經驗となつて現るゝ事は、隨所に見らるゝ現象である。

その意味に於て、青年期の宗教的覺醒の現象はその相に於て、宗教的とも非宗教的とも考へられるのであるが、今もしフラーワの云ふが如く、環境の内に知的に把握する事の出來ない狀態が存在し、又この狀態との關係に於て宗教的慾求の存在する事が、進化論的に證明さるゝならば、この現象を宗教的經驗と考へても、決して誤謬ではないと思ふ。又この説明の方が、從來考へられて來た入信の現象と異つた意味で、宗教覺醒の一般性を理解する事が出來ると思ふ。

以上吾々は青年期の宗教心發達の過程につき、一を情操の發達の上から、環境と教育による漸次的な自然的發達に見、他を危機的經驗から發する宗教的經驗に見て來たのである。云ふ迄もなく、吾々は文化の發達と既成宗教の健全な發達の上から、前者の宗教的發達を希望するものである。然し既成宗教の凋落と危機的な現代世相とは、前者の發達を裏切り、寧ろ後者の經驗を助成してゐるのではないか？ 尠くとも既成宗教への信賴地に墮ち、上下擧つて混亂の怒濤に捲き込まれて居る今日、第一形式の宗教情操の發達を期するが如き事は、よし教育の力を俟つとするも至難の事業としなければならぬ。寧ろ第二の形式こそ、青年を動かす現實相ではないか？ 最

後に一言して置たい事は、第二の危機的経験を主として、青年期の現象として見て來たけなごもこの経験は決して青年期のみの現象でない事である。

〔1〕 Coe, *The Psychology of Religion*, p. 163.

〔1〕 F. Flower, *An Approach to the Psychology of Religion*, 第一卷、併し James, *Pragmatism*, p. 273—299. 參照

宗教現象と經濟現象との關係

— Neo-sociologisme 宗教學說に於ける一課題 —

古 野 清 人

科學は方法に立つ。實證科學的眞理の把握は優秀なる方法によらねばならない。しかし最も嚴密な科學的方法と雖も、諸事實によつて不斷に修正し更新されなければ遂ひには荒蕪となり空虚と化する。科學的眞理は相對的であつて絶對的ではない。モンテスキューやコントの傳統的感化を受けて社會學に眞に學的基礎を與へたフランス社會學派の樹立者エミル・デュルケムの「社會學的方法の規準」は、何にもまして、あらゆる哲學に倚據しないこと及び客觀的方法を用ふるにあつた。彼の方法論は社會的事實は事物であり且また事物として取扱はれねばならぬとの觀念で主宰されてゐる。あらゆる現象のうちでも殊に複雑な社會現象を學的研究の對象とするには、各人が日常生活に於てなす如き皮相な因習的觀察や一時的の印象から生れた錯雜した *postulats* を一掃し、すべての個人的サンチマンタリズムを脱却し、自然科學者の如き冷靜なる實證的精神 (*esprit positif*) を以て社會現象に直面しこれを分析し分類し或は綜合しなければならぬ。それには、社

會的事實を客觀的實在と看做して、これを事物として研究するにあるとした。しかるに、デュルケムによれば、宗教現象は *par excellence* 社會現象であるが故に、宗教現象も亦かくの如き社會學的方法を用ひて探求さるべきであり且またこの視角からの研究が最も有効であると。かくして彼はウィリアム・ジュームスの「宗教經驗の諸相」を觀察することを排して、宗教を史的に與へられた外的事實として研究したのである。

しかも宗教は社會生活の最も深奥な顯現であるとはデュルケムに於ては牢固として抜く能はざる確信であつた。彼は宗教とは何であるかに關して未だ科學的概念を有しないと告白してゐる時に於ても、宗教は始源ではすべてに擴充され、社會的なものは悉く宗教的であり、この二つの語は *synonyme* であるとした⁽¹²⁾。この學位主論文「分業論」(一八九三)で彼は社會連帶に機械的と有機的との二種あることを認め、前者は環節的社會(古代社會)に後者は組織的社會(近代社會)に特有であることを明かにした。しかして、高級諸社會の組織に關する研究を眼目としたこの著作では近代社會では諸宗教が著しく衰微する傾向あることを注目し、最後の勞作「宗教生活の原初形態」(一九一三)の結論では法律、道德、科學、技術等の諸文化が宗教的起原であることを指摘して「殆んどすべての大社會制度は宗教から生れた」と云ひうると斷じた⁽¹³⁾。しかし乍ら經濟的活動のみは未だ明白に宗教に連結しえない社會的活動の唯一の形態であると附言した⁽¹⁴⁾。勿論この場

合デュルケムは經濟的價値の觀念と宗教的價値の觀念との間に何かの關係があることは瞥見してゐたのであるが、これらの關係の性質については未だ事實によつては研究しなかつたのである。従つて假にチャタートン・ヒルの如くデュルケム自身既に「社會學年報」第二卷（一八九七—九八）の序言を執筆した當時から、經濟組織も亦宗教組織から派生したと確認したと看做しうるにしても、デュルケムが未だ實證しうる事實を把握しえないこの問題を保留してをくと記してゐる眞贋なる學的態度を看過してはならないのである。けれどもヒルがこの問題に疑惑を抱く人々にはブグレの印度のカスト研究 *C. Bouglé, Essai sur le Régime des Castes, 1908* は確證を與へると思ふと記してゐるのは多少とも興味深い^(註)。それにも拘らず、ブグレは起原では本質的に宗教的制度であるカストの *régime* が經濟生活の諸部面に染色しうる固有の色彩を注目してはゐても、如何にして經濟が宗教の母體から派生したかの實證的證據をあげてはゐない。この問題に答へたのはマルセル・モスである。師にして叔父なるデュルケムの學風を繼いで一層實證的に諸社會現象殊に宗教現象を探求して、今日デュルケム學徒の盟主として所謂 *néo-sociologisme* に立脚して活躍を續けつつあるモスその人である。

(一) *De la division du travail social, 1893, 5^e éd., p. 142—143.*

(二) *Ibid.* 彼はまたこの著の第二版の序言で、書は二次的な役割しか演じなかつた經濟的機能が二世紀の方今や第一位

を占めてゐることを記し、これに相對して軍事的行政師及び宗教的の諸機能は漸次に衰退してゆくことを述べてゐる。(op. cit., p. IV.)

(III) Formes élémentaires de la vie religieuse, 1912, p. 595.

(四) Ibid., n. 2. デュルケムは既に「社會學年報」を發刊する當時から社會生活に於ける宗教の役割を強調し、その故に宗教社會學の部門を最重要視したのである。年報第二卷序文(四—五頁)に掲げられてゐる所論は彼の宗教學說を味覺するためには不可缺である。

(五) G. Chatterton-Hill, L'étude sociologique des religions (Revue d'Histoire et de Littérature religieuses, jan.-fév., 1912, p. 8)

モスはデュルケム宗教學說の發展に大いに協力したと思はれるし、且また彼自身の宗教社會學說は嚴密に蒐集された資料の豊富と方法論的精練とに於て、他方また恐らくデュルケムに於ても潛勢的なものを展開して進むべき新なる方向を決定したことに於て、現今の宗教學說のうちでも最も注目すべき所說である。しかし、こゝではその學說の全豹を窺ふことは出来ないので、主として宗教現象と經濟現象との關連を叙し併せて彼が提唱してゐる全體的社會事實の研究にも一言したい。

最近のデュルケム學派に於いて、經濟社會學と宗教社會學との關連についての最も貴重な文獻は共に新輯「社會學年報」の第一卷(一九二三—二四)及び二卷(一九二四—二五)の卷頭論文

として掲げられたモスの「贈與論」M. Mauss ; Essai sur le Don, Forme archaïque de l'échange とモニエの「北亞の儀禮的交換に關する探究」R. Maunier ; Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord とである。兩論文ともに未開社會の經濟制度殊に贈與 \parallel 交換 (gift-exchange, don-echange) の機能的研究を試みたもので、この種の經濟活動の基本的性質とこれを驅り立て、ゆく背面の力を理解し更に經濟現象と他の社會現象の諸部面——呪術・宗教・法律・技術・姻藉關係等——との關係を把持することを主眼としたものである。モスの所謂「全體的社會事實」faits sociaux totaux としての贈與 \parallel 交換及びこれに近似した現象の社會的機能を闡明したものである。かゝる經濟的制度の機能的研究の方法は英米獨の權威ある多くの民族學者や人類學者が最近大いに注目してゐる點で修めてゐる結果も頗る饒多であると共に將來に互つて益々發展することを豫想せしめる。恐らく今後原始經濟の研究に指導的役割を演ずる方法であらうと思はれる。しかして、斯る諸社會制度の機能的研究はフアースの指示を俟つまでもなく、實にデュルケム及び「社會學年報」同人の著作が先驅をなしたものであり、且また他の多くの民族學や社會學の field-workers とも多少とも觀點を異にしてこれに卓越した理論的體系を與へたところにモス等の獨自行な寄與と立場とが存してゐる。

元來モスによれば、現存の未開社會に於ても又は古代社會に於ても從來の經濟學者のよく云ふ

自然經濟に類したものは寧ろ存在しなかつた。吾ら以前のこれらの社會の經濟や法律では、個人間に行はるゝ市場に於て單なる財・富・生産物の交換なるものは認め難い。先づ相互で交換し契約をすることを拘束されるのは個人ではなくて集合體であり、契約に現はれてゐるのは道德的人物である。即ちこの場合に集團をなして對立し合ふのは氏族であり部族であり家族である。しかも、彼等が交換するのは財・富・動産及び不動産、經濟的に有用な事物とのみは限らない。それは何にもまして、禮節・饗應・儀禮・軍務・婦人・子供・舞踊・祝祭及び市である。加ふるにこれらの給付 (prestation) と逆給付 (contre-prestation) とは贈物や進物をするると云ふ寧ろ任意的な形式で營まれるが根本的には義務的拘束的で、それを果さないとは公私の戰鬪何かの制裁に訴へられるのである。これらの制度の最も純粹な型はオーストラリア土人や北アメリカ土人全般に於ける兩支族 (Dyak-trie) の同盟に認められる。こゝでは儀禮・結婚・財産相續・法律及び利益の關係・軍事及び僧制上の位階等は悉く相補的で、一部族の他の半分の協力を想定してゐる。また北米のトリンキト族やハイダ族などのポトラッチ (potlatch) の制度などはこれの比較的に進化した稀なものである。

この種の契約法の régime であると共に經濟的給付の體系であるモスの所謂「全體給付の體系」 *systemes des prestations totales* は極めて複雑した現象であつて、これらの未開及び古代の社會を構成してゐる總てがこゝに混淆してゐるのである。これらの全體社會現象は宗教的・法制的・

及び道德的——これらはまた同時に政治的及び家族的である——、經濟的——これは製産と消費との或は寧ろ給付と分配との特種形態を假定してゐる——なあらゆる種類の制度を同時に表明してゐるのである。尙またこれらの事實が到達する美的現象やこれらの制度が現はしてゐる形態學的現象をも。

この論文はモスが久しく探求を續けてゐる斯る廣汎な「全體給付の體系」の一斷片としての贈與を取扱ひ、主としてこの古代社會に於ける交換の形態と理由とを究明せんとしたものである。即ち古代型の諸社會に於て、受取つた贈物を義務的に返禮する様にした法規と利害關係との規準は何であるか、或者が與へ受贈者がこれに對し返しをする様にするその事物のうちには如何なる力が存してゐるかの題目を吟味したものである。

資料の取扱ひ方としては嚴選した諸分野（ポリネシア・メラネシア・北米インド人及び古代史の諸法律等）の類型による比較法を採つてゐる。しかし、かゝる給付の精神的機制のうちで最も重要なのは受けた贈物を返さねばならないことにあるが、かゝる社會的拘束の道德的宗教的理由はポリネシアで明瞭に窺はれるとして特にこの地方を觀察してゐる。

サモア諸島では、かゝる契約的進物は從來考へられてゐた如く結婚の場合のみに限られず、出生・割産・疾病・妙齡・葬儀・通商等にも附隨して、所謂ポトラッチの基本的要素、即ち富が與へる榮

譽・威嚴及びマナの要素と贈與に返禮する絶対的義務の要素とが存在することを認じてゐる。例は土人の *oloa, tonga* なる財産の觀念——殊に後者の——は非常に廣い意味で、マオリ、タヒチ、トンガ等では固有の資産全部・交換される有ゆるものを含んでゐる。それは排他的に財寶・護符・紋章・聖なる蓆や偶像であり、時としては傳承や呪術的禮拜や儀禮である。これはマレイ・ポリネシア全般及び全太平洋に弘布してゐると信せらるる資産の護符の概念と接合するものである。しかも、このトンガ *tonga* はマオリ人の法律及び宗教説では極めて人・氏族・土地に密着してゐて、マナや呪術的宗教的及び精神的の力の媒介物である。しかし、このトンガはハウ *hau* 即ち精神力或はスピリットを有しゐる。このハウが贈與された進物に對して返禮をする義務を課するのである。¹⁰⁰

尙また全體的給付やポトラッチの制度を完全に知るには受けた進物に返禮するのみでなく、更に進物をなすこと、これを受ける義務との二つを説明しなければならぬ。受ける義務に關しては容易に氏族・家族・組合・會長・個人の關係に於て多數の事實を見出しうる。與へる義務も同様大切に與へることを拒否し招待を無視するのは共に戦ひを宣するにも等しく又同盟や共同を拒絶することになる。

かゝる社會的制度はまたメラネシアに於ても見出される。佛領ニューカレドニアのこの風習は

Leonhardt によつて明示されたし、トロブリアンド諸島のそれに關しては記述社會學の最良の著述の一である。B. Malinowski の *Argonauts of the Western Pacific*, 1922 がある。マリノフスキがこの書で特記してゐる部族の對内外の交換の一形態である Kula 體系は極度に廣範圍でまた複雑な制度である。それは内々で一時的な交換の形態ではなくて、却つて、神話に根ざし背面には傳承的法律を有し呪術又は宗教的の儀禮で圍繞されてゐる。そして主として Kula は ceremonial gift を與へ、これに對し同値の counter-gift を一定の期間に返すことから成立してゐる。これこそ眞に典型的な經濟的・法制的・道德的の合成制度であると共にまた神話的呪術的及び宗教的の側面でも有してゐるのである。或はまた Thurnwald の *Bain* の諸族や Bonario 族に關する美事な記錄に徴しても、交換された事物の宗教的特質が明白である。

かゝる give and take の體系は單にこれらの南海の諸民族のみに止らず、西北アメリカのインド人諸社會のポトラッチに於ても亦明瞭に檢證される。このポトラッチ——交換される贈與の體系——に關してはモスはダヴィと共同研究をしてゐたのであるが、後者はその學位論文「誓信」(Davy, *La foi pirate*, 1922) でポトラッチの法制的方面(契約としての)を研究したが、この方面と劣らず重要な宗教的經濟的方面を強調したのはモスである。この制度は「全體的」の現象であつて、單に法制的に止らず、宗教的神話的及びシヤマン的である。何となれば、ポトラッチをなす會長は

祖先や神々を代表した云はゞ化身で、その名を帯び彼等の舞踊をなし且また彼等の精靈に憑加してゐるから。ポトラッチはまた經濟的でも社會形態學的の現象でもある。特に注目すべきはポトラッチで交換される事物は與へ受け返す二つの義務を課する特種の功德を有してゐることである。第一に與へる義務・拘束がこの制度の本質である。財の分配であるポトラッチはまた軍事法制經濟宗教的のあらゆる意味を含めた「認知」の基本行爲である。次に受ける義務も劣らず拘束を有する。贈與としてのポトラッチを拒否する權利はない。最後に、返す義務はそれが全く破壊されて了ふ性質のものを除いてはポトラッチの總てである。相應する返しをする義務は無上命法である。取扱はれた上述の資料は局限された人種學上の諸領域によつて提供されたものであるが、かゝる贈與と交換の形態はインド・ユロピアンの古代文明や古代支那にても瞥見しうる廣汎な制度である。

これを要するに、贈與と交換の經濟學は從來の學界を主宰し勝であつた散文的な功利主義や重商主義、合理主義或は所謂自然經濟の領域を去ることが如何に遠いかを實證する。吾らが經濟的と呼んでゐる斯る活動は社會的活動である。未開社會の土人達が物質的福祉を享受するために行ふ生活のこの部面は殘餘の諸部面から全く孤立せしめることは出来ない。經濟的なものは斷えず不宗教的呪術的な觀念によつて錯雜化され、傳承的な鑄型によつて演せられ社會組織及び一般文

化の諸事實によつて變形されてゐる。原始經濟の性質を誤りなく理解するにはそれを「全體的」社會現象として考察しなければならぬ。しかも、この原始經濟はすべて未だ宗教的要素でみられてゐる。即ち貨幣は未だ呪術力を有し氏族或は個人と連結してゐる。幾多の經濟的活動例へば市場は儀禮と神話とに浸潤されてゐる。そしてこれらの活動は祭式・拘束・有効の特性を保有し、儀禮と法規とにみちてゐるのである。この見地からして、經濟價値の觀念が宗教的起原であることを證明して、デュルケムの豫測を鞏固たらしめうるのである。^(五)

- (一) Raymond Firth, *Primitive Economics of the New Zealand Maori*, 1929, p. 25. フォース博士はこの學位論文で「イリノウスキイ博士の研究法を踏襲し、驚くべき幾多の好結果を修めてゐる。」
- (二) モスはこの一形態としての *parentes a plaisanteries* (嘲弄縁戚) をも發表してゐる。これも家族又は姻戚集團の内部に於ける殊に宗教的經濟的法律的等の全體的關係を示してゐる。
Maus, *Parentes a plaisanteries*, 1928. (松本信廣譯「無遠慮公認の縁戚」——「民族學」掲載參照)
- (三) 更にモスは贈與と交換を *un lien d'amour* 換言すれば人格の相互交換として見てゐるがフォースはかゝる見解は *native belief* ではなからざるを (Ibid., p. 413—415)。
- (四) ボトラッチの制度は勿論アメリカの人類學者が紹介したものであるが、その社會的價値並びにボトラッチを行ふ諸民族の組織や宗教とのこの關係を明示したのはダギが記してゐる如くモスである (Davy, op. cit., p. 166)。
- (五) M. Maus, op. cit., p. 170.

ルネ・モニエの論文はモスが未だ言及しなかつた全體的給仕の一である。北アフリカの儀禮的交換を吟味したもので、殊に Kabylie の taoussa —— 祝祭に贈與をなすことをアルゼリ及びカピリでもこのアラビア語で呼びなしてゐる——の制度に力點を置いてゐる。この儀禮的贈與は單獨に行はれるのではなくて、公式の祝祭の一時分として壯嚴裡に行はれるものである。それは結婚・出生・割禮・入團等の儀式の時に行はれる give-exchange である。taoussa は祝祭の一過程であつて式學に従ふ。それはまた一定の材料を帶びて規定通りの上演を要求する。

この儀式は聖なるイスラムの隱者が誦する祈禱によつて開始される。贈與者は順次に立つて贈物を置いて元の席に沈黙して引返してくる。その間呼丁は彼等の真中に立つてゐる。そして嚴肅な大聲で供物を受取る毎にその寄進者と値打とを公表する。例へば「モホメッドの子アブドン・アリは二 douro を寄進した」とか或は贈物が返しの場合には「嘗て一ドウロを贈られた……アリは二ドウロを寄進した」とか叫ぶ。かくの如く donation と restitution は公衆の前で宣言され檢證される。従つて、これらの法式のうちには宗教的要素に混じて眞實の法制的要素がある。而もそこには美的要素も亦見出される。何となれば呼丁は屢々その諷示的技巧の故に選ばれた道化役を演ずる一種の演出者であるからこの祝祭の行動の中には宗教的儀禮と法制的行爲と美的遊戯とが混滑してゐるのである。野外でのこの會合は同時に教會・裁判所・劇場である。(Célébration de rites,

formation de droits et translation de biens ; obligation, acquisition et récréation ; devoir, intérêts et jeu : la tousse, encore un coup, est tout cela en même temps." p. 37.

そしてまたかゝる儀禮的所作の結果に於ても經濟的なもの・法制的なもの・宗教的のものは混淆してゐる。贈與は**所有の移行** (transfert de possession) として働くが、同時に**拘束の源泉** (source d'obligation) 及び**祝福の原因** (cause de bénédiction) でもある。法律的には、進物には返済すべき務がある。そしてタウサでは逆贈與は贈與より優秀でなければならぬ。進物の提供はまた宗教的効果を有してゐる。それは祭式に於ける一つの episode であるから、禮拜の一部をなしてゐる。それは Baraka 即ちマナをうける有効な儀禮である。それは祝福の原因として働く。宗教的儀禮は雑多な功德をもつてゐる。それは榮譽を維持し富を製産し幸福を獲得する。従つて受けた贈與に返済をしなければ榮譽を失ふのである。かくの如き、タウサは仍つて「擬說的贈與に秘められた高利的で不時な儀禮的交換」と定義しうる。しかしこの儀禮的交換の形態は多少の變相を以て北アフリカに弘布してゐる制度である。

尙またモニエによれば、與へ返される進物は利益であると共に善行即ち道德的のものである。それは宗教的儀禮としては神秘力を動かすのである。贈與は秘められた力能によつて贈與者自身に利益を與へる。それは不幸を避けて幸福を齎す。タウサとはこれを要するに「信用貸付」(Prêt

“Dignité”である。それは obligation, emulation, ostentation と定義しよう。タウサは傳承が二種を命じ輿論がこれを保證する。それは敬虔に指揮され、自尊心によつて維持されてゐる。それは宗教と法律とによつてゐる。それは儀禮の威容を有してゐる。それは禮拜の様式と時期とである（九六頁）。即ちタウサは全體的社會事實の一であつて、宗教現象もその一として相關的に觀察されるべきことを唆してゐる。

吾らはこゝにモス及びモニエの論文によつて、贈與と交換なる全體的社會事實に於て演ずる宗教的要素の役割を素描しえたと思ふ。吾らの今日呼んでゐる經濟現象はこれらの未開社會古代社會では宗教的法制的等を含めた全體的事實である。未開社會に於て人は單なる經濟的存在であるのみでなくて宗教的・法律的・美的等の存在である。そしてまた人は homo economicus である以上に honorabilisus である。これらの事實が宗教的であるとは、嚴密に宗教と云ふ意味からも、呪術上からもアニミズムからも且また弘布してゐる宗教的の心意からもさうである。この種の社會現象は諸制度の要素、宗教・經濟・法律等に區別された制度の諸體系以上のものである。社會的體系の全體である。吾らは動的又は生理學的の狀態に於て社會を觀察しなければならぬ。そしてモスは全體を考察することによつて始めて、社會の本質、全體の動き、生きた部面を認知することが出来るとして、かゝる社會生活の具體的觀察こそ新な事實を把握する手段を供給すると云ふ。彼

は全體的社會事實の研究こそ今日最も緊要にして効果多きものであると提言してゐるのである。

宗教現象が經濟現象と密接に交錯してゐるのはモニエやモスが指摘した未開社會のみに止らな
い。近代に於ても、キリスト教殊に新教と資本主義の深い關係についてはトルルチ、マクス・ウエ
バー更に近くは「Tawney: Religion and the Rise of Capitalism, 1926」等々の文献が示してゐる如く
である。或は、例へば、元來宗教的現象の現今のアメリカの禁酒法——斯る法案が合衆國で通過
した理由は複雑であるが、しかしアメリカのビュリタニズムがその主要な要素であることは明瞭
である——が他國フランスのポルドオやシャンパニの葡萄酒の製産を脅威する等の例證は枚舉に
遑がないであらう。⁽¹⁾

まことにモデューイがその學位論文「オギュスト・コントと經濟學」⁽²⁾の好著で指摘してゐる如く、フ
ランス社會學派はコントによつて夢想されたユニクな社會科學を樹立する代りに、具體的で明瞭
な實在を研究してその法則を探求する各個の社會科學の總體のみを認めた。これらの社會科學は
「體系」をなし、孤立した状態では存しない。従つて一般社會學は特種社會學（宗教社會學經濟社
會學等）の王冠として綜合としてのみ成立するとして、科學の現況を以てしては特に部分社會學
を専攻することによつて自己の題目を社會現象の總體を吟味するよりもつと完全に所有しうると

の賢明な綱要を採つた。斯くの如き専門化は有ゆる領域に於ける科學の進歩及び知識の蓄積と伴つて屢々必須である。しかし個別の社會科學はまた各個の弱點を有する。これを補ふには各科學は近接した科學の獲得物を必要に應じて利用してゆかねばならない。これもまた優秀な方法である。しかしまたモスが提唱する如く、社會學の諸部門特に社會生物學を個別化せずして完全にし、⁽¹¹⁾て具體的な社會事實として研究する方法も今後大いに注目すべきものである。

吾らは社會現象としての宗教を研究するに當つては斷えず宗教現象の中にのみ踰踏することを慎まねばならない。時としては専門によつて決定された分界を超えなければならぬ。しかもかかる學的擴充が最も密接に局限された諸研究を豊富にしうるのである。現實の社會に於ては抽象化された純然たる宗教現象も經濟現象も法律現象も存在しない。經濟のうちに宗教が含まれてゐる如く、宗教にも經濟が含まれてゐる。唯一に經濟現象のみが支配する如く信せられてゐる現代資本主義社會に於ても、宗教現象と經濟現象との關係について深き社會學的考察を加へてゆくことも亦宗教社會學徒の意義ある試みでなければならぬ。この點からしても néo-sociologisme によるモス、モニエ或はアルバク (Halbwachs) の現在及び今後の宗教學的經濟學的諸研究は刮目すべきものである。⁽¹²⁾

(11) Roger Mauduit, *Auguste Comte et la science économique*, 1929, p. 253—254.

(二) *Ibid.*, p. 255—257.

(三) 吾らは「社會學年報」新輯第二卷に述べてゐるモスの社會學の divisions に關する新見解については言及しない。

(四) この所論は *Gift-exchange* に關するものも詳細な記述を以ては甚だ不分明たるを免れない。吾らはフランス學派のこれらの研究を Malinowski, Firth, Arneborg, Tansloran, Thurnwald 等の最近の原始經濟上の好著々を對照して他日この興味ある問題を吟味せむ。

宗教意識に於ける「錯誤」と寺院階級の成立

長谷川 如是 閑

近代社會の形態が、今日のやうに完備する以前に於ては、いかなる都會、いかなる村落に於ても、それを代表する建築物として寺院の大伽藍がその中央に聳えてゐた。わが京都、奈良は勿論、ロンドン、パリ、ローマ等は今日なほその形式を或はその佛を止めてゐる。然し現代社會の新しいな形態は、既にこれらの形式を歴史的遺物たらしめ、資本主義組織に伴ふ建築物として寺院のそれに代らしめるに至つて、そこにわれわれは宗教的統制の崩壞を見たのであるが、然し寺院的生活の階級的構成は、大伽藍の維持困難にも拘らず、今尚ほその階力を保ち、宗教文化は宗教的信仰の廢弛と没交渉に益々その光輝を増しつゝあるかに觀える。それは寺院生活に裏まれた經濟的優越の賜物であるが、此小論は、宗教がかくの如き經濟的利益を産む過程についての一考察である。

一

宗教は、自然界の勢力に對する單純の崇敬又は畏怖の表現に過ぎなかつた、最も原始的のそれに於ても、その對象に幾分人格的の性質を與へないものはなかつたのであるが、それは宗教が自然的對象を社會的對象に作りかへたといふことである。そのことは同時に、宗教的關心は本來生活の關心に外ならないことを示してゐるのであつて、宗教的意識は畢竟一定の社會的生活を條件

とする特殊の意識状態であることの證據である。原始的宗教に於ける人格化は、超社會的存在を社會的存在に引き入れる方法に過ぎないのであつて、自然現象は、それによつて一定の社會的統制に協同することとなるのである。

その意味から、宗教的意識と科學的意識との間に共通點のあることが認められる。科學的心意は、その科學的方法の妥當であると錯誤的であるとを問はず、とにかくそれは、自然現象を人間の統制の下に持ち來たさうとする意圖に外ならない。自然界における科學的法則の發見は、單に公式を享樂する有閑的動機によつたものではなく——多くの科學者は、公式の享樂を科學の最終目的とするやうな態度又は理論を示してゐるが——公式の行動的效果こそ科學の最終到達點であらねばならぬ。それはつまり、科學的法則を、いひかへれば自然現象の必然性を、社會的意志に従屬せしめる人間的態度であつて、社會生活の統制の限界を自然界にまで擴大せしめることであるが、宗教は、その同じ意圖が、主として心理過程における安定状態を最終として活躍するものに外ならない。無論、宗教も一定の意識状態である以上、それは意識の一般的性質からいつて、行動過程を最終とするものであるに相違なく、殊に特定の行動過程の要求が特定の宗教的形式を成立せしめるものであるといふ點に於て、宗教的意識ほど心意の實踐的性質を暴露せしめてゐるものはないのであるが、然し、特に意識それ自體の形態としては、宗教は一定の心的態度の成立に於て終局

するもので、それが、宗教意識を、法律的、道徳的、又は藝術的意識から分岐せしめる一つの重要な要點である。宗教は一方に於て、猛然たる行動的效果を發生せしめること、かの十字軍の歴史のやうな場合もあるが、他方には、一切の行動的效果を無視する、個人的意識そのものへの絶對的還元である場合もあつて、その何れにしても、行動的性質は、宗教的意識の性質からは、終に派生的たるを免れない。宗教的心意の象徴的表現たる祭祀や儀禮は、同時に宗教の行動的效果の象徴化であるといふ意味から考へると、宗教的心意は、それ自體、行動過程の條件であるといふ分はないが、形態づけられた宗教的意識それ自體は、全くその行動的效果から超越するところにその形態を保全せしめてゐるのである。最も原始的の宗教的意識に於ては、この超越性は甚だ不判明であつたが、發達した宗教は、この點に於て甚だ鮮明である。それは科學に於ても、その發達したもののほど、公式の超越性を進展せしめるのと似た現象であつて、人間の意識は、たとへ純然たる行動條件としてのそれでさへ、やゝもすれば、意識自體を終局とする性質を獲得するものであることを免れない。殺人の方法としての劔道が、この最も發達したものに於て、「術」から「道」となり、つひに腕力の方法ではなく、劔道的心意の構成であるといふやうな超越性をもつに至るのもその一例である。

されば宗教に於ては、それが行動的效果に墮することをもつて宗教の頽廢であるとする見地が

一般に行はれてゐるが、然し、かゝる見地は、宗教的意識の上に立つて、その意識内容から宗教を規定するものであつて、それは宗教的意識そのものに伴ふ錯覺の上に成立する見地である。純粹科學の研究者は、科學的公式それ自體の超越性に立脚して、科學から行動的效果を排除するに至るが、宗教家又は宗教研究者も亦それと同じ傾向である。

あらゆる宗教は必ずその特定の心意の唯一絕對性を固執する點に於て錯誤的であるといふ外はないが、然し宗教に於けるこの性質の錯誤は決して「宗教的真理」の成立を妨げるものではない。むしろ錯誤の自意識は宗教的心意の統一を妨げるが、宗教的意識は、かゝる自覺の發達を抑制する統制組織の所産であるから、一定の統制組織の成立する限り、宗教的真理は、その構成を妨げる意識状態を壓迫する力をもつてゐるのである。知覺的判斷の可能な生活の範圍に於ては、錯誤が知覺的に發見された場合には、それを壓迫する統制組織そのものは却つて打ち破られるが、宗教的意識の場合は、その意識自體が、知覺的判斷の可能な範圍を超へて進んで行くものであるために、常にさういふ破滅から免れることが出来る。

實はわれ／＼がある宗教的真理を錯誤的といふのは、その宗教的意識に對する批判からではなく、錯誤的感覚が宗教的統制に於て「真理」として成立してゐるといふ事實に依つてゐるのである。それは「錯誤」の社會的可能性ともいふべきものである。詳しく云へば、宗教的意識は、一定

の社會的統制組織に於ける生活感覺の統一であるが、それがそのまま直接に行動過程の條件となるものでないために、意識内容が、知覺的に錯誤であることは毫も「真理」に矛盾を生ぜしめないのである。科學的真理でも、それが直接行動過程に交渉しないものである限り、錯誤は毫もその「真理」の成立を妨げない。一切の科學的真理は暫定的であるといふものさへある。單なる意識内容としての「真理」は、いかに極端な錯誤をもつても成立する。例へば、「今後は決して冬は來ない」といふやうな信仰も、十一月頃までは絶對的真理として成立するに妨げないのであつて、十二月以後に至つてそれが錯誤であることの發見されるであらうといふことのために、十一月までの真理の成立が不能になるといふことはない。「キリスト再生」「天國は近けり」「世界の建て直し」等々の意識が、歴史的事實の進行と没交渉に宗教的真理として成立するのは當然である。

かゝる錯誤的感覚に絶對的價值を附與するものは何であるかといへば、これは一定の社會集團に於ける統一意識の要求である。「絶對」に求められるものは「真理」ではなく、「統一」であり、それは「統一」その事の要求であつて、「統一意識」の要求でさへない。統一さへ持ち來し得るならば、いかなる錯誤的意識でもいゝのであつて、極端にいへば、どんな意識でも又は無意識でもいゝのである。

一定の自然的條件に過されたものが、一定の社會集團を構成せしめるのは、彼等の間に、その自

然に對して一定の行動的又意識的反應を呈するといふ事實の存するためであつて、その統一状態なしには決して社會は成立しない。宗教は、その場合の意識的反應の一定形式であつて、社會形態の心的楔子に外ならない。故に人間と雖も、人間以外の社會的生物に於けるが如く、統一が行動的に成立して何の故障もない所には、全く宗教を必要としないであらう。原始宗教は、社會がやゝ分化的となり、行動的の、従つて意識的の、分裂の生じた場合に、それを統一状態に引戻す機能をもつたものであらねばならぬ。それは近代の家族主義が、資本主義的組織による家族形態の崩壊に應じて、それを家族的統一に引戻さんとする意識状態を表示するものと似てゐる。

二

宗教はその意味に於て、特定の社會形態の所産であつて、對立する社會は必ずそれと各自別個の宗教をもち、統一された社會は必ず共通の宗教をもつ。民族宗教は民族的對立の社會形態に伴つて成立し、世界宗教は、民族的障壁と没交渉に、人類交通の發達した所から産れたことは誰れもいふ通りである。されば家族本位の社會形態では家族的宗教の發生する道理であるが、純個人宗教なるものは考へ得られない。宗教は嚴重に社會的範疇に規定されるもので、宗教意識成立後に意識自體の發展としての「真理」の個人把握といふが如き觀念は全く宗教的意識の錯誤であ

る。

されば社會的範疇の變化は、直ちに宗教の變化を招き、社會的變革は必ず宗教の變革を伴ふことも一般に認められてゐる所である。原始宗教は古代國家の成立に於てより廣汎な民族宗教に進化せしめられ、中世の國家的分裂は、超國家的の人類交通を發達せしめたことによつて、世界宗教の發展を促し、それは更らに民族國家の統一によつて、國家的に修正せしめられた。かくの如く、古代宗教が特殊の國家の唯一性に立脚し、中世の宗教が、封建國家を克服して、それに君臨し、近代の宗教が民族的國家形態に協同したのは、宗教が社會的統一の諸形態に伴ふものであることを證示するものであるが、更らに同一社會的範疇における分裂状態が必然に宗教的分裂を伴ふといふことは一層その事情を明かにするものである。我が日本は古代國家の成立に伴つて原始宗教の再生産を試み、古事記に現はれてゐるやうな特殊の民族的信仰の形態をもち得たが、その國家の内部的分裂によつて、貴族政治の發達を促がすに至つて、當時移入された外來宗教たる佛教が古代的家族政治の意識的殘骸たる原始的祖先教を清算する道具とされ、新興貴族階級による政治的統制に協働するに至つた。その同じ日本は、近代的民族國家として更生するに當つて、新興市民階級の統制への第一歩は、貴族政治の統制組織に隨伴する佛教の排撃となつて現はれ、それがために佛教以前の原始的宗教意識の復活が要求された。

如上の視角から宗教を定義すれば、「宗教とは社會的統制に於ける意識（錯誤的）の統一である」といはねばならぬ。

何故に「錯誤的」といふ括弧が右の定義に必要であるかについてはなほ一言を要する。錯誤的ならざる意識は必ず行動過程に於ける心意の構成として、行動的に成立するといふことを條件とするものであるが、宗教的意識に限つて、かゝる條件を全く不必要とする。いひかへれば錯誤であることが何の障礙ともならないのみならず、恐らく錯誤的である間が、最も宗教的であり得るのである。全く錯誤的でない場合は、必ず行動的に實現されるために、宗教的心意の性質を失はれてしまふのである。先驗哲學に於ける先驗性が物理的に實驗されたら忽ち「先驗的」性質を喪つてしまふのと同じである。

そこから當然、錯覺の必要が認められねばならない。行動過程を科學的に把握することの不可能な場合には必ず錯誤的感覺が成立するが、それは行動的衝動の必然性を意識の方面から示現してゐるものである。昔の航海者が危険な岬や岩礁等に對して原始的の宗教的感覺を呼び覺まされるといふのは、航海者がいかにしてもその岬を乗り切らねばならぬ衝動をもつために、それを妨げる「危険」な自然現象を、社會的生活の範疇に持ち來して、これと妥協を試みるのである。即ち既にいつた如く、自然的對象を社會的對象に作り代へるのである。而してさうすることは航海者

が行動的に進展するに絶対必要の意識的態度であるとすれば、それは即ち「錯謬の行動的価値」であらねばならぬ。宗教に於ける錯謬の重要性はそれである。

宗教は意識形態としては行動過程から引き離されるが、その意識は本来統一の要求に基くものである點に於て、それは結局一定の社會的行動の要求に外ならない。されば前にもいつた如く統制の變化は直ちに宗教の變化をもち來すのであり、従つて一定の宗教的信仰をもつや否やといふことは、一定の統制に服従するや否やといふことと同じ意味になるのである。「異教徒」といふことが重大なのは、彼れが信仰を異にする人間であるためではなく、統制を否定する人間であるためである。

三

宗教を社會的統制の意識として見れば、一般の統制組織の性質を宗教も有つて居らねばならぬ。いひかへれば、宗教的意識は當然組織化され、また制度化されねばならない。

この場合問題は、宗教意識があつて然る後に宗教組織があるのであらうか、又は組織があつて然る後に意識があるのであらうかといふことである。

宗教的感覚は本来社會的普遍性をもつものであるが、然し社會的感覚は、特に鋭敏の感覚をもつ少数人によつて先づ把握され、然る後に一般的となるものである。それは動物の群に於て、警

戒すべき音響や臭氣やが全群によつて一様に感覺されるのではなく、先づ少數の敏感な動物によつて感覺され、その少數動物の反應的行動のために直ちに全群に同じ感覺を生ずるのであるといふ事情に似てゐる。宗教的感覚は、先づ統制に於て指導的地位をもつ資格のある天才の感覺として現はれ、然る後に社會的性質をもつに至るもので、それが天才に現はれた時には、極めて特殊的の個性的の外貌をもつものである。而して宗教はこの天才を宗祖として組織化され、制度化されるといふ順序をとる。

されば、宗教は意識が先きに在つて、組織が後に起るといふことに間違ひないのであるが、然し更らに、その少數者に現はれた意識を決定するものが何であるかを考へねばならぬ。それは要するに、その意識に先在する一定の統制組織であらねばならぬ。宗教的天才の感覺は、彼れの生存する社會の統制に關する感覺である外の何物でもあり得ないのは、その社會的統制と矛盾する宗教が成立すべき理由のないことによつて明瞭である。されば宗教的天才に現はれた特殊の意識は、一定の統制組織を條件として成立するものであつて、その意味からは宗教的意識は、組織に繼起するものであるといはねばならぬ。無論、特殊の宗教の組織は、一定の宗教的意識の成立に繼起するものであるが、然し、その組織も當然、それを決定する條件として、一定の社會的統制状態をもつものである。社會的統制に矛盾する宗教組織の存在し得ないことは、意識の場合と同

宗教的統制組織を決定する條件としての社會的統制が如何なる性質のものであるかによつて、宗教の組織にも區別を生ずることは當然である。原始的社會狀態に於ては、社會的統制はそのまま宗教的統制の形式をとり、宗教的意識とは別に政治的、法的、道德的等の統制組織の意識をもつことは出来なかつたのであるが、それは社會的行動の組織が寧ろ生物學的單純さをつゞけてゐたので、行動的分裂は比較的微弱であつて、盲目的のタブーが統制力をもつに充分であるといふやうな狀態のためである。いひかへれば、錯誤的——宗教的——意識による統制は充分効果的であつたのである。

さういふ狀態の打ち破られたのは、社會が生物學的單純性を失つて、より複雑な老雜體として發達したためであつたが、それは社會群の接觸による混成的社會の成立したことに因るのである。社會的統制に於てより有力の組織を必要とするに至つたのは、群の性質が、共通利害による統一といふやうな單純な過程でなしに、互に社會的利害を異にする對立的社會群の統一といふ複雑な關係狀態となつたためである。政治的統制組織は即ちこの對立關係の愈複雑化した場合の統制組織に外ならない。

四

政治的統制は、所謂權力服従の關係であるが故に、さういふ統制をもつ社會に於ては、社會的協働の關係を支配する意識過程としての宗教も自づから強制的支配組織に順應することによつてその生存權を主張せねばならない。宗教はかくして政治的支配群の意識として特殊の形態を有さしめられる。宗教的統制は、ここでは政治的支配に特有の社會形態に於て機能的となる。混成的社會即ち對立的社會の支配者は軍事的征服群であるが、彼れ等はやがて宗教的統制の把持者となり、その首長は同時に宗教的首長たる地位を占める。

軍事的征服者は元來宗教的首長たるに適する諸條件を具備するものである。第一に古代的征服者は一般に被征服者の間に神秘的崇敬の的となるものであり、殊に征服者の屬する社會群の生活が、被征服者のそれに對して異國的程度の強いほど、征服者は被征服者にとつて神秘的の存在となる。殊に古代の征服事業は、半ば神秘的行動の威力に依頼するものであつたが故に、軍事的征服に基づく統制組織はそれ自體宗教的統制と協同すべき性質をもつてゐるのである。殆んどすべての場合、征服群は直ちに被征服群の創世記を繼承し、その神話に於ける創造者又は英雄の子孫となり、被征服群の傳統的意識に順應することによつて、彼等に君臨する合法性を獲得するのである。

軍事的征服による政治的支配はかくして傳統的統制に合流するのであるが、然しその支配形式

は元來對立的社會形態を支持する強制組織であるが故に、そこに成立する宗教的統制組織は、全然、政治的支配の別の形たるに過ぎない實質をもつものとするのである。宗教はたゞこの新たな支配形式に一致する組織としてのみ發展する。

その最初の形式は、もちろん政治國家即寺院といふ形態をとる。政治的首長は一切の宗教的祭祀及び儀禮の獨占的實行者であり、彼れは絶對者の子孫として、たゞ彼れだけが絶對者と交通する自由をもち彼れを通じてのみ社會人の宗教的要求は充たされる。このことは、エジプト、東歐中央アジアの諸國、支那、日本等に於ける古代社會に於ては全く公式通りに成立してゐたのであつた。

此の形態に於ては、國家即ち寺院はそれ自體軍國的掠奪又は政治的掠奪による莫大な富の堆積そのものに外ならなかつたが、その富の消費は主として巨大なる宗教的建築物に向けられたのみで、それが寺院的財團としての獨立性は與へられず、従つて僧侶は未だ階級としての存在ではなかつた。その巨大な建造物は彼の寺院と異り、それに相當する僧侶階級をもたず、たゞ番人としての僧侶をもつに過ぎなかつた。當時の富の蓄積は軍國的、政治的、支配による掠奪によつたもので宗教的のそれは、これに此べてはいふに足る程のものもなかつた。

古代國家から寺院が分離したのは、政治的統制の方法が次第に分業的精密を加へ、政治的支配

者の行動及び意識の形式が甚しく宗教的支配者のそれと異なる性質のものとなつたことによるのである。同時に宗教的支配の形式も亦分業的に發達し、宗教的文化は世俗的文化と異なる形式をもつて發展し、寺院階級は國家階級に協同しつゝ、それと對立する地位をもつに至つた。

五

寺院の財團としての發達はそこから始まつたのである。國家即ち寺院の時代に於て、宗教的建造物に向つて富の巨大なる浪費が行はれたのは、統制の錯誤的性質が、寺院建築といふ物質的表現をとつたものであつた。かくの如く莫大な財物及び勞力の浪費が宗教的統制に於ける威力でないのは、發達した社會統制の意識からは錯誤的と認められねばならない。勿論、今日に於ても、建造物は統制組織に威力を與へる目的をもつて盛に經營されつゝあるが、然し古代の寺院建築や寺院に對する喜捨のやうに、それが直ちに統制組織に對し、因果關係的に酬ゆられるものとはされてゐない。この點に於て、宗教的意識の錯誤は、寺院的財團を豊富にすることによつて一定の統制組織が支持されるといふ絶對的信仰を構成せしめたのである。

宗教的意識の錯誤がかゝる物質的方向をとるに至つたについては、二つの理由がある。一つは宗教と原始的財産制度との關係からであり、他の一つは寺院組織の階級化である。

第一の理由即ち宗教と原始的財産制度との關係については、われ／＼は正確な歴史的根據を有

つてゐるとはいへないので、或は推定に過ぎないといふ議は免れないであらうが、然しそれは、原始的社會の財産制度は概して共產制であつたといふ事實——これは或る點まで歴史的に證明されてゐる——に基いた推定である。

宗教は社會的統制の意識であるが故に、原始的共產制に於ける、生活資料の生産と消費との共同状態に於て何人の私有にも歸屬しない生産物は、當然に神の所有であり、又は生産物自體が神格を與へられたのである。さういふ觀念がいかなる形で成立してゐたや否やは個々の社會について驗討する外はないが、少くとも私有財産制の成立以後に生産物を先づ寺院に供へる習慣の殘存してゐる場合は、何程かの意味で共產制の存在を推測せしめるのである。又宗教的行事に饗宴を伴ふ如きも生産物の共同の消費の行はれてゐたことを想像せしめるものであるが、寺院に對する喜捨はこれらの共產組織が、宗教的錯覺によつて種々なる形式をとつて殘存してゐるものと認められる。

寺院はこの原始的衝動を利用することによつて、富の蓄積を計るに至つたのである。その最も極端の例はエジプトにある。殊にラムセス三世がその治世の三十一年間に於ける、エジプトの寺院に對する莫大な喜捨は有名である。(歴史家の計算によればその總額は、黄金一噸、銀三噸、黄銅十三噸、寶石十四封度、同じく百萬餘粒、都市百六十九、耕地百餘萬プロット、果樹園五百十

四口、船百七十八隻、奴隸百三十三萬余人、牛その他の家畜五十四萬頭、家鴨六十八萬餘羽、魚四十九萬餘尾、果實二百三十八萬餘顆、穀類五百七十四萬餘袋、パン六百七十四萬餘個、酒類二十五萬六千餘瓶、麥酒四十六萬六千餘瓶、香密、油類三十六萬八千餘瓶、等々）それらの馬鹿馬鹿しい供物は、寺院財團蓄積の組織の方法の發達しない以前のそれで、寧ろ帝王の消費力を誇示する方法、いひかへれば國家的努力の宣傳であつたが、それはやがて宗教的統制意識の錯誤によつて組織的搾取の方法にまで發達するのである。

宗教的錯覺が物質的方向をとるに當つて責任ある第二の事情は寺院の階級化であるが、それは寺院生活が宗教的統制の機能とは全く沒交渉の方向にそれ自身を發展せしめるのである。

寺院生活者即ち僧侶が富の蓄積によつて社會的水準よりは遙か高級の生活を營むに至れば、そこに彼れらの經濟的條件に相當する文化形態を生じ、僧侶階級を、特殊の生活態度をもつ社會群として發展せしめることとなるのは當然である。而かもこの文化内容は、宗教的意識のそれとは全く動因を異にするもので、それは宗教的統制の要求に基いたものではなく、全く一般社會的生活の向上に伴つて生ずる人間的要求に基くそれであるが、その文化的内容を生活する集團が宗教的生活者のそれであるといふことのために、社會は、その文化内容に對して恰も宗教的統制に必須のそれであるかの如き信仰を拂ひ、全く宗教的意義を失つた、若しくは始めから何ら宗教的意

をも持つてゐない文化形態を、宗教を要求するが如き敬虔の心掛けをもつて要求するに至り、さういふ僧侶的生活の支持を宗教そのものゝ支持であるかの如く考へる。

宗教的信仰をもつものが、寺院的建造物や宗教的祭祀及び儀禮やに現はれた諸形態を支持するのは、ある意味では宗教的心意の構成に加擔するものであるともいへるが、寺院生活者の階級文化を支持することにはそれだけの意味さへもないのである。僧侶は、この一般からの無意味の奉仕によつて寺院組織を僧侶の階級的生活の財源とし、寺院の公共的性質を全く没却した文化的享樂の境地を開拓するのである。これを社會的に判斷すれば、パチカンは古代の軍國々家と何の相違もない浪費的存在に過ぎないものであり、本願寺法主の類は、軍國貴族と全く同一性質の寄生的存在である。けれども彼れらの社會に高級の文化形態を發生せしめたものは、これらの文化形態を恰も宏壯な寺院建築や、金色燦爛たる祭服と同じく宗教的心意としての錯覺の構成に必要な條件であると思惟する一般の「信仰」である。寺院の階級化はかゝる非宗教的信仰の發生を促すが、毫も宗教的信仰を喚び覺ますものではない。

かゝる信仰が成立することを得たのは寺院生活が階級的構成をとり得たゝめであるが、(階級をこゝでは假りに、「一つの社會集團が他の社會集團の犠牲に於て發展する構造」と解する。)この意味に於ける階級的優越は、その經濟的利益によつて一定の文化形態を成立せしめ、その優越を特

權づける價值意識を、犧牲階級にまで植えつけるのである。寺院階級は、特にそれ自身が宗教的教化の機關であるために、かゝる階級の特權を充分に實行し得るものである。古來かゝる性質の階級組織として高度の發達を遂げたものは、寺院と國家とがあるだけである。

寺院の上記の如き性質が、現在いかなる進化過程をとりつゝあるかは、本篇の目的以外の問題であるが、それについて唯一言を附け加へるならば、寺院を基礎づけてゐた宗教的意識の崩壊と寺院の階級的生活を可能ならしめてゐた社會組織の段期の没落とに問題の鍵が握られてゐることだけは確かである。

宗教形態の決定原因について

宇野圓空

祭司階級が民衆を抑壓搾取するための欺瞞、それから宗教が生れたといふ簡単な想定でも、そこには宗教起源の客觀的事實の説明がふくまれてゐないではない。世の神々は人間の恐怖心から造られたといふ古句にも、その心理學的起源論の萌芽がある。そしてこれらが啓示説の多様な變化と相まつて、あるひは先驗的にあるひは經驗的な立場から、宗教の系統發生や個體發生を説いて、いはゆる宗教起源論の複雑多様な學說の内容を發展せしめたのであつた。

形而上學や認識論の立場から説かれた宗教の起源の意味は且らく別にして、宗教學のうちに取入れられたその歴史的・心理的説明にも、創唱的宗教の興廢を主眼として、特殊の宗教體系もしくは教團の成立と發達を考察したものもあり、現代の文明社會特にキリスト教國民のそれについては個人的生活に於ける宗教的經驗の發生と發育とを取扱つたものもふくまれてゐる。しかしこれらはいはゆる宗教の個體發生に關する説明であつて、それは或る意味での宗教一般の根源をしめすものではないけれども、特殊の體系や個人的經驗の發生には、すでにその社會に存する民族的傳承

や、宗教的制度の影響を計算に入れなくてはならず、そこには宗教の人類に於ける發生を根本的に考察することが、また一つの問題として残つてゐる。

そこで一方では人類全體の歴史に於ける宗教の始源に關して、自然崇拜說、呪物崇拜說、トミズム說、もしくは呪術說など、種々の形に於ける假設が提示され、神話學、民族學、心理學及び社會學などの知識と理論によつて、その根據と説明とが與へられたのであつた。ところでこれらの人類發生の立場からする宗教起源論は、歴史的な意味での宗教の發生を考察することを目的とするのであるから、多少古代の諸民族に於ける史實や、考古學的資料を利用する場合もあつたけれども、最初の宗教形態については、大部分は原始的宗教と想定された未開民族に於ける宗教的生活の事實によつたものである。しかもそれすらなほ直接には宗教の最初の發生をしめすとは限らないから、さらにこれらの民族學的事實を適宜に取捨選擇し、それに心理的もしくは論理的構想を加へて、宗教の根源を推及したのである。それ故これらの起源說は自ら實證的な方法によつてと誇負してゐるにかゝはらず、その結果は與へられた事實そのものからよほど縁遠いものとなつてゐるのであつて、ことに時代や場所の關係から遊離した一種の概括的説明にすぎないものが多い。すなはちそれは何時何處で宗教が發生したかをほとんど顧みないばかりでなく、それが一源であるか多源であるかの問題にすら觸れてゐない。しかも一般にはたゞ漠然とどの民族に於

ても、同じ原因と條件とから同じやうに宗教が発生して、大體上同様な段階を経てゐるが確證してゆくと思定するところに、いはゆる單系的な進化論による宗教發生觀が構成されてゐるのである。

これに對して傳播説の立場からする宗教起源論は、歴史的事實としての宗教發生を、時處の關係に於て考定し、諸民族に於ける宗教の一樣な自發的進化よりも、その基本的なものゝ傳播によつて、宗教が各民族に特殊な變化發達をしめすことを見ようとする。そのうちにはこれをインドバビロニア若しくはエジプトなどの文化に歸するものもあるが、文化圈説や歸一説に於ては、むしろその多源的發生をみとめると同時に、主としてその移動傳播によつて、諸民族に於ける宗教形態の變化が説明さるべきだといふ。もちろん現在の歴史や考古學または民族學の知識は、この歴史主義を満足するだけの資料をあたへるとはいへないが、從來の進化論的な宗教發生説が、その起源についても發達についても、きはめて單純な心理的推測を多分にふくんでゐるのに對して、いはゆる原始民族や未開の社會に、宗教の傳播による變化と發達が相當に多いことだけは、到るところに指摘し得る事實として注意に値するものである。

それでこんな立場から宗教の發生を見る場合には、いはゆる宗教の起源よりも、むしろ諸民族に於けるその變化發達が主要な問題となつて來る。人類に於ける宗教の起源といふことは、種

種の意味でなほ人々の關心の對象ではあるけれども、時處を超越して宗教の根源を考へたり、一源とも多源ともつかずにその最初の段階を想定したりすることは、嚴密な科學的方法によつては望まれないことであり、文化史的考察としてはもはや重大な意味をもち得ない。かりに宗教の發生の根源を終局の問題とするにしても、眞に實證的な方法によるかぎりでは、まづ歴史的文獻や民族學的資料が示す範圍に於て、諸民族に於ける宗教形態の異同の細かい比較から、その地理的分布と年代的變化とを一そう明確にする必要がある。そしてこれが爲めには文化圈説やエジプト起源説を襲用しないで、文化の移動による宗教の傳播を、ひろく諸民族の間にみとめるべきであつて、未開民族が多く非歴史的な生活をもつてゐる點から、その宗教の孤立的發達を想定して、それらがすべて同様な段階に於て進化するかのやうに考へてはならない。實際未開民族の細密な觀察は、その多數が年代的にも種々の變化を経過し、他の民族との接觸から宗教的にも相互に多くの要素を受授してゐることを示すのであつて、古代民族の宗教史的發展の過程にも、他の民族との相互の影響は、文獻にあらはれてゐる以外によほど多い。それ故人種の移動と文化の接觸による傳播を度外視して、宗教の發達やその形態の變化を考察することは、現在の民族學的知識からは許されないのである。

かくして宗教の發生に關する嚴密な文化史的考察は、その空想的な根本形態や單系的な段階、

及びそれらを支配する發生原因の問題を離れて、現實に認め得る諸民族の宗教の變化とその相互關係、及びその諸形態をみちびく決定原因の考察に向つて進んだのである。もつともこれらを決定する諸民族の心理的社會的その他の生活の變化は、或る意味で各自の形態を發生せしめる要因とも考へられるし、宗教自體の發生原因とみとめられるものと、事實上明確に區別することは困難である。それ故これまで宗教の起源として説かれたものが、實は或る特殊な宗教的生活形式の決定要素にすぎなかつたり、通俗的に了解されたいはゆる社會科學に於て、これに對する説明が直ちに宗教一般の發生原因であるかのやうに見なされることも、必ずしも不當な混亂とばかりはいはれない點がある。しかし宗教の根本的發生の事情は、その後の轉化の諸條件と必ずしも同一でなく、前者には生活態度の心理的要素が重要な役割を演じてゐるのに對して、後者はむしろ外部的な生活環境の問題に歸着する場合が多く、少くともこれらの外的條件の考察のみをもつて、宗教の最初の發生を説明し得たと考へてはならない。これがまた宗教起源論の多くが、實證的な史實の欠陥にも餘儀なくされてゐるはあるが、屢々單なる心理的若しくは論理的構想となり、さらに時處を超越して、むしろ諸民族に共通な宗教の發源を想定しようとする理由でもある。

これに對して民族と時代による宗教の變化を決定するものは、全體を通じて大差のない基本的な心理的原因よりは、むしろその表現を支配する生活の環境や様式に求められる。したがつて

性質上それは外部的原因とか客觀的條件といはれるものに偏するやうではあるが、種々の社會と民族とを通じて、心理的には根本的な差異がみとめられないかぎり、宗教形態の變化の根柢がこの方向から説明されるのは當然である。そしてこれが宗教の總括的な發生原因の説明ではなく、具體的な諸宗教の形式の發生と意味とを明かにする仕事である點に於て、それだけ多く實證的な意義をもつのであつて、少くとも文化史的民族學的な宗教の考察としては、前者から區別してまづこの問題に向つて努力が集中されなくてはならない。

この意味で宗教の諸形態を發生せしめる原因として、これまで第一に顧みられたのは民族性といふことである。そしてその中には諸民族の人種的特徴すなはち體質上の差異が相當に力説された。民族學が人類學に對する人種學として、特に諸人種の體質的特徴の研究を主眼とするかのやうに理解された範圍では、宗教の民族學的考察は、何よりもその人種的基礎による變化を見るにあると説かれたこともある。諸民族の文化がその人種的集團によつて異つた特徴をしめし、その體質の差異に支配されることはないではないけれども、精神文化ことに宗教現象のごときものが直接にこれらの要素によつて變化する關係は、事實上宗教史的にあまりみとめられない。そこで諸民族の宗教の差異は、直接にその人種的特徴によるよりも、それと關聯しての各民族の心理的差異にもとづくものと考へられ、それから民族思想による諸宗教の説明や、その民族心理學的取

披が試みられた。しかし前者がまたこれを民族の住地や自然的環境の變化に還元するはかなかつたやうに、諸民族の心理的特徴なるものを追窮して、その智能や情意の作用を比較した時には、各人種を通じて顯著な差異は發見されず、夫れ々の宗教的觀念や傳統の變化を説明するだけの根據は與へられてゐない。

もつともこの點については近年未開民族に於ける原始的心性の問題が強調され、文化民族に於ける近代的心性とはちがつた彼らの心理的機能が、特殊の原始的な呪術宗教的現象の根柢となりそれが全體としての宗教の發生原因でもあり、支持原理でもあるやうにいられる。しかしこの場合にもいはゆる原始的心性は、各民族の心理的特性といふよりは、むしろ多數の未開民族や原始的社會に共通な傾向として指摘され、宗教一般の發生を説明する原理として説かれてゐるので、種々なる宗教形態の發生を解釋するものではなく、他の心理學的説明に於けると同様に、それは依然として單なる發達段階の差異に歸せられてゐる。ことにいはゆる原始的心性の特徵は、他の心的機能よりは主としてその思惟の方法にあるのであつて、それは近代的な論理に對して先論理的であり、神秘的融即をゆるす感情的思惟が主となつてゐるといふのであるから、かりにこれが民族心理の或る段階の特徴をしめすものだとしても、それは主として原始的な宗教の思惟や觀念の方面の特性、或はむしろその欠陥を消極的に指摘することである。もつともこの原始的

な論理や思惟は、社會學派の人々からは個人的でなく集合的なものだといはれ、集合的な觀念を造り出すと同時に、或る程度までそれを基礎として動くのであるから、その内容は各々の社會に於て夫れ／＼獨特のものがあることも認められてゐる。しかしこの場合にも異つた社會や民族に於ける集合的觀念の内容については、未だかつて具體的にその特徴が考察されたことがなく、かへつて未開民族として共通な思惟の一般的形式の方が力説されてゐるのである。そしてそのいはゆる集合的觀念は、結局その内容に於て民族的傳承や一つの社會の傳統的觀念といふことに歸着し、しかも特殊な内容の發生に關してはほとんど何らの説明も加へられてゐない。それ故未開社會に於ける宗教的觀念が、個人的な思惟や獨創よりも、集合的な觀念であるところに、多少その一般的特質が明かにされたとしても、それではなほ具體的な宗教觀念の民族的變化の説明にはならないのである。

それで若しこんな理論が、いはゆる民族性や民族心理による宗教形態の變化の説明の不足を補ふものがありとすれば、それはむしろ民族的傳承や社會的傳統の重要性をかへりみて、これらの要素が各自の宗教的特徴を決定する歴史の意味を承認した點にある。しかもその傳統といひ傳承といふのは、實は單に觀念や思想に關するものに止まらないで、現實の宗教的行事や慣習として傳へられ、社會的な威力をもつて人々の思惟と行動とを支配するものをもふくみ、さらに一般の

生活に於ける傳統的様式の勢力をも總括するものでなくてはならない。

一體宗教の形態といふことを考へるのに、これまで多くの人はその觀念的要素、特に宗教的態度の中心の對象となる神靈觀念の内容のみに注意して、往々宗教としての他の要素をかへりみない傾向がある。これは西洋での傳統的な宗教觀、ことにその主知的な見方に災されてゐるからであるが、諸宗教の特徴を明かにするには、さらに宗教的價値意識を決定する慾求とその目的觀念または理想の如何を見なくてはならない。また他方で現代の宗教に對する批判は、屢々その集團的形式すなはち集團の組織や制度に關してのみ加へられる。それは宗教の政治的經濟的機能を見るには重要な契機ではあるけれども、これだけが宗教の形態のすべてであると考へてはならない。近代的な宗教に個人的な信仰や思想がいちじるしくても、その集團的組織がこれを結合してゐると同様に、原始的な宗教の報告は多くその公共的な形式にかぎられてはゐるが、反面にまたその私的な生活を支配する宗教の存在をみとめなくてはならない。そしてこれらを全體として見た宗教的集團の組織は、近代的な任意的教團の原理をもつて單一に理解することはできないのである。これは個人の宗教的觀念に對する集團的な思想や教義の作用にもあらはれるが、特に直接にその生活を支配するのは、その行動の規定若しくは儀禮としてあり、近代の信仰すなはち

主觀的經驗を中心とする宗教でも、實際それは儀禮や行動に具體化され、またこれに支持されてゐる事實を見のがしてはならない。この意味で公的にも私的にも、儀禮の形式とその機會とは、宗教形態の要素として特に重要なものであつて、その觀會内容や集團形式とともに、これを度外視しては宗教の變化を論じることにはできない。

そこでこれらを總合しての民族や時代による宗教を決定するものとして、心理的の要素よりも、外部的な條件が多くかへりみられるのは當然である。民族學が人種による宗教の差異を説く時にも、それは體質上の特徴といふことと、同時に、實際はより多くその地理的自然的環境を力説して來た。そして熱帯と極地に近いところと、大陸と島嶼及び山地と沙漠など、諸民族がその住地によつてその生活の諸形式を異にし、その宗教形態の諸要素に特殊な發展をしめすばかりでなく、おそらく最初の發生までも同一でなかつたことは、民族學的事實の比較によつても否定することができない。中でもそれが經濟的生活の根本的形式を決定して、狩獵と漁業と採集と、また牧畜と農耕との異つた傾向と複雑な配合をもたらし、それがさらに特殊な宗教的觀念や儀禮、ことに後者の大多數の機會を生みだしたことは、單に經濟的儀禮についてはかりではない。この意味で一般に生産關係が宗教形態を決定するといふ史的唯物論による説明は、それを發生原因と混同しないかぎりに於て、たしかに一面の事實を物語るものであり、それが諸民族に同様な進化論的段

階を想定する點を除きさへすれば、民族學的にも相當に尊重さるべき主張をふくんでゐる。

しかしこの點についての社會科學の説明は、そのいはゆる生産關係といふうちに、單に生産の手段や様式ばかりでなく、その分配と關聯しての社會的階級の關係をふくみ、それが特に宗教の發生や變化を支配する點を重要視するものが多い。これに對して宗教の民族學的考察は、地理的環境と相ならんで多少その社會的環境の影響をもみとめるのであるが、この社會的環境といふのは極めて廣い意味に解すべきものであつて、それは民族的集團の範圍と結合から、家族や民族の組織、地方と國家との制度、及び周圍民族に對する人種的政治的關係にまで及んで、それが主なる宗教的動機と儀禮及び集團形式に對する決定要素となることを見のがしてはならない。もちろん武力や富力による階級の對立は、その宗教の觀念や制度を決定する一つの要素にはなるが、集團内部のこれらの支配關係から宗教が發生するやうに説くのは、往年の僧權説と同じく具體的な事實をかへりみない單純な想定であり、ことにそれを階級の政治的經濟的鬭争に歸するのは、現代的な觀念の無理な普遍化であつて、諸民族の時代による複雑な宗教の變化を説明し得るものではない。實際に於て社會的階級の根柢には人種的關係がふくまれてゐる場合が多いが、そのほか年齢、男女性、呪術その他の技能や職業による種々の階級もあつて、これらは民族によつて區々の形式と關係をもち、常に一樣な段階によつて消長するのではなく、それが宗教形態に及ぼす影

響も、一概にこれを圖式化して見るわけには行かない。

それにこれらの社會制度は多くは人種の移動や接觸によつて發生傳播してゐるので、生産その他の生活様式もまた同様であるから、それにもとづく種々の宗教形態が、各自その土地で發生したとしても、その民族學的研究には人種の移動と文化の傳播を度外視することはできない。まして宗教的觀念や儀禮自體が、人種の媒介をまたずして異民族の間に傳播する事實は、他の文化要素に於けると同様に、いはゆる非歴史的な民族に於てすら實證されてゐるので、單純に各民族に於ける宗教の自發的な變化のみを想定して、その民族性や自然的社會的環境のみから、宗教的特徴を説明し去ることは無理である。たとひ未開民族の多くが比較的孤立的な生活をつゞけ、近代の世界に於けるやうに異民族の文化の影響をうける機會が少なかつたとしても、往々民族性とか民族思想の内容として説かれる民族的傳承や社會的慣習の中には、實際は無意識に異民族から受入れた宗教的觀念や儀禮が多いことは事實である。こゝに民族學としても社會科學としても、それが科學的であり文化史的であるためには、自發的變化や進化的段階の概念に固執しないで、より多く具體的に個々の民族の生活と環境を見、文化の傳播がその宗教形態を決定する事實をみとめるべき理由がある。

ヘーゲル右黨の神學

石 橋 智 信

こゝに、クリスト教教理學が最近、ドイツに於て辿り來つたところを大要、一瞥したいと思ふ。但し、その前、一應、教理學と宗教學との立場の相違を明らかにしておきたい。

宗教學なるものは、無論、前提無しで、抑も、宗教なるものが過去の歴史の上に於て、また、現在の實生活に於て如何なるものであるかを探求、闡明するにある。が、クリスト教教理學なるものは、各自が——クリスト教徒としての各自が、信すべき宗教（クリスト教）は如何なる内容であるべきかを確定 *Feststellen* するにある。それゆゑこの學問は前提無しではない。前提付きである。天啓の宗教としてのクリスト教を前提とするのであれば、教理學者、カフターン教授自身はその著「教理學」*Julius Kaffan; Dogmatik. 1909 S.1—3.* に於て明言してゐるところである。

それゆゑ、教理學の研究態度と、宗教學の研究態度とは、全然異なる。それにも拘らず、教理學の研究内容は、宗教學にまで研究材料として有力の一つたることを失はないと考へる。と云ふのは、宗教學が、その研究對象を、宗教心の客觀的なあらはれ（殊に、行爲、行動の上の）に求める

と同時に、その宗教信徒の主觀的なおもしろくにも求むべきであると考へるところからしてである。教理學は宗教學に即しない。然し、教理學は宗教學にまでの貴重なる raw material の一であると考へる。

その意味に於て、此に、教理學のドイツに於ける最近展開のあとを一瞥したいと思ふ。

シュライエルマッヘルIIルネッサンスの叫びは、既に、ドイツ神學に久しい。ヘーゲル右黨たるエランゲン派に於てさへ、シュライエルマッヘルの影響著しいものあるを認める。

シュライエルマッヘルが、特に強調したのは「神への絶對所屬」die schlechthinige Abhängigkeit von Gott の感じであつた。即ち、宗教を目して、それは、自分が（無限のものゝ一部として）神に所屬すると云ふことを感じる感じであるとした點にある。「この絶對所屬感は如何なるクリスト教的敬虔の感激のうちにも藏せられて居るのである——丁度、我々が自然と云ふ一般の連鎖のうち到我々自身を見出す程度に、丁度、我々が宇宙の一部としての我々自身を宇宙の間に意識する程度に」と彼れ自身も（その著 *Der christliche Glaube: der christl. Glaubenslehre erster Theil* § 34 に）述べてをる。自然と連鎖する自己と同じ様に、神と連鎖する自己を見出さうとするのである。（殊に、同著、三十五節）さうした「神への單純所屬」を感すべきを強調して、彼れの提唱は、

彼れ自らも述べて居る様に (a. a. O. I. S. 46. 2.) 汎神論と距たるたゞ一步である。但し、無限の神への所屬を單純、絶對に感ずると云ふことは、有限の我々人間には不可能である。この意味に於て「誰もが宗教なるものを完全に持つことは出来ぬと云ふことは、何人にも容易に知り得るところである。何となれば人は有限であり、宗教は無限であるから」と (Reden über die Religion 1799. S. 240.) 彼自ら述べて居る。さうした人間にとつての宗教の最高潮は有限、無限の聖き抱擁時である。その瞬間こそ宗教が花と咲きあふ満開時。die höchste Blüthe der Religion. 生ける宗教の生命の生誕時 die Geburtstunde alles Lebendigen in der Religion である。 (a. a. O. 1799. S. 74) 「その瞬間にこそ、我れ無限の力を感じ、無限の生命を感じて、正に、無限の心そのものである」 (同上) と説かれてゐる。

この心境、自己のこの心境、この心境に入りし自己の體驗を主としてシュライエルマッヘルは確かに「體驗の神學」 Erfahrungstheologie を主張したのであつた。

この體驗、この心境を重じて彼れは一般クリスト教の教理、信條なども、たゞ、この心境、體驗を文せるに過ぎずと主張してゐる。 (Der christl. Glaube I. S. 15.)

また、この體驗の確固たるこそ、自己にとつて神が確固たる所以であるとなし、確たる自己の體驗に於て、神を確と認めることが力強く説かれてゐる (a. a. O. S. 30.) これ、正に、自己を適

して神を知る所謂 Rückschlussmethode 逆進法である。

逆進法を通して、神は充分、自然化 die Naturalisierung des Gottes され、徒らに理智的に把握し了らんとする Supernaturalismus の域を脱し、各自の體驗と結び付いてカトリック神學風を完全に脱離するに至つたわけである。

但し、神は、各自の體驗を通して味解し得る範圍に狭められんとする位置におかるゝに至つた。この點！こそ後ちのシュライエルマッヘルルネッサンスに於けるドイツ最近の神學が問題の焦點となすところであると考へる。近時、先づ、この點の論議をもつて起つたのが、エルランゲン派の神學者 Erlanger Schule のホーフマンとフランクであつた。

即ち、神を自己の體驗、味解の範圍内に狭め、主觀の圈内にせばめん（“verkürzen”）とするに反對して、主觀的な自己體驗以外、さらに客觀性を信仰對象に見出さんと力むるものがエルランゲン派であつた。

そこで、先づ、第一に、エルランゲン派の兩學究は、シュライエルマッヘルが力強く提唱した「神への單純所屬」を味ふべき單純法悅の主觀的體驗を以て、單に主觀的なる自己體驗と目せず、むしろ、客觀的境地の事實 Objektiver Tatbestand なりとするにあつた。

その境地は、「舊き自己」のすぐさまの延長ではない、「舊き自己」のすぐさまの體驗ではない。

その境地へは、たゞ「新たな自己」として新たに生れさせらるべきなのである。その境地に再び生れ、新たに生れた自己を感じるのである。その「新たな自己」*das neue Ich* その「新たに生れること」*die Wiedergeburt* が観過してならぬ問題なのである（と主唱する。但し、シュライエルマンヘルとしてもこの點は相當に説いてをつたと考へる。エルランゲン派のこの點の主唱、この點の訂正がどの點まで當を得てをるかは問題である。神學者内にあつてもヘルマンなどはこの點の不當を認めて居る。）

「人、新たに生れずば神の國を見ること能はじ」。新たに生れた新たな自己が有つ境地は、舊き自己の體驗ではなくして、むしろ、舊き自己と關係のない、主觀とは別な客觀的境地 *Objektiver Tatbestand* である。かゝる客觀的境地は舊き自己、舊き主觀の住する境地ではない。客觀者、神の住する境地である。云はゞ「神の國」である。かゝる客觀的境地は自己、主觀によつて招來されない、客觀者、神によつてのみ招來されると説く。

要するに、かゝる境地は抑も絶對者によつて招來 *verursachen* され、たゞ絶對者によつて任せらるべき客觀的境地であつて、斷じて自己主觀の延長、自己主觀のすぐさまの體驗ではないと云ふのがエルランゲン派が信仰對象に客觀性を付せんとしての第一の主張である。

第二、自己の體驗にさへ、かく、客觀性を力説したエルランゲン派は、神を自己の體驗、味解

の圏内から遊離してこれが客觀的屬性を強調したことは云ふまでもない。ことに、神を、客觀的な靈なる神として人間、主觀と切り離した。但し、この點は、

第三、この派のクリスト觀に顯著であると考へる。

先きのシュライエルマッヘルはクリストを以て「宗教」の完全なる具備者と觀た。無限者たる神への單純所屬を心すると云ふことは人間には不可能である。が、たゞ、クリストに於て可能である。それは、彼れ、クリストの完全無缺性「die unsündliche Vollkommenheit」(Sünde をシュライエルマッヘルは有限性にこだはつて無限の神を見得ぬものと傲す a. a. O. I. S. 66 S. 67.)と「事物をその本然のすがたのまゝにもどす教主としての彼れの方」「die urbildliche Erlebenskraft」としてると説いてゐる。(a. a. O. S. 98.) かゝるクリストにこそ我々は「彼れに存する無限の神」「sein Gottes in ihm」(a. a. O. II. (S. 100.)) を認めざるを得ず、そこに存する「自天啓」「Selbstoffenbarung」をも信ぜざるを得ぬ。そして各自がその「クリストと相通するいのち」にまでとりいれらるべき「das Aufgenommen werden in die Lebensgemeinschaft mit Christo」をシュライエルマッヘルは力説したのであつた。(a. a. O. II. (107.)) 要するに、シュライエルマッヘルは、神を以て「無限の存在」となし、(特に a. a. O. II. (35.)) 自己も亦、その無限の存在に所屬することを單純に感ずるところに「宗教」ありとなし、而して、その無限への單純所屬を感じ且つ實現し、以て、「宗教」の完全なる具

偉者たるところにクリストありとなし、それ故我々はそのクリスト、即ち、無限への聖靈の
典型 Vorbild 否、原型 Urbild たるそのクリストと存在、否、いのちを共にすべきであると説い
たのであつた。彼れは自らが目する宗教の本質をクリストによせて論じ、己れの抱く宗教の理想
をクリストに即して説いたのであつた。無限への所屬を感ずべき人間主觀の感じをクリストによ
せて説いたのである。

反之、エルランゲン派は人間主觀とは切り離れたところに、クリストの存在があると云ふこと
を説かんと力めたのである。曰く、信仰が問題とするクリストは、斷じて歴史的人物としてのイ
エス "der historische Jesus" とはすかぶ。歴史のイエスは「過去の姿」 eine Figur der Vergangen-
heit に過ぎぬ。それは既に、業に過ぎ去り了つた。永遠に現在するのが、反之、信仰のクリスト
である。信仰の心には、たゞ、ewiggenantlig 永遠に現在なクリストのみが體驗される。而して、
その永遠に現在するクリストは過去の歴史のイエスではなくて、超歴史的のクリスト übergeschicht-
licher Christus でなければならぬ。さて、その超歴史的なる恒に活くるクリスト、それは、靈
Geist そのものである。靈としてそれは有限なる人間主觀と異なる客觀的無限者、客觀的永遠者、神
そのものでなければならぬ。結局、信仰のクリストは、人間の主觀、人間の歴史を超越し、靈と
して、客觀的にいつも現在すると云ふのがこのエルランゲン派のクリストについての主張である。

こゝにもエルランゲン派が信仰を人間の主觀、人間の體驗以外の客觀界に基礎づけんとする努力が見られる。

第四、さてかうした靈に *verursachen* もとゐられての歴史が一般の歴史である以上、我々は舊約より新約への一般歴史を充分なる批評的學的に確かめた上、更に *Heiligeschichte Gottes auf Erden* 地上に於ける靈の神業として、靈的にその眞諦を會得すべきである。と歴史家ホーフマンは教説し、恒に信仰の心に現在する靈たるクリストによつての「新たなる自己」に住して、客觀的眞實たる三位一體神なぞに關する *Heilswahrheiten* を修得すべきを説いたのが教義學者フランクであつた。(Frank: *Geschichte u. Kritik der neueren Theologie* S. 271. S. 525.)

要するに、エルランゲン派はシュライエルマッヘルが各自の宗教的體驗を重んずる餘り單なる人間主觀の信仰 *Anthropozentrismus* に陥らんとするを修正し、これに客觀性を多く與へ、以て、信仰の確實 *Glaubensgewissheit* を得んと力めたのである。先づ、法悅の宗教的體驗は人間主觀の體驗ではなくして、客觀的無限者の境地そのものなりとしてその客觀的事實性 *Objektiver Tatbestand* を強調し、次に、神を客觀的な靈とのみ主張せるは勿論、更らに、クリストをさへ過去の歴史の人間、イエスから切り離し、超人間的、超歴史的の（然し、人の心に永遠に現在する）靈と做し、切りに、クリスト並びに神の（人間主觀を離れての）客觀的存在性を説くに力め、以て、人

間本位の神學 Anthropozentrismus を神本位の神學 Theozentrismus に改選せんと強加したのである。但し、その目標たる神は人間主觀を超越したる Geist 靈たるべくして、而も、他面に於ては「新たに生れたる我れ」に永遠に現在する内在の Geist 靈たるのである。なほ、また、それは歴史を (Heiligeschichte として) 起因 verursachen する Geist なのである。かくしてエルランゲン派の靈の宗教思想には、正に、吾人をしてヘーゲルの Weltgeist を思はしめるものがある。

而も、エルランゲン派の宗教論はシュライエルマッヘルの宗教體驗説を襲ひながらも師、ヘーゲルが主張した Geist の説に立脚して、その宗教體驗は人間主觀のわざに非ずして、たゞ客觀の Geist に起因する由を力説し、宗教を人間主觀からひきはなして Geist の客觀界に確實たらしめんと力むるところ、恰も、ヘーゲル左黨が宗教を Geist の客觀界からひきはなつて Materie の人間主觀に還元し盡さんと努力すると正反對である。ヘーゲル左黨は神を薄めて唯だ人に、唯だ物に歸せしめんとし、エルランゲン派は人を薄めて唯だ神に、唯だ Geist に歸せしめんとする。エルランゲン派の神學こそ、正に、ヘーゲル右黨の宗教論と云ふべきであらう。

日本古代宗教の研究に就いて

原 田 敏 明

一

日本古代と云ふ範圍を如何に限定するかは、その研究對象によつても異なることであり、一般には奈良朝以前若くは奈良朝をも含めてそれ以前を指すのであるが、茲に古代日本人の宗教に就いて云ふ場合には、先づ佛教の影響を受けない以前、又假令佛教は傳來して居てもその影響を受けない状態若くはそれが従來の信仰の一方面としか考へられなかつた頃までを指して置く。もとよりそれは直に全然外部の影響を受けない時代と云ふのではなく、既に支那思想の多くに接觸してゐることも認めねばならないし、果して固有のものが如何なるものであつたか、又支那思想の影響によつて如何なる變化を來したかと云ふことは、これも古代日本宗教に關する研究の一題目となる譯である。

古代を以てかく佛教渡來以前とすれば、その研究の範圍は餘程限定され、殊にその資料としての文献に於いても考古學的遺物遺跡に於いても極めて制限されて來るのであるが、併し年代的に

は既に佛教傳來以後と雖も、尙ほ佛教は直に一般の信仰に浸潤した譯でもなく、且つ儒教的に潤飾された信仰行事にも、一度その外皮を除く時はその原の面影を残すものもあり得るので、この意味では古代宗教の研究と雖もその資料は遙かに下つて後世のものとなされるものゝ内からもこれを探ることが出来る。殊に吾々が今日手にし得る文献の如きは、その凡てが少くとも中央の社會では佛教隆盛に赴きかけた以後のものであつて、従つてその凡てがそのまゝ古代日本人の宗教思想を有るがまゝに表はすものではないのである。

かくして資料は常に佛教や殊に支那思想の多くを混入してをることを豫想し、かゝる要素を剝脱して觀察することが必要であるが、それらの要素の混入は宗教的反省の加はつたものほど甚しいので、従つて日本書紀や古事記の神代記事の如き、そこには却つて多くの支那思想を習合してをつて、⁹⁾日本人の思想としても、新しい又は進んだもので、それらは特殊階級の人々の持つ思想ではあつても、決して日本人一般の持つ宗教信仰そのまゝではない場合が多い。かくして眞の信仰は、かゝる神代記事の如きに於いてよりも、却つてその外の場所、又はむしろ紀記の歌謠や萬葉の歌、或は祝詞や宣命の内に、如實にその片々が物語られてをるのである。此の意味では萬葉集や風土記の如く、何等信仰を語る意圖もなく、而も所々にその實際の宗教生活に關して自然に言ひ表はしたやうなものが、吾々の研究には却つて貴重な材料となるのである。日本書紀や古事

記の記事によつて、古代人の幼稚な想像を知る吾々は、一方萬葉全巻を通じて味讀した場合、そこに始めて古代人の純な宗教生活の有りのまゝの姿を把握することが出来るのである。

もとより一概に萬葉と云つてもその製作の時代から云ふと非常な距離のある多くのものがある。又作者その人の思想にも夫々違つたものがあり、例へば山上憶良の如く未だ幼稚ながら佛教的素養を持ち、これを詩歌に吟じてをるものもある。此の外にも多くの支那思想や佛教思想の表はれがあり、殊にこれは時代を降るほどさうであると云ふことが出来る。又宣命や祝詞の如きも比較的古い形式の思想を多く求めることが出来るが、これ蓋しかゝる儀禮に關することは多くの場合尙古的保守的であつて、新意を以て改變することの少いのがその一般であるからである。併しこれらにしても時代の要求に應じた變遷は因よりあり、殊に祝詞の如きには支那風のものさへ混じてをるのである。

(1) 黒板勝美氏「古神道に關する一考察」(明治聖德記念學會紀要第三十四卷、所載)參照。

(2) 林古溪氏「萬葉集に表はれたる支那思想」(國語と國文學所載)、大屋徳城氏「萬葉集に現れたる老莊思想」(鶴故郷第二十五號所載)參照。

(3) 鈴木暢幸氏「萬葉集に見えた佛教思想」(國學院雜誌第三十五卷九號所載)、有川武彦氏「佛教の影響より見たる萬葉集以後古今集に至る和歌」(佛教研究第五卷一號所載)參照。

かくして文献を研究の資料とする場合には、先づ第一にその製作又は記録乃至編纂の事情とその時代を明かにし、その後の變遷を知ると云ふことが最も必要で、吾々に與へられたまゝの文献は、假令それが途中で改作されるやうなことは無くしても、少くとも直接にはその製作の時代とその事情とに於ける思想より外に與へるものでなく、それ以前の思想はこれに依つてそれを直接に知ることは出来ない。

記録の記すところを其のまゝ認容することは極めて安易な方法ではあるが、それは多くの場合事實でないことを含んでをる。事實がどれだけか曲げられてをる場合が多い。従つて此の、文献中に押し曲げられたまゝ盛つてある事實を正しき原の形にまで還元して眺めることに依つて、吾は記録された以前の思想をも、或は臆げながらにしても、これを窺ふことが出来るのである。この點これまでの研究者にはやゝもすると記録の内容を極めて安易に受取り、それを以て思想の史的發展を叙述するものがあるが、如何に辻褄を合はしても、さうした研究をやつてをる内は、それは學問の退歩でなくとも足踏以上のものではない。

尙且つ現今吾々に残されてをる資料は何れの時代にも一様に残されてをるものでなく、或は凡てのことに關して、又は或る一事に關して同一の調子で書かれたものでもない。假令記録編纂以前に、その材料となつた或る種の文献が既に存してゐたとしても、それは凡ての事件に關して充

分であつたのではなく、或る時代に詳かで他の時代に就いて粗略であることもあれば、又例へば外交に關するものゝみ存する時代と神祇に關するものゝみ存する場合もある。甚しきに至つては外交に關するものが一時代に集められ神祇に關するものが他の時代に纏められて、一の編年の記録が出來たのではないかと考へることも出来る。

かくして例へば崇神垂仁兩朝のみが神祇崇敬の盛んな時代であつたと云ふが如き、多少はさうした傾向を見ることも出來ようが、それを以て他の場合がさうでない^と積極的に否定することは出來ない。若しこれをしも記録の示すところに従ふと云ふならば、それは記録を過分に信頼するものであつて、さういふ場合、吾々の古代研究は單なる語句の解釋より外に出でられず、又それ以上のことは無意味のことにもなる。

又これもよく目にするところであるが、天武朝の記録に宗教殊に神祇に關する記事が多いために、同朝を以て敬神の念の篤かつた時代であるかの如く説く場合がある。⁽¹⁾併しこれも天武朝及びその以後の日本書紀は、それ以前を少くともその所據の資料の種類を異にする點から見れば、これを以て他の時代にはこれらの事實がなかつたとするのは、これ又過分に記録の内容が一貫し統一あるものゝ如く信ずるからであつて、かく積極的に否定することはもとより當を得てゐないことである。尙ほ且つ吾々は日本書紀に就いては、その編纂の方針並びに、場合によつては、その

筆者さへ決して終始一貫したものであるのではないのではあるまいかとまで考へるもので、殊に天武朝以下とそれ以前とはその趣を異にしてをるやうに思ふ。

併し一般には續紀養老四年の記事に依つて居り、これに對して疑を挿むものは、かつて河村秀根が「書紀集解」に論じた以上のものは無いやうである。而して養老四年説を裏書するものとして擧げられる日本紀と風土記との關係も、場合によつては却つて反對に日本紀が風土記よりも以前に成つたと云ふ證據にさへなる。⁽³⁾吾々は今積極的に主張するだけの充分な研究も無く、従つてその自信も無いのであるが、一方日本紀と古事記とを比較して、日本紀の方が或は原ではないかと考へられる節もあるので、これらもその理由の一として、日本紀編纂が或は養老四年よりも更に早い時代まで引上ぐべきものではないかとまで考へても見た。⁽⁴⁾而して此の關係が、文献による古代研究、殊にその思想發展の研究に及ばず結果は極めて大きいものである。

然るに此の書紀古事記の關係に就いては、一方に古事記僞書説さへあり、甚しきは古事記を以て平安朝初期の僞作であるとなすものがある。⁽⁵⁾この異説に對して反駁を試みたものは多くは見受けないが、併し多くの人々はこれに對して殆んど考慮を用ひないか、若くは全く黙殺してをる形である。吾々も亦た直に此の新奇な説を受容するまでには至らないが、併し平安朝初期まで引下げないまでも、その序文に見える和銅五年と云ふことに果して疑ふべき餘地は無いかどうか。こ

の點更に一考を必要とすることではないかと思ふ。但し書紀の編纂の始めを天武朝まで引上げる立場からすれば、強ち「養老四年といふ最後の年時ばかりから、古事記との關係を論じることが出來まいと思ふ。」

(1)これらに關する實例は枚舉に遑ない程であるが、その一例としては、三浦周行氏「文化史上より見たる日本書紀」(藝文第十卷第九號所載)參照。

(2)黒板勝美氏「日本書紀古事記の編纂に就いて」(東亞の光第十卷第五號所載)七〇—七一頁參照。

(3)津田左右吉氏「古事記及日本書紀の研究」二九一頁以下參照。

(4)別の機會に詳論することとし、その一端は拙稿「開闢神話の構成と神々の追加」(宗教研究新第七卷第三號四號所載)參照。

(5)中澤見明氏「古事記は偽書か」(史學雜誌第三十五編第五號所載)、岡氏「古事記論」參照。

(6)安藤正次氏「古事記偽書說について」(史學雜誌第三十五編第九號所載)、N. Matsumoto, *Essai sur la Mythologie Japonaise*, Paris, 1928, p. 6, n. 1. 參照。

三

かくして殊に思想史としては、少くとも記録以前に關して年代的發展の跡を見ることは極めて困難である。これをその他の事件、政治的事件や外交的事件に於いては、その記録以前の傳承にも比較的に史的事實の年代的關係が把握し易いのであるが、支那思想や佛教思想の輸入の如く、從來のものの特に違つたものゝ傳來の如きは、これ亦た比較的にその時代を知ることが出来る。

然るにこれに對して民族信仰の如き、外部の影響によるの外、餘り變化しない、而もそれら外部

の影響にも容易には變化しがたきものにあつては、假令記録時代に於いてさへ、餘りその時代の變化も見ずに傳へられてをる。況して記録以前の事實に於いては殆んど時代的變化もしない、若くは認められないと云つてよい程で、これを年代的にその發展を説くのは、餘りにも吾々の如き變化の多い周圍の狀況から受ける變遷を彼等の時代にまで當て倣めて考へ過ぎたものとも云へる。かくて古代日本人の思想信仰はずつと後世までも思つた程甚しい變化もなしに傳承され、又同じ形に反覆しつゝ起つて來てもをるので、この意味で、最近最も隆盛になつた民俗學的、民俗學的な研究が直に吾々の古代日本人の思想信仰の研究に大きな寄與をなすのである。

併しそれは外部の刺戟の少い、且つ反省の餘り加はらないやうな事柄に於いて殊にさうであるが、外部からの刺戟に富み、反省の多量に加はるやうな事柄に於いては、強ち素材を外部より取らないでも、そこに比較的急速な變化が現はれる。従つてそれらは假令年代的な發展を跡づけることは不可能にしても、時代的變遷の相を見ることは出来るのである。

これを例へば、立國に關する記事、創世に關する物語の如きは、支那思想の影響や又對外關係の事情によつて、比較的に新しく發生し、その後訂正増補されたやうな形跡さへ認めることが出来る。乃ち歴史は新らしい時代が追加されると同時に、古く昔の方へも追加されて行くものである。此の意味では或る時代を軸として二つに折疊むことにより新古の實際が明らかになるであら

う。かくて最も古いものは最も新しいものと云ふ珍現象を呈するが、事實は恐らくその邊にある。而して古い方に追加されるものは、常に新しい方に追加される時代の反映であり、そこには密接なる關係がある。

然らば何を規準にして折疊むか。此の點に就いては、事實上困難、むしろ完全なことは不可能のことに屬するが、極めて圖式的にいへば考へられることで、もとより今後の研究に俟つべきもので、茲には唯その一例を舉げて見る。今人名から見て人名に「別」といふ字を付けたのは、一般には王子分封に始まるとするが、記録によると日子坐王の孫、垂仁天皇の皇子に始まつて仲哀天皇皇子まで、極めて僅かの間に見ることが出来る。その後は餘り見當らないやうに思ふ。⁽²⁾然るにこれを更に古いところでは、古事記に於いて國生みの段の島々の別名中のみ澤山見える。もし此の二の事柄が無關係でないとしたら、兩點を重ね合せて歴史記録の上の一の折目を附けることが出来るかも知れぬ。これも單に一例に過ぎず又もとより年代的にはどの點まで明らかとなるか。何れにしてもその規準となるものを出来るだけ多く見出し幾何かの折目をつけることによつて、古代日本人の眞の歴史事實と、反省の結果過去へ追加された部分との限界が朦げながら描き出されることと思ふ。但しこれは極めて圖式的に云ふので、殊に後世の追加訂正は何れの部分に就いても行はれるので、假りにその限界が見えても、決してそれ以前には事實なく、又それ以後

の事柄は凡て皆事實であると云ふやうに確然と區別出来るものではない。

かゝる見地から、古代史を最も古くまで引延ばした舊事本紀が、決して謂ふ如く馬子の作ではなく、最も新しい後代の僞作であるならば、日本書紀よりも古くまで引延ばして一層整頓した形を採つてをる古事記の物語の方が、假令僞作ではないまでも、又假令その筆録としては古いにしても、其の構成に於いては或は日本書紀よりも一層新しいものではないかと、そこに一の疑を挟むのも、強ち根據の無いことではないかも知れぬ。

(1) 拙稿「開闢神話の構成と神々の追加」(宗教研究新第七卷第三號四號所載)参照。

(2) 天子の名としては應神、履仲、反正、更に下つて天智の諸天皇に於いても見るが、天子の場合は特に別な意味があるもので、尊號又は謚號といふ意味があり、かゝる場合には多く古い形式に則るのが普通である。

四

これまで一般に宗教と云ふと直に神々がその中心となつて考へられ、従つて宗教の研究が多くの神々の研究に終始した傾向があつたが、これは古代日本人の宗教に關する研究に於いても同様であつて、主として書紀古事記の神代記事に記載せられた神々並びにそれに關聯した宗教事實に就いて述べられてをる。

而してこれらの記事をそのまゝ事實と信じて解釋する本居宣長始め從來の多くの國學者の解釋

は暫らく措いて、全然これを euhemeristic に解釋するものは、強ち新井白石のみではなく現今でも此の立場を採るものは決して少しとしない。もとより神代の記事には多くの史實が或は變容され又修飾された形で包含されてをる、單なる虚構の説のみでないことは云ふまでもないが、それが直に神代即ち遠い有史以前の事實とされるには餘りに薄弱な資料である。殊に物語の作者又は記録の編纂者の時代の反映を多く持つてをるので、これを年代的に記録された明らかな事實とすることは極めて當らないことである。

従つて例へば新井白石が岩戸隠の記事を以て死亡と葬式とを物語るものとするのは確かに一の卓見ではあつても、それが直に人間としての天照大神の死と葬式とを物語るものであるかは確かでない。尙ほ且つ葬式に類似した儀式を行ふのは葬式以外にも種々の場合にあるので、従つて葬式に類似すると云ふことで直に死の事實を物語るとすること、殊に現實に生存した人間としての天照大神の死亡を物語るとすることは稍々早計に過ぎるので、唯だ少くともかゝる物語の作製せられたまでの或る時代には、かゝる儀式に類した葬式を行つてゐたと云ふことだけはいへる。

もと／＼神代記事の如きは、断片的な事實が物語作者によつて修飾され、場合によつてはどれだけか變容されて一の物語となり、かゝる物語の幾個かゞ次の物語作者又は記録の編纂者によつて、結合され統一あるものとされたものとする、假令史的事實を多量に包含するにしても、そ

れを悉く史實と解し、殊にその年代的順序を信ずることは出来ず、その内には多くの後代の歴史を認めねばならないのである。

(1) 新井白石、「古史通」、「古史或問」等參照。

(2) 次に擧げる日蝕に關する儀式もそれであるが、その他晝夜交代に關するもの、又 Eritation や就任にする儀式などにも極めて近い類似性がある。

五

又一方には神代記事を以て全然一の神話として解する方面がある。但しこれは因より神話を同時に荒誕無稽なものとすることはしない。一般にも神話を以て或は比喩であり寓言であると解し、⁽¹⁾又儀式の起原を説明するものとするものがある如く、神代の記事に於いてもこれを全然神話としてのみ取扱ひ、且つ或はこれを比喩寓言とし、又儀式の説明とするものがある。

例へば前の岩戸隠の物語の如きも、素戔嗚尊を暴風雨の神とし、「暴風雨退散して、天日再び輝ける状を記すものなり」と云つたり、⁽³⁾又はこれを日蝕に關する儀式、殊に日蝕に關する呪術行爲を示すものとする。⁽⁴⁾もとより他の諸民族に於いても、これに類似した天然神話は少からず求めることが出来るが、併し素戔嗚尊を暴風雨神とする如きも、「我國の上代人は、天界の觀察をしながらつたと同じく、空界に就いても一向興味を引かなかつたらしく、神代史に於いても晴雨の變化

雲徂徠などの天候に關する自然現象に關係のありげな説話は少しもない。「故に素盞鳴尊の物語に限つて空界の現象に關係のあるものとは見られないのである」⁵⁾。かくして吾々は單なる類似によつて、その比較から禍されてはならない。

又岩戸隠の行事を以て日蝕に關する呪術行爲であるとするのも一の解釋としては傾聽に價する。日蝕を悪い demon の仕業と思ひ、種々の呪術を以て其の demon を押しつけやうとすることは、多くの未開民族に普通な話であるから、これを以て岩戸隠の物語を解釋し、そこに行はれる行事を、「すべてのものに生氣を與へる呪術として見る」のであるが、もとより「長鳴鳥をなかせたことも、宇受賣命が踊つたことも、神々がはしやいだことも」、それらが一の呪術行爲であり又少くともその行爲に呪術的意味を含んだものと見ることは出来るが、何故にそれが再び太陽の現はれることを促すための呪術でなくてはならないのか。それは單に他民族に於ける事實からの類推以上に、もつとこれを證明する他の場合が無くては、強ちさう云ふことは、一の暗示ではあつても確かなものではない。もとよりこれが「多くの未開民族に普通の話である」と云ふことはかゝる解釋の主要なる根據となるのであるが、併しかゝる呪術的意味を持つた行爲は、獨り日蝕の時のみに限らず、例へば葬式の場合の demon を祓ふ意味で行はれるやうなことも、これ亦多くの未開民族に普通の話であるから、「従つて一方、岩戸隠の記事を以て葬式を示すものであると

云ふ解釋も亦肯定せねばならないことになる。殊に餘り「我國の上代人は天界の觀察をじなかつたらしい」ので、獨り岩戸隱の物語に限つて天界の現象に關係あるものとは見られないのであると云へる。

(1) 例へば E. Dupuis, *Abrege de l'origine de tous les cultes* (1731, Nouvelle ed. 1822) 參照。

(2) 例へば W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, (1889, New Ed. 1923) 參照。

(3) 高木敏雄氏「比較神話學」一三二頁。

(4) 津田左右吉氏「神代史の研究」一九二頁。

(5) 津田左右吉氏「前掲書」、一八八頁、一八九頁。

(6) 津田左右吉氏「前掲書」、一九一頁。

六

かく岩戸隱の記事を日蝕と結付けたり、暴風雨と解するのは、餘りにも天照大神又は素戔嗚尊と云ふその名義に拘泥して居るのではないかと考へる。Max Müller 風の神話の言語的解釋からすれば、神々の名はその神々の性質を標示するもので、假令言語としての意味は忘れられた後と雖も、尙ほ根強く残されたものがあることになる。かゝる考方はギリシヤの昔からあるが如く、我國に於いても既に早い時代から行はれ、かくして天照大神を直に太陽そのものとし、素戔嗚尊の名を「すさぶ」と解して荒ぶる神とし、これによつて後に至つて暴風雨とまで結付けられるべき素

地を作つたのである。

併しもと／＼天照大神そのものゝ本來の意味は、その「天照」といふ方が主であつたのか。將又「大神」といふ方に重點があつたのか。今六國史その他延喜式、風土記、萬葉集あたりに「天照」といふ言葉に關係したものを廣く蒐集してこれを觀察し、且つ民族學的な事實に照合する時、自らの本來の意味が Sun Goddess ではなくして、これを直譯すれば Glorious Great Goddess ではなくつたかと思はせられるのである。即ち自然現象説明の神と云ふよりも、もつと古代日本人にとつて、その宗教信仰に深く根ざしたものであつたに相違ない。

素戔嗚尊を以て暴風雨の神とすることは Asotoy や高木敏雄氏を始め今もさう解する人は少くない。⁽⁴⁾ 併しこれもその名前の出來立ちから考へると、恰かも建御雷之男神(國史大系七ノ四七)が同じところに建御雷神ともあり、猿田毘古之男神(同上七ノ五三)が同じところに猿田毘古神ともあるが如く、須佐之男神も、それは須佐神と云ふのも同じことであつて、古代の名が一般にその關係する地名に、神とか人とか、又はそれを意味する語を添へることによつて出來ると云ふ一の原則から、此の場合も須佐と云ふのは山陰の地名に所々見るやうであるが、出雲國飯石郡須佐郷が自ら結付けて考へられねばならない。而して出雲風土記は須佐の地名起原を須佐之男神に托するのであるが、それは地名傳説の一般であつて、事實は却つてその反對であつたらうと考へられ

る。かくして素戔嗚尊は「すさお」と解し暴風雨神とされるほどに自然現象に關した物語ではなくして、もつと政治的民族的或は部族的の背景を持つたものと解する方が却つて穩當のやうである。

これと同じやうなことは稻田姫に就いても云へる。これを稻田の人格化されたものとする考は少くない。⁽²⁾これとてもその親を稻田宮主と稱した點も考へ合せ、且つ女の名が多く地名に女性指示の語を添へて出来る點から、農耕説明としての、稻田の人格化されたものと見ない方が却つて穩當であらうと思ふ。即ち地名起原としては稻そのものに發したにしても、人名起原としてはその地名から生じたものと云ふべきである。

併しこれも凡ての場合に就いて云ふのではなく、實際に神や人の名の言語的意味が、その性格を示すやうになつて居る場合も少くない。たゞこれまで考へられたよりも一層地名その他のものに基くものも多く、かくてこゝでは一寸した安易な言語的解釋から陥る誤謬の大きいことを指摘しておけばよい。且つ名前の言語的意味とその性質とその一致するやうなものは、概して現實性の少い、即ち人間性の少いものに多いとも云ふことが出来るかと思ふ。

(2) W. G. Aston, *Shinto; the Way of the Gods*, 1905, pp. 136-141. 高木敏雄氏「比較神話學」既出。N. Matsumoto, *Essai sur la Mythologie Japonaise*, 1928, p. 38 筆參照。

(2) 土居光知氏「文學序説」六三頁、松村武雄氏「日本神話と民族文化」(神話學論考所收)一九四頁等參照。

七

これを要するに古代研究はその直接の資料に乏しきため、そのもの自體に解釋の出來かねる場合が少くない。かゝる場合にこれを他地方他民族の事例に照してその説明を試みることは、それも一の方法ではあるが、併し單なる一事實の類似、又は片鱗の類似を以て、その全體の解釋をなすことは、多くの場合に餘り意味の無いことである。殊に古代人と現存未開人とは既にその社會的狀況を異にするのみならず、更にその本質的にも異質的なものと云はねばならないのである。

併し信仰、習俗又は傳説の如きは、假令傳播することなしにも、各地方各民族に於いて大體類似的現象の獨自に發生することが少くないのであるから、それらとの比較研究から受ける示唆も亦た決して少くない。但しそれは内に解釋出來ない場合、外に借りる第二段の方法であつて、従つて内部的研究の進歩に伴ひ、常にそれは再吟味を受けねばならないものである。かくして手當り次第に近似の事實を採集し、それを以て部分的説明をするといふことは、我が古代日本人の思想信仰研究にも屢々見ることであるが、殊に甚しきに至つては、單なる單語的類似を蒐集し、それを以て思想傳播の系統を論じ、又更に民族移動の系統を説く場合があるが、その結論の當否は

弊として、方法論的に甚だ饒隆の多いものと云ふべきであらう。

最近我が國周圍の諸民族に關する研究の進歩に伴ひ、これが我が古代研究に助けをなすことは特に認むべきことであるが、これとても應々我が古代研究のための研究に陥り、やゝもすればその爲めに却つて誤つた結論に至らないでもない。かくして例へば琉球のノロ、朝鮮のムーダン、更に北部アジャ一般に見るシャマン、これらのものが我が古代日本人の信仰と密接なる關係にあることは言ふまでも無いことではあるが、併し人間の祖先と現在の猿とを一緒にすることの誤りであるが如く、古代日本人の信仰が直に現今のそれらではないと云ふだけの用意は必要である。

此の點では更にそれらの宗教そのものとしての理解を深めて行くことによつて、單にその史的關係のみならず、心理的關係に於いて却つて古代宗教、殊に日本古代宗教の理解を助くるものとなるのである。而してかゝる宗教の理解はもとより吾々自身の宗教を措いては、何等かの意味でその最も緊密な關係にある諸宗教を研究するにあるので、此の意味でも周圍民族の諸宗教それ自身の研究が、自ら吾々の宗教の理解、殊に古代宗教の理解に重要な役目をするのである。一例を擧ぐればアイヌ人の如く、言語的にも民族的にも日本人とはその系統を異にし、文化的關係の豫想される程にもない民族であつても、その資料その他の關係により、アイヌ人信仰そのものとしての諒解が徹底することによつて、⁽¹⁾假令これを日本古代などは無關係に研究されても、それ

が吾々の宗教一般の理解に對してさへ多くの暗示を與へるものであるから、況してこれが古代宗教の理解の助となることは云ふまでもない。

(1)この意味での貴重な資料としては金田一京助氏「アイヌの研究」の如きがある。

八

これは又考古學や土俗學的研究に就いても云へる。考古的又土俗的な研究は既に早くから好事家の手で行はれてゐたが、併し専門家の手に移るに至つてもやゝもすれば amateur 風の解釋に陥り易い傾向がある。併しこれらの學問が古代研究に資するところは決して少くない。然るに考古學の對象たる遺物遺跡は腐蝕、破損、摩滅などにより、その範圍を制限せられ、土俗學の對象は變形、潤飾、混合、省略などによつて少からぬ變遷を伴ふものであるために、これらのものが古代のものそのまゝで無いことは云ふまでもない。かくして遺物遺跡の如きは、少くとも古代人の心理の説明に對しては、極めて飛び石的な、而も必ずしも確實でない實證的資料を提供するに過ぎない。

土俗の多くのものも、嘗つて或る時代には強い信仰生活の現はれであつたものが、假令その信仰の内容は消えても又は信仰の形式は變つても、その形骸を傳承や習俗の内に止めてをるので、これが研究の、古代人の信仰生活を知るに重要であることは勿論である。併し古代と現代との時

代的距離の大であるだけ、又外來文化の影響或は自國文化の發展の大であるだけ、その蘊奥たる土俗的事實と古代人の心理との距離は大で、従つて此の點では却つて僻地からの資料に古代に近いものを見出し、史上のそれに大なる價值があることにもなるのである。

この意味に於いて土俗の史的の研究は古代人心理の研究にとつて重要なものでありながら、その資料の關係からも非常に困難なことであり、これまで此の方面の著述も少くないが、多くは關史時代とでも云ふべきものを残すか、又は大きな飛躍の跡を見るのである。

かくして古代日本人の習俗を直に現存の土俗的事實に結び付けられないまでも、或は例へば中世期などのそれと極めて安易に結び付けられるやうな場合が少くない。これ亦その結論の當否は別としてその方法論に於いて不十分な點のあることを豫想するか、若くは更に歴史以外の補助又は解釋に對する用意がなくてはならない。

而して殊に宗教信仰の如く精神現象に就いては、この史的研究の補助となり、且つ史的研究の及ばざるところを明らかにするものは心理學的な考察である。然るにこれまでのところ、我が古代人の思想信仰の研究に於いては、この方面、殊に宗教心理學的考察が行はれてゐない。

併し如何に心理學的な解釋に於いても、それは史的事實を托げることが断じて出來ないのであるが、或は史料取扱の不十分のため、又は特殊の見解に囚はれるため、應々にして傾向の異なる

異説を生ずるに至る。⁽²⁾斯る解釋は、それが假令現代的解釋であつても、古代人に關する知識の充足に伴ひ常に根底から崩壊し、絶えず改變さるべき解釋であつてはならない。

要するに古代人の心理の理解には常にその古代人の心を心とするだけの用意が必要であり、これには晩近の未開人心理の研究、民族心理學的研究が密接な關係を持つこと云ふまでもない。

- (1)これを例せば加藤咄堂氏の「民間信仰史」の如き、未だその續篇は出ないが、恐らくこの點の困難があると思ふ(宗教研究新第三卷批評参照)。又中山太郎氏の近著「日本巫女史」の如きも、古代と現今とがその大部分を占めてゐる。尙ほ巫女といふ出來上つた觀念を既に用意して、その範疇に入る材料を蒐集するに云ふ以外に、その心理學的考察が巫女研究に重要な方面をなす。折口信夫氏の「古代研究」中の或るものにも、*historical* と *genetical* が混同されてゐるやうである。
- (2)城戸幡太郎氏「古代日本人の世界觀」の如き、卓見と同時に又史家の充分に承服出來ない多くのものをも蔵してゐる。

九

以上述べて來た種々の方面からの研究が夫々重要な役目をするのであるが、何れにしても出来るだけ直接に古代日本人の資料によるべく、それによつて古代人の心理を正しく理解せねばならない。

而して古代人の持つ神話の如き、又は現存の民間傳承の如き、もとより架空無稽の説ではなくその内には古代人の宗教を背景とした具體的の信仰が物語られてをるにしても、それらは極めて反省的な所産、又は文化的影響によつて變遷するものであるために、假令特殊人の思想的所産で

ないまでも、それは特殊の信仰を物語り、殊に新しい要素の多量に含まれた場合が多いと云ふことも出来る。

かくして吾々は斯る神話や民間傳承に物語られる事柄以外に、更にその根底となる、而も原本的な信仰があることを豫想してよい。併しそれは單なる神話や民間傳承の解釋のみからは出て來ない。又神を叙し宗教を述べるやうな文献などからは、却つてその真相を把握し難い場合が少くない。けだしこれらの文献傳承には應々にしてその作者又は傳承者の個性を混へ、又新解釋を加へて、その原本的要素を隠没してをることがあるからである。

従つて此の意味では、假令古代人の殘した文献によるにしても、それは出来るだけ思索的反省の加はらないもの、従つて宗教的記録でないところに間々見出すことの出来る宗教的意味を持つた記事乃至は文字を忠實に研究することに依つて、却つて一層根本的な、場合によつては一層古い形式の宗教の姿を發見することが出来る。もとよりこれには幾多の他の學問の補助なくしては期せられないことであるが、殊にその古代資料そのもの、直接の理解と、古代人心理の正しき理解とを必要とする。而してそれには言語文字によつて表現されてをる古代人の思想を知るに、古代言語の心理學的解釋が最も重要であることは勿論である。輒近此の方面の研究も漸く起りつゝあるが、併しそれも單なる言葉の類比、周圍民族語との比較であつてはならない。

辯證論的神學におけるイエス

三 枝 義 夫

一

スイスのカルヴィン派の神學者カール・バルト Karl Barth によつて、初めて唱導された近代新興神學たる「辯證論的神學」*Dialektische Theologie* は、十九世紀に於けるプロテスタントの所謂「近代神學」に對する一種の反動神學の傾向を多分に持つて居る。

獨逸理想主義哲學の、文化と宗教との綜合一致に對する反動、即ちヘルダー J. G. Herder の「人道化された基督教と基督教化された人道主義」に對して、文化の危機としての宗教を主張し、又リッチル A. Ritschl の歴史研究に基づいた歴史主義に反對し、トレルチ E. Troeltsch の「人間、文化、價值に關するあらゆる事物の組織的歴史化」に對して聖書の絶対主義を主張し、就中シュライエルマッハル Schleiermacher の宗教を「絶対歸依の感情」と心理的主觀的に理解しやうとした心理主義に對して、最も激しく反對し、神の客觀的超越性を主張し、與へられた、眞實な、そして客觀的なもの、換言すれば、聖書の中に示された、絶対超越的な神の言葉に對する信仰を主張し、

かくして自らは基督教の超自然主義、超合理主義的な宗教改革の思想におど瀕つた。この精神學の代表者の一人であつて、同時に宗教哲學者であるエミール・ブルンネル Emil Brunner は著書「神秘と言葉」Die Mystik und das Wort, 1924. の扉の左頁に「感情はすべてなり、名は響なり 煙なり」Gefühl ist alles; Name ist Schall und Rauch. といふニーテのフアウストの語を引用し、右頁にルッテルの言葉、「言葉は萬物の原理なり」Verbum est Principium rerum を引用して、前者の理想主義的觀念に後者の宗教改革思想を對立させ、強く比較して居るが、こゝに彼等の主張の一般傾向が明瞭に示されてゐるといへる。

かく辯證論的神學は、宗教改革思想の近代化であり、その近代的色調を伴つた復興であるが、此の思想に最も直接的な影響を與へたのは、北歐の憂愁哲人ゾーレン・キェルケゴール Søren Kierkegaard、—1855 である。彼の憂鬱な厭世的思想、彼の特殊な逆説的思考様式は、彼等の最も根本的な規範とされ、彼等は好んでキェルケゴールの含蓄ある、そして奇警な、特殊な用語をそのまゝに踏襲使用してゐる。ウルネル・エレント Werner Elert が云つた、現在の「キェルケゴール・ルネッサンス」は、この辯證論的神學の領域に於て最も明瞭に表現されて居るといひ得る。

二

辯證論神學者としての主なる代表者及びその主要著書は次の如くである。先づ第一に挙げられ

なければならぬのは、建設者と稱さるべき前記カルツイン派のカール・バルトであつて、彼は最初は牧師であつたが、後ち大學教授となり、一九一九年ボン大學の正教授となつた。彼の著「ロマ書」Der Römerbrief, 1916, 1929^aは彼の主要著書であるばかりでなく、辯證論的神學に關する最初の著書である。ロマ書のパウロ神學に彼の神學と同一傾向あるを發見し、このから彼獨自の神學的思想を以てロマ書の註釋を試みたものである。彼の講演集「神の言葉と神學」Das Wort Gottes und die Theologie, 1924, 1929^aと「神學と教會」Die Theologie und die Kirche, 1928。などの主要著書をなす。ルーテル派のフリドリヒ・ヒューガルテン Friedrich Gogarten も亦その代表者の一人である。彼も最初はブレーメンにおける副牧師の地位にあつたが、一九二七年エナ大學の教師となつた。主要著書には「宗教的決斷」Die religiöse Entscheidung, 1921, 1924^a。「體驗、知識及び信仰」Erlebnis, Erkenntnis und Glaube, 1921。「錯覺」Illusionen, 1926。「余は三位一體の神を信ず」Ich glaube an den dreieinigen Gott, 1926。「神學的傳承と神學的勞働」Theologische Tradition und theologische Arbeit, 1927。「信仰と眞實」Glaube und Wirklichkeit, 1928。等がある。宗教哲學者にして、一九二四年以來テュッリッヒ大學の教授となつたエミール・ブルンネルには、「神秘と言葉」Die Mystik und das Wort, 1924。「哲學と啓示」Philosophie und Offenbarung, 1925。「改革と浪曼派」Reformation und Romanik, 1925。「仲介者」Der Mittler, 1927。等の主要著書があり、歴史神

學者から組織神學者となつた、マールブルク大學の正教授ルドルフ・ポルトマン Rudolf Hultmann には「イエス」Jesus, 1926. がある。

この外向列擧すれば次の如きものなどを擧げ得よう。

現在機關雜誌「Zwischen den Zeiten」の編輯にたづなむつてゐる Eduard Thurneysen の Dostojewski, 1921. 説教集 Karl Barth u. E. Thurneysen, Suchet Gott, so werdet ihr leben, 1917, 1928. ; 「Zwischen den Zeiten」の主筆 Merz の Religiöse Ansätze im modernen Sozialismus, 1919. Der vorreformatorische Luther, 1926, 1928. ;

三

此等の人達の唱へる新神學が「辯證論的神學」と稱せられる理由は、彼等は等しく、神學はすべて正 (Rede) と反 (Gegensrede) の形式、即ち辯證論的形式によつて表現し得ると主張する所にある。彼等の根本思想は當に此の方法によつて表現されなければならないのであるといふ。

バルトが既に述べて居る様に、彼の根本組織はキェルケゴールの夫に由來したものである。即ち、神と人間との間の「矩り」[Distanz] キェルケゴールの言葉をかりていへば「神は天上に汝は地上に」[Gott ist im Himmel und du auf Erden] といふ、時間と永遠との「無限な質的相違」[unendlicher qualitativer Unterscheid] の對立の中に、換言すれば、かゝる神がかゝる人間に如何に關

係し、かゝる人間は、又、かゝる神に如何に關係するかに、この神學の根本課題が横つて居るのである。

従つて神は、バルトによると「全他」*“ganz Andere”*であり、宗教社會主義者ヘルマン・クッテ Hermann Kutter が既に斷言した様に「神は神であり」*“Gott ist Gott”*「見ざるもの」*“Unschauliche”*「知らざるもの」*“Unbekannte”*である。即ち神は絶對的客觀的超越的實在である。

このテーゼに對して、アンテューテーゼとしての人間が考へられる。神と全く質を異にする人間、神と全く連絡を絶つた世界、この兩者の、ゴッガルテンの言葉をかゝりていへば、「絶對的對立」*“absoluter Gegensatz”*、ブルンネルの所謂「原始二元論」*“Urduanismus”*を主張する。この兩者の對立は、私と汝といふ二人格の對立の如く對立するが、而もこれは或共通な人間的なものによつて、その根底において理解されるが如き、人間的彼我的對立ではなくして、人間の私と神の汝との間に、ブルンネルの「質的相違」*“qualitative Differenz”*を持ち、「止揚し得ざる定着された埒」*“unauflösbar gesetzte Schranke”*を持つた鋭い對立なのである。バルトの「*コン*と彼處との間には超え得ざる死の一線が引かれて居る」*“Unüberschreitbar ist zwischen hier und dort die Todeslinie gezogen”*が如き對立である。従つて、*コン*から、あらゆる從來の哲學・神學は否定されなければならぬ。神は絶對的超越で、人間の思辯の範圍外に存在し、又何等の方法を以つてしても、人間・世

界に内在することは出来ない。兩者の接觸も亦絕對に不可能であるから、神祕的方法によつても、或は體驗による心理學的把握によらうとしても、或は良心の働きによつても、如何なる手段方法によつても、そのことは不可能である。

こゝで私達が注意しなければならないのは、この場合の人間が、單なる真理に對する觀念としての人間でも、人類 Menschheit でもなくして、個々のこの人間、私であることである。「汝は人である」「Du bist der Mann」といひ得る人間を意味して居ることである。我々は決して單なる傍觀者ではなくして、時代に生きて生命の苦闘に與る存在である。この理論的でない、實踐的な所に宗教問題に對する解答が與へられなければならないのである。かゝる存在するものとしての人間の實踐的方面を強調した所に、キェルケゴール並びにカール・ハイム Karl Heim の思想的影響を認めなければならないが、かゝる人間と神との鋭い對立から、教義的神學とも異なり、批判的神學とも相違した新たな神學的解释——そしてそれは同時に宗教の本質の解明となるものが、加えられたのである。

バルトによると、教義的神學が神の超越性を説くことには、むしろ觀念論的批判神學よりも遙かに好感を持たれるけれども、神に對する人間の質問を抑制して、只信條を信することだけを命ずることは正當ではない。批判神學は人間が自己の個性・人格・自意識を屈服して遂に神に成らう

とする限り、これは結局神の否定に終る。従つて残された方法は只一つ、それはこの辯證論的方法によらなければならない。

辯證論的神學は、それが用ひた辯證論とは、ヘーゲルの辯證法の如く、正反から合が止揚されたのとは異なる。神と人間との關係の表現に用ひられたものであつて、兩者の對立を正反の形式によつて示したものである。かゝる正は、恐らくは形而上的前提を持ち、その反は、たゞ正を制限したものに過ぎず、そして後に述べる様に、合はこの正の内容を決定したものととして、この特殊な辯證論の内容を分析することが出来るであらう。然しながら彼等によると、この鋭い對立の中に、むしろ、宗教の本質が存在するのであつて、兩者の間に掘られた溝渠の爲に、人間は神について何等知り得ないし、従つて神の意志を忖度し、此を實現せしむることは出来ない。こゝに兩者間の認知は間接的であるといふ重要な概念が生ずるのである。而して、この兩者の間接的認知を可能ならしむる方法は、只逆説的 Paradox 關係においてのみである。理性に反した逆説の形式においてのみ、我々は神が人間に對して語り、人間が神について語るものを表現することが出来るのである。神の意志表示を、この逆説的關係において認知するといふことが、この辯證論におけるジンテーゼとなるのである。そして神學上のあらゆる問題は、同時に宗教の基本的問題も亦、この逆説的關係において——既にパウロ、オクガスタン、ルッテル、カールジン等の優れた宗

教的天才は、何れもかゝる逆説的証明をなして居る——新たに醜態されなければならぬ。かゝる特殊な辯證論的形式によつて、彼等の神學が構成されて居ることから、辯證論的、神學と稱するのである。バルトはいふ、「教義的思考は正——反の思考であつて、こゝには只、合が述べられて居る、だから、尙こうもいへる、これは——辯證論的思考である」と。

さて、かくの如き神學理論において、イエスは如何なる位置を要求するか。いふまでもなく、それは神の不可能なる自己啓示を可能ならしむる神的存在である。ゴーガルテンの言葉をかりていへば、「神は地上においては只我々の肉と血を持つた人間としてのみ自己を啓示することが出来る」といふ、その眞實なる「神の言葉」「Gottes Wort」が、實際の人間となつたものである。バルトは、これを次の様に明瞭に述べた。「言葉は肉となつた……」「罪の支配する肉」となつた「Das Wort ward Fleisch……; Sündbeherrschtes Fleisch」と。イエスは神の「僕の姿」「Knechtsgestalt」であり、神の「假裝」「Inkognito」である。こゝにも亦宗教の逆説的性質が含まれて居る。即ち「キリスト自身が逆説 Paradoxon である。彼はあらゆる不可能なるものを持つた可能なるものである。かゝる點において、パウロの逆説的イエス觀は、最も正しくその眞理を解決したものととして、バルトに受け入れられた。前記のバルトの言葉を、我々は殆んどそのまま、パウロの言葉の中に見出し得るであらう。「彼は罪人の爲に罪人となつた」とバルトも亦云つて居る。

かくの如きイエスの觀察は、又次の如き考察を加えられなければならない。即ちこの肉となつたイエスの中に、我々は如何にして神の言葉を見ることが出来るかといふことである。人間的なるものの中に、如何にして神的なるものを認知し得るか。バルトによると、それは決して理性によつて發見されるものではない。むしろ理性に反する「逆説的な」"paradox"「信仰」"Glaube"によつて信せられるのである。

この信仰も亦特別な内容を持ち、これは亦キェルケゴールの影響による。キェルケゴールの「あれか、これか」"Entweder-Oder"の二重反省の形式が、彼によつて繼承されたのである。バルトによると、信仰はあれかこれかの「選擇」"Wahl"であり、「冒險」"Wagnis"であり、「空虚の中への」「不確實なるものの中への飛躍」"der Sprung ins Leere" "ins Ungevisse"であり、「ゴータルテンの適切な言葉をかりていへば」"斷乎決定" "Entscheidung"であるが、此は又同時に、「從順」"Gehorsam"であり「我々が決して成り・持ち・爲し得ないもの、決して世界と人間とならないものへの」屈服であるといふ。即ち信仰は、常に逆説的であり、それ自身において辯證論を持つものである。バルトは、かかる反理性的な中世的な信仰を主張したが、これは中世のスコラ神學における最も超理性的な逆説的信仰「不合理なるが故に余は信ず」"Credo, quia absurdum. といふ言葉とその内容を等しくするので、バルトも亦好んでこの句を採用主張した。

かくして辯證論的神學によると、我々は神について物語る時には、只述說的な信仰によつて、神の啓示としての神の言葉についてのみ語ることが許される。そして、神の言葉は、豫言者・説教者・或は聖書の言葉において示されて居るけれども、此等に比して人間となつた神の言葉としての逆說的なイエスにおいて、最も明瞭に示されて居るといふのが、辯證論的神學、就中バルトにおけるイエス觀である。

辯證論的神學は、それ自身において既に完成された神學ではない。むしろ絶えず成長發展しつづつある神學思想である。そしてこの神學が全體としては、等しくあらゆる點において人間の厭世的「限度」「Grenz」、信仰の「斷乎決定」即ち「危機」「Krisis」を主張する點から、これは又「危機神學」「Theologie der Krisis」とも稱せられるけれども、詳細の點においては、發展の相において若干の内容相違が示されて居ることはいふまでもない。

ルッテル派のゴーガルテンはカルヴィン派のバルトの思想をルッテル的に主張して、永遠なる神が、ナザレの歴史的人間イエスの時間の中に現はれたことを強調し、エミール・ブルンネルは、ゴーガルテンの影響を受けて、信仰による永遠と時間との「統一」「Einheit」を企て、イエスは兩者を統一した「仲介者」「Mittler」であると稱したが、最も特色あるのは、歴史神學者より辯證論的神學者となつたブルトマンである。

四

歴史神學者としてのブルトマンは、既に十年前にその終結を告げてゐる。福音書の歴史的批判研究における最新の研究方法としての「様式歴史的方法」[Formgeschichtliche Methode]に於てなした彼の卓越した功蹟は、一九二一年の「共観福音書傳説の歴史」[Geschichte der synoptischen Tradition]となつて示された。この新研究は本書の表題が明示してゐる様に、共観福音書の個々の物語が成長發展し遂に現在の文献に固定するに至つた迄の歴史を跡付け、ここから史的イエスの明白なる形相に對して精密なる資料を提供したものである。然しここに示された福音書物語の正體は、歴史的な意味において極めて悲觀的結論となつた。全物語の中、多くの蓋然性を以つて史的イエスにまで溯り得るとしたのは、恐らく私の指摘し得る所によると、極めて僅少ないイエスの言葉だけに過ぎない。(最も正確なものとして指摘した箇所 563, 88—89, 98: 確不確が相半することした箇所 525, 84: 不明瞭なこと箇所 576, 85, 87c) 即ちブルトマンによると(一)ユダヤ的でも亦教團的でもない、全く新たな特徴あるもののみが、史的イエスの確實な姿を示すものであり(二)かかるものは大部分言葉の中に含まれ事蹟には殆んどなく(私の指摘し得た所によると巡禮者の群と共になしたイエルサレムの入城だけが史的事實であらうと述べて居る。5158)(三)福音書の大多數の物語は、多方面の材料を初代教團の種々なる機能によつて變形したものであるといふのである。

かくの如き資料研究の結果によると、史的イエスの形相を描くことは、實際に描いて不可能な企てであることが示されたのである。かくしてブルトマンは次の如き歴史研究の結論を得た。「我々は最早イエスの特質、人格、生涯について何等知ることが出来ない。彼の言葉の只一つも權威あるものとして示されることは出来ない」(Die Erforschung der synoptischen Evangelien, 1925, S.33)と稱したが、又「イエスの人格について我々の知り得るものは無に等しい」(Jesus, 1926, p.12)と稱し、ここに史的イエスの、特にその人格の不可知論が、歴史的批判研究の結論として示されたのである。ここでイエスの歴史的批判研究は約一世紀前その學的誕生の際シュトラウス D. Strauss によつて提示された、信仰のキリストのみが示されて歴史のイエスは不明瞭であるといふ結論に、再び近接し、恰も螺旋は丁度一回轉して同一側の一段高所に到達したかの觀がある。かくしてかくの如きイエスの歴史研究の結論には、只二つの進むべき方向のみが残されてゐるといへるであらう。一は、即ち歴史的批判研究の領域における、この不可知論の嚴密なる検討であつて、かつてシュトラウスの研究が吟味訂正された様に、又ここにも同様の吟味の余地があるかどうかの問題への進展であり、他の一は、歴史的不可知論の組織神學による新解釋への進展であらう。ブルトマンの選んだ方法は當に後者の路であつて、この方法の爲に、最も適切な神學として適用されたのが、辯證論的神學なのである。かくして歴史的批判研究と組織神學の調和の

試みとして公にされたものが前記の「イエス」である。

ブルトマンの思想において重要點をなして居るのは、尙此等の神學における根本思想である危機を意味する「決斷」(Entscheidung) (s.31 etc.)の思想である。彼は先づバルトが只信仰の對象となるべき神の存在「Existenz」から出發し、この神に對立「Gegensünder」するものとしての人間の存在「Menschlicher Existenz」を主張したに反して——人間の存在から出發し、人間の存在を「此處「Hier」と現在「Jetzt」の、常に決定をその中に含んで居る瞬間「Augenblick」によつて動いて居る」具體的生活の中に見やうとしたものであつて、かかる人間の存在から彼の神學が出發し、ここから「神について物語る」との意義を見出したのである。(「Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?」Theologische Blätter, 1925)。即ちかかる「生活の現實性」「Wirklichkeit des Lebens」の中に存在する人間が如何に神に關係するか。かかる神の前に置かれて、人間は如何なる「決斷」をなさねばならないか。

バルトはかかる情況を、明かに我等にかつて傳へたものとしてパウロを見、またルツテルを見たが、ブルトマンは、このことを實にイエスの説教「Botschaft」の中に見え出したのである。

ブルトマンはこの書の冒頭において、既に引用した様に史的研究によるイエスの、特に生活と

人格に關する我等の知識が無に等しいことを述べ、(s.19)「イエスの「人格」(Personlichkeit)に關する

興味は固加知性 (Gria) とは、只幾達の對象となるべきものは有するの種、或は有するの思想だけに過ぎない (Ca. 14f.) ことを明かにしてゐることは、イエスの人格にのみキリスト教の中心を置いたキルケゴールのイエス觀に反對するものではあるが、又辯證論的神學における「有限なるものは無限なるものを含まず」 finitum non capax infiniti. といふ根本思想と歴史的人格の不可知との調和を示したものである。かかる根本思想からブルトマンはイエスの人格を、その教説から分離し、前者について全く沈黙し、只後者の思想内容のみを明にした。ブルトマンによると、イエスは先づ第一に「神の支配の到來」『Kommen der Gottes Herrschaft』を宣へた。この神の支配の到來とは、決して従來考へられた様な來るべき状態を意味しないで、神の判決的な恐るべき行爲を意味するのである。人間が常に「神の前に置かれてゐる」『vor Gott gestellt』ことを宣へたのであつて、このことは更に第二の宣教内容たる、人間に對して要求した「神の意志」『Wille Gottes』に關聯する。即ち神の前で、神の意志の要求の前で人間の「決斷」が行はれ、これを具體的動機の中で把握する所に人間存在の意義があるのである。

かくて神は、イエスにとつては人間を具體的現實の中で決定する力『Macht』であり、信仰とは人間が各自の實現の中で神の活動を獲得することに他ならない。而もこの神の活動の獲得たる信仰は、その本質に従へば自らの中に即ち「神の遠隔と神の近接」『Gottes Ferne und Gottes Nähe』

といふ「逆説」(Paradoxie)を含むから、イエスは第三に、信仰によつてこの遠い將來的な神が同時に、否、遠い將來的な神であるが故に、Indem、それは又近い現在の神であるといふ逆説を獲得することを宣べたのである。そしてこのことは、神の意志に對する身勝手に放棄し全き「從順」(Gehorsam)によつて實現されるのであるとした。

以上の三點がイエスの思想である。イエスはこの三つの宣敎によつて、人間の地上における位置を知らせたのであるといふ。ここで我々は辯證論的神學において考察されたイエスの歴史的解釋とは如何なるものであるかを、ここに最も明瞭に示されたといへやう。

五

以上において、我々は辯證論的神學におけるイエス觀の大綱を觀察した。ここに私は二つのイエス觀の存在を見ることが出来るかと思ふ。

一は純神學者達によつて主張された、人間となつた神の言葉としてのイエスの觀方であり、他は、歴史神學との調和において見出さうとしたイエス觀の夫である。前者は、純粹に神學的思辨的考察であり、後者は歴史的可能を前提とした歴史的考察である。即ち、前者は我々の信仰の對象者として觀られたイエスであり、後者は我々の信仰の眞實なる布告者として觀られたイエスである。信仰に對する歴史の第二次的意義しか認めない——バルトによると「歴史は生命に對して

婦女「Miss Helen Williams」である——論者に對して、歴史神學者たりしハルトマンは、瀧石にイエスの歴史的考察を放棄することは出来なかつた。私はむしろ後者の正しい理解に對して好感を持つものではあるが、彼の傳へたイエスの思想内容が、正しい眞實の歴史的イエスの思想内容を傳へたものであるか否かの問題に對しては、充分に疑はねばならないと思ふ。私は恐らくはここでは史的不可知論と辯證論的神學との不自然な結合によつて示された、歪められたイエスが表現されて居るものと考へる。

神社問題解決の清算期

加藤玄智

復古學派の思想が幕末維新の前に於て、早く佛教と儒教とを向ふに廻はして挑戰奮闘、荏に復古神道、即ち廳がては事實上獨立すべき純神道の爲めに、萬丈の氣焰を吐いて獨立的に進出する下地を造つて居つたが、遂に明治の維新となり、萬事神武天皇の昔に復へり、こゝに維新の鴻業が實現された爲め、今日の神社信仰即ち神社神道は、一時國教の形を採り、後幾何もなくして、千有餘年來既に日本文化の須要因子となつてをつた佛教を全然度外視する譯には行かなかつた爲め爰に一種の妥協が神佛の間に成立し、其結果所謂大教院時代なるものを明治の初年に現出した。場所は佛教寺院である増上寺、拜む對象は佛像抜ききの神代の神々、御供物は精進料理ではない、山海鳥魚の肉、神官、僧侶相雜つて共に衣冠に身を堅めて、昨日迄は圓頂紫衣、念珠爪繰つた手に笏を持つて拍手、大般若讀誦の舌は中臣祓祭文の朗讀と云ふことになつては、如何にも珍妙な神佛の調和、百パーセントのドロ、滑稽味に富んだ神佛の妥協が成立したものだと言はねばならぬ。この精神的苦痛に堪へ兼ねて、先づ初に逃げを打つたのが眞宗で、爰に神佛の妥協的調和が

總崩をして遂に明治十七年頃迄には、神佛の分離が次第に出来上つて来て、神社神道を佛敎や基督教と云ふ様な宗教と同一列に置く事の不利益が洞見されて、遂に今日の神社非宗教と云ふ政府當局が採つてをる制度が成立し、明治廿二年には憲法が出来て、佛基二敎の如き既成宗教に對して一定の條件を附した上で、信敎の自由が許され、神社神道は全く佛基二敎の如き既成宗教圏外の安全地帯に避難させられて仕舞つたことゝなつて、こゝに神社對宗教問題は先づけりが附いた様に見えたのであつた。而も事實は中々さう甘く問屋でおろさないで、神社參拜と云ふ様な事と既成宗教との小せり合は、中々止まなかつたのである。その後各地に起つた既成宗教家の不敬事件なるものがこれを能く證明してをる。明治大正以來我が國の文化は、何と云つても長足の進歩であつて、從來の様な爲政者の説明や理由では、最早や神社對宗教問題の解釋が附かなくなつて來たのである。爰に舊い問題が新しい形で又再び擡頭して來たのが、今日の神社對宗教の問題である。

從來は神社信仰が宗教でないと云ふ點を説明して、曰く經典が無いではないか、曰く開山即ち宗祖敎祖が無いではないか、曰く造物主を立てないではないか、曰く五穀豐饒、萬民豐樂の現世主義ではないか、曰くその祭る神祇は皆史上存在の人物で、ゴッドや彌陀、大日の様な架空の神佛ではない。曰く何、曰く何と數へ來つて以て神社信仰神社神道を宗教圏外に置かんとして努め

た説明は、遺憾ながら何れも皆神社神道をして眞に宗教で無いと云ふことを、識者をして首肯せしむるに足る説明にはならなくなつた。それは或は神社神道をして、佛基二教の如き世界的宗教、即ち個人的宗教と區別する一二の特徴をこゝに指摘し得るかも知れないが、何等の意味に於ても、神社神道が宗教で無いと云ふ證據にはならないと云ふ位の事は、宗教學の一端でも學んだ今日の人々は、容易く觀破し得る點であることが次第に分りかけて來た。

惟ふにこれは全く東西に於ける宗教學研究の成果であつて、新酒を古瓶に盛らんとしても、それは到底駄目な事は云ふ迄もない。そこで論鋒鋭く、今日では、若し神社神道が宗教で無いならば、宜くその無い實を示して貰ひたい、神社に於けるかう云ふ行事も宗教圏内に屬するものであるでは無いか、あゝ云ふ儀式も宗教の範圍内のもでは無いか、若し神社神道が何等の意味でも宗教で無いならば、どうかさう云ふ宗教圏内の事項は、神社から奇麗薩張取り除いて貰ひたい。さうして神社が何等の意味でも宗教で無いと云ふ實を示して貰ひ度いと云ふ議論が、一方では喧囂を極めて來てをるのである。而も今日宗教學が獨り基督教ばかりで無く、回々教も佛教もザラッシュトラ教も、婆羅門教も耆那教も支那の道教も將又希臘、羅馬、埃及、バビロニアの古代宗教も、或は又南洋、亞弗利加の自然民族の宗教も、何れも皆宗教圏内の産物であると認めてをる立場からは、どうしても古今日本の神社信仰、神社神道のみが宗教で無いと云ふ説明は成りたくな

くなつて來てをるのである。又かく迄實を矯めて空とぼけた様に、神社神道非宗教で推遷す方が神社神道そのものゝ爲めに計つて、利益であるのかどうか、そこは甚だ疑問とされて來た。

明治廿年前後の日本の學者の中には、さうする方が神社神道の爲に利益だと心底思ひ詰めてをつた者もあつた。而も事實さうであるかどうか、今日では神道界の具眼の士はこゝに目を付け出して來た。神社から宗教性のあるものを次第々々に取り去つて仕舞ひ、かやうにして下手をやると、いつの間にか神社神道存在の立場その *raison d'être* が無くなる。辣非ちつきやうの皮むき然と、次第に神社神道から宗教の性質のあるものを剥ぎ取つて行くと、彼の七竅を鑿つて混沌の死んだ様になり、その自然死滅となり、その自然死滅となりはせぬか、こゝらが大分案じられる様な雲行が神道界にも見えて來てをる。要するに神社神道の解釋は既往の儘では、全く行き詰つて仕舞つた。何等かその解釋の局面打開をせなければならぬと云ふ危期に直面して來てをるのである。換言すれば、明治廿年頃の人々の採つた神社對宗教の問題の解釋では現代の人々は敵味方ともいふんと云はなくなつた程、日本の文化研究は長足の進歩をし、人々の學問は向上して來て仕舞つた。そこで從來斯問題解釋の説明にして曖昧模糊たる點のあつた所は進歩した今日の學問、特に宗教學の鋭利なメスに由つて、分析解剖して、神社神道の本性真相を明瞭にし、從來その説明の不徹底なるものがあつた所は、之を改良して精緻透徹の説明、解釋を以て、これに代へなければ

ならない。換言すれば、神社對宗教問題は、今やその清算期に差し迫つてをると謂はなければならぬ。但し此事をやるに當つては、眞に學者的良心に訴へ、學問的良心の命する所に従つて決行せねばならない。徒に一宗一派の宗派見に墮したり、權勢の壓迫に辟易したりして、首鼠兩端を持する如き態度であつてはならない。而も又神社神信仰は、その殘滓を洗除して直にその神髓中核を指せば、そこには日本の民族固有の精神が、今日尙ほ生きて宿つてをることを見逃してはならないから、眞に之れを理解しやうとすれば、或は漢意かごころ、或は西洋魂のみでは到底駄目である。矢張日本人たる民族精神の鏡を以て之れを照して見ねば、その本當の所は分からないのである。若しさうでない、その研究はたとひ日本人の手に成つたものであつても、根が唐心、西洋心でやつてをるとすれば、さう云ふ研究は外國人の研究と同様、外國人の眼鏡で見た日本の神社神信仰の神社神道の研究に外ならない事になり、それも岡目八目で一部は正しい結果に到達するにしてもその肝心要な所かなりを逸して仕舞ふ恐れがあるのである。そこは大に注意を要する所だと思ふ。こゝにも亦和魂漢才、否和魂洋才の必要を叫ばざるを得ぬのである。古人が漢才讀萬卷、倭魂最要堅と道破したのはこゝだと思ふ。冀くば、斯問題解決の清算期に方り、國家百年の大計を謬らざらん事を、是れ元來國境なしと云はるゝ學問研究者が、亦國家の一員として痛感し來る點で、自己の心底深く響いて來るさゝやきの聲である。

日本宗教史に於ける基督教の地位

比屋根安定

これは豫言者イザヤによりて云はれたる言の成就せん爲なり。曰く、「セアロンの地、ナフタリの地、海の邊、ヨルダンの彼方、異邦人ガリラヤ、暗に坐する民は、大なる光を見、死の地と死の蔭とに坐する者に、光のばれり」。マタイ福音書第四章。

予が以下記するところは、僻見と獨斷かも知れない。匡して正見を樹つるものを、先輩と後世とに俟たう。また問題がただ廣汎であるから、予は試みに鳥瞰圖を展げて、要點を指願しつつ、その敘述を甚だ約したい。

基督教は、單に頭腦の宗教を以て終らず、有形はた無形に實現せざれば已まない。「天國は一粒の芥種のごとし。人これを取りてその畑に播くときは、萬の種よりも少けれど、育ちては、他の野菜よりも大く、樹となりて空の鳥きたり、その枝に宿るほどなり」。天國の福音の芥種は、わが倭島根に播かれて、如何に樹枝を張り、如何なる華を咲かせ、果實を結ばんとするか。先づ問題を、ここから起さう。

基督教の傳來というても、實は三時代ある。初代は、「續日本紀」聖武天皇記の、「天平八年(略)波斯一人來朝、(略)景人皇甫東朝、波斯人李密醫等授位有差」の條にして、同年は耶蘇曆七百卅

六年に當るから、實に千二百年前である。然るにネストリウス遺弟の景教僧の影響に就いては、二三道塗の臆測あるのみで、真相は判然しない。中代は、わが天文十八年即ち耶穌曆千五百四十九年、西班牙國ナブル公子サビエルが、耶穌會傳教僧として鹿兒島に上陸した時に始まり、事は約三百八十年前に屬した。第二回の布教は、天正十五年即ち傳來以來三十八年にして伴天連追放令に遭ひ、その後五十一年の寛永十五年天草一揆平定を境として、姉崎博士謂ふところの潜伏時代に入つた。終代の傳教は、プロテスタント教の初傳にして、現に凡そ七十年前として稱せられ現今行はれる所謂神の國運動は、その記念傳道でもある。乎は以下、第二回の織豊時代の傳來と第三回の幕末或は明治初葉の傳來とを併せ考へ、先づ斯教の文化的方面、或は教義とは直接關せざる方面から説き起さう。

織田信長は、基督教に接觸せる最初の代表的政治家にして、オルガンチノその他とも面接した。右府が南蠻の異宗門に好意を寄せた譯は、外來の新宗教を利用して、北嶺や石山の荒法師を威壓せんが爲でもあらうが、一面また伴天連たちが舶載した海外異域の獻上品を歓迎した爲であつた。珍奇な土産を眺めて、「信長公、御感斜めならず」とは、彼のプロフィールである。然しこの獵奇趣味は、安土城の武人たちのみならず、堺、博多、長崎の海港人が早く抱いたところ、當時の基督教は、その宗教思想と相双んで或はそれに先んじて、南蠻紅毛の不可思議國を想はせ

た。目見青き伴天連尊春の携へた眼鏡は、波羅華僧雲の空をも覗かしむる怪奇なる器で、
實は當時の基督教そのものが、紅毛不可思議國を見せる極秘の遠眼鏡であつた。即ち織豊時代の
基督教は先づ外面的には、震旦や天竺の文化に長年飽満した日本人が別に新しく夢みた外來文化
へのノスタルジャに、正しく投じたと云へやう。明治初期の文化にプロテスタント宣教師の功績
大なるは、明治事物起原に關する諸書や、明治文化研究會の業績に、一一徵せられる。例へば、
横濱開化文化史の如きが編せられると、ブラウンやヘボン諸師の傳へた亞米利加文化の貢獻は逸
せられない。曾て厨川白村氏は「惡魔の宗教」を草して、基督教宣教師が歐米資本主義の手足であ
ると斷じた。予はその所論に與みしないが、明治初期のプロテスタント宣教師が、基督教ととも
に歐米文化中の健全なるものを併せ傳へ、明治文化史において啓蒙運動的使命を果したことに、
我等は謝せねばならぬ。但し、加特力教父は、その文化的使命を既に織豊時代において果した爲
か、明治時代に入るや功績をプロテスタント宣教師に譲れるが如くである。明末清初に於ける利
瑪竇のマテオ・リチ、湯若望のアダム・シヤアルの如き諸先生の地位は、近世日本にありては寧ろ
プロテスタント宣教師の占めた觀がある。明治初期に謂ふところの開化には、基督教文化の支脈
が多く認められる。

基督教が傳へた文化の中、その價值大なる一は、醫術であらう。日本傳説は、信長が基督教會

のため方五十町の藥草園を寄進したと記し、また難病の衆が南蠻流の外療を受けるため基督教會に賽した、と傳へる。治療は直ちに救濟事業と關聯し、弘治二年アルメイダが豊後府内に病院を建てたのは、この種の設備の最初らしく、後つづいて諸所に病院が設けられ、殊に癩病所が多く慶長中葉には大阪のみに四個所あり、四百人を收容したといふ。明治の初期、西洋醫術いまだ盛ならず、救濟事業の乏しかった頃は、プロテスタント宣教師のこの方面に於ける功績を挙げねばならぬ。就中、ヘボンは、初め療病所を神奈川に設け、後これを横濱に移し、明治十一年まで繼續した。彼が名優澤村田之助の手足を切斷するや、「ヘボンさんでも草津の湯でも」の俚謠が起り岸田吟香は彼から調劑を學び、精琦水を賣つて致富した。その後、各地に起れる病氣治療、貧民救濟その他の社會事業には、初め基督教界より起つて、のち他に及べるもの、尠しとせぬ。

次に新舊兩教宣教師の傳へた文化の中、特に擧ぐべきは活版印刷であらう。日本に活版印刷術の最初に傳はれるは、天正十八年にワリニヤニの第三回の來朝を待つてであり、再傳は三年後の慶長之役を経ての朝鮮系統である。耶蘇會士が天正十九年から慶長十年まで十五年間に於ける刊行物は、先にサトウ卿の探訪と解題とによりて、詳密である。この種の印刷術は、「コンテムプツ・ムンチ」や「ドチリナ・キリシタン」の如き宗門書類を板に刻んだのみならず、「平家物語」や「伊曾保物語」の如き文學の紹介或は翻刻を生み、さらに文典や辭書を刊行し、期せずして我が國

語學上にも寄與するに至つた。これと平行せる業績は、明治初年の『西学雑誌』に編輯に處ても亦、多く徴せらる。慶應三年、ヘボンは和英辭書を編んだが、當時わが國は未だ印刷術が不備なるため、これを上海に送つて開板せしめ、次いで印刷機械を横濱に移して、布教書類を刊行した。さらに後代に入つても、基督教雜誌「六合雜誌」や、基督教的色彩の著しき「女學雜誌」や「國民之友」は一種清新なる雜誌として、江湖に歓迎された。假りに日本印刷史を筆するならば、基督教のこの方面に於ける寄與は、重要な章を爲すであらう。西洋音樂の如き、遠くはワリニヤニの設立せる安土學校の開校式に織田信長が臨み、生徒の一人なる日向國都於郡の領主伊東義益の子ジエロムが西洋音樂を奏するを聞き、頗る興味を感じたと傳へられるが、近くは東京朝日新聞の掲ぐる山田耕作氏の回顧談に徴しても、明治廿年前後に於ける所謂唱歌では、讚美歌が最も清新雅醇の調を帯びてゐた。その他の西洋文化の傳來と基督教との交渉に就いては、一一これを擧げるの煩に堪へない。予が幼時に見た築地居留地の錦繪と、頃日欣び見る南蠻屏風とは、構圖と世相とが甚だ異なるにせよ、複寫して圖上に現れるものは實に基督教的好風景である。

基督教の勢力を、信徒の頭數に徴することは素より誤算であるが、而もその大勢を推するに足りやう。天正十年にワリニヤニが印度へ携へた統計に據ると、日本信徒の總數は十五萬人に達しこれは傳教以後三十年の調査である。假りに日本歴史を修したムルドクに倣うて、織豊時代の總

人口を二千萬人と算するなら、三十年後の教勢としては寧ろ盛況と云へやう。その盛大を致した理由は一一數へ難いが、その主要なる一は彼にありては、耶蘇會の嚴格にして克己的なる修行とコムバニヤと自稱するほどの軍隊的組織との故であつた。伴天連は、これがため萬難に忍苦して傳道し、その武士道的行狀が戰國時代の武士氣質に應せること、恰も曾て禪宗が鎌倉武士の生活に適したるが如くでなかつたか。我に於ける主要なる理由の一は、戰國時代と稱する社會的恐怖時代に際した爲であつた。一揆さわぎ、疫病蔓延、飢饉おこり、迷信つたはる當時に、新に基督教が傳はつて、僅に三十年後に十五萬人を集め得たのは、自然の勢である。サビエルを初めとして、伴天連が擧つて佛教僧侶の墮落を罵り、また佛僧みづから基督教に轉宗した事も亦、當時の佛教が振はざりしを示す世相である。一方また、プロテスタントは傳來して七十年、信徒は僅に十萬人餘を算するに過ぎないが、然しその一般的感化に至つては、織豊時代の加特力を遙に凌駕するであらう。殊に所謂歐化主義の盛なりし時代には、數年ならずして日本も基督教國に化し、帝國議會の開院式には先づ聖書を朗讀して始むべし、と眞顔に主張する者すら出でた。明治の初期から中葉に亘りて、一時的また變態的にせよ、基督教が一代を風靡する觀を呈せしめたものは我にありては明治維新を機縁として起れる舊弊一掃の大勢であつた。謂ふところの開化の氣運が歐米文化を求むると共に、基督教をも併せ喜べること、織豊時代の人人と相通するものが感じ

た。當時に於ける基督教會堂は、西洋文化を傳授するに最も便神に最も廉價に於て、宣稱は多くの意味において啓蒙的文明の使徒たる觀があつた。尤も彼等の傳授せる文化は、加特力的よりはプロテスタントのが多く、中央歐羅巴よりもアングロサクソン系統が強く、而も英吉利風よりも亞米利加風がさらに濃かつた。亞米利加は僅に太平洋を距つるの近きにあり、その植民地的の清新なる思潮は、舊習を一掃せんと試みた新興日本にとり、甚だ快く適したからである。予は、明治初期から中期に亘つてプロテスタントが盛況を呈した理由の一を、その時代相においては茲に認める。

予は既に、織豊時代と明治時代前半との傳來當初に於ける基督教の文化的貢獻の一二を紹介しさらに當代日本の世相と斯教との交渉に就いて、概觀した。續いて傳來再度の基督教の教義を述べねばならぬが、それは加特力とプロテスタントとの相違を除けば、殆ど異なるところを認めない。傳へていふ南蠻寺のカテキスタ梅庵の作「破提字子」を閲すれば、縦ひそれが破耶書であるにせよ、斯教の教義を約して傳へて謬らざるに、今日のプロテスタントと雖も張目するであらう。予は、改めて日本に再度も傳はつた基督教の教義を敍する要を見ない。寧ろ、基督教が日本在來の宗教思想に、如何なる影響を與へたかに、眼を轉じよう。

織豊時代の基督教は、初めから他宗教を邪宗視し、これを折伏せんと試みた。第一は、その神

觀に於てである。他宗教が多神教を樹つるに對し、基督教が唯一神教を奉じ、既にこの點に於て氷炭相容れざりしは、詞を俟たない。また斯教が、その神の倫理的正義を強く唱へた事も亦、特に珍らしくない。寧ろ日本宗教史から注目すべきは、吉利支丹宗門が神佛のユウヘメリズムを非難した點であらう。即ち「日本の諸神諸佛といふは、その古みな人間なり。伊勢太神宮は伊邪那岐、伊邪那美が子、出雲の國の釣りあまの子なり。八幡大菩薩といふも、應神天皇これ人間なり」、人が化して神佛と成れる者は衆生を救ふを得ない、「デウスと申すは、天地開闢の佛なり」、この永遠的實在なるデウスのみ、人類を救済し得る、といふ神觀である。第二は、罪惡の解釋に就いてである。神道には、原始的あるひは種族的要素が多く、罪惡とは心の不淨よりも身の不淨の謂にして、救済は禊祓から多く脱せずと思へたから、基督教は論鋒を神道に向けなかつた。罪惡の解釋に就いて概約すると、基督教は主意論の立場にあり、佛教は先づ主知論の傾向にある、と云へやう。即ち基督教では、人は惡を惡と知りながら、我執して罪惡を犯すと云ふが、佛教はこれに反して、人は惡の惡なることを知らぬ無明の故に、罪惡を敢てするといふ。前者は、罪惡の起原を意志に於て認め、人は我執するから己を殺して神に救はれねばならぬと説き、後者は、人は無明に迷ふから大悟して解脱せねばならぬと教へる。予は思ふに、基督教が倫理的になり、嚴格になるが偏狹にもなり、これに對して、佛教が哲學的になり、寛容になるが放任にもなる所以

は、一はその罪惡論の故であらう。原始基督教が希臘思想と争つた理由の一は、ヘレニズムに貫せる主知論と戦うて、主意論の罪惡觀を樹てんが爲であつた。試みに希臘文學だけを閲しても、ホメロスよりユウリピデスに至るまで、その罪惡論は何れも主知的にして、主意的でなかつた。その他にも、佛教の輪廻説、方便論、特に禪宗の虛無説の如きは、伴天連が進んで論難せしところである。彼等の論據も亦、佛教から改宗せる僧侶に就いて聽問し、オルガンチノの如きは日本人のイルマンと共に京都に赴き、一還俗僧から毎日「法華經」の講義を聽くこと一年間、これを葡萄牙語にて録した。佛耶宗論の如きも屢おこなはれ、フロエズと法華僧朝山日乗との論争の如きは、織田信長がその壇場に控へただけに顯著なる宗論である。然し教義の方面では、伴天連にとり佛教を理解し難きもの多く、縦ひ論戰しても水掛け論に終つた場合も尠なくない。隨つて當時の基督教は、寧ろ佛教僧侶の實踐的弱點を衝くに、寧ろ力を須ひた。試みに、佛教側を辯護すべき筈の日本文書に、謂ふところの吉利支丹が當時の佛僧を蔑んで、「日本の出家衆は、南蠻の風俗に違ひ、檀那を諂ひ、名利に耽り、重欲を構へ、慈悲なく、慳貪にして(略)、出家に似合はぬ公事好きし、茶の湯、數奇、連歌、或は亂舞、鞠、楊弓、花、酒盛、無益のこと、學問うとくして、佛法を問へば、俗人にはるか劣れり」と難じた。佛教側は、基督教側の論鋒がその教義に向ふならば、これに應酬し得たであらうし、時に論敵の刃を奪うて相手の喉頭に迫ることも、

不可能でなかつたが、その實生活への攻撃には辯疏し難かりし者もゐたであらう。然るに基督教側が、最初から佛教側に戦を挑んだのに反し、佛教側は異宗の傳來に慣れてゐた爲、初めは全く異教の基督教を天竺宗と呼んで、鎌倉佛教の十二宗の上に一宗が新に加はつた位に謬り考へた。基督教が異を判つに忙しく、佛教が同を容れて寛なる傾向は、ここにも看取されやう。随つて或る眞言僧は、大日如來とデウスとが同一佛であると早合點し、或る天台僧は、吉利支丹は權大乘かと思つたが、實大乘らしいと呟いたと傳へらる。然るに基督教の眞相が判然するや、日蓮宗や一向宗を先頭として、吉利支丹は釋尊の正宗以外の邪宗門であるといふ、破邪析伏が起つて來た。明治時代基督教界では、加持力は超然として、プロテスタントのみ論戦に出でた、或は餘儀なく論敵を迎へた。宗教思想に關する方面では、石川舜台、井上圓了、大内青巒、島地默雷その他にも頗る多數の佛僧が破耶運動に力めたが、今日から顧ると基督教の教義を冷靜に批判するよりも、寧ろ先に排佛毀釋の法難に遭つた佛教側の眼には、歐化主義の順風に帆を張つた基督教が一瀉千里の如くに見えた爲の、反感の方が強くなかつたか。儒教や神道の側からも攻撃が出たが、これも亦、基督教に對する理論上よりも感情上の反撥が、寧ろ強かつた。偏狹にして俚耳に入り易い國粹主義が、基督教を敵視する論者を蓋へる觀すらあつた。織豊時代の基督教が、自ら進んで佛教の教義や僧侶の生活を難したのに反し、明治初期の基督教は、この方面にて殆ど進撃的態度

に世でなかつた。その重なる理由は、基督教傳には、遅れて来たといふ新宗教の遠慮もあり、この種の論争が概ね水掛け論に終り、勞して功の甚だ尠きを知り、柝伏よりも顯正の方が積極的に効果おほきを知つた爲でもあるが、當時の基督教を奉じた者は概ね青年が、洋學を求めた人人にして、佛教に就いて多く識らざりし爲である。然し明治も中期に入ると、基督教も大略その思想的地位を確立して、進んで論陣を張つた。その重なる論敵は、慶應義塾内の一派の唱へる功利説と、東京帝大内の一派の説く不可知論とである。織豊時代の基督教が、早くから神佛二教を相手に進撃したのに比し、明治時代の斯教は、特に佛教が復興した爲でもあらう、他宗教を批評することを慎んだ。

基督教の思想的影響は、既敎せるが如くである。續いて予は、基督教と直接した他の方面を考へたい。教はその説く人によりて尊しといふ諺があるが、前後二度の傳敎において、その外國宣教師に人格者の尠からざりし事は、斯教に於ても日本に對しても、共に頗る大慶であつた。殊に加持力の師父の間には、忍苦克己して布教せしもの多く、サビエルは積雪の山陽道を裸足のまゝ走り、トルレスは山口の六年間を、麵麩も肉も味はず、米のみを食した。斯かる忍苦は、耶蘇會士が課するところの靈魂之修行に類するから、これを明治初期のプロテスタントに求むるは酷であらう。然し彼等にしても、明治初年に日本に赴くことは、ヘンリイ・マルチンが印度に入る壯舉

と、大差なき危険であつた。徳川時代に鎖國の禁を犯して、シドチが潜入するや、新井白石はこれに訊問した結果、「彼國の人我國に來り法をひろめ候事は、我國をうばひとり候謀の由、相聞え候(略)。其教の本意并其地勢等をかながへ候に、謀略の一事はゆめゆめあるまじき事と存せられ候事」と裁斷した。これは、基督教が日本征略のために傳來したと做す長年の俗信を、根柢から顛覆せんとする白石の卓見である。白石は、シドチその人の口から、身命を賭して傳教のために來るとの悲壯なる告白を耳にして、伴天連の不惜身命の熱心に對し、尊敬と哀憐とを混じて感じた。白石が所謂謀略を否定した動機は、その引見せるシドチの熱心に打たれた爲であらう。日本人は、難航を意とせざりし鑑真和尚を、また波羅門僧正菩提と林邑僧佛哲とを、今度は遠來の宣教師において見出したといへやう。

基督教倫理の社會に及ぼせる感化は、甚だ廣く且深かつた。織豊時代の師父たちは、一夫一婦たるべきを説いて狂人と罵られ、また墮胎を戒むるに力めた。男女の貞潔、家庭の聖化、社會の矯風の如きも、三百餘年前の基督教界が懸命に唱へたところである。女人の罪障を鋭く説いた佛教は、どれほど一夫一婦を主張し、男子の貞潔を説くに強かつたか。妻妾の制度を是認し、豫め七去を許した儒教は、男に寛にして女に酷であるから、矯風運動を斯教に求めがたい。最近、大審院の判決は、男子にも貞操を求めたと聞くが、男子の貞操の如きは、僅に十年前までは殆ど基督

教界の主張のみに近かつた。また禁酒禁煙、公娼廢止の如きも、最初は基督徒が先づ主唱し、長年のあひだ嘲笑されたが、次第に大勢を作り、神酒を載き般若湯を飲んだ人々も此に和して共に禁酒運動を起すに至つた。或は非戰論、平和運動、國際協調の如きも、基督教がその主張を元來抱くのみならず、歐米の教界と接觸繁き爲もあり、國家至上論の罵詈を浴びながら主張し續けた爲、今日では此種の所論が一般の常識にすら化してゐる。基督教倫理の普及には教會も與かつて功あるが、所謂ミッション・スクールの薰陶も大いに認めねばならぬ。此種の諸學校は、明治初期から中葉に亘つての屈指の洋學研究所にして、歐化主義の順潮に乗じて活氣に富み近代西洋の自由また進歩的教育が直接に注入された爲、一時は官立學校と對峙して一敵國をなせる觀を呈した。宣教師ブラウンが横濱に私學校を起したのは明治五年であり、次いでプロテスタント各派の教育機關が並び立ち、同志社が大學設立案を天下に公けにしたのは、實に明治廿一年の早きである。宣教師ではなかつたが、他の學校に講學を以て招かれ、而も基督教的訓育を施し、遂にその門下から多くの基督教的人材を出したものに、熊本洋學校に於るジェンズ大尉札幌農學校に於けるクラアクの教頭の如きがある。本邦の女子教育に至つては、全く基督教がその先鞭を付けたといふも過言でなく、共立女學校は四年に立ち、七年には神戸女學院の設立を見た。明治の末葉に於てすら、女子の高等教育は多く基督教主義の學校に設けられ、最初の女子大學を創設した

成瀬仁藏氏は會て新潟教會の牧師たりし人である。織豊時代に、安土や豊後府内や長崎や天草に設けられた學校は、破却されたが再び新時代を迎へて復活せし事、宛もその教祖の如くである。

基督教倫理の社會化は、現今謂ふところの社會運動家の間に基督教の出身が意外に多き事實にも亦、徴せられやう。現今の社會運動の中、最も顯著なるものは社會主義であらう。日本の社會主義歴史から、基督教徒あるひは基督教徒たりし者を除去しえない。社會主義研究會が初めて創立したのは明治卅一年で、ユニテリアン協會にて開かれ、會員の過半数は基督教徒であり、後に社會主義者が分裂した所以は、一方は基督教徒であるのに、他方の幸徳秋水や堺枯川たちが唯物論者である爲、雙方の人生觀が氷炭相容れざりに基いた。基督教界より出でて、社會主義のバプテスマを再び受けたものは、實に多数である。片山潜氏、は初め神田三崎町にキングスレイ館を建て、その名稱の如く基督教社會主義を實行しようと企て、大杉榮氏は、本郷教會にて海老名牧師からバプテスマを領した。安部磯雄氏が岡山教會の牧師たりし時代は昔語りに近いが、一昔前デモクラシイを宣傳した頃の吉野作造氏は本郷教會に、大山郁夫氏は九段教會に屢その姿を現し、森戸辰男氏は富士見町教會の熱心なる會員であつた。予は、僅に例を擧げたに過ぎないが今日の無産黨や勞働運動の幹部の間に、會て基督教會に入らせし者を探すなら、恐らく豫想以上に夥しいであらう。社會運動の或る系統のみを擧げても、既に基督教の影響の著しきを認めねば

ならぬ。

予は以上、天文十八年以來凡そ三百八十年間の日本基督史を閲して、その日本に及せる影響を鳥瞰圖的に覗き、僅に要點だけを采擇したに過ぎないが、以て大體その占むる地位を推測した。そして予は、歐羅巴に於ける基督教の傳來と、日本に於けるそれとを對照して、一種の感慨なきを得ない。歐羅巴における斯教の傳來は、希臘と羅馬とを除けば、重に未開の蠻地に企てられた。基督教が傳はつた當時のテュウトン、スラヴ、ケルト、ゲルマンの諸民族には、文化の特に見るべきもの無く、哲學的思索はおろか、物質的文明すら乏しかつた。然るに日本はこれと異なり、景教僧が聖武帝に謁した頃ですら、既に寧樂の都は咲く花の匂ふごとく今盛りなる時代であつた。サビエルが訪れた時は、足利末期の戰國時代であつたにせよ、五山禪僧が朱子學を舶載し徳川時代の儒學興隆の源流を開いた時代であつた。プロテスタント基督教が弘法した時代は、實に二千五百年來の日本文化の發達せる後を襲ひ、當時わが邦の狀況が、基督教初傳當時の歐羅巴のそれと同日の談に非ざるは、贅言を俟たぬであらう。そして新來の基督教が、永年の傳統古き日本に入りて、思想的にも實際的にも幾多の記念すべき業績を残せし事は、既敘せる通りである。そして日本は、一般宗教史から見ても、最も特異なる國である。思ふに、日本が宗教史上世界にて特異の地位を占むること、古代の羅馬や亞歷山亞を遠く凌駕するのであるまいか。殆ど凡ての

歴史的既成宗教が日東國に出開帳して、日本は最も宗教史的意味における不可思議國である。既に儒教は千六百年前に傳來し、佛教は千四百年前に弘法し、基督教の傳はりし時期は、上敍せるが如くである。さらに古代に、神道の行はれしを思ふとき、誠に大日本は神國なりとの准后親房卿の宣言を、さらに廣く且新しい意味において我等は讀まざるを得ない。物資に甚だ乏しき日本は、宗教において最も富める沃土にして、天は日本に何らかの使命を托したるに非ずや、とも思はれる。さらに日本は、諸宗教を多く迎へたのみならず、これを攝取し消化して自らを養ひ肥やし、遂に新しきものを創造さへ敢てした。佛教史を按ずるに、南都六宗は攝取に留まつたが、北京の二宗、次いで鎌倉時代の各宗宣揚に至ると、震旦は勿論、本土の天竺をすら凌ぐ盛觀を呈した。儒教に就いて見るも、徳川時代の儒林には、古學、朱子學、陽明學が競うて門戸を張つた。東海の穢土も亦、法縁ふかき佛國であり、東夷の耶馬臺も中華を越えた。日本人が諸宗教に接したのは、地理的環境に過ぎぬであらうが、その攝取は、積極的の精神的態度に出でねば得られず、さらに創造に至りては、以上の地理と態度との二條件に加ふるに、血涙の體驗に基ける辨證法を俟たざれば、到底克くし得ない。

翻つて思ふ。宗教は、人間生活の最も根本的な表現であるから、決して固定しない。宗教意識は進化し發達するから、宗教史が存する。さらば宗教の生命を成長させるために、諸宗教盛衰興

亡の絲を操るものは、何であるか。予は、これを二方面から模索したい。第一は、一般宗教史の裡に働くところの不可見者の御手である。苟くも宗教の歴史的發達に注意する者から見ると、この世界は至上者の親しく經營するところである。宗教史上、偶然と見ゆる事でも、神わざであり佛縁であり、攝理である。パアルが亡びてヤアエが興つたのも、オリムボス山の神祇が七丘の都へ遷幸したのも、中國に流通せる景教が碑とともに沙塵に没したのも、世界宗教史上の千變萬化は永い眼から觀すると、ヂギナ・コメチアの筋書としか思へない。第二に、人類の正當なる宗教的要求に應じて、これを満たす宗教のみが永續する。適者生存の法則は、宗教界において頗る容赦なく最も露骨に行はれてゐる。一宗教に價値判斷を下して、その興るか滅びるかといふ最後の判決を斷ずるものは、その宗教に對する外在者でなくして、實はその宗教の裡に内在せる者である。斯くして、世界を經營する彼者の諸宗教に對する攝理と、普遍的宗教要求を抱く人類の各宗教に應ずる處置と、これら兩方面を表象するものが、宗教史である。世界の進展は盲目滅法でなく、首尾一貫せる目的をさして進み、最も自然至當なる審判が各宗教に對して絶えず行はれる。隨つて宗教史は、單に過去の宗教的事實に關する記述のみに留まらず、さらに將來の宗教を判斷する材料を提出してゐる。宗教への價値判斷は、宗教哲學の取扱ふ題目であらうが、その判斷を下す折その資料を供へるものは宗教史でなければならぬ。予はこの論文の冒頭において、基督教

が單に頭腦の宗教を以て終らず、有形はた無形に實現せざれば已まない、と述べた。基督教が、過去四百年の日本において如何なる業績を擧げて來たか、予はその觀察せし要點を指摘したつもりである。予は、夜郎自大の譏を買はうとしない。唯、日本の宗教史に於ける基督教の地位を、僅に垣間見んと欲したまでである。予は既往に占めた地位を些か考へたが、その正に將來に占むべき地位に就いては、何人と雖もこれを預言する事を許されない。

會て、バプテスマのヨハネが獄に繋がれるや、基督の爲せし業を聞き、弟子たちを遣して、「來るべき者は汝なるか。或は他に待つべきか」と訊ねしめた。基督はこれに答へて、「行きて、汝らが見聞する所を、ヨハネに告げよ。盲人は見、跛者はあゆみ、癩病人は清められ、聾者はきき、死人は甦へらせられ、貧しき者は福音を聞かせらる。凡そ我に躡かぬ者は幸福なり」と言はしめた。また基督は、故郷ナザレの會堂にて預言者イザヤの書を繙いて、「主の御靈われに在す。これ我に油を注ぎて、貧しき者に福音を宣べしめ、我を遣して、囚人に赦を得ること、盲人に見ゆる事とを告げしめ、壓へらるる者を放ちて自由を與へしめ、主の喜ばしき年を宣傳へしめ給ふなり」の條を讀み、會堂に居る者はみな基督に目を注いだ。その時、基督は、「この聖書は、今日なんぢらの耳に成就したり」と述べた。予は、基督の言葉をこゝに採録して、彼をして日本宗教史に向うて自ら語らしめて、この小文の結論とする。

ソヴェイト・ロシアに於ける反宗教運動の進展

茂 木 威 一

ソヴェイト政府の反宗教政策、ロシア共産黨の反宗教プロバガンダ、ソヴェイト大衆の無神運動等凡てこれ等反宗教的社會運動が、ロシア革命の前後に亘つて如何に理論的に準備され、また如何に實踐的に効果をあげたか、またこの反宗教運動が將來如何なる方面に進展するの可能性を有つか、それ等をロシア社會一般の推移と相關聯せしめて考察を下して見やうと思ふ。

さて、ロシアに於ける反宗教的運動の發展經過を顧るに、大體に於て五つの繼起的段階を経て進んで來てゐることが窺はれる、即ち革命前期の反宗教運動準備時代、それからボリシエヴィキ政治革命期の反宗教政策實施時代、國內戰當時（所謂戰時共產主義時代）の非組織運動時代、新經濟政策實施期の組織化運動時代、及び最後に、社會主義的建設期の組織大衆運動時代に大別することができる。以下各期別に反宗教運動の進展を研究することにする。

一 革命前期の反宗教運動準備時代

この時代は更に一九〇五年前後の革命期と之に引き續いた永い反動期とに分けられる。一九〇

五年の革命前期にはボリシエヴィキ黨はまだ潜在的に政治革命を準備しつゝあつたので、當時の反宗教プロバガンダは殆んど地下的アジテーションに限られた極めて微力なものであつた。それが革命期に及んで漸く公然と實施され得る様になつてきた。そこで反宗教的内容を有つた出版物も此の頃漸く現はれはじめた。それ等の中にはモストの「宗教的腫物」だの、ペーベルの「基督教と社會主義」、フイエエルバッハの「基督教の起源」それからラファルグのパンフレットなども混つてゐた。それから反宗教的諷刺畫なども當時の漫畫雜誌にポツポツ散見される様になつてきた。この頃ボリシエヴィキの反宗教プロバガンダは段々と深刻化し、階級化されたものになつてきた。けれど黨としてはこの頃にはまだ特別な反宗教的出版物などを出してゐなかつた。併しカウツキー、ペーベル、パンネクーク等の宗教理論に對してはボリシエヴィキ側は忌憚なき排撃を加へ、黨の反宗教的態度を鮮明にした。レーニンは「社會主義と宗教」(一九〇五年)の中で「社會主義的プロレタリアート黨にとつては、宗教は毫も私事ではない……………黨は宗教的信仰の形態の中に現はれた無自覺、無智、迷蒙に對し無關心であることはできないし、また無關心であつてはならない……………精神的鬭争は毫も私事ではなく、黨全體の、プロレタリア全體の問題なのである。」と云つてゐる。

一九〇五年革命に引き續いた反動時代には教會側も負けずに反動戦線に進出してきたので之れ

に對しボリシエウキ黨の議會^ド、フラクシヨンは盛んに教會に對する暴露攻撃をやつた。それと同時にレーニンは紙上で強硬な宗教議論を闘はしてゐた。彼は「宗教に對する労働者黨の態度に就て」(一九〇八年)の中で「宗教は民衆のための阿片である——といふこのマルクスの原則は宗教問題に於けるマルキシズムの全世界觀の主要點である。マルキシズムは常に現代の凡ての宗教及び教會、ありとあらゆる宗教團體を、労働階級の搾取と魔酔との擁護に勤むるブルジョアの反動機關と見做す」と喝破して反宗教運動の對象そのものを明瞭にした。また同じ論文の中で「マルキシストは宗教と闘争し得なければならない。之れがためには大衆のもつ信仰及び宗教の起源を唯物論的に説明する必要がある……宗教との闘争を抽象的イデオロギー説教に限つてはいけない、闘争をその様な説教へ導いてはならない、之の闘争を階級的運動の具體的實踐と關聯させることが必要である」とも云つて反宗教戰鬥員に指針を授けてゐる。一九〇九年には更に「階級並びに黨の、宗教と教會に對する關係」を書いて闘争の目的及び方法を一層明かにした。この様にして實踐の爲めに必要な宗教理論そのものは漸く基礎的に固まつてきた。之を要するに帝政政府の反動政策と教會勢力の伸張とを特徴とする當時の社會状態にあつては、反宗教的運動にとつては實踐の餘地がなかつたので勢ひ理論的方面だけが發展して行つたのである。尤もリベラリズムの反宗教的活動はロシヤ・インテリゲンツィヤの間に於て以前からあつたが併しそれ等は甚だ不徹底の

ものであり且つソヴェエト革命後の反宗教運動とは何等縁のないものであるから茲では之れに觸れなかつた。

二 ポリシエウイキ政治革命期に於ける宗教政策

政治革命期に於けるポリシエウイキ政府の反宗教政策は教會に對する彈壓に始まつた。即ち革命成るや直ちに「土地所有權廢棄に關する布告」を公布して（一九一七年十一月八日）修道院及び教會の所有地を憲法會議召集まで農業地區委員會及び地區ソヴェエトの管理に移した。次いで翌一九一八年一月二十三日には「教會と國家との分離並びに學校と教會との分離に關する布告」^(註)を公布して教會を國家からまた學校を教會から完全に分離して教會の有つ特權を悉く剝奪してしまつた。

(註) 布告全文

一、教會は國家から分離される。

二、共和國の領域内に於ては、良心の自由を妨げ又は制限するところの、または市民の信仰的所屬に基く如何なる優先又は特權を樹立するところの、いかなる種類の地方的法律乃至規則の發布も禁止される。

三、市民の何人も、如何なる宗教を信じてもよいし、又信じなくてもよい。如何なる種類のかの信仰に關し、又は如何なるかの信仰なきことに關した一切の制限は撤廢される。

市民の宗教的所屬及び無所屬に對するあらゆる揭示は一切の公文書中から排除される。

四、すべての國家的、及び他の公法的、社會的立法行為が凡ての宗教的儀禮を伴ふことを禁止される。

五、宗教的儀禮の任意の實行は、それ等が公安を害せず、ソヴェエト共和國市民の權利を侵害しない限り保護される。一方官憲はそれ等の場合、公共の安寧秩序を保護するために一切の必要手段を採る權利を有する。

六、何人も自己の宗教觀故に、市民としての自己の義務の履行から免かれることは出来ない。市民的義務の一形式を他の形式に置き代へる條件の下にこの規定から免れんとする場合には一々人民裁判所の許可を得なければならぬ。

七、宗教的誓約は撤廢される。必要なる場合には、たゞ嚴肅なる約束がなされる。

八、婚姻、出生等の登録は民事官憲即ち婚姻出生登記所に依つてのみ行はれる。

九、學校は教會より分離される。一般教育課程を授くる國立、公立、私立の學校に於ては宗教的信仰の教育は許されない。市民は個人の資格に於てなれば宗教を教へてもよいし、教へられてもよい。

一〇、すべての教會及び宗教團體は、私的團體及び組合に關する一般法規に服従する、そして國家、地方自治體及び自治團體からの如何なる特權又は支出金をも受けることは出来ない。

一一、教會又は宗教團體のための強制的寄附又は賦課は、これ等の團體が團體員に對する強制又は所罰と共に禁止される。一二、如何なる教會も宗教團體も財産所有の權利を有たない。教會と宗教團體とは法人の權利を有たない。

一三、露國內に存在する教會及び宗教團體の一切の財産は、人民の財産として宣言される。特に神仕への目的に指定される建物及び物品は、中央又は地方官憲の特別規定に依り、當該宗教團體の無償使用に供される。

續いて同年七月十九日には、ソヴェエト・ロシヤ憲法を制定して右の趣旨を一層徹底せしめた。

同憲法第十三條には「勤勞者の爲めに良心の眞の自由を保證する目的から教會は國家から、學校は教會から分離される、而して全市民のために、宗教的及び反宗教的宣傳の自由が承認される。」と規定され、尙ほ第六四條は「僧侶並びに教會勤務者、宗儀施行者は選舉權及び被選舉權を有せ

す。』なる規定を設けて教會關係者等の選舉資格をも完全に剝奪してしまつた。之の様にして教會に對する彈壓は徹底的なものであつて、從來正教會が有つてゐた絶大の權力を悉く奪取することに成功した。そこで、さもなくしてさへ反革命の爲めつた教會及び宗教團體は擧つて反革命戰線に参加する様になつた。是に於てソグヴェイト機關は、好機逸すべからずとして、革命擁護の見地から、反革命的行動に出た多くの教會を悉く閉鎖し、反革命に加擔した教會關係者を容赦なく處斷した。かくてソグヴェイト社會の反宗教運動は急速なテンポを以て進展して行く様になつた。この様にして教會は完全に手足をもぎ取られてしまつたが、殘存せる僧侶階級や宗教團體並びに大衆の宗教的信仰そのものは、かゝる彈壓のみでは到底撲滅すべくもない。寧ろ彈壓が強ければそれだけ大きな反動を招來する虞さへある。是に於て憲法第十三條は、信教の自由を完全に保證しながら、宗教的及び反宗教的宣傳の自由をも亦承認して將來の反宗教戰に唯一の期待をかけてゐる理由がはじめて理解出来る。

さて、革命直後の社會状態は、階級的諸勢力が交錯、紛糾を極め、イデオロギー戰線もまた極度の混亂狀況を呈し、反動思想と宗教的イデオロギーとの結束による反ソグヴェイト反革命的氣分が到る處に横溢し、之等に對抗して起つた反宗教的要素は革命努力と相提携して、若きソグヴェイト擁護のために必死的鬭争を續けてゐた。かくて當時の反宗教運動は政治的色彩の尤も濃厚な時

代であつた。

三 國內戰當時の非組織運動時代

之の時代は政治革命期に引き續いた反革命運動の尤も熾烈を極めた時期であつて、教會分子及びあらゆる宗教團體は、舊インテリゲンツィヤ及び信仰大衆を煽動して、大舉して反革命戰線に投じ、銳意、宗教擁護に努めた。かゝる反ソヴィエト運動の脅威は勢ひソヴィエト社會の反宗教熱を昂進させずにはおかなかつた。そこで反宗教的運動はめざましい勢で擴大して行つた。當時反宗教戰線にあつて活動せる戰闘員は、共產黨煽動宣傳部（アギトアッデイル）の宣傳員、夫等の指導下にある地方共產黨員、勞働組合員、赤軍兵士、青年共產黨員等を主體とするもので各地のアギトアッデイル及びアギトブункト、工場委員會、ヤチェイカ等を中心にして活躍した。けれどこの時代の反宗教運動を概観するに極めて熱を有つてはゐるが、全體としての統制を缺いた極めて非組織的な地方分散的な行動をとつたものが多かつた。随つて當時の反宗教宣傳の如きも多くは煽動的なものでそこには何等計畫性さへ認められなかつた。蓋し當時はまだ革命創業時代であつて、ソヴィエト政府をはじめソヴィエト社會は革命擁護のものに狂奔して未だ文化戰線に十分なる考慮を拂ふ暇を有たなかつたからだ。そこで一九一九年三月に開かれた共產黨第八回大會は、所謂「共產黨プログラム」を決議して、之の混沌たる反宗教運動にも確乎とした方針を示すことになつた。これが

即ち有名なプログラム第十三條であつて、「黨は、前きに公布された教會を國家から、學校を教會から分離する布告だけでは満足しない……………黨は大衆の一切の社會的・經濟的行動に於ける計畫性と自覺の實現のみが、諸々の宗教的偏見の完全な死滅を齎すであらうといふ信念に依つて指導される。黨は、勤勞者大衆を宗教的偏見からの實際的解放に協力しつゝ、また尤も廣汎な科學的・啓蒙的並びに反宗教的宣傳を組織化しつゝ、搾取階級と宗教宣傳團體との間の結合を完全に破壊することに向つて邁進する。之の場合信仰者の感情を辱かしめないための注意が肝要である。蓋しかゝる侮辱は、宗教的狂信を強化するばかりだから。」といふやうに宗教戦線に對する黨の態度を尤も明瞭に表示してゐる。それと同時にこれは當時の反宗教運動の缺陷を剔抉したものであつた。かくて一九二一年の國內戰の終熄を一轉機として反宗教戦線も亦漸く陣容の建て直しに取りかゝるやうになつた。

四 新經濟政策實施期に於ける反宗教運動の組織化時代

この期の特徴は、所謂新經濟政策の實施にある。ソヴェエト政府は經濟力復活のために戰時共產主義から一步後退をして、一定限度の私有財産を認めまた國內商業を復活して市場取引を許すことにしたので、農村も漸く經濟的に蘇生し、都會の中小工場も再び運轉を開始し、市場も亦漸く活氣を呈してきた。かくて世相は再び昔の状態にたち返つてきたかの如くに見えた。かくて反

宗教運動にもまた反省の時機が漸く到来した。之れまで僧侶、教會及び宗廟に對して剛愎の極をきた鬭争手段が如何にも皮相な、エピソード的なものに陥り易かつたことに氣がついた、例へば「コムソモール降誕祭」とか「コムソモール復活祭」と云つた反宗教的カーニバルを催して喜んでゐたり、宗教團體の革命的行動に起因する教會閉鎖の如き行政處分に満足したりする傾きがあつたのが如何にも馬鹿らしくなつてきた。そこでこの期に入つた頃からして反宗教運動に漸く計畫的な、深味のある、そして組織だつた運動に變り始めた。それと同時に戰闘員の養成、宣傳方法の研究、宗教史研究、自然科学研究などを一層必要とする様になつてきた。この邊の事情は一九二二年に雑誌「マルキシズムの旗の下に」第三號に書いたレーニンの論文「戰闘的唯物論の意義に就て」の後半部が尤もよく裏書きをしてゐる、即ち「……………無神論のための不撓不屈の宣傳を展開し無神論のための不撓不屈の鬭争を行ひ以て政府機關を援助し、改善し、激勵することは最大緊急事である……………現代社會全體に呪はれて、精神的暗黒、無智、偏見に墮されてゐる數百萬の民衆（殊に農民と小手工業者）を唯々一本調子に、純粹のマルクス主義的啓蒙によつて此暗黒から救ひ出すことが出來ると考へるとすれば、それはマルクス主義者の陥り得る最大且つ最惡の誤謬に屬する。吾々はあらゆる種類の無神論の宣傳材料を大衆の手に渡さねばならぬ。種々の生活領域からの事實を以て彼等に無神論を教へねばならぬ。吾々は種々の手段を以て彼等に接近

して彼等の興味を喚起し、彼等を宗教的昏醉から目ざめしめ、ありとあらゆる方面から、又ありとあらゆる方法を以て彼等を覺醒させねばならぬ……………」(佐野氏譯より)

さて新經濟政策實施以來私有財産が認められ、市場が復活し、商取引が自由に行はれる様になつた結果間もなく都市ではネツプマン農村ではクラークと云ふ様な有産階級が俄かに擡頭し始めた。而して之等有産階級の勃興は、僧侶階級の勢力を漸次挽回し、宗教團體の結成を促進し、彼等はまた相提携して反ソヴィエト、反革命的氣運を醸成する様になつた。是に於て氣息喘々たりし正教會もまたソヴィエト承認、ソボル復活と云つた様に組織及び方法をかへて蘇生を計畫し始めた。特に社會民主的なセクト團體は共產主義を標榜したりして大衆に接觸し來つたので反宗教戦線は到底これまでの様に薄弱な陣容では對抗することが困難になつてきた。特に統一した統制システムを欠いた組織的に薄弱なものであつたこと、又ロシア反宗教運動が如何にも無經驗なために、豊富な試練を経た宗教運動に對して遜色のあつたこと、及びイデオロギー戦線に活躍する訓練された戦闘員が不足勝だつたことは當時の反宗教戦線の振はなかつた主要原因であつた。随つて都市のやうなソヴィエト權力の確立した、そして共產黨地盤の強固な、而も勞働大衆の組織化されたところでは反宗教運動も比較的容易であつたが、全然之と相反した條件の下にある農村に於ける反宗教運動は之れまで一向に振はなかつた。そこでソヴィエト政府が農村經濟の振興

に全力を挙げはじめた時機には反宗教運動も亦勢ひ陣立を換へて進まねばならなかつた。特に無學にして、頑迷な宗教的偏見に捉はれた農村へ、新しいソヴェト建設問題や、農村經濟の集約化、電化、協同組合化等の諸問題を持ち込むためには、何よりも先づ農村を策源地とする宗教團體を撲滅し、農民の宗教的愚蒙を克服しなければならなかつた。かくて之等幾多の試練を経た反宗教運動は今や科學的基礎づけられた統制システムを有つて一大組織化運動の變化すべき機運に向つてきた。

かくて一九二五年四月には「ソヴェト聯邦戰鬪的無神論者同盟」の名を以て有名な一大組織團體がモスクヴァに創立された。之の團體は元來、モスクヴァ共産黨委員會で發行してゐた反宗教新聞「ベズポジニツク」(「無神論者」)の講讀者に依つて結成されたものでブハーリン、ヤロスラフスキー、スクヴォルツォフ、ステバーノフ等の反宗教戰線の闘士を中心にして生れたものであつた。之れは共産黨の一般指導下にあつて専ら反宗教宣傳に従事する外に反宗教宣傳員の訓練、反宗教出版物の刊行などを目的とする組織團體であつた。(特別出版部「ベズポジニツク」を有し週刊新聞「ベズポジニツク」と月刊雜誌「アンチレリギオズニツク」(「反宗教運動者」)とを定期刊行する外に一切の反宗教關係の出版に従事してゐる)

一たび中央にかゝる組織團體が創立されるや、間もなく之の種の組織運動は尤も急速なテンポ

を以て各地方に傳播し、翌一九二六年一月には同盟會員數が十一萬四千八百名を超過し、更に一九二七年には四十萬に増加した。機關紙の發行部數も一九二六年の始め頃は既に二十萬部を突破した。之の組織團體には多數の學者、社會運動者をはじめ、先驅的勞農大衆が續々參加し、眞に科學的統制力をもつ一大組織運動化したイデオロギイ戰線を展開し得る様になつた。同時にまた一方に於ては、宗教の科學的研究を進め、革命以來の經驗資料を蒐集、研究して、機宜に適した運動方法を講究し、尙ほ優れたる戰闘員の訓練に努める様になつたので、之れまでの反宗教戰線は全然面目を一新した勝算ある持久戰に入つたかの觀を呈してきた。

この頃モスクヴァの共產アカデミー内に、新しく宗教史研究委員會が特設され、取り敢へず「宗教の起源と宗教社會學」、「基督教の起源」、「現代諸宗派」、「邊疆諸民族の宗教的信仰と儀禮」などの研究に着手した。それからまた、モスクヴァ第一國立大學の文科には特に「反宗教部」が設けられ、ソヴェエト聯邦戰闘的無神論者同盟諸機關の指導幹部、勞働組合諸機關の幹部員、國民教育部の監督者、及び前記共產アカデミー宗教史研究委員會の研究員等の養成を目的とした教育が實施される様になつた。

ソヴェエト社會はかゝる情勢の下に、年一年と經濟的に復興し來り、一九二八年に入つた頃は、既に戰前の状態にまで盛り返すことができたので、愈々次の社會主義的建設時代へ向つて暴進す

る可能性をもつやうになつた。併しかゝる經濟的發展の裏にはまた反動的宗總勢力の伸張と、他の反革命要因の強化とが隠れてゐた、そしてそれ等反革命要素は互に相提携して益々結束を固め、舊勢力の挽回を策し、反ソヴィエト陣營を展開する機會を狙つてゐた。

五 社會主義的建設期の組織大衆運動時代

新經濟政策實施以來の經濟力の伸展に伴ひソヴィエト政府は一九二八年の秋に及び尨大な産業五ヶ年計畫を樹立し、ソヴィエト經濟の飛躍的工業化と社會主義要因の強化とを目標として、愈々大規模の社會主義的建設事業に着手した、それと同時に、文化戰線に於ても、經濟生活の進展に遅れまいとして、夫々尨大な計畫目標を定めて、一大躍進を期し、ソヴィエト社會は今や總立ちとなつて反資本主義戰線を張り、正に總攻撃の偉觀を呈した。かゝる猪突的襲撃に驚いた反動戰線もまた、最後の全力を擧げて應戰の擧に出た。それと同時に反動的世界も亦、ソヴィエト社會のかかる進出に對抗すべく策動する様になつた。さてこれ等一般情勢はロシア宗教戰線にどう影響を及ぼしたであらうか。資本家的エレメントに對するかゝる社會主義的攻勢移轉は、國內の擽取的エレメントの狂心的な反抗を招來したと同時に、彼等は教會其他の宗教團體の中に支持を求め、イデオロギー戰線に於ける進出を計つた。所謂宗教十字軍の策動も亦、歐米宗教界に於ける反ソヴィエト的反動の現はれに外ならない。丁度この時代に於けるロシア反宗教運動は、前にも述

べたやうに、漸次組織化した大衆運動に轉向しつゝあつた。即ち組織だつた統制の下に、殘存せる宗教勢力の撲滅と、信仰大衆の迷蒙克服とを目標に、間斷なき闘争が行はれつゝあつた。而して今日の教會閉鎖、梵鐘の鑄潰し、教會建物の文化的、社會的有用物への轉用、僧侶の驅逐等の寺院清算運動も亦決して昔のやうな強制處分的な、または熱狂せる群衆の盲動に依るのでなくて、覺醒せる勞農大衆自身の眞面目な要求に基くものであつて、それはまた決して従前のやうな前驅的戰闘無神論者のみに依る特殊的運動の域を全然脱したものであつた。換言すれば今や將にロシア反宗教運動は量から質への轉換期にあるものと考へられる。而も之等大衆運動の中心指導勢力たるべき前記無神論者同盟の發展はまたすばらしい勢で進み、昨年の六月開かれた第二回大會當時は、その會員數は二百萬と稱へられたものが本年の春頃には約三百五十萬に増加し、機關紙「ズボーズニツク」の發行部數は三十五萬から四十萬に達した、其の外反宗教的出版部數の如きも亦一九二七年頃の殆んど約六倍に増加してゐる。(數字は一九三〇年「マルキシズムの旗の下に」第五號所載たる、オレンチチュークの「反宗教戰線に就て」による)。その外最近特に注目さるべき傾向は、反宗教戰線に於ける科學者の進出であつて、本年三月二十二名のソヴィエト文學者が連名で羅馬法王に公開狀をつきつけた事實に依つても、また最近の反宗教的出版物が著しく科學的なものになりつゝある傾向に依つても窺はれる。尙ほ哲學分野に於てもまた反宗教的戰線への進出

が著しく目立つて来た、最近、戰鬪的マルキシスト辯護論者協會が、擧つて反宗總職權週出賃べき件を決議をしてゐるし、最近まで比較的淋しかつた雑誌「マルキシズムの旗の中に」にもエフ・オレシチューク、エヌ・カールフ等の反宗教論文が毎號載せられてゐるのでも解る。

六 結 論

これを要するに、ソヴィエト社會の最後の目的は社會主義的建設にあるのであつて、これが爲めには、もとより社會經濟の計畫化、社會化が其の基調をなすものではあるが、之の社會主義的建設のための重要な楨杆の役割を演ずべきものはまた、新興科學と覺醒せる勞農大衆の創造力とでなければならぬ。随つて科學に對立する宗教觀念の徹底的な征服と、勞農大衆の宗教的愚蒙の最後の克服とは、ソヴィエト社會建設にとつての先決問題でなければならぬ。これ即ちソヴィエト社會に於ける反宗教的社會事實の存在理由であり、またこの社會現象が常に、ソヴィエト社會機構の變移と不即不離な關係を有つて進展しつゝある所以でもある。而して舊社會の宗教的道德を根底より覆さんとするこの社會運動は、必ずやまた、ソヴィエト社會の要求する新しき道德的規範を形成する主要動因でなければならぬ筈だ。反宗教的な無神的道德規範こそは實に勞働者及び農民の道德であつて、それはどこまでも勤勞者の幸福を基調とし、勞働階級の利益を擁護するものでなくてはならない。かゝる見地からする反宗教運動の研究はまた極めて價値の多いまた興

味の深い問題であらう。

要するに説述極めて概略に失し特に一々の具體的例證を省いたために極めて概念的なものになつてしまつた憾みがあるがソヴェエト社會に於ける反宗教的社會事實の大體の推移だけは説いたつもりである。尙ほ反宗教運動の各モメントに就ての特殊研究は更に稿を改めて書きたいと思つてゐる。

尙ほ起稿に方りロシア文字の使用を編輯者から制限されたため、文献の摘記を省略してしまつたことをお断りする。たゞ拙稿起草に際し直接参考したものゝ中主要な著書論文だけを左に摘記する。

レーニン 「社會主義と宗教」一五〇五年論文

同 「労働者黨の宗教に對する態度について」一九〇八年論文

同 「階級及び黨の宗教と教會に對する關係」一九〇九年論文

同 「戰國的唯物論の意義について」一九二二年マルキシズムの旗の下に、第三號

ヤロスラフスキー 「反宗教プロバガンダ」ソヴェエト大百科事典第三卷六〇——六八頁

同 「ソヴェエト聯邦戰國的無神論者同盟第二回大會に於ける演説」ブラウダ紙一九二九年六月十二日所載

同 「戰國的アライズムの大衆運動化」ブラウダ紙一九三〇年一月十五日所載論文

ブハーリン 「史的唯物論」一九二一年版一九一——二〇五頁

同 「建設期と反宗教的闘争」ブラウダ紙一九二九年六月十二日、無神同盟第二回大會に於ける演説

ルッポール 「アテイズム」ソヴィエト大百科事典第三卷七三一—七四八頁

エフ・オレシチューク 「反宗教戦線に就て」マルキシズムの旗の下に、一九三〇年第五號

エム・ルビンシュテイン 「現代労働運動に於ける教會」マルキシズムの旗の下に、一九二五年第四號

ヴェ・エンゲリフエリド 「ソヴィエト・ロシアの國家組織、附録ソヴィエト重要法令集」一九二〇年、浦鹽、「自由ロシア」出版部

ジュリアス・エフ・ヘッカア 「ロシアに於ける宗教の現状」一九二七年、高津氏譯—大東出版社（一九三〇年）

現代回教の危機

赤松智城

近來「回教の復興」がその「改革」に依つて促進されて、茲に特に「回教の近代主義」とも總稱せられる運動が起つたことは、既に知られた顯著な事實である。然るに多くの改革殊に近代化運動には屢々或種の危機を伴ふものであつて、回教にも亦それが認められることは、深く注意すべき現代の宗教問題であると思ふ。今詳らかにはその危機は種々の方面から窺はれるであらうが、會て、クローマー卿がその名著「近代埃及」の中に大膽にも「改革された回教はもはや回教ではなくして全く他のものである」と云つた有名な評語の如き、實にその危機の重大性を代表的に直言したものであると云はれてゐる。しかしこの批評は果して現代にそのまゝ是認されるであらうか。

クローマーは元來「回教は改革されることができない」と前提してゐるけれども、これを長い回教の歴史に顧みても、斯教に改革と發展の能力があることは拒まれないのみならず、これを現今回教國の實狀に徴しても、或る方面にその革新は既に實現されてゐるのであるから、この點に就いての卿の評言は必ずしも妥當ではないと云はなければなるまい。しかし、今その改革が事實上

如何に行はれてゐるか、またそれに基く回教の新しい展望と將來に關しては、穂積會で少くも述べたことがあるから、茲には敢て省略するが、最近にはドイツの回教學者ハルトマンもその著「回教の危機」(Die Krisis des Islam. 1928)に於いて、またかゝる問題を論述し、略々同様の見解を掲げてゐる。然らばさきにクローマー卿の云つたやうに、かくの如く改革された回教は實はもはや回教ではないのであらうか。或はまた反對にそれは實際に尙ほ回教徒としての權利を正當にもつてゐるのであらうか。私は茲に先づハルトマンと共にその近代主義に伴ふ所謂回教の危機に就いて二三の考察を試みて見よう。

知らるゝ如く、如何なる成立宗教の歴史にもかの正統派と進歩派若くは傳統主義と改革主義との對立があつて、回教に於いても亦かゝる對立をその初期の歴史にまで窺ふことができるが、現代の回教徒の中にも實に同様の趣が見出されるのである。即ちハルトマンも云ふやうに、幾多の回教近代主義者は盡く自らを善良なる回教徒と信じてゐるのみならず、彼等に對立する普通の回教徒と雖も、必ずしも彼等を全く教團以外に排斥しやうとはしてゐない。尤も古い傳統を固守する正統派は今日も尙ほ大多數を占めて教内に勢力を張り、改革の思想と運動をば正統回教への不信として難じてはゐるけれども、しかしその批難はかのクリスト教の異派の間に於けるほど必ずしも重大ではなく深刻でもないのであつて、この點に就いては會てゴールドチーヘルが明瞭に

指摘したやうに、回教は寧ろ正當に「個別主義」を許し、その教風は劃一よりも却て分立を認むるに傾いてゐる。されば苟くも自ら回教徒と確信して、アラーへの信仰を告白する者は、その宗派と學派の如何を問はず、何れも皆回教徒と呼ばれてゐるのであつて、従つて近代主義的改革者も亦、同様に全回教内に認容され、等しくこれを回教徒と稱することを敢て妨げられなかつた。尙ほまたその有力な改革者達は多くは上流の地位を占め、或者はその信仰も甚だ堅固であつて、自らは教團以外に出ることを欲しなかつたから、教團も亦た強めて彼等を全然擯斥しやうとはしなかつたのである。

そこで回教の近代的改革は必ずしもクローマーの云ふ如き意味に於いての回教其者の否定ではないから、それはまた直ちに斯教の危機をもたらず所以ではなく、却てそれは舊來の回教に新しい解釋と生命と活動とを與へる多望な企圖として迎へられねばならぬであらう。然るに茲に尙ほ注意すべきは、その改革の主張と從來の正統又は傳統制度との間には實は大いなる距離があつて、その妥協調和は少なくとも表面上困難であるやうに見えることである。尤も前述せる如く新舊異派の對立は或る程度に於いて認容されるとしても、今この困難は殊に現代の回教に取つて甚だしいと思はれる特殊の事情が横つてゐる。されば茲に若しその多數を占めてゐる正統派を以て

歴史的にもこれを眞實の回教と認めらるならば、それと容易に調和し難い革命派はたとひ自ら回教徒と稱しても實際にはもはや異教徒であつて、従つてこの意味に於いてはかのクローマーの評語が或は適中してゐるとも考へられるであらう。尙又この對立をばハルトマンの試みたやうに、暫らくこれをかの宗教改革に依る基督教の新舊兩派の分立に比較して觀て、これを亦た回教徒の分裂と見做しても、その新改革派の主張は少なくとも正統派に對しては危険であるから、それを正に回教の危機であるとも云はねばなるまい。然らば茲に謂ふ特殊の事情とは何であるか——これをよく理解することは實はやがてその危機の問題を適當に解く鍵であると思ふ。

凡そ回教は今かりにジエームスの用語例を以て云へば、所謂個人的宗教パーソナル・レリジヨンとしてよりも寧ろ制度的宗教システム・レリジヨンとしてより多く發達し、茲に明かに斯教の一特性があつた。蓋しハルトマンも云つたやうに世界の大宗教の中で恐らく回教ほどその教徒及び教團の全生活と制度とをその微細な點に至るまで一貫して支配し拘束したものは少ないであらう。それは既に知らるゝ如く回教は實にその初期から一國家の形態を取り、然もこの教團と國家との合一はかのカリフ制度に於いて見られるやうに現代までも存続したから、従つてその國家法律政治など總じてその制度文物は全くその宗教と離る可らざる關係にあつた。そこで現に回教イスラームと云ふ言葉は勿論嚴密な一宗教を表示するが、同時にまたその文化をも意味し、かくて事實上歴史的傳統に基づく回教とはかくの如き宗教と文化

との全般的結合統一に外ならなかつたのである。將又この回教文化の最盛時は云ふまでもなく中世紀にあつて、近世の回教は唯だその後影を引てゐるに過ぎないから、結局制的度回教は主として中世的回教文明の産物であると共に、この文明も亦その宗教に依つて聖化され、或る意味に於いて恰もタブー視されてゐたのである。回教とその文化とに特有な一事情が茲にあつた。

然るに近來の回教改革者は實にこのタブー制度に觸れてそれを犯し、或は全くこれを排棄しやうと努めてゐるのであつて、最近かのトルコの改革が所謂「歴史的回教」を斥けんとして、着々これを實行しつゝあるが如き正にその一適例であらう。さればそれは勿論中世的回教文明従つてまた傳統的回教制度の破棄であるが、今前述せる如き回教に特殊な事情に願れば、それはやがてまた全回教の否定をさへも意味し、客觀的にはそこに重大なる危機が孕まれてゐるやうに見えるのである。しかしこの場合に吾々が最も留意しなければならぬことは、その文明や制度が固より回教々團を構成する要素ではあつたけれども、決して回教其者の本質又は核心ではなくして、それは「時代史的」特に中世紀的産物としてこれに附加されたものに外ならぬと云ふ事實である。この故にその改革若くは破棄をばそのまゝ直ちに純粹に宗教としての回教の否定と同一視するのは、少なくとも速斷の嫌を免れ得ないのであつて、回教に特有な宗教的精神は實はその文明や制度の背後に別に本質的に横つてゐるのである。而して回教の近代主義者達は却てかゝる根本の宗教的

精神をこそ堅く護持しやうとしてみるのであつて、その二三の例證を尤に擧げて用ゐよう。

「近代トルコの文化運動」の著者としてトルコに於ける近代主義の發展を簡明に叙述したムヒツ・デインは、その國家的改革運動の綱領として、「トルコ化」及び「近代化」と相並んで別に「回教化」の標語を掲げて、その新しいトルコ文化を双肩に荷ふ者は正に「近代化せる回教的トルコ主義」でなければならぬと主張してゐる。然るに今この回教化とは積極的には根本回教ウルイスティムの正意に復ることであり、更に消極的には特にかの歴史的に構成された現今の形態に於いての回教を飽くまで持續せんとする正統派の克服を意味してゐたのである。さうして尙ほムヒツ・デインに依れば、他のトルコの回教近代主義者が宗教問題に對する態度もこれと同様であつて、即ちそれは全く「歴史的回教の排斥と根本回教への復古」に外ならなかつた。そこで彼等の回教改革運動が實にかゝる意味に於いての回教教化の標語を掲ぐる限り、それはやがて吾々にかのプロテスタントの宗教改革を想ひ起させるのであつて、そこに純粹の宗教的精神が流れてゐることは毫も疑を容れないのである。

しかしこれは雷にトルコのみに限らず、實はこれより先き既に有名なヂエマル・エッペディン・アフガーニーやムハメット・アブズー等に依つて提唱された印度と埃及との改革運動も、亦たそれ

と略々同様の趣を示してゐる。尤も此等の運動は實際には多少その傾向を異にしてゐるけども、しかし何れも根本回教の立場に復つて、その本質的宗教精神をば時代史的に制約された固陋にして煩惱な制度の拘束から解き離して淨化しやうとする意圖に於いては、全くその歸趣を一にしてゐるのである。されば總じて回教の近代主義的改革はたとひ正統派とは兩立す可らざるものではあつても、その改革者が自ら回教の根本精神に住し且つこれを闡揚せんと欲する限り、彼等は固より回教徒であるのみならず、かの中世紀的回教の近代的革新と發展とのためには、その改革運動は實に必然の要求と過程とであると云はねばならぬ。但しそれは勿論正統回教には危機を將來するであらうが、しかしそれは實に中世的回教制度文明の没落に過ぎず、然も現代に於いてはそれは當然來るべき運命でなければならなかつたのである。一般に宗教史は吾々に古來幾多の宗教が常にかくの如き危機の試練を通して發展したことを教えてゐるが、現代の回教も今やその難關を透過し始めたのであつて、従つてそれは寧ろ喜ぶべき首途に在るのではないであらうか。

私は回教學者ベッカーが曾て印度の著名な近代的回教改革主義者ブクシュに就いて云つた或る言葉を敢てそのまゝ茲に引用して置きたい。人はかくの如き政改革者をば或はもはや回教徒ではないと非難するでもあらう。しかし自由新教徒リベラルプロテスタントも尙ほ一基督教徒であると同様の意味に於いて、彼も亦た一回教徒である。尤も回教の近代化はこの場合固より或る個人に現はれ、未だ大衆には安

當せずまたしないでもあらう。一羽の燕が來てもまだ夏とはならない。しかしかゝる個々の回教徒の發展能力は實に注意に値するのであつて、誰か近代新教派の發展をかのトーマス・アキナスの時代に否ルツテルの時代に於いてさへ豫知することができたであらうか」(Islam, 3. Bd. S. 198, 201)と。今この言葉が獨り印度のブクシユに關するのみでないことは勿論であらう。但し等しく茲に回教の近代的改革運動と稱しても、さきにも一言せる如く、夫々多少その傾向を異にし例へばムハメット・アブヅーと埃及の「マナール」系に屬する者並びにトルコの所謂「改革派」はこれを基督教に對比すれば、事實上殆ど新教の古教會派に類し、従つて教會には忠實であるが、他方同じくトルコの「國家主義者」や最も近代的な印度の或る回教徒達は寧ろ自由新教徒に似て、教會とはもはや親密な關係をもつてゐない。しかしこの自由新教徒もその多數はベッカーも云ふ如く自らは尙ほ基督教徒と信じてゐるやうに、その回教の非教會的改革者も亦同様に一の回教徒であり、また正當にかく呼ぶことができるであらう。尤もそれは彼等が少なくとも回教の本質的信仰を護持する限りに於てであるが、今かゝる自由な必ずしも在來の教會に從屬しない意味に於いての謂はゞ宗教的個人主義は、實は却てその宗教をして眞に普遍的即ち公教的 (catholic) たらしめる所以でもあると考へられるのである。

尙ほアラビアに於いても夙に嚴格な復古派として知らるゝかのワハービ派が所謂「回教の清教

徒」をして、斯教の本質に立ち復るべきことを高調し且つ實行した點に就いて、他國の改革運動の覺醒に貢獻したことも茲に注意されねばならぬ。尤もこの派は本來は近代化的革新に反對であるけれども、埃及の改革運動はこの派と精神上似通ふてゐて、何れも温い宗教的感情を共通にもつてゐる。それで現にこの派の頭首イブン・サウドが一九二四年に殆ど全アラビアの統一に成功したことは、埃及其他の改革者達に依つて深く歎ばれたと傳へられてゐる。然もこのサウドに依つて率ゐられる今日のアラビア回教徒にも實際にはまた漸次に或る近代化的傾向が起つて來たやうであつて、回教國としてのペルシアにも亦た同様の傾向が窺はれるのである。

さて現今のトルコを始めとして近東の回教諸國の政府當局者或は爲政者達が亦た皆上述せる如き改革的精神の下に動いてゐるとは俄かに斷言できないが、しかし常に變轉する個々の政治當路者の如何よりも更に重大な問題は、實際にその多數の國民殊に青壯年の大衆が思想上今果して如何なる現状にあるかと云ふことであらう。勿論これも一概には斷定し得ないであらうが、少なくとも彼等の中の有力者や知識階級が著しく近代化しつゝあることは争ふ可らざる事實であつて、然もこの場合近代化とは云ふまでもなく現代の特に世俗的セキュラーな西洋文明に影響されて、即ち「西洋化」又は「歐化」することに外ならぬ。而してその勢は全く驚くべきものがある。然らばこの趨勢

は今日その青壯年者の回教信仰上に如何なる結果をもたらしてゐるであらうか。一言にして云へばそれは頗る悲觀的であつて、回教の眞の危機は實に茲に存するやうに思はれる。

さきに吾々はクロマーの「改革された回教」に對する痛言を必ずしも盡く承認し得なかつたけれども、しかし彼がそれと共に説いた所謂「歐化された埃及人」の状態とその批評とには、流石に傾聽すべき節があるから、次にそれを窺ふて見よう。蓋しこれは恐らくかゝる問題を最初に切論したものの一つであるのみならず、今日に於いてもそれは適確な見解であらうと私は信じてゐるからである。

クロマーに依れば、歐化された埃及人はその精神上漸次埃及人ではなくなつた、益々歐洲人とならうとしてゐる。しかし埃及の社會は今や動搖の状態にあるから、彼等は茲に於いて回教を離れた回教徒 (The-moslemised Moslems) となると同時に骨節のない歐洲人となりつゝある。それでかくの如き歐化埃及人は名義上は多くの場合に回教徒ではあるが、事實上は一般に不可知論者 (Agnostic) であつて、彼等とアズハル大學 (正統回教神學者の牙城) の教師との距離は、その教師と歐洲人との距離のやうに甚だ大であり、實際は後者よりも前者が或は一層大きいかも知れない。蓋し思慮ある歐洲人はその教師をば多くの尊重すべきものをもつてゐる古い信仰の代表者として認めるのみならず、たとひ彼の宗教は基督教ではなくとも、彼は實に宗教的であるから、ま

た彼に同感し得るのである。然るに歐化埃及人はこれに反してその成り上りの近代知識を誇りつつその教師を蔑視し、彼を社會的に見棄てられた者となし、政治上の目的のためには時々彼を容れて利用するけれども、決して尊敬を拂つてゐない。これは全く歐洲の教育を受けて來た若い埃及人がその回教を失ひ、若くは斯教の優れた要義を棄てたことに基くのであつて、彼等は實にその神の信仰の本據から漂然として自らを切り離したのである。然も彼等はかくその回教を失ひながら、他方基督教に近づくことも頗る稀であつて、實際に埃及の教育ある階級には基督教への改宗者の事例はない。そこで彼等とは或る眞の回教徒ではないばかりでなく、基督教に對してはかの歐洲教育を受けない古い正統回教徒よりも却て一層不寛容な場合すらもあつて、屢々基督教徒を甚しく憎惡してゐる。されば歐州文明は埃及に於いて實に一の宗教を破壊し、然もそれに代るべき他の宗教を與へず、従つて彼等埃及の自由思想家は恰も舵も水先案内もなしに荒海へ船出して徒らに漂うてゐるやうな者であつて、その過去の歴史もまた現在の集團も彼等の上にはもはや効果ある何等の精神的統制を與へない。彼等は往々宗教の本義を最も合理的な改革に反對するものと同一視し、かゝる結果に導く恐れがある或る特殊の宗教を蹂躪して以て、全て宗教其者を排斥せんとする傾向にある。かくてその宗教的信條から全然離れ去つた時に、彼等に殘る制限は唯だ冷嘲的な自利の外には何物もなく、彼等の動く社會も嚴肅に不忠實と欺瞞とを責めることもな

い。然も彼等はその祖先の信條をかく見捨てながら、回廊の一瞥をもそれに與へないのみならず却てこれを嘲笑してゐるのである (cf. Crowner, Modern Egypt, Vol. II, pp. 228—232)。

これは實は既に二十數年前にクローマーの指摘した「若き埃及」^{ヤング・エジプト}の一真相であるが、私が曾てその地方で少しく見聞した所に依つても、それはまた同様であつて、寧ろ現在は益々その傾向が甚だしいやうに見える。而してこれは決して唯だ埃及のみには限らず、今日の若きトルコの現狀も亦、殆ど同一徹であつて、或はそれは一層極端に流れてゐないかとも思はれる。最近にも Y. M. C. A. の一幹部であるマッシュューズは「回教青年の動搖」を述べた中に、主として西歐の文書に依る彼等青年の西洋化の結果を概括して、それは回教的でもなくまた基督教でもなく、全體としては唯だ組織がない輕率な一の不可知論に終ると云つて、クローマーの言葉を裏書し、尙ほ語を續いて次の如く述べてゐる。この事實は更に回教青年の精神を種々の世俗的な西洋思想を以て充たすことが、決して基督教へ一時でも近づく所ではないと云ふ事實の承認に導かねばならぬ。またかかる若き回教徒の世俗的見解の増大は實に舊來の全回教の統一と全世界の回教徒の同胞主義との公理を驚くべきほど奪ひ去つた。かくて今日の若きトルコ人と埃及人とが偏に西洋の生活法へ轉向するのは正に一新時代の黎明を告ぐるものであると (Moslem World of To-Day, ed. by Mott, pp. 68—70)。

しかしこの黎明は快晴よりも荒天を豫示し、回教に取ては危機を意味する。そこで現在それへの對策として斯教の外部からも種々の方途が提唱されてゐるが、私はもはやそれに就いて詳述する餘裕はない。唯だしかしさきに所謂不可知論的な一部の de-moslemised Moslem と既述せる如き近代主義的な reformed Islam の主張者とは勿論區別すべきのみならず、全回教の眞の危機性は實に前者に横はる所以を理解し、然もこの危機を透過し解決する最善の途は、全く後者の指導精神に依つて進む外にはないと云ふに止めよう。ペッカーは曾て基督教宣教師に警告して、「回教は基督教化されるよりも前に寧ろ幾度が近代化されるであらう」と云ひ、ハルトマンもこれに同意してゐるが、私は尙ほこれに附け加へてそれは決して盡く基督教化されず、またその近代化は直ちに俗化 (secularization) と混同されてはならぬことを注意したのである。その昔アラはモハメットを通じてその信者に「神の道に就いて戦へ」と啓示した(コーラン第二章二四五節)。これは云ふまでもなく元は神聖戦争ザハットの一標語であつたが、現代の新回教徒は今や翻つてその民族内の俗化せる不信者に對してこの祖語を掲げ、以て彼等への謂はゞ「内部傳道インテレミツション」の聖戦に向つてこそ精進すべきであらう。しかしまた回教の危機にもたらされたかくの如き種々の問題は、今日殆どその形式を同じくして實は近く我國の教界にあることをも、吾々は茲に切實に反省しなければならぬと思ふのである。

轉形期に於ける宗教概念の變革

石 津 照 璽

一

生成と飽和と崩壊と。歴史は恒に連續的、しかも異質的な段程を駛る。ある時ある場所での現實性と合理性と、従つてその存在の必然性を誇つた事象は、他の時所に於ては、既に住み捨てられた殻であつて、當面の時所にある事象の現實性と必然性を支持する史的要因にすぎぬ。これ等のことは今更らに古典や現代の哲學的思索に徵檢するまでもない。

宗教の變遷も亦當然この歴史の運行の裡に運命づけられる。何となれば宗教のありかは歴史の外にあるのではないから。たとへ出世間の法と雖も、彼岸の神の國と雖も、それは常に人間の側にあり、更らに文化面にあるといひ得るであろう。このことは既に前世紀の中頃にフォイエルバッハが暴露した。假令最近獨逸の新教神學に於て反主觀主義反人間主義の理論や運動が勃興しても、それは信教の範圍に於ける宗教機構を説くもので、宗教的對象の超絶的實在を説くといふことも、所詮は人間の社會的環境を通しての要望であり願求であり思ひなしに外ならぬ。勿論それだから

といつて、或合理的な社會機構の下に於て宗教が解消否定されると言ふことは早計である。此のことに就ては後にふれるとして、此處では宗教は社會の、從つて人間と自然の交流によつて成立する歴史の中のものであるといふ事を指示すればよい。

それでは歴史の現段階に於て宗教は如何なる機能と型態とを持つべきであるか。此のことは歴史の全體性に於て、過去との必然と現實に於ける相互關係とによつて捉へられねばならぬ。此の場合に、歴史を統制する史觀の原理が緊急な問題となる。

歴史、從つて現實の全體に於て、全體的な立場から個別の事實にその必然の座を與へたものは言ふまでもなく、近世以降に於てヘーゲルとマルクスがある。ヘーゲルに於ては全世界史の運動の主體は神であつて、神の世界支配といふことは彼に於て宗教的信條であつた。そして三位一體の問題が法外に重大性を持たせられた。且つ發展の各段階に於ける民族生活の諸相が、如何に神によつてその社會生活を統制されてゐるかといふ事によつて、その社會の構造が辯證法的に把握せられた。このことは既に「宗教の概念」に於て國家と宗教との聯絡が説かれ、彼の宗教史に於ては到る處でみられるのである。彼が歴史哲學に於て一定の宗教の下に於てのみ國家的秩序の一定の型態が存在し得る云々と言ふに徴しても、彼による世界史の機構はその原理に於ても各段程の史實に於ても神乃至宗教が社會生活の基底となつてゐた。國家と宗教及び藝術とに就ては交互

的にも解釋されるが。マルキシズムに於ても左様であるが。歴史に對するかゝる解釋を（勿論ホーガステンからヘルダーに至る解釋がさうなのだが）ヨベルニクスの轉回したものは十九世紀中期以降のマルクス・エンゲルス等の所謂史的唯物論である。歴史運行の根本的動因を物質の生産關係に於てみる此の理論は宗教を如何に觀るか。

現代機械文明の特質は物を生産に於てみる。社會性に於てみる。或は社會意識に於てみる。即今の轉形期に於て、宗教は歴史或は現實の全面に於て如何なる意義と役割を持つかを尋ねる爲には、ヘーゲルの前に立つよりも、史的唯物論の所論を吟味することが捷徑であらう。

それでは史的唯物論は宗教をどう考へるか。

二

宗教はイデオロギイである。イデオロギイは歴史・社會の關係事情の反映として、この現實的基礎から浮び上る雲閣に外ならぬ。現實の社會的或は政治的關係全般に亘つて、レアルに之を規定してゐるものは生産關係である。然るに歴史の過程に於ける此の關係の盲目的不合理、階級的矛盾は現在の苦痛を醸した。勿論時代の異なるにつれて、此の關係の不合理性及び現在の社會的苦痛も種々に異なる。現實に於ける此の事情を反映するものがイデオロギイとしての宗教である。その源初的なるものから發展段階に於けるものゝ總ての型態は、地上の權力關係及び之に伴ふ決

定的な現在の苦痛を反映したものに外ならぬ。したがつて地上に於て現實なる生産關係が合理的に、言ひ更へれば社會關係が完全となる事によつて、宗教は現實の沃野の中に解消する。即ち宗教否定は理論的否定ではない。合理的な社會關係を將來せしめることによつて、必然的に最後の解消するのである。史的唯物論の宗教否定の理論はかく考へる。

シュトラウスのいふ様にフオイエルバッハが既に十九世紀の導火として宗教を自然と人間の世界へ還元した。宗教とは現實の彼岸にある神の王國ではない。實は人間の要求と想像による現實世界の幻想的投影である。

人間の自然に對する依存性、この依存性に刺戟される感情は自然の作用と支配に驚嘆し、無智と想像によつて自然に魂を入れてこれを擬人化し、更に自然のもつ不可抗の勢力に對しては、これを神化し超人間化する。この想像に人間の「要求」が加はつて宗教が形成される。幸福に對する願望要求は自然の經過とは一致しない。そこで願望要求實現の方法は自然を人間化神化する想像を背景として、その不可抗の神——實は自然に對して所謂神意を得るために奉仕的祈願的態度になり、こゝに宗教の諸種の儀禮が発生する。一方想像と要求は無制約的に自然の内外に出で、「全能」に於てその歸結を見る。そこに神格の規定が出来る。けれどもこれは理性と自然とからいつて無意味不可能なるは論をまたぬ。

フオイエルバッハはいふ。「客觀的本質即ち自然を主觀的なものにし、自然の本質を自然が區別された人間的の本質とし、更に人間的の本質を人間から區別された非人間的の本質とする。これが神の本質であり宗教の本質である。そしてこれが人間本質の非恣意的過程である。」かくて彼は宗教の本質を人間の想像と特に要求の姿に還元した。従つて神とは想像の裡で満足せられた人間の幸福ならんとする働であつて、神といふ實在的だと想象せられた存在へ轉嫁した人間の理想に外ならぬ。従つて神とは一般に人間の要求願望を課し祈願する對象であるが、實はそれが人間の姿であつてみれば、これに祈願しても仕方がない。矢張り自然と人間の限界内で處理しなければならぬ。そこで神は不必要となる。

フオイエルバッハは宗教を顛倒した人間意識と考へた。宗教を顛倒した世界意識と考へるのが一般に史的唯物論の立場である。宗教を人間の要求と想像といふ人間的根柢に還元したことは、彼自身が要求する如く、ヘーゲルとの對比に於て判断する限りに於て正しい。併し彼のいふ人間或は人間的の本質は抽象的である。種屬としての人間は現實のものではない。抽象的な普遍概念である。現實の人間は感性的な實踐的な活動に於て捉へられなければならない。こゝから人間が種屬的存在でなく社會的存在なることが明かになる。感性的活動、實踐に於ける人間は、社會的關係に於てのみ實際に存在する。人間の本質とはその現實に於ては社會關係の總體であるとマルク

スがいふ。そしてこの人間本質の展開する現實の舞臺が歴史である。従つて人間の學はフオイエルバッハのいふ人類學ではなく歴史の學であり、それあるのみである。

こゝから「顛倒した人間意識」から「顛倒した世界意識」への脈絡、宗教否定の辨證法的經過が明かとなる。超人間的非科學的に彼岸の實在と考へられた宗教は、人間の本質に還元され、更にこれが社會的關係に合理化され解消される。そして宗教とは顛倒した世界の意識に於ける反映だと考へられるのである。そこで彼岸なるものから人間の社會的に是正された宗教から、今度はその矛盾を成立せしめた社會が是正されなければならぬことになる。こゝに歴史に於ける鬭爭的辨證法的理論が始まる。

三

史的唯物論の宗教否定の理論を要約した。宗教の社會關係への還元といふことは實證科學的方法として正しい。社會關係を規定する根柢的代表的なものが生産力であるといふ考、及びそれから出て來る結論に就ては暫くおき、宗教の社會的還元とその解消否定について考へてみる。

史的唯物論に於ける宗教の社會的還元といふことは、辨證法的意味に於ても實際の取扱ひの取材方面に於ても、現實を超絶した「神の王國」として彼岸的に取扱はれてゐる。次には之が主知的に、甚だしきは單なる世界觀として取扱はれてゐる。

宗教を現實の歴史性に於て、社會關係に於て考へるといふことは正しい。佛し宗教を右の如く考へて、それが現實の素地に於て幻影であるといふことによつて、宗教全般を否定することは早急に失してゐる。勿論取扱の對象となるものは現實の、歴史性をもつ宗教でなければならぬ。史的唯物論の立場からは宗教一般、宗教の本質といふことは二義的派生的抽象的である。吾等のいふ、或はわれ等に現實なる宗教はそんなものではない。宗教を右の様に解釋し否定することこそ、その取扱は概念的抽象的で現實に、少くともわれ等の現實に即してゐない。

史的唯物論の照明する仕方は正しい。しかし照明されたものは少くとも現代に於て間違つてゐる。こゝに宗教概念修正の要がある。殊に鬭争的な轉形期に於てその修正が必要である。

ヘーゲルがいふやうに思想史が歴史の典型的代表といふならば、思想史の範圍に於てみても、一般十八世紀後半にかけて宗教の解釋は中世以降の神學的殘滓から未だ脱却してゐない。このことはカントとかヘーゲルとが典型的な代表者について一々その所論を検討する迄もない。史的唯物論の側からはその史實的確實さを別としても、最も明快に反證されてゐる。

當時の宗教に對する考へは如何にも彼岸的である。「神の國」が現實と連絡する點は精々三位一體に於ける、神の愛によつて獨り子イエスを遣したといふ程度のものである。然もこれは神からの恩寵であると考へられる。「人が神を造るので神が人を造るのではない」といふフオイエルバッハ

の提唱はこのやうな事情にある當時として、エンゲルスがいふ様にクドクしく説明されることが必要であつた。併し現代に於ては宗教が人間の側にあるといふこと——しかもフオイエルバツハ等のいふ形而上的世界觀的な神の國を、人間の側におくといふよりは、宗教的機能として、宗教の重心を人間の側におくといふことは、よくわかつてゐる。従つて超絶的な神の國が實は人間の側にあるといふことも、今更らしくいふことは現代にとつて無意味に近い。

史的唯物論の宗教の考へ方は一般に當時の事情及び彼の國の事情として止むを得ぬことであらうが、本質的に主知的に失してゐる。科學に對立した形而上的幻想と考へられ、合理的なるものに對立した不合理（非合理ではない）と考へられて、科學的世界觀と對立した、歴史的にはこれに先行した世界觀である、従つて科學によつて克服されなければならぬ、眞理の彼岸が克服された時に此岸の眞理が建てられると考へられる。この點に於ていふ所の宗教とは神學的であつて宗教的ではなく、フオイエルバツハと規を一にする。

宗教意識に於ても、意識を宗教の事實が狀態として機能としてあらはれる場所として取扱はれない。現實の生活に於て意識が場所としての關與をもつといふことは、宗教にかぎらず一般に史的唯物論將來の問題ではなからかと考へる。——意識の關門は直ちに寧ろ素朴的に渡り抜けて、「意識とは意識せられた實在である。人間の實在はその現實的生活過程である」から宗教意識とは

空想的な彼岸的な神の國の機構に外ならぬ。そして實は地上——原始種族から種族主義社會に至る迄——の社會關係權力關係の反映であると考へられて、宗教意識に於て宗教的事實が如何なる状態と機能に於てあるかといふことは問題とされない。

宗教意識に於ても左様であるが、制度としての宗教を見る場合に於ても宗教機構は所謂世界の二重化の事實に於て、唯それのみに於て見られ、宗教に關する諸制度儀禮は截然と神の國の機構に於て考へられ、同じく現實の外部力の權力關係を反映するとされる。

史的唯物論の宗教はこの様に凡て彼岸に於て統制され、その機構が主知的に考へられる。苟くも宗教である限り、現實的實在的なものとの反映として二重化的な、幻想的なものとして圖式的に現實から區別される。

宗教が超現實なものと考へられ、(一般の文化面に於て機能として考へられる場合をいふ。宗教意識の機構に於ける對象として考へた場合をいふのではない。)キリスト教神學的な唯一神の主宰する世界或は世界觀が宗教と考へる限りこのことは正しい。そして人間の現實的な社會關係に還元解消されることもその立場として當然である。

四

併し現代に於て史的唯物論の立場からすれば現代の轉形期に於て現實の根幹に即する宗教はな

いものであらうか。あるとすれば過去の、辨證法的にいへば不合理な非實在的な宗教の概念は變革されなければならぬ。

以上の宗教否定の理論は單なる自然科学的取扱として見る場合に種々の缺陷がある。併し之を辨證法的過程としてその大綱を見るならば當然の歸結である。かつて歴史のある段階に於て辨證法的の意味に於ける合理性と實在性を誇つたその當時の宗教は、今や空中の雲閣として先づ辨證法的の意味に於て合理性實在性を否定される時が來た。史的唯物論の宗教の否定は平面的に一般自然科学的な固定的材料として取扱はれるのではない。辨證法的發展の段階に於て取扱はれることに先づ留意しなければならぬ。——そして一般の常識と科學に於て既成宗教はその社會的機能を終へて既に老ゆとの聲が高い。辨證法的自覺なきものと雖も既に辨證法的轉向を表すものとも考へられる——。

然らば歴史の現段階に於て、辨證法的の意味の轉形期に於ける現實性合理性に根柢をおく宗教とはどんなものか。史的唯物論の立場からすれば、こゝで宗教は階級性に於て捉へられなければならぬ。何となれば歴史の現段階に於ては階段の對立とその揚棄が特質をなすから。資本主義社會に於ける宗教は既に彼岸の不合理なものとして辨證法的の意味に於て否定したから。

史的唯物論の所謂世界の二重化の事實に於ては、宗教の根柢が、社會的矛盾及び之から來る苦

痛からの幻想的な現實逃避の阿片として考へられ、現實の矛盾の合理化或は現實に對する實際行動の逆の方向に於て考へられる。したがつて宗教が社會的進化の障害として考へられる。此の故に「宗教は私事」ではない。史的唯物論の構想と宗教に對する固定的な考から（論者から言へばそれが具體的なものであらうが、時間的空間的に極めて非具體的な抽象的な議論である。十九世紀のキリスト教唯一神論が何時までも存在してはゐない。）すればその所謂宗教——十九世紀のキリスト教唯一神論、ギリシヤ正教——は實質的に解消するはずである。

我々は今現代の宗教に就て考へてみよう。

史的唯物論の暴露をまつまでもなく、既成宗教の非現實性については今縷々の言を避けて——史的唯物論の側からは此の論は抽象的既成的な所論としてなじられるかもしれないが、科學としての權限に於て——轉形期に於ける宗教に就て考へてみる。

史的唯物論の定式にしたがへば現代の轉形期の特質としては階級闘争が擧げられる。したがつて轉形期の宗教は階級闘争に於て考へられなければならない。勿論此の場合の宗教といふ概念はさきの解消否定さるべき宗教とはその概念の内容規定を異にする。現實の根幹に即する宗教、世界の二重化に於て見られるものでないとこの宗教、したがつて地上の社會機構と相反せぬ機構及び機能を持つ宗教が考へられなければならない。したがつて此の點に於ては實證的方向を失ふか

も知らぬが、機構としての宗教といふよりは、機能としての宗教、換言すれば宗教的特質といふ點に論の重點がおかれる。併し内容について言へば實證主義的立場或は實用主義的立場に於ける所謂「代用宗教」が考へられる。一體にキリスト教唯一神學的殘滓に拘泥する西洋の宗教思想は、一度この實證主義或は實用主義的な立場に於ける無神論的或は人道的宗教に引きもどされて考へなほされなければならぬのであろうが、兎も角、この素地に立つて宗教といふものを觀なほしてみらる必要である。

マルクスの商品の拜物狂的性質及びその秘密に於ていふ、人間労働の社會的性質を労働生産物の對象的性質に見誤れる資本主義社會於ける商品型態になぞらへて、この社會の宗教をプロテスタントや理神論によつて代表させることゝは別に、近代宗教思潮の轉化は右の要求へのかけはしであつた。デカルトに於て自我は總ての確實性の根據であつた。神の實在は自我から演繹せられる。併しこの演繹も人間理性の越權とあつて、黎明期に次ぐ批判主義時代に於ては之が否定せられ、そしてその亞流は、たとへばフアイヒンガーの所謂「虛構の哲學」として世界をフィクチオンに於て考へるやうになつた。勿論觀念的なものであるが、こゝに於て人間だけの世界が確立し、宗教は人間の機能として或は有用性として考へられることになる。此の考を推してゆけばジンメルやうに對象としての世界の概念に關係なく、宗教の概念を完全に主觀の中に取りもどす事も

出来よう。宗教とは心のリズムであり彩色であると彼は言ふ。

かくてコーヘンや殊にナトルプ、ゲールランドに就て述べることをさけるが、觀念論的方面から宗教は、嚴密に言へば宗教の確實性の問題は人間の側に取り戻された。そして此の意識に於けるフイクチオン或は心理的事實に就て宗教をみる場合には、當然その中に於て宗教の特質をなす「めやす」が考へられなければならない。そこでグインデルバンドやトルルチ、オットーが聖の概念をもつてきた。併し十九世紀觀念論の宗教論は人間の側に宗教を取りもどしたが、宗教を本質或は真理に於て主張しようとする限り、認識論的誤謬は別として（究極の問題としては宗教的アブリオリの例）人間文化の面に於ける宗教の役割を極端に限定し、その機能に於て極めて偏倚なものとした。此のことは文化の分化發展の爲に宗教が清算されつゝあるもので、哲學の意味に於てもやがて解消さるべきものであると、一部論者から言はれても仕方はない。

既にテイリツヒは此の間に處して、之等のせま苦しい宗教概念の克服を、觀念論的立場から主張してゐる。更に實證主義的な立場からはコントやミルをまつまでもなく、宗教を社會の現實面文化面に於て究めようとし、史的唯物論も究明の方法として此の立場をとる。極めて略述ではあるが宗教に關する主張は、今や成立宗教したがつて神學的殘滓から完全に脱離しようとし、そして新しき宗教型態の前に彈力的に留まつてゐるかに見える。

五

然らば現代の轉形期に於て宗教は如何なる機構を持つべきであるか。我々は上述の思潮と既成宗教の歴史的・非現實性とから、所謂代用宗教の機能と型態とを豫想する。さきにもふれた様に、歴史の轉形期に於て現代の特質を階級闘争におくならば、階級闘争に於ける宗教的・特質が説かれなければならぬ。同時に又既成宗教から擲ひとられる現代の宗教的・特質をも見のがしてはならぬ。そこで問題の重心を歴史の現實に於ける宗教的・特質といふことにおいて、人生社會の全面にわたつて、單に轉形期を劃する階級闘争に於てのみならず、他の總ての社會的人間的動向から之を擲ひとらうとする。現代文化の面に於ては、社會の發展と逆の方向をとる宗教、たとへば史的唯物論のいふ宗教の如きは、これを捨置して、社會の實際的進化和矛盾なく相即する宗教機構を考へねばならぬ。

即今の宗教的・特質とは何か。既に神學的・教會的或は理論的なる宗教の特質は、現代に於ては現實をもたぬ。

今我々は宗教的・特質の「さぐり」として現實といふ問題を考へてみる。現實性といふことはアリストテレスの運動の概念に於て可能性に對して考へられ、ヘーゲルに於ても精神を基礎としての可能性に對するものとして、歴史として「在つたもの」「在るもの」として考へられた。そして

可能性から現實性への經過が「方法」として説かれる。佛しその可能性の現實への、顯在への傾向は何れも發生的である。これに對して我々は可能と現實とを同一の場所に於て考へる。従つて經驗に對する自覺と照明の淺深の差としてこれ等を考へ度い。此の爲には我々の經驗を、その實相の方向に於て追求し深化すればよい。(これは佛教實相論を背景とすることを始めに言つておく。そのために茫漠の所論が判然する節もあらうから。これに就ては既に一再ならず詳論してある。)

現實とは經驗の當相に於てあるものゝ相である。我に對立したものに現實性はない。對立してあるものとは、根本的に經驗的な、従つて現實なるものから派生した、二義的な反省的立場であり、觀念的產物である。經驗に於て、唯經驗に於てその裡に具現するものが現實なのである。經驗をはなれ、現實をはなれて何物もない。例をひくならば現實の世界とは鏡に寫つた物の像の世界である。我々の經驗は、従つて現實は如何なる場合に於てもこの像の世界を出ることは出來ない。出ると考へるのは思惟的反省であり、これもまたその當相に於て、經驗として現實として像の世界へ還へる。像の世界であるから現實なのである。これが根本的な具體的な現實である。

反省的にいへばこの最も根本的な相に於てないとこの現實といふものはあり得ない。凡てのものは現實であり或は現實であつたものである。併し一般に我々の經驗に於ては、ものをこの最も根本的な現實の相に於て經驗してゐない。或は最も根本的な相の下に經驗してゐながらこれを

自覺してゐない。鏡に映つた像を、像のすがたに於て自覺、照明してゐない。現實相に於て受取つてゐない。像の世界を超絶的な實在を考へたり、自我に對立した自體と考へたりしてゐる。現實を、あるが儘なるすがたに於て見ないで、實はこれを顛倒の相に於てみてゐる。このやうな意味の現實に對して、眞といふやうな標準をもつてはかることは出来ない。これは思辨的立場であつて、根本的、經驗的なるものから派生したものである。現實とは經驗の當相に於てあつたものをいふものではない。それは現實の產物である。こゝに動的立場がある。

現實とは行又は實踐の當相に於て實現するものであり、その限りに於て凡てを包括するものであるが、何となれば、これなくしては據るべき何物もないから、一般にはこの現實の當相をそのあるがまゝの相に於て捉へてゐない。經驗せられた、現實から派生した二義的な產物について、思惟し執着して、事の實相を顛倒さす。従つてこの現實の當相を捉へるためには、實踐に於て修道と自覺を必要とする。

この立場は單なる觀念論でも實在論でもない。その綜合である。自然と人間の關與に於て成立する實在的な歴史の立場である。併し過去と未來とを連繫する連續としてあるのではない。それ等を統制する自主的なものである。

現實をかく考へることは、部分的だとしてもヘーゲルの史觀に於ける直截に現實的なる今、絶

對的現實に於て歴史を理解する立場を通じ、對象的眞理の人間思惟による把握は、單に觀想的なるものによるものでなく、實踐的活動の媒介によるとするマルクスの考、即ち唯物辨證法の發展過程とも即する。勿論その構想と實踐の方向が、一は當面の現實の觀照自覺によつて、現實が現實として可能たるべき觀念的修道であり、他は客觀に於ける歴史の、或は史實の段階を追つて、客觀としての歴史或は社會の變革である。歴史の現實性を追求する態度ではあるが、後者は客觀に於て追求し、前者は歴史的存在の觀念的照明によつて、事の實相を掴まんとする。

現實があるがまゝなる姿に於て自覺し把握する實踐的修道こそ、轉形期に於ける宗教ではなからうか。現實のあるがまゝなる姿とは實踐に於て對立を揚棄して幻想的顛倒を克服するにある。そして實踐に於てヘーゲルの宗教に於て所謂「現實との融合」を獲得し、反對し抗爭する現實の諸相を綜合して、全體に於て特殊なるものの統一肯定されてある状態、宗教の状態を實現するのである。

このことは史的唯物論に於ける理論的認識と實踐との一致、現實の科學的把握と背驅するものではない。勿論この點は社會的なるものの表面に個人的なるものが表はれて來るジンメル風の考へに近いかも知れぬ。併しエンゲルスも歴史經過に於ける意識的目的の意義を認めた。史的唯物論に於ても、上部構造下部構造の從屬關係以上に、その交互關係も承認されてゐる。勿論こゝに

問題が私むことは豫想される。

轉形期の宗教はこゝに見出されなければならぬのではなからうか。こゝに於て再び宗教は生活の全般に亙つて、歴史の全般にわたつて意義と役割をもつこととなる。中世を支配してゐたイデオロギーとしての宗教は、こゝに於て再びその新装をこらして現實に於て、従つて宗教として科學の裡に、社會機構全般の中に生活を支配するとも考へられる。吾等はカント亞流の要請する論理的或は心理的な宗教の特殊領域、哲學道德に對立した領域の想定に就ては再び關説すまい。

勿論以上の所論は多くの理論的未決の問題を含むであろうが、今は只問題として提示すればよい。

— 後 記 —

△現代宗教批判を世に送る。この時期に於て、この内容を得たことを、われらは讀者とともに甚だよろこびたい。現代社會の諸層に於ける、宗教に對する着眼批評に一新時期を劃することを期す。内容の短評は、賢明なる讀者に譲つて、今こゝでは識さない。味讀を乞ふ。

△當初の計畫からは稍潤色された結果となつたが、そのために却つて特色のあるものとなつた。研究機關雜論の特輯としてはこの程度以上に派手なものば望んでほならぬ。

佛教關係の論文は今度の企劃に於ても、重大な役割をもつべきであり、その計畫を進めたが、遺憾ながら僅かに宮本氏の論説を得たのみであつた。われらの意のあつたところを識しておく。

△毎號に於て左様であるが、特にこの特輯號編輯に關しては、計畫の當初から事務の細末にいたる迄、上野、増谷、古野、三枝諸氏の勞にまつもの極めて多い。と共に同文館の服部幾三郎氏の斡旋盡力をあげる。さもなくして附す。——石津——

昭和五年十一月二十日 印刷
昭和五年十一月二十五日 發行

宗教研究臨時特輯號

現代宗教批判
定價金壹圓貳拾錢

編輯者

東京帝國大學、宗教研究部内
宗教研究編輯部
代表者 姊崎正治

發行所

東京市神田區區神保町一
宗教研究發行所
株式會社同文館
森山章雄

印刷所

東京市神田區雉子町三四番地
宮本印刷所

發兌

宗教研究發行所
株式會社

同文館

東京市神田區駿河臺下
撫替口座東東一三五

(不許複製)