

神道

折口信夫

神道といふ題でお話することになつてゐますが、おそらく、神道をこれまでの学者はどういふ風に擱んでゐたか、さう言ふ側のごく簡単なお話になるだらうと思ひます。

たゞ今神道を研究してゐる学校といふと、今日場所を提供しました国学院大学ぐらゐのものであります。存外世間の方は、我々の考へてゐる神道がどういふものか知らない。世間の方の考へてゐる神道と、我々が眞実考へてゐる神道との間に非常な懸隔のあることを、或は御存知ない方もおありかと存じます。そんな風に国学院の神道研究者は考へてゐるかといふ風にお驚きになるかも知れない。それだけ我々の研究が進んでゐたかになりますから、それに対して若し異論がありましたらお聞かせ願ひたいと思ひます。何時かの機会にお答へすることが出来ると思ひます。たゞ今の常識とも言ふべき考へ方は、神道といふ言葉は、神ながらの道といふ言葉の翻譯したものらしいと言ふ位に思はれてゐるのではないかと思ひます。私の考へは、何処までも私の学説であつて、これは国学院の神道説の代表ではありませんから、国学院に責任をきせて頂いては困りますが、国学院大学の学問には、かう言ふ風に考へるだけの余地もあるのだ、と言ふ風に思つてもらふことは差支へないでせう。

「かむながらの道」と言ふ言葉が果して本道に古くからあるかといふ問題です。そんな不都合なことはないとお思ひにな

るかも知れませんが、「かむながら」と言ふ用語例は、非常に沢山あります。それが道と言ふ語を含んだ熟語になると、実は正確に言ふことが出来ない。「かむながら」を特に限定したかむながらの道と言ふ言葉になると、近世の人の考へた、一種の幻影を持たせて神道を表現する場合に用ゐるのに、適切な感じがしたのだらうと思ふのです。その「かむながら」と言ふ語そのものですが、此が、古典の上に現れてゐるのを見ると、現れ方が相當に自由で、変化があります。例へば万葉集のやうな古典には、古代から伝承した歌、或はさう言ふ時代が過ぎてから創作した歌、さう言ふものが集つてゐる。右の「かむながら」と言ふ言葉も、自由に使はれてゐます。編修年代を見積つて最大四十年（弱）のひらきのある——後出の「続日本紀」に出てゐる「かむながら」と言ふ言葉と、右の万葉集、その他の文学系統の本に出てゐる「かむながら」と言ふ言葉、意義を比較して見ると、非常に懸隔がある。時代から言ふと、大体万葉集の方が書物としては古く、「続日本紀」の方は新しい。しかし、その中に入つてゐる資料を見ると、遅れて出た続日本紀の意義の方に、古い要素が沢山含まれてゐる。その古いものと言ふのは、歴代の宣命に出て来る用語例なのです。つまり古代から、その都度々々宮廷がある形式によつて公表せられた国語による詔旨が、宣命なのですが、其記録せられたものが段々全面的に保存せられるやうになり、文武天皇朝あたりものが、保存の完全な古いものとなつてゐるけれども、その言葉の組合はせは、古い形式をそのまま使つてゐる。新しい其時々事情によつて、今まで使はなかつた新語を古代語の連続した文章の中に挿入して来る。だが、全体として、古代言語で組織せられた古代の文体であります。此に「かむながら」が最も多く、最古代式に用ゐられてゐる。ある個処では、必「かむながら」を用ゐなければならぬといふ趣きすら見えるものです。その点では、この語以外にも、万葉集系統の創作気分を持つたもつと古代的な言葉が出てゐます。万葉集は、古い歌になると、非常に古いが、まづ大体前期飛鳥時代が、古さの局限でせう。「かむながら」といふ言葉が頻りに出て来るのは、人麿の歌あたりからだと言つていゝでせう。「神ながら」といふ語が有効に使はれる所から、宮廷詞人の、公式の作物にも、其が出て、公儀を威儀する様になつたもの

でせう。書物に出て来る文章の古さ、新しさは、万葉と続日本紀とは、それが逆になつてゐて、宣命の方に古い型の言葉が出て来る。この事情は時代が平安朝に入つてもおなじ事である。万葉の方では、古典的な文体や言語は使ふけれども其でも段々、言葉の使ひ方が新しくなつてゐる。さう言ふ時代よりも古い人麿の使つてゐる「かむながら」と言ふ語は、標準的なものを持つてゐるのだが、其が大へん新しい使ひ方であるのも、不思議ではないのです。続日本紀によりますと、宣命の言葉はいつでも、「かむながらおもほしめす」といふ形で表されてゐるのが普通です。それがあつた場合には一文章一ヶ所だけでなく、二ヶ所も出て来る、重大な宣命、対象は人間が、曾て人間であつたものに対して宮廷からお出しになつた国語のもの、其に伊勢神宮に対する宣命——宣命使ひが出ます。伊勢神宮のある時代においての端的な表現として、人間的でいらつしやるといふ考へから、人間に宣りかけるつもりで、宣命の様式によつて伝達申すことにしてゐられたと申していかと思ひます。

かういふ風に新しいものと古いものとが逆になつてゐる。我々の考へてゐる年代順どほりになつてゐない。古典的な表現がありましたのは、事実です。「かむながら思ほしめす」と言ふのは、おれの考へは即ち神の考へである、といふ表現なのです。御自身の思考が、人間としての個人の考へでないと言ふことなのです。ことによつたら、「この今言はれ思はれてゐることは、神なるおのれの考へどほりであらつしやるのだ」と、神が証してゐると信仰から出てゐるのかも知れません。さう説く方が、古代語法としては、最正しい様です。万葉あたりはさうではない。時によると、さういふ風に天子が言つてゐられる、天子のお考へをば、人麿が代つて言つてゐる様に思はれる場合もあります。『……いそはく見れば、かむながらなし。』この長歌の神の意志だらうと言ふ「神ながら」は、天子の持つてゐられる神をさすのでなく、我々が見る自然界なんかに散在してゐる神ですね、外在の神の意志までを想像して、「かういふ現れをしてゐるのは、全く神の意志に相違ない。」と言ふことになるのですから、余程違ひがある訳です。「おれのしてゐることは、神の意志通りなのだ。」と言はれるの

と、外界庶物の神の意志によつて、かうなつて来るのだと断言して来る人麿あたりの考へと、大變な違ひなのです。宮廷の古代風の信仰表現と、其よりも自由に発音して来た世間の考へ方とは、こんなに違ふのです。而も其が、年代からすると、逆になつてゐるのです。

私の申したいのは、「かむながらの道」と言ふ言葉を我々が近代になつて盛に使つてゐるけれども、その用例におけるかむながらといふ意義は、果して何処まで古い根柢を持つてゐるのか。かむながらといふ言葉に、「道」といふ言葉を繋いで来ただけではなからうかと思ふのであります。かむながらの道といふ言葉をば、直ちに、後に我々が持つた神道といふ言葉の古い表現だつたといふ風には、簡単に考へることは出来ないのです。神道といふ語には、もつと深い、広い内容があつたが、それを「かむながらの道」とは言はなかつた。かむながらといふ言葉は、古い言葉に、新しい感覺を盛つて、古代からあつたものゝ如く信じたのだと思ひます。

我々の使つてゐる言葉が古いか、新しいかの問題で、神道がどの時期まで正確で、どの時期以前は不正確だといふ問題ではなく、平たく言へば、我々の研究において、語を正確な用語例によつて、理會しなければ、その研究は無駄になる。随分立派な研究も沢山ありますが、中にはこの点で過を犯したものが無いとは言へません。祖先の持つた心理と論理とは、さう言ふ言語を明確に掴む所にあるのです。

ところが、我々は現實に神道を持つてゐるのであります。神道は現實の部面が多く、此が古代信仰といふ側に対してゐます。この方面は、決して単に宗派神道ばかりを考へることばかりによつて、解決がつきません。現に神社神道も、最初からその要素があり乍ら、戦争前は、かつきりと限界のあるものと考へられてゐました。其が、そつくり宗教神社として、受けとられることになつて来たのです。此は解釈が時代的に變つて来たのですが、元々普通神道としての解釈から拒外してゐたものが、神道に屬すべきものと考へられて来たものがある。つまり神道を非常に局限してゐたのが、実はもつと広いものだ

と考へるやうになつた。一方現代にも民俗信仰として納つてゐるものゝ中には、神道的な要素を十分持つたものを認めないでは居られぬ。神道は、その解釈において前学者たちの誤解を訂すべき所が多い。

神道は、今までの學者——我々の先輩の申して居りますやうに、宗教的・道徳的方面があり、政治的方面もある。その擷へ方が人によつて違ふのであります。と言ふよりも、神道の各要素をとり出すか、或は分化した方面に沿うて、重要性を感じたものにつくのです。さう考へて来ますと、まだあります。政治的である一面に法律的な、或はもつと個々に近づけて民俗的なものがある。さうして此が、極めて力強く範囲も広いのを、注意しないでゐた。神道として考へて来てゐるものゝ中に、所謂神道俗神道がある。最屢俗神道といふ言葉を使つた平田篤胤翁などの場合は、民間神道といふことではない。陰陽道とか、儒者などの唱へたもの、或る組織を持つてゐるが、淺薄な合理化した神道説を経蔑して俗神道と言はれてゐた。その証拠に、篤胤は民間神道の研究に深い情熱と興味を持つて居られました。民間神道の研究からして、何か古神道の解釈に補充をつけて行きたい。さういふ風に考へて居られたに違ひありません。此が甚しくなつて、神仙の研究や、実験といふ所まで踏み出して居ます。

宗教とか、道徳とか、政治とか、法律とか言ふ様な方面につけて言ふ神道は、結局過去の神道がさうした要素を持つてゐたといふ——一つの神道分類なのです。さう言ふ中で、完全に分離したやうな形で残つて、他方面に落着いてゐるのは、民間神道です。此は單なる民間習俗——民俗——として見て行くことも出来るのです。が又何処かに、宗教意識を残してゐるものがないではありません。即、過去のものでなく、まだ現在宗教としての要件を失つてゐないのです。

我々の言ふ神道は、凡は神社神道。或る人は宗派神道を其に対立させるといふ位のものであります。併し尙之に対して、右の民間神道を考へる必要があるのではないかと思ひます。しかし歴史的に考へますと、我々の神道には、先に申しましたやうに内容がいろ／＼とあります。例へば、法律、政治的な方面から申しましても、宮廷の神道といふものは、宮廷における天子

の御生活が日本の政治・法律の規範になつてゐる。つまり生活の民俗の宮廷的なものといふことになつて、此にも種々の要素を含んでゐることが考へられます。が、おぼさうばに考へれば、天子の生活、天子の御身边に起つて来るのは、すべて政治の側のこととして考へていく訳です。つまり「まつりごと」が行はれてゐる。「まつりごと」といふのは非常に広い意味に使つてゐるから、その意味では、宮廷では政治神道が行はれてゐたと言つていゝ。まつりごとと言ふのは、神のみことを実現する事務を意味してゐるので、宮廷の中でも言ふが、多く地方の行政に關係してゐました。ところが、段々宮廷が、そりていゝを失はれたものですから、今度は宮廷の神道が、如何にも宮廷の家庭に調和のよろしい状態でおさまつた、其形が家々宮廷に残つて居ります。内掌典などの人々の奉仕してゐる神事——我々が触れたり、聞いたりしますところでは、如何にも一族一家の神道といふ感じが致します。つまり、昔の人の考へている政治と、今日考へる政治は違つてゐる。さう言ふまつりごとの一部が宮廷の奥に行はれてゐる。だから今もその状態の一部が残つてゐるのでせうが、長い年月の間に神道の權威を宮廷では失はれた。それでその程度で、宮廷神道は固定した訳です。それでも、我々研究者にとりましては大変重要なものが残つてゐる訳です。

それから、戦争以前の用例によつて言ふ宗教神道、広い意味の宗派神道と言つていゝものに対しては、日本人は元々自覚を持つてゐなかつた。それが仏教、その他いろ／＼な宗教が入つて来たために、自覚を發した。仏教との關聯において、或は仏及び仏法の附屬としての考へにおいて、段々神を自覚して来た。神道そのものにとつて、純粹に考へれば、名譽か不名譽かといふ問題になつて来るけれども、事實はさう言ふ神道もある訳です。とにかく仏教の比較において、神道の覺醒が起つた。神道の宗教的要素は、元来からある訳です。無ければ神道はない。自覚を持つて居るか、居ないかといふことは大きな事實ですから、そのことは考へてみなければならぬと思ひます。

此処で一言申したいことは、神道といふ言葉ですが、我々が考へてゐる内容が違ふものを持つた使ひ方が非常に多い。近

代に至るまでも、非常に變つた神道なる用語例があります。用明天皇紀に、天皇、仏法を尊び、神道を敬ふ。このやうに、神仏共に大事になされた。ところが、孝徳天皇朝になると、用明紀の文章に近くてゐて、而も意味の反対になつた部分がある。天皇、仏法を尊び、神道を軽んず、とあることは、神道関係者は皆知つて、首を傾けます。其条には註釈があつて、いくさみの社の木をお伐りになつた類だと書いてある。社の木をお伐りになつたから神道を軽んじたと註が入つてゐる。もとの註か、後人の註かわかりませんが、とにかく此神道といふ語は、今考へてゐる神道の義ではないでせうけれども、抽象的な意味の宗教としての神道ではない。もつと生活的な近い意味に沿つてゐるのではないかと思ひます。神道を軽んず、といふ言葉が不名譽のやうに思つた人は、自分で神道を軽蔑したことになるのです。この場合も「語」です。語の持つ論理、心理を疎かにしてゐたから、さう言ふ自己侮蔑が出て來たのです。仏法といふことは仏の法——法は絶対のものを意味してゐます。「道」は、異端の信仰、教理を言ふのです。用明紀によりますと「絶対の法として、仏を敬ひ尊ばれたと共に、仏法からは（異端的な）日本の神々を信じて居られた、さう言ふ記述なのです。孝徳紀も同じ行き方です。天皇が神々の異端的な要素を輕蔑せられたといふことです。つまり孝徳天皇の時代になると、世の中の自覚が田満を缺いたまゝ行はれて居ますから、迷信といふ風に何でも考へたでせう。ですから、例へば日本に在來のものを信ずることが出來ないと言ふことになつてゐたんでせう。

さう言ふ風に、宗教神道といふものは、歴史は持つて居りますけれども、本道の宗教的な方面の發達はなかつた。それをいろ／＼な宗教家が自分の畑へ持ち込んで、ではあの神々・仏法擁護の神々として、方便にした訳です。更にもつと近代になりますと、神道的自覚を發した人々、或は、その人自身は神道でも何でもないけれども、方角の神を恐れたり、又は、仏教的な自覚から出發して居ながら、一人の生活したその時代が近代だと、多くは神道所屬のものとして分類せられた傾向があるのです。かう言ふ訳ですから、其等が果して、神道としての深い自覚から出た宗教といふことは出來ないと思ふので

す。ほんたうに、宗教神道と認められるものは、これから出て来るのでありませう。神社、宗派、民俗さうした総合の上に、大きな自在な宗教が出て来るのではないかと思ひます。それだけ、今はまだ宗教方面の神道は、自由な状態で居るのだと思ひます。

それに我々にとつて最重要な、つまり、我々に、眼をふさいでも、あいても触れて来る神道は、神社神道ですが——。唯今は、神道はそれ自身欲望を持つと言へませう。おかしいやうに聞えるが、世の中の人がさういふ欲望を持つてゐるので、恰かも神道自身がさういふ欲望を持つてゐるやうに見えるのですが、総合的に考へたいといふ欲望がある。なにかもひつくるめて、神道だしたいといふ風に、神道がある訳ですね。だから、過去の神社神道が、何もかもその神道の中へひきくるめようとしたことは当り前のことです。そして、さう言ふ総合の上に、神道といふものは神社神道ばかりだといふ風に考へて行くことになつた、神社神道にあつて神道ありといふ風に思つて来た訳です。神社神道のうちだけで見ても、あんなに綜合したに拘らず、まだ備へて行かなければならない、加へて行かなければならないものがあります。どうしても關係をひき離して行かなければならないものがあると思ふのであります。其は道德意識ですね。倫理的なものは、神社神道がさうだから、宗教神道では勿論、離れていゝと思ふ。これあるがために、神社神道の非常に煩ひとなりました。どんなに世の中に存在するものも、道德意識を失ふことは出来ないといふ考へ方もありますが、神社神道が道德そのものを内容としなくてもよい。かへつてそのために神社神道は或る点において、倫理教、道德教のやうな形をもつて来てしまふ。宗教として独立しよう、本来の意味において、宗教として立つて行かうとしても、それをせきとめるものは、道德意識です。と言つて、不道德に向ふと言ふことではない。たゞ道德を、神社神道が、何をとり去らねばならぬかといふ土壇場に立つてゐる今、改めなければならぬのは、道德要素だといふことです。

それと、神道の儀礼の方面は、神社神道が情熱を以て、それを護持して居りますが、これはやはり、神社神道をして正当

に守り遂ぐべきものでせう。儀礼的方面があまり固定して来たことによつて、大きな困難があるのですが、それを中心から離すわけには行きますまい。外観は儀礼神道と言つてもいゝ程、儀礼の完成を目的としてゐるやうに見えるけれども、それを別れるわけには行かない。そこに又、神道の生くる方面があるので、儀礼神道が、道德意識から自由になれば、もつと信仰的自在を得ることになるのだらうと考へる。結局、今までの我々の持つてゐた知識を或る点まで引つ込めて考へると、神道の形が、かう言ふ風になつて来るのです。

古代における生活の指標（らいふ・いんでつくす）が、その後、長く知識として伝つて来たもの、つまり古代においては知識であり、生活の指標であつたが、それを目指して総ての人間が生きてゐた、それに人格的な内容を与へれば、神の心であり、神の教へであると言ふ様に考へて生きてゐたが、それが時が経つにつれて、單なる知識ですらもなくなつて、單なる傳承と言ふ名を与へる外はないものすらある。そのやうに近代に伝つて、知識であるといふ意味まで失つてしまつたが、何も知らないが、保持せなければならぬものがあると言ふことだけは知つてゐる。つまりそれを綜合して神道の範圍だといふ風に考へてよいのです。その範圍、領域といふのは、語を替へて言へば、民俗学の対象になつてゐるふおくろあが、それと同じ意味になります。古代生活の指標であつて、今に知識として伝つてゐるもの、それが民俗学の対象である民俗そのものである。だから、古代においても、其時代相応に過去の考へ方があり、民俗の古いものはあつた訳です。其後も次第にその領域に道入つて行くものがあります。

だから、簡単に言つてしまへば、神道は、日本古代の民俗であるといふことになる。それがいろ／＼な要素を備へてゐるために、——道德的であつたり、宗教的であつたり、政治・法律的な表現をとつたり、民俗的な領域において、範圍をひろめてきて、まるで各々最初から意識してうち立てられた別々の文化現象のやうに考へられるやうになつたのです。近代の人は、神道に対して、あまり固苦しい考へ方をして来てゐる。かう言ふ考へは当然改めてよい。また同時に、神道に非常に重

い荷物を担がせなくてもすむだらうと思つてゐます。

実は、神道はふおくらあなりといふ意味において、ふおくらあのお話をしようと思ひましたが、うまくまとまらなかつたやうに思ひます。

宗教現象とは何か

岸 本 英 夫

- 一 宗教現象を規定する意味
- 二 従来の定義について
- 三 宗教現象の構造と二重の操作
- 四 宗教行動と無限意識
- 五 宗教行動の位置
- 六 第二段の操作

一 宗教現象を規定する意味

宗教学は、宗教現象を研究の対象とする。その研究対象としての、宗教現象とは何か。如何なるものを指しているのか。この問題について考察し、宗教現象についての、一つの作業仮設的な規定を試みようとするのが、本稿の目的である。

宗教学が、実証的な、且、帰納的な立場に立つ限り、その研究の対象となるものは、結局の処、世間で常識的に宗教とよんでいる現象に外ならないと考うべきである。世間には、稍々漠然ではあるが、宗教と見做されている特定の現象群がある。宗教学は、それを、与えられたる研究対象として取挙げるのである。

併し、その場合、同じ現象を取扱いながら、世間での一般の見方と、宗教学の取り挙げ方との間には、多少の相異があ

る。世間では、多くの場合に、宗教とは、超絶的な実在者や、形而上的な根本原理と、密接不離の関わりを持つものと考えられている。宗教学も、人々が斯様な態度で宗教を信じているという事実を、否定するものではない。併し、宗教学としては、問題を二つに、截然と別ける。そして、超絶者や、根本原理に關する形而上的な問題には、敢えて関与しようとしなない。それは、宗教哲学や神学の課題として、それに任せるのである。そして、宗教学は、人間の営みとして現われた限りの宗教現象を対象とする。人文現象としての宗教の研究を行うことを、その目的とするのである。即ち、世間で宗教と考えているものの中、人間の営みとして現われた限りの現象が、宗教学にとつての与えられたる研究対象となるのである。

この様に、宗教学は、形而上的な問題にまで立入つて、そこから宗教の本質概念を呼び迎えて来ようとはしない。それ故宗教学にとつて、その研究の対象を規定するための、絶対的な規準となるものは、何も存しない。そこで、究極的には、世間の一般的常識以外には、規定の標準は何もないと云うことになるのである。

併し、唯単に常識の指し示すに任せて、対象の規定をそのままで放置するのでは、餘りにも漠然に過ぎる。研究を進めてゆく上に、混乱を招くおそれがある。世間で宗教現象と云つていものには、大体の輪郭があるにせよ、詳細に見てゆくと、人を異にするに従つて、どれ程かのずれがあるからである。銘々の信仰の立場や、見解の相違により、宗教と考えているものに、相異のある場合が多い。若し、個々の研究者が、共通なる規定なしに、異なる現象を対象として研究したと云うことになる、その結果は混乱を免れないからである。

そこで、常識的な輪郭の上に立脚しながらも、研究対象としての宗教現象の性格を、もう少し明確に規定することが、望ましいと考えられて来る。その手続きとしては、今日までの学的成果を参照しつつ、常識的に宗教現象と見做されている現象を出来るだけ広範圏に亘つて通観して見ることが肝要である。そして、それらの間に最も著しい共通な特質を、最大公約数を括り出す様に取り出す。そうすれば、それに基いて、一応、宗教現象の規定を設定することが出来る。

斯様な、宗教現象の公約数的な基本的特質が、絶対的な意味を持つものではないことは、云うまでもない。そもそも、その手続きの根拠となる宗教現象の限定が、漠然たる世間の常識の上に立っている。又、そうした宗教現象の共通な特質と云うものは、はじめから判然たるべきものではなく、将来、研究の進展につれて、更に、洗煉、修正せらるべきものである。宗教現象自体に対する研究が進まなければ、その正確精密は期せられない。それ故、その公約数的特質は、近似値的のものであるに過ぎない。それに基く宗教現象の規定も、暫定的な性質のものである。さればこそ、これを作業仮設とよぶ所以である。併し、それにも拘わらず、そうした基本的特質と推定されるものを取出し、それに従つて、宗教現象の規定をすることにより、宗教学は、はじめて研究の出発点を見出すことが出来るのである。

宗教学の方法論に關聯して、屢々、宗教哲学との關係が問題になつて来た。宗教哲学は宗教学に先行すべきものであり、宗教哲学を前提としなければ、宗教学は成立しないと云う主張が行われて来た。宗教哲学によつて宗教の本質が究明されて、何が宗教現象であるかが明らかになつて後、はじめて、宗教現象に対する宗教学的研究が可能になると云うのである。併しながら実証的な宗教学は、その出発の前提として、根本的な意味に於ける宗教の本質論を必要としない。常識的な意味で、宗教現象と考えられるものを研究対象として、その研究を進めるのが、その建前である。然も、斯様な立場で研究を進めながら、方法的な混乱を避け得られるのは、前述の様に、宗教現象について作業仮設的な約束をすることが出来るからである。本論文において、宗教現象の公約数的な特質を推定し、それに基づいて、宗教現象の規定を試みようとするのは、その様な意味に外ならない。

二 従來の定義について

ここで試み様としているのは、仮設的ながら、宗教現象に、一つの規定を与えることである。然りとすれば、今日までの

宗教研究には、その様な試みはなされなかつたものか。

従来、数多くの定義が設定されて来た。立場に相違があり、内容も様々ではあるが、これらの定義として挙げられて来たものは、宗教現象に対する様々の角度からの規定に外ならない。宗教に関する定義の種類は、既に夥しい数にのぼつてゐる。一九一二年に、リューベ教授が集めただけでも、四十八種あつた。それ以後の四十年間に、更に、数多くを加えたに相違ない。既に、この様な多様な宗教の定義が試みられてゐるとするならば、何故、更に重ねて、新しい一つの概念規定を、これに加えようとするのか。この様な疑問の起るのは、けだし当然である。

併し、既に存する数多くの定義にも拘らず、こゝで、これを試みるのは、筆者の執る宗教学的立場が、従来の定義設定の場合と、その立場を異にするからである。それ故、敘述の順序としては、まず、従来の諸定義を批判して、立場の相異を明らかにする必要がある。従来、諸定義は、これを幾つかの類型に概括して、これを検討することが出来る。

第一群の諸定義は、本質論の上に立つてゐる。まず、宗教の動かすべからざる本質概念を決定し、然る後、具体的な宗教現象の観察に進もうとする。その立場から、定義の設定が行われているのである。既に述べた通り、実証的且帰納的な立場をとる宗教学としては、斯様な態度はとり得ない。宗教学にとつては宗教現象の規定は、研究の過程上の暫定的な仮設である。それ故、この種の、演積的に宗教現象を展開させようとする行き方のもは、これをとることが出来ない。

第二群としては、超絶者や絶対的原理の实在を予想し、それとの何らかの關係に基いて、宗教を定義しようとするものがある。これも、宗教学としては、受容れ難い。宗教学は、人間の営みとして現われた限りの現象に基いて、実証的な研究を進めて行こうとするからである。超絶者や絶対的原理の实在を信ずると云う営み自体は、人間の営みであるが、その超絶者や絶対的原理が实在するかどうかと云う論議は、形而上学の分野の課題である。若し、それ等の实在に基いて宗教現象の規定をするとすれば、宗教学は、自分の研究の限界線を超えた領域に、定義の根拠を求めると云う不合理を冒すことになる。

第三群としては、神の觀念を中心にした様々のものがある。「宗教とは、神と人との關係である」と云う定義の如きものである。神の觀念を中心にとすると、その種の定義は、大部分の宗教現象には、適切にあてはまる。併し、宗教現象として一般に認められているものの中には、小部分ながら、神を立てないものがある。原始仏教や禪の如きそれである。解脱や悟得を目的として、神の存在を必要条件としない。無神的な宗教である。又、未開民族の間に於けるプレアミニズム的な宗教や、近代人のヒューマニズム的な宗教の中にも、神を立てないものがある。斯様に、神を立てない宗教がある以上、神の觀念を中心としたものは、宗教現象全体の定義としては、適當ではないことになる。

第四には、いわゆる心理主義的な定義群がある。畏敬の情、神聖感、等、専ら情緒的特質に於いて、宗教現象を規定しようとするものである。これは、それらの定義が指示している限りでは、宗教現象の特質の肯綮を突いていとも見られよう。併し、この定義では、人間の意識経験に直接に關係のない現象は、宗教現象の範圍から外れることになる。寺院教会の建築、教団の機構、教理の組織、儀礼の型式、等、いわゆる機構的現象 (institutions) も、一般には、宗教現象と考えられている。これ等が、宗教現象と見做せないことになつては、一方に偏したものと考えざるを得ない。即ち、その儘では、採用することは出来ないのである。

斯様に、既に行われている定義は、その夥しい数と種類とに拘わらず、実証的な宗教学の立場からすると、適當とし得るものを、その中に見出すことは困難である。そこで、こゝでは、常識的に宗教現象と見做されているものを基盤としながら従来とは稍々異つた角度から、二重の操作を試みたいと考へるのである。

三 宗教現象の構造と二重の操作

宗教学が取扱う限りの宗教現象は、人文現象に外ならない。人間の営みである人文現象の中で、宗教的な特質を備えた現

象が、宗教現象である。即ち、何が宗教的特質であるかは暫く後の問題として、宗教現象は、人文現象の一部を構成する。それ故、宗教現象は、他の一般的な人文現象と、基本的には、同じ構造を持つものと考えなければならぬ。

今日、文化人類学や、社会心理学、等、人間関係の社会科学が一般に認めている処に従えば、人文現象は、大きく、これを二つの範疇に分けて見ることが出来る。個人的現象 (personal phenomena) と機構的現象 (institutional phenomena) とである。人格 (personality) や行動 (behavior) は、個人的現象であり、環境 (environment) や文化 (culture) は、機構的現象である。

これは、言葉を換えて云えば、人間と云う有機体の生活行動に直接に含まれている現象と、それを取巻いて、その囲りにある現象との、二つに、人文現象を分けたものである。食べたり、寝たり、話したり、考えたりするのは、すべて、個人的現象である。自分の住んでいる家や、畑の食物や、書物、言語、風俗、習慣、等は、いづれも、機構的現象である。

宗教現象も、人文現象である以上、これを同じ範疇に基いて、個人的宗教現象と機構的宗教現象とに分けて考えることが出来る筈である。その場合に、一般の人文現象と同じ分け方に従つて、宗教的行動、宗教経験、宗教的態度、信仰、境地、宗教的人格、等は、個人的宗教現象と考えられる。又、教団の機構、教理の組織、寺院教会の建築、儀礼の形成、宗教的伝承、等は、機構的宗教現象となる。

さて、宗教現象をも含む人文現象を、斯様に二つに分けた上、その中の個人的現象を取り挙げて、それを分析的に観察して見る、そうすると、これは、更に、二つに分けることが出来る。一つは、人格の内面に藏されていて、直接には観察することが出来ないものである。即ち、人間の態度 (attitude) や知識 (knowledge) 等である。他は、当事者、或は、第三者が、具体的に観察し得る様な形をとつて、現実に見現れて来るものである。即ち、今日の心理学が云う様な、広い意味に於ける行動 (behavior) が、それである。

ここで行動と云うのは、心理生理的構造を持つた有機体である人間が、環境に順応してゆく生活活動の営みのすべてを指すものと考えることにする。即ち、行動は、内省的にか、或は、客観的にか、現実を観察し得る現象である。人間の環境順応の生活活動的な営みは、身体的行動のみには限られない。精神過程をも含む。それ故、ここで行動と云うのは、身体的行動である外行動 (overt behavior) のみではない。精神過程である内行動 (covert behavior) をも、併せて含むものである。行動は、新しい慾求の発生による心の緊張にはじまる。その緊張に伴つて生ずる様々の動機に促されて、緊張解消の方向への生活活動の営みをとる。そして、目的の達成、その他の事情による緊張の解消に終る。この一連の生活活動の過程が行動の一つの単位として考えられる。そう考えると、行動は、常に指向性を有し、何等かの目的達成を目指すものと云うことになる。

個人的現象は、斯様な、実践的な動きである行動と、人格の中に藏された目に見えぬ構えとも云うべき、態度や知識とに分かれる。宗教的な個人的現象に於いても、同様な分析は可能である。即ち、個人的宗教現象は、現実の行動的なもの即ち宗教行動と、心の中の構え的なもの即ち宗教的態度とに、分けて見ることが出来る。

さて、宗教現象の規定をする場合に、まず個人的現象をとり挙げるか、或は、機構的宗教現象をとり挙げるか。これは、研究者の立場によつて異なる。そして、その相異に従つて、その上に立てられる宗教学の体係も、根本的に變つて来る。デュルケイムの様に機構的宗教現象から手をつけるのも、一つの行き方である。併し、私は、ここでは、個人的宗教現象から、さきにはいつて行き度いと考える。

個人的宗教現象からはじめるとして、併しながら、宗教学は、実証的な学問である。その研究は、常に、具体的な現象の事実に基づかなければならない。それ故、まず、最初に、個人的宗教現象の中で、現実に観察し得る現象である行動を取り挙げることにする。即ち、人間の一般的な行動の中で、宗教行動と云われているものは、如何なる特質を備えているか。それ

を明らかにすることを以つて、第一段の操作としたい。

個人的現象の中から、既に行動を取り出して仕舞うと、個人的現象で、あとに残るのは、人格の内面に藏されたもの、即ち、態度等である。一方、機構的現象は、未だ全く触れられていない。そこで、行動以外の個人的現象と機構的現象のすべてを併せて、一つの現象群として、これを取扱うことを、第二段の操作とする。即ち、第二段には、この現象群に属する宗教現象には、如何なる共通なる特質があるか。これを、第一段の操作との関聯に於いて検討するのである。

斯様な二重の操作により、宗教現象を規定するならば、総合的に、すべての宗教現象を網羅することが出来るかと考へる。

四 宗教行動と無限意識

第一段の操作は、宗教行動の規定である。

同じく人間の行動でありながら、世間から特に宗教行動と見做されている一群の行動がある。何故、それ等は、宗教行動とされるか。それ等の行動が、何か共通な特質を持つているからと考えてよいであろう。その共通な特質とは何か。それを明らかにするためには、一般に宗教行動と云われているものを通観して、その共通な特質を取り出して見なければならぬ。その様にして、宗教行動の暫定的な規定を試みようとするのが、第一段の操作の目的である。

この手続きの際に、我々は、他の現象一般には全く通用しない様な、特殊な概念を勝手に導入して、それを用いて宗教行動だけの説明に供してはならない。その様な方法で、宗教行動の特殊性を規定するのは、一つの問題を説明する為に、他の新しい概念を借用するだけの事になるからである。問題を徒らに転嫁させるに過ぎない。

そこで、先ず、極めて普通な、一般的事態 (situation) に於ける、次の様な關係に關聯した意識經驗に着目してみよう。

この場合に、 x と a とは、人間の生活活動に関係を持った任意の事柄とする。

$$x \succ a$$

この式は、 x と a との二つを比較して見た場合に、 x の方が、 a よりも優位にあると云う関係を示すものと見る。両者の間の、比較される関係の内容は様々であろう。何であつてもよい。より大きい、より強い、より美しい、より正しい、より眞実である、等々、およそ人間生活に關聯したあらゆるものが、比較の内容となつて来る。

さて、ある場合に、ある特定の a 、即ち、 a_1 を、 x と比較して見る様な事態が生じた処、 x は、 a_1 よりも優位にあると云う関係が成立する様な経験がなされたとする。

$$x \succ a_1$$

更に、次の機会に、同種類の他の事柄 a_2 を、 x と比較して見ると、矢張り、その場合の経験としても、 x は a_2 よりも優位にあると云う関係が成立した。

$$x \succ a_2$$

同様に、幾度か、 a_3 、 a_4 、 a_5 ……について、比較の経験を繰返して見ても、常に、 x は、それ等よりも、優位にあることが実証された。

$$x \succ a_3$$

$$x \succ a_4$$

$$\dots$$

$$\dots$$

$$x \succ a_n$$

x は、何度やつて見ても、 a よりも優位にある。斯様な一聯の経験が実際に重ねられてゆく場合に、人々は、 x を何と把握するか。人々が実際に把握する x の優位性は、単なる算術的な優位性とは異つたものがある。比較が、 n 回試みられた限りでは、 n 回とも x は a よりも優位であつたと云う認識のみではない。一回の比較経験から他の比較経験へと、回を重ねるにつれて、その経験は、有機的なつながりを以つて、総合的に展開する。そして、ゲシュタルト心理学が主張する様に、人の心は、 x をその一聯の経験とともに、全体的に把握する。「何度やつて見ても、必ず、 a より優位にある x 」「この次も恐らくは、 a よりも優位にあらう x 」と云う様な性格に於いて、 x を把握する。 x をかく把握して、個々の経験は、 x の全面的優位性に基く経験の一環として取扱う様になる。即ち、 x が、単に比較優位ではなくて、無限優位的な性格を帯びて来るのである。「限りなくすぐれた」、「はかり知れない」、「およびもつかない」、と云う様な性格の x となる。

x に対する斯様な評価の展開の基本的な原因は、当事者が、自分自身で、そうした一聯の経験を繰返えすことにある。しかし、そのみではない。 x の性格の説明として、周囲から当事者に与えられる知識も、それを助ける大きな力となる。 x は斯様な無限優位的な性格を有すべきであるとする知的な説明が、即ち、 x に関する教理的説明の様なもの、当事者によつて充分に摂取されると、それは当然、直接の経験と相俟つてはたらく。かくして、比較に出発しながら、比較を超えた超比較的の体験とも云うべき意識経験、 x の心理的無限優位性が確立する場合がでて来るのである。

この様にして、 x は常に必ず a よりも、優位にあると云う比較を超えた関係が、一つの意識経験として確立した場合に、その意識経験を、「無限意識」とよぶ。無限優位の意識と云う程の意味である。かくの如き、無限意識と云う一つの意識形態を取挙げて考えて見ると、世間で宗教行動と見做しているものは、何れも、斯様な意識経験を含んでいると云うことが、推定出来る様に思う。即ち、これが、宗教行動の共通な特質となり得る様に思われるのである。

たとえば、子供が病氣になつた。その病氣を癒して下さいと、母親が近所の流行神に願う。その様な母親の行動を検討し

て見よう。この場合のものは、流行神の持つ病氣を癒し得る能力である。母親にとつては、これまでの経験に徴して見ても、又、近所の人々の話をきいて見ても、神の病氣を癒す能力は、病氣の持つマイナスの力より、常に勝れていることは確實と信ぜられる。かく信じればこそ、母親は、熱心に祈願を籠めていたのである。母親のこの行動の中には、神の能力の病氣に対する比較を超えた優位的關係の意識、即ち、無限意識が、明らかに含まれている。即ち、これは、世間が宗教行動と見做している行動であつて、無限意識を含んでいたのである。

自然神祕家が、高山の山頂に立つて、眼前に展開する雄大な景觀に接して、無限の歓喜に浸つてゐる。これも、一般の常識では宗教行動である。山また山が、波濤の如く、無限に連つてゐる見渡す限りの、比較を絶した空間の広がり打たれてゐるのである。この比較を絶した關係の意識は、そのまま、無限意識の特質を示すものに外ならない。

禪の修行を志して、結跏趺坐してゐる人がある。心が沈靜し、雑念が払拭され、純一明澄になつた心の底に、一脈の體驗的な境地が祕やかに盛り上つて来る。その體驗は、その純粹さに於いて、その鮮かさに於いて、その迫力に於いて、日常の雑駁な經驗とは隔絶してゐる。その體驗が、比較を絶したものと意識されてゐる処に、無限意識が宿つてゐると考えられる。

以上は、二三の代表的な例に過ぎない。併し、斯様に見て来ると、世間で常識的に宗教行動と見做してゐる行動には、無限意識が含まれてゐると云う推定は、大体に於いて、成立つかと思われる。そこで、暫く、この無限意識と云う意識經驗の一形態を取挙げて、これを以つて、宗教行動を規定する目安としたいと考へるのである。即ち、

「宗教行動とは、人間の行動の中で、無限意識を含むものである。」

一応、斯様な約束をすることによつて、まず、宗教行動の、作業仮設的な規定としたい。これを以つて、第一段の操作とする。

五 宗教行動の位置

本論文の目的は、宗教現象の規定を試みることにある。それ故、その第一段の操作として、宗教行動を規定した場合にも、それ以上に進んで、その宗教行動の分析研究に及ぶのは、当面の目的ではない。併し、先に、従来の定義について述べた場合に問題となつた畏敬の情や、神聖感、等との関係、その他、宗教行動に直接関連した問題について、二三の觀察を試みておくならば、宗教行動をかく規定したことの意味を、一層明らかにすることが出来るかと思う。

畏敬の情や神聖感が、個人的宗教現象に於いて、著しい特質として現われて来ることは、疑を容れない事実である。そこで、無限意識を含む宗教行動と、畏敬の情や神聖感とは、如何なる関係にあるかと云うことは、当然考えて見なければならぬ問題となつて来る。

宗教行動は、先に述べた処に従つて、始発相から終止相までに至る一脈の生活活動である。その行動の営みにつれて、様々な意識経験が、随伴的に現われて来る。この意識経験は多様で、偶然的なものも多い。併し、その中には、宗教行動に特長的に附随して現われるものがある。これを「宗教経験」とよぶことにする。宗教経験を斯様に置いて見ると、畏敬の情や神聖感は、この宗教経験の中で、顕著な位置を占める。と云うことは、宗教行動が先ずあつて、その結果として、或は、それに伴つて、これ等の情緒が現われて来ると考えられることになる。若しこの考え方が正しいとすれば、宗教現象の構造としては、それ等の情緒的なものよりも、宗教行動の方が、より基本的なものと云うことになる。その基本的な行動の上に、それ等の宗教的特質を持つた情緒が、第二次的な展開として現われてくると考えられるのである。

宗教行動と宗教的情緒との関係をかく見得るとすると、宗教現象の解釈に伴つた従来の困難が除かれる意味も出てくる。即ち、畏敬の情や神聖感は、一般的には宗教経験の中の顕著な現象であるに拘わらず、常識的に宗教行動と見做すべきもの

に、必ずしも、それ等が、特質的には現われて来ない場合がある。たとえば、禪行から悟りの体験に至る一聯の自力的な宗教行動には、畏敬の情は、それ程顕著には現われない。猥雑な騷妄的な儀礼には、神聖感には縁が遠いものが珍らしくない。ここに、情緒特質論の困難があつた。それに反し、無限意識を含む行動を宗教行動とするならば、それらの情緒を伴うか否かに強く制約されることなく、宗教行動を規定とすることが出来ることになるのである。

宗教行動について、もう一つここで述べておくと、問題の闡明に役立つかと思われることは、斯様に規定した場合に、宗教行動の、類型如何と云うことである。概括的には、二つの型に分けて考えることが出来る。即ち、

1. 一般的宗教行動。

宗教以外の一般的な目的を指向する行動が、無限意識を含む場合。

2. 特殊的宗教行動。

その行動の指向する目的の中に、既に無限意識を豫想している場合。

宗教が、人間の日常生活から遊離したもののみではないことは、宗教者が、常に、繰返して説く処である。当事者の心掛け一つによつては、日常坐臥のすべての行為が、そのまま宗教生活になる。確かに、あらゆる生活行動は、それに何等かの特質が加わることによつて、直ちに宗教行動となる。それ故、宗教学としても、その研究対象の決定にあたって、広い意味での宗教行動をも、その中に包含し得る様な幅を持たねばならない。ここでの規定に従えば、人間の生活活動に於いて環境への順応のゆきつまり (frustration) を打開する為の、あらゆる種類の努力が、場合によつて無限意識を含むことがあれば、その儘、宗教行動と見做されることになる。日常生活的なものも、宗教行動として、研究対象になり得るわけである。これが、第一の、一般的宗教行動である。

併し、一方には、世間で最も普通に宗教現象として考えられている様な、いわゆる宗教的な行為や行動がある。祈禱、儀礼、修行の如きである。これ等は、他の目的の為の行動ではなくて、宗教自体を主目的とした行動である。宗教自体を目的とした行動は、如何なる動機によつて起り得るか、その理由については、オルボートの「機能的自律性」(functional

autonomy)の考え方からも説明出来よう。併し、もつと基本的な点は、過去の経験を通して、当事者の人格構造の中に、既に宗教的態度とも云うべきものが出来ていると云うことである。それが行動を規定する力となると云うことによつて、充分に説明される。既に、当事者の心の中には、無限優位者の実在に對する確信や、宗教経験の記憶等が藏されて、宗教的態度が出来上つてしているとすれば、それを背景として打出される行動には、その目的に、何らかの形での無意識への豫想を含んでいても不思議はない。従つて、その行動の過程にも、無意識を生ずるのは、当然である。かくて宗教自体を目的とした宗教行動が現われて来る。これが第二の特殊な宗教行動である。

六 第二段の操作

第一段の操作により、人間の行動一般の中で、宗教現象と云われているものの規定を試みた。併し、行動のみが、人文現象のすべてではない。行動以外にも人文現象はあるが如く、宗教現象の場合も同様、宗教行動以外にも、世間で、宗教現象と見做している現象がある。宗教行動以外に宗教現象がある以上、宗教学としては、これ等についても、宗教現象としての規定を試みなければならない。そこで、それらの現象の共通なる特質を如何に規定するか。これが、第二段の操作となる。

宗教行動以外に、宗教現象とよばれている現象には、如何なるものがあるか。

既に述べたごとく、個人的宗教現象の中にも、宗教行動以外のものがある。世間で、信仰とよんだり、宗教的境地とよんだりするものは、個人的宗教現象には相違ないが、宗教行動とは、異なる。宗教行動の様に、表面に現われて来ない。もつと、心の奥にある。直接には、その存在を実証したり、観察したりすることの出来ないものである。併し、そうしたものの存在を豫想することなしには、宗教行動の現われて来る所以を、充分に説明することが出来ないものである。それは、その人の生活史を通して、その場合その場合に、既に、その人の人格の中に出来上つている心の構えである。心理学では広い意

味で、この様なものを態度 (attitude) とよんでいる。常識的に信仰や境地と云つてゐるのは、斯様な宗教的態度の問題である。宗教者達が信仰や境地を重要視する様に、宗教的態度は、宗教現象として、重要な存在である。

さて、宗教的態度を如何に規定するか、それを明らかにするために、まず、宗教的態度は、如何にして形成されるかと云う点から、それと宗教行動との関係を顧みてみる。宗教的態度は、宗教行動が繰返して営まれることによつて、人格の中に次第に形成されてくる。即ち、宗教行動の結果として、形成されるものである。併し、一度、宗教的態度が形成されると、今度は、関係が逆になつて、それが、その人の宗教行動を方向づけることになる。さればこそ、場合が異つても、同一人の宗教行動には、一貫性が現われるのである。それ故、宗教的態度については、それが、宗教行動の因となり、果となるという点で、宗教行動と密接な関係を持つてゐると云うことを指摘することが出来る。

以上に取扱つて来たのは、すべて、個人的現象である。併し、世間が一般に、宗教現象と考えてゐるものは、実は、機構的現象の方が多い。教団の機構、教理の組織、寺院教会の建築、儀礼の形式、等、すべて、機構的な宗教現象である。機構的な宗教現象の規定の重要性は、個人的現象のそれに劣らない。それ故、猶残されてゐる問題は、前記の様な諸現象は、何故、宗教現象と見做されるのだろうか、と云う点の解明である。即ち、機構的宗教現象の規定である。

一例として、遠い昔に書写複製され、今日では考古学的な遺物として保存されてゐる一卷の聖典について、問題を考えてみよう。一般の常識では、明らかに、この一卷の聖典を宗教現象と見る。機構的な意味に於いてである。この聖典は、現在に於ける如何なる特定の人の宗教行動とも無関係である。併し、猶、曾つての宗教行動とは、全く無関係ではない。即ち、その一卷の聖典は、曾つて何時の時代にか、その時に於ける宗教行動の結果として、つくり出されたものである。そして、今後は問はずとするも、過去のその時代に於いて、人々の信仰を深め、宗教行動の現われる原因ともなつたであらうことは推定される。斯様に見て来ると、この聖典も、宗教行動の結果であり、又、原因でもあつたと云う意味で、密接な関係があ

つた。宗教行動との関係と云う点に於いて、これが宗教現象であると云う規定の根拠を見出し得るのである。

機構的宗教現象は、既述の如く、様々の様相形態を持つている。併し、それ等は、或はその形成の過程について、或はその機能に關して、突きつめて見ると、宗教行動と密接な関係を持つているのである。

斯様に、機構的な宗教現象についても、それらが宗教行動と密接な関係を持つていることは、共通の特質として指摘し得る。この宗教行動と密接な関係を持つという点では、個人的宗教現象の中での、宗教的態度も、同様である。そこで、それらを一括して、宗教行動以外の宗教現象を、宗教行動との關聯に於いて規定することが、可能になる。

「直接或は間接に、宗教行動の原因或は結果として、宗教行動と密接な関係にある個人的現象及び機構的現象も、宗教現象である。」

これが、宗教現象の規定の、第二段の操作である。

以上に述べて来た第一段と、第二段との操作を綜合すると、これを、次の如く云うことが出来よう。

「宗教現象とは、人間の行動の中で無限意識を含む行動と、宗教行動の原因、或は、結果として、これと密接な関係にある現象とである。」

これで、一応、宗教現象の総合的な規定が出来上つたことになる。先に述べた様に、宗教学の研究対象となるのは、世間一般が常識的に宗教と見做している現象である。そこに、問題の基本的な出発点がある。その基本的な枠の中で、宗教現象の共通の特質と思われるものを明らかにした。これが、宗教学的研究の出発点に於ける、一つの作業仮設である。

宗教的行動及び心意

長谷川 如是 閑

一 行動と心意

「宗教」と呼ばれている人間現象について、社会学的に考察しようとするのが本論の目的であるが、それには必然にそれと「道徳」と呼ばれている人間現象とを対比して、両者の各の特徴を検出しなければならぬのだが、こゝではその前半ともいふべき「宗教」の部分についての研究に止めるであろう。それには先ず本論の用語について説明しておく必要がある。

こゝで「行動」というのは、物理的の五体の動きで、しかも外部に現われたものをいうのである。血液や筋肉の動きは「運動」とはいつても「行動」とはいえない。頭脳の動きのことを「心的行動」などと呼ぶものもあるが、それは比喩的の言語にすぎない。また「精神の、もしくは魂の動き」などという言い方もあるが、それが今言つた外部的の動きとして現われない限り、それは「行動」ではない。

しかし運動のみが「行動」ではない。「静座」「座禪」のような動かない行動がその意味のもので、「静的行動」である。動物の動きも「行動」だが、自然物の物理的動きは「行動」ではない。

人間の操作による汽船や、帆船や、櫓による船の物理的の動きは比喩的に“behaviour”といわれることもあるが「行

「動」ではない。人間の動きでも同じく物理的に、階段から落ちた類の動きは「行動」ではない。しかし不注意や放心状態のために落ちたときは、人間の行動の操作を誤つた「過誤の行動」である。

「集団的行動」という時には、ふたつの場合を含む。一は行動を全体として見ていう時で、軍隊の分列式のようなもの、集団舞踊のようなものをいう。他の一は個人々々が集合的に動く場合のその個人の行動で、右にいつた場合の動きにおける個人的な動きの如く、「集団的行動」を組成する個人の動きで、前者と同じく「集団的行動」という。即ち「集団的行動」はそれを全体的に見ることができ、また個人的に見ることが出来るのである。「社会的行動」「宗教的行動」というのも、この両面を含んでいるので、そのどちらを意味するかはその場合で認知される。

時間的に、同時に内容的に見た「行動」の概念もあつて、それを言い表す言語は頗る多い。「勉強」「修養」「訓練」「警戒」「断食」「入定」等々といつた類がそれである。「宗教的行動」という時には、「行動」をそういう角度から見ているのであるが、その「行動」について考察するのが本論の目的である。

「心」もしくは「心意」というのは、心理学の用語の意味だが、哲学で「精神」、宗教で「靈魂」というのと同じものかどうか、「心」の科学である心理学がその問題についてたしかな科学的理解をもつことに成功していないので、曖昧な意味のまま通用されている。ここでは甚だ不明確の概念だが、心理作用の、内省的にもしくは外部的に現われたものと現われていない潜在的の心理作用とを包含した心理をいうので、「意識」よりも広く、「潜意識」もしくは「無意識」と呼ばれている心理をも含めての意味である。心理学の用語の「感覚」「感情」「意志」「知識」「記憶」といつたような心理作用から、「知性」「感性」などという哲学的の言語の意味する心理的性格をも含めた用語である。

「本能」とか「衝動」とかいう生物学や心理学の用語も、「仮定」の段階を脱し切っていないで、その科学的知識はまだ確定されていないが、それらは心理作用そのものとは区別されるべきもので、自然科学者は、それを遺伝・自然淘汰等の原理

で説明しようとしているが、それによると、生存過程におけるある行動の反覆に因つてできた習性が遺伝されて、自然淘汰によつて適者に保存された、意識を伴わない、後発的心理作用に原因しない、行動傾向であるとされていて、それが「敵意」「憎悪」「逃避」等の心理を伴うこともあるが、それ自体「行動」の傾向で、心理作用に関係のないものであると考えられている。しかしドイツ哲学ではやはり「先在」的精神の要求という風に考えられている。本論ではその哲学的理解をとらない。ドイツ哲学的の「先在」の概念は科学的根拠のない獨断にすぎないからである。しかし普通「本能的行動」とか「衝動的行動」とかいわれている行動にも、潛意識的心理が作用しているかどうかは科学的には肯定することも否定することもできない問題で、仮説としても、心理を伴う場合もあり伴わない場合もあるという程度に止めなければなるまい。

次に本論では、一切の行動もしくは行動らしい動きは、心理作用に継起するという「哲學的原理」を認めない。本論の立場は全くその逆である。むしろ一定の心理作用が行動に先駆してもたれる場合のあることは認める。「何かをしようと思つたからした」というのも、虚偽の言語とはいわれない場合もある。しかしその場合でも「しようと思つ」意識は偶発的に突如として心に起つたものではなく、その心理——心理学で「意志」といわれているもの——の因つて起る原因がなければならぬ。その原因もしくは「原因の原因」にまで遡ると、その起原は「心」ではなく「行動」であるというのが本論の立場である。この問題の詳細に亘ることは本題から離れるので、こゝでは簡単に次のようにいつて置く。

「行動」は外部的の動きであるが、しかしその発端としての内的の動きは、一連の生理的勾配（“inclination”）である。或は生理・心理的勾配ということも出来ようが、心理的よりはむしろ生理的の動きに傾いているのである。動物の場合は、たとえば犬が一定の時間に、一定の行動をとるように訓練されると、その時間にその行動をとるようになる。それは心理的の動きに因る——「意志」による——行動というよりは、むしろ生理的の動因による動きとすべきであらう。少くとも生理・心理的の動向によるものといわなければなるまい。いづれにしても、生理・心理的勾配ともいふべき、むしろ機械的の

動きであろう。人間の場合にも、先きにあるものは、この生理・心理的勾配で、それが「心意」の遠因となつてゐるのである。「思つたから行つた」というのは、その「思う」という心理の起因が甚だ遠く、そのために意識にもち来たされないで、先ず「思う」という心理が起つて「行動」がそれによつて起ると考えられてゐるのである。そうしてその意識に上つて来ない「思う」の遠い起因は「行動」であることが忘れられてゐるのである。町を歩きながら、カフェーを見て珈琲を飲むと「思つて」そこに入る。「心・意」が「行動」に先だつて起つたようである。しかしそう「思わせる」原因は何か。食欲のような生理的の要求か、カフェーの空気にふれたいという「心意」の要求か。かりにその両者だとすると、前者は生理的器管の動向で、それ自体を「行動」とはいわれぬが、「行動」に伴う心理の起因である。また後者は、全く心理的の動機によるものようだが、カフェーの空気にふれたいと願う「心意」——意志——は生れながらの本能ではなく、後天の経験によつて与えられた心理である。そうしてその経験は「行動」的のそれで、哲学のように「論理」的操作によつて獲られたものではない。カフェーを見てそこに入ろうと「思つた」当面の心理も、「行動」的勾配が無意識に働いた結果であるかも知れない。「思つた」からカフェーの入口に足が向いたのではなく、足が向いたからそう「思つた」のかも知れない。それは「悲しいから泣くのではない。泣くから悲しいのである。」という James-Lange 説の適用される事実かも知れない。

また人間の行動的習性に心理を伴う結果、その行動及び心意に「文化的」と呼ばれてゐる様式が与えられるような發展過程をとる。たとえば、日本の風土の気象は春の自然を美しいものにするので、日本人は、その季節には、それに応じた行動形態をとる。「花見」の習慣はそうして成立したのだが、今の人たちは、花見に行こうと「思つた」から行く、と考へている。それは「思想が行動に先在している」という哲学である。そうして花見の歌を読んだり、踊りををどつたりする。春の「文化的」娛樂をその「思想」の所産と考へる。

ところが事實はその逆である。日本の春の気象による「自然」の蘇活は、一定の刺戟を原始時代からそこに住む日本人に

与えることをつづけていたのである。そうしてその刺戟による影響の原始的形態は、耳目や皮膚を始め全体の感覚に対する刺戟の生理的反応であつたことは動物の場合と異ならない。その結果は即ち「行動的」反応である。しかも人間の場合には、心理が同伴するので、春の気象や自然によつて与えられたその行動傾向は、それに応ずる一定の「意識」形態をつくり出す作用としての人間心理が働いて、春の季節における日本人の感覚感情は特殊の「文化的」の教養若しくは享樂の形態をとるに至る。これが日本の春の遊樂の風俗習慣である。要するにそれは日本の春が、そこに住む人間の行動傾向に与えた影響の結果としての特種の文化的性格に他ならない。その後の日本人が春になると花見に行こうと「思う」のは、その「行動」の習性への結果もとづく心理の動きで、「猫の恋」や「妻よぶ鹿の声」と異なる現象ではない。猫や鹿は相手が欲しいと「思った」から鳴くのではなく「鳴いたから思う」——もし彼らに心理的作用があるとすれば——ので、ジェームス・ランゲ説の一例であるが、日本人の花見の習性も、原理的にはそれと異つた現象ではない。

宗教・哲学・科学・芸術その他の文化的産物も、本論の立場からいえば、人間的経験の過程における行動及び心理の成果である。言語のような、原始人以来わが「言靈」の觀念の如き神秘的の理解が行われていたものでも、それは「行動」のかけ声から始つたことは、今の言語学者の認めているところである。その言語による思考作用の操作の術である「論理」も、ドイツ哲学では、「論理」それ自体を「実在」として、それが自然的人間の一切の現象を超えて「眞のあるもの」の授け手であるとしているが、そのような「觀念」だけを「眞にあるもの」とする考方は、本論の絶対に排撃するところである。無論形而上学や哲学も詩や宗教と同じく、人間的生活形態の向上發展の過程になくはない心的文化として「存在理由」をもつものであるに相違ないが、それらの心意が知識の学問に介入して、その方法・態度に対して心理的の乃至行動的の障碍となつてはならないことは、文明の歴史に多くの实例が示される。

また科学的に發展する方向をとつて近代に起つた人文現象の学問も、ドイツ学につくりかえられると、「觀念」の学とな

つて、社会学も心理学も、現象そのものの科学的知識から逃げて、「論理」による観念構成の学問とされてしまふのである。日本における人文科学の發達の遅れたのも、アングロサクソンの学問的態度から、ドイツ学のそれに転じたことに大きい責任がある。

すべての文化的の現象は、生活經驗の成果であつて、結局は生存の自然過程における順応の人間の形態であるというのが本論の立場である。ギリシヤ的に美化された人体でも、動物の形態的進化過程の埒外にあつたものではないように、有形無形の人間文化のすべては、その原始形態に溯つて始めて、それ自体の「存在理由」とその形式の「存在理由」とを見出し得るのである。動物心理学が人間心理の研究に必要であるのもその故である。經驗論の立場からいえば、日本の天照大神の神話やキリスト教の「神光ありといひ給いければ光ありき」という神話も生物学にいう“Phototrophism”にまで溯る何千万年間の生物の經驗の成果であるという仮定の下に、科学的研究を進める位の覺悟がなければならぬ。少くともそのような覺悟の方が、文化を「客観精神の実現」などと独断して、その「精神」を「把握」する道と称する「論理」の御漏路の果てしない道程をさまよつているよりは、知識の學問の正しい方向をとつているものといわなければならぬ。

二 宗教の形而上學と科學

さて本論に入るに當つて、私はここに宗教の定義を与える意図はない。宗教については既に形而上學的、哲學的、科學的の定義と稱するものが、無数に与えられているので、本論では暫らくそれらの定義のどれかを、もしくは全部を借用するに止めるつもりであるが、この問題で私が本会で講演した際に岸本教授が、宗教と「無限」なる観念との關係について説かれたので、それに関連して私自身の立場について一言しようと思う。

「無限」の觀念が宗教と離るべからざる關係にあることは、宗教學者や宗教家といわるべき人たちの間に説かれているよ

うである。しかし宗教家の「無限」は形而上学の「無限」で、「局限がない」という意ではなく、局限の有無を超越した「無限」の世界で、形而上学的の「有」——實在——即ち時間的空間的の有無を超えた、「無」を「有」のうちに、「有」を「無」のうちに含著している「無限」である。それは何物も「無い」であると同時に何ものも「有る」である。これはギリシヤの形而上学にもあり、仏教の形而上学にもあつた「無辺際」の觀念で、近代のドイツ流の觀念哲学のいわゆる「實在」である。

そのような形而上学的の意味における「無限」ではなく、心理学的——觀念哲學的心理學でなく科学的心理學——の「無限」の心理の宗教との關係を説くものもある。岸本教授もその講演に於て、經驗的事実としての「無限」の觀念が宗教の根拠にあると説かれた。

それによると、たとえば「優れている」とか「強い」とかいう概念は、心理的事実としても、經驗的に局限をもつことの出来ないもので、「無限」の觀念に發達すべき心理であり、その「無限」が宗教的心意の根柢となるというように解された。それは科学的には「不可知」の世界であるが、それが「可知」の世界として觀念されるところに宗教が存在するとは一般にいわれているところでもある。局限されることのない力の存在を觀念するのが宗教の起原であり、またあらゆる發達した宗教を通じてもたれる心理であるといえるであらう。

しかし「無限」というような意識がもたれるに至つたのは、文明の相当に發達した後のことで、そのような高度の觀念を宗教の定義に必須の条件であるとしたら、歴史あつて以来の宗教の多くが、宗教ではないことになる。歴史的に存在した原始的の宗教の具体的研究が必要であるというのは、あらゆる宗教にとつて根本的の条件を知るために宗教を最も單純の形に於て見る必要があるからである。發達した宗教にある特殊の条件や共通の条件やを求めても、宗教の根本の性質を知ることではできないのである。進歩した宗教に共通の、人格的本尊をもつことさえ、宗教に不可缺の条件ではないとさ

れている。「無限」とか「全体」とか、またこれの主体としての「全能者」とか「具足圓滿者」とかいうのも、それを持つ宗教もあり持たない宗教もある。西洋の宗教学者の多くが仏教は無神論であるというのも、仏教の仏が、彼らの神のような創造者でないことにもよるが、しかし自力宗のような、発達した仏教のうちには、西洋の学者が無神教というのに当るものもある。

右のような事実から、Durkheimは宗教の本質を儀式や行事に求める方法を主張し、「聖」と「俗」との二元的世界の設定を以て宗教を定義しようとしたのである。序にいうが、Durkheimは、宗教研究に於て極めて科学的方法、殊に歴史的方法をとりながら、その宗教学において先驗主義に接近し、ギリシャ式の「範疇」の哲学を採用して、精神の世界と経験の世界との二元論に立つて、理性は経験以前の精神の力であり、理性を経験にまで引戻す経験論者は、理性を打ち消すものであると主張する。しかし彼は先驗論者に対しては「範疇」が感覺的表象を超えた精神の力であるという点では一致するが、先驗論者は、「範疇」の必然性を基礎づける精神の力を説明することも立証することも出来ないといふ非難して、「範疇が社会的起原であることが明かにされれば、ここに一つの新しい態度が可能である」といつて、自分を先驗論者と経験論者の中間に置いて「範疇」の本質を個人に求めないでこれを集合的表象であるとすれば、それで範疇の必然性は立証されるという。この集合的表象とは、時間的空間的に拡つてゐる広大な協働の所産で、「これを作るために雑多な精神の一群が觀念と感情とを融合し混淆し綜合したのである。幾代もの人々がこれに自己の経験と知識とを推積したのである。」(「宗教生活の原始形態」古野訳)といつてゐる。

即ち「範疇」に必然性を与える「精神」は社会的所産であるといつてゐるが、彼のいう社会は「一種特別(Cultures)の「実在」で個人的の表象とは全く別の内容をもつ集合的表象である。そして彼は、先驗論者が与え得ないというその成立過程を右にあげたような言語でいゝ現わしてゐるのである。

私にいわせれば、そこで彼は、俗にいう「ミイラとりがミイラになつた」のであるが、右にあげたように、「範疇」が社会的に成立するといふのはいゝが、その「社会」とは「精神」の群が恰も人間の群のように、觀念や感情——人間の持つてゐる觀念や感情だか、人間を離れて宙にさまよつてゐる「実在」としての觀念や感情だか明らかでない——を捏ね合はして出来上つた集合的表象である。しかも彼はその精神とはどんなものでどうしてできたか、どこからどんな風に来たかについては、「証明も立証もしていない」こと、彼の非難した先驗論者と変りはない。「理性を経験に引き戻すと理性が消えてなくなる」といふならば、「経験以上」とはどんなものかを、彼のいう「実験的統御から全く脱してゐる」先驗論者の「臆説」を學ばずに、科学的に説明し、立証しなければならぬのに、彼自身ま

と同じように一実験的統御から脱している一應説で、科学的立証をサポートしているのである。

Durkheimが、宗教の原始形態を求めているのは、後発的の觀念形態が宗教の本質を説明するものでないことに目をつけたからで、科学的に正しい態度であるが、宗教と同じくその原始形態に於て本質を見出すはずの「社会」を説明するのに、「徳性」とか「理性」とか「精神」とかいう最も非原始的の觀念形態に立つて、「集合的表象」などという言葉で、社会の本質を説明したつもりでいるのは、彼の宗教に対する研究的態度とはあまりにも距離のある逆転ではあるまいか。私自身は、後という如く、社会は「精神」でつくられた「集合的表象」などというものではなく、具象的の人間の集合の行動的關係であると見るもので、ドイツ社会学の形而上学的哲學的社會の觀念を排斥することは勿論、宗教の原始形態の研究に對し最大級の敬意を払うに吝かでない Durkheim の「社会」の觀念をも退けて採らない。そのためここに蛇足を加えた次第である。

「無限」とか「全体」とかいうことが、發達した宗教の觀念的根柢となつてゐることは事實だが、しかし、それが宗教の心的基底となるには、經驗的心理としての「無限」や「全体」ではなく、それから派生した「經驗以上」の「實在」の觀念に立つ先驗論者の「無限」や「全体」まで昇華されたものでなければならぬ。(先驗論者は、それを逆に「實在」から派生した人間のもつ「無限」や「全体」の觀念であるという。) 心理的事實としての「無限」や「全体」の觀念は、知覺的表象に立つたもので、時間的・空間的のそれである。しかしそれは宗教の基底にはならない。それ故に、科学的宗教学の説明としては、心理的事實としての「無限」や「全体」を、「實在」としての「經驗以上」のそれであると人間心理に於て思考されるに至つた心理過程を説明しなければならない。それをするのは、先驗論者のいう「經驗以上」という心理の成立過程を科学的に説明することであつて、「形而上学的心理」の科学的研究ともいへべき學問的態度・方法でなければならぬ。

しかるに科学的宗教学者も科学的心理学者も、ややもすれば、当初から「經驗以上」の「實在」を想定して、それを研究目的としての仮定ともいわず、「不可知」に對する應説ともいわず、科学者の態度の人々、又は科学者その人でさえ、その「實在」の眞実性を「論理」によつて証明しようとする。そうして Durkheim のように、先驗論者のそれを説明し得ない

ことを難詰するものさへある。それらに比べると、先驗論者の、それは説明を要しない自存自律の存在だという方が遙かに辻褄——言語の辻褄に過ぎないが——が合っている。

ドイツ学に於ては、人間現象は、全く自然現象と異つた「経験以上」の何ものかで、「経験的理解」である自然科学はそれを対象とすることは出来ない。そこでドイツ学者のいう「人文科学」は、形而上学や哲学と同じく「経験以上」の「眞にあるもの」を求める人間の心理を満足させる觀念の学問でなければならぬ。その意味で、彼らの人文現象の「科学」には前にあげたD氏のいう通り「実験的統御から全く脱している」という重大の矛盾がある」といわなければならぬ。

心理学が人間現象の学問として最も自然科学的であるべきことは、ドイツ人の学者でさえも理論的にまた実践的に認めているところから、Wundtがその開拓者の一人と算えられている位だが、彼もまたその「統覚」において、「経験以上」の伝統をついでいる。ドイツ心理学の生んだ寧羅兒といわれる“Gestalt”心理学も、その「形態」の先驗性を「立証」しようとしている点で、やはり「ドイツ哲学」である。

三 宗教的行動と心意の機能

本論では、経験主義の立場から、宗教についても、その發生過程を「行動的」と見る。宗教の定義はどうあろうとも、宗教的事実そのものは、心意であるよりは行動——言語をも含めて——であると見る。過去現在のあらゆる宗教を通じて必ず行われている儀式や行事は、社会的に成立した宗教的行動に伴つた原始的形式か、もしくははその文化的に發達した形式であるが、宗教的心意は、その宗教的行動の心理に他ならない。

言語の最も端的なものは、意志、感情を言い現わす「意味」としての言語ではなく、生理的機構の動きに伴う、行動の「かけ声」であることは前にいつたが、その起原において、動物の吠えるのと同じもので、咳の声のように単純な生理的音声ではなく、生活行動に伴う声である。動物はその場合「怒つたから吠えるのではなく、吠えるから怒る」のであるが、言

語の最も始めのものも、心——意識——にある「意味」をいい現わすのではなく、むしろ心に「意味」を与える、心以前の「行動」である。それを何かの表現とすれば、それは表象以前の行動的表現——音声的の——である。

宗教もまた、宗教的心意以前の行動をその発端とするものである。しかしそれは Durkheim のいう意味の儀式や行事をいうのではない。そのような宗教的儀式や行事の起る前の、それが制度化される前の、個人的現象としての行動である。始めにそれがあつて集合的の社会的の宗教的行動形式が発達したのである。

然らばその端初の宗教的行動は、どうして起りどういう形のものかという、と、宗教学に於て、宗教的意識の發生について考えられている、Tylor や Frazer が大規模に蒐集したような原始宗教的習俗のよつて起るいろ／＼の動機による人間の行動である。即ちタブーや呪術等の「社会的」に成立する前の行動傾向である。自然現象や人間現象が原始人に与える刺激に應じて起る行動的反應である。それが全く「個人的」の現象であることは、動物の外界の刺激による反應と異なる性質のもので、心理的反應を伴うや否やも判然としない行動傾向である。たとえば「禮拜」という習俗が社会的に成立したのは、個人を離れて「社会的」と云うような一般的行動が突如として起つたのではなく、群的生活における個人々々の行動傾向の等同性から、同じ刺激に対して同じ行動的反應を生ずること、及び最も一般性をもつた行動的反應の形が模倣によつて伝播されることから、その行動が「社会的」に成立して宗教的習俗となつたのである。儒教の「礼」やローマ人の "mos" のような、社会的意識形態の心理も、個人現象としての行動的反應——動物のそれと同じ性質の——が、意識的もしくは潜意識的に反覆されるところから成立した社会的行動形式に他ならない。人類学者の蒐集した無数の原始人の宗教的行動がそれであるが、原始人の宗教的意識は、その行動の意識で、始めに「意識」がもたれて然る後「行動」が起つたのではなく、事實はその逆である。

たとえば死者に対する原始人の取扱については、種々なる習俗が成立して、死屍に対する処理も心理もさまざまの形

式で「社会的」に成立しているが、端初においては、死屍に対する反応に於て人間も動物と異なるところは無かつたに相違ない。死屍を忌避しないでそれと雑居する動物は滅び、死屍を忌避した——無論、偶然に死屍と雑居しなかつただけだが——動物は生存したところから、その「適者生存」の行動傾向が、人間の群生活に於ては、死屍を「敬して遠ざける」一定の行動傾向として——即ち「習俗」として——成立するに至つたのである。

「靈魂」の意識にしても、直接的の感覺的の經驗以上の心理の発達しなかつた原始人に、突然「靈魂」の觀念が生じる理由はない。群生活に於ける個人々々の接觸において、各個人はその行動を相互的に制約され、形成せしめられる関係にあるので、そこに生ずる对人的行動傾向は、心理的に発達した人間の場合は、動物的の單純の反射的行動に止まることなく、その反覆から「行動の意識」としての心理をもつに至り、「したしみ」「おそれ」「憎しみ」「憐れみ」「願がう」「命じる」「抑える」「助ける」等々の对人的感情が生れるのである。そのような対人関係の心理の成立する過程は、必然に内省的心理を伴ふことによつて、「自己意識」の發生となり、成長となる。というよりは、右にあげたような感情は、いわゆる「おのれの欲するところ」のものと「おのれの欲せざるところ」のものに対する行動傾向に伴う心理が、内省的に意識に上るか、または潛意識の心理として内藏されるかによつてもたれた感情で、それは結局「人間」及び「人間現象」に対する「人間的理解」の原始的形態である。しかもそれは、要するに動物的の自然の行動傾向が、人間心理による「意味」をもつに至つたに過ぎない。

C. Darwin は、動物の表情的行動の研究で、何かしら具體的の生存の目的を達するに必要な——「意味」をもつ——行動と、何の意味もない表情的行動とをあげて、前者が「機能的」の行動であるに對して、後者は、たゞその「反対」を表わす“Antithesis”の行動と呼んだ。H. Spencer は、その呼び方は、科學的であるよりは哲學的だといつたが、Darwin の術語の意味は、たとえば、犬が敵を見て吠えるのは、生命の危険を防ぐ——生存過程に、「機能」をもつ——行動だが、犬が主

人にじやれつく行動は、生存過程に何の「機能」をもたない行動で、ただ、敵に向つて吠えるような防禦行動の「逆」の行動に過ぎないというのである。共に「目的」はもつていて、前者においては「反拒」、後者においては「接触」が目的で、もし犬に心理があるならば、前者は「反感」「憎悪」の表情で、後者は「親愛」「服従」の感情である。しかし、吠えるのは敵を威嚇しておのれを安全にする機能をもつ行動だが、後者はそういう直接的機能をもつていないというのである。そこで Darwin & Hegel 式の「正」「反」の觀念を利用して、後者を前者の“Antithesis”と呼んだわけである。

犬が主人にじやれつくのも、主人との対人關係を円滑にする「意味」で、生存過程に間接的に機能をもつ行動なので、強いて「哲學的」理解を借りる必要もないのであるが、しかし個人的行動としても、社会的行動——習俗的の——としても、“Antithesis”の行動は量的に極めて多く、質的に相当重要な行動となつていて、その見逃してはならない。日本人の「お辞儀」、中国人の合掌、西洋人の握手や拳手や接吻は、動物の鼻のなめ合いと同じく“Antithesis”の行動である。(ある原始民族の社会では、鼻のなめ合いが「接吻」の代りになつてゐる。)習俗としての行動は一般にそのようなものである。宗教行動として習俗化し制度化して、祭式、行事となつたものは、殆んどそのすべてが、“Antithesis”の行動だといつてもいゝ位で、この種の行動の「象徴化」されたものである。

この習俗化——制度化——したものが、宗教的祭式であり、行事であり、儀礼であるが、それは一般に、宗教意識の成立に機能をもつ行動と考えられている。「象徴的形式が、知性や感情を喚び起す力のあるというのは、視覚が「象徴」的形相の刺激を受けて心理的反応を生ずることだが、実はその心理的反応が行動的反応に伴う心理なのであつて、宗教意識のすべては、意識それ自体に終始するものではなく、何らかの行動の心理でなければならぬ。宗教的行事としての「行」は宗教の行動的性質を象徴したものと見えるのである。宗教者の「難行苦行」は、心意の成立に役立つにしても、結局は、生活の行動と心意とに帰着すべきものである。キリスト教、仏教、その他の宗教にある、聖なるものとの合一が完全に達成される

ために、「生の否定」「死の肯定」という不自然の心理をもつに至るのは、生活行動の否定のようではあるが、それさえ、ただの心意に止まることなく、社会的「生」の否定——隱遁又は断食、「入定」等の自殺的行為——の行動に出るのがその心意の終局の満足とされているのである。

祭式又は行事としての行動の多くが、多少とも生の否定、死の肯定の傾向を明示しまたは暗示しているのであるが、それはしかし生活行動の否定の心理ではない。宗教的行動を刺戟する自然現象や人間現象は、概ね「生の不安」の心理を刺戟するもので、人間心理がそれに対して、主観的安定を求めのが宗教であり、その逆に出て、不安を与えるものを克服しようとする心理にもとづく行動が呪術である。共に社会的生活の対人関係によつて与えられた行動傾向にもとづく感覚、感情をもつて、自然に対しても人間に対する如く、意志的に、即ち願望的に、もしくは命令的に強制的に対処しようとする行動傾向で、そこに宗教があり呪術があるのである。

それはいずれも人間的生存過程に機能をもつ行動なり心意なりであるが、文字通り直接的の機能をもつよりは、“Anti-thesis”の行動としての性質をもつものが多いのである。「主観的安定」というのもその意味のもので、行動の動搖を抑える心理である。犬が主人にじやれつくのも、主人との人的關係の接触から脱しないための——音楽でいえば“interlude”（相の手）としての——行動的表情である。

聖なるものへの道程としての巡礼や「行」も、すべて「行動」であるのは、宗教の目ざすところが「行動」にあつて「心意」にあるのではないことを暗示するものである。祭事が、先ず環境の整備を用意し、形の法則を定め、視覚と聴覚とを刺戟する客観の様相を、厳格に構成せしめることに終始しているのは、その生理的反應が一定の心理形態をつくり出すためであつて、それは結局、行動を規制する客観の様相を設定して、その行動傾向に伴う心理を求め、その心理がまた、行動を規制し、行動と心理とが交互に、「颯ごつこの」に作用することを期待しているので、その最後の到達点は行動である。

以上に述べたことは、宗教を人間生活の一つの「事実」として観たのであるが、宗教的心意は、必ずしもその事実とは一致しない。生の否定の觀念にしても、生存過程の機能からいつて「生きることの否定」に終始すべき心理ではなく、聖なるものから遠い生き方を避けて、出来るだけ聖なるものに近い生き方をするための機能をもつものである。即ちそれは「生存」の理想であつて、「生存の否定」の理想ではない。然るにそれが「行」として「生の否定」となつたのは、哲学的にいえば「觀念の自由」による自己否定だが、科学的にいえば「けがれた生活」の“Antithesis”的行動である。（この術語はスペンサーの如く「哲学」的だが、発生理由について科学的に未知の問題に対して、科学的研究手段としての暫定的概念である。）

四 生活行動の底力としての宗教

宗教を「行動的」に見る本論の見地は、比喩的にいえば、宗教を行動の拍車と見て、宗教的心意を、その拍車のもつ心理と見るのである。宗教の根本要素としては、屢々その心意の面に重点が置かれ、それを「信仰」と呼ぶが、本論は、その信仰を宗教の終点と見ないで、行程を見るのである。その行程によつて到達する終点は行動である。この場合の行動とは、宗教行動のことではなく、生存過程としての生活行動である。即ち宗教——宗教的行動及び心意を含めて——は、人間的集團の生活行動に対して機能をもつ、社会学者のいう意味に於ける「制度」である。

宗教者及び宗教学者のあるものは、宗教の個人的現象としての面に重点を置くが、この点では Durkheim のように、宗教の集合的——社会的——の面に重点を置いてるのが正しいのである。しかしまた彼のように、宗教を単に「表象」と見て、それが具体的的人間的集合生活の行動の性格を基礎づける、行動の拍車であるという終局の機能を見逃しているのは、經驗論者ならざる学者に一般のことではあるが、科学的知識としての宗教学から逸して、哲学的思惟に墮するものであ

る。

その点については、「集合」とか「社会」という意味を明かにして置く必要がある。本論で「社会」というのは、人間的集団生活の關係的行動の組織形態をいうのである。社会は「集合的表象」というような、精神もしくは心意即ち意識の形態ではなく、また「關係」というような概念を、觀念的「实在」にまで「昇華」せしめる論理の手段でつくりあげられた「觀念」としての存在ではない。要するに社会は「行動」の形態である。個々の人間の生存過程としての集合生活は、「社会的」にのみ生存し得る動物のそれと同じく、行動關係としての生活の体制である。それは動物の場合と同じく、「心意」を伴わずして成立する可能性のある組織である。人間の社会生活には、動物と違つて、必ず「心意」を伴なつていて、それを「社会意識」と称しているが、しかし社会学者が命名しているような「意識の形態」を各個人がもつてゐるわけではない。その点では科学的の学者でさえ往々現実から遊離した「名目論」に隨する。たとえば殆んどすべての社会学者が便宜上採用しているように思われる、F. Giddings の「同類意識」(“consciousness of kind”)という概念も、それを社会の本質とする彼の考え方は——彼自身後に多少修正したらしいが——、社会的行動自体がもつていない心理を想定して、彼の主観につくられた「意識の形態」をもつて社会の本質とするのである。社会的動物のすべてを始め、人間でさえ「同類」などという動物学者のつくつた「意識」などで社会生活をしているのではない。人間の社会生活には「同類」の意識を伴う場合があるというのなら、それは事実だが、社会的動物一般にそんなものがあるというのは事実と反する。ましてそれを社会の「本質」などというのは、ドイツ哲学流の「現象」と「本質」とを彼らのいわゆる「範疇的に」峻別する「先験的实在」論に近い、非科学的理解で、「意識」を、現象を越えた「本質」もしくは「本体」を見る哲学に墮したのである。

社会は生物学的「同類」の集団ではなく、行動的協同關係の集団である。生物学的の「異類」といへども、行動的協同關係に入ると社会ができる。生物学的「同類」といへども、行動的協同關係から外されると、その社会から脱して社会的「異

類」となる。それ故に、W. C. Sumner が、その意味の「同類」の集団を“in Group”と呼び、これと対立する「異類」の集団を“out group”と言いつけるのは、「意識」とは没交渉に、群生活の形をいつているので、事実反する点はない。たゞその“in group”を「同類」の集団と説明すると事実反する。一つ集団生活をしてゐるから「同類」だと言うと、生物学の「同類」の概念とは違ふ。「同類」で、生物学上の「類」に関係なしに協同関係で集つてゐるので「同類」というにすぎない。その意味の「同類」の集団が社会であるというなら、それは間違ひではないが、循環論で何の説明にもならない。

經驗論の立場から言うと、「現象」と「本質」との「範疇的」差別観に立つて、社会的な生活そのものは「現象」であり「仮相」であり、「真にあるもの」ではなく、社会の「本質」は「意識」であり「表象」であり「精神」であり、それだけが「實在」であるとするのは単純な独断である。人はよく、それは「何々論」の立場からの判断もしくは理解で、他の立場からは別の判断もしくは理解が成立するといふ。しかし本論では「論理」を「實在」とするような流儀のドイツ哲学それ自体を「独断」と見ているので、そういう立場の見地を、宗教意識と同じ性質の“dogma”と見る。

その点について、本論で用いてゐる「宗教意識」と「宗教的心意」という語の差別について一言しなければならぬ。「宗教意識」とこゝでいうのは、ある宗教の信仰としての意識のことで、「宗教的心意」というのは、前にいつたように、人間の生活行動に対する拍車としての宗教の機能によつて人間にもたせられる心意の事である。前者は、「観念的」であつてもよし、「独断」であつてもよし、「空想」であつてもよし、「創作品」であつてもいゝが、後者は、そのような意識が、人間の社会的な生活行動の心理として与え得る「心意」のことで、それを与える「意識」がどんなものであろうとも、それに依つて与えられる力が、生活行動の心理的基底となり拍車となつていけばいゝので、それを「宗教的心意」といふのである。

本論で「宗教行動」もしくは「宗教的行動」といふ時は、前者は祭事・行事等の儀礼的行動や言語——説経や説教の類——

を意味し、後者は、それと同じ性質のものではあるが、一定の「宗教」とはいえない、呪術、祈禱、礼拝——日本人が日の出ををがむような——うらない、身の上判断の類をいうのである。されば宗教意識が与える生活行動の心理的力は、宗教行動でも宗教的行動でもない、生活行動である。そうしてその生活行動の拍車となつている心理を、「宗教的心意」といふのである。「宗教的意識」といへば一定の宗教の信仰の意識であり、一定宗教の祭事や行事の行動と結びついた心理だが、「宗教的心意」はそんな行動とは同伴しないで、生活行動と道連れの心理である。だから「宗教的心意」は、「宗教意識」が想定する概念的に客観的の「絶対的」の「實在」などというものでもなければ、そんな「觀念」とさえも没交渉の、たゞの生活行動の心理である。たゞそれが宗教の発生理由をなしている——生活行動に不合理の実行力を与へる——心理作用の心意である故に「宗教的心意」なのである。

「實在」の哲学によつて立つ「先験」の觀念を「非現実」とするのが本論の立場なので、「意識」は「潜意識」と共に心理のそれ／＼の形態で、組織立てられた、または組織にまで到達しないがその可能性のある、思惟過程である。そうしてそれは徹頭徹尾、自然現象としての、従つて經驗的事実としての人間心理である。

そういう立場から、本論では、「社会意識」とか「社会心」とかいうようなものが、個人を雜れて「社会的」に存在するという考方を排斥する。便宜上ある心理をさして、「社会意識」というようないい方はするが、それは個人の意識を離れて別に「社会」に意識があるという意味でなく、個人の心理としての「社会的生活行動の意識」という意味である。社会は心理作用の主体としての生物ではないので、それに「社会意識」とか「社会心」とかいうものゝありようもない。(このことは多くの英米学者の早くいつているところだが、ドイツ学に育てられた日本では、今さららしく、そんなわかり切つたことをくりかえす必要もある。)本論の如く、社会を人間的集団生活の行動的協同の組織と見れば、その「組織の心」といふのは、これを組成する個人々々の心を意味することはいうまでもない。もしその組織が定款でも作つて、組成員個人々々の約束と

することがあれば、それは行動的協同の約束としての「心意」の言語的表現で、その「心意」が「道徳的心意」である。

結局宗教は、生活の行動の心意に機能をもつものというべきであるが、それはその過程と効果との両面から觀察し判断することを要する。先ずその過程からいうと、宗教意識とそれに伴う宗教行動とによる心理構成の刺戟となるものは、意識内容であるよりは、むしろその象徴的表現形式である。即ち祭式や行事の、物的構造や行動形態である。寺院の建築の造型的特徴やその工学的の線、色、裝飾等、またそこに行われる儀礼の行動的特徴——動作や言語の感覺——その焼香、燈明、幔幕などによる空気、光線など、すべての感覺的刺戟の特徴がそれである。形や色はそれ／＼一定の心理的效果をもつものであるが、その効果もち来す手段としての色や形は經驗的に獲られたもので、しかもその經驗が最も確かに応用されているのは宗教においてである。宗教者の服裝、言語、動作等も、その感覺の經驗の自然的の応用で、一種の芸術創作にも比すべきものであるが、それが「作爲的」な表現となつては「宗教的」とはいわれないで、いわゆる「芝居」に墮する。それは厳しい訓練と年齢とによつて始めて獲られる「宗教行動」の典型である。音楽がそこで必ず行われるのも、同じ目的をもつもので、その音色や音律や諧調の特徴をもつて宗教的意識の醒覺を感覺的に援助するのが宗教音楽である。

宗教意識の内容としての教理は、時代の進んだ後の宗教意識としては重要な地位を占めているが、原始形態ではなくてもいゝものであつた。進んだ宗教でも、宗教哲学と宗教意識——信念としての宗教的信仰——とは別物である。教理——“dogma”——もまた、根本的の宗教意識に比べると、むしろ心理的裝飾である。本論の意味の「宗教的心意」——生活行動の底力となる心理——に對しては、却つてそれを稀薄にするおそれさえある。「南無阿彌陀仏」の爺婆の方が、宗教学者よりも、「宗教的心意」に於て頑健で、生活行動の無意識的信条としての宗教を有力にもつてゐる所以はそこにある。篤信

のカトリック教徒がプロテスタントよりも日常生活や職能生活に於て眞劍のように見られているのは、外観のみではなく、感覺的に獲られた心理による「無意識」が、理論的に獲られた「意識」よりも行動の底力として有力だからである。感覺的

に獲られた感情から右に行つたものは極めて頑固な右派だが、その同じ人間が左に行くともまた頑固な左派となるのは、やはり感覺的にそつちに動いて行つた人間だからである。經文の意味内容から与えられた「宗教意識」——それは稀有だが、そんな場合もあるとして——と感覺的刺戟でつくられた「宗教」「無」意識」との違いは、皮膚剤で白くなつた顔と、内臓の作用で色白になつた顔との違いにたとえられる。

宗教的理性が生活の行動の底力となるには、それ自体が、不合理的の宗教的感覚を伴わなければならない。「信仰」は、合理性の論理で獲られた心理ではなく、論理を超えた心理的「inclination」である。つまり合理性が「不合理性」へと移動して、そこに始めて宗教がある。「合理的宗教」と称するものもあり得るのは、その合理性が直観の一様式と變つて居る場合もあり得るからであるが、それは不合理性が論理的操作で合理性の形につくり変えられているのである。「合理的宗教」という名称そのものは自家撞着である。

宗教は、上にいつた如く、生活行動の底力即ち生存過程としての行動の無意識心意となつて始めてその機能が達成されるものである。そうしてその「生活」というのは、人間集團の行動的協同の生活でなければならぬ。

その効果の面からいうと、宗教は二つの心理形態を両面にもつて居る。一つは、いまいつた生活行動そのものの潛意識的底力で、他の一つは、あらゆる生活行動を通じてその主体たる人間にもたれて居る行動的協同の心理の強化、という効果を宗教はもつのである。それを本論では「社会的結合の心的楔び」とかりに呼んで置く。宗教は一定の生活集團の行動關係の結合に伴う心理で、それを「楔び」にたとえることができる。

社会は行動の組織的形態であるとすると、その社会の人間結合の具体的形は、相互關係の行動、即ち個人の協同的行動それ自体である。心意はそれと同伴する心理的形態で「宗教意識」は、その心理に機能的な「意識」もしくは「潛意識」で

ある。即ち一定の社会は一定の宗教をもつという原始社会の決定的事實は、その宗教の機能を宗教の發生過程において示しているのである。

本稿は第十回宗教学大会における講演速記の前半を訂正増補したもので、その後半の、宗教との關係から見た「道德的行動及び心意」の部分は別の機会に譲つた。(筆者記)