

# 親鸞教学の因果性と歴史性

— 親鸞学の新構想 —

小野正康

- 一、まへがき—中心論点
  - 二、因果性について
  - 三、歴史性について
  - 四、親鸞教学の因果性と歴史性について
  - 五、親鸞教学の性格の若干について
  - 六、あとがき—聖徳太子の前後と親鸞の前後との古今一すぢ道の設定について
- 一 まへがき—中心論点

## 親鸞教学の因果性と歴史性

本稿は、親鸞教学中、彼の「如来廻向」を中軸に組織した『教行信証』中での因果性を問い、晩年作製の『太子和讃』に「和国の教主聖徳皇」というその歴史性を問題にして、題言による三概念、即ち、親鸞の教学とその因果性と歴史性の相結ばれる相互反応制約間に、一貫一如なる思惟を思惟して、もって「親鸞学の新構想」に一步を進めんとするものである。而して、これによって誘起された聖徳太子の前と後と親鸞の前と後との教学の間を一すぢ道に通じて、神と仏との新しき学的契合につき、視野の広く考察の周密なる会員諸賢の示唆を得て、日本文化教学の自主的研究に資せんとするものである。

こゝに本稿は、上述の如く、一個独立の論稿であるが、題言の自ら負う意義に随って、因果的に又歴史的に自らその前に承けるものがある、と共に、この後を起すものである。

承前のものに、さきの拙著『日本仏教の倫理学的研究』(昭和三十三年三月刊 山喜房仏書林発行)において、親鸞学の日本学的素描の考え方がある。これを受けた拙稿「仏教と倫理——親鸞学の「新構想」」(東本願寺「教化研究」昭和三十三年九月号)と「聖語本願他力と俗語他力本願」(「自然」昭和三十三年十一月号)とにおいて、それぞれ対象具体的に右の構想を進めたものである。

本稿は、これらの思想流を継いで、日本教学の道統上に、その輝やかしい大存在たる親鸞教学をば、古今一すぢ道の一大契機として、日本学的な「親鸞学の「新構想」」の、その一步を、更に進ませんと志向するものである。

## 二 因果性について

世に因果性を物語る用例として種々ある中、『平家物語』の如き世俗の物語にも、次の如き一節がある。

「因果経には、欲<sub>レ</sub>知<sub>二</sub>過去因<sub>一</sub>、見<sub>二</sub>其現在果<sub>一</sub>、欲<sub>レ</sub>知<sub>二</sub>未来果<sub>一</sub>、見<sub>二</sub>其現在因<sub>一</sub>と説かれたり。」(徧頂卷大原御幸(有)朋堂文庫本六〇六頁)

と。即ち、現在を中に現在に見られる果から過去の因を知り、同じく現在に知りうる因から未来の果を見ようとすものである。これによって知る因果関係は、果と因との重なる現在を中に、一定方向に設定される過去現在未来を貫き流れる一本の線・棒の如きもの。けだし、世上一般の法として因果の常識的な見方である。

また、同じ物語に

「父祖の善悪は必及<sub>二</sub>子孫<sub>一</sub>と云ふ事は、疑なしとぞ見えける。」(同上 御住生(同上六一五頁))

と。世には同じく「親の因果が子に報い」という語があり事実がある。この善悪二法がその因果性と共に儼然と応報され行くことは、当面する法の未来が現在に來り、やがてこれが過去になりゆく順序に従って、この間、一定法の運行にいささかの狂いのあることなきを信ぜしめている。

右両者は、共に後述に關聯して再考すべきものである。

2、次に、儒典より。人口に膾炙する言として

「積善之家、必有餘慶、積不善之家、必有餘殃。臣弑其君、子弑其父、非一朝一夕之故、其所由来者漸矣。」（『易』坤卦）  
（『文言篇』）

「善不積不足<sub>レ</sub>以成名、惡不積不足<sub>レ</sub>以滅身。小人以小善為无益而弗為也。以小惡為無傷而弗去也。故惡積而不<sub>レ</sub>可掩、罪大而不可<sub>レ</sub>解。」（『易』繫辭）  
（傳下）

と。これらは、儒教の取扱うその具体的な人倫的特色として、身近くも「有<sub>レ</sub>隱德者、必有<sub>レ</sub>陽報」といい、「又天網恢々疎にして洩らさず」といい、もって善惡因果の觀面に「必」なるを物語り又物語らしめてゐる名言として、よく引用されるものである。

こゝに、われらは、皇統の天壤無窮なるを初めとして、名家・社寺・商店・学園の永続するに深く大きい理由あるを認める。と共に、他方、一世の英雄豪傑の末路、大家豪商のなれの果て、と指され且つ謡われあるを見て、道德の動機論以外、その時所位にわたる諸契機の重なり重なる因縁果關係あるに、おのづから目を見張らしめられる。

3、更に、仏典に多く説くところのもの、その他「因果」といい、「因果歴然の理」というも、これ亦仏教のものと大体の見当をつけるほどである。善惡にちなんで、「何の因果で」と悲しみ、「何という果報者か」と歎び、目前の小些事にもまして吉凶禍福の切実感のこもるものはすべて過去の宿因、即ち宿業によるもの、謂ゆる「善因善果・惡因惡果」なる「因果應報の道理」からで、これが広汎幽玄なる哲理に至り及ぶのである。

この因果の二に「縁」を加えて、「因縁果」といい、「因縁因果の道理」という。

『根本説一切有部毗奈耶』には、しばし引かれてゐる文句に、「仮令経百劫、所作業不<sub>レ</sub>亡、因縁今遇時、果報還自受」（長井真琴博士著『佛教戒律の真髓』）といい、更に『維摩經』仏国品には「什曰。力强為<sub>レ</sub>因、力弱為<sub>レ</sub>縁。肇曰。

前後相生因也。現相助成縁也。諸法要「因縁相做、然後成立。」という。我が国人には、天与の性能として、不立文字以心伝心なる直観原理をもって、これが謡曲などの文学に美しく表現される外、「因縁をつける」・「縁起をかつぐ」など、一般民衆の日常生活に強く入り込んでゐる。そして世人は、各時所位を通して、「こ縁あれば又」と将来に心をかけ、「つまりはこ縁が無かつたんですね」に過去を諦観し、更に「袖の振り合せも他生の縁」と広域に来由を偲び、「提灯と釣鐘で釣合わぬは不縁のもと」と事理を達観する。その他、有縁・無縁・結縁・離縁・絶縁などと、道俗を合せて世上のよろづの事に、一多相通相入に不即不離の一大達観をなし来つてゐる。従つて、この筋金入りなる因果の鉄則の遵守は、人事界の人格的行動として信用あらしめ、学的業績として体系あらしめるに重要な倫理法則であるが、仏教的見地からは特にその撥無をば誠むべきものとして、かの「不落因果」と「不昧因果」(『無門闕』の場合の如くに、一は野孤に五百生墮在し、他はこれから解脱するの相異を将来せしめる。道元も、ここにその著『正法眼蔵』に「深信因果」の条・「大信行」の条等に、厳しく採り上げている。

#### 4、これが親鸞においてはどうか。

彼の著『教行信証』行巻に、「以信仏因縁、願生淨土」といい、因果相統不一不異の意を引用し、「諸法因縁生をいい、「前念<sup>たむ</sup>と後念<sup>たむ</sup>作<sup>ら</sup>因」とし、証巻に因果清淨をば「因淨故果淨、非無<sup>ら</sup>因他因有<sup>ら</sup>也。」と。更に真巻に願酬報の身なるをいう。なお又、行巻には両重因縁を説いて、左の如くいう。

「良に知んぬ。徳号の慈父<sup>あま</sup>無<sup>し</sup>ずば能生の因闕けなん。光明の悲母無<sup>し</sup>ずば所生の縁乖きなん。能所因縁和合すべしと雖も、信心の業識に非ずば、光明土に到ること無し。真實信の業識、これ則ち、内因と為す。光明名の父母、これ則ち、外縁と為す。内外因縁和合して、報土の眞身を得証す。」

と。これによると、名号の父が因で光明の母が縁という能所の因縁和合と、真實信の業識が内因で光明名の父母が外縁という内外因縁和合と、この両重なる因縁の和合が同時に述べられていて、而して光明土に到つて報土の眞身を得

証するのは、後者の方としている。これは頗る興味ある考え方として、後述を俟って再思すべき提題であるが、これは実に、日本教学の道統上、親鸞の教学のみならず、他の外来諸教学において、それ自らをどう見るか、又それらについてどう見るべきか、を親鸞自らの文をもって明かに規定しているものである。

これに次いで、如上の因と縁と果の倫の理に論の理を加へ、これを手近に檢すべき一対象として、又後述の一階梯として、こゝに周知の『歎異抄』の初めを披いて、所与の問題に触れておこう。

その第一条の「本願を信ぜんには」とあるこの句は、信心と善惡の問題に続いて前念後念の因縁果の倫（よもがら）の理關係に立つ句であるが故に、しかも前文にいう信心の因にして淨・真なる限り、本句は彼岸への目的に解されるか、此岸での仮定にも解するか、それとも第三に、前文の「助けられ」ての、即ち、「弥陀の誓願不思議に助けられまいらせ」の、既に方向の一定した上での善惡觀であるのか。こう見、見られれば、これまでの他在的異標準的な善惡觀との内外の二元的対立ははづされて、他の因の有ることなき内的一如的な宣述となつて来る次第ではあるまいか。これと同じ筆法は、同第七条の「念仏者は無碍の一道なり」の考え方にも適用される。もと／＼この「者」は助詞で人を意味するものとは限らないから云々、というレキとして教団者の解説を朝のラジオ放送にきいた、と。しかし、前六条を受けての意味、しかも、この条頭提示の大命題の説明に入つて、「そのいはれいかんとならば」と筆者自ら提議しつゝ、すぐ「信心の行者には」云々と受け続けて居る。この前後の倫の理における論の理の因果關係は、件の無碍の一道なる諸現象が当の行者の上に現前するものでなくてはなるまいし、現にその諸証が次々に列挙されてある。これでもなお、出拠を問題とする例の解釈者には、「念仏者」が人を意味する祖師親鸞聖人自らの用例（『御消息集』五、宗祖部 七〇三頁）をあげ示して助縁とするが最適かも知れない。しかし、今は、それに「在る」と「成る」と「生れる」との對概念の世界思想史圈を背景にして、彼此の間に、この思想流に因縁果の如実建現の実存を求めめるにおいては、一層ハッキリして来るといふべきであらう。

これらの例示による論法は、その半面及び反面をも併述しておくことの、よりよき助縁たるを見遁してはなるまい。

その一例として、「深信因果」というについて、もしかりに、それが口先や筆尖だけであって、この場合、「助けられまいらせて」と受けた身の実感をもった「信心を要とす」るのでないならば、そこに展開される因縁果の問題如何は、当人の心理にはもちろん、社会の現実情が示すその因果と史実によって、その厳しい道理のくらまざるべくもないことは、僧俗共にいと明瞭であろう。更に例えば、「業感縁起」というについても、もし印度經典の範囲内での論理展開の移植とその叙述に限定終始されるのみで、三国伝来上並に我が国人転成の「歴史」を通して我が親鸞教に至る「因縁因果の道理」の実感に身説していないのならば、この限りにおいて、しみじみと「深信因果、不謗大乘」の学問上に謙敬に進展するハタラクヤ、己が「罪惡も業報を感じる能はず」の無碍述懐の生活には味到しえない道理であろうか。のみならず、それは我ら各自に発する因果性でも歴史性でもなくして、他人に発したその因果觀の記録の再現再述にすぎないものではなからうか。これも、学問の名によって呼ばれるに値し且つ一般教養の爲の通念として現在に必要であるにしても、少くとも親鸞の感得し論述してある因果性と歴史性は、以下説述と共に知る如く、その学問觀乃至学する態度において、日本人親鸞独自の仏教觀なるものであって、彼此の間に一線の引かれるものがあるのである。約言すれば、彼の真宗は、われらにヒタヒタと享受しうる日本人親鸞の日本学的思惟に立脚した宗教であり学問であって、単なる仏教移植史でもなければ、その文献誌に終っているものではないとおもわれるのである。

5、こゝに至って、件の「因縁因果の道理」は、横にも多面的な縦にも深遠な意味内容をもつ多岐複雑な概念である。これに対し、西洋学に起因する因果律には縁を加え容れないようである。世にいうアリストテレスの矛盾律に排中律、而してライブニッツの自同律、辨証法に自己因、三段論法の媒概念に因明三支作法の因、これらの間、縁等の概念に似通うかの如き化学の触媒、これは、実はその因果的变化の速進劑たるにすぎないもので、その果は初より因

中に内含されていたものの、その取出しである、という。なお、量子論の不確定性と相補性の理論からは、過去のデータから導出する統計的確率性というに帰するか。かくして、この極めて単にして純なるよりと、頗る広汎に重々無尽に錯綜縁起する人生並に社会のその諸現象との間に、即ち、自然法則の因果必然性が決定的であるに對して、人事界の人為的な自由意志とその選択と努力を介するにおいては偶然的に創造的となる。これらの相俱なる因縁和合の關係を譬えるに、対照的に比類可能ならば、右の触媒等は、既に相互に結ばれている一対男女の媒酌名義人の如きか。これただ外見的儀式的にその進展を促すために仮に立てたにすぎないものである。もと／＼「なこうどは宵のうち」のものでありながら、それは兩人自らに内在自存している因果性の発露である。これ對し、初めより媒酌人の善意志によって見立てられてお似合の夫婦が出来上ったとすれば、そのお顔によって破鏡の非運も救われ、子は鍵であり三界の頭加でありながら子をもって知る親の恩祖先の恩であつて、それらを貫く因果生起には俱に諧に素質があり、宿縁があり、従つて責任があるのである。世の「なこうど口」には、人為的に創造的であつて、その不確定性に相補性を要するものありとはいへ、人誰れか通観してみれば、その「縁は異なもの味なもの」の実感に浸らないであろうか。

これが親鸞の場合、その為学の因果性として、その根元としての「如来廻向」への彼の転回、これは彼自身の問法過程において大きい問題であるばかりでなく、彼の教学形成、延いて、これが我が文化教学発展史上の縁として、どう觀じ又觀ぜられるべきかは、これ亦重要な課題でなければならぬ。私は、彼とその教学形成の若干を前掲拙著に問題にし、併せて私見を述べておいたが、こゝには他と共に、なお後述に俟つて説明すべき問題である。

### 三 歴史性について

1、「かくの如き密義、汝未だ解すること能わず」と、親鸞は、その『教行信証』の信巻に書き出す『涅槃經』から

の引用文の冒頭に、「阿闍世の為に涅槃に入らず」の一句がある。

この一句、業因縁による阿闍世の興逆因縁から滅罪の因縁に至り、如来入滅不入滅という大事件の全過程とその倫の理論の理が、詳密に展ぜられている。要言すれば、転悪成善と摂化随縁とによる歴史認識である（拙著『日本字と昭和九。これを約言すれば、親の衷情として「出来の悪い不幸の子のためには、親は死のうにも死なれない。」という悲憫の情意に発して、阿闍世王は、当時、釈尊の摂化随縁に廻向せられて、無根信、イラン林よりセンダン香木、地獄におちても後悔せぬの述懐。この王を代表とする引用者親鸞、延いて、我らの無上の信心を発起して自己を現実肯定するに至る諸契機。これと共に、この事件物語の因縁史上に全心身を露わに光らせている如実相。これらは、延いて、古今の諸聖者の還相廻向の当体として、摂化随縁の歴史観において、更に一般如実の歴史において、各々が各々の仏性を開見して各一法界を建現し、世情世評のまゝに永劫に真如法性の境を如々に現示している、と見るのである。この「為阿闍世不入涅槃」の一句、前の第一の義に対してこの第二の義を見る。今、これと相近き他の対語をもって比類せしめうるならば、始覚門と本覚門、来迎往生と平生業成との二対義をもって配すべきか。或は又、道元の引くところの、「生死の中に仏あれば生死に惑はず」である。と共に、これに対し「生死の中に仏なければ生死なし」との対向とその対義。更に又、世俗の一例、夜中離れた便所へも母の見ていてくれば安心というところ、どこをどう誰に検査されても大丈夫というところの心境がある。更に、かの孔夫子の死の床に手脚を披かせての言や「慧玄（関山国師）の這裡に生死なし」の力用等々、古今の聖凡を通して、相似の因縁果関係の如実相と逸話をも想見しうることである。

2、かくして親鸞の如実に対比展開している因縁史上の歴史観、即ちその一に、三千里外故人の心奥を二千年を閲した因縁果史を貫いて己が心にアテハメ同一視する「因果性と歴史性」についてがあり、又これを他へ普遍化せんとするその問題がある。が、この中、特に時と歴史の問題については、こゝにこれを何と彼は観じて居り、又われら



において何と観すべきなのか。

この問題の、その一の「時」、延いて「歴史」について、かの正像末の三時観。これは客観的に見て、祖師により同一のものでなく、それ／＼に自己立教開宗の立場で観じているともいふべきか。親鸞も『教行信証』化巻に、身をもって例証している。この中、かの三願転入に入信の過程を叙した彼の文の最後には、「今特に方便の真門を出でて選択の願悔に転入せり。」と。これに対応して、その著の初なる総序には、彼自らの今に由り拠って立つ時空とその主体性を通して、生起本末についての因果性と歴史性をば、極めて自由の体験原理に充ち満ちた思惟をもって、総括している。力のこもった文である。それだけ相当に長文の故に、要を拾って摘記すれば

「竊におもんみれば、難思の弘誓は、……無礙の光明は……。然れば則ち、淨邦縁熟して、調達〔提婆〕が闡世をして逆害を起さしめ……。これ乃ち権化の仁……。大聖一代の教……。特に如来の発遣を仰ぎ……。あゝ弘誓の強縁は多生にも値いがたく、……。たまたま行信を獲ば遠く宿縁を慶べ。もし此のたび疑網に覆蔽せられなば、かえりてまた曠劫を逕歴せん。誠なる哉や、撰取不捨の真言、超世希有の正法、聞思して遅慮する莫れ。こゝに愚禿の親鸞、慶ばしきかなや、……。遇い難くして今遇うことを得たり、聞き難くして已に聞くことを得たり。……こゝを以って聞く所を慶び獲る所を嘆ずるなり。」

と。これを一読しても判る如く、思惟者の今を中心に史実を縁に、その時空を主体的自由な体験原理に感じ、延いてその因果性と歴史性とを観じている。

3、右に見るように、広く「時」の見方に三種ある。

前引『平家物語』よりの二例、その第一例は、世上一般常識の法として又その一定方向への流れとして、「世は替はり時は遷る」などと観ずる時の順序、即ち過去・現在・未来である。自然科学的には、厳密なる等速度をもって一定方向に等質等量的に移行するもの、又アインシュタインの相対性理論には四次元空間の一とする。第二例は、法の

生起の順序として、前者とは逆に、即ち時の遷流性は当面する意識との倫の理においてのもので、本来固定的に在るのではなく、未来・現在・過去の順序で、動き向き来って去り行くものである。例えば、「やがて天運のめぐり来りなば」「卒業就職結婚の曙には」「潮時に乗ったので」等々の考え方である。更に第三は、過去・未来・現在の順序である。この例をば、親鸞が真実の教と所依した『大無量寿経』の用例に徴することができる。即ち、「今日」という語、更に「去・来・現の仏、仏仏相念ず、今の仏も……乃（いま）し爾るや」、また「古来今事、莫不<sub>レ</sub>究暢。今我等衆生……今得<sub>レ</sub>値<sub>レ</sub>仏……」等がある。即ち、法仏など修行当路者にとつての実践的代謝の次第で、過去の法仏が在つて当来のそれが現在に直面している今の考え方である。

この第三の例は、道元にもある。しかし、彼の「有時」はより多く存在的であり、「深信因果」はより多く論理的であると思われる節があるが、「大悟」の巻には、『法華経』を受けてか、「令<sub>レ</sub>我念<sub>レ</sub>過去未来現在、いく千万年なりとも今時なり而今なり、人の分上はかならず今時なり。」と。これらの現在性の意義は、道元と親鸞とでは、その立場上、同と異の面がある。例えば、「修証一等」と「平生業成」において、互に未来への価値的連続性を即今に転成しているは同の面である。異の面として、末法時の行に迷ひ信に惑うことの多い五濁悪世に対して、道元は、「大乘実教には修すればみな得道」といい、親鸞は、「特に如来の発遣を仰ぎ」云々といい、「弘誓の強縁は多生にも値いがたく、真実の淨信は億劫にも獲がたし。」と。そして又前引の如く「たまたま行信を獲ば、遠く宿縁をよるこべ。」という。これに続けて「もしまた此のたび疑網に覆蔽せられなば、かえりてまた曠劫を逕歴せん。」と。親鸞は、かく現在の行信の得と喪との両者につき、共にその過去と未来を想念している。その前の得の方に「たまたま」とある。この偶然性は、後の喪の方に対し当然にも必然感に対向する。凡そ仏道修行の実践者が、その仏果得達の必然性確保については、右の兩人はその両極に対立している。このことは、なお四に説く如くであるが、道元は修証一等にして始終なきの信念に立つ。これに対し、親鸞は、その初信のもとに嘗ては発足したが、これが、掘り下げられて

(前掲拙著第六  
章第四節参照)、地獄一定の他力をたのみたてまつる悪人として、常没流転に出離の縁なき現実感に住している。かく甚だ異なるものがある両聖の間、親鸞が代表する後の立場の者が、行信を獲ることの「たま〜」であることは極めて当然で、かの自ら擬した阿闍世王が無根信であり臭き伊蘭林から栴檀香木を生じたが如くに感ずると共に、かつて墮獄を怖れたに拘らず少しも之を厭わぬ心境への転回においては、「不落因果」にせよ「不昧因果」にせよ、当初の因果を包越したものである。その一の「たま〜」とは、自己主観のアテハメに立つ因果性にとつては全くその範疇外なるを意味する偽らぬ所感であるが、その二の、これに達せしめる招喚の声として、(もちろんこれが当人に聞えたのは、右の如く全く予想外なる偶然感であるにしても)、客観的に又達観者の目からは、必然的徹底的なるものであるに相異なる。即ち、これが倫の理を親鸞の仰き見る言葉をもってすれば、如来の御心に善しと思召すほどに知り徹し、悪しと思召すほどに知り徹したらば、善悪を徹底的に知ったといえる。が、煩惱具足の凡夫が火宅無常の世界では、よろづのことが皆そらごとたわごと誠がある筈はない。それ故に、自分の今は、たゞ念仏申すのみである(『歎異抄』<sup>あとがき</sup>)と。この念仏申す一念が多念に及んで、「念々称名常懺悔」の生活となり、これが二益法門として彼岸に連貫する。思えば、たま〜行信を獲た身の幸に、「去・来・現」的に、遠き過去の宿縁を回想し当来を觀想しつゝ現在を祝福しているのである。

4、以上を以って知る「時」の考え方の外に、また「時」には断続の考え方があつた。暫時・一時のがれ・一時一時(いっとき)・あれも一時これも一時……と、空間的にキレ〜に存在するものとして考えられる。この半面、遷流性を立てる仏教においての因果性は、その現在性に立つ認識の故に、そして認識なるものが型であり形式であるが故に、この性格が変ればその内実はおのづからに変化しゆく。このこと上例に見る如く、また苦楽好悪などという一事例をもつても、科学的と宗教的とはその把握の仕方と評価を異にするを知る。而してこの因果性の範疇の上に各自各時の歴史的現実<sup>レ</sup>に立脚して自己を組織する。これの各人各時に自由の立場で認識把握したそれであるに對し、

異時的依存関係においての如上の歴史認識は、ますくその二重性を通増しゆく。こゝにも亦、親鸞の総序観を想起し、「与えられた歴史」に対する「作られる歴史」の面、これと共に、哲学史即哲学なる所以にも想到し、想到せざるをえないのである。

この因果性と歴史性は、もとく我が国の「惟神」は「惟だ神」が「神ながら」なる思惟思想であり、更に仏典に「一時仏在××」は「仏常在靈鷲山」のそれであり、これらに如上の意を加えて、これらを端的に表現する語を求めると、「中今」にあらずして「今中」である。そのハタラク（事行、タートハンドルク）の歴史的現実において、「世々済美史観」である。こゝに親鸞を通して仏法と浄土真宗の永遠性、而して又我が天壤無窮なる国体とその精華に培われた思想思惟の相依相即性に想到せざるをえない（詳しくは前掲拙著八頁二一八頁等参照）。

この故に、親鸞における如上の思想思惟は年と共にいよく進んで、晩年の八十三才と八十五才というに至り、それが結晶した一大事実として、聖徳太子和讃三種の製作となっている。その中、著名な一首「和国の教主聖徳皇、大恩徳謝しがたし、一心に帰命したてまつり、奉讃不退ならしめよ。」という。これは、彼の八十三才の作百十四首の『大日本国粟散聖徳太子和讃』の首頭にあり、同じく八十五才の作『皇太子聖徳和讃』と題する十一首の方にはその中心に位している。両者共に同一文字である。こゝにわれらは、この時代この高齡にして愚禿と自称する仏者の作に、その表題の意義を初め、和讃の用字用語の至醇にして至高あるを見ることである。こゝにおいてか、この晩年製作の太子和讃は、その初なる青年求道時の太子思慕とを通して相照し、一生を一串に貫いて終と始あらしめるものとなる。即ち歴史性を因果性に相応相即たらしめたものである。しかも、なおこゝに知るは、これと相對応する彼の仏道観に二系譜あることである。即ち、一は、『正信偈』を代表とする三国七高僧の系譜であり、他は、これと同じく『教行信証』及び『和讃』を通じて観られる「法然―源信―伝教―太子」の系譜である。前者を法統といい後者を血脈と称しうるならば、この二種の系譜につき、時空二範疇を貫いての因果性と歴史性の、その何れをも跡付けうる。

而してこの間、彼のいう「生起本末」という判釈につき、まずこの因縁生起という前後関係の上に、更に輕重乃至本末という評価を加えるならばどうか。なお又、かの「真俗二諦」と「鳥の兩翼車の兩輪」という例の併立対立の比論に止まらずして、それ以上に出づることの進展一步ならしめるならば、それを何と判すべきものなのか。これが判釈をわれらに示す因縁因果の道理とその歴史観なるものが実存し、現にそれが何と公示されているのだろうか。これに關聯して、更に翻つて、寡聞な門外漢の私には、次の新たな疑問が提起される。即ち、この「和国の教主聖徳皇」などの思惟が、「教主世尊」と彼自らも呼んでいる以外に、何故に、親鸞自身その晩年に至って『太子和讃』の形の中において麗々しくしかも対立的に起り来ったのか。この儼然たる一大事実に対するその因果性と歴史性の問題は、何と親鸞教には解され、又宗乘学には現示されているのだろうか。しかもなお、この種「和国の教主」などという思惟が、親鸞独自のものであつて、以前にも又同時の他の高僧方にもないのか。ないというが眞実ならば、この事實に対するその因果性と歴史性は、彼自身はもちろん、日本仏教とその歴史としても、何と見て居り又見らるべきものであるか。しかも、これが、既にその以前にもなく、その以後の彼の後継者たちにおいての多少、もし至って少ないとならば、親鸞を通し眞宗史を貫いて、それ自身において、その因果性と歴史性はこれ亦何と解し解さねばならぬのか。しかも、この「和国の教主」云々の先例は、同じ論の理と倫の理として、齊しくわれらの由り拠つて溯源し且つ広く攻究すべき所与の問題として、同じく要請さるべき考え方の問題ではあるまいか。こゝに次の問題を呼ぶ。

#### 四 親鸞教学の因果性と歴史性について

1、由来、仏教で人が修行して仏に成るといふ生仏間の因果性の問題について、これを兩極に大別して、一は、修行の因を己が道心に発し之を仏に廻向しつゝ向上の道果において成就せんとする。この果遂は不成功の故に、二は、その因を仏邊の成就に発してこれが果を「如来廻向」による信心獲得において見んとする。こゝに前者の聖道門と後

者の浄土門との両門を生じ、従つて因果の位置と発向の方向を倒にし入替にする。親鸞は、二の後者に属してその徹底の故に、本来衆生のなすべき廻向を如来の廻向と替へ、また増上縁なる原意の相対的なるを絶対化して之を如来の側におく。これが信仰を彼自ら忠実に組織し表現した学的労作が、その著『教行信証』である。それ故に、これが成果をその著に見た華嚴の鳳潭は狂人の書として之を抛つた、と伝えられる。これが倫の理關係を後代の第三者より見れば、互に因果と重点等の交替顛倒の見の故に、共にさもあるべしと納得されよう。それで、互にかく見かく見られる中とその所以につき、今、親鸞の側に立つて見れば、彼自らに見出し且つ作り出したものの因由によつて、在来所与經文の読替えと取捨選択を所縁にして、新しく組織した成果、これが世の常のものに比べて、逆となつて来たものと察知される。こゝに彼の因果性の如何なるものであつたかの、その実相を推定する一助たることができる。これと同時に、彼において又彼をして此の因果性に立たしめた所以の、その根本の因果性は何か、というわれら自身についての、即ち第二の、より深奥なその因果性の探求に進み入らしめられざるをえないのである。

こゝにもし、(念のために一言を費しおくことながら)、彼のなしたその因が經文上に表現されて在つたものに依つたとすれば、従前の仏者はこれを見知りえたらうに、見知りえた者はなく、次に、当の人親鸞自らが何か既存の經の文面中に読みえたとすれば、取捨読替や隠顯などいう労苦を彼自ら敢てする必要はあるまい。従つて、我らにとつての判断としては、世に現存する經文上の文面そのまゝには如字的に表現されていなかったことを知る。かくして彼此両々相俟つて、これ亦、全く親鸞自らに発して經の文面には無く、同時に、他の仏者のものと異なる彼自身の知見に発して出来たものとしか見られないし、さう見なければ生起本末なる道の理が通らない。従つて、この基因たる知見如何は、經文の直接面からは生れて来ない所の、即ち、經文の如字的翻譯面に異うものに起因したものと推定せざるを得ないであらう。然らば、これは何か。これをかくなきしめた所以のものは何か。重言すれば、經の文面上の因果的探求にもこれなく、先人の歴史的先蹤にも徴すべきものなしとならば、無因果的のものか、非歴史的のものか。

否々。因果思想に立つ仏者親鸞にしてその筈なく、系譜すら作る歴史尊重の学者親鸞にして此の事のあるべからざるものである。こゝにおいて、私に思い又思われることであるが、これら設問は、従来日本の仏教界において又真宗学者において、今まで問題にならなかつたのであろうか。本當をいえば既に起つておつてよかるべき當然の問題であるとおもうが故に、今まで定めし問題として提起して按じたことがあり、そして何らかの解答を出した人があつたであらうと思うが、門外漢の私は寡聞にして何も知らない。それで、私は、独りかく問うと共に、次の如く答えたのである。詳細はこゝには省き、約言すれば、彼の因果性は他の仏者の立場や経面読みの学問の仕方とは違ふ因果性に立つたことである。これは延いて、これが所以について思い想われたことは、日本人なる彼の日本人として日本人たるの真体験、これを思惟面に転じて更に約言すれば、我が国人の共に古くより伝承する天降り思想（しんぷ）に由拠した体験的思惟、これを主因としたものと。私には、これとしか思われないのである。しかもなお、こゝに言い且つ言わねばならぬこと、即ち日本仏教は、ことに親鸞学の日本仏教は、日本における又ついでにの仏教のみではなくて、日本人と日本の本質に合した日本の仏教であり、従つて日本人親鸞の日本学的認得上の目的・方法・態度・実践に由拠して建現組織し又組織されたもの、と思わざるをえないのである。これが私の彼を通して認知する因果性とこれを主とした歴史性からの見方である。私はこれを拙著『日本仏教の倫理学的研究』（主として第六）（章第五節参照）において詳論しておいた。しかし、これが見方に対する批判を、私は寡聞にして、出版以来その道の専門家から未だ聞き知っていない。

これに關聯してのことであるが、更にもし、こゝにおいても、如上の因が仏の本願に内在すとする論者ありとすれば、それは親鸞の開き示した業に随順して、その如くに追考した後続人のコロンブスの卵的な見方ではないか、とまづ自ら問うて見るべく、更に、三国の七高僧に伝え在りという類の跡付穿鑿も亦同徹である。なお又、その故に、親鸞に私なし更に妙らしき法を弘めず云々といつてゐる面をもつて反論の具とするならば、彼の真に新な述而不作の組織者として自ら作つた歴史の面と共に真宗の祖師聖人として彼をあげ尊ぶ所以の面をも併せ考うべきである。そし

てこれら教徒宗学者自らに発する諸論が、却つて祖師たる權威性を否定し弱め去る論調ともなり行つて、凶らざるひいきの引き倒となるに想い到らざるもの、と言いえないであらうか。

以上の論の理は、同じ倫の理として、次の問題を提出する。

彼の著『教行信証』は、既に見て来た如く、彼の他と異なる独自の体験「御己証」に発して、世の常なる廻向が如来廻向とならねばならぬ所以の転回とこれに基因する学的探究心の成果であり、更にこれの軸心を貫くものが彼独自の因果性とすれば、この因果性はおのづから彼独自の歴史性を将来せざるをえないであらう。それで、彼は、それを溯源して、一は、印度からの法の流れとして、三国七高僧の法統を索め立てた。再言すれば、彼の直接する師法然の「偏依善導一師」に漢土の五祖を挙げているを受けながら、之を三祖に圧縮し、更に印度に二祖を伸張し、共に之を受けて国内に二祖を立てた。これの横の法統の空間的な従前的なるに對して、縦の時間的に我が國のものなる一太子三高僧より成る前記の血脉を新しく案出した。この横と縦、即ち三国よりと内のみと、相並立して共にその因果と歴史に天降らす系譜であるが、第一と第二とその何れがよりよく彼の真意か真骨頂か。この問題提起に對し、彼の生起本末觀よりすれば、第二の太子を「和國の教立」として立てる方を、よりよくその因果性と歴史性に適ふものといふべきであらうか。何となれば、如上の思考性に従うと共に、彼の晩年とその作「和讚」においての樹立建現という事實の故である。これは又、彼の教学自身としても亦、同じくこの方をこそ、一層の真意と高く評価されるべきであらうか。但し、これは和讚等の仮名聖教は漢文ものや經典類に劣ると見ないこと、又既に耄録しているの見ない限りにおいてである。後者の耄録にあらざることは、その文献誌に照して確定的であらう。

而して、次に、われらは、同様の論の理と倫の理を太子に向けて、太子自身においては如何、即ち、その教学が同じく天降り思想に由拠するもの、しかもその生起本末をそれ自らに觀ずれば如何、觀ぜしめられるとすれば如何、という提題に直面する。即ち、太子自身の教学の在り方成り型たる因果性を因果し、更に歴史性を歴史する時、こゝに



更に、それが因由としてのものは何か、の索求とならう。これをかく溯り求めて、しかも文献の許すところ、つまりは天照大御神の岩戸神話に要請索求せしめられるに至り、至らざるをえない。而してこれが日本人思考の原範型と解し、かく解しうるることよって、これよりの天降り思想に由拠するものというに想到し、想到せしめられるをえないのである。これ亦、右の拙著に由来の所縁と共に『古事記』の本文に就いて評論しておいた(第六章第八・九・十節等参照)。

こゝに又、かくいう所以については、かの本迹乃至習合思想として、アマタ仏と天照大御神を直接契合関聯せしめるものでもなければ、名著『古事記伝』の解に終始するものでもない。ことに後者については、本居翁の心組に見做いつゝもそれ以上に本文通りに解して、右の如く見たのである。この両者は、如上の題言の因果性と歴史性なる規定の筋とこの筋を辿ることにおいての淵由を究める思惟法から見て、極めて明瞭のことであると思うものの、まゝ遭遇する誤解と早合点に自ら省られて、念のために一言を添えおく次第である。これらに伴う諸論中、聖者の困苦の末に感得する啓示と凡俗の外的物まねと相異の明晰且つ判明問題は後述に譲らるべきである。次に、岩戸神話を右の如く解することは、これによつて、日本人修行の原初的意義を神道的にも解しえて、この惟神道を通して古今一すぢ道たりえた、との評解をば思索家より伝えられたが、延いて、親鸞らの宗教的転回も亦その同一線上のものたるべき思惟の指定に対しては、それ〴〵各々に、未だ神道者からの諒解はもちろん、予想されうべき当の仏者からの論評にも接してない。ともあれ、如上の考え方に伴う提題は、本稿の「あとがき」に続くものである。

2、なお、これに次いで、親鸞教学が仏教及び日本仏教に「おいて」というと「ついて」というとに關し、延いて、「教」というと「学」というをそれ〴〵に配当考慮することに關し、伴の因果性と歴史性の見方に相異を来すが、これについても、こゝに明晰且つ判明にしておかなければならぬものがある。

前者の親鸞教学の仏教及び日本仏教においては、それ自らの内での自主独立性の為に三国伝来の系譜において(なお能うべくんば自国相承系譜を通して)、その賓主の歴然たるものと見らるべく、従つて、国と時代による相異は恐

らく縁的に相対的のものたるに過ぎないであろう。その中、親鸞教としては最も強く一器の水を一器にうつすが如く受け継がれるであろう。これに対して、後者のそれについては、客観的に自他内外教学とその並立対立関係の場合、特に日本の仏教の場合、これを日本文化の自主独立性の見方に立って三つ児の魂百までとする以上、神・仏・儒・洋等の一として、共に日本人思惟中の一存在乃至一産物たるものと見らるべく、こゝにこの主因は専ら日本精神の力用にあるものとなる。これに就いて、各外来諸文化諸教学は、時代的に相次いで統制原理であり且つ支配的でありえたにしても、畢竟その構成原理を培養充実するその外縁助縁的なものとしてのもの、相次ぎ相率いての世々済美史上の各存在たるものである。かく見る所以を更に対比すれば、一は、内的主因として、その自己生成的に連続する必然性の中軸的位置を貫通しているが、これに対し、他は、外的助縁として、外来参加的に継起する偶然性の培養的地位に累積するものとして、互に対比しつゝ位置付けられるものとなる。こゝにわれらは、世の親鸞教徒並に親鸞学徒と共に、前引の彼の語、両重因縁の和合なる彼の思惟を想起しよう。そしてこゝに再読照合して、その両重的思惟により次々に一新面を開き見よう。而してわれらが、外的諸縁を順次摂受尊重する傍ら、光明土に報土の眞身を得証するの何れであるかをも、彼を先達として明瞭に熟慮分別銘記すべきであろう。

そこで、更に、件の問題の兩者、即ち、前者の「おいて」と後者の「ついで」を、更に「教」と「学」との照合分別を相並べて、分り易く対照的に位置付けるならば、前者において、中の各宗各派の如き又教としての如きは、仏教流中に互に並立する対等関係のものとして、喩えば友人乃至兄弟の間柄である。が、後者のついで、中のもの又学としてものは、日本全文化教学の自主的重層的な全体中系の前後上下関係内の一として、互に先進後学たり或は親子たるの間柄にも喩えられようか。これらの倫の理関係中、それ〴〵の異なる立場で、件の因果性と歴史性を異にするわけである。こゝにおいて、日本仏教は、古今一すぢ道の自己因としての日本精神の自ら建現組織する文化教学であり、その中に、他の外来諸教学の種々と共に各々その一縁として、自らの存在意義を自覚せねばならぬこととなる。従つ

て、親鸞教・学が日本文化中の日本仏教として又その一大代表として立たんとする以上、その因果性と歴史性の意義・目的・在り方・成り型等との、おのづからに明晰且つ判明なるものが生れ来るであろうし、生れ来らざるをえないであろう。儒教・キリスト教を初め医学・数学の如き諸問題につき、又その教といふ学という各々の称呼の問題についても、亦共に然りである。が、しかし、その当事者らが、その自由意志による選択及び方向付に依って、如上示唆の方途をとるか、求めて外来教外来学として孤立独在する態度を採るか、その何れかにより、多少の遅速はあれ、日本文化教学の自然法爾なる大法中においては、同じく右の考え方の延上に転成さるべきものであらう。

これについて、念のため、一言を添えよう。

こゝにもし、件の親鸞教の徒にして、神道の内的民族的なるに比して、仏教が世界的人類教の故に広大普遍な事をば、今にして高調する考え方を襲うであらうか。これに対し、右のおいてとつての親鸞教学の更に日本の、仏教としての見方、特に右の精神と態度としての日本学としての親鸞学は、その性質上、決して狭いのでなくて広いのであり、浅いのでなくて深いのである。既にその因果性と歴史性において日本人と日本文化と本質的に不可離にして一如であり、しかもその東流中の受容面のみならず、自ら立って東漸するその建現面において世界的なるものである。然るを、もし今にしてなお、世界的人類教としてのその地域的に広大な事を内に向つて、受け売りの言わんとする響を改めないならば、これは同じく救済を説く今日のキリスト教徒の口吻に自ら席を譲るの代弁となるのみならず、しかも依然として外教たるの位置に自ら古く求めて就かんとすることとなる。その結果は自らその存在を浅薄にするのみならず、日本仏教としてヒイキの引倒しの、それ自らの深厚なる地盤の因果的歴史的なる面をも失わんとするものとなる。日本学的には惜しみて余りある考え方というべきである。

如上の論の理と倫の理は、キリスト教徒等に対しても、亦同じく然りである。

## 五 親鸞教学の性格の若干について

1、以上の所説によって親鸞教学が示したものの、成上起下のため、先づこれを要約するに、第一、親鸞自らがその体験に即応する時代教学をば、自らのものとして新しく樹立したものの。その中、その一に、「如来廻向」を軸心にした因果性に立って、創始的な精神的な気魄をもって探求組織したものがあつた。その二に、それが歴史性に立って、「和国の教主聖徳皇」と、民族的な天降り思想中に、そのより多く自主独立的なるものに由拠して建現したものがあつた。われらは、前者に『教行信証』の学的探求心と組織成就の因果性を見るとすれば、後者に『和讃』特に『太子和讃』の宗教的熱情と一生の歴史性に終始あらしめて見る。しかも、両者とも、かくの如きものは、親鸞以前になく又以後にもなしと。かくいい又かく言われうるとしても、それは親鸞とその時代における彼の因果性と歴史性においてであり、又彼のそれらについての評価であるが、去つて、われら自らの歴史現実に由拠して作る因果性と歴史性についてはどうか。少くとも彼此同異の点に關してはどうか。われらはお互に、爾來、われらの因果性と歴史性とを累次に質量とも多大に積集し体験して來ている。こゝに親鸞教学に対するわれらの問題は、分れて二となる。その一は、その教学をありのまゝにそれ限りにおいての教としてののみ執持せんとするものである。その二は、右の教学について、即ちその為学の精神を精神としその信仰の態度を態度として、その前後の諸学を通して古今一すぢ道中に確たる存在価値を担わしめんとするものである。この兩者の何れを、即ちその一をこそ「親鸞教学」とするか、或はその二をこそ「親鸞教学の親鸞教学」とする所以とするか。更に、この教学として如上の日本学的見地に立つ時、この三者の何れかによって、題言に掲げる「親鸞教学」の見方と意義内容にも、おのづから異なるべきである。これが教と学、延いて宗教の「宗しゆなる教」なる謂において、宗学の「宗しゆなる学」なる謂については、どうか。これ亦、本題「親鸞教学の因果性と歴史性」の考え方を貫いて、おのづから岐れて異なるものとなるべきである。

これにつけて、世に長く「一器の水を一器にうつすが如く」と伝えいう。この語とこの思想において、親鸞のそれをそのまま、足らざるなく余すところなき教として取扱う、これが即ちその謂である、という。と同時に、その精神と態度を十全に奉讀不退ならしめるをこそ学と観ずる。これ亦、否、これこそ須らくその謂でなくてはならぬとする面もあろう。この両面につき、前者の人は一定不変なる親鸞教において見るを欲するであろうか、後者の人は時代と歴史現実的認識の大乗的に開展すべき親鸞学中について見んと欲するであろうか。延いて如上第三者の場合、この宗教の宗なる教として又宗学の宗なる学としての謂も、延いて分れるところとならう。

2、われらこゝに試みに、現在、以上の三者につき、お説教や所説を通観するに、事實は中興上人蓮如を通して見た親鸞教学に立つの多くを見ないのであろうか。なお進んで、更に、親鸞教学そのもののエキスを如実に伝えるものの代表とする『歎異抄』に就いて、如上の考え方に関聯する若干を鑑み判ずる一例証に挙げ用いること、この場合、践むべき一途たるものであろう。

『歎異抄』のまえがきには、「竊に愚案を廻らしてほぼ古今を勘うるに」との謙辞と時中心の書出しに、「先師口伝の真信」と「後学相統の疑惑」を重ね、彼にとって「有縁の知識に依るべきを掲げて、「全く自見の覚悟を以て他力の宗旨を乱ること勿れ」と誡めつゝ、「故親鸞聖人の御物語の趣、耳の底に留まる所」のものをもって、「同心行者の不審を散ぜん」としている。

この一抄は、私においては、学生時代から有縁の師により、私自らの心の糧に読書百遍のものであり、終戦時満洲新京に在って、もし拿捕連行される折は、せめて此の一冊はと、ポケットに容れていた聖教である。前掲拙著には、その組織と共に逐条的に筋を立てて思ったことを書添えておいた。その他、若干の企図と原稿を蔵している。が、未だ専門家の宗学的研究には読み及んでいないので、ひそかにその折を俟っている次第である。

そこで、上掲問題中、本抄において、親鸞の全思想教学の全分野並にその著作年代記に照して、この思想的領域と

その位置付はどうなのか。中でも、例えば太子和讃の如き、親鸞におけるその思慕思想の本抄中の所在に関する研究については、どうなのか。又研究法の一例として、世に本抄の著者選定に、本抄の内容や言い廻し方から之を唯円房とする想定がある。これに準じて、右の問題の因果性と歴史性を勘案する時、筆者の「常の仰」としての言や「耳の底に留まるところ」のその言の意義と共に、この著者の親鸞への常随年代考やその思想分担領域についての鑑定は、如上の提題研究の結果において、どうなるであろうか。

4、これを一つの手懸りに、広く且つ深く、内容的に、論理的に、件の学究的精神を精神とし宗教的態度を態度とする所以をもってする研究検討については、どうあるのか。こゝに唯円の『歎異抄』も彼の唯円の親鸞学と言いえようか。この外、覚如のそれを著例に、これら以後、親鸞教学としての長き年月間に、教団結成に、宗乘構成に、ことに右の「歎異」につながる異安心史、或は一向一揆などの強靱さなどについての諸問題は、どうなのか。これについても、親鸞の対他的態度の一として、例えば、当時、はる／＼命がけの来問者に対しての最後の宣言として、「詮ずるところ、愚身の信心におきては此の如し。この上は、念仏をとりて信じたてまつらんとも、また棄てんとも、面々の御計いなり。」(『歎異抄』第二條)と、毅然と自ら信じ且つ立つ所から言い放っているが如きについては、その後どうなのか。更に、これらが態度をもって、神道や他宗他門に対し、更に又新来キリスト教や新興宗教などに対し、内外硬軟の種々のものへの問題が提案されるであろう。その中、その一なる神道との関係は古くて長く又新しい。即ち、神道は、終戦後新しく宗教として発足せしめられたが、謂ゆる特定の教義も創始者も明かでない。これと対照的なものにキリスト教がある。この一として切支丹宗、その昔のローマ時代のキリスト教では、批判反対はむろん質問することもできないし、受洗礼者は教会から離れられない。なぜかなれば、教会から離れることは背信者として死刑に処せられる規定があるからである(佐伯好郎博士著『ローマ帝国キリスト教保護』規定の研究六頁。昭和三十二年十二月刊)。この種、利害をもってする誘引と防止の消息は、近く新興宗教の手法によく世人の見聞するところであろう。なお、キリスト教の他の一派で、より自由な新教

が、宣教百年を迎えた今日でも、著名大学チャペルに獨創性が見られないと、或る外人は評する。が、その中に無教會の平信徒運動も動いている。これが如実建現の在家仏教の歴史は、はるかに古く、太子親鸞以来のことで、今更多言を要しない。かくして内外新古の諸種を容れての現代の我が宗教界が、自ら長く担有し来った眞の信教の自由のもと、自障々他することなく共存共栄しつつ、その存在すべき道への進みはどうか、どうあるべきなのか。日本的に切実な課題でなければならない。

5、如上の日本学の考え方及び親鸞教学に対する課題のもち方の、これが私においては昨今のことでなく、既に三十年及び二十年の昔に溯りうるのであるが、如上の所論に対してなお意外と思われる方のあつても、それは理由のあることである。

その尤なるものの第一は、親鸞教学理解について、聖人を厨子の中にお入れ申して、その教としてそのまま兩垂の落ちかゝるように受ける、というにのみ多く慣らされている信心家の心構えである。その二は、宗乗や布教上の研究は、右の教の上の語句にこれ依つて、それを註釈し説教する専従仏者の定型観であらうか。これらに対して、まず仏教に、延いて日本の仏教に著しく特説される因果性と歴史性なる思想思惟をもつてし、その間第一義的なるものについて爾自らを自らの問題として身証し組織すればどうか、の問題である。次に、祖師聖人とその所定教学といへば、その為人とその教学に随順するは第一着手であるにしても、たゞ厨子という一定枠内に門扉を堅く閉ぢ籠めるばかりでなく、例えば、その考え方の精神を精神とする等、また世に大乘非仏説とさえいわれる一面と共に、持てる者には与えられ持たざる者はその持てるものをも奪われる所以に想いを致すことである。更に、聖親鸞の如く、空前絶後の偉大なる日本学的な創始者にしてその最もよき代表者たるに至つては、まことにその教学の獨自性と共にその因果性と歴史性を通して、特異のものあるべく、これは同時に、その單純な亜流との間には多大の逕庭のあるを認得せざるをえないことである。そしてこれを認得する上に、その流れを掬んで本源を尋ねる者にとっては、彼を仰ぎつゝ自ら

の現実に生き又生かすためには、自らの時所位において新しく作るものでなければならぬことである。これは求道者親鸞なる先蹤の既に示すところである。即ち、親鸞は師法然をひたすらに仰ぎ「阿弥陀如来化してこそ、本師源空ともしめしけれ」云々といひ、「本師源空いまさずば、このたび空しくすぎなまし」(高僧和讃)等々と信順の誠を致しつゝ、自らを組織したことに於いて、師をはるかに包越した。このことは、今更、多くを語るを要しない明かな事実である。

この間の消息を物語るに、好都合な禅的表現を借れば、「見、師と齊しきときは、師の半徳を減ず。見、師に過ぎて方に伝授するに堪えたり。」(『臨濟録』行録 岩波文庫一〇三頁)と。

6、以上、親鸞教学の成立においては、これを要するに、外国的経文としての思想思维の如実理解の上に、これを縁に之を日本学的に転回し、もって時代の支配的教學を新しく組織したことであり、この一大代表であることである。これには、これを遂行完成した所以のものとして、他の同行同類者と異った基因として、純乎として純なる日本人となつていた体験と如実即応の思维者、即ち、日本人であり日本学者であつたことを、主因とするものである。

こゝに、これによつて新しく問題となることは、われらが皆な同じく共に日本人であることである。これは見まがうことなき事実である。が、要点は、この外貌的人種別のそればかりでなく、日本人の日本人たるための内容的にして本質的なるそれである。このためには、古今一すぢ道上にそれ相応の体験と修練を要するや言うまでもない。学問にしても亦然りて、単に諸多教学の外貌的な物まねや翻譯的な移植以上に、又その知識の積み上げ以上に、真に学問中の学問たる所以とそれに至るの道如何が問題でなければならず、これには又相当の段階と転回と訓練を緊要とするものたること、古今内外の学問史の示すところである。「要」とする「信心の獲得」、また／＼然りである。

而してこの第一歩なる外的外貌的な物まねは、対象の何であれ、謂ゆるあるがまゝの物まねに発してその如き把握をもつて事足るとする、第一次の天降り思想である。これに対し、真にその真意への味到というには、恐らく「向上の一路は千聖も不伝」に自ら掘り下げられなければならず、こゝに時間的には第二次ながら、本質的には第一義的に



徹到するを要すべく、これが密儀は不可欠の転回をキーポイントとして、予想やアテハメのきかぬミゾを質的に超越したところの「如来廻向」や「啓示」、これによるべき本来本意の天降り思想の賜物たるべきである。私は、この間の消息として、物に本末あり事に終始あつて、その先後する次第を序するところの、日本学の両道三重一円環説を立てゝいて、近く一書にまとめんと企図している（前掲書七頁九、六頁等参照）。

7、こゝに親鸞の場合、その労苦、流罪等による人生体験と問法組織上の学的苦心、この掘り下げ、これに対する引き上げなる如来廻向に開けた天降り思想は、「誓願不思議に助けられまゐらせて」の「他力の廻向」によつたものであり、従つて、その表現として「本願―他力」は彼の衷心のウゴキを物語る聖語であつたのである。然るに、これに対し、いと心易く他の成果を棚ボタ式にそのまんまのお救いお助けという理解とこの種の不勞所得的に利巧な利用者にとつては、件の深くて尊かるべき天降り思想は、いづくんぞ知らん、いつのまにか、その種の物貰い根性相応に、従つて、この両文字はおのづからに倒置されて、「他力―本願」の俗用となつた。この俗用は、いよ／＼俗語としての大衆的用語となり下つてゐる。これにおいて並にこれについては、つら／＼おもんみれば、これ亦、自然法爾なるその因果性と歴史性というべきか。これを手近くは、一代の富豪とその後嗣の集得と散失との始終についても知る如く、これ亦、古今その規を一にするというべきか。

##### 五 あとがき―聖徳太子の前後と親鸞の前後との古今一すぢ道の設定について

説き来り明し来つて、親鸞教学のその因果性と歴史性を物語る根基としての如来廻向なる転回とこの淵由としての天照大御神の岩戸精神、延いて、これを端的に示す「本願他力」なる聖語とこの顛置の俗語等につき、その創始者と長き受用者間の変転を想う。と共に、八十の老翁が、恰も幼な兒の母を叫び父を呼ぶ如く、なつかしみ呼んだ「和国の教主聖徳皇」という空前絶後の事実に想いをよこさぶ。

この太子が我が国に仏教を容れて、物まね的移植以上に、これを方向付け基礎付けて、これをわが日本仏教たらしめられた。かくの次第と見られているが、これについて、これを斯くせしめられた所以の、その前行基礎条件についてはどうか。これのその前の問題であると共に、これをその後の後継者が如何に伝承しているか、の後の問題がある。後の問題は前の問題に比して、何かに就いて求められ易いかも知れないが、難題は前の問題である。

前者の前行基礎条件は、概言して、太子以前の日本精神とし或は原初の神道なるものとすれば、この始源として想定されているもの、特に天照大御神との間のツナガリはどうなのか。二宮尊徳は、「故道につもる木の葉をかきわけて、天照す神の足あとを見ん」とうたつたが、どんな「足あと」を見付けたのであろうか。われら深く念願し広く想定して、多くの角度から今日の学問をあげて究めるにしても、願い見んとするその間のツナガリは、どんな風に見付かるべきものであろうか。知らまほしい極みである。

これに対し、親鸞前後のこれが問題として、「和国の教主」とする太子と当の親鸞との間の系譜には前記の三高僧等その他あらゆるが、親鸞以後の此の継承についてはどうか。その一中心たるべき彼の肉親なる列祖及び教学の継承者たちにとって、どんな受け継ぎ方をしていられるだろうか。

更に、以上両者につき、約言して、神と仏とに関する諸問題もあらう。その中、対立葛藤等の倫の關係として、神職と僧侶の職別より起る面あると共に、一般国民大衆の日本文化教学面には、遠く又近く「神仏分離」中なほ神仏を一つものと呼ぶ心情の一如面もある。この両面に亘って、共にこれを学的に結ばせる縁的なものとして、かの「触媒」的なもの「媒辞」的なもの、更に「縁」的なものは何かにつき、或る種の子想をもって擬しうるものがあるか。更に又、その歴史的なもののかを、その先蹤に求めうるであらうか。かくして、われらは、おぼろげながら、相互に上述企図中に縁的諸例をもちうるであらう。

私は、戦争時、神仏両者間の座談会などでは、僧侶の方が被告席におかれがちであるを見て、その席で「神仏父母

観」を述べて和をもたらしたことがあり、前掲拙著にも右の一節を設けてある。これは主として親鸞教学内での思想思惟についてであり、又対立抗争的な一面を親鸞教信徒間にもつに對してのものであるが、こゝに採り上げ言はんとするものは、往時の思想統制上のものでないのはもちろん、全く自由になった立場で、右の問題を含めての、より広き一般的な学的形成についてのものである。

こゝに、如上「親鸞教学の因果性と歴史性」を考察し来って、その中、彼の晩年のその一象徴たる「和国の教主聖德皇……」という一和讃の、それを今日、日本学的に翻案して、例えば、「東海君子国の孔子は？」を初め、近く「日本のキリストは？」・「日本のニュートンは？」・「日本のマルクスは？」と問い且つ答えると共に、奉讃するとすれば如何。その誰？の選定だけでも、何と答えるか。かくいう一提題は、これをわれらお互の現実問題に移して以って、彼のその思惟の如何を、中でも、その深度を推し測る一資たりうるであらうか。と同時に、又以って、以後継承の如何をトとする重要な契機となしうるであらうか。

かくして太子を中に、その前とその後、なお又、親鸞を中にしてのその前とその後、この両者の各前後を連ねての一すぢに、如何なる学的ツナガリをもつか、これが亦、件の因果性と歴史性の一問題たるものであり、しかも、以上の諸意を容れての新しい見地からのその問題でなくてはならぬであらう。(三四、一〇、二七)

# 最近の宗教心理学的研究の一二をめぐって

— 具体的研究方法に関する検討を主として —

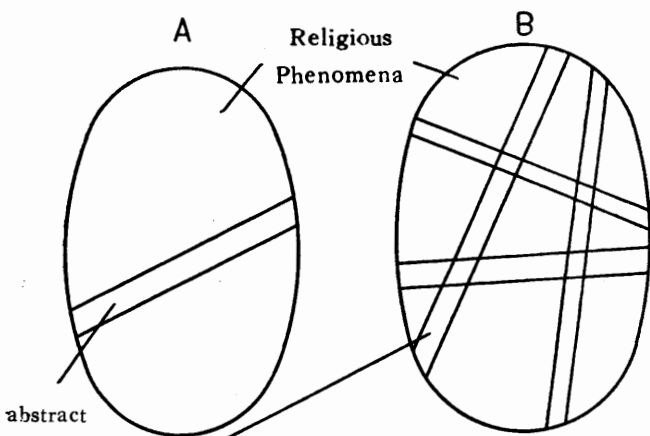
野村 暢 清

本論文は特定の問題に解明を与えようとする研究操作ではない。ただ最近の二つの宗教心理学的研究を紹介し、その事実分析の方法を考察し、科学としての宗教学の研究方法に関する若干の問題点を提起してみようとするものである。

この二つの仕事として、L. Festinger の “When Prophecy fails” 及び M. Argyle の “Religious Behaviour” を取り上げる。

両者とも、宗教現象への phenotypic な研究ではなく、genotypic な研究である。そこで使用される説明概念は現象的 Level で諸事実を区分せんとする類型概念でもなく、又単なる記述的概念でもない。この両概念は予見 (prediction) に対して、全く或は殆んど、無力である。これに対し、genotypic な説明概念は説明と同時に prediction をなし得る性格を強く持つものである。

ところで、前者 Festinger の仕事は、図一Aの如く狭い dimension で一宗教現象を観察分析した仕事であり、キリスト教原始教団が強く展開していった mechanism を、Dissonance theory dimension で、説明せんとする意図を秘めた仕事である。後者 Argyle の仕事は統計的方法により、宗教的諸変数と人格的変数、社会的変数の諸関係を測定し、検討したものであり、この諸結果と宗教に関する theory とを考え合せてみた図一Bの如き研究であ



〔一〕 Leon Festinger の仕事を手がかりとして

彼は、次の如き歴史的事例から問題を提起して行く。

① 一六世紀初期、Hoffman をめぐり Anabaptist の運動に於いて、人々は、一五三三年に千福年の訪れを信じていた。この日の近づくにつれ、彼等は世の総てのものを捨てた。しかし、その時は事もな過ぎ去って行った。この予言の非実現にもかかわらず、彼等の熱情は色褪ず、その宗教的熱情は、かえって、高まって行った。

② Smyrna の Sabbatai Zevi のメシヤ運動に於て、一六四八年は予言の年であった。その年、彼の予言は実現しなかった。こゝでも問題は、一六四八年の予言の非実現の後、始めて Zevi が彼の小集団の外の人々に、予言者たることを宣言したことである。一六五一年から五五年まで彼は近東をめぐり、一六五五年九月一〇日には Smyrna の町で再びメシヤの宣言をしている。この町のユダヤ人の熱狂ははげしく職を捨て、所有を捨て、メシヤの王国への準備をなした。……

③ 一九世紀の始め、ニュイングランドの William Miller の運動。彼はキリストの再臨が一八四三年に起ると予言した。信仰者は漸次増加し、新聞なども発行された。一八四三年には、彼等は田畑、家を売

り来るべき日に備えた。一八四三年の終りが近づき予言が実現しなかった時、一時失望と混乱が訪れたが、すぐ合理化が行われた。一八四三年とは、一八四四年三月二一日までのユダヤ年を含むものであるという見解である。これは人々に受け入れられ、宗教運動改宗運動は強く進められた。その日が来り、又事もなく過ぎ去っていった時、この人々の失望は深刻なものであった。しかし、さらに失敗は年代推定の誤りに帰され、信仰と熱情は維持され宣伝はつづけられた。失敗にもかかわらず熱情は更に高くもえ、伝道は新しき地に進められた。一八四四年一〇月二日という新しい予言の日のべられ、この日までの信念と熱情は驚くべきものであった。この予言の失敗とともに、この運動は急速に衰えをみせた。……

こゝで、彼の取りあげようとしている問題は、信仰内容が誤りであったことをはっきり示す証拠に晒された後に、人々はその信仰を捨てず、むしろより強い宗教的熱情を持ち、より多くの人々に宣伝しようとして烈しく前進するという一見矛盾する事実である。

こうような事実が何故起るのだろうか。これを分析していこうとする。

問題点を、こゝに、もう一度はつきり取りだしておく。

信仰は人々に強い信念で受取られている。これは、この人々の日々の生活様式を強く支配し、規制している。又その信仰に従っての種々の準備の行動もとられ来たっている。かくて、信仰を変えることへの抵抗は非常に強い。しかし、信仰のある部分は現実と強い関係を持ち、信仰内容の明かな否定が可能な条件を持っている。一定の時が指定され、そのことが起らなかったという形で、その否定がはっきり示されている。このような条件のもとで、信仰の熱情はより強くもえあがり、宣伝への動きが高まるというのである。多くの千福年運動やメシヤ運動はこのような条件を備えている。この事実を説明し、理解しようとするのである。

処で、このような歴史的資料による場合には、無数の factor がその中に含まれており、不明な諸点も多い。又相

互に矛盾する Data も存している。かくて、吾々の研究目的の爲の資料として、充分とはいへない。そこで彼等は直接観察による field survey を企てる。三ヶ月にわたり数名が宗教運動に潜入し、実に克明なる Data を蒐集した。

自動手記の女性 Keech のまわりに集った二五人から三〇人の小教の人々の信仰の調査研究である。彼女は他の遊星に住む守護神からの言葉を受取る。信者達は大部分中流の上の階層の教養ある人々で、普通の生活を営み、社会での役割りを十分に果していた。彼等のこの御言葉への信仰は固かった。ここで、この集団をとりあげるのは、一二月二一日に大洪水が起り、世の終りが来るといふ予言がなされたからである。

この研究は、先述の如く、狭い dimension で事象を切つて行くので、Data の蒐集も予言の日の前と後の集団構成員全員の信仰と伝道の姿を促えることにその力の大部分を集中している。

先ず予言の非実現以前の日々についてみる。

この期間、信仰を伝えようとする動きは殆どなかった。救わるべき人は必然的にこの集団に参加するであろうし、参加しなくても個人的に救われると考えられていた。信仰につきたづねられれば、答えはしたが、信仰に導こうとはしなかった。人に信仰について話すことには非常に用心深かった。この姿は予言の日の数日前からの出来事に劇的な形で現れている。

信者の一人は大学に職を持っていた。大学は彼の信仰の故に辞任を求めた。これは新聞にとり特種であった。そして、この事実とともに、洪水の予言が全国の新聞にのせられた。これは予言の日の五日前であった。(この集団の多くの人々は予言の日の数日前から Keech の家に集っていた。) 多くの新聞記者がここに訪ねて来た。これは彼等にとり迷惑なことだった。彼等は記者を避け、何もいうことはないと言答するのだった。更に記事をよんで、多くの人々が訪ねて来た。彼らはこの人々に家に入ることを許さなかった。予言の日以前の宣伝への彼等の態度は以上の如く

であった。

予言の日の四日前、この人々に、空飛ぶ円盤が午後四時に着陸し、彼等を乗せ滅びの世から救うことが告げられた。彼等は待った。しかし、来なかった。御言葉が真夜中への延期を告げた。冷たい雪の降る夜一時間以待上待ったが、来なかった。御言葉が更に待ちつづけるように命じたが、同じ結果に終わった。三時頃これは予言の日の練習だったと理解して彼等は諦めた。その後、予言の日の前日、真夜中に迎えが来るとの御言葉があった。更に、その日、身体から金属を全部取り除くような多くの御言葉があった。その日は用意の中に過こされた。真夜中人々は待った。革帯や靴の金属まではずして。しかし何も来なかった。真夜中から五時まで、人々は起つたことの意味を理解しようとした。五時十五分前に一つの解釈が見出された。神からの言葉として Keech から述べられた。神はこのグループの人々の故に、世を破壊から救つたということであった。この解釈は人々により受け入れられた。

この予言の否定の瞬間から、この人々の総ての行動はそれ以前と異つた姿を示して来た。この人々は今や熱心な宣伝えの人となった。この変化の姿について、集団の全員についての詳細な観察がなされている。彼等は新聞記者を呼び、長時間の面接をし、懇切に説明した。訪問客にも忙しく応接し、その信仰内容を説明し宣伝えようとした。人々は以前と異り温く迎えられ、信仰への同意がせまられた。

処で、この集団の一部の人々は、この中心集団を離れて、個々単独で、この日をむかえた。円盤は個々に彼等をおむかえに来るはずであった。そこで、この人々は予言の非実現に一人で耐えねばならなかった。彼等に social support はなかった。彼等はこの現実の圧力に耐え得ず、その信仰を捨てるといふ行き方をとっている。この人々についても詳細な各個調査がなされている。

以上が field survey の結果である。こゝでも先述の諸事実が明かな Data で実証されている。次に彼の仕事を理解して行く為に、彼の研究の方法論的問題に言及して行く。



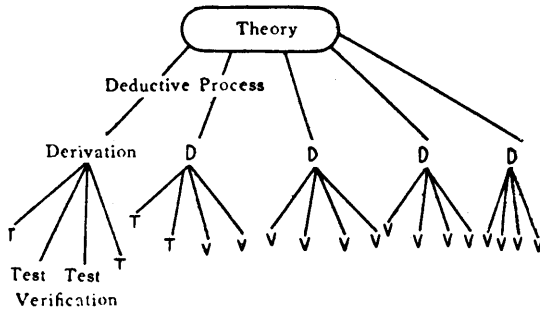
この為に、彼の研究方法に於いて中核的位置を占める実験室的研究、theory にいつて、Dissonance theory dimension, social communication 場面での Dissonance reduction process の問題などにつき順次考察して行く。

### a Laboratory Experiment

現実生活場面状況から実験室的操作に、更に、現実生活場面状況に又実験室的操作にという循環過程を彼は非常に重視している。この現実生活場面状況での研究で仮設、問題点、重要な変数などは捉えられることが多い。しかし、そこでは、条件の複雑さ、科学的 control の不足の為に確定的な結論、解釈に至ることが困難である。そこでこれを実験室的操作に持込み、精確に捉え、実証し、理論的根拠を与えて行く。この実験室的操作は現実生活場面状況の複製ではなくて、特定の factor の operation が明らかに見られる situation を構成することである。これは次のように定義出来るよう。「他の関係因子の動きを最少にして、独立変数の操作が従属変数に与える効果を観察し、測定しようとするものである。」しかし、同時に操作される因子の数が増加すれば変数の operation の明確度は低下するので、変数の数は出来るだけ単一化されねばならない。処でこの cluster of variables から single variable への操作は非常に困難でありむづかしい。従来宗教学の研究の多くでは、二つの cluster of variables 間の関係を不明確な形で取扱っているものが多いといえよう。

ともかく、彼は研究を実験的操作にのせねばならぬと意識することによって、その変数を必然的に単純化し、又独立変数と従属変数の関係の思考を明確にする。

このような変数の単純化は、同時に、独立変数従属変数を含む非常に薄い abstract dimension で現象を切ることを意味している。方法的厳密さは、このような薄い dimension での切り口を要求するのである。



彼は科学的研究にとり、theory は欠くべからざるものと考えている。theory なき科学的研究操作は存し得ないとも考えている。この theory から図二の如く演習過程により derivation が種々の問題場面で取り出され、この derivation が個々の具体的研究操作、又実験室操作の Hypothesis の基盤となる。この Hypothesis の実証を通して、theory が固められる。かくて、彼の場合 theory はあくまで検証可能なものでなくてはならないし、又検証されている限りに於いて、theory として存続し得るとする。従って、彼は theory の革命性を科学の進歩前進の標識とし、社会的 theory の長い存続を批判する。彼はこの testable でないという点で T. Parsons の仕事を認め得ないという立場をとり、又逆に、theory の構成進歩に関係を持たざる研究はこれらを評価し得ないという立場をとる。

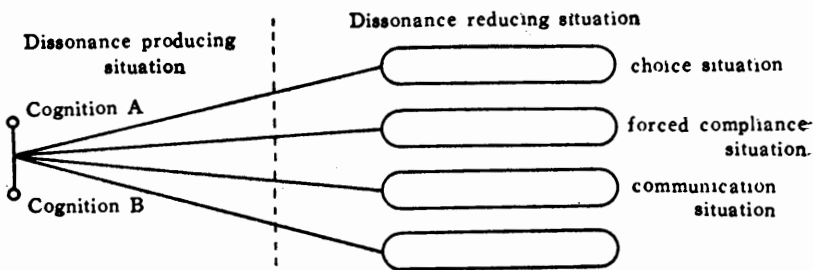
彼は theory の重要な機能として、説明と prediction 及び guiding research をあげている。彼にとり theory は説明をなし得ると同時にその derivation から prediction をなし得るように充分具体的なものでなければならぬ。しかし、theory にはこの具体性と共に可能なる限り広い領域への適用性が望まれる。

c Dissonance theory dimension

彼は図三の如き Dissonance theory dimension (causation dimension) で事象を切つて置く。

Dissonance theory とは、大まかに云うと、二つの cognition (認知) があり、これが心理的に関連をもっており、おたがいに相入れないもの (not fit, inconsistent) である場合、Dissonance (不協和) を生ずる。そして、こ

図 3



の不協和を減じようとする傾向が一つの motivation factor (動力因子) として機能するものである。

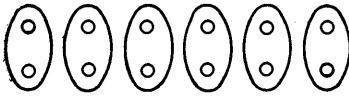
この dissonant という概念は consonant (協和) という概念に対する。夫々の場面、或る認知 X に対して、consonant な因子、dissonant な因子は数多くあるが、その dissonant な因子の総量の如何によって、Dissonance を減じようとする方向に働く力の強さは決定される。既に Dissonance の総量が増せば、この力も増すのである。この減少への過程は、「①最初の認知を変える。②新しい consonant な因子を加える。③ dissonant な関係にある認知の重要性を減ずる。」このような三方向をとって進められる。かかる Dissonance の存在をめぐる力の動きの姿は、多くの実験室操作により諸行動局面で実証されている。

動力因としては、これ以外に、個人の欲求を始め数多くのものがあるが、彼は事象の動きを、Dissonance の構成と減少への動きという dimension でのみ問題として行く。

**d communication 場面での Dissonance reducing process**

社会は個人の cognitive dissonance を惹起する源であり、その解消の為の場でもある。他者が自分と異なる意見を持つことを知ることは dissonant な要素を増すことである。自分が青色とみるものを他者が茶色とみることを知ることは dissonant な要素を加えることである。自己の認知に同意する人の多いことは consonant な因子を増す。集団の一人が同意しない場合は、全員が反対する場合より Dissonance の

High attractive group



Low attractive group

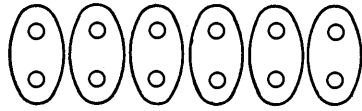


図 4

量は少ないことになる。更に、その問題点の重要度、発言者の重要さ、その集団の attractiveness 不一致の度合などが高い程、Dissonance の量も高いことが予見され実証されている。

ここで集団の attractiveness の増加につれ communication の量が増加することを示す Back の実験及び不一致度に関する Festinger Thibaut Gerard の実験をあげておく。

前者の具体的操作は次の如くである。

図四の如く、attractiveness の高い集団（構成員は二名）と低い集団を各数個構成する。次に、実は若干異っているが一見しては同じように見える二枚の絵を二名の構成員の各々にみせ、picture interpretation I を書かせる。次に二人でこれについて討論をさせる。その後別々にわけて、再び picture interpretation II を書かせる。この I II の異なりから意見変化の程度が計られる。high attractive group では social influence の多しとが取りだされた。即ち high attractive group では意見の異りを知ることに基く Dissonance はより大きいので、Dissonance reduction への pressure も大きい。かくて social influence が多いことになるのである。後者の実験では、数人の実験室的 communication に於て、最も強い反対意見をもつ構成員への communication の量が最も多しとが取りだされている。ここでも、最大の Dissonance をつくっている方向に Dissonance を減じようとする力は最も強く働いたことが示されている。

この減少過程は他の局面での場合と同じく ① 自己の cognition を変える ② 他者の意見に影響する ③ 他者の意見を無視するという三方向で進められて行く。

e 本書の問題点の theoretical interpretation

人々は予言への信仰を強く持っていた。それは強く日常行動を規制し、彼等は所有、職業、世の

総てのものをなげうった。これは他の構成員によっても支持されていた。この場合 cognition の間の関係は consonant なものが多い。相互に支え合って、変化に強く抵抗している。この場面に、予言の非実現という現実が否定出来ない明確さでやって来る。これは、予言の内容、信仰体系、生活様式、種々の準備行動と dissonant である。この場合の Dissonance の量は、信仰が個人に対して持つ重要さ、又なされた準備の量などにも関係するが、信仰体系は信仰者の生活の中心を構成しており、所有、職の放棄の如き多くの準備もなされているので、ここに生ずる Dissonance の量は非常に大きい。そこでこの Dissonance を減ずる方向に実には大きな力が働くことが期待される。

如く、この Dissonance reduction に際し、第一の信仰を捨てることによる減少過程は consonant な因子が多く抵抗が強いので困難であり、第三の現実を否定するというのも余り明白な事実であるので困難である。種々の合理化又新しい予言の日の設定などはこの方向への努力であるが、このような行き方で Dissonance を充分に reduce することは出来ない。かくて、残された唯一の道は、自己の信念をまし、より多くの人々に信仰の正しいことを説得することである。他の人々を信仰にまで導くこと、これが強力な可能な減少過程である。Dissonance に基く巨大な全エネルギーはこの方向にむけられるのである。以上が、この問題点に関する彼の理論的解釈である。

更に、この中心集団を離れて孤立して、social support (同) Dissonance に苦しむ者の集団) なしに、この日をむかえた信者達が信仰を捨てたことについては、余りにも大きな consonance の前に、consonant な因子の抵抗は破られ、遂に信仰が捨てられたとするのである。

e Festinger の研究操作について

以上の叙述を通して、彼の研究操作が図一Aの如く非常に狭く abstract dimension で宗教現象を切ったものであることが明かに観察される。それは Dissonance theory dimension で一宗教現象を切ってみたのである。この狭い抽象断面での切り口は科学的研究操作にとって必要な、必然の在り方であると彼は考えている。厳密な科学的

操作にとり、変数の simplification、独立変数と従属変数の関係の明確な把握、狭い abstract dimension での切り口は必順条件と考えられている。

彼の切り口は、狭い dimension のものであるとはいえ、そこで取扱われたメシヤ運動の問題、終末の場面の問題はキリスト教的信仰にとつて周辺の問題ではなく、核的中心的問題点である。これを分析し、そこに仿く Dynamics を取り出しているのである。この問題の重要性が、theory の実証への熱意とともに、三ヶ月もの長い困難な調査に、彼等を耐えさせた原動力であった。原始キリスト教団の展開過程に仿く、この一つの Dynamics の開明は彼等の秘められた願いの一つであった。

又、genotypic approach, theory に関する見解、theory からの derivation にもとづく仮説をはっきりたてて具體的研究操作を進めることなども吾々の研究領域では比較的欠けている諸点である。

次に図一Bの如き切り方で宗教現象を切つていった M. Argyle の仕事を観察する。

### [1] M. Argyle の仕事を手がかりとして

この仕事は先の Festinger の仕事の如く一つの問題点の解明を目的として企てられた叙述ではない。諸事実を整理提出することがその中心点となっている。従つて、全体をまとめて述べる事は比較的困難である。この仕事の特徴として、次の如き諸点があげられよう。

第一には、宗教的信仰又行動と人格的諸因子環境的諸因子の關係につき比較的豊かな実証的 Data を蒐集整理叙述したことがある。

Data は statistical なものであり、社会調査、社会的記録、心理テスト、field study などによつたものである。

又、問題点としては宗教と年令、宗教と性及び性別、宗教と人格構造、宗教と社会階層その他の環境的諸因子などを

取りあげている。

第二には、Learning theory, frustration theory, superego-instinct conflict theory など若干の宗教に関する theory をとりあげ、先の実証的諸 Data と照合していったことである。その際、具体的研究操作としては、theory から演繹過程により Hypothesis を出し、それと実証的 Data をつき合せ、theory の有効性の範囲と度合を決定しようとしたのである。

ここでは、著者が比較的重要なと考える frustration theory, Learning theory, Superego-instinct conflict theory 及び彼の宗教の類型分けについて述べる。

### ● frustration theory

宗教は frustration への反応であるとする theory である。frustration は経済的社会的場面、性的な場面、病死の場面などを始め無数の場面で生起する。この各場面で theory からの演繹にもとづき Hypothesis の構成が可能である。

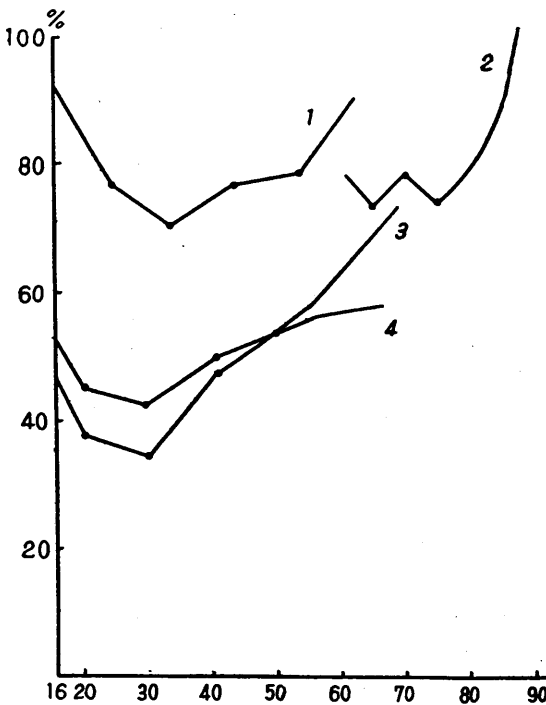
経済的社会的場面に関しては、経済的困難の時期に宗教がより強力である、下層階層は上層よりより宗教的である、などが構成され、病死の場面では、このような危険に直面したものはより宗教的である、ことが predict され、性的場面については、性的行動量の少ない人はそれだけ宗教的である、などが予見される。

これらの Hypothesis に対して Data は次のように答えて行く。

第一場面の Hypothesis 事例を支える Data としては、社会階層が両親より下ったもの、同じもの、上ったものは宗教への興味は順次少くなっているとする Lenski の調査 (一九五三)、又 sect の構成員は非常に貧しいものが多く、その信仰は補償的な性格を持っているとする Clark の調査 (一九四九)、の如きがあり、反対する Data としては、米英の場合大きな教派では経済的悪化と宗教の変化に相関のみられないこと、又米国で最も宗教的なもの

Weekly Attendance		Weekly Attendance	
Upper and Upper Middle	19.4 %	Business and professional	48 %
Lower Middle	16.3	White collar	50
Working	13.4	Manual woker	44
From Odham's press 1947		Gallup poll, from Rosten 1955	

図6 年齢と宗教活動の変化



1. Attendance at weekly Mass Catholics U.S.A (Fichter 1952)
2. Certain of an after-life (Cavan et al.1949) U.S.A
3. Daily prayer (Gorer 1955) G.B.
4. Believe in after life

強い階層は中層であり、英国では上層上中層であることなどがある。

第二場面の Hypothesis を支える Data として、第二次大戦の兵士の調査結果、図五の如き三〇才よりの宗教的活動量の増加、年をとるにつれての来世の確信の増加、又病気に関連した宗教信仰の多々 (1951 Weatherhead) 'Christian Science' が多くの身体障害者を含んでいる (1955 Wilson) の如きがある。

第三場面の Hypothesis に関して、信仰の強い人が性的行動の少いこと、未婚者の方が既婚者



より宗教的行動の多い Data などあげられるが、これらは他の因子の働きとしても十分に説明することが出来るので、Data としては使用出来ない。神秘家の手記の分析はこの仮説を支持すると考えられるものが多い。

このような行き方で、彼は theory の真実性、有用性と適用可能な範囲を決定して行く。ここであげられている theory の中で frustration theory は実証される度合の比較的強いものである。著者自身も frustration inner adjustment mechanism を宗教的人格構造の中核的特徴の一つと考えている。このことは著者のテスト結果に於て実証されている。したがって著者も宗教現象と frustration の関係の重要性は非常に強く認めるものである。

#### b Learning theory

宗教的信仰、行動、体験は文化の部分として、世代から世代へ他の慣習などとともに伝えられ、社会的学習によって受取られて行く。従って、異った地域の子供達は異った信仰を展開させて行く。このことは実証例をあげるまでもない。神秘体験の内容の如きも、その文化の信仰思想により規制されることが mescaline を使用しての研究結果などにも現れている。(Zaehner 1957, Huxley 1954, Farrall 1955)

#### c Conflict theory

宗教は personality の二つの部分間の conflict 特に super-ego と本能的傾向の間の conflict に基づくとするものである。この theory にしたがうと両者間の conflict が大きい程より強く宗教的であることが予見される。

八〇の原始社会について、性的行動の制限の程度と宗教の発展の程度とを評定し、この二つの変数が高い相関をもつことを示した Unwin の研究、又若い宗教的な人々は、neurotic な傾向が強いとの結果などもこれを支持する Data である。

なお、Fleugel 等は super-ego を神に project し自己の外に持ち出すことによりこの conflict を減ずるとし、Pisier 等は罪の意識を柔げるとの見解をとっている。前者はカトリックに後者はプロテスタントに適切である。こ

の考え方からするとプロテスタントは内罰的であり、個人の祈りの多いことが予見されるが、その自殺率の高さ、  
 七の如き個人的祈りの姿などはこれを支える。

Argyle はこの conflict theory に比較的強い重要性を認めている。

### 社会心理的 Level の typology

以上のような諸 theory の有用範囲などよりして、宗教現象（英米に於ける一九〇〇年より一九五七年までのキリスト教）を類型分けしている。その四つの型として、conservative religion (church), protestantism (denominations), sects, liberalism をあげる。

① Conservative Religion (Roman Catholic, Anglican, High Anglican, 米国 Episcoparian Lutheran) 伝統的キリスト教神学を受け入れるものであり、神は怖れと禁止の神である。公的礼拝出席率は高く、個人的祈りはこれに比し少い。authoritarian 的傾向強く、外罰的で、小教集団への偏見も比較的強い。犯罪数も他群より多い。性的活動は低い。総ての階層を含んでいるが、全体平均は平均以下となる。男女比率はほぼ同数である。宗教的学習は早くより行われ、青年期の回心は少い。

ここで最も適切なる predict をなし、説明をなし得る theory は Super-ego projection theory 及び Learning theory である。

② Protestantism (Methodist, Presbyterian, Low Anglican, 英国 Congregationalist) conservative な度合は①より弱い。公的礼拝率は比較的少く、個人の祈りは多い。罪と悔改めの強調強く、内罰的であり、非行率は幾分低い。authoritarian 的傾向は①より弱く、非宗教的な人々より強い。二五%〜五〇%女子が多い。

図 7	Weekly attendance %	pray regularly %
Roman Catholics	52	68
Nonconformists	14	43
Church of England	8	48

from Odhams press (1947), B. I. P. O. (1950)

こゝで最も予見範囲の広い theory は罪のゆるめの theory 及び学習の theory である。

④ Sects (Pentecostalist, Seventh Day Adventists, Jehovah's Witness) Fundamentalist 的傾向は強い。②よりより内罰的である。心理的に不安定なものを含み、ヒステリ傾向を若干持つている。労働階級多く、比較的教育程度は低い。女子が五五%—一〇〇%多い。

この型の宗教の説明と prediction に最も有効なる theory は frustration theory, 罪のゆるめに関する theory である。学習の theory の有用性は比較的弱い。

④ Liberalism (米国の上層から中層に強い。特に Congregationalist Unitarian, 英国では Unitarian Friend, The Church of England に強い。) 伝統的神学を容れない。キリストの神性をさへ信じない。罪と悔改めの考え方は消え、人間の完全性、自らの運命を造る人間の力への信仰が持たれており楽天的である。とはいえ、神と来るべき世が信じられておりキリストは偉大な倫理的師と考えられている。倫理面が重視され、Social Gospel に興味ももたれている。知的に高く、犯罪率、自殺率は低く、偏見も少い。女子が二五%多い。

こゝでは frustration theory, projection theory, 罪のゆるめの theory も有用性は非常に低い。このような点で宗教性が弱いともいえるが、基本的信仰と倫理的関心は強い。

この四つの類型は、全研究の一応の取りまとめとして描かれたものである。処で、この研究全体は彼自身が云う如く、一九〇〇年から一九五七年までの米英に於けるキリスト教に限られたものであり、その結果の有効性もこの範囲に限られる。この意味でこの typology もただ便宜的な、この地域、この宗教、この時間的制限内でのものすぎない。しかし、こゝで特に注目されるのは、彼の theory の取り扱い方である。theory の有用性と適用範囲は、theory からの演繹による Hypothesis と実証的 Data のつき合せにもとづいて決定される。その結果幾つかの theory が、ある型の宗教現象では非常に広範な予見性を持ち、あるものは余り適用されない等の結果が取り出され

たのである。かくて theory を用いて宗教現象の説明研究をなすに際し、多くの theory を用いるだけでなく、宗教の類型分けまでが使用される形になっているのである。宗教現象が区分化されその部分部分が数個の theory によって幾分か predict せられるという形をとっているのである。こゝには、Festinger の場合よりもより広範な宗教現象の観察がある。そして、この整理の一様式として類型的操作が提出されて来たと考えざるを得ない。なお、著者も上述の三つの theory は宗教現象の在り方を強く規制している因子であると考えている。

次に Arzyle の研究方法につき一二考えてみる。その最も中心的な問題点として統計的行き方と theory の取扱いの問題があげられる。

#### a 統計的方法

この研究は統計的方法によるものである。統計的方法による資料が蒐集され、これのみによって研究操作が進められている。

彼はこの統計的方法によって始めて、二つの変数が実証的に関係づけられ、その関係の強度と様式、又その関係の適用範囲がとりだされるとする。そこで、この知識に基いて、個人の行動についての予見をなすことが出来ると考えているのである。

しかし、このような統計的行き方での二つの変数の関係づけ、又そこで取りだされた結果の解釈には種々の問題がある。Case study を重視する人々は、この行き方では、個的事象又人格の unique な構造を充分には取扱い得ないといひ、又二つの変数間に統計的相関があるといふことは原因結果の複雑な mechanism を取り出すには充分でないといふ。確かに、事象や個人が異れば同じ現象が現れていても mechanism も異り、異った道すじで同じ現象が現れもする。このような批判はもっともな諸点を含んでいる。しかし、彼は、こゝで、統計的行き方によって取り出されうる局面のみを、ケトラーの云う点の集合によって現れて来る円の姿のみを問題としようとしているのである。

更に、このような統計的行き方をとる場合二つの変数の関係の方向の決定も又むつかしい問題点である。実験による場合には独立変数従属変数の関係は勞せずして明かであるが、こゝで多く使用されている社会調査などの場合には変数間の関係の正確な把握は非常に困難である。

例えば、宗教的な人々は性的活動性が低いという Data が出たとしても ① 宗教的な人が教会の教えの結果低い性的活動度をもつのか ② 制限された性生活を持つものが代償 mechanism として宗教的であるのか ③ 性的活動度の低度と宗教的活動度の高度をもつ人格があるのかを決定することは困難である。

このような場合、彼は ① 変数間の時間的前後関係 ② 変数の性格 ③ 従来の研究結果よりの知識体系に基く想定 ④ Subject の内省報告よりの推定などを通してこの方向性を決定して行こうとする。

更に、この方向の問題とは別に、統計的資料を解釈しようとする場合、資料の組合せ或は新資料の補充が要求される事も多い。

例えば宗教的な人々が保守的であるという Data がある、しかし、同時に最も宗教的な人々は社会の上層の人々であるという場合、上層の人々は多く保守的であるので、社会階層を constant にした宗教的な人々と非宗教的な人々の対比の Data を得て始めて宗教的な人々が保守的なりや否やの決定がなされうることになる如きである。

上述の諸例にもみられるように、statistical な行き方をとる場合には、二つの変数の関係の把握を通して、実は何がいえ、何がいえないのかへの精密な考察が特に必要である。Festinger の研究にみられた如き変数の simplification への努力と変数間の関係の正確な思考が特に必要であると考えられる。

#### b theory と theory

彼は宗教の心理的側面の現象も、一つの theory で充分に説明し予見することの出来ない複雑な現象であるとの見解をとっている。勿論 Festinger も一つの研究領域を説明する場合には諸 theory を使用しなければならぬとし

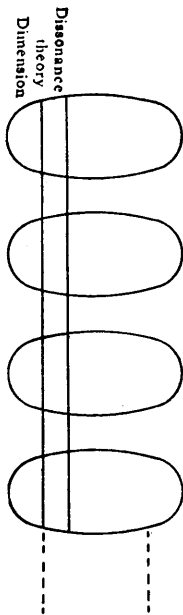
ているが、彼の場合には多くの theory を使用して行くのみでなく、更に、諸 theory が最も適当な説明と prediction をなしうる領域をめぐり、彼の観察した宗教現象を四つの類型に分って行く。更にその各類型内でも数個の theory が或は強く或は弱く働くとする。彼が theory としてあげたものには従来宗教の定義といわれて来たものが多く含まれている。このような場合に彼は theory を取扱って行く。

なお、次に、先の Festinger の場合とこの場合の theory の在り方を図示してみよう。

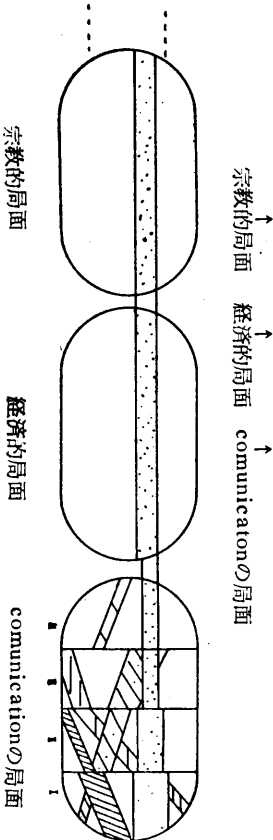
楕円は文化の諸局面を現す。勿論この文化の諸局面は不可分の全体をなしているが、便義上区分化して図化し、三

図 8

Festinger の場合



Argyle の場合



つの局面だけを描いておいた。Festinger の場合 theory は文化の諸領域をよぎるものである。そして宗教現象の領域ではその最も中心的な問題領域の一つを切っている形である。彼の興味を中心は出来るだけ多くの領域をよぎる theory である。「これに対し、Argyle の場合には Learning theory のみがこのような諸領域をよぎる傾向をもち、その他の theory は宗教現象のみに関連する。これらがその予見性の強さを領域によって異にし宗教現象の領域が四つに分けられている。類型は勿論部分ではないし、これが宗教現象全体を分つものでないことは先述の如くであるが、図化の便義上このように現した。なお、VIの領域はI II IIIの領域に割り込んでいなければならない。

次に、この二つの研究を手がかりにして、宗教学の研究方法に関する一二の問題点を考えていってみよう。ここでは、問題点の解決を試みるのではなくて、問題点の指摘をなすに止める。

①科学としての宗教学の学問的信頼度を高める事は、この学問にとって、当然の義務である。かくて、その研究操作は可能なる限り確度の高いものにされねばならない。

具体的研究操作に際し、科学的操作段階〔対象決定、資料への変換、整理操作、解釈(岸本)作業仮説の設定、事実の蒐集、整理、法則の発見(Chanin)など〕が注意深くたどられ、論理的思考が正確になさるべきことは言うまでもないが、Festinger の研究操作にみられた変数の単純化、変数間の関係の正確な思考、狭い抽象断面で事象を切ることは科学的研究操作にとりその確度を高める為に必要な一つの条件である。

特に宗教現象は複雑なしかも把握の困難な現象であり、心理的にも社会的にもその深層 mechanism と関連し、全体としての人格、全体としての文化にかゝわる現象であるので、具体的操作として非常な困難を伴うが、その研究操作を厳密ならしめる為には、変数の単純化を可能なる限り行わねばならない。この変数の単純化への傾向は、更に、宗教学全体の分析概念に影響を与えていく。

②宗教学は研究対象によって規定された学問である。しかしてこの宗教学が取扱わねばならない宗教現象は時空的に無限にちかい広がりを持ち、又種々大きく異った様相を示している。それは、歴史的現象であり、社会的心理的生理的現象でもある。その分析も、史的、社会学的、心理学的、文化人類学的などの諸方向からなされている。

このような広範な宗教現象を研究対象とする学問的研究を意味する広義の宗教学は下位区分として、狭義の宗教学、宗教史、宗教哲学を含み、更に、狭義の宗教学は宗教心理学、宗教社会学、宗教民族学などを、宗教史は宗教誌を含んでいる。この下位区分は相互に補助し合つて存在しなければならないが、実際にはことはそう簡単ではない。

宗教誌の研究が或る地域での宗教的現象を一回起的なものとして羅列的に蒐集記述した Data と先述の両研究の分析に於いて要求される Data とは明かに異なる。狭義の宗教学は現在その捉え方の線にそつた行き方で、可能なる限り広範な宗教現象、文化現象の中から Data を取り来らねばならない。

この困難を処理する一つの行き方として、Wach, Argyle などは類型的な行き方を使用した。特定の地域、部族、時間、宗教等を限ることにより、諸 Level (社会学的心理学的等)での研究操作を併列的に行うものもある。著者も諸 Level での在り方を T A T により一つの Level に投影させようと努力した。Knuckhohn 等もこれらの諸 Level を統合しうる分析方向から文化事象を捉えようと努力している。

ともかく、種々の努力がなされているが、宗教現象とはということと科学としての行き方で問わんとしている狭義の宗教学にとって、現象の広範さ多様性、諸 Level での分析と説明概念、個々の実証場面での変数の単純化をめぐる問題は解決をせまられている困難な問題点である。

③先にもみた如く、宗教学の領域では現象面の諸事実の観察と記述とは、宗教現象の広範さ複雑さと、その特殊の在り方の故に、非常に大きな努力を要する。このような困難さの結果、宗教学的研究には現象面の事実のみを取扱っているものが多い。現象面の単なる類似に基いての類型分けなども行われている。それもそれとしての意味をもつてい



るが、このような研究操作を Feisinger 等が科学的操作と呼ばないであろうことは明かである。

学問の体系の中で、宗教の現象面の研究と記述が宗教学に課せられた重要な領域であることは確かであるが、宗教学が科学としてはっきりした位置を持つ為には更に *geniopic* な研究が充分になされることが必要である。この *geniopic* な研究方向の問題は宗教学にとって大きな問題点の一つである。とにかく、宗教現象の現象的 *Level* の事実の蒐集と記述のみからは、文化現象としての宗教現象の解釈分析は不可能である。

④ Feinger は *theory* を科学的研究にとり必須のものと考えている。Argyle もこれに中心的意味を置いている。その研究操作は *theory* からの *derivation* に基いて作業仮説が構成され、その実証操作をなして行くという形で進められる。この諸作業仮説の実証を通して比較的抽象度の高い *theory* の信頼性が証明され、その証明が続く限り、これは *theory* として存続するという形をとるのである。

このように *theory* をはっきりたて、*Hypothesis* を出し、その実証を通して研究を進める行き方は宗教学の領域では比較的少い。しかし宗教学が科学としての形をとる場合には、このように *theory* をたてて研究を進めることも必要である。なほ、Argyle の場合、*theory* として、従来屢々宗教の定義としてあげられて来たものを取りあげ、これらから *Hypothesis* を構成し、実証操作を加えていったが、この点は特に注目を要する。しかして、現象の複雑さの故にこのような研究操作の過程に於いて、類型構成をなさねばならなかった。このことは宗教現象の全領域に同じように適用され得る *theory* 又定義の考案の困難なことを示している。著者自身は *frustration*, *inner adjustment*, *mechanism theory* などの諸 *theory* を考えているが、宗教学的研究もこのような諸 *theory* を立てて進めらるべきであると考えている。しかしこれらの諸 *theory* の中で最も *Dominant* なものの決定は決して不可能ではないと思っている。

なお、著者自身の *theory* の問題、又 *theory* の構成に関する諸問題は稿を新めて言及することとする。

# 東亜伝道と清教徒精神

— 我国プロテスタントの主体性に関連して —

井 門 富二夫

## (A) 清教徒精神

- 一、問題の提出——伝道の動機(一)
- 二、カルヴァニズムによる護教精神
- 三、世界伝道の先駆者

## (B) 伝道様式の展開過程

- 一、伝道の動機 (一)
- 二、現実にめざめて

## (A) 清教徒精神

- 一、問題の提出——伝道の動機 (一)

三十四年の五月、シカゴ大学で開催された“A Seminar for Mission Board Executives and Professors of Missions”の席上で、婦米したばかりの宣教師から、著者にむけて二つの質問が出された。一つは、何故、我国プロテスタント教会に於て、そのピュリタン精神の影響が問題にされるのか、第二には、何故、今日かくもカルヴァニズムの影響歴然たる神学が、教会の大勢を占めるのか、という問題である。第二の問題に関し、著者は神学者で

はないから答えられぬと云いはしたが、第一の間に答えることによって、ある程度、第二の質問にも答えることになりはせぬか、ともその後になつて考えた。成程、内村鑑三、新島襄等々の先覚者により、米國より我國に植えられたものは、確かに清教徒精神と呼べるべき厳格な倫理であり、それは後に一般庶民に、「道德ではヤソに頭を下げる」<sup>(1)</sup>という誇るべき伝統となつて表われた。しかし、前述の宣教師が疑問に感じたように、伝道開始当時は、その伝道動機は、清教徒精神にあつたというより、後述の如く、むしろ純然たる敬虔主義、乃至は基督教本来の伝道第一主義に基づいたものであり、又、多くの宣教師は決して、清教徒の本場である東部海岸地区の出身ではなかつたのである。こうした当時の歴史的事情に明るい者には、我國の研究者が、一部の代表的指導者を類型的に把握して、我國プロテスタントの中心に清教徒精神をおいた事情に、満足しきれなかつたのも当然である。

しかしながら、かく疑問を述べつつ、著者は、今迄に定説となつた感があるこの清教徒精神に関する学説をくつがえず意向は更になく、むしろ、そうした従来の学説を支持する方向に於て、伝道開始当時の先駆者の伝道動機を解明しつつ、さきの質問に答えたいと思うものである。

アメリカに於ける外国伝道出発に関して、語り伝えられるウイリアムズ・タウンに於ける一群の学生の回心事情については、既に、数多くの研究書があるので、ここに二度と繰返す必要はない。アメリカン・ボードに関する如何なる著書を開いても、その第一頁は次のような文章と共に始まる。

「その源を語るには、まずブラドフォード、アンドヴァアの物語にかえる必要がある。そして、遂には、ウイリアムズ・タウンと、あの干草の山や木の陰に、一八〇六年のある日、集つた若い学生の群に目をやる必要がある。彼等はサムエル・J・ミルス (Samuel J. Mills) を指導者として、幾日も熱心に神の目の届かぬ暗黒のアジア大陸について語りあい、果ては、いかにして宣教師をおくるかという具体的問題になるや、やればかならず出来る ('We can, if we will') と叫びだすまで、彼等の信仰はたかまつてゆくのであつた。」<sup>(3)</sup>

これ以上、アンドヴァー回心事情について述べる必要はない。本稿の目的は、こうした回心事情を生み出したその背後の歴史的事実に目をそそぐことである。こうした若人を押しまくった雰囲気はどの様なものであったか。

当時の社会事情に関しても、一般アメリカ史や社会学的研究の中に、様々な論文が発見される。斯様な論文の一致した結論は、当時は、一種の社会解体 (Social disorganization) の時代であり、産業革命の発発前夜であり、西部フロンティア開発にもとづく外国移民の増加と移住民の東部よりの西部流出という事情をかかえた、社会再組織の時代であったということである。

「アメリカ史上初めて、宗教的・倫理的道義の地におちた時代がやって来た。アメリカ革命、即ち戦乱の記憶はさめやらず、又既に、巨大な西部開拓の齒車 (Westward-ho movement) も動き出して来た。まさに社会解体といふべき時に、外国伝道運動が発発した。」<sup>(4)</sup>

未だ強固な清教徒的宗教統制が存続しているに係らず、古い世代は当時のニュー・イングランドの社会状況に対して、樂觀的でありえなかった。理神論やフランス啓蒙主義が輸入されて、若い世代の間に浸透しつつあり、その神学的動向はややもすると、こうした新しいイデオロギーに流されがちであった。

ウイリアムズ・カレッジ (そこで冒頭に記述した回心があった) の同窓生が、こうした十八世紀末に於けるニュー・イングランドの雰囲気の変化をかく物語っている。「時代は、まさに基督教か異教的啓蒙主義に走るかを決める時に、<sup>(5)</sup> ぬしかかっていた。」 (The World is coming either to Christianity or infidelity)

政治では、ニュー・イングランド的 theocracy から、ジェフソン的民主主義 (Jeffersonian Democracy) へと移行しつつあった。この移行を助けるそれには、西部開拓の移民の増大があり、移民は東部海岸の "Don't-do-this-and-that" 主義から解放され、むしろ、宗教的には一種の真空地帯の中に生きていた。

神聖政治にかわる何か新しい政治的理想が探求されねばならなかった。The Connecticut Evangelical Magaz-

meの一八〇一年の正月号はこう記述する。

「十八世紀に入つて、当時、その子供と共にこのニュー・イングランドの教会と國家を管理していた尊敬すべき古き世代はすべて去り、今や、その子供のまた子供、即ち彼らの孫の代さえ、既に世を去つてしまった。古き世代の知慧、敬虔さ、美しさ、その影響、そしてその生命、すべてが時の経つと共に失なわれてしまった。この雜誌の現在の編輯者そして読者も、その中にこの世を去るであらう。我々は生くるが為に学ぶのではなく、単に死につくため学ぶのであろうか。願わくば、つぎの祈りを人みなに知らしめたまえ。神よ、あなたを知る知慧に我々が至りつくために、我々に、我々の生くる日々を数えさせたまえ。」<sup>(6)</sup>

これこそ清教徒世代の交代と神聖政治崩壊を語る直接資料でなくてなんであらうか。

侵入する啓蒙主義、世俗主義によつて醸成された恐怖は、生残りのピュリタン世代にあつては、神聖政治を復活させんとする望みが、歴史的歯車の前に絶たれて、その希望はむしろ「神聖政治の終末論的形成」に変化していった。換言すれば、具体的な政治的実現が不可能になるにつれて、希望は終末観的神学と、伝道による抽象的神の国建設の希望へと再展開をする転機にたつていたのである。失なわれた希望はかくして共通の敵「世俗主義」に対して、歴史的にはむしろ「反動形成」(reaction formation || irresistible impulse)の形で、<sup>(7)</sup> 戦闘意識に変わつていった。

外部環境の変化からくるやむをざる退却は、防衛組織の意識的完成という意味で、深層心理学の上では、所謂「おもいこみ」という形で強固な精神中核をつくりあげる出発となる。換言すれば、西部フロロティアへ、異教徒の外国へ伝道を広め、世界的な(但し精神的な面で)神の国を建設しようとする伝道動機は、崩壊する清教徒精神を異つたより広い形で支えようとする人々の手によつて、形成されたものではなからうか。間接的な要因は、後述する迄もなく、コネチカット雜誌を含む、当時の諸伝道雜誌に明らかたように、十七・八世紀欧州大陸にそして英国に始つた外国伝道の“Constrained by Jesus' Love”という動機に励まされたことであるが、直接的には、こうした展開、

する世俗主義」への挑戦の形で伝道が出発したものとみるのも可能ではないか。

即ち、伝道精神は、再編成されたカルヴィニズムの新しい形式であり、その終末的な再出発でもあった。

註(1) 大正以来庶民文化の代表である講談社文化の創立者野間清治の「伝記」(英文版)をみてみよう。彼によれば「基督者は倫理的には論議の余地がない程、他の宗教の者よりすぐれて、庶民から尊敬されていた。」S. Noma; "Noma of Japan," (Vanguard)p.37

(2) 特々 J. Tracy; "History of American Missions to the Heathen" Latowrette; "History of the Expansion of Christianity" などの他に、各先駆者の伝記を参照せられた。

(3) W. E. Strong; "The Story of the American Board," p. 7.

(4) W. W. Sweet; "Revivalism in America," pp. 117-119

(5) Diary of Thomas Robinson, I. p. 33, quoted from C. R. Keller; "The Second great Awakening in Connecticut," p. 1.

(6) The Connecticut Evangelical Magazine, January, 1801, Vol. 1, pp. 241-250.

(7) E. T. Clark; "The Small Sects in America," Chap I, II 参照

及び同様な心理的過程の一例として、家永三郎「日本近代思想史研究」内村鑑三の項参照のこと。

## 一、カルヴィニズムによる護教精神

アメリカに於けるミッション開始の遠因が、欧州及び英国宣教師の印度に於ける活躍にあった事実を誰も否定しないだらう。前述の「コネチカット福音雑誌」や「バノプリスト」、「またマサチュセッツ伝道雑誌」に屢々表われた、カプレー(William Carey)等「英国宣教師の印度報告が若人の夢をそそり、その情熱を駆りたてた。それは「イエスの愛に生きる」<sup>(1)</sup>という敬虔主義の果実であった。しかし、アメリカに於ける伝道精神を直接に支えた神学的背景は、こうした欧州宣教師を励ました敬虔主義とは幾分異っていた。当時の事情に関して定本として評判を持つ Oliver W. Elsabee;

“Rise of the Missionary Spirit in America”によれば、直接に伝道動機となった神学的根拠は、「召命を受けし事業は、神の為さんと欲したもう業である。」(The work, to which you are summoned, is the work of god.)とする欧州宣教師団の根本原則を受継いだといわれるホプキンス派 (Hopkinsian) 神学だという。しかしエルズブリー彼自身がすぐ引続いて指摘するように、ホプキンジャン・スクール自身が、時代変化に適應する過程に表われたニュー・イングランド・カルヴィン神学の一変型であつて、必ずしも、ハレー学派にみられるように欧州の敬虔主義 (European Pietism) を背景とするものではなかつた。スウィート教授の指示をまつまでもなく、ホプキンジャンの他に、それと対立する形で存在したカルヴィン正統派にこそ、むしろ後に宣教ボードの主要人物となつた多くの指導者を見出すのである。

むしろ、ホプキンジャンのいう「神の業」もカルヴィニズム特有の神への畏怖からくる概念ではなかつたらうか？  
ここで当時の東部海岸神学界の様子をふりかえる必要がある。

第一次大リバイバル期 (the First Great Awakening) の後に、リバイバル指導者であり、厳格なピュリタン神学の支柱でもある、エドワーズ (Jonathan Edwards) の論敵が彼に対抗する意味で、デイヴィニティ派 (Old Divinity School) を結成して、エドワーズによって惹起されたリバイバルの行過ぎを批判せんとした。<sup>(4)</sup> 一七四二・三年にわたる野放し的なリバイバルが、狂気になる状況をみたデイヴィニティ派は、自己の教会にこのリバイバル状況の波及するのを恐れて、燃えさかる宗教的情熱の鎮圧に力を尽したが、しかし反面、この鎮圧による障害から教会員を失うこともおそれていた。会員減少がリバイバルの反動のようにやってくるのと、彼等は、会員の無節制こそこの無宗教状態の直接原因であると非難をし、むしろ、リバイバルと交替するように侵入して来た啓蒙主義に目を閉じて、何等策を尽さうとしなかつた。リバイバル鎮圧を目的とした「彼等の退屈きはまる、そして、エドワードのもつていた大胆さ、積極さを欠いた説教は、何等この周辺期の宗教的真空状況に役にたたなかつた。」<sup>(5)</sup> とケネラー (C. R. Keller) は報告する。

彼等は寧ろ当面の敵を取りちがえたのであり、情緒主義を圧迫する為に、啓蒙主義にさへ手を貸したのである。

ここで十八世紀後半の新ディヴィニティ派 (New Divinity School) の出現となる。之は情緒主義にも乾燥趣味にも片よらないで、清教徒倫理の復活を計ることを目的とした。ホプキンソンと並んで伝道運動に神学的根柢を与えたのはまさに、こうしたジョナサン・エドワーズの精神をうけつこうとした正統カルヴィニスト達であった。新ディヴィニティ派の肩には、ホプキンソン派と共に、合理主義、民主主義にむかう時代潮流に、カルヴィニズムを適應させる重任がかかって来た。ホプキンソン派には、Hopkins の他に、Stephan West, Nathaniel Emmons 等が名を連ね、後者には、Joseph Bellamy, John Smalley, Jonathan Edwards Jr. Timothy Dwight 等が属していたが、こうした人々、特に後者の中に、後に直接アメリカン・ボード後援者となった人々の名を見出す。<sup>(6)</sup>

「十八世紀から、今世紀始めにかけて、コネチカットでは、ホプキンソン派が盛んなようにみえた。そこに、エモンズ博士の見解を支持する牧師がみられたが、やはり大勢はエドワード派 (新ディヴィニティ派) に傾いていた。ドワイト博士や私達は当時の組合派牧師の多数派を代表するものであった。ニュー・イングランド全体の大勢もまさにその通りであった。しかし、一部の地方を除いて、疑いもなく篤信の徒に警告を感じさせるような宗教的墮落が一般にみられた。しかし、(神学界の状況をふりかえって見る時に)、ニュー・イングランド神学界の中心はさらに健全であると云わざるを得ないだろう。」と、ハンフレイ (H. Humphrey) は記述する。

世俗主義という大敵を前にして、両派は次の諸点で協力せざるを得なかった。即ち、(一)教会再建の必要上、リバイバル、情緒主義にある程度傾むかざるをえない事情と、(二)宗教的訓練を復興して、回心の重要性を強調することである。既に気付くように、後のミッション第一期生は、この復興した回心第一主義、訓練重点主義の中から生まれてくるのである。

しからば、一致点はさしおいて、両派の神学的差というのは何であったか？ 後に設立されたアンドヴァー神学校



の校憲校則の予定稿を掲載した「パノプリスト」紙 (Panoplist) の批評家が、両派の神学を批評して次のように述べている。

「全く酷い話だが、宗教情緒を軽んじて、徒らに形式主義 (Catholicism) に走る者が、ホプキンソンとカルヴィニストの意見の差を喋々としやべりたて、両派が合同したり、兄弟づきあいをしてならぬというのは困ったものだ。彼ら自身、この意見の差というのが、真実というよりも、名前だけの差であるのを知るが故に、かくも邪魔立てしようとするのである。いうなれば、ホプキンソンは、一々の罪悪行為まで神の責任に転嫁する (Imputation) 教義を除いて、別段正統派に異なる所はなく、もし他にあったとしても、上の教義・原則から引き出された意見の相違にはかならない。」<sup>(8)</sup>

こうして、両派の相違といわれるものが、単なる意見の相違の他の何ものでもない事実を知る識者は、両派を合同させて、世俗主義に対する陣営の強化を計らんとした。当時の神学的権威とされ、後に宣教師養成の第一陣に立ったウッズ博士 (Leonard Woods)<sup>(9)</sup> によっても、ホプキンソンは、カルヴィニズム陣営の単なる少数派的存在というだけで、「正統カルヴィン神学のうち、神の法律に従う人間の意欲、人間の善悪両行為の中に等しく含まれる神の意欲、神の法律に完全服従を行いうる人間の能力、原罪と現実の罪悪行為を等質とみる、などの諸点を特に強調する。」<sup>(10)</sup> にすぎないという。

エモンズ博士の如き積極的なホプキンソンを除いて、両派はむしろ清教徒陣営の分裂を恐れる方向にむいていった。十八世紀末の啓蒙主義と世俗主義の進展は、この合同傾向を更に強めた。両派は「清純なる聖書に基づく宗教」<sup>(11)</sup> の復活に努力をつくすという誓いを交すに至った。

エルスプリーの云うホプキンソン派の世界伝道への直接影響とは、以上の意味で、神学的な影響というよりはむしろ、実践的な伝道方法を通じての影響であつたのではないか? 「マサチュセツ伝道雑誌」等の記事によれば、

ホブキンジアンは伝道技術の発展に様々な忠告を行い、又より多く印度伝道への関心を示している。しかし、ホブキンジアンは、多数派の牧師により分派 (Secarian) と見做されていたことにより、その熱意にかかわらず、伝道会社設立の直接当事者とはなり得なかつた。彼等の熱意が「外国伝道」の形になる為には、多数派との「合同」、そしてその「合同」から生まれる「事業」を必要としたのである。

然らば、何が最初の伝道会社を支えた guiding Spirit となつたか。又、どのような事件が転機となつて、既に燃え始めていた若人の精神を、「伝道会社」に具現することになつたか。

結論的に答えると、それは両派の「合同」にもられた世俗主義への挑戦、即ち、拡大された世界を神聖政治に引き戻すという終末的希望が——それは明らかにカルヴィニズムの厳格倫理の基礎であつたが——アメリカン・ボードを始める動機の支えとなつたと、言うことが出来よう。

変遷する時代に適応した theocracy の再建は、<sup>(12)</sup> “to live but not to die there” を学ぶ意欲となり、合同を押しすすめた。前出の「コネチカット雑誌」の編者は、中世紀的な具体的神聖政治の解体過程を報告する一方、古い神聖政治は単にニュー・イングランド地方に制限された産物であり、育ちゆく若い国家の制度のみならず、一日一日と拡大する世界政治にも適しえないものであるときめつけた。即ち、抽象的な(?) 否むしろ、主義としての世界神聖政治 (the world-wide theocracy) の建設のほかに、ニュー・イングランド精神を生かして得ないことを報告するのであつた。即ち、新しい清教徒精神は、その構造に於て神学とみなすよりも、当時の政治状況から生れたイデオロギ―とみなすべきであらうか。

「古いニュー・イングランドは去つた。形の上から消えさつた。……しかし私が述べた新しい姿への予言の中、どんなものが今や実現されたであらうか。……この国に十五か十六の新らしいカレッジやアカデミーが創立され、教育は一般に普及した。……古いニュー・イングランドの息子達は、(こうしたニュー・イングランドの外でも)、

諸地方で新しい大学の学長となり、牧師となり、一般学校の教師となり、そして遂には、西部新開地や、外国への宣教師となつて散つていった。こうして 神は自己の力をもて、彼の教会を拡大し、我らが なきコネチカットの州の贖罪を果たして下さるのであった。<sup>(14)</sup>

雑誌編者が既にニュー・イングランドと、拡大する若いアメリカ合衆国を同一視し始め、清教徒意識と、若い国の使命感を混同し始めた心理的経過がここに明らかとなる。新しい理想が終末観の上に建てられた。一地方の神聖政治は、思想となつて、世界的な「神の国」運動にまで昇華せんとしている。換言すれば、それは世界教化の責任感（イデオロギー的表現）となつて表われてきたのである。

この理想の下に、清教徒陣営の合同が実現する。合同実現は次の様な形で徐々に行われた。十八世紀の終りから十九世紀の始めにかけて、

「(一)まず二つの月刊雑誌、マサチュセツ伝道雑誌と、パノプリストが合同する。(二)、伝道会社経営を可能とする強力な一大組織 (a General Association) に各派が合同する。(三) (後に宣教師第一陣の母校となつたアンドヴァー一神学校) 一つの神学校に合流する。<sup>(15)</sup>」以上が指導者間で取定められた。引つづいて、この一連計画の集大成として、「一八一〇年、ゼネラル・アソシエーション (大会) がブラドフォードに開催された。その会合で、信仰告白の様式が決定され、カテキズムの内容が各派の主張に沿うものであることが取定められた。<sup>(16)</sup>」

この大会席上に於て、合同大会の指導者は、初めて、自己の主張の支持者を見出した設立間もないアンドヴァー神学校学生の一群、即ちミルスを指導者とする学生群から、外国伝道志願の第一回の請願書を受取るのである。請願書についてアメリカン・ボード年次報告は次のように述べている。

「彼等は早くから異教徒伝道開拓の義務と重要さに目醒めていたという。この義務感は彼らに成功の夢を与え、又事業の困難さに覚悟をきめさせる、さまざま祈りにみちた研究心をかきたてた。あらゆる情報を検討した上で、彼

らは神が道を開かれるや、その事業に専心し得る決心も明らかにした。以上の事がこまごまと手紙に記述されてい<sup>(17)</sup>た。

指導者達はその熱におされて「イエス」を与え、world-wide church 実現の第一歩を踏み出す具体案の相談にかかったのも、その後間もなくであった。これがアメリカン・ボードの出発であった。

ここで一まず本節をしめくゝると、伝道動機の直接原因として、次の三要素が浮かんでくる。

(一)、第一にまず伝道の根本的概念が、新デイヴィニテイ派(正統カルヴィニスト)の、拡大された、或は再生される世界的「神聖政治」の考えにもとづくことである。ホプキンズアンが、正当な評価以上に、伝道開始の推進者と受取られたのも、彼等が旧デイヴィニテイ派に圧迫された爆発的な回心への支持力となり、又その回心の力の中から、広がるフロンティアへの挑戦精神が生まれたからである。えてして、社会解体期には抑圧された不満が回心の形で表われる。当時は、その不満が“Gloria Dei”の呼声に結びついたのであり、それは何もホプキンズアンの専売品でなく、ニューヨーク・イングランド精神、あるいは生れかわらんとするカルヴィニズム全体の再生の産声であったわけである。当時アメリカ各地から東部の神学校に集った若い伝道師達の心を支える根本精神は、カルヴィニズムの要求する神への「直接奉仕」をのぞむ心であった。

前述のウツズ博士は、

「指導精神には疑念がなかった。……アンドヴァー神学校などのすべての教授職はエドワードイアンと呼ばれる正統派であった。……我々の正統な社会伝統は(The character of Orthodox community) 神学校の教義の根本が、完全無欠なカルヴィニズムであることを要求した。それと相反するものであってはならなかった。この点では(ホプキンズアンといわれた) スプリング博士やエモンズ博士にも異論がなかった。」<sup>(18)</sup>とのべて、宣教師養成がこの方針の下に貫徹された事実を強調する。イエール大学、プリンストン大学等の神学校もこうした正統派によって受継がれた

事實は、今更述べるまでもないことである。

こうした新しい挑戦的なカルヴィニズムの洗礼を受け、又その中から生れた各神学校で教育をうけた初期宣教師が、異国の「世俗主義」や「異国宗教・慣習」を、いかにみたかはいうまでもない。日本伝道は一八五〇年代に始まっていて、時期的に多少ずれているうえに、また筆者が別稿で論じようとする、所謂「教育論争」等の影響をうけているので、ここに記述される結論をそのまま採用することはばかられるが、ただ一言ここで云いうる事實は、我国に於いても、初期の組合派、長老派、改革派等の宣教師に、この挑戦的カルヴィニズムが生きていたということである。この「世俗主義」への反感が、新島 内村 植村 等の、所謂士族精神と結合して、我国基督教徒の厳格倫理樹立に、働きかけたのではないか。成程、メソヂスト、バプティストのごとき庶民教派が、異った文化環境（その大勢は南部諸州にあった）と、その庶民的敬虔主義の下に、色彩を異にした神学を以て、我国に入ったとも云われるのも、又事實である。しかし伝道の主導権と、その精神的基盤に関しては、特に我国に於て、東部海岸の諸派が影響を持っていた事實は、我国新教指導者層の成立経過を一瞥するだけで明瞭となる。このような宣教師の神学的影響、殊にその神学が「世俗主義」への挑戦から出発したという点で、我国新教の清教徒精神が論じられないであろうか。特に内村の純粹さと、又近代産業展開過程におけるその反動性<sup>19)</sup>もこの点から論じえないであろうか。

(二) 伝道精神の第二要素ともいふべきものは、その「合同精神」、あるいは更に拡大した意味で、ブリミティヴな「Ecumenical Spirit」である。「世俗主義」と、拡大するフロンティアという事情に直面して、各派の、合同そして協力が、神聖政治の唯一の回復策であった事實は前に述べた。この危機意識が精神的神の国樹立の、「伝道」を生んだのではないか。コネチカット雑誌は、前出の引用の後に、「時はまさに、協力して神の光栄の為妨らくべき時」と述べている。又、ドワイト博士は、「現在こそ、この新らしき仕事を始めるその時であり、(中略) この仕事の必要さが、必然的に(合同その他の)、実際の行為をうんだのである。」<sup>20)</sup>と述べる。即ち、伝道が、エキュメニカル運動から

始まって又それに終る事実を、これらの初期指導者も意識していたのではないか。

(三) 伝道出発の第三にして、最も直接的な要素は、ピューリタンの「神に仕える者」としての、責任感にある。又そのプライドにある。

コネチカット雑誌にみられるようなニュー・イングランドの、ある意味のナショナルリズムが、異教徒、又フロンティアの開拓民に対する伝道責任感になって表らわれてくる。旧大陸そして古い基督教文化に直結する新英州の住民は、同時にその古い文化を代表して、新らしくそして未開なものへ直面する先駆者であり、この先駆者的精神が、若い世代の中に、「もし世界の残りを暗黒の中に残し、真理に目を開かせないなら、基督者としてその召命感 (profession) を裏切ることになる」という焦りをもたらした。

躊躇することは、世俗主義の中に、このピューリタンとしての誇りを失うことを意味した。この誇りと先駆者精神は次のような言葉になって表われる。

「まず第一に、この二世紀の間に起った事実にてらして、新英州の住人ほど、あきらかにそして又等しく、基督教信仰の喜びを味った国民はない。凡ての社会的市民的喜びの中で、この信仰の喜びを源としないものはまことに少ない。否、我々を不滅の存在として意識させるすべての歡喜は、直接に信仰に依存する。もし人間からこれ迄の文明や自由のすべてが、換言すれば、我々が福音からうける現世の慰め、また未来の希望のすべてが、剥奪されるとするならば、一体何が人間に残こされるというのか。基督者であって、もし近い未来に、この恵まれた土地が、迷信と墮落と異教の冒瀆主義のうちに落ち入ると告げられたら、夜に日をわかつたず、嘆き悲しまずにおらない者がいようか。(中略) ここで一まず、異教徒 いな我々の間に、この信仰をおしすすめようとする伝道行為の増加傾向について考えてみようではないか。」

即ち彼等にとっては、伝道と信仰の奨励なしに文化の存続は考えられなかった。又人間の誇りもそれなしには考え

られなかった。

「(前文につづく) 第二に、現在の状況をすべて考察に入れると、新英州の吾人は、この地球上の他の国々に較べて、異教徒間の伝道に最も活潑なるべき資格をもつものである。先輩たる英国をまずは例外として、この伝道計画を実現する国が米国を除いて、いずこにあるか。(中略) 英国民とさえ比較して、公課・義務の重荷は、この国に於いてはるかに軽い。またこの計画に援助の手をさしのべる人々を雇用するにも、我々は充分な財力をもつものである。我々は久しく英国の基督者の勇氣について、(その行動の自由豁达さについて) 讃辭を聞くのになれて来た。しかし、ここで考え直す必要がある。もし我々が英国人と同じように、異国に伝道におもむく勇氣がないとみたら、人々は我々を侮るようになるだろう。」<sup>21</sup>

新興国アメリカの、すなわち、独立戦争後間もない新英州の、若い世代がここに述べる国家意識は、アングロ・サクソン系のフロンティア精神に基づくものであると共に、それは神聖政治の世界化、あるいは神聖政治のための新しい植民地を探求するその選民意識に根拠をもっている。

選民意識はただ異国と未開地の伝道にのみ彼らを馳りたてた。当時のアメリカの大部分をおよった世俗主義に対抗する選民意識が、伝道の第一動機であったかもしれない。あるいみで、伝道に赴くことそれ自体が、彼等の誇りをつなく唯一の道であったのかもしれない。こうした宣教師の選民感が、若い異教徒にどのような影響を与えたかは云々までもない。またここに厳格倫理の(危機感に裏付けられた道徳感の) 成立基盤もあった。

次に、初期宣教師の間から、代表的ケースを抽出し、その伝道動機を分析することにより、この選民感を養成した危機的環境を浮彫するように試みてみる。

註(1) J. van den Berg; "Constrained by Jesus' Love".

(2) "Collected Work"; (Hopkins), Vol. II, p. 136, quoted from O. W. Eibree; "The Rise of the Missionary Spirit

in America.”

- (3) W. W. Sweet; “Revalism in America”
- (4) C. R. Keller; “The Second Great Awakening in Connecticut”, p. 30-31
- (5) Keller; *ibid.*, p. 32
- (6) C. Walker; “A History of the Congregational churches in America”, pp. 279-281
- (7) A letter dated, Nov. 16, 1853, by the Rev. Humphrey
- (8) The Panoplist, 1809, Vol. 1 new series, p. 415
- (9) The first Abbot professor of Christian Theology in Andover Theological Seminary.
- (10) L. Woods; “History of the Andover Theological School”, p. 31-39.
- (11) L. Woods; *ibid.*, p. 38
- (12) L. Woods; *ibid.*, p. 42.
- (13) The Connecticut Evangelical Magazine, 1801, Vol. 1 p. 241
- (14) C. E. M., 1801, Vol. 1. p. 245
- (15) L. Woods; *ibid.*, p. 44.
- (16) L. Woods; *ibid.*, p. 44.
- (17) First Ten Annual Reports of the American Board, pp. 2-3
- (18) Woods; *ibid.*, Chapters 3 and 9, 特註 p. 101
- (19) 家永三郎「日本近代思想史の研究」内村の項
- (20) Sermon delivered by Timothy Dwight, in Boston, Sep. 16, 1813, in “Sermons by Congregationalist,” Vol. 10, pp. 27-28
- (21) First Ten Annual Report; pp. 28-29 Address to the Christian Public.

### 三 世界伝道の先駆者

こうした新エドワード派の代辨者とも考えられる、チモシー・ドワイトは、以上に述べた清教徒の、イエスへの愛



と、新しい形で神聖政治回復の終末的希望とについて、次のように述べている。この説教は、アメリカン・ポードの第四次大会に於いて語られたものである。

「(一) 諸君の召命を受けし事業は、神の事業である。わが兄弟姉妹、それは人類に今迄啓示されて来たあの神の主なる業である。

それはこの現世に於ける創造の究極の意味を示すものである。また現世に於ける啓示と贖罪の業の究極となるものである。人間に告げられた第一の予言の主題となるものである。

(二) 現在こそ、この光榮ある事業を行う適当な時である。予言の靈に指し示めされたように、まさにこれがその時である。思慮ある聖書註解学者の殆どが同意しているように、完全な意味に於て、キリストの終末的復活 (Millennium) を便宜上かく訳す) は紀元二千年からほど遠くない近い時期に行われるであろう。(中略) 静寂と平和にみちた安息日が日本にもむかえられるようになって、この世はいかに驚くであろうか、又天はいかに喜びに満たされることか。(中略) 現在はまだに適當な時である。そう云わざるをえないのは、伝道の事業が始まり、しかも異常な規模に於て始まったからである。かくも多くの人々が、この事業に心を併せ協力するに致ったとは、何と素晴らしいことではないか。(後略)

(三) この事業の必然性が当然人々に實際的な努力を要求する。聖ヨハネは、全世界が悪のうちに横たわると云った。道義的な見地からみれば、この地上の大部分は、死の息吹におおわれている事実注目しよう。(中略) このあわれな悩める人々を、悪業罪悪の中より救い出すことこそ、諸君の前にひろがる偉大な事業である。しかしそれとて、比較に於て一時の問題である。我々に課された偉大なる義務とは、人を罪 (sin) より救うことである。全世界は、神の子等がその勇気を表わすのを希望を以て、待つている。その日は遂に来た。(後略)」

ドワイトは彼等の終末的危機感を美事に訴えている。ここに又世俗主義に対する反動適応の情緒性がまざまざとみ

られる。こうした新英州の雰囲気から、どの様な人物が生まれて来たか。

サーチェントによると、回心やリヴィヴァルの心理学的諸原則は、どの様なケースにも共通して観察されるものであるという。即ち、表われるべき新態度は、まま、その当人の経験や、環境の当時の雰囲気に沿うて、むしろその地盤の上に、それを凝縮した形で出て来るものであるという。<sup>(2)</sup> こうした意味に於て、これから述べる伝道先駆者達の生涯から、一つの共通した信仰上の緊張が観察される。終末的敬虔さ、新英州清教徒の自己犠牲というべきものである。斯様な態度が以上に述べたカルヴィニスティクな雰囲気から醸成されたことは又云うをまたない。その意味に於て、最初の伝道グループであるアンドヴァー神学校の青年達は、その伝記に目を通すと、その幼少期に於て、互に共通する家庭背景乃至は環境をもっていたことが明かになる。例えば、

「ゴードン・ホール (Gordon Hall) の両親は、その道義的な生活において、社会の尊敬をあつめていた。(中略) 大学に入る前に、ホールは敬虔なる母によつて信仰について種々充分に教えられて来たのである。」<sup>(3)</sup>

「ミルス (Mills) の父は、トリングフォード組合教会の初代牧師であった。(中略) 父は広く社会にいられた人物で、その魂の偉大さそして思いやりの深さによつて、彼の教区の中の家も彼を心から歓迎した。(中略) 教区に於て、ミルスの母はまさに牧会の為に生れついたような人物で、人を導くうでまえと共に、その基督者の性格に於ても、まれにみる人であった。」<sup>(4)</sup>

「ジャドソン (Judson) の父は組合派の牧師であった。ジャドソンの父への愛情は、むしろ畏敬の情ともいふべきものであった。父アドニラム・ジャドソン一世は厳格な人物で、その家庭に於ける態度は厳然たるものであった。」<sup>(5)</sup>

両親の職業は、牧師から農民に至るまで様々なものであったが、彼等の両親のすべてが敬虔なる清教徒であり、カルヴィン神学に従つて子弟の教育を行わんとする態度に於て共通したものがあつた。この当時の多くの宣教師の家庭をみても同様なことが観察されよう。

青年達は一樣に厳格な宗教的訓練を受け、また、コネチカット雑誌その他の伝道雑誌にも親しむ機会に恵まれていた。但し、この宗教的訓練なるものは理解にもとづく近代的な家庭教育を必ずしも意味しない。むしろ、聖書字句の鵜のみ、または両親の抱く神学の鵜のみという程度にあったことは間違いない。こうした訓練は、児童の心理的重荷となるケースが多いが、児童側の反応は大体次の二つに分けることが出来る。とにかく彼はその年齢なりの問題解決にせまられて、

(一) 彼におしつけられた価値体系 (value-system) に順応が不可能であり、自分が理解力に欠けることを嘆いて、自己を責めるに至るグループと、

(二) 彼の理解せぬものを無意識に追いかんて忘れさろうと試みるか、或いは、両親が与えるものと、自己の経験中の新しい興味を自虚的に比較しようとするグループとにわかれてくる。これも又一つの自己圧迫の方法である。しかし、結果が何であれ、それが児童性格の展開に大きな役割を果すのも又事実である。一時は、こうして両親から与えられた心理的重荷は表面から隠れていても、まま、青年期に両親の情熱に更に輪にかけた熱中状況となって表れ易い。その意味に於て、回心、伝道への追求を、"Constrained by Jesus' Love"<sup>(6)</sup> という形で表現した van den Berg は正しい。しかも、それは青年期の情熱という意味に於て、終末的色彩に濃度を加えるのも又当然の成行であろう。

第一例のケースに、サムエル・ミルスの例をとろう。注意深い観察者であり、又エドワード・ディアン派の指導者の一人でもあったサムエルの父は、彼の教育結果がどの様な結果をもたらしたかを次のように描写する。

「一七九八年八月の終りに、トリングフォードで、特に若人の間で、顕著な宗教的復活が観察された。若人達は毎週会合を持った。その数は絶えず増加しつづけた。(中略) 多くの者は何か落着がなく、いらいらしてみえ、指導条項に異常なほどその注意を集中していた。(中略) その関心のまゝである第一の話題は、驚くべきことであるが、彼ら自身とその過去の生活経験そのものにあった。(中略)

それがあえて出来る間は、可能な限り、彼等は、自分達は自分に出来る限りのことはやって来たのだという弁明の中に閉ちこもる態度にあった。そのままではいられる間は、まるで他人に憐みをかけてやるという態度で、自らは神に對抗する態度をとっていた。しかし、その信仰が深まるにつれ、自己のかたくなさに気がつき始め、更に自己が罪深くなるのを意識し、遂には全く自己に希望を失ってしまうようになり出す。」

ミルスの父の云うように、これがエドワード・アン・タイプの回心経路であり、それは厳格倫理の心理的圧迫から始まって、終末的希望に自己をもたらず道程でもあった。その主題は飽迄も“Sinners in the Hands of an Angry God”の形で展開する。サムエルもこの若人群の一人であった。青年期に達した彼は、残りの者が、「神の手に喜んで身を委せた」ときすらも、尚絶望状態にあった。この絶望の深さが彼を後の指導者として決定づけた。即ち、逆に云うと、その深さが後にくる終末的希望の深さと正比例するからである。

一八〇一年、モリス・アカデミーに入学する際、彼は「生れなければよかったのに」と母に訴えている。カルヴィニストであることとは何と意味するかこの青年には理解されていない。唯、その予定説に圧倒されて逃路をふさがれていた。父のグループには、Smalley, Jeremiah Day, Nathan Perkins 等が新ディヴィニイ派の論陣をはっていた。こうした雰囲気がありながら「選ばれた者」としての意識はそう簡単にやって来ない、…即ち、何等かの解放動機が凝縮された罪意識をとくためにやって来ねばならない。十二才から十八才のこうした闘争の間に、回心動機の漸進的もありが観察されているが、最初の回心はアカデミー入学前後に訪れている。回心は自己愛 (self-love) から自らを解放する形で始まり、逆に完全なる神の意図への自己の道具化という形で完成した。

回心後の瞑想中に、当時の伝道雑誌にさかんに表れた英国系宣教師の印度に於ける活躍の記事などの影響が歴然とみられる。回心は同時に外国伝道への決心となって具体化される。彼が神学理論を理解する迄に成長していたとは決して云えないが、明らかに彼が新ディヴィニイ派の教育指導の産物であったことにも、さして疑いはない。彼の伝記

にみられる告白状況が、正統カルヴィニズムに基づくものであることは広く知られた事実である。

ミルスその人を知るスプリングの“Memoir of S. J. Mills”はこの事情を、——そして回心事実が、そのまま伝道によせる終末的希望に結合した状況を、次のように述べている。

「精神的なものを目指す訓練の特異性に熟知する人には、後に信仰の真理を宣揚するのに偉大な役割を果すために、幼年期に於て、エドワーズやフュラー (Edwards and Fuller) が教育を受けたと同等あるいは以上に、ブレインードやミルス (Brainerd and Mills) が十字架の宣教師の光榮ある役割にむかつて、激しい訓練を受けたという事実は否めないであろう。(中略) ミルスに関する限りは、彼がそのようにつくり上げられたというほかに、……換言すれば、その後半生に於て、異教徒のために宣教に赴くという人生の他は、全く彼については考えられないと云つてよい。彼の注意は、幼年期に於てたえず母の口からこの点に導かれて来た。母も宣教のためにもまれて来たような人物であつた。ミルスはかつて母が、宣教師となるため、神の業に子供を捧げたと告白するのを聞いたことがある。」<sup>(10)</sup>

社会解体期の新英州の家庭では、当時の社会に一般化した清教徒的終末観を、この程度までに結晶させていたのである。神学的状況からみれば、成人の世界では「世界伝道」が唯一の救済の道であるように結論の完成が急がれていたが、その神学の完成以前に、実際の訓練を行った家庭生活の中から、実行力のない古い世代と異つた新しい世代が生れて来た。

結論的にみれば、この新しい世代は、最早新英州の為というような、古い世代の固定観念からは解放されていたと云つてよい。むしろ“Constrained by Jesus' love”という「イデオロギー」が、エドワーズの影響下にあつた清教徒的なものをむしろ超える形で結晶しつつあつたと考えてよい。すなわち、一連のカルヴィニズム的厳格倫理の圧迫からくる反動性が、当時展開しつつあつた冒險精神と結合して、伝道魂に華さいたのだと論じえよう。

ともあれ、前述のような回心経路は、他のアンドヴァー・グループ、サムエル・ニウウエル (Samuel Newell)<sup>(11)</sup>

ジェムズ・リチャード (James Richard)<sup>(12)</sup> にも等しく観察される。後に彼らが一所に学ぶこととなったアンドヴアー神学校では、教授達が彼等の情熱に理論的根拠を与えたのも事実である。

第二のタイプとは、成人と共に次第にましてゆく世俗主義への本人の関心と、信仰の争いという形で、回心に至る道程である。殊に両親がそうした児童の世俗的才能に関心を寄せる時などにそれが起る。しかし、こうした場合にも、常に伝道雑誌や教会の影響が何等かの形で青年の知的意欲をそそってきた事実を否認しない。例えば、ジャドソン (Adoniram Judson) の場合である。

「アドニラムの父は彼の野望を極限にまでおとした。父は息子が偉人なることを早くから信じてやまなかった。又この期待をかくそうともしなかったので、幼少時代からアドニラムも世俗的野心にみちていたが、この野心こそ後に十字架に釘づけにされねばならぬものであった。」<sup>(13)</sup>

しかしアドニラムの伝記筆者であるエドワード・ジャドソンが指摘するように、この国家・人類の為に善をなさんとする時局的な野心こそ、新英州の人間をそそった、伝道へ、世界開拓への情熱の一面である。幼少期のジャドソンは、父が牧師であったという意味に於て、宗教的環境にあつたという反面、こうした世俗的野望をどうしてよいか理解出来ないジレンマの中にいた。知的欲望のある彼はカレッヂ時代まで、むしろ啓蒙主義の影響下にあつた。エドワードは云う。「この当時はフランス啓蒙主義が野火のごとく広がってゆく状況にあつた。(中略) 若いアドニラムはこの影響下にあつて、友人以上の不信仰者になつていた。」<sup>(14)</sup> こうして一八〇七年彼は首席でブラウン大学を卒業する。

しかしこうした彼を、児童期にうけた宗教的訓練はまだ見離してはいなかった。それはいつも、「それが父祖を継ぐ道か?」「その名譽がいつまでつづくのか、」という疑問の形で、彼をジレンマに追いやっている。彼の解体期の人心に対する危機観は、こうして「偉大になるとは、我々自身の為に働くことではない。神の名のために……」<sup>(15)</sup> という声で具現化してゆく。この疑心の抑圧は、更に幼少期の宗教感化の回復に機会を与えることになる。故に偶然の機会さ

え与えられれば、ミルスのような人物に起ったと同じような激烈な回心が彼を待ちうけている。伝記筆者は彼の心中の清教徒的危機観の反撥をかく語った後に、彼が同じく不信仰の友の急死に会って、急な回心を遂げる経過を述べ、その原因に彼の幼少期の宗教的訓練と、彼自身の危機観をあげている。

ゴードン・ホール (Gordon Hall)<sup>(16)</sup> もこうした経路を踏んでアンドヴァー・グループに参加した。このタイプの青年が、当時のカルヴェニスト終末観の一面を為す開拓者精神の機能を十分に伝えている。即ち、新英州人としての誇りである。又若いアメリカの担手としてのエリート感である。後に多くの宣教師が、ボストンやニューヨークに出入する船舶の光景から、この誇り、即ち、「ピュリタンは常に世界の知的開拓の先駆者であった」というコネチカット雑誌編者のいうエリート感(神に選ばれし者の誇り)から、伝道に参加した光景を思いうかべたい。

この際、伝道の精神的動機について、それがエドワードイアン神学であったかホプキンズイアン神学であったか論じることとは末葉の問題である。むしろ、ピュリタン世界の world-wide edition への改訂に、若い世代が一つの新らしい ideology を構成したと云ってよいのではないか。ジャドソンの場合も、いなミルスの場合も、拡大するアメリカを支えた世俗主義に対抗して、死につつある新英州政治を神の国建設に無意識に拡大していったその点に、先駆者としての意義があるのでないか。

第三章に論じられた若人像は、第二章に論じられ清教徒精神の具体化されたものとして受取られたい。その意味で世代を代表する精神は、ミルスの世代に於ては行動意欲の形であらわれてきたので、彼らの危機観のエネルギーの方向は、彼等の行動(理論ではなく)の中に観察されねばならない。

註(1) Sermons by Congregationalist, Vol.10, pp.24-31

(2) Sargent; "Battle for the Mind"; pp.28-29

(3) J.H.Hewitt; "Williams College and Foreign Missions", pp.9-10

- (4) T. Richards ; "Samuel J. Mills" ; pp. 6-7, p. 10
- (5) E. Judson ; "The Life of Adniram Judson", pp. 1-2
- (6) J. van den Berg ; "Constrained by Jesus' Love"
- (7) The Connecticut Evangelical Magazine Vol. 1, a letter from the Rev. S. F. Mills of Torrington, pp. 27-28.
- (8) *ibid* ; p. 28
- (9) T. Richards ; *ibid*, pp. 13-14 G. Spring ; "Memoir of S. J. Mills", p. 6.
- (10) G. Spring ; *ibid*, pp. 9-10
- (11) L. Woods ; *ibid*, p. 137.
- (12) "Memoir of American Missionaries, formerly connected with the society", pp. 55-56
- (13) E. Judson ; *ibid*, p. 2
- (14) E. Judson ; *ibid* ' p. 10
- (15) E. Judson ; *ibid*, p. 9
- (16) J. H. Hewitt ; *ibid*, pp. 10-11.

## (B) 伝道様式の展開過程

### 一、伝道の動機 (二)

— 動機の変化 —

本章であつかわれる主題は、A章に於て、“Constrained by Jesus' love”と要約された、「清教徒の選民意識」の拡大が、事実東亜に如何ような影響を及ぼしたか、その問題を述べることにある。換言すれば、憐みと文化的優越の上から、……極端に単純化すれば、下層或は一般層には慈善事業、知識階級には教育の形でその伝道が具体化されたのちに、一八五〇年代に、ボード秘書のアンダーソンをめぐって、伝道動機と方法 (ideal and reality) の矛盾に関する論争が、するどく清教徒的伝道動機を分析するに至ったそれまでの経過を、ここに記述することである。全く異なる文化



環境と、一般化した貧しさに直面して、彼等宣教師の伝道動機乃至はイデオロギーを構成する二つの要素——「神への責任感と、新英州人の優越感」——が、二つにわれ、後に東亜の庶民の間に表われた、宣教師への尊敬と、文化的異和感を醸成するその経過のごく初期的部分がここに描写される。この経過をみることにより、A章に記述された所謂「清教徒精神」の内容と、それが東亜の基督者の性格を構成する一助となったと思われる事情の一端が、明らかになれば幸いである。

東亜に於ける宣教師の初期における活躍は、主として各ミッション・ボードの年次報告を通して研究が可能である。本論文では主としてアメリカン・ボードのものが取扱われる。それと共に、未だ第一回のアメリカ宣教師団が活躍していた頃に、既に発刊され、その内容をそのまま伝えてくれている数多くの研究もある。Dr. Duff; "India and India Missions", Dr. Buchanan; "Christian Research", Rev. Wilder; "Mission Schools in India of the American Board" 等々がこれである。

これらの研究書と共にここに見逃がしえない最近出版された研究がある。Ingham; "Reformers in India" 本著の主題は、「宣教師が何をせんと望んだかその希望、或は、宣教師がなさねばならなかった、あるいはなしてはならなかったものへの批判、などを記述することよりも、実際に於てそうした意図が、救いの宣布の事業の下にいかなる形で実現されたか、その事実を記述する」こと<sup>(1)</sup>にあった。即ち、東亜に於ては、彼らの意図が何であれ、またその意図がいかに宗教的なものであっても、彼らはその環境の中で、Social Reformer の形をとらざるをえなかったその事実を、イングハムは画かんとしている。即ち事業は宗教的事業というよりも啓蒙的社会・教育事業の形をとらざるをえなかった。イングハムは初期英国宣教師の活動に於てその事実を把握せんとしている。環境が全く異り、カスト制の堅固なインドでは、初期に基督教は下級層に入るより他に道はなかったから社会事業の形で伝道が先行した事実

は充分に理解出来る。しかしミルス達が述べたように、「暗黒の大陸」を光の中に解放しようとする現実の救済は、基督教的西欧文化の、あるいは先進国の文明による「啓蒙」の形になるのが当然であった。故に伝道の拡張はまずより高度な文明と思想を受入れる「教育」から始まり、教育的伝道が第一義的地位を占めるに至る。知識階級養成という観点から、我国よりもはるかに条件の悪い南方の旧植民地諸国、例えばインドやセイロンのごときに於ても、現在では農村の中堅指導者層あるいは都市の知識層の中に、教会はその固定信徒層を獲得することになる。

ではこの基督者約意識を支えるものは何であったか。イングハムが指摘するように、イギリスに於てもアメリカに於ても、宣教意図がそのまま当時の植民地政策に結合するものであったとは云い難い。しかし、前章で指摘したように、それが当時拡大しつつある英国帝国主義、並びにアメリカ新興国意識に、大いに激励されたという事実も、また承認されねばならない。十九世紀英国の印度植民地政策史に政府と教会の交渉が度々画かれている。<sup>2</sup>とすれば、このリフォーマー意識の第一の要素が、素朴な国家主義あるいはそれにより支えられる国民的誇りといったものであることが理解される。この誇りの背後にあるものが、基督教文化により支えられた先進国民のエリート意識であることも容易に承知される。第二の要素が当時の欧米を風びした開拓者精神、大洋にそして西部未開地にとのりだすフロンティア精神であったことも明瞭である。こうした英米系の冒険精神が、宣教師の勇気の背後にあったこともまた事実である。

しかし、最大の要素は、当然、前章に記述された「イエスの愛にうたれて」というそのヒューマニズムであろうか。

初期アメリカ宣教師の東亜に関する知識といえば、せいぜい前出のコネチカット福音雑誌、マサチユセッツ伝道雑誌の論文やニュース欄から供給された程度のものであった。しかも彼等の印度到着の頃は、英米間の政治状況が最悪の時であり、中には滞在を拒否された者も出た当時である。こうした悪条件の中に、初志を貫徹し通すには、単なる

政治意識の昂揚や、冒険精神の発露では充分ではないように考えられる。また、その旨を宣教師自らが書きのこしている。<sup>(3)</sup>

彼等に最も必要とされたのは、前章にのべられた Christian Idealism of evangelizing the whole world, which was nurtured by their fighting spirit against the infidel...でなければならなかった。<sup>(4)</sup>

故に逆な観点からは、彼等のリフオーマー意識は、(一)東亜の実状に関する奇妙な無知と、(二)その無知を補う情熱的な理想主義の混合としてみるべきである。結論的にいえば、このリフオーマー意識は前章にのべたイデオロギー化した清教徒精神が、異教徒的環境にあつて、具体化されたものである。

故に、このリフオーマー意識は、伝道方法の具体的組織に於て、まづ「説教」即ちイデオロギー広布の、しかも英語による説教の重視となつて現われる。それは実情と言語的不一致を全く無視した理想主義の実現であり、いつの時代にもイデオロギー拡大経過においてみられるように、これが後の教育第一主義という現実主義を、反動的に生み出す理由となる。この説教第一主義について、「年次報告」は次のように語っている。

「我々の目的はこの世で最も重要なものである。神の智慧に於て、神を知らぬものとなつた浅はかな人間の世界に、唯、説教にこりかたまり、(by the foolishness of preaching) その信念の中から、人を人智より信仰に救い出して、神を喜ばさんとするのである。聖書の翻譯・配布、そして青少年の教育は、この事業の一部分をなしてはいる。しかし、第一の聖旨は、行きてすべての人に聖言を語れということであり、その熱心さがいかに他人に馬鹿げてみえても、その馬鹿さかげんこそ、国々を救わんとする第一の手段である。<sup>(5)</sup>」

彼等自身のいう通り、この説教の事業は、まさに Foolishness と呼ばるべきものであり、宣教師自身がこの認識に徹底して、言語不通による難局すら、この熱心さのもとにとけるべきであると、毎年の年次報告に、その決意報告を行っている。

しかし、大多数の宗教がヒンドゥー教である異文化の環境に於ては、当然副次的と見做された手段が、宣教師の意途に反して重要化してくるのは、予想されていた。彼らは、「パウロの言によれば、信仰は神の聖言を聞くことにより生れる。」と主張して、伝道の第一期（一八三〇年迄）に於ては、むしろ現状に目をつぶり、「異教徒の回心に於て、成功はむしろ期待してならぬ」とか、「神のみがその成功の度を計りたまう」と、その理想主義を棄てる様子をなかなか示さなかつたようである。

時がたち、環境になれるに従つて、宣教師の原則第一主義は、現実第一に変化する。一八二二年以降の各宣教師の著作・報告には、この変化が徐々に明らかになる。アメリカン・ボードの理事会 (Prudential Committee) に於ける主事の一八二五年の報告によると、主事は各宣教師の報告を読みあげながら、その内容をかくまとめている。

「彼等も自己の欠陥の何であるかを認めつつある。その結果、なかには、この説教を通して行う聖なる宣教に、従事する値打が自己にはないと告白するものが出て来ている。」

斯くして、理想主義的な、換言すれば、「説教のために馬鹿になる」伝道動機は、現実的な、「西洋文化を伝える」という第二の伝道意欲にと変化をみせてゆく。一八三〇年以降になつて、後にボード主事のアンダーソンにより、この変化の容易さが批判される頃ともなると、その当時の状況が目撃者ワイルダー師 (Wilder) により次のように報告されている。

「寛容なる人々には、説教第一主義と、ミッション・スクール第一主義が相反するものとはどうしても考えられなかつたようである。説教第一主義者 (preaching missionaries) 学校主義者 (educationalists) というような術語的区別は、最近の発明であつて、不幸なことであると同時におよそ偶発的なものである。ミッション・スクール経営と説教第一主義の目的は一つのものである。異つた目的をもつものではないし、単に手段の差とみるべきである。」

このように、動機の変化というよりは、宣教手段の変化と、この変化をみるべきであると主張しながら、事実で

は、ワイルダー自身が、時代の変遷とともに、伝道動機も世俗化した事実を認め、西欧文化の伝達が伝道永久化の第一策となったように説いている。前文に続いて彼はこう主張する。

「異教世界にあつては、学校なしに、説教師は自分の語る言葉を理解する聴衆を見出せない。(単に言語の不自由というより、文化や考え方の相違にこそ注目されるべきである。)もし聴衆を獲得したにせよ、その大部分は、聖言を読みも理解も出来ないのだ。ただ(学校に於て出来るように)繰返しくりかえし、一行一行と教育してこそ、換言すれば、(考え方の)永続的な教育こそ唯一の道であつて、これは学校施設に於てのみ可能な事業である。」<sup>10)</sup>

ワイルダーの指示するのは次の三点である。第一に、宣教師は(聖書を文字通りに解釈するためか、国を出る時の雰囲気のままうけつぐためか、或は冒険的予想に励まされるためか)聖言の宣布に余りにもこだわりすぎる、換言すると very much self-conscious of promoting the Gospel であるという。この悲愴感が、土着信徒に伝わると、時には、その信仰が自国文化や異教徒をきらい排除する仲間意識を醸成することになる。第二に教育事業が宣教初期には大切であるということである。第三には、宣教師の間ですら、伝道方法に関して異論があつた事実である。<sup>(11)</sup>

こうした教育第一主義者の発生過程に、東部海岸地方の知識的な組合派・長老派宣教師団の、ニュー・イングラント文化への誇りがみられはしないか。又その終末観にも重点のおき所の変化、換言すれば、聖言の広布から西欧文化の広布へ、或は、殉難者的態度からリフォーマー的態度への、変化がみられるのではないだろうか。

ミルス達にみられた清教徒的終末観は、宣教の拡大、合衆国の拡大と共に、宣教師のうちに、より現実的な西欧的観点よりするリフォーマー意識に変化していったように考えられる。

註(1) Ingham; "Reformers in India"; Preface, p. 7

(2) Harper; "Christianity and the Culture of India"; p. 324

- (3) American Board Annual Report, Vol. 1, 1815; p. 120
- (4) F. Ikado; The Pioneers of the American Board and the Missionary Motivation, (memo. U. of Chicago), p. 2
- (5) A. B. Annual Report, Vol. 2, 1817; p. 163
- (6) " " " 1813; p. 69
- (7) " " " 1821; p. 12
- (8) " " " 1818; p. 179
- (9) " " " Vol. 2, 1825; p. 101
- (10) Wilder; "Mission Schools in India"; p. 20
- (11) " " " p. 59

## 二、現実にめざめて

当時のアメリカ本国に於ける一般民衆の東亜に関する知識は非常に低いもので、宣教師が東亜で惨酷な取扱いをうけて<sup>(1)</sup>いる、などという噂がざらにとぶ有様であった。中には本国に於ける未開拓地にこそ宣教師が必要で、東亜に送くるのは人材の無駄な消費である<sup>(2)</sup>と論じる傾向も出た。この議論にも一面の真理があるが、「そこにゆかねば、異教徒は一生異教徒であることになる。」<sup>(3)</sup>とか、「基督教は元来がミッションの宗教であり、地域に関係なく広がるものだ。」<sup>(4)</sup>という使命感が、こうした本国の無智にかかわらず、宣教師を更に東亜の奥地にかりたてた。伝道の第二期といわれる一八三〇年以降では、こうした「世界に広がるべき神聖政治」の意識は、一応確固たるものとなって、各宣教師の精神的支柱になったが、同時に、本国の無智を説きふせて伝道後援を永続化させる為に、所謂、実績を示す必要にせまられ、伝道的手段は、説教という直接手段から離れて、更に世俗化せざるを得ぬはめになった。宣教師の

フォーマー化である。その伝道手段は次のように類別された。

「効果の挙がるのは、次の二方法である。即ち、土着人の言語による聖書の出版と配布である。次いでその国の言葉による宣教師の聖書内容の説明である」<sup>(5)</sup>

即ち、伝道方法の第一として、聖書その国の言葉への翻譯が考えられた。言語障害の制限にかかわらず、こうした翻譯・出版は順調に進んだ。しかし、聖書にみられるヒューマニティは、当然カスト制度をはじめとする土着文化と衝突を来す。本部主事のアンダーソンは「印度文化にある宗教と道徳への好意的考え方に拘らず、いざ基督教的立場よりする改革にむかうと、障害が現われる。」<sup>(6)</sup>と述べている。こうして土着人の自国文化に関するセンチメントが、つぎの障害となって現われる。

ワイルダーは之に対し、第二の伝道手段を提供する。即ち、カスト制度の下に、自己表現を許されなかった者に、自己興味 (Self-interest) をおこさせることであり、又その興味をもちたてる環境<sup>(7)</sup> 保護領域をつくりあげることである。ワイルダーはそれを次の三手段に分類する。第一に職業の提供である。出版所・学校・宣教師宿舍などへの雇傭である。こうした環境は必然的に教会と西欧文化への興味をかりたてる。又、経済的環境の引上げが、自発的参加に重点をおく西欧宗教への参加に幾分の援助を与える。第二に医薬医療を通じて、宣教師への信頼をたかめ、コミュニケーションの流通に援助を与える。第三に慈善事業を通じて、教会の周囲に教会に依存する社会をつくることである。

しかし、以上に述べられた第二の手段は、保護領域をつくりあげるために効果はあれ、基督教の知識的な、或は継続的な受容を必ずしもたすけるとはいえないという論者もある。ここでワイルダーは、伝道手段として最も重要と考えられる「教育」を第三手段にあげる。成程、年次報告をみても、一八一七年の早きから、繰返して児童への教育が伝道上最も効果の著しいことが、繰返して報告されている。<sup>(8)</sup> 後にはミッション教育批判者となったアンダーソン

すら、教育効果の宣教におよぼす偉大な点をその論説に主張し、又、その副次的効果の著しいことに驚きの意を表明している。

「少しでも英語と基督教を学校で身につけると、(植民地)政府でポジションが得やすいという傾向が、勉強しようという気を起こさせるのに大いに役だった。」<sup>9)</sup>

この傾向は西欧的近代化に熱心であった我国に於ても観察されたことであるが、基督教を通じて語学を学び、政府に地位を得るといふ傾向が、伝道初期に基督教の知識的・継続的受容に役立ったのは事実である。しかし、この事実が同時に基督教の一般大衆からの遊離に一役かったことも、また重要である。しかし、この教育を通じる伝道の最大の欠陥は、こうした副次的効果をとおして現われて来る。アンダーソンはその経過について、次のように説明する。

「英語に通じた住民を求める社会の要求が大きくなればなる程、ミッションが伝道職業のため支払える以上の賃銀を求めて、ミッション・スクールで教育をうけた多くの者が伝道を去ってゆくというおそれが生じて来た。この不利益をさけるために、ミッション・スクールでは、土着語であるタミール語のみで教育を行うべきという主張が現われた。一八三四年になって、やっとこの計画にもとづき、二十二名が受入れられた。しかしこの弊害をとどめる前に、既に時間がたってしまった。」<sup>10)</sup>

こうした、教育第一主義の不利益に目をむけたミッション本部は、説教第一主義にもどるようつよく励ますことになったが、しかし、本部もまた現地の宣教師も見のがしがちな、大きな「教育」の利益、即ち伝道上の利益をここで取上げたい。成程、教育第一主義は、基督者を一般大衆と切りはなし、又、伝道よりも世俗的事業の発展を支援することになったという声はよく理解されてよい。しかし、イングハムは次のように述べて、もしも、本国文化の殻がこびりついた単純なりフォーマー・イデオロギーから宣教師がぬけ出しえていたならば、彼等もやはり教育や社会事業の方が伝道により有効な事実を見ぬけたのではないかという。



「印度社会にみられるおそるべき悪習・悪業を改革する最も迅速な方法は、多くの人がいうように法律的行動（立法による）であるかもしれないが、結局は宣教師の大多数が気付いたように、法律や無理おさえる行動より、教育の方が改革のために更に必要である、即ち、教育こそ印度人自身に、自己を改革しようとする意欲を起こさせるものであったからである。」<sup>(11)</sup>

多くの教育をうけた人材が世俗事業に走ったことは否定すべくもないが、しかし、一旦習得したキリスト教的な Self Respect や キリスト教や西欧文化に対する知的な興味が、その土着社会に確固たる改革意欲の地盤をつくりあげたことも、また否定出来ないものである。「年次報告」をみれば、本国や本部が伝道業績を常に回心数という統計上、数字上の面で受取りがちであるという宣教師の不平がみられるが、常に統計によつて伝道成果を云々しようとしたのが、伝道本部又多くの宣教師の最大の誤りであったかもしれない。現在、我国に駐在する宣教師からもこの弊害はまだ消えていないように思われる。即ち、彼等の理解しなければならぬものは、イデオロギーの受容は、むしろシンパサイザー地盤の拡大に於て、論じられるべきであるということである。イングハムは、この点に注目し、「教育は宣教師の願う最大の効果をあげた。人間生活（ライフ）について批判の目が開られると共に、印度人をカストにしばりつけていた宗教的慣習にも批判がもたれるようになった。」<sup>(12)</sup>と、批判勢力の拡大を強調している。彼によれば、異教社会では新移入のキリスト教は、当然マイノリティであるべきで、統計上では常に伝道不成功のごとき状態を示す反面、思想界に於ては、常にマジョリティの如き勢力を示すと指摘している。日本キリスト教史もまさにそうした経過をたどった。即ち、イデオロギー化したリフォーマー意識は、そのまま、土着人キリスト者に受継がれ、それは、彼らのエリート意識を支え、また、社会批判の規準となった。残念ながら、明治初期には、十九世紀的ピュリタンの世俗文化に対する反感が、まだそのまま受継がれていた為に、それは家永教授の指摘したような、反動的批判になることもあった。（殊に内村の再臨運動の如き注目されるべきである。）しかし、伝道拡大はむしろこうした批判勢力

拡大の面でも云々さるべきであるという、イングハムの主張は忘れられてはならない。

以上の、当時は未だ表面的声とはなっていないが、土着人の「彼ら自身の手で改革とキリスト教伝道を」という要望が、自然、土着人教師の養成そして土着語による教育となつて現われる。<sup>13</sup>

とにかく、教育は人々をキリスト教と自身を同一視させる (Be identified) 有力な手段で、リフォーマー・イデオロギーの浸透手段でもあった。アンダーソンですら、「学校と生徒の増加は成功の象徴でもあった」と<sup>14</sup>と、矛盾したその感情をかくしていない。特に注目すべきは、こうした教育を通じたリフォーマー意識の婦人層への浸透である。我国でも、印度と同様に、キリスト教が婦人層の目醒めに呈した役割を誰も否定はすまい。アンダーソンは、婦人の教育を通じて、はじめて、キリスト教が東洋人家庭に入ったと認めている。<sup>15</sup> シカゴ大学北川教授の新出版、「東方の宗教」<sup>16</sup>に、教授は、中国では「家族制度」が、印度では「カスト制度」が、近東地区では、回教の「ウンマ制度」が、それぞれ、社会的聖域を形成して、近代的な Voluntary association としての宗教展開をおくらせると指摘しているが、こうした制度の崩壊過程が、婦人殊に主婦から始まることは、既に衆知の事実である。

本章では、主として、イデオロギー化した十九世紀清教徒精神が、現地でリフォーマー意識に変化し、その意識が現地初期キリスト者の批判精神の中核となったことを論じた。本章は、ここで本来ならば打切られるべきでなく、十九世紀後半の Urbanization (都市文化のキリスト教伝道への圧迫) を通じた、清教徒の第二段的变化 (終末論的イデオロギーの行詰り) に於て、キリスト教伝道方法の変化、例えば、都市大衆や移動する農民層への伝道方法の再考慮などが、論じられるべきであるが、これは、本論文に直接の関係はないという判断の下に、また後日にゆずることとする。本論で論じられたのは、十九世紀清教徒精神の東洋伝道に及ぼした影響の問題であった。

- 註(1) American Board ; Annual Report, Vol. I, 1813, p. 76
- (2) " p. 76
- (3) " p. 76
- (4) " p. 70
- (5) " p. 67
- (6) R. Anderson; "History of Missions of the American Board in India", p. 5
- (7) R. Anderson; "Labors and Hindrances of the Missionary", p. 27
- (8) R. G. Wilder; "Mission Schools in India of the American Board", p. 27-29.
- (9) AB, Annual Report, Vol. 1, 1817, p. 146-7
- (10) R. Anderson; "History of Missions in India", p. 146
- (11) " p. 175-6
- (12) K. Ingham; "Reformers in India", p. 55
- (13) " p. 55
- (14) AB, Annual Report, Vol. I, 1818, p. 182
- (15) K. Ingham; "Reformers in India", p. 85
- (16) R. Anderson; "History of Missions", p. 54-5, p. 67-8
- (17) R. Anderson; "History of Missions", p. 54-7
- (18) 今世十聖堂 Westminster Press 大正聖書中世 J. M. Kitagawa ; "Religions of the East", chap. 3, 4, 5.

# カントの宗教哲学の一考察

三 谷 好 憲

一

西欧の近代以降の思想は、その複雑多岐な外見の底に、共通した一つの大きな問題をひめている。その外見上の著しい複雑性は、実は此の底に伏在する問題の並々ならぬ大きさを示しているとも云える。この思想の潮流の底に伏在しつつ、而も激しく渦巻いているところのもの、それは神及び神への関わりである。近代に於て、神による世界統一が、実は理性による世界統一以外の何者でもなく、又神の存在の証明が、実は理性の自己自身との高尚な対話に他ならぬことの露呈、これを廻って巻き起された渦は最も激しかった。かの自信に満ちたフォイエルバッハが、イローニッシュに、思惟は神を思惟してこそ始めて思惟たり得ると語ることによって、ヘーゲルとは全く異った意味に於て神を思惟の中に埋没せしめ、所謂神への合理的支柱を、最後の、且つ根元から取り払い、その勢を駆って更に感情の領域に迄鋭利な分析のメスを揮い、おしなべて神に於ける人間の自己疎外に宗教の本質を求めた時、問題の焦点はこれの上なく鮮明なものとなった。それは更に鋭利な思索家達によって、色々な角度から突きつめられた。その結果それは新たな形で有神論と無神論となつて私達の前に置かれてゐる。或る人々は交替した神の讃歌を歌おうとしてゐる。逆に又、古くからの神の座の危機の中にこそ、この神の真理性を改めて感じとらうとする人々もある。又等しくそこに理性の陥つた悪循環を見ながらも、而もそれを、優に人間の希望の息の根を止めるに足る程のものとなつて

つゝ、尚上への超越を拒否して、逆にこれらの底の方に突抜けようと試みる人達もある。この一つ一つが私達に真摯にして厳しい思索を求めて止まない。

さて併し、問題がフォイエルバッハの出現によってこの上なく鮮明となったと云うことは、彼の出現と共にそれが出現したと云うことではない。アランが鋭く見抜いた様に、近世に於ける存在論的神の証明自体が既に無神論を含んでいたのである。周知の様に、カントは第一批判に於て、神の存在の存在論的証明を廃棄した。彼が所謂「凡てを破壊するカント」と呼ばれる時、それは上に述べた様な事態に対してどの様な意味を持つものであろうか。私達はこれを考えて見たい。

一一

カントは私達に次の様に教えた。「私達は神を存在するかの如く考えなければならぬ」と。それは一方に於て、宗教と雖も神聖性の名にかくれて批判を免れることは出来ないと言ひ乍ら、他面に於て再び宗教に席を与える為に努力しなければならなかった彼が提示した解決であった。総じてそれは、独断的信仰 *der dogmatische Glaube* と対比された、彼の所謂反省的信仰 *der reflectierende Glaube* の立場の端的な表明であつたと云つてよい。

さて、今仮に私達の考察を便利にする為に、絶対者をSとし、これに帰属する述語をPで示すとすると、一応キリスト教的有神論は、「SはPである」という形で、又これに対して、主語の真実態は述語にあると考えたフォイエルバッハの無神論は、「PはSである」という形式で示され得よう。ところで今私達が両者の間に、「Sは恰もPの如くである」という判断をカントの立場として入れてみると、ここには一連の系譜が見られるのではないか。極めて荒げずに云えば、それは精神選俗の系譜と呼ばれ得るかも知れない。従つてそれは、所謂カント、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルを結ぶ方向とは異つた系列である。ここに見られるカントは、ヒュームによって独断の夢を破られた

カントなのである。

カントは私達に安堵の息を感じさせる様な調子で第三批緒論中の一文をこう書いている。「かくて私の批判的仕事の全部はこの書を以て終了する」と。してみれば本批判は彼の思想の骨組の完成とも云う可き性格を持つ筈である。判断力批判は、自由の必然界に於ける実現という課題に迫られた結果、その第二部に於て、エチコテオロギーの立場に到達することによって漸く終幕を見たのであるが、そこに到る迄の歩みは異常な迄に慎重であった。何故であるか。それは、第一、第二兩批判を経て第三批判に臨んだ理性が負わされた二つの厳しい否定—理性の越権の否定と、理性の他律の否定—が必然的に要求するところのものであった。

周知の様に、テレオロギーは第一批判の厳しい批判の前に退場を余儀なくされた。併しそれはエチコテオロギーという形で再び登場することゝなった。勿論このことの実現の爲には、その第一步に大きな困難が横たわっている。カントはこれを判断力の二律背反として提出した。これの解決の爲に考えられたのが判断力の区別であり、そこで大きな役割を演じたのが、かの反省的判断力であった。規定的判断力と区別されて、所与の特殊から、之を包摂する普遍を求めることをその任務とされたこの判断力の与える判断の形式を、私達は「Sは、恰もPの如くである」という形で捉えてみたのである。私達の見るところによれば、この判断はカントにとつては、若しこの様な形でなければ、神の否定も又止むを得ないという、ぎり／＼の性格を持っていた。つまり彼はこの判断形式に於てのみ宗教に席を作る事が出来たのである。逆に宗教の側から云えば、この様な形でのみ席を与えられたのである。進んで私達はこの判断の分析に立ち入って見ようと思う。

### 三

上に述べた、それに於てのみ、又それを通じてのみカントの宗教哲学の核心に触れ得ると思われる判断の分析の手

掛りを、私達は次の様な四つの「その限り」*sofern* という形で性格づけに求めてみたい。

一、この様に考えない限り、他に考え様がない。<sup>(1)</sup>

二、道徳律を聖なるものとみなす限り、神の意志に適合していると信ずる。<sup>(2)</sup>

三、人は努力する限り救われてある。<sup>(3)</sup>

四、(a)教会は、教会信仰が時と共に不要に帰し得るといふ原理を内含する限り、真の教会たり得る。<sup>(4)</sup>

(b)祈りは、神の理念を媒介として主体の心術を鼓舞する限りに於て正しく行われる。<sup>(5)</sup>

極めて簡略にこれを説明すれば、一は思惟の厳密な必然性に基ずくあらゆる可能的 *non p.* の否定として得られた判断である。それは内容の側から云えば、所謂最高善の可能制約、及び自由の必然界に於ける実現の問題に直面して、反省的判断力が最後に求めた窮極的普遍、即ち神による世界の道徳的目的論的統一を意味する。世界の存在の根底に神の存在を前提せねば、世界の意義が失われるが故に、必ずや誰もが理性的に仮定せねばならぬ必然的前提として神が考えられたのであるが、併し私達はそれが終始「主観的」と語られたこと、またそれが類比 *Analogie* という考え方を成立させていることに注目したい。二は「道徳律は聖なり」*“Das moralische Gesetz ist heilig.”* という感情に関わる判断の出現の場といえる。屢々指摘される様に、カントに於ける「聖なる感情」は、大きく問題に取り上げられてよいものゝ一つである。三は上に見た一と二の両者を内に含んだ、そして *Sein* を *Wozu-sein* として理解する様な、或いは別のいゝ方をすれば、*Ich bin* が *Du sollst* の中に含み込まれている様な道徳的理想主義的主体の在り方を示している。私達はこれを不断の欠如の意識を含みながらも、尚倦むことのない努力の継続による、有の蓄積の可能性への信に支えられた立場として性格づけることが出来るであろう。四はカントの教会観及び儀礼観の端的な表明である。私達はカントが第三批判中で物理的の神学 *Physikotheologie* に対して、その批判として使用した、有益な仮象 *heilsamer Schein* という表現を借りて、有益性 *Heilsamkeit* の立場と呼んでみたいと思う。

この様な「 $\lambda$ の限り」という形で、謂わば網を張られて、その中に次第に集り来つたものが、三批判書をも含めて広く理性の限界内の宗教と呼ばれるものゝ内容となるのではないか。もしそうだとすれば、カントの信仰の立場は、「 $\lambda$ の限り我れ信ず」といつてみることも許されよう。この「 $\lambda$ の限り」の中心には、その周辺に尚ミスティシユな要素を残しながらも、飽逆理性が輝ける不動の有として位置している。この有の強さの蔭では、賭とか、不安、愛、或いは死、苦行といったものは一様に鳴りをひそめている。併しその反面に於て、この有の中にこそ近代科学の成立の場が開けていることも忘れられてはならない。

#### 四

さて、上に述べた四つの要素は、かの判断の中にあつて、或いは単独に、或いは複合して様々な色彩を呈している様に思われる。これらの何れに照明を当てるか、又同一要素であつても、*Solern* という限界の外か内かによって種々なカントの宗教哲学理解が出て来よう。併し、これらの要素の背後にひそんでいる、根源的な意識はないのであるか。カントの理性が絶えず対決を迫られたのは、人格神の問題であり、カントに慎重な考慮を要求したのは、擬人観の問題であつた。これを追求することによって、先程のカントの宗教哲学の極めて大まかな理解を少しでも深めてみたい。それはやがて、「Sは恰もPの如くである」という形での認識が、そのまま維持されるものかどうかを問うことにもなる筈である。

私達は便宜上結論を今後の指針として予め示しておこう。カントには、上の四つの要素を、一から四へという方向に進むものがある様に思われる—これは必ずしも時間的意味に於てではない!。彼は、神の表象に不可避的に附着する擬人観を鋭く見抜いていた。正しくその故に、彼は「Sは恰もPの如くである」という仮設的判断に固執せざるを得ず、又この自覚が深まれば深まる程、換言すれば、理論的側面の擬人観の自覚が、実践的側面の中にも拡がれば



拡がる程、それらの底をつきつめる方向に進んでいる様に思われる。その過程が、後程詳述する様に、—もしこの様な云い方が許されるとすれば—謂わば前向きのアナロジーが後向きになり、そこから有益性という形での神の支えに進み、更に一步を進めて—ここで先程の四つの要素が切れることになる、ということとはつまり、「この限り」という網の一角が破れることを意味するであろう—神を造る machen ということであつた。この底が今一度掘り起された時、そこでは擬人観にまつわる困難性が解消し、同時に又、或る意味では神をも救うことになる。その様な地点に着く為には、聖なる雰囲気の中で、神と実践理性との距離を急速に縮めさえすればよいのである。だがこのことは、仮令それが感性的世界の窺い知ることの出来ない叡智的世界の出来事であるにせよ、「Sは恰もPの如くである」という判断が、大きく「PはSである」に傾斜することに外ならない。私達の見るところによれば、カントの中には、理性の立場よりする神の認識が、実は神の中に理性の痕を刻み込むことだと知つた彼が、この痕を神全体の中に拡大したと考えられるものがある。この様な帰着点を、私達は次の様なカントの遺稿の中の文に見出すことが出来る。「神は私の外なる実在ではなくて、私の内なる思想に過ぎない。神とは、道德的—実践的に自己立法する理性のことである。」(傍線は筆者)

これが宗教論第一版序論の中で語られた、神の存在が先天的綜合命題であるということの、丁度反対のものになつてしまつてゐることは蔽う可くもない。このことは、更に進んで、神の存在は私の思惟に依存しており、仮にまた、依存感情ということでは神を考へるにしても、尚且つその神は、それが外から見られる限り、私の依存感情に依存してゐるのではないかという、極めて困難な問題の門口迄私達を誘うものを含んでゐる。併し、これは差し当つて私達の当面の問題ではない。とにかく、この様なものを心に懐きながら、かの帰着点への道を頭わにしてみることに、今やこれが私達の課題となつた。

さて、今私達が「神の全知全能の認識は、実は人間自らの全知全能を予想する」と云えば、誰しも直ぐにフォイエ  
ルバッハを思い浮かべるに違いない。彼のポレミッシュな諸著作を一貫する不変の主題は、正しくこのことであっ  
た。ところが、注目に値することは、この様な旨の言葉が、「キリスト教の本質」ならぬ第三批判の中に見出されるこ  
とである。そこに於てカントは、このフォイエルバッハと軌を一にする見解を以て、やがて出現が期待されている、  
エチコテオロギーの前段階としての、フィジコテオロギーに対する批判としている。

人も知る様に、カントは神の存在の認識の主観性を主張して倦むことを知らなかった。成程時にそれは実践的実在  
性を持つと語られはした。併しその時でさえも、尚直ぐその後、この主観性の意識が控えていて、*often* になろう  
とするものを、絶えず狭める方向に働いている。その所以が、人間に叡知的直観を拒む、カントの有限的直観の立場  
に根差していることは云う迄もないが、これは同時に又その裏に、人間の凡ゆる神の表象、乃至は思惟の持つ避け難  
い擬人観の自覚を含んでいる。この自覚とその処理に眼を向けることよつてのみ、私達はカントの宗教哲学の核心  
に近づくことを許されるのである。

先に私達はカントの宗教の特色を「*の*の限り我れ信ず」という形で表現してみた。この「*の*の限り」は、歴史的宗  
教の中に理性宗教の入り込み得る可能性の限界を極めようという意識のもたらしたものである。その意味に於て、こ  
の「*の*の限り」は、今述べた擬人観の自覚とその処理の端的な表明ということが出来よう。併し私達は、更にその  
内容の側面からみて次の二つを指摘したい—勿論カント自身が自覚的に両者を区別したのではない。その故にまたこ  
こにこそカント解釈の分岐点も存するであろう—その一つは類比 *Analogie* 即ち神の定在乃至述語は、類比としての  
み思惟されるということである。もし私達が最初に提出した三つの判断形式の中の第一、即ち「SはPである」が、

「ひたすらな神の所与性」<sup>(8)</sup>に立つということが出来るとすれば、或いは又、神の定在を先天的綜合命題だとするカントが、この綜合の間に類比を入れようとするのであれば、彼の中には、「SはPである」への方向を指向するものが含まれているとも云える。之に対し、今一つは、既に述べた有益性 *Heilsamkeit* であって、之は逆に述語的限定としての「PはSである」への傾斜を持っている。私達のこの試論が目を書ぎ度いのは後者である。何故ならば、カントに於て前者は次第に後者の中に埋没して行く様に思われるからである。又その埋没が、彼にとって必然性を含んでいる様に思われるからである。

この埋没を見届ける為に、私達はカントに於ける祈り *Gebet* の理解を取り上げて見よう。祈りが、宗教的実存の在り方の、一つの極致であるということが云えるとするれば、これの理解如何は、一挙に彼の立場を顛わにする筈である。

## 六

カントは宗教論第四篇に於て祈りの問題を論じているが、それを準備したものは、本論中に提出されたアンチノミー *Antinomie der Vernunft mit sich selbst in Sachen der Religion* の解決と、これと同時に成立するイエス理解であると言つてよい。カントはその批判的主要著作に於て、何れもアンチノミーの問題を提示した。それが、彼の思想が集約的に表現された一つの焦点であり、就中その内容が理性の自己矛盾という、理性の哲学に不可避的に訪れる危機を含むものであつてみれば、私達は今宗教論に於て示されたアンチノミーの問題に―仮令それが他の著作に於けるそれよりも、やゝ軽く取扱われている嫌があるにせよ―触れずにすまず訳にはいかない。

宗教論に添えられた序言を読む者は、第一版、第二版を問わず、その中で悪の問題がすっかり影をひそめていることに気付くであらう。恰もこれと符合するかの様に、宗教論中に提示されたアンチノミーの出現の場所が、かの根源

悪の出現した第一篇を去ること遠い、而もそこでは悪の原理に対する善の原理の勝利が謳われている、第三篇であったことは、私達の試論にとって忘れられてはならないことの一つである。

併し、仮にこの様に、その提出の場所には大きな問題がひそんでいるにしても、提出されたアンチノミーの内容そのものは、恐らくはカントが自覚した以上に、凡ゆる宗教の根本的なところに触れるものであった。カントはそれを次の様な形で示した。贖罪の信仰が善行を生むのか、それとも善行を為そうとする善き心が贖罪の信仰を生むのか。別の云い方をすれば、真理は歴史的信仰に存するか、それとも理性的信仰の中にあるかということである。より深いところでは、それは神から人間へか、逆に人間から神へかという問題に関わっている。ところで、この宗教の根に触れる様な問題に対するカントの解答は極めて明快であった。彼によれば、それは「単なる仮象」以外の何者でもなかった。即ち、理性が宗教に於て陥るかの様に見えたアンチノミーは、対立する命題の同一性の認識の欠如に起因した虚妄に過ぎなかったのである。わけても大切なことは、この際アンチノミーの第二項、即ち神から人間への方向でなしに、人間から神への方向が、最初から自明のこととして前提されており、従って仮象の解消は、より正しく云えば、第一項は、経験に埋もれた第二項に過ぎぬという形での、前者の後者への還元であったことである。従来理性の媒介なしに人間に直接した神の意識は、その無媒介性のために、より低い意識とみなされるに到ったのである。

この様なアンチノミーの提出とその解決とは、そのままイエスの理解に結びついている。イエスは実践理性の理念の体現者に外ならない。彼が神の子 Sohn Gottes と云われる時、カントにとってそれは、道徳的に完全な人間―それは正しく神の愛の対象である―の原型 Urbild であることを意味する。イエスは、神が現象界に受肉したという意味での神人 Gottmensch ではないのである。この様に、イエスは道徳的理性宗教の体現者であり、完全な人間の原型なのであるが、カントは又この原型が我々の理性の中に存するとも述べている。即ち理性的に自覚せる者にとって、この原型は外から与えられることなくして自らの内に存するのである。こゝでは明らかに、凡てをイエスに集中

する意識は拡散させられている。又こゝに見えるイエスからは十字架がはずれてしまっている。そのことは、とりも直さずカントの宗教理解が、哲学のプリマートに於てのみ成立していることを示すであらう。総じて宗教論の課題は、カント自ら第二版序言の中で是認している様に、一つの還元を試みであつたと云つてよい。

若し私達の見方に大過なければ、この様な試みは、やがて彼以後の西欧精神史が、否カント自身さえが歩んだ道の基礎工事ともなつた。例えば、今上に見たアンチノミーの解決が教えるところは、私が聞く「汝為す可し」の声を、私の内に聞いても、外に聞いても、その形式こそ違え、内容は同じと云つて可い。。「人間精神と云つても、絶対精神と云つても、神の精神と云つても、汝は常に同じことを云つてゐるのである。」表現こそ違ふが、その内容に於て、この言葉は上の事と決して無縁ではありえない。これは、自分は絶えずカントに立ち帰つて思索すると語るアランの語である。その彼がまた、「徳がその純粹な姿のままに光を放つ為には、行為の認識に比して神の認識が不確実でなければならぬ。」と説き、進んでは決然と、「神とは、我々の崇め仕える可き人間的完全を云うのだ。節度、勇氣、正義そのものを云うのだ。情欲に対する智慧を云うのだ。」と云い放つてゐるのも、恐らく上の事と無関係ではない筈である。

さて併し、この様なアンチノミーの解決は尚基礎工事に止まり、こゝではまだ神の心に適う主体の側の資格の有無が問題の中心をなしてゐた。資格の無い者に救いはないと云うこと、或いは、最初の私達の表現でいえば、資格あるものに限り救いがあるということは、カントの理性にとつてはこの上なく自明な真理であつた。

七

宗教論第三篇で上の様な考察と批判を試みたカントは、その方法と結果とをそのまゝ抱えて第四篇に臨み、そこに於て奉仕 *Dienst* の問題を展開した。彼によれば、奉仕はそれが心の奉仕 *Dienst der Herzens* である限り、に於て

正しい。若しそれが、専ら神の爲にと定められた行為に、外的に関わるることによって、内的行為に代用させられるとすれば、誤った奉仕と云わねばならない。何故ならば、正しくそれは資格の偽造だからである。カントは儀礼 *Kultus* の中にこの危険性を見た。だから、彼にとって若し *Kultus* が肯定されるとすれば、それは *Kultus* 全体からこの危険性を差引いて、後に残るものゝ中にしかないことになる。カントの理性宗教の立場から見れば、祈りはこの様な、必ず何かをマイナスされねばならないものゝ一つであり、又それは、遂にこの様なものゝ一つでしかありえなかつた。

再びカントに従えば、神が人格的にそこにあると信じて、それに向つて呼びかける *anreden* という意味の祈りは却けられねばならない。それは言葉によつて、即ち、言葉そのものに一つの客観的力を与えることによつて神に働きかけようとする結果、前述の資格の偽造に陥るからである。眞の祈りは、神に働きかける *auf Gott wirken* ではなくて、自己自身に働きかける *auf sich selbst wirken* するものでなければならぬ。ことに、自己自身に働きかけるとは、神のイデーを媒介として、自らの心術を鼓舞する *beleben* ことである。一般に、カントの經驗的行為、乃至は經驗的なものに対する態度は、ヘーゲルとは別の意味で肯定的に肯定的であつた。それは經驗的なものを、何処迄も目的そのものとは區別された手段の位置に止めること、目的の側から云えば、それを利用し、媒介とすることを意味する。

さて、今神への働きかけとしての祈りの誤りが、手段を目的にすり換えたこと、或いは間接的である可きものを直接化したことに存することは云う迄もない。だが誤りは果してそれだけなのであろうか。又仮にそれだけだとしても、更にその中から取り上げて考察が加えられなければならぬ様なものもまたないのであろうか。私達は改めて先程のカントの二つの祈りの理解を手にしてみる必要がある。

既に見た様に、カントに於て正しい祈りとは、その対象としての神を理念として持つものであつて、決して

Regenwärtig な Dasein としてではなかった。より厳密には、祈りが正しく行われるものは、それが「神の理念を媒介として自己自身に働きかける限り」に於てである。併しこれだけでは尚カントの祈りの理解の全体を明るみに出したことにはならないであろう。このことの為には、上の文は次の様な一文と共に読まなければならない。上の意味に於ける祈りは、「人が神の定在すら完全に確実なものとして断言し得ると自負しない場合でも、全き誠実さで行われ得るのである。」

カントは、他ならぬ宗教論の中で、即ち、主体が自己に根差す悪の深さと、自己の全き無力の自覚とから、今ははや唯絶対者の絶対的愛に身を委ねる外に、何等生きる道も見失われてしまう様な事態の、少くともその可能性の出現の中にある、逆に絶対者の存在そのものの不確実性を説くのである。而もこゝに附加された「すらすら」の一語の持つ意義はまことに見逃し難い。私達はこゝに於て、かの auf Gott wirken としての祈りの含む誤謬の第二の理由に、神の存在の消極性の無自覚を挙げたいと思う。

併し、問題はこの無自覚が、誤った祈りの根底には勿論のこと、更にそれが正しい祈りの底にも押し込まれたところにあるのである。神の存在の意識なくしては成立しない祈りを、この意識の中に否定的な契機を挿入しながらも、尚且つカントが肯定しようとして出て来たもの、換言すれば、前述の二つの誤謬の和を、祈りの全体からマイナスしたものの、残りが、恐らくかの「神の理念を媒介として我々の心術を鼓舞する限り―これは勿論自己自身に働きかける」と云つても同じことである―と云う形であった。カントが祈りを理解するに際して、この鼓舞 beleben ということを重要視したことは、彼が個人の祈りよりも、教会に於ける公の祈りの方を高く評価するところからも肯定できるのである。

祈りは一先ず上の様なものとしても、尚問題は残っている。それは「神の理念を媒介として」ということの意味である。こゝに、既に述べた様に神は不確実性を持つ。不確実なものが媒介となり得る為には、何らかの形で *positive* にならなければならない。併しその要求される *Positivität* は、不確実なものの中から出て来ないであろう。してみれば、それは *Positivität* そのものを所有する者の側から与えられる外はない。而もこの不確実性も、考えて見れば直ぐ明らかな様に、この *positive* なそのものが賦与した性格なのであるから、その性格が保持される限り、不確実なもの何らかの *Positivität* を獲得しようとするれば、それは別の次元でなされるか、或いは少くとも或る異った要素が入って来るかの外はないことになる。この新しいもの、それは有益 *heilsam* ということである。私達は、祈り乃至は儀式が外的な *Mittel* であるとすれば、神は謂わば内的 *Mittel* という性格を帯びて来て、両者が同時に *auf sich selbst wirken* するのに役立っている、或いは有益である、つまり両者の「ある」ということが、両者の間にある者の為に「ある」という形で肯定されていると云えはしないかと考える。この「為にある」は、「為にあって下さる」という受け取り方とはまるで反対のものである。比喩的に次の様に云ってみれば、このことの性格がより明らかになるかも知れない。「カントの実践理性は、神に対して敬語を使わない。又その必要を有しない」と。

カントが宗教論に於て神の述語を求めに際して、その前に大事なことは、*an sich* な神ではなくて、寧ろ道徳的存在者としての我々にとって神が何であるかということだと語り、*フォイエルバッハ* が注目し、取り上げ、分析を試みたのも正にこの点であった。又第一批判に於て、実践理性に効果あらしめる為に神の存在を仮定すると述べ、<sup>13</sup> 一このことは、仮に有という言葉を使えば、赤裸々な有を増加する為にということである。更に第三批判に於て、より徹底した形で、実践理性の讃頌 *Anpreisung* の為に神を仮定すると語っていることは、<sup>14</sup> この様な解釈を許す充分な余



地を持つている。そのことは、理性の行方資格審査の場が、人間から神の側へ移されるところを見ること、更には又、「神を造る」という考えの出現に出会うことよって確証されよう。何故ならば、「神を造る」とは、それこそ正しく negative なものに対して、positive なもの、即ち理性が Positivität を与えることに外ならないからである。そこから神と理性の等置が出て来ても、さして私達は驚くには当たらないのである。

## 九

私達は以前に理性の背負った二つの否定ということを述べた。その一つは理性の越権の拒否であり、そこでは理性は、成程可能的経験は意識の統一に一致するけれども、単なる論理的可能性と現存在 *Dasein* との間には、如何ともなし難い亀裂が存することを自覚させられた。だがこゝには見落されてはならぬことが一つある。それは、この理性に加えられた否定が、同時に神の側にもはね返ったことである。即ち、理性が神から遠ざけられることによって、同時に神—今カントにとってこの神は、信仰の対象としての神でも、形而上学的神でもどちらでもよい—も亦人間から遠ざかることを余儀なくされたのである。つまり神が理性によって認識出来ないと言われる時、そのことよって神が理性を破って、或いはくぐり抜けて、主体の前に大きく出現したことが意味されるのではない。前述の神の存在の不確実性は之を示すであらう。而もあの「神の存在すら」という、すらの一語の強さが、カントを純粹な信仰の立場から—私達の表現を使えば、「SはPである」という判断から—そのない場合の二倍の距離に遠ざけているとさえいえるのである。このことを逆説的に表現すれば、理性は有限なることによってすら神に否定を加えたのである。もう一つ神の側についていえば、神は理性によつて存在を証明されてさえ存在を保ち得ないのである。神の存在の完全な論証は、そこに論証された神の完全な虚妄の論証でもある。私達は、カントの一種の不可知論の中に—これは神の存在の確実性は、理性と確実性を共有しなければならないということ、或いはこれを神の超越性ということ

でいえば、その超越性は理性自身のもつそれと同心円的でなければならぬということ的前提している——このパラドックスを読み取ることが出来る。

第一批判に見られるこの神の側への一種の否定は、第二批判分析論に於て極めて徹底されたものとなつて、そこでは神の意志を意志の規定根拠とすることは、純粹な実践理性の自律を傷けるものとして厳しく却けられた、而もその神が再び呼び戻されたのである。それも先天的綜合問題という形に於てであつた。所謂最高善実現の可能根拠として「要請」された神が之である。第三批判に即して云えば、それは反省的判断力が、与えられた特殊からこれを悉く包摂する普遍を求めた果に発見した、最高にして且つ最大の普遍の中に見出されるものである。併しこの所与の特殊を基にして、これを包摂する普遍を求めるといふことは、既に述語から主語へという方向、より徹底的には、述語が主語を限定するといふことを含んでいゝのではないか。又この普遍の発見と同時に成立した倫理的神学は、その理論的基礎を物理的神学に持つものであつた。だとすれば、少くとも理論的には後者に対するカントの批判、即ち神の全知全能の認識は実は人間自らの認識の全知全能を予想するといふ見方は、そのまゝ前者にも当てはまることになる筈である。恐らくそのことを一番よく知つていたのは外ならぬカント自身であつた。だからこそ彼は道德的神の存在の論証を試みたそのすぐ後で、その妥当性に制限を加え、或いは私達の云い方を以てすれば、「Sは恰もPの如し」という立場に立つたのである。併し仮令この様に考えたとしても、この判断が当然その裏に「SはPなり」を予想してのみ成立してくるものだとすれば、仮にそれが間接化されることはあり得ても、尚且つ後者の持つ性格、即ち Anthropomorphism を脱却することは出来ないであらう。私達の見る限りでは、恐らくカントはこのことをも熟知していた。類比 Analogie と考へ方が持ち込まれたのはその証拠である。神の述語を人間思考の類比としてのみ考へるといふことは、この擬人的性格の自覚とそれからの脱却の試みの所産であるが、それは尚その奥に、主語としての神の實在性、或いは絶対的他者性の意識を宿してゐる。

ところが、その同じカントが方向を一転して、今一度別の方向から Anthropomorphismus の脱却を試みるのである。私達の見方に従えば、そのことはカントの理性にとって整合的であり、その限りに於て正しかった。何故ならば、前に述べた神の側に加えられた二つの否定を通しての肯定の回復—この時主導権は全く理性の手中にある—に、今述べた、仮に客観的主観的の区別をするにせよ、その立つ論理の同一性の認識がプラスされる時、それはもはや神の Dasein が先天的綜合命題であることを肯んじ得ないそれ自身の必然性を持つからである。このカントに於ける一種のジレンマは、一度は拒まれた知的直観の立場に、理性が再び忍び寄ろうとしていること、又もし何らかの形で之に参与しなければ、道德的主体の有そのものが危くなることによって、どうしても之に近づかざるを得なくなるといふ形で現れて来ている。又彼は周知の様に、意志の規定根拠から神を排除し、目的の表象の中にのみこれを認めたのであるが、彼自ら教えている様に、目的とは、結果の表象がその原因の規定根拠となることであるとすれば、こゝにも或る困難性がひそんでいるのではないか。

これらの困難性は、ひとり Dasein Gottes が分析的命題となることによって、即ち Dasein Gottes の Da が理性の中に入って来て、やがて理性全体が Da になることによつてのみ、或いは逆に云えば、理性によつて神の中に刻み込まれた痕を神全体に拡大することによつてのみ除去されるであろう。こゝに私達は、カントの中に「神を造る」といふ考への出現する理由を充分に納得し得るのである。

## 十

上の様な考察と共に私達は再び祈りに立ち戻つてみよう。既に見た様に、誤った祈りの誤謬は、言葉によつて神に働きかけることと、今一つは神の Dasein の消極性の無知とに存した。この二つの自覚を通して、カントは正當にも自己の幸福の要求から神を求めることは、畢竟自己が神を自己自身の為に造ることに外ならぬことを指摘し、これ



れねばならぬ。」<sup>(20)</sup>神と実践理性の等置はこゝに姿を現わした。私達が最初に示しておいた、この試論の帰着点とも云う可きかの一文が持ち出されるとすれば今である。即ち、「神とは道德的—実践的に自己立法する理性のことである。」

かくて私達は完全な神と実践理性の等置に到達した。勿論カントにとってこの等置は、何処迄も経験の領域を越えた、聖なる叡知の世界でのみなされうることであつた。彼が宗教論第二篇で、イエスを完全な人間の原型とした時に、神の特定の人間における受肉を否定した際、この様な原型が人間の心の中に存することが、既にそれ丈で十分不可解なのであつて、更にその上に全く理性の理解を絶した神の受肉を考えることは不可能だとしたこと—こゝに人はヘーゲルを想起すべきである—進んでは又遺稿の中で「先験的哲学がそれ自体神の存在の証しである！」<sup>(21)</sup>と語っていることは、カントの意識の所在を明かにするのに役立つであらう。

併しながら、仮にそれが叡知の世界の出来事であるにしても、実践理性が神と等しくなるからには、それをつぎつめて行けば、実践理性は神を廃棄してもよいことになりはしないか。少くとも論理的にはそうなる筈である。神の表象に伴う擬人觀を十分に自覚し警戒したカントは、この論理的必然性の行き着く果をひそかに見極めたのではないか。少くともその必然性の糸をひそかにたぐつてみたのではないか。遺稿中に見える次の様な言葉は、この解釈を許す或るものを含んでいる。「私の内にある定言命令の主体は、恭順の念が捧げられるに値する対象である。即ち崇拜 adoration の対象である。このことは同一命題である。人間の自然的本性を越えて定言的に命令し得る道德的本質は、人間の神聖性である。その命ずる法則は同時に神の命として従われなければならぬ。—神の存在の仮定なしに、宗教は可能かどうか。(傍線は筆者) 神は我々の内にある。」<sup>(22)</sup>

August Denffe はその著「カントとカトリックの真理」の中で、カトリックの立場に立つてカントの思想を不可知論と規定し、こゝから無神論への道はほんの一步に過ぎぬと、カントのキリスト教からの逸脱を論じているが、上の

様に見てくれば、彼の危惧も又正当と云わねばならない。

十一

私達は最初にカントの宗教理解を、「 $\Gamma$ の限り我れ信ず」という形で捉え、その立場の端的な表明として、「Sは恰もPの如くである」という判断を考えてみた。それを追求した結果、この判断はやがて内在的という意味での「PはSである」という形に大きく傾斜することが明かとなった。その意味に於て、又その限りに於て、「 $\Gamma$ の限り我れ信ず」という立場の一角は破れかゝつたと云つてみることも出来る、併し他面或る意味ではこの様な私達の探究の到着点は、同時に又新たな探究の端緒に過ぎないとも云えるであろう。何故ならば、これ迄に私達が明かにしたことは、単なる「傾斜」という言葉で表現された様な一般的傾向であつて、漸く具体的問題の入口に達したばかりとも見られるからである。

カントに見られるこの様な傾向を一举に行き着くところ迄追いやったのはフオイエルバッハであつた。カントを殆んど無神論に近づいた哲学者として大きく評価しながらも、尙未だ有神論に囚われた観念論者と批判したのは外ならぬ彼である。彼によれば、彼の思索はカントの哲学の終るところから始まるものであつた。この様な意味を持つフオイエルバッハの立場の考察は改めてなされねばならないが、私達には神学を人間学に還元した彼のやり方は、畢竟単なる経験論に還元されてしまう可能性を含んでいる様に思われる。例えば、主語と述語の転換を要求し、こゝに転換された命題の真理性の根拠を感性に基けようとした彼は、まことに正当にも、善の根拠をエゴイズムに求めねばならなかつた。かくて善は善としての根拠を失い、かの世界の底に迄響き渡つた“Du sollst.”の声は薄れ行き、彼の所謂新しい宗教としての人間学は、貧弱な相対的エゴの幸福をその福音とするに止つた。この新しい宗教ということに關して云えば、彼の神—人間—を「お化け」と規定したシュティルナーの批判はまことに皮肉であつた。何故なら

ば、近世の思想には幽霊が出没していると皮肉つたのは外ならぬ彼自身であったからである。

要するにフォイエルバッハの無神論は、尚有神論的無神論としてその曖昧性の故に、或いはその脆弱なエゴイズムの故に、一方では徹底された唯物論により、他方では強烈なエゴイズムによって批判されることになった。カントとの関連に於てのみ云えば、カントに於ては理性は世界の存在そのものに根差していたが、これに対してフォイエルバッハの理性は、前者が含んでいた内面性を抉り取られることによって著しく軽くなった、而もそれはニヒリズムを知らないから、いわば軽快な立場と云ってもよからう。総じて彼の立場は、精神の還俗には大いに役立ったが、新しい宗教として、還元され、解体された精神を再び統合するには余りに力弱いと云わねばならぬ。その鋭さは軽快さと結びついた鋭さであったので、人々をして彼が捨てた当のものに対する再考察を迫る様な明るさに彼を導いてしまったのである。問題は彼が信じた様に、単に裏返しさえすればよいという訳には行かなかつた。

フォイエルバッハの立場の厳密な検討は後の機会にゆずり、最後に再びカントに立ち戻つて云えば、私達はこの試論に於て「その限り我れ信ず」というカントの宗教把握の一角が破れかゝっている。否徹底した形に於てみれば破れているという結論を得たのであるが、より立ち入つて考察すれば、私達は逆にこの得られた結論の上に立つて次の様に考へてみることが出来るかも知れない。もしそれが許されれば、かの一角も又異つた意義を持つであろう。その考察とは、私達の表現を使えば、カントの「Sは恰もPの如くである」の立場は、それ自身「PはSである」の真理性の十分な自覚の上に立ちながら、而も尚前者により高い真理性を附与したのではないかということである。もしそうだとすれば、改めて「神を造る」ということ、より正しくは、「神を造らざるを得ないから造る」ということの構造が大きき問題とならう。これらのことが明らかになるとすれば、カントはフォイエルバッハに先立って既にフォイエルバッハを越えていたとも云い得る。勿論このことが確かめられる為には、上に述べたことの確証の外に、神を仮定することによって始めて解決する様な問題は解決しないと同じことだと考へるフォイエルバッハの批判との対決が

なされなければならぬであろう。この様な試みは、仮にカントに於てその確証を求めることは無理であり、行き過ぎであるとしても、少くともそれが我々自身の立場の模索の為の糧とはなり得る筈である。

ともかく差当って私達に確かなことは、カントが神を世界の存在の前提として自覚したこと、そしてその自覚の深まるどころ、即ちこの「前提されたもの」を「前提したもの」の認識の深まるどころ、そこにカントの意識の動きがあることである。それを私達は、「SはPである」及び「PはSである」の二判断の間の動きとして把握することによって、前者から後者への移行に必然性のあることを示したが、それは同時に、有的な理性の立場よりする信仰と理性との矛盾の、その還元ではありえても、調停ではありえないということの、この上なく正しい証明でもあった。

註(1) 「我々は自己の認識能力の特異の性質上この事物の可能性とその生産とに關しては、意図によって勿く或る原因、即ち悟性の因果性との類比に従って生産的であるところの或る存在者をそこに考ふるより以外に判断の仕様がな……」(K.d. U. §75 S. 262)

(2) K. d. r. V., S. 739

(3) これは勿論カント自身の言葉ではないが、彼には確かにそういうところがある。例えば第二批弁証論を見よ。

(4) Religion Viertes Stück

(5) ibid.

(6) "Gott ist nicht ein Wesen ausser mir, sondern bloss ein Gedanke in mir. Gott ist die moralisch-praktische sich selbst gesetzgebende Vernunft." (Kant gesammelte Schriften, Akad. Ausgabe Bd. XXI S. 145)

(7) K. d. U. §85 S. 311

(8) 「宗教研究」第一四八号、四四頁、神崎大六郎氏「神と存在」より引用

(9) 森沢アラン「我が思索のあと」二〇六頁

(10) 松浪沢アラン「宗教論」三三九頁

(11) 同三八頁

(12) 次の如き言葉はこの間に於けるカントの立場を決定的にするのに役立つであろう。「この理念(神の恩寵)は全く度をはず



れて有り、Überschwenglich 等の上をそれを聖なる事柄 Heiligtum として恭々しく敬遠しておく方が我々にとつて有益  
である……」(Religion. Viertes Stück. S.342)

(13) K. d. r. V. S. 738

(14) K. d. U. S. 317

(15) “Es klingt zwar bedenklich, ist aber keinesweges verwerflich zu sagen : dass ein jeder Mensch sich  
*einen Gott mache*, ja nach moralischen Begriffen……sich einen solchen selbst machen müsse,……”  
(Religion : Viertes Stück. S.318)

(16) Kant Gesammelte Schriften Akad. Ausgabe. Bd. XXII, S.130

(17) “Wir müssen uns ein Wesen machen, gegen welches wir Dankbarkeit, Verehrung sowie auch Wohltätig-  
keit etc, ausüben und unmittelbar um unerselbstwillen.” (Kant gesammelte Schriften Akad. Ausgabe.  
Bd. XXI S.144)

(18) Religion. Viertes Stück. S.318.

(19) Ebenda

(20) Kant gesammelte Schriften Akad. Ausgabe Bd. XXI. S.144

(21) Bd. XXII S.63

(22) “Das Subjekt des categorischen Imperativs in mir ist ein Gegenstand dem Gehorsam geleistet zu werden  
verdient : ein Gegenstand der Anbetung (adoration) Dieses ist ein identischer Satz. Die Eigenschaft eines  
moralische Wesens das über die Natur des Menschen categorisch gebieten kan ist die göttlichkeit des-  
selben. Seine Gesetze müssen gleich als göttliche Gebote befolgt werden.—Ob Religion ohne Voraus-  
setzung des Dasein Gottes möglich ist. est Deus in nobis.” Bd. XXII S.129

尚ほめられた頁数は

第一批評 Der Philosophischen Bibliothek Band 37a (Herausgegeben von R. Schmidt)

第三批評 Der philosophischen Bibliothek Band 39 (Herausgegeben von K. Vorländer)

宗教論 カント著「カント著作集」第五卷

のそれである。

## カーディナーにおける

### パーソナリティ理論と宗教の問題

渡 辺 郁 子

最近の宗教の研究の傾向をみると、宗教現象や宗教経験をただそれだけ抜き出して問題とするのではなく、人間生活の全体的連関における特殊な形態或は機能として捉えようとする傾向にあり、私の携わっている宗教の心理学的研究の領域も、その例外ではない。即ち、宗教の心理学的研究は、意識的研究から精神過程の研究、それから更にパーソナリティの研究へと移って来、現在では、個人、文化、社会という総合的枠づけの下において問題とされており、「人間研究」への本格的傾きを示すに至っている。

こゝにおいて、人類学者との提携をはかりながら、新フロイト主義の立場に立って、個人、文化、社会の問題を論じ、「文化類型論」や「機能主義理論」の欠点をもついているカーディナー (Abram Kardiner) の所論について、宗教の問題をみていくことは意味のあることと思われる。

このような点から、既に、カーディナーのパーソナリティの所論や宗教の問題が取り上げられているが、私も、私なりに特に心理学的観点から、彼の所論を理解し、その中から今後の宗教研究の課題を見出したいと思う。

しかし、精神医学者である彼は宗教論を特に展開しているわけではなく、彼における宗教の問題は、彼のパーソナリティ理論の派生的問題であるので、彼の宗教観を理解する上にも、まず彼のパーソナリティ理論を把握し、それか

ら宗教の問題に移って行きたい。<sup>2)</sup>

## 一、パーソナリティ理論

### 1、理論的前提と方法

カーディナーの所論の出発点は、異なった文化にはそれぞれ特有なパーソナリティのタイプがあり、また異なったパーソナリティのタイプの存する文化にはそれぞれ異なった文化的な終局的所産、例えば宗教があるという常識的前提である。何れから出発するにせよ、両者を知らなければならぬことを指摘するが、彼は、個人の観点に立脚して進めんとし、<sup>3)</sup> それぞれの文化に特有なパーソナリティ・タイプの形成を検討し、その諸原因をつきとめ、また特有のパーソナリティ・タイプの形成と個人に特有な潜勢的適応力との関係について意義深い概括を試みている。

ところで、右の如き前提の下で個人の観点に立脚して文化の分析を試みようとする彼にとって、彼の要求を最もみたす心理学的テクニクは、精神分析であった。彼は今日の代表的な心理学として、行動主義心理学、ゲシュタルト心理学、精神分析学をあげ、これらの中で、何故、精神分析学を用いるかを説明する。<sup>4)</sup> 彼によれば、すべての心理学は直接経験の再構成を行うことを目的としており、直接経験からのデータ・データの再構成、その解釈という手続きを経なければならず、その点において、どの心理学も信頼し得る絶対的な結論を引き出し得ないが、パーソナリティ研究への有効性はそれぞれ異なってくるという。行動主義（反射論も含めて）は、刺激と反応という図式でもって人間行動を理解しようとする心理学であり、言葉のわからない幼児にまで適用しうる点において優れているが、客観的に測定しうる行動のみを問題とするこのような方法からは、生活の最も深い内的経験から派生する内奥の無意識的心的過程が無視され、すべての行動の統一的主とまりをなしている全体としての行動が見失われてしまう。またゲシュタルト心理学は、「場」、「目標」、「ベクトル」の三つの概念を導き出し、心理学に力動性の概念を導入したことや、行

動を全体の場にとらえようとする点でより優れたテクニクではあるが、物理学や数学に比せられるこれらの概念でもって説明する方法は、人間の心理過程の瞬間的表示であり、長い生活史をもった人間の行動の説明には不十分であり、不適當である。このように、行動主義やゲシュタルト心理学が人間の心の微視的側面にしか役立ち得ないのに比して、精神分析は奥深い無意識の契機をもった人間の直接経験、長い生活史によって形成された人間の内的側面にその注意を集中する故に、社会における人間、人間の生み出す社会の理解に最も有効であることを彼は指摘する。即ち、精神分析は「全体的であり、変化や運動を力動的に把握し、発生的な方法で統合的体系や種々の圧力の影響下にある変動や様態を検証し、複雑な動機を説明し、衝動に課せられる種々の抑制の効果をみ、更に幻想の適用的役割や合理的思考の中の情緒的構成要素を看破し、説明することができ、価値、理想、宗教などの複雑な終局的所産を分析することができる——人間の社会生活の流れを把握することができる。」<sup>(5)</sup>のである。

かくして、カーディナーは、フロイト (Freud, S.) の所論につき、進化論的、系統発生的、固定的本能理論を批判し、フロム (Fromm, E) ホルナイ (Horney, K) サリヴァン (Sullivan, H. S.) らと共に、新フロイト主義の立場に立ちつゝも、フロイトの残した大きな業績である発生的な方法の重視と非合理的無意識の重視を基にして、文化に仿っている基本的な心理学的力動性をたどり、パーソナリティの研究を試みるのである。

## 2、器具概念の設定

カーディナーは、精神分析学的方法によって、文化を分析し、パーソナリティを研究するに当って、「制度」(Institution) と「基本的人格構造」(Basic Personality Structure) の概念、及びそれら二つの心的関係を説明する「投射体系」(Projective System) と「現実体系」(Reality System) の概念を設定する。これらの概念は、初めから明瞭な意味をもっていたわけではなく、実際には彼の文化の分析の途上において明確にされたものであり、丁度、フロイトが彼の器具概念を臨床的経験に基づいて変えていったように、カーディナーの器具概念も実際の文化の分析

によって多少変えられており、方法と結果との間に幾分混同がみられるようである。このような点を考慮しながら、次にこれらの概念を辿ってみたい。

## 制 度

カーディナーは、制度を「個人の集団によって保持された思想や行動の固定した様態であり、それは伝達され、一般に受容され、それからの逸脱や違反は個人や集団に混乱を惹き起すもの」と定義づけ、更にこれを個人の発生的見地から、「一次的制度」(Primary Institution)と「二次的制度」(Secondary Institution)に分類する。前者は、個人が制御することができない条件であり、誕生の時、既に存在して個人に影響を与える制度であつて、性に関する諸制度、家族組織、内集団の組織、生計必需物獲得技術、及び幼時から受けた基本的しつけ(Basic Disciplines)——保育、離乳、肛門訓練等——を含み、後者の二次的制度は、宗教、民話、思考技術、価値体系、社会的イデオロギ―、科学的技術を含む。前者の一次的制度において、基本的しつけが最も重要なものとされる。それは何故か。これに関して、カーディナーは人間の生誕から成長の初期までにおける生物学的特性——他の動物に比して、成長が緩慢であり、従つて依存の時期が長く、極めて多様な可塑性を持っていること——を指摘する。即ち他の動物と異なつて、人間は系統発生的に固定された生得的な行動の型に支配されることが少く、成長後の対人関係——家庭における依存の対象、主として両親との特殊関係——を通して適応の型が習得されるということ、しかも白紙の状態において個人に習得された適応の型は固定し、統合する傾向をもち、後のパーソナリティ形成に決定的永続的影響をもたらすということが、基本的しつけの重視されるゆえんである。そしてこのしつけの結果、子は適応を強制され、親に対する基礎的態度を形成するが、これらの態度はやがて基礎的な心的布置(Constellation)——人間の欲求、衝動、感情、態度、知覚が特定の一次的制度、特にしつけの影響の下に形成される心的装置を指し、あらゆる活動の源泉、潜在力、心的構えをいみする——をつくる。従つて、この心的布置形成の根底となる経験を子供に与える制度が一次的

制度であるということもできる。この心的布置は、後に個人を取巻く外界やその他の対象に遭遇して投射体系という心的過程を形成するが、この心的過程の結果としての諸制度が二次的の制度と呼ばれるものである。

### 基本的人格構造

基本的人格構造とは、前に述べた心的布置の統合を客観的に表現した概念——主観的に捉えれば自我構造——であり、文化のならわしやイデオロギーを個人に最高度に受け入れさせ、或は現存秩序の中で適当な欲求充足や安全を確保させるところの傾向性、もの見方、他人との関係等々から成るものと考えられる。それ故、それは、それがさまざまな行動の表出を基礎づける属性を持っているという意味において、心理的に中心的なものと考えられるが、同時に、それが社会の支配的なならわしやエートスにもっともよく「見あった」人格構造と考えられるといういみにおいて、社会的、文化的にも中心的なものと考えられる。

要するに、以上のことから明らかな如く、基本的人格構造の概念の仮説の中には、①個人の初期の経験は、個人のパーソナリティに永続的な影響を与えること、②類似した経験は、その経験をする個人に類似したパーソナリティを生み出すこと、③すべての社会成員が子供達の養育のために用いるテクニックは文化的に類型化されており、社会におけるそれぞれの家庭で異なっているととしても、類似した傾向をもっていること、④子供が養育される文化的に類型化されたテクニックは、社会によって異なるということ、が含まれている。<sup>(9)</sup>

たゞ最後に注意すべきことは、この基本的人格構造は、決して個人の全人格 (Total Personality) ではないという<sup>(10)</sup>ことである。我々社会の成員が皆、一人一人、生まれつきの潜勢力と生得の傾向性及び成長期間に遭遇する特定の影響によって、それぞれ特有な性格を形成するということは、明らかな事実である。しかしそれにもかゝらず、ものの考え方、社会への適応の仕方、超自我の形成、宗教に対する態度などにおいては、同一社会の成員が共通のものをもっているということも明らかな事実である。

### 投射体系と現実体系

一次的制度の影響下に基本的な人格構造が形成され、更に基本的な人格構造が宗教や民話など二次的制度をつくり出すことを前に述べたが、その際の心的メカニズムとして、カーディナーは、投射体系と現実体系とをあげる。それらについて次にみて行きたい。

一次的制度において、主として両親によって伝達された基本的しつけの結果、さまざまのフラストレーションに遭遇する場合が生じ、抑圧が生み出されるが、この抑圧の結果は長い間持続され、新しい状況に遭遇した場合に、新しい状況への反応に置きかえられ、外部に表出される。この新しい状況への反応の心的過程が投射の作用であり、生活の進行中に一般化され、合理化され、体系化されるようになって投射体系となる。即ち、投射体系とは、快樂原理、苦痛の回避等の影響の下に、個人の成長過程中に確立された外傷経験から発達した派生物であり、経験の結果、内部に確立せられた一般的な、またその内容においては内面的な反応の全系列をいみするのであって、個人の内奥にある期待、彼の恐れと憧れ、彼の安全体系、彼の超自我はすべての体系の中に含まれる。これを更に解りやすくするために図式化すると、

#### 中核的経験

←例、基本的しつけにおけるそそぐに対する罰

#### 抽象化、一般化

←例、従順であれば苦しみをうけない

#### 投射及び体系化

←例、私は病気だ、それ故に私が悪いのだ。

#### 合理化||イデオロギー||緊張克服の体系

例、行動を監視する超越者がいる。悪いことをすると罰せられ、苦しみより恢復する

のようにになるとカーディナーは言う。<sup>(11)</sup>

この投射体系は、一次的制度の影響下における個人の経験から造り出された無意識の心的メカニズムであるが、精神分析学者として無意識を重視するカーディナーは、投射体系を重視して、初め、二次的制度をすべてこの投射体系の所産であると考えていた。しかし後になって、基本的な人格構造は無意識的・心的メカニズムのみならず、合理的・始源と連関した意識的・論理的な現実体系を獲得することを認めている。<sup>(12)</sup>

現実体系というのは、外界における現実との一致において、外界や種々の現象を評価し解釈する場合に生ずる心的過程であり、論理に従うことのできる純粹に意識的、実験的、科学的な体系である。宗教、民話、神話などの二次的・制度的な投射体系の所産であるのに対し、道具の製作、栽培の知識などの科学的な二次的・制度的な投射体系の所産である。投射体系が経験にその基礎をもちながら、その経験と類似しない点にまで拡張される特徴を有し、従って非合理的なものへの関わりを有しているのに対し、現実体系は論理に従うことのできる合理的なものへの関わりを有している。

### 3、実証的研究

カーディナーは、リントン (Linton, R)、『デュボワ (Du Bois)』、『ウェスト (West, J)』の人類学者達との密接な協同によって彼の概念を精密にし、積極的に役立つ器具概念であることを実証している。

#### マルケサス (Marquesas) 文化<sup>(13)</sup>

この社会は多くの点で、西欧社会の生活条件や価値体系と奇妙な対照を示しているので、彼の仮説を確かめる最初の機会を与えるものとなった。リントンの記述によれば、この特異な文化特性として、①男の人口が女の二倍半あること、②母親の心遣いが全く欠けている——生まれるとすぐ水のような水に入浴させられ、母乳の代りにココナツ



ヤパンの寒の混合物を兄弟から与えられる——反面、肛門訓練や性的活動に関するしつけがゆるやかであるという特異な育児様式であること、②早魃が多く、食物の危機に見舞われること。の三つがあげられる。そして、カーディナーに従えば、①の人口比率からは、男の間には女に対する恐怖感が発生し、また他の男に対する憎悪も生産阻害となる故、抑圧されて、女に転移される。これが基本的な人格構造の要素となり、その結果として、神話の中で女は食人女神として現われる。②の育児様式からは、子供に「もしも私があなたに従えば、あなたは私を保護するであろう。」という服従やへつらいの布置ではなく、「私は自ら意志し、行うことができる。」という自信に満ちた布置が形成され、かゝる基本的な人格構造が神に対する態度に投射されて、神が効力を与えないのは、自分が忠誠を行わないためではなく、神が悪いのだとされる。また③の飢餓ということからは、ビボンデリーの性格——自我の不完全さ、肉体の崩壊を恐れる気持、他人から食べられるという不安——をもった布置が導き出され、その結果、自分に多くの名前をつけて自我の複製物をつくること、自我の確保のために屍体をミイラにすること、カニバリズムの二次的制度が生れる。

### タナラ (Tanala) 文化<sup>(14)</sup>

リントンの記述によれば、この文化特性として、①家長中心の家族構造、②長子だけが労働を免除されるという不平等な兄弟関係、③離乳、肛門訓練、性的しつけ、労働への入門に関する厳しいしつけ、④豊富な天然資源と共同の土地所有、⑤財産ではなく、人を服従させることが威光、の五つがあげられる。そしてカーディナーに従えば、①の家長中心からは、父親に対する抑圧された憎悪、服従、へつらいが基本的な人格構造の要素となり、それが投射されて、幽霊の恐怖、死人への忠誠、神罰による病気の概念の二次的制度がつけられる。②の不平等な兄弟関係からは、兄弟間の憎悪、攻撃が基本的な人格構造の要素となり、それが投射されて、呪術の恐怖、同性愛、運命への諦念、神経症の一種のトロンプなどの二次的制度が生み出される。③の厳しいしつけからは、「私が従えば私は罰せられない。」

という心的布置が形成され、それが投射されて、清潔、強迫的行為、エディプス物語などの二次的制度がつくられる。④の天然資源の豊かさと共同の土地所有の生計経済からは、愛情と生産物を得るための勤勉、食物不安の欠如、勞働の未分化が基本的人格構造の要素となり、それが投射されて、服従に対して報償を与えられることを条件とした勞働、勤勉の強調などの二次的制度が形成される。⑤の威光は家長と長男のみが有しているので、この一次的制度からは、戦闘の無益、嫉妬が基本的人格構造の要素となり、それが投射され、他人の神格化、神々の怒りなどの二次的制度が形成される。

以上のタナラの分析は、古タナラの分析であるが、カーディナーは、更に社会変動をうけた後のタナラ文化の分析をも試み、文化変容の問題を取り扱うことによつて、彼の概念を更に確実なものにしている。前に見て来た古タナラの経済的基礎は陸稲であり、これは土地共有に基づくある型の社会的組織を可能にした。この組織において、生産物は父親の極端な独裁的支配の下に分配された。個人の基本的欲求は、西欧社会からみて、専制状態と呼ばざるを得ないにもかかわらず、十分に応ぜられていた。しかし、この心理学的バランスは、焼畑式陸稲の方法が、次第にその方法に適った土地が減少することによつて失われ、水田の方法が隣のベツツリオ (Betulio) から導入されたことによつて崩れてしまった。水田耕作に適った谷間の僅かの土地を所有したものは狂氣的な奪い合いをした。このことは全体の家族構造を分裂させ、部族のデモクラシーを破壊した。父親に対するへつらいの方法は全く価値のないものとなり、「もしも私が服従すれば、あなたは私を保護して下さるだろう。」という適応の型に代つて、「もしもお前がへびを打てば、へびと同じ苦しみをし、もしもへびが死ぬば、お前も死ぬであらう。」という報復の適応の型が生じた。

### パンチ (Gamanche) 文化<sup>(15)</sup>

リントンの記述によれば、この文化における生計は女性によつて行われる果物の採集と、主に男性によつて行われ

る水牛などの動物の狩猟とによっており、その他のものは略奪品によって補われている。奪略を可能にしたのは、馬と鉄砲であった。このような文化は、カーディナーに従えば、危険であるので、能力や技術に欠けた人々は適応できず、勇敢、豪胆、冒険、技術に対する高度の発達を強調する。世襲的地位の相違、長子相続、特権等は全然存在していない。従って、こゝにおける個人は強さと冒険に富む気性を育まれる。しかも母親の心遣いが一貫していること、食物が豊富であること、括約筋コントロールがゆるやかであること、賞罰体系が一貫していること、西欧社会やタナラと異なって父親は自分の立場を強調することなく理想的役割を努めること等は、そのような性格形成を促進する。それ故、コマンチの基本的な人格構造には、神経症的不安や悪意にみちた呪術はあまりみられず、投射体系は極めて単純なものである。彼らの宗教には、罪の観念や、神のよき恩寵にのみがえることを求める複雑な儀式はない。「力」を求めるコマンチ人は単純に力を求める。超自然的力への欲求は、無力の故に求められるのではなく、自己の強さの勇気づけのために用いられる。それ故、戦いにおいて不利になると、超自然的力を求めることはやめられてしまう。

#### アロア (Alorae) 文化<sup>16</sup>

コラ・デュボアの記述によれば、この社会では食物は豊富であるが、穀類に関する一切のことは女の仕事であり、肉類に関する一切のことは男の仕事になっている。男と女とは食事を別にし、食物については物惜しみをする。男性の主な活動は取引にあり、結婚はこみいった取引に掛けられる。氏族の闘争や子供の盗みと並んで家族同志の憎しみの感情が存在している。子に対する母親の心遣いは、二週間後に、母親が島に戻っていくことで終る。哺乳は中止され、子供は一日中、母親の手から引き離されていて、年上の子供が噛みくだいておいた野菜やバナナをけちけちと不規則に食べさせるだけの世話に委される。その後の両親の態度も当初の人格不統一を確固たるものにさせるのが関の山である。両親は歩行も言葉も教えないので、子供は成長を強いる生物学的力によってのみ障害に打ち克つ。括約筋コントロールも肛門訓練も受けず、休息も睡眠も計画されない。その上、嘘や偽りの約束事で子供に恥をかかせる。

またこゝにおける父親は、大部分不在で子供の社会化には無関心である。

それ故、カーディナーに従えば、アロアには、不安で疑い深く、自信に欠け、外の世界に無関心であり、計画的に物事のできない、抑圧された憎悪と潜在的攻撃性にみだされた基本的人格構造が形成される。そしてそれは彼らの超自然に対する態度、それを処理する仕方に反映している。アロアにおける神は苦痛や否認によってなだめられることはないし、悔い改めに対して恩寵を与えることもない。アロアの人々は差し迫った場合にのみ不承不承に神への訴えをなす。このことは、明らかに両親に対しての子供の経験の復元である。

カーディナーは、この結果を更にデュボアによってなされた八人の伝記の資料及びオーバーホルザー (Oberholzer, E.) のロールシャツハテストによって確認している。

### プランヴィル (Plainville) 文化<sup>(17)</sup>

プランヴィルは今まで述べた四つの文化と異なり、合衆国に含まれる近代文化の例である。

プランヴィルはウェストによって記述されたが、それによると、これまでの未開社会と比較して、子供と母親との関係が強い愛情的結びつきに始まる。そのことによって、子供は蓄積しつゝある緊張から守られ、環境の認知が促進し、環境の外傷的経験が減少し、強い自我を形成する。またそれと共に、必要な場合にいつでも緊張を解いてくれる広くて豊かな力のある親の像——親の理想化(超自我)——が形成される。しかし、間もなく、性とトイレットに関するしつけが始まり、その結果、初期に獲得した愛情への欲求の満足に疑いをもち、更には敵意や攻撃さえも持つようになる。しかもこの敵意は、母親の背後に権威の源泉として存する父親に向けられる。しかし、愛情の欲求の満足は、元々、両親に関して得られたものであり、両親によってのみ与えられるので、子供は、かえって依存の欲求を増大させ、服従を余儀なくされる。かくして子供は、服従に対しては報償、不服従に対しては罰という心的布置を形成するに至る(これこそがフロイトのエディプス・コンプレックス)。かかる基本的人格構造は、二次的の制度である宗教

に最も顯著に投射されている。ブレンヴィルの人々の宗教は、プロテスタントイズムであり、永遠で全能な守護者としての神、ある条件への返報としての恩寵を与える神を有しているが、この神こそ、家庭における父、子供を愛し、罰し、許す父の復元である。「もしも私が後悔して苦しむならば、私は恩寵によって私を回復させて下さる神の御許に行けるであろう。」という考えは、子供時代において、両親との関係によってつくり出された心的布置の結果である。

以上の分析は、未開社会において行なわれた方法と同じであるが、カーディナーはこの社会において初めて、現実体系というものを考慮に入れるようになった。即ち、ルネサンス以後の科学の到来、マニフェクチャの導入などによって、投射体系、特に宗教が著しい影響をうけたからである。勿論、西欧の一次的制度は依然として同じであり、従って基本的な人格構造にも変化を来たさず、投射体系は元のまゝであるが、現実体系の増大によって、西欧人の生活目標が死後の恩寵という幻想的目標から地上での成功という現実的目標にとって代られ、これまで投射体系の所産としての宗教の果して来た役割が著しく減じられたことは事実である。ブレンヴィルの人々にみられる敵意、不安、孤独は、宗教の機能に著しい変化が生じたことをいみするものである。かくして、カーディナーは、二次的の制度を投射の所産としてのみ考えていたこれまでの考えに加えて、現実体系というものを考慮するようになった。従って、こゝに理論的混乱も生じたわけである。しかも彼は、この文化の研究によって、必然的に西欧の歴史的研究への洞察を余儀なくされ、ヘブライから現在に至るまでの西欧の歴史の概括をも試みている。<sup>(18)</sup>しかし、これは彼自身が述べているように理論的に未熟であるし、紙数もないので、こゝでは省略する。たゞ、個体の生活史を問題にしても、社会に関してはシンクロナックな場面のみを問題にし、ダイアクロナックな歴史というものを問題にしない心理学者の中にあつて、彼のこの意図には興味もたれる。彼の今後の理論的發展に期待したい。

#### 4. 評価と批判

以上が、カーディナーのパーソナリティ理論の概括であるが、各々の文化における諸制度と心理学的傾向との間に、特異な操作的關係を発見せんとする彼の努力は、文化の研究に精神分析を導入した点では文化人類学に、実証的研究によってフロイト理論に修正を加えた点では精神分析学に、それぞれ貢献をしているように思われる。

彼は、パーソナリティ及びパーソナリティの生み出す文化的所産を決定するものは、幼時期における無意識の経験であるというフロイトの見解に立って、各々の文化に特有な行動類型の中に高い心理学的一致の存在を見出すことができたが、この結果は、リントンも指摘する如く、マリノウスキー (Malinowski, B.) の機能主義的理論やベネディクト (Benedict, R.) の文化類型理論の一面性をくくることができた。即ち、機能主義理論に対しては、制度や行動類型の並列的な相互依存、及び文化の統合性は強調されているが、焦点がなく平面的であると言い得たし、文化類型理論に対しては、文化が単一の態度や価値でとらえられ、複合的な文化様相を説明することができないと言い得た。

また、文化の研究における精細な現地調査の材料を検討した結果、彼はフロイトにおける個体発生(19)の公式を系統発生(20)のそれに転用した神話的誤りを指摘し、リビドー理論の弱点をつくことができた。

このように、カーディナーは、人類学にも精神分析学にも、多くの貢献をなし得たが、しかし、彼の所論には、多くの論難も存していると思われる。

第一に、基本的人格構造という概念は、カーディナーの言うように、一定の集団の個人ひとりひとりに共通な分母ではなくて、むしろ推論の結果のように思われることである。基本的人格構造というのは、性格の他に、個人が有しているものなのか。或はデュルクーム (Durkheim) のというような個人から独立した集合意識の如きものなのか、あいまいである。

第二に、一次的制度が二次的制度を決定づけると主張しているが、それと逆の内的連関性も考えられると思われる。

第三に、幼時期における経験の決定性、性的事象を重視しているが、精神分析者として当然であるとしても、幼時期以後の対人関係を通してのパーソナリティ形成にも考慮が払われて良いと思われる。

この他、理論にあてはめるためにデータを集めた感じがするとか、<sup>(21)</sup>基本的な人格構造や制度の取り扱い方がケースによってまちまちであるとか、<sup>(22)</sup>方法と結果との間に混同がみられるとか<sup>(23)</sup>さまじくの批判がなされているようである。<sup>(24)</sup>

## 二 宗教の問題

カーディナーは宗教の問題を特に取り上げて論じているわけではないが、彼のパーソナリティ理論の中にしばしば現われてくる宗教に関する叙述を通して、彼の宗教観をみていきたいと思う。その際、二つの面——宗教の成立と宗教の機能——から考察しうると思われる。

### 1、宗教の成立

——基本的な人格構造における投射体系の所産——

既にみた如く、人間は、誕生した時には、他の動物に比してはるかに無力の状態にあり、フラストレーションに遭遇した場合、どうしても自分より優れた人——養育者——を必要とする。しかし、生物学的に完成され、社会の一員となった大人にもフラストレーションは生じて来る筈であり、この時、子供時代における両親の役目を誰が果してくれるだろうか。その役目を果すのが超自然的存在者、即ち神であるとカーディナーは考え、そこに宗教の成立をみようとする。<sup>(25)</sup>つまり、子供時代における親の立場にあるものが大人になって求められる神であり、従って、神の助けを求めるテクニクも子供の時に親の援助を求めたテクニクと類似していると彼は考える。即ち、依存の時期において親の援助を求めたテクニクは、一次的制度の下で形成された心的布置を表わすのであるが、この時の心的布置が彼の現実感の一部となって、子供の経験と類似した状況が生じた時に、自動的に神助懇請テクニクとして用いら

れると彼は考えるのである。従って、宗教的観念形態や神助懇請は、直接肛門訓練のような一次的制度と結びつくのではないが、そのような初期のしつけによって生み出された心的布置に一致するものであり、投射体系という心的過程を通して、この心的布置から派生したものとみなされる。

宗教という一つの社会的制度が個人の幼時期体験の外界に投射されたものというカーディナーのこの考えは、彼の独創というよりもフロイトの考えをうけついだものと思われる。フロイトは、「Die Zukunft einer Illusion, 1927」の中で、神観念形成について、「…幼児という原型の投影である。いわば以前にあったものが継続しているにすぎないわけで、人は誰しも、小児として両親に接した時には、これと同じ頼りなさを体験したのであった。つまり、両親はおそれられざるを得なかったが、特に父親はそうであった。ところが、父親というものは、あの当時の危険に対しては、安心して庇護をたのむことができる人だった。…。そこで自然力に対しては、父の性格を附与することになる。神にしてしまうわけだ<sup>(26)</sup>」と述べ、また宗教形成の動機について、「それは小児の頼りなさがそのままひきついで、大人の頼りなさになるという関係である。従って、宗教形成を精神分析的に動機づけることは、その明白な動機づけに対して幼児期としての寄与を果すだろう。という予想がなり立つのである。まず幼児の精神生活の中をのぞいてみることにしよう。するとあなたは精神分析でいう依存型 (Anlehnungstypus) による対象選択 (Objectwahl) のことを思いおこされるであらう。即ち、これはリビドーと自己愛的要求の道をたどって、満足を保護してくれる対象に附著することである。従って、人生の最初の愛の対象となるものは、まず飢餓を満足させてくれる母親なのである。そればかりでなく、母親は、まだ分明でなくて、外の世界にうごめいているあらゆる危険に対して最初の守護ともなるわけである。これは不安保護 (Angstschutz) と呼ばれてよいものである。守護の役割は、やがて母親から、もっと強い父親へと移っていく。かくして、全小児期を通じて、父親がその同行者となる。しかし父親に対する関係には情緒両極性 (Ambivalenz) が、必ずつきまとうものである。というのは、さきに母親が守護者であった場合に



は父親そのものが、外界の危険の一つであつたであらうからなのだ。この故に父親は慕われ、かつ敬まわれるとともに、また同じ程度に恐れられてもいる。……さて、小児がしだいに成長して、自分がいつまでたつても、子供なのだということを知り、そのために外部の脅威に対する保護がどうしても必要であることに気づくと、彼は、その脅威を及ぼしているものに対して、父親としての特質を与えることになる。彼は神を創造して、それを恐れ、それに勝とうと試み、しかもそれに保護をゆだねるわけである。……小児が、頼りなさに對して行ふ防衛の特徴は、そのまゝ、大人が、そのまぬがれがたい頼りなさに向つて示す反応、言い換えれば、宗教形成のうちにかがうことができるのである。」と述べているが、これは、明らかに、カーディナーの構想の基礎になっているものと思われる。即ち、宗教は、人間の頼りなさの感情において成立すること、及びこの頼りなさにおいて神を求めるテクニクは幼時期体験の投射の所産であること、この二つにおいて、カーディナーはフロイトの考えを受けついだものと思われる。

しかし、カーディナーはフロイトの宗教論をそのままうけついだのではない。それは、カーディナーがフロイトの精神分析を批判し、修正しようとするのと同じ理由によつてゐる。即ち、フロイトが個体発生の公式を系統発生のそれに転用したのに対し、系統発生の起源は単に推測しうるものにすぎないというのである。宗教の系統発生の起源を書いたフロイトの書は、周知の如く、“Totem und Tabu, 1913”であるが、この書の中で、フロイトは、最初のトテム宗教に依存していたものが、不思議な永遠の回帰として、現在の個体の宗教心に現われることを主張する。しかし、カーディナーは、これを推測しうる神話にすぎないとして排除し、トテム宗教に見られる神觀念がすべての宗教にみられないことを実証的研究によつて示す。例えば、マルケサスにおいて、神助懇請のテクニクが、威嚇的態度でもつて食物を供することによつて得られ、しかも、その際、神の恩恵が与えられない場合には、神の無能力の現われと解釈され、他の神との關係に自由に転移することができるが、これは、一夫多妻の家族制度の下で、幼児は厳しいしつけを受けず、それに加えて、早くから独立して大人のような生活態度をとらせられるというこの文化特有

の基本的しつけ、及び食物不安から来るものと思われる。それに対し、タナラにおける神助懇請のテクニクは、満足の放棄、自己自身の卑め、苦痛の享受によって得られ、また神の恩恵が得られないのは神の怒りによると解釈されるのであるが、これはまさしく幼時期における專制的父親との関係の復元である。そして更に、コマンチでは、人格的な神觀念や複雑な儀式をもたない、単に力を求めるマナの宗教がみられるが、これは、世襲の地位も特権もなく、個人の發展は生来の素質に委ねられ、しつけは緩慢で首尾一貫していることから、抑圧が生まれず、単純な投射体系がつくられることを示す。また、デューボアによって觀察されたアロアでは、緊張の圧倒的強烈さのため、殆んど投射体系をつくり得ず、差し迫った時仕方なく神に供儀をなすという宗教形態が見出された。そして、唯一の近代社会であるアメリカのプレンヴィルでは、永遠で全能な神を持ち、自己を罰することによって神の恩寵が得られる宗教がみられるが、これも、幼時期における母親の心遣い、その後の父親を背景とする厳しいしつけの結果と思われる。

要するに、カーディナーは、宗教を、フロイトと同じく、幼時期体験の投影とみなしているが、フロイトがその根源を系統発生の起源に求めて、普遍的な宗教形態を主張したのに対し、宗教形態は文化によって異なることを主張する。即ち、彼は各々の文化によって異なる基本的人格構造の投射体系に宗教の成立をみているのである。

そして、かかる立場から、彼は、一つの宗教を別の宗教に移しかえることは、一次的制度が基本的に変化しない限り、或は、宗教そのものが変容して入って来ない限り不可能であることを主張する。即ち、宗教は、文化によってそれ／＼異なる基本的経験の投射、合理化、一般化の結果である故に、そのような経験をしていない人に意識的に教え込むことはできないというのである。かくして彼は「キリスト教のマドンナの概念は、決してアロア人のつくり出せるものではなく、またアロア人に何らの訴えもなさない。それ故、キリスト教を伝導することは、ドンキホーテ的企画と言わざるを得ない。」<sup>28</sup>と述べ、投射体系と現実体系が矛盾する場合、現実体系の方が消えてしまうことを指摘する。

## 2、宗教の機能

——幻想的充足による安定——

みて来たように、一次的制度の下でつくられる心的布置の投射の所産である故、神助懇請のテクニクは、現存の制度や慣習を保持し、社会安定の機能を果たことになる。しかし、カーディナーによれば、宗教が社会に与える安定は、現実的充足によっているのではなく、幻想的充足によっている。<sup>(29)</sup>それは、宗教が起源においては、内的な投射過程の外面化でありながら、実際においては、外的現実として取り扱われるということによる。それ故、社会の中に欲求の緊張が生じた時には、宗教はその欲求に幻想的充足を与えることによって、社会改革の代りをつとめる。その良い例は、キリスト教の歴史とエジプトにおける祭儀の変化に見出されるという。彼によれば、キリスト教は、打ち続く不幸を通して恵まれない者の間に生まれたメシア信仰から発し、キリストの磔によって完成されたものであり、幻想的社会改革を示すものである。また、エジプトにおける Ra の祭儀から Osiris の祭儀への発展も、特権階級のみに限られていた死後の恩寵を、すべての人々に与えることによって、支配階級が民衆への譲歩を代行させた一つの幻想的充足による社会改革である。

しかし、幻想的充足は、現実の欲求を満すものではないので、そこに限界が生じてくるとカーディナーは言う。そしてその良い例がルターやカルヴィンの宗教改革であるとする。即ち、それは、ルネサンス以後の科学の到来と資本主義の成立とによって、もはや幻想的充足によっては安定を保持し得なくなった人々の新しい生活目標（地上らで成功）とキリスト教的道徳（快衝動の抑制）との妥協を示すものであり、幻想的充足による安定が限界を呈して来たことを示す歴史的事実<sup>(30)</sup>である。

そしてかゝる観点から、カーディナーは、フロイト程積極的ではないが、宗教の機能が現実的充足による安定に取って代わられることを望ましいとさえ考え、「投射的テクニクによって支配されている社会が適応性に欠けている

ことは、この書に述べられている文化に見出される比較によって十分説明されるであらう。」と述べている。<sup>(31)</sup>

#### 4、評価と批判

以上がカーディナーの宗教に関する叙述のまとめであるが、宗教についての彼の考えは、根本的には、フロイトと一致している。彼が宗教を、不安に対する守護、自己自身の頼りなさの感じに対する防衛反応とみなしていることは、フロイトと同じく、宗教を動機 (Motivation) の限界に関わるものと考えていることを示す。そして、この限界が、特にパーソナリティの発達、社会化の過程に密接に関係しており、個人と神との関係は、子供と養育者との関係が投射されたものであるとする点においても、フロイトの考えをうけついでいるように思われる。精神分析的方法を用いて、個体発生的に個人心理を問題にし、宗教を心理現象として心理機制の枠の中で捉えようとした彼にとって、それは当然のことであらう。そしてそのような考え方は、実際にも、ある程度受け入れられるように思われる。例えば、葬式における遺族者の行為が、子供がフラストレーションに陥った時の行為と類似し、その場合の宗教的処理が、子供に対する養育者の処理と類似しているのは、フロイトやカーディナーの考え方をうなずかせるものである。しかも、カーディナーは、フロイトのおかした宗教の系統発生的起源に関する神話的誤まり、一宗教的形態の普遍性を主張する誤まりを排除して、フロイト的な宗教の考え方を更に一歩進めている。

しかしながら、宗教を幼時期に形成される心的布置の投射とみなし、宗教の機能を家庭における養育者の機能と一致させるカーディナーの考えは、家庭と宗教との関係を単に一方交通の結びつきとしたことを示すものであり、フロイトと同じ誤りをおかしている様に思われる。確かに宗教は、限界状況に関わるものであり、子供時代の頼りなさにおける養育者への依存の状況と類似はしているけれども、子供と養育者との関係以上のもの、無意識の願望の投射以上のものを含んでいるように思われる。例えば、モーゼやイスラエルの民による紅海横断、モハメッドのメッカからメジナへの逃行、キリストの磔、仏陀の悟りなどは、子が親に依存する関係以上のものを示し、宗教機能の独自性を

指摘するものである。それは、宗教の関わる限界状況が、生物学的にも、心理学的にも、社会学的にも理解し得ない、人間存在の根本に具わったものであり、子供時代におけるプラスチックと質的に異なったものをもつていふからと考えられる。

また、彼は、ある一次的制度の下でつくられる基本的な人格構造の生み出す宗教は、他の一次的制度の上でつくられる基本的な人格構造には受け入れられないとし、一次的制度の変容なしには、宗教の改宗が困難であることを指摘するが、では、なぜ昔から宗教信仰の厳密な文化的決定を結果することなしに遠い国への改宗が必要とされ、また現に、同一文化内に改宗者がいるのだろうか。宗教が単に文化的に創造されたもの以上のものを含むというところに、単に一次的制度との一致を強調し得ない点があると思われる。

また、カーディナーは、西欧の歴史の中で、宗教は、人間の条件を現実に改善することから、永遠の救済という幻想的世界へエネルギーをそらすことに貢献したといふ、ルネサンスから今日まで、宗教が科学と如何に拮抗したかを述べているが、科学的態度は、はるか以前から宗教に対して戦闘であることをやめており、社会の中で互いに補い合う方向に向っていると見える。それは宗教が科学とは異なった次元において、異なった機能を果し、科学には還元され得ない独自性をもっているからである。例えば、愛児を不慮の事故で失った母親が、なぜそのような事故が起きたかを問うたとしても、科学者は誰もそれに答えられないであろう。死についての医学的報告は彼女が求めているものではない。しかし、その問は答えられねばならない。ここに宗教の果す役割があるのであって、宗教が平和と幸福をひたむきに願うかぎり、その「幻想」は、いつまでもその否定をめざしてすゝむ科学者に比べてより高い真実の価値をもつといえよう。

註(1) 岡田重精「カーディナーにおける宗教の問題」(宗教研究一三八号)、斉藤吉雄「基本的人格構造概念について」(社会学研究 第五号究)

(2) カーネギーの社会組織の発展の歴史とその社会組織の初期の組織の歴史

The Individual and His Society; The Psychodynamics of Primitive Social Organization, 1939.

The Psychological Frontiers of Society, 1945.

The Traumatic Neurosis of War, 1941.

“The Concept of Basic Personality Structure as an Operational Tool in the Social Science”, in R. Linton (ed), The Science of Man in the World Crisis, 1945.

“The Mark of Oppression”, in R. Oversey & Kardiner(ed), A Psychological Study of the American, 1951. Sex and Morality, 1955.

(3) A. Kardiner, The Individual and His Society, pp. 9-10

(4) *ibid.*, pp. 11, 360-372.

Kardiner, The Psychological Frontiers of Society, pp. 21-22.

(5) 社会と Individual の Frontiers の 論議)

(6) Kardiner, Individual, p. 372

(7) *ibid.*, p. 7

(8) *ibid.*, pp. 3-6, 19, 32-33, 424, 428-428

(9) Kardiner, Frontiers, pp. 2-5 p. 419

(10) *ibid.*, pp. 131-132, 237-238

(11) Kardiner, Frontiers, p. vii (Foreword by Linton)

(12) *ibid.*, pp. 40

(13) *ibid.*, pp. 27, 38-46, 221-234, 238, 406

(14) Kardiner, Individual, Chap. V, VI, (pp. 137-250)

(15) *ibid.*, Chap. VII, VIII (pp. 251-351)

(16) Kardiner, Frontiers, Chap. III, IV (pp. 47-100)

(17) *ibid.*, Chap. V, VI, VII, VIII, IX (pp. 101-258)

(18) *ibid.*, Chap. X, XI, XII, XIII (pp. 259-377)

- (19) *ibid.*, Chap. XIV (p. 414-454)
- (16) Kardiner, pp. xiii (Forward by Linton)
- (20) *ibid.*, pp. 56-66, 350, 450
- (21) ノンノン「精神分析の発祥」(懸田克躬訳) 角川新書 二〇四頁
- (22) M. B. Smith, "Social Psychology and Group Process", in *Annual Review of Psychology*, pp. 175-204
- (23) R. L. Munroe, *School of Psychoanalytic Thought*, pp. 131-133
- (24) ヤの型 彼の理論を批評するのレビュー 次の方へ送る。
- Rollo May, *The Meaning of Anxiety*, 1959, pp. 164, 180-181
- E. Fromm, "Psychoanalytic Characterology and Its Application to the Understanding of Culture", in Sargent, S. S. Smith & M. W. Smith (ed), *Culture and Personality*, 1948, pp. 1-12
- (25) Kardiner, *Individual*, pp. 75, 305-309, 376-377, 404, 409, 471-474,
- Kardiner, *Frontiers*, pp. 23-24, 29, 39, 41, 83-84, 361
- (26) フロム「幻想の未来」(土井正徳・吉田正巳訳) 二二—二三頁
- (27) 同上 三二—三三頁
- (28) Kardiner, *Frontiers*, p. 258
- (29) Kardiner, *Individual*, pp. 110, 399, 469.
- Kardiner, *Frontiers*, pp. 29, 42, 44, 419, 426, 433.
- (30) *ibid.*, pp. 45, 427-437, 443, 447, 469,
- (31) *ibid.*, p. 44

## 会報

### 学術大会期日

前号所掲(理事会報告)、本年度学術大会開催期日十一月十八、十九、二十日の予定は、開催校の都合により、十一月四日(金)、五日(土)、六日(日)の三日間に変更しましたので、ご了承下さい。

### 理事会記録

日時 四月二十三日(土) 午後三時〜六時半

場所 東大宗教学研究室

### 報告

一、国費による日本学術会議からの第十回国際宗教学宗教史会議への派遣人員の枠は、一名と決定された。

一、Religious Studies in Japan が完成し、第九回国際宗教学宗教史会講外参加者および、国内の同会議関係者に送付された。

一、文部省科学研究費配分審査の結果、本年度研究成果刊行費(「宗教研究」刊行補助費八万円)、その他、総合研究、個別研究の助成金が内定された。

### 議事

一、「宗教研究の自由を守るための決議案(会員提案)」にもなる問題の処置の件

理事会で、アンケート案を作成し、小野祖教、佐木秋夫両

氏の資料をそえて、「宗教研究」に折り込みの形で、全会員から意見を求めることになった。

日時 五月二十四日(火) 午後三時〜五時

場所 東大宗教学研究室

### 報告

一、五月二十一、二十二日の両日、東京・上野国立博物館講堂において、第十四回九学会連合大会が開かれた。本学会からは、平井直房氏が、「隠岐の講集団」、松本滋氏が、「宗教教団における象徴」について、それぞれ発表した。

### 議事

一、会長選挙の件

前回と同様の方法で行うことになった。

一、宗教研究の自由に関するアンケートの件  
アンケート原案を作成して検討した。

一、維持会員増員の件  
本学会役員に、維持会員になるよう依頼する。また、昭和三十五年より、維持会費を年額一、二〇〇円に増額することを決定した。

日時 六月七日(火) 午後三時〜五時

場所 東大宗教学研究室

### 報告

一、国費による日本学術会議からの第十回国際宗教学宗教史会



議への派遣人員一名の枠は、会長石津照麗氏にあてられることに決定した。

一、会則改正小委員会報告

一、本年度姉崎記念賞審査委員会委員を、理事中より、左記の七氏に委嘱することが決定された。

堀 一郎、池上広正、片山正直、長尾雅人、小口偉一、坂本幸男、棚瀬襄爾（敬称略 ABC順）

議題

一、宗教研究の自由に関するアンケートの件  
前回の理事会にて検討されたアンケート原案を、さらに、審議検討の結果、アンケート原稿を作成した。

日時 四月二十三日（土）午後一時半～三時

会則改正小委員会

日時 五月二十四日（火）午後六時～九時

会則改正小委員会

IAHR・AAグループ日本委員会第七回会議記録

（四月二十三日午後六時三〇分より）

一、岸本委員長挨拶

出席委員および大会参加者の紹介

二、三等宮様挨拶

マイルブルク大会には、名誉総裁として出席する。

三、報告事項

(一) 国内関係

(イ) 日本学術会議関係（石津）

国費による国際会議日本代表派遣の枠について、日本学術会議第一部関係では、六・二三人という割当てとなった。これを、シブシュ（C・I・P・S・H）への参加学会の有無、日本学術会議内に外国学会との研究連絡委員会をもっていることの有無、国際学会にでる必要の度合等を基準として、協議した結果、日本宗教学会に一名分の枠の割当てが確定された。

私費をドル建てに両替する枠に関しては、日本学術会議全体の割当ての数は三〇〇、うち第一部関係では、一応三〇名分となっているが、講師以上の方なら、殆んど枠は認められる。

(ロ) 日本宗教学会理事会における決定事項（石津）

さきに、ブレイカー氏から、二名のIAHR国際委員を出すことについて、問合せがあったが、日本宗教学会および宗教史研究連絡委員会が審議の結果、三月十五日の日本宗教学会理事会において、石津照麗、岸本英夫、両氏を国際委員に推すことに決定した。なお、二名の国際委員中、IAHR理事には岸本氏を推すことが決定された。その旨、日本宗教学会会長から、ブレイカー氏あてに報告した。

(二) 外国関係（平井）

(イ) 三月十八日付でブレイカー氏から手紙があり、

① インドで次回大会を催す場合は、インド国内組織委員会が主催すべきで、I.A.H.R.・A.A.グループ事務局は、対ユネスコ折衝などに側面からこれを援助するといふ、本委員会の決定に賛成する旨、連絡があつた。

② マールブルク大会での総会講演に日本から出す講演者の人選が困難であれば、石津照璽氏にお願いしてはどうかといつてきた。

(ロ) ヘレポッタ氏(パキスタン)から手紙があり、統一学会形成のためシンド大学およびパキスタン文部省に対し、I.A.H.R.・A.A.グループ事務局から、はたらきかけてほしいと依頼された。従つて、ヘレポッタ氏の希望にそつて、それぞれ手紙を出し、また、ブレイカー氏の本部からも、はたらきかけてもらう処置をとつた。

(ハ) 日本からの参加予定者にあて、マールブルクの大会組織委員会に、正式招請状を送るよう依頼した。

#### 四、議 事

(一) 日本学術会議の国際会議派遣国費枠一名の割当てについて協議の結果、日本学術会議への推薦順位に従つて、日本宗教学会会長石津照璽氏に国費枠をふりあてることを決定した。

#### (二) 総会講演者の件

さきのブレイカー氏からの申入れについて審議した結果石津氏を特別講演者として推薦することになった。

### I.A.H.R.・A.A.グループ日本委員会第八回会議記録

(六月六日午後六時〜八時三〇分)

#### 一、挨拶 岸本委員長

#### 二、報 告(平井)

##### (一) 国内関係

- ① 円貨をドル建てにする件  
② 大会参加予定者報告

国内からは、新に、二名追加され二〇名参加する。国外にいる日本人学者も五名参加する予定である。

##### (二) 国外関係

- ① A.A.グループ内諸国における統一学会結成状況報告  
① インドでは“Indian Association for the History of Religions”が結成された。セイロンは、これに合流したい旨、すでに意志表示をしているので、双方に連絡した。

② 韓国では“The Korean Committee for I.A.H.R. Afro-Asian Group”が結成された。

③ パキスタンでは、現在準備中である。

② A.A.グループ理事国に次の事項を連絡した。

インドでは、一九六三年に、インド大会を開きたい旨決議している。マールブルク大会の本会議で、この提案が出たら、A.A.グループのメンバーは、それを支持したい。また、統一学会の結成状況の他に報告したいことがあるれば、知らせてほしい。

③ マールブルクの大会組織委員会から、石津、岸本、両氏あてに、国際委員会および理事会に出席するよう招請状が到着した。

④ 海外から、新しく大会に参加する日本人学者に、資料を送るよう、大会組織委員会に連絡した。

### 三、三笠宮様挨拶

(一) 名誉総裁としての挨拶をすることになっていたので、学会、委員会として、その中に盛り込みたいことがあれば、うかがっておきたい。

(二) 名誉総裁主催のカクテル・パーティを開くが、予算の都合上、役員を中心に六〇名ほど招待する予定である。

### 四、議事

(一) 事務局は、マールブルク大会参加者を送り出すための基本的な仕事をほぼ完了した。岸本委員長も、六月末に出発するので、今後の大会参加者の世話役を、在京の増永氏にお願いすることがはかられ、承認された。同氏もこれを承諾した。

(二) マールブルクでの大会参加者の便宜のため、次の方々の住所を大会参加者に連絡することとなった。

①大会組織委員会(シンメル女史) ②大島清氏 ③増永  
霊鳳氏 ④三笠宮様

### 五、その他

出席委員と大会参加者から挨拶および各自の旅程についての披露があった。

### 執筆者紹介

小野正康	日本大学教授
野村暢清	九州大学助教授
井門富二夫	文部省、外国宗教学専門職
三谷好憲	京都大学大学院博士課程
渡辺郁子	東北大学大学院博士課程

# The Problem of Causality and History on the doctrine of *Shinran*

Seiko ONO

## On Some Recent Works in Religious Psychology

— a methodological investigation —

Nobukiyo NOMURA

“When prophecy fails” written by L. Festinger and “Religious behaviour” by M. Argyle are introduced and analyzed from the methodological point of view. In connection with those works, here are brought into discussion four points required for the scientific study of religions.

## The Motivation for Missionary Work in the Far East and the Puritan Spirit

Fujio IKADO

In the later stage of the mission history, missionaries from all over the United States went to East Asia. In spite of this fact, it is still discussed among scholars that Calvinism or what is named Puritan Spirit by Max Weber has been vivid in the guiding spirit of the newly-born churches such as Japanese and Indian churches. The main aim of this article is to discuss that only the Puritan pride of being the elected people and the eschatological hope of establishing the world-wide theocracy seemed to be the driving power for missionary work in the Far East.

# A Study of Kant's Philosophy of Religion

Yoshinori MITANI

If it is admitted to show the Absolute Being by S, His predicate by P, we may present the standpoint of Christianity in the form of a judgment, i. e. "S is P". In contrast to it, the thought of Feuerbach, who persistently demanded the conversion of subject and predicate will be shown as "P is S". According to us, Kants' philosophy of religion can be placed between the two. The judgment "I think as if S were P" is the manifestation of this place. Viewed from another point, this judgment is to be characterized by such a sentence as "I believe in God so long as.....," which so-long-as-form sentence we often come across in Kant's works. They are two characteristics, peculiar to Kant whose work on religion was entitled "Religion innerhalb der blossen Vernunft". In short, they are the products of Kant's consciousness to remove or at least minimize the anthropomorphism into which all the actual religions fall unconsciously.

Now the question is this : "Can they remain as they are ?" We have to subject them to a close examination, especially analysing Kant's understanding of prayer which is supposed to be the quintessence of a real faith. In the course of this analysis, we meet with a passage implying that one should make a god. One has to make a god. For what ? For the praise of the pure practical reason, Kant says.

Is this shockingly grave utterance merely accidental to his thinking ? The answer is in the negative. In that case, does it not follow that the pure practical reason is superior to God, or, at least, identified with God ? The examination of Kant's posthumous works leads us to the conclusion that Kant, more or less consciously, reached the identification of God with the pure practical reason, proving the reality of August Deneffes anxiety. In this sense, so far as his philosophy of religion is concerned, he inclines toward "P is S", that is, so called a home-centric way of thinking.

However, even if we are not mistaken, there still remains a question as to the distinction between Kant and Feuerbach. We tried to see it in the conception of "usefulness" (Heilsamkeit) which Kant suggested in his Critique of Judgment. But this short essay is not the place to make a further inquiry.

## Kardiner's Personality Theory and the Problem of Religion in it

Ikuko WATANABE

Until recently, most psychological accounts of religions have adhered to a fairly stereotyped pattern. The old style investigator was much more interested in description of religious rituals and conscious religious experiences in the adult than in how children were brought up or what were the attitude between spouses. But a technique for studying the reciprocal relations between culture and personality by Dr. Kardiner will throw a new light upon the psychological study of religions. He developed the concept of basic personality structure by accepting Freud's discovery that certain personality configurations of early experiences tend to produce certain personality configuration in the adult and by correcting Freud's investigations carried on entirely within the frames of European culture through actual analysis of a series of culture. And moreover he was able to suggest that a religion — an element of secondary institutions — was produced by a basic personality structure, which was developed from customs regarding nursing, weaning, toilet training, infant feeding, and the factors in infancy that make for ego security or insecurity — primary institutions — in a culture, through projective system — unconscious mental process.