

Title	宗教の社會學的特質：主として普遍的宗教の場合
Sub Title	
Author	向井, 鏝一(Mukai, Eiichi)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1937
Jtitle	哲學 No.17 (1937. 3) ,p.87- 148
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000017-0087

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

宗教の社會學的特質

——主として普遍的宗教の場合——

向 井 鏌 一

一 宗教發達の方向に就いて

この論文の目的とする所は、宗教の構造及び發展が社會學の見地から如何に解釋せらるべきかを明かにすることにあるのであるが、この「宗教」なる言葉は極めて多様に解釋されて居り、又現實的にも宗教は種々の段階なり様相なりを呈示して居るから、この點に關して豫め幾分の限定を指定して置くことは極めて必要なことであると思ふ。然し乍ら、所謂「宗教」に關する私の解釋、又その社會學的研究に對する私の態度等に就いては、私は既に『哲學』第十二輯所載拙稿「宗教社會學序説」に述べて置いたから、今再びそれを繰り返さないとして、茲では唯だ一言其の補足的

註解を附け加へるに止めて置く。

所で既に前掲拙稿の中にも示されてゐる如く、宗教及び社會の兩者にそれぞれ自發性が容認されなければならぬとする私の立場よりすれば、宗教社會學の問題は厭くまでも此等兩原理の接觸交錯する所にあるのは言ふ迄もないが、かく宗教が社會と或る關聯の中に立つと云つても、その關聯が現實的に示す様式、程度等は多種多様を極めて居り之を一概に規定し盡すことは到底爲し得ないのである。例へば原始宗教の場合と文化宗教の場合とはそこに極めて相異せる現象が露呈されて居る。要は、夫々の場合につきよく事態を観察吟味して決定するより仕方がない。然し、かくの如き老なる課題は固より此の小論文のよくする所でない。そこで茲では當面の興味により、考察の對象を主として文化的宗教の場合に置きたいのであるが、勿論その特質を明かにする爲には、發達史的にその前階段をなす諸宗教にも必要な限り觸れなければならぬのは言ふ迄もない。然も是の事は、文化的宗教の本質を對照的に浮上らせる上から云つても極めて重要なのである。是の見地から、私はガロウエーがその著『宗教發達の原理』に於て宗教の本

質を發達史的に闡明して居る所を次に紹介して、後述の縁り所としたいと思ふ。^(三)

宗教の歴史が、大體、感覺的から精神的への漸進的な進路を辿つて居るといふ事に就いては、多數の有力な研究者が一致して居る。低級の段階では敬虔は物質的な考察によつて左右されて居るが、後にはそれは道德的な要素によつて純化されるもするし又高上せしめられるのである。此の好適例として波斯、希臘及びイスラエルの古代宗教に就いて見れば、之等に在つては道德的概念の進歩が初期の信仰に於ける自然主義的要素を純化した跡を明かに看取することが出来るのである。然しかやうな過程は到る處に行はれた譯ではない。又行はれた時にも常に必ずしも其の働きの効果的であつた譯ではない。それに反對する力が外部から加へられたこともあり、又、それに抵抗する要因が宗教の内部から働いたこともある。後者は、恐らく宗教の内に複雑な儀禮が發達したやうな場合であらう。蓋し、この様な場合には、敬虔の内的方面は祭禮の實修によつて壓倒されその力を失つて仕舞ふからである。然しそれにも拘らず、既に述べた如く、宗教は感覺的から

精神的へ進む一般的な傾向を示して居り、然も之は人間の社會的進化に相應し又それを反映して居るのである。人間が漸次に一層高い形式の社會に組織立てられて行くに伴ひ、人格的生活の發達が起り、諸の要求は益々高められ、世界觀は益々擴大されて来る。此の社會的發達こそは其の相對物として宗教の發達を要求するのである。即ち、社會の新なる且又一層大なる秩序の要求に相應して宗教的信仰を組織し明瞭に表現せんとする運動が起るのである。テイーレ(Tierle)は此の過程を適切にも分化及び成全の過程と稱した。分化の過程といふのは、原始的段階に於ける宗教的信仰は漠然として居り確たる限定がなく何れも概ね同様なものであるからである。成全の過程とは、宗教的諸觀念が次第に秩序立てられ組織的にならうとする運動である。これら兩過程は互に離れて行はれるものではないが、分化は宗教的發達の比較的初期の段階に於て見られ、成全はその後期の段階に於て見られる。この運動の性質は、それが生じて來た社會的秩序の諸段階を考察すれば、一層明かになつて來るであらう。諸段階とは、即ち、部族的、國民的及び普遍的の諸段階である。部族は社會的結合の初步の形式であり、原始的な野蠻狀態に

於ける人類の歴史と略ぼ一致する。此處では物質的要求の重壓が有力であり、人間を動かす動機は主に彼等の物的要素及び恐怖に根ざして居る。反省的意識は未だ發達して居ない。部族の慣習が法律の代りをして居る。而して個人は只だ社會全體中の一單位たるに過ぎず、社會に對して何等獨立の價値を有してゐない。氏族又は部族の成員を結合して居る紐帶は物的のもの——即ち血液のそれであり、個人の宗教的信仰は當然彼が屬する團體の信仰其のものに外ならない。信仰に關しては個人的の批判や選擇はなされず、變化の過程は大抵遅々として又無意識的に行はれる。

所で、部族的宗教の共通の特色は精靈崇拜であり、それは原始人に共通な生氣主義的世界觀から自ら出て來るが、^(三)今この段階に於ける宗教の一般的な様相に就き述べれば、人格的生活の發達が甚だ不充分なのに應じて、神々や諸の精靈の性質は極めて漠然たるものであり、殆ど限定されて居ない有様である。それらは互に甚だしく似かよつて居り、精々それらが働く場所や様式によつて區別されるだけである。それらは皆力を揮ひ、その力は人間の幸不幸に影響を及ぼすと考へられて

居るから、それらに對して正しい關係を結ぶ義務が人間に課せられる。個人を部族乃至は部族の神々に結付ける所の紐帶に忠實である事が敬虔であり、是れは適宜な儀式なり祭祀なりを正しく行ふ事に於て表明されるのである。か様な低級の段階では、人間の努力は生活上の必需品を得ることや自然力乃至は敵襲から己れを守ることに斷へず向けられて居り、而して原始的宗教は之等の物質的な要求や恐怖、又希望や欲望を反映して居る。即ち、人々の哀願の對象となる精靈は、人々の淺薄且不確定な内面生活を反映して人間と同一の利己的動機により支配されて居り、従つて我々は之を同じく外的供物によつて動かすことが出来るのである。然らば、斯くの如き段階の宗教は如何にして高級の宗教へと推移することが出来たのであらうか。それは決して單純な反省の過程によつたのではない。何故なれば、人間の反省力は未だ發達して居らず、たゞ傳統的な信仰の範圍内に微小の變化を生せしめ得ただけだからである。野蠻な部族は今日に至るも猶低級の精神的文化を持続して居り、そして時には宗教的進歩よりも寧ろ宗教的退歩を示して居る場合がある。さてティールも言つた様に、曖昧な精靈崇拜から多神教へ推移

したことは、精靈が一定の名稱なり機能なり或は又特殊の性格なりを得たことを意味して居る。斯くの如き運動を成し遂げるに必要な高い反省力は社會的變化によつて媒介されたのである。何故なれば、高級な宗教への運動は傳統的信仰の意識的且思慮的な批判に由來したものではなく、社會組織上の新なる進歩に隨伴する實際的必要から起つたものだからである。即ち、靈的意識の發達の基礎となつたのは、幾つかの部族が混合して國民といふ一層大なる社會的全體を形造つた爲に新なる要求が起り一層大なる觀念が生じたといふことである。國民といふものが如何にして形成されたかといふ事に就いては、歴史上に明確なる證據はない。たゞ我々は或程度の確實さで推測し得るに止まるのである。然し、戦争が原始的文化の自然の様相であつた所から見れば、何れの國民も種々の要素が平和に混合して出來上つたものとは考へられない。一層強い部族が他の部族を支配する様になり、そして外部からの共通の敵の壓迫によりこの過程が益々促進され、この結合が益々固められたといふこともあらう。斯く幾つかの部族が一層大なる全體に結合されて、古代の埃及人、波斯人及び羅馬人の如き國民は、彼等自身豊饒な

將來の發達の路を拓いたのである。唯だかくの如き結果は最初に恐るべき手段によつて到達せられたが故に、融合のためには相當の時間が必要であり、國民的意識の生長も漸次的であつたことは云ふ迄もない。而して諸部族が一層大なる單位を構成してその中に没入し去つた後でも、部族の保守的本能は矢張り持續されて居つた。この事は宗教の方面に於て特に顯著であつた。例へば、希臘のオリムパス諸神や埃及のアモン・ラー(Amon-Ra)の祭祀の背後には、古くして發達の程度も低い民族の宗教、即ち部族的文化の中に根ざした所の宗教が粘り強くもその生命を持續して居たのである。今日印度に於ても、上と同様の現象が示されてゐる。農民等は信仰上の大なる神は殆ど知つてゐない。彼等は、大なる神の社に跪いたり時にはそれらの名を稱へたりすることはあるが、然し彼等には村社の聖なる樹の下に積み重ねられた石の内にある小なる神々の方がより多く信せられて居るのである。

されば、新なる宗教的發達は、出現した新なる要求を通じて理解されなければならぬ。部族に對して適當して居た地方的の神々や諸の精靈は、一層大きな又一

層複雑な社會の要求にとつては適當しない。國民的な神は一層明瞭な性格と一層擴げられた作用範圍とを有つてゐなければならぬ。かくて之等の要求に相應する爲に部族神は一層大なる自然現象に結付けられることとなつた。されば、國民的宗教の多神的組織では元來大自然力の人格化であつた所の神々が普通に見出される。例へば、ゼニス(Zeus)やヂュピター(Jupiter)やインドラ(Indra)やラー(Rā)やマードウク(Marduk)等がそれである。然し時には、國民神はブラーマ(Brahma)に於けるが如く祭祀に由來して居ることもあり、又は優勢な氏族とか部族とかの神話的な祖先乃至は英雄を表はして居ることもある。又時には神々は新に擡頭した文化を象徴することもある。例へば、ヘファイトス(Hephaistos)やヴェスタ(Vesta)やヘスチア(Hestia)などは火の發見と使用とを指示して居り、ディオニス(Dionysos)やバッカス(Bacchus)は葡萄の栽培に關係を有つて居る。然しこゝで我々が注意しなければならぬのは、神々が特殊の屬性を有つ所の一層明瞭な性格を取る様になつた事である。神々は、國民生活の特殊部門と又其れら人々の特殊活動を代表することとなり保護することとなつた。この段階の宗教意識では、概念

的思考ではなく想像が盛に行はれ、神々の形式と内容とは所與の社會的秩序に基いて想像によつて與へられるのである。或る種族が其の部門的な神々に一定の輪廓及び特殊の性格を與へる度合は、とりも直さず、その種族の想像的な性質を反映して居る。この見地から見れば、希臘の神々と羅馬の神々との間にある顯著なる對照は極めて興味あるものである。然し我々にとつて特に重要なことは、社會道德の發達を通じて神々が人間の道德的秩序の保護者となつて來、そして神々の古い自然的性格が道德的性格へ變つて來たことである。斯くてアフラ・マツダ (Afrā Mazda) プルナ (Varna) デュース、オシリス (Osiris) 及びオーディン (Odin) 等の神々は道德的意味を獲得することになつた。地上社會の統一及び段階的組織は、思想的刺戟として、それに應ずる組織を天上界に齎すこととなつた。此れは、モナルキアンの觀念を通じて成し遂げるのが一番簡單であつた。然れば、デュースは「神々及び人間の父」と考へられて居るしヤーヴェ (Jahveh) は「高く凡ての神々の上にあるのである。然し乍ら、統一への動きは、マックス・ミュラー以來單一神教と稱ばれてゐる所のものに於ても之を看取することが出来る。單一神教では、多くの神々が

あるが、その中たゞ一神のみが崇拜されるのである。とにかく多神のうちに一神があると思像するのは些程困難なことではない。或は又、天上界さへも支配する法則が地上の法則に對應して考へ出される。斯くて印度ではリダ(Ṛta)の原理、支那では道(Dao)の原理、希臘では運命及び神性が夫々案出されたのである。思辨的興味が強くして道德的人格性の觀念の弱い所では、一切の神々を潜在的な單一の實體の局面又は顯現と汎神論的に見て、統一に到達することが出来るであらう。

例へば、印度に於て、古代埃及の僧侶間に於て、又希臘の後期哲學者の間に於て然るが如くである。然し反之、倫理的興味が優勢な所では、例へばイスラエルに於て見られる如く、モナルキアニズムと單一神教とは唯一神教に變化して行くのである。斯くの如く神々の道德的性質が發達し、又人間とそれら神々とを結付ける一層高い法則が發達して來ることは、一面から見れば人間の内面生活が進歩した結果ではあるが、又他面から見れば人間の内面生活に反動を興へて宗教の人格的方面を深化することになるのである。

道德的及び精神的生活の進歩を通して、宗教は國民的段階から普遍的段階へ進

展して行くことが出来るのである。宗教が内面的になり人格的になればなる程、それは益々普遍的に訴へるやうになり、その要求は時間空間に制限されない所の道徳的性質を益々強く帯びて来るやうになる。而して斯くの如き激刺として起つて來た人格的な宗教的意識は國民的宗教によつて指定された境界を超へてその使命を世界に向つて公言するのである。斯かる時に、豫言者や靈感的な傳道者が出現して、内面生活の價値を主張し、それが外面的な儀禮、儀式に勝れて居ることを宣明するやうになる。この運動の初は追放以前のイスラエルの豫言者によつてよく示されて居る。彼等は、心情に書かれた神の律法を説き、總ての人人が一つの眞の崇拜に與からうとチオン(Nöb)へ押寄せて行くのを見たのである。儀禮主義と國民主義とは逆に豫言者の精神的普遍主義を凌いで、ヘブライの宗教は、關子に於ても外觀に於ても、極めて狹隘な律法主義に固定して仕舞つた。エダヤの地に於ては、基督の福音に到つて始めて眞の普遍的宗教を見る事が出来るのである。印度に於ては、之に先立つ數世紀、今一つの偉大なる普遍的宗教が出現した。「余の濟度は一切の人間の爲の濟度である」と宣明する佛陀の宗教即ち之である。

基督教と佛教とは、其の理想とする所に於て相違してゐるが、人間としての人間に訴へ、凡ゆる階級的差別に反對し、魂の内面性を強調した點等では共通である。基督教でいふ完全の觀念の豊富な内容と比較すれば、涅槃の概念は否定的であり貧弱であるが、然し基督教と佛教とが向ふ所の目標は普遍的人道に置かれてゐるのである。兩者に説かれてゐる救ひは全世界の爲である。即ち、一は苦痛に傷められた世界の爲であるし、他は罪惡の中に横はる世界の爲である。されば之を要するに、基督教を宗教的觀念の最も完全なる表現とする我々の觀點よりすれば、部族的、國民的及び普遍的宗教に相應して、夫々、精靈崇拜、多神教及び唯一神教等の宗教的信仰の種々相を考へて來ることが出来るのである。

以上私は、ガロウエーがその『宗教發達の原理』に於て述べてゐる所を紹介した。彼によれば、人間の社會的進化に相應して、即ち、人間が漸次に一層高い形式の社會に組織立てられて行くに伴ひ、人格的生活の發達が起り、諸の要求は益々高められ、世界觀は益々擴大されて來る。かくの如き社會的發達は、宗教が部族的段階から

國民的段階を経て普遍的段階へと進展して行く所に反映される。而して斯く段階的に進展して行くに應じて、宗教は益々内面的になると共に、又、益々普遍的に訴へるやうになり、その要求は時間空間に制限されない所の道德的性質を益々強く帯びて来るやうになる。而して斯くの如く潑刺として起つて來た人格的な宗教意識は國民的宗教によつて指定された境界を超へてその使命を世界に向つて公言するのである。

ガロウエーが斯く、宗教の發展段階に就いて述べて居る所に關しては、我々は、大體承認出来ると思ふ。確かに人類社會はその歴史を起源に遡り行くに相應してより多くの規定力をその社會成員の上に及ぼした。起源的な小社會群に在つては、社會は個人の上に甚だ大なる規定力を有し、従つてその場合、殆んど個性と個性との間には何等の差別が認められない。然るに、社會内部の分化、社會群の擴大と相俟つて、個性は益々發達し、従つてそこには最早單純な Homogenität の状態は見られなくなり、社會は以前の様な規定力をその社會成員の上に及ぼさなくなる。然もかく社會的規定から解放された個人は、他面に於て、遠き者との結びつき、即ち世

界主義的傾向をあらはし來るのである。ジムメルはその著「社會的分化論」第三章群の擴大と個性の發達の中に、個性發達の進歩と社會的關心の對象たる圈の擴張との相關々係を次の如く述べてゐる。「なほ、社會的群がかやうに分化するに至れば、それに伴つて、空間的、經濟的、精神的關係に於ける當初の限界が超越せられること、並びに、個別化が發達しそのために成員が相反撥することによつて個々の群が最初から有する求心性の外に或る遠心的傾向が他群への橋渡しとして出現することが、ますます必要となり、且つ、ますますその傾向を現すであらう。」^(五)「分化及び個別化は、近き者との紐帶を解くが、その代りに、遠き者との新しい——現實的並びに觀念的——紐帶を結ぶ。」^(六)「かゝる關聯の發展から、我々は、個性の著しい發達並びにその著しい尊重が屢々世界民的意向 (kosmopolitische Gesinnung) と相伴ふ所以を、而して、逆に、狭く限界づけられて居る社會的群への歸屬が右の兩つを阻害する所以を、理解する。而して、この意向の發現が取る所の外的諸形體も、また、同じ圖式に従ふ。」^(七)ジムメルは此處で、社會的分化過程の進展、個性の發達の結果として、社會的群の擴大、即ち、現實的並に觀念的關係に於ける限界の超越が生ずると考へて居る

やうであるが、這伴の因果關係は甚だ複雑でありしばらく之を措くとしても、兎に角、此れ等の事象が互に相伴つて生起することは否み難いと思ふ。

斯くの如き事實關聯はそのまゝ、宗教の場合にも反映されてゐる。今ガロウエーの言葉を借り宗教が部族的段階より國民的段階を経て普遍的段階へ進みゆくものとすれば、民族的宗教が如何にして國民的宗教に統一されて行くか、又如何にして國民的限界が超越されて行くか等の過程は必ずしも一樣ではなく、ガロウエーの述べてゐる以外にも幾多の様相を示してゐるが、とにかく我々が歸屬する社會的圈が擴大すれば、一般的個性の發達と相俟つて我々の宗教的個性は益々増大し、宗教は勢ひ益々人格的となり、益々内面的精神的とならざるを得ない。この事は、何れの普遍的宗教も、直接には、個人個人の救濟救濟をその直接の目的にして居る所に、よく示されて居ると思ふ。かくて茲に、宗教は集團的なものから個人的なものへと轉化して來るのである。然も之と同時に、宗教の持つ道德的性質も次第に高められ純化されて來る。宗教と道德とは、現在では密接不離な關係にあるが、兩者の關係は、必ずしも常にそうではなかつたし、又、たしかにそれらは相異なる二つの存在

である。然し乍ら宗教が益々人格的となるならば、それは必然的にその人格的基底に於て道徳的價值と結びつかざるを得ない。そこにガロウエーの言ふが如き道徳的性質を濃厚に帯びた所謂「人道的宗教」が成立するのである。以上の求心的傾向は、その儘、宗教の遠心的傾向と關聯してゐる。さきに擧げたジムメルの言葉によれば、「個性の著しい發達並びにその著しい尊重」は「世界民的意向」と相伴ふのである。今や宗教は、民族や國家の問題ではなく、個人の問題となつて來た。それが個人の宗教心を満足させるものであるならば、如何なる國民のものであり、如何なる民族のものであるかは、問題でない。宗教の個人化は同時に宗教の世界化を伴つたのである。然れば、この段階に在つては、宗教は個人的人格的であると同時にその「意向」の上より見るも超國民的、普遍的性質を持つこととなる。斯くて今日我々が佛教及び基督教に於て見る様な、時と所とに制限されない——即ちそれ丈け外圍に對して獨立な道徳的、普遍的「宗教」が成立し來るのである。

然し乍ら、斯く普遍的宗教が内面的であり人格的であると共に又外圍に對して獨立であると云つても、之を以て、他の前段階をなす諸宗教と全く相異なるものと

見たり又それを社會的變化の外に超然たるものと考へたりするのは當らないと思ふ。發達史的に見れば、それは前段階的諸宗教の延長であり、最早其處には、原始宗教の場合に於けるが如き外圍に對する單純且一律的な依存關係は見られないにしても、我々は猶以前とは異なる意味に於て社會との關聯を考へて來なければならぬであらう。キングは其の著『宗教の發達』の中に次の如く述べてゐる。

「個人の宗教的態度は、その人格が大となり複雑となるに従ひ、無數の方法に分化する。然も、斯く進化する宗教の類型は以前の集團的宗教と根底から異なるものではなく、唯だ集團的宗教の高等なる特殊化たるに過ぎないものである。個人は、その客觀的社會生活に於て自己の人格を働かすに便なる機會をより多く恵まれ、又この特殊化する形式に於て、個人的な欲求を満足することが出来るのである。原始的社會に於て極めて緩漫に然も辛苦して形成した概念や價値は、個性の發達により始めてより多くの成形性を得來り、又客觀的條件に對しては或程度の獨立性を得ることになるのである。」^(八)されば我々は此處に於ても、宗教的價値は社會的價値の超現實界への投影であると云ふエルウッド^(九)の見解を維持することが出来る。

るであらう。たゞ普遍的宗教は、それが現實的社會的集團を超越した意味で普遍的なものであるために、それが一名「人道的宗教」と稱ばれることから判るやうに理想主義的人道主義的傾向をあらはし來り、その爲に、現實的社會的集團との間に今迄保たれて居た全面的な關聯は却つて稀薄となり、そこに見出される社會狀態の影響は主としてその外面的形態たる教理、儀式等の一部に見られるのが普通である。今はこれらの點に觸れるのを避けて後述(一三五頁以下)に譲ることとしよう。

以上述べ來つた所を今基督教の歴史に就いて顧るならば、イエスと其の弟子達とは何れも猶太人として生れ、從つて其の民族的信仰の中に培はれ、又彼等の活動もその對象を彼等の同胞の中に置いて居た。單に此の事實のみよりするも、基督教が猶太教をその母體として生れ、其處から多かれ少かれ遺産を繼承したことは充分推測されうることであるが、内容的に考へても、少くともイエスを中心として成立した基督教最初の團體の中に其大きな影が動いてゐたことは、福音書を初め其他の新約諸書によつて察知せられる。例へば、イエスの言葉として傳へられた

「神の國」の教の中には、イスラエルの國民的信念たる「メシヤ」思想が新しい内容を盛れる終末觀として甦つてゐるし、又普通に動もすればイエスやパウロによつて反對されたと考へられる所の律法主義に就て言ふも、要するに彼等の鋭い批判の對象となつたのは、律法の眞精神を沒却し去つてその形式的遵奉をこそ最高の義務と考へて居つたパリサイ主義であつたに止まり、神の意志の顯れとしての律法はイエスによつてその意義を認められ、神の聖意に従つて生活すべき道は、律法と規定によつて指示されると説かれたのであつた。然し乍ら、基督教は斯く其母宗教としてのユダヤ教と特殊の關係を保ちつゝも、然かも其から獨立して新しい福音としての意義を主張し、人類の救ひを目的とする世界的宗教たることを自覺して行つたのである。この事は基督教思想上極めて重大な事實である。勿論、此原始時代にかゝる自覺は決して容易ではなかつた。イエスの直弟子の多數、其最初の教團の柱石となつた人々、ヤコブ、ペテロ等も、イエスに對する信仰に動かされ乍らも祖先の教と律法との權威から獨立して新しき真理の自由を要求することを躊躇した程である。此態度から固陋なユダヤ教的基督教の保守的な信仰が成立

したが、之に對して福音の「自由」を明かな意識を以て主張したのはパウロであつた。パウロの「異邦人的基督教」に於て、世界的宗教としての基督教は完成した。「ユダヤ人もギリシヤ人もなく……皆キリスト・イエスに在りて一體なり。」（『ガラテヤ書』三章二十八）パウロによつてその基礎を置かれた後のカトリック教會は、このパウロの精神を具現して、正しくキリストの福音の理解の上に立つあらゆる人々を包含する普遍的な公けの教會、即ち「到る處に常にまた、凡ての者によつて信せられて居る所の」「ヴァインケンティウスの定義」唯一の基督教々會となつたのである。普遍的宗教が、その完全な本質の上より云へば、個人の宗教であると共に、又國家や民族の限界を超越して汎く人類一般をその對象とする所の世界主義的宗教であることは、こゝによく示されてゐる。

(一) 『哲學』第二輯、一四七—一七一頁

(二) Galloway, *The principles of religious development*, London 1909, p. 43-56. 私が今こゝで便宜上ガ

ロウエーの敘述によるのは、細目の點——特に初期諸宗教に關する——に就いてまで彼と全く見解を同じくする爲ではない。又、それらの點に關しては、今の私として斷定を下す餘裕もないし、この論文の當面の興味の向ふ所から見て早急に斷定を下す必要もないのである。然し私は、彼が

宗教の發達の方向に關して持する見解に就いては大體贊同出來ると思ふ。

- (三) この様な斷定に到達するには勿論そこに幾多の難問題(例へば、生氣主義と精靈崇拜との關係の問題——前生氣主義的宗教とでも云はるべきものが無かつたかの問題——呪術と宗教との關係の問題——精靈崇拜と祖先崇拜との關係の問題等々)の解決が豫想されてゐる。が、これらに關するガロウエーの見解を一々紹介することはこの論文では直接必要がないから暫く之を措くこととする。

- (四) Simmel, *Über sociale Differenzierung*, *Sociologische und psychologische Untersuchungen*, Leipzig 1890, II. Auf. 1905. 以下の引用文は五十嵐信譯『社會的分化論』に據る。

(五) 同上書九三頁

(六) 同上書九六頁

(七) 同上書一〇六頁

(八) King, *The development of religion*, New York 1910.

(九) Ellwood, *The reconstruction of religion*, p. 39-40

(一〇) 以下基督教の敘述(一、二に互りて)に關しては、主として石原謙『基督教史』(特に第一、二章)參照。

二 普遍的宗教及びその教團の特質

以上我々は、普遍的宗教が、普遍的な、然も外圍に對して獨立な理念乃至信仰を中

心として成立することを見た。かゝる理念乃至信仰こそ普遍的宗教をその中核に於て規定するものであり、之なくして普遍的宗教の成立を説明することは不可能である。既にしてこの事が、普遍的宗教はその創立者として宗教的天才を有してゐることと關聯してゐる。我々は今宗教的天才の個人的寄與が普遍的宗教に於て重要な契機をなすことを言はうとするのであるが、勿論、之に對しては、宗教的天才と雖も、當時の社會的狀態の下に在り、事實、釋迦やイエスの教説に於て確かに當時の色彩を濃厚に感得し得ると、抗議することも出来よう。然し乍ら假令斯く彼等の思想、感情なりが當時の社會人の間に豊富に發見し得られるにしても、この事は決して、彼等の宗教成立に對する寄與を減削するものではない。彼等は、當時の世界觀、人生觀を自己の宗教的體驗の中に包攝し乍らも、之を、その強さに於てその廣さに於て比類なき彼等の個性の中に表現する許りでなく、又その體驗を普遍的な人間性の上に基礎づける。かくて彼等の宗教は、彼等の時代と環境とを超越して、凡ての時と所とに對する妥當性を得ることとなるのである。「……それらの人々を、彼等の時代及び環境の事情によつて完全に『説明』することは出来ない。

若し靈感を受けた宗教的教師が「時満ちて」現れたとしても、我々は、彼が「一般的無意識的内面性」を明かな意識に齎すより以上のことを爲すものでないことを示すことは出来ない。疑もなく、新しいものと古いものとの間には連続がある。然うでないとしたら、新しいものは生れ榮えることが出来ない。例へば、佛陀の生活と使命とは、婆羅門教から離れては理解出来ない。然し乍ら、この様な場合にも、現存する事情の要因を研究したゞけでは、新なる發展の充分なる理由は明かにされない。而して一般に我々は、宗教史に於ける人格的要素の力が、高等な道德的宗教の進化を……低級の宗教に單純に含まれて居ると解釋することを不可能にすると、云つてよいと思ふ。^(二)斯くて今これらの宗教的天才によつて普遍的宗教が創唱せられ、又普遍的宗教が、事實、彼等を契機として顯著な發展を遂げてゐるといふ意味に於て、普遍的宗教は、創唱的宗教とも稱ばれてゐる。創唱者を持つてゐることは、普遍的宗教に特有な現象で、以前の諸段階に在つては、宗教的理念は大部分社會團體によつて規定せられるから、特に創唱者を必要としない。社會的制限より離れ、思想としての獨立を得るに至り始めて創唱者が必要となるのである。

さて宗教的天才によつて宗教的理念が確立せられる事が普遍的宗教の成立に必要缺くべからざるは言ふ迄もないが、然し只だそれだけでは、畢竟釋迦やイエスの個人的體驗に止り史上我々が見る社會的勢力としての佛教や基督教は成立することが出来ない。宗教的天才によつて見出された宗教的體驗が社會的宗教として成立し空間的・時間的に限りなく存在を擴充して行く爲には、傳道は實に不可缺の要素であつた。事實この傳道なるものは、普遍的宗教の甚だ顯著なる特質をなしてゐる。釋迦の傳道生活は、ペナレス鹿野苑に於ける初法轉輪より始まり、抱尸那提羅城外沙羅樹林下の最後の訓戒に至る迄、實に四十五年の長きに及んでゐる。イエスの傳道生活は、彼の生涯の短かつた爲に、甚だ短からざるを得なかつたがその傳道に對する熱意はその儘彼の選んだ十二人の使徒に受け繼がれて行つた。我々は、宗教の創立當初に於てのみならずその成立後に於てもこの傳道活動を普遍的宗教に特異なる現象として見出すのである。然もこの傳道は普遍的宗教の本質と密接に關聯してゐる。既に述べた様に、未開人の宗教は、彼等の屬する民族的社會乃至部族的社會の社會的制限の下に立つてゐる。従つて一定の社會

的集團に屬すものは必然的にその集團の宗教に屬することとなる。その集團内に生れたと云ふ單なる自然的事實が彼等にその集團的宗教を規定することになるのである。然ればそこには何等選擇の自由が残されてゐない。又彼等はこの自由を覺めようとしめない。然しながら所謂「普遍的段階」の宗教に於ては、そこに漸次に宗教的個性が形成せられて來るから、上とは反對の事情が生ずる。かくの如く社會成員の宗教心に選擇の自由が残されてゐてこそ、傳道は可能であり、又その必要もあるのである。

かくの如く「傳道」は所謂成立宗教に於て特殊の社會學的意義を獲得するものであるが、然しこの事は、勿論、傳道が常に斯くの如き意義を意識されて實行されてゐたことを必ずしも意味するものではない。殊に、イエスや釋迦の如き宗教創立者の場合では、恐らく此の點に關して充分な意識が有たれなかつたであらう。然らば、此れ等宗教創立者等が如何にしてその傳道生活に入つて行つたかと云へば、その傳道の動機は直接には所謂「社交性」(sociability)によつて動かされて居たと言つて良いであらう。元來、宗教的天才は、彼等自身その深遠なる宗教的境涯に到達する

爲に一度は現實の社會的羈絆から離脱して沈思冥想するといふ點に「非社交的」な一面を示すものであるが然し乍ら、彼等が一度その自證得悟を得てからは、彼等はそれをたゞ己れの衷にのみ藏して置くことが出來ず、それを他に傳達しやうとする内的迫力を感ずる。即ち、彼等は、その内心に徹し得た所のものが如何に他に働き如何に他の共鳴をうるかを觀照することにより、それへの人間性の烙印を期待するのである。この様な意味に於ての「社交性」こそ、傳道者の心事を強く動かすものである。この事實から宗教の社會性を論せんとする人々もあるが、それは今暫く措くとして、私は次に傳道者の心事に就てシユライエルマツヘルがその著「宗教論」第四講「宗教に於ける社交的な成分について」の中に於て述べてゐる所を紹介して傳道者の心事を語らしめよう。「苟くも宗教が在れば、それはまた必然に社會的であるべきである。これは人間の性質上しかあるばかりでなく又全く宗教の性質上しかあるべきものである。人間が折角己れが衷に造りなし、且つ仕上げたものをまた己れが衷に閉ざし匿して置かうとするならば、それは極めて不自然であることを諸君も認めなければなるまい。人間は、同類の餘の者共との、單に實際的

のみならず又知識的の斷えざる交互作用によりて、己れが裏に有するものをば、悉く言明し、傳達すべきであつて、何かある事物が、彼の心を動かすことが激烈であればある程、それが彼の性格に浸徹することが深ければ深い程、愈々強く、己れの外にありて他の人々に於けるその事物の力を觀照しようとする衝動も、動くのである。これは畢竟彼が彼の裏に遭遇したものは、人間的のものに過ぎないといふことを自證納得することとなるのである。即ち諸君の見る如く、こゝでは、かの他の人々をも我々に類似せしめようとする努力の問題でもなく、また我々の裏に在るものは萬人にとりて缺くべからざるものであるとの信仰の問題でもなくして、たゞ我々の經驗する特種な出來事の社會共有的本性に對する關係を會得するといふこととの問題に過ぎない。^(三)かく考へて來るならば、宗教家を驅つてその傳道的生活に入らしめる最も有力な契機は、「社交性」にあると云ひ得ると思ふのであるが、然し佛教や基督教の如き所謂人道主義的宗教に在つては、尙そこに人類愛の精神を基調とする理想主義的要素が附加されてゐる。傳道者は、彼等の信する最高の眞理を宣布して廣く人類を救濟する事を、以てその使命だと確信してゐる。この故にこ

そ又我々は、傳道者に屢々見られる一種特有な態度を理解することが出来ると思ふ。所謂傳道的態度とは傳道者がその使命とする所から最高の宗教的眞理を他の欲すると否とに拘はらず厭くまでも受け容れしめようとする態度である。然も、この極めて人道主義的な態度が、却つて甚だ悲惨な、非人道主義的の結果——幾多の宗教戦争の場合に於けるが如き——を齎したことは、史上に明かな事實である。

然し乍ら更に又、宗教が社會的に成立し、それが後に述べる様に一個の「教團」としての實質を具えるに至つた後では、傳道は、傳道そのものもつ社會學的意義を充分に意識され教團の名に於て組織的に行はれるやうになる。傳道がその、教團の擴大及び維持のための機能を充分に發揮して最も效果的に行はれるのは、この場合である。元來、傳道なるものは、それが今迄述べて來た意味で、個人の宗教的境地の延長として行はれる場合でさへ、その對象を社會人に置いてゐる爲に、充分な社會學的意義を持つものであることは先に觸れた如くであるが、今この社會的意義に意識的反省が加へられるやうになれば、傳道はこの故に極めて重要性を増し來

り、社會的宗教の集團的活動の本質的部分に迄高められて來る。尤も、傳道のもつ社會學的意義が過大視され、教團的利害の爲餘りにも合理的組織的に行はれる様な場合には、却つて初期の傳道者に見られた如き宗教的熱情が失はれ、傳道そのものの社會的機能が減削されることにもなるが、それは兎に角として、宗教的集團が社會的にその生命を維持發展させて行く必要から見て、傳道が教團的行動の重要な部分をなすのは、當然と云はなければならない。かく傳道は、特に創唱的宗教にとつて必要とせられ、又事實それに顯著であるところから、創唱的宗教は又、傳道的宗教とも稱ばれてゐるのである。然れば之を要するに、傳道には個人的宗教體驗の必然的な延長として行はれる場合と、宗教的集團の集團的活動として行はれる場合との別こそあれ、その社會的意義の方より考察するならば、ともに宗教的な社會的同化作用たる點に於ては變りはない。然しこの社會的同化作用そのものであるこれ以上究明することは、當然一般社會學的認識の領域に入つて行くことであるから、之を措くこととしよう。^(三)

宗教的天才によつて發見された宗教的境地が他に傳へられ、そこに共通の信念

を持つものが相集り一種の集團をなすと、この集團は、宗教的集團、即ち「教團」と名付けられる。尤も此處に一概に「教團」が成立すると言つても、今日我々の眼前に見る様な教團が直ちに成立したわけでもなく、又、その成立當初の状態、その發展の過程、その現在の状態に於て、各教團必ずしも共通に述べらるべきものではない。従つて教團の問題を徹底的に究明するには、上に擧げた個々の場合にも關はる極めて包括的な研究が必要であるが、今は普遍的宗教の教團に通ずる一般的な特質だけを研究の對象に選び度いと思ふ。

宗教的教團とは、言ふ迄もなく、宗教的信仰を共通にする人々の社會的集團である。この本質的契機をなす宗教的信仰を措けば、それは、他の政治的團體、藝術的團體、學術的團體等の諸團體と團體たる點に於て何等區別することが出来ない。故に社會學的觀點から言へば、これ等は皆團體論の條下で一様に説明せらるべきものである。然れば、教團をその教團としての特質に於て成立せしめる所以のものは、實に、教團人に共通の信念或ひはこの信念を體現せるものとしての宗教的天才――教團人から後に教祖と稱ばれる所の――なのである。

この共通の宗教的意識が教團を成立せしめる過程は、特に基督教的教團の場合に明瞭に示されてゐる。蓋しこの場合には、教團の本質をなす宗教的信念及び教團そのものへの反省的意識が極めて明瞭であり、遂にそれは「カトリック」教會そのものの概念を産出し、又現實的にも、それに相應するローマ法皇教會を一時的乍ら成立せしめたからである。既に述べた様に、イエスはその傳道の生涯が甚だ短かつた爲に、その生存中特に従ひ來る者を集め得たにしても、そこにはまだ教團と言はるべきものは形造られなかつたし、又、新なる教團の意識も殆んど無かつたと云つて宜しい。教團の成立は寧ろ彼の死後である。普通には基督教會成立の起原は、使徒行傳第二章に録された五旬節のペテロの説教に遡られて居る。即ち、彼の辯證的公開説教に對する感激から、敬虔と信愛とを基礎として、イエスを救主と仰ぐ人々の最初の宗教的團體がイエルサレムに於て形造られるに到つたのである。このイエルサレム教團を指導して居た精神的自覺は、所謂エクレシヤ意識、即ち、舊約時代から傳はるユダヤ的な選民の自覺であつた。彼等は、思想上から見れば未だユダヤ的メシア觀を脱却して居ないが、然も、彼等は、神の子キリストに對するユ

ダヤ人の叛逆を責めると共に、更にキリストの「來臨」によつて最も光榮なる神の統治の實現を期待した所の、新たなる内容の修道觀に進み、而して同時に斯る確信を廣く宣布しようとする熾烈な傳道心に動かされてゐた。かゝる確信に満たされてヘレニズム世界に進出した時に、彼等は自己の團體に始めて「教會」(ἐκκλησία ecclesia)と云ふ名稱を使用した。然し勿論この説によつて示されてゐた所のものは、後代の特有の意義、例へばカトリック教會に於ける意義とは異つてゐた。さて、史家の所謂古代カトリック教會が漸くその形式を整備して發展の一路を辿る様になつたのは紀元後一六〇年頃から一九〇年頃迄の間とされて居るが、このカトリック教會の發展を刺戟したものは、當時の文化的環境——異端に對する防衛及び形式的體系的な希臘文化への適應——も然る事乍ら、又、彼等教團人に横溢して居た積極的精神の然らしむる所と云はなければならぬ。即ち、信條及び經典の制定、司教制度の整備及び法規の嚴守への著しき躍進は、古代カトリック教會を思想的並に制度的に固化し、基督教徒の信仰及び生活態度を確定し、斯くて、内的にも外的にもカトリック教會の困難を一掃したのである。「嘗て教會はキリストに従

ふ「光の子等」の集團で、神の靈が働き信頼と祝福の望みとが唯一の生命の力を成してゐた精神的信仰的團體であつたのに、今や其は「見えざる教會」を地上に實現した「見える」組織であり、之に屬する者は形式的なカトリック教徒として固定せる信仰箇條を告白し、司祭者の祈願によつて潔齋され贖罪され且つ其權威と統制とに服従すべき義務を負うてゐた。^(四)勿論之は中世の法皇廳を中樞とするローマ・カトリック教會の組織と隔たること遠く、こゝに達する迄には長い數世紀間のあらゆる過程を経過しなければならなかつたが、とにかく後の法皇教會の基礎がこゝに築かれつゝあつたのは事實である。以上「古カトリック教會」の成立する迄の歴史を極めて簡単に辿つたが、要するに「教團」の成立が如何に共通の精神的自覺、共通の宗教的信仰に負ふ所多いか、之によつて明かだと思ふ。

勿論、宗教的集團は決して普遍的宗教に限られるものではない。所謂部族的段階の人々も、彼等が共通の宗教的意識によつて結ばれて居る限り、彼等の氏族又は部族はそのまゝ、一個の宗教的集團である。彼等が現實に形成してゐる自然的乃至政治的集團はそのまゝ、一個の宗教的集團である。然し乍ら、彼等未開人が形成

する教團は、共通の宗教的意識によつて結ばれて居るにしても、この意識は、彼等の集團に於て第一次の本源的な意味を有するものではなく、その團結の原理は、寧ろ、血縁關係、地縁關係、其他の非精神的、非宗教的なものに置かれて居る。従つてその教團は彼の自然的乃至政治的集團に附帶して見られる隨伴現象であり、決してそれ自體の團結の原理の爲に形成せられたものではない。然るに、普遍的段階の教團にあつては、之と事情を異にする。茲では宗教的意識そのものが團結の原理をなしてゐる。即ち、この場合では、教團人の宗教的自覺は特に明瞭であり、彼等は共通な宗教的意識の故に或は共通の宗教的實現せんが爲に、多かれ少かれ任意的に團體を形成するのである。この點が上に述べた部族的段階の教團と區別せらるべき本質的な特徴である。以上の如く考へて來るならば、普遍的宗教の宗教的集團は、共通の宗教的意識を團結の原理として居ると云ふ意味に於て或は又共通の宗教的目的の爲に集團を形成して居ると云ふ意味に於て「特殊」的「教團」と呼ぶことが出来る。これとは異なり、未開人の宗教的集團は、その團結の原理を宗教そのものの中に置かず、たゞ自然的乃至政治的集團に附隨して起つて來る所から、

既述の意味で宗教的集團とは云へても、是れは、前の特殊的教團に對して、從屬的教團といふべきものである。^(五)

尤も此處に述べた意味での特殊的教團、即ち宗教を團結の原理とする任意的團體が原始的社會に於ては全く見られないといふわけではない。例へば、リバーズの『社會組織^(六)』によれば、原始的社會に於て屢々見られる所謂「秘密社會」(secret societies)の如きは、それに於て結合が任意的である所の集團の一形式^(七)をなす宗教的集團である。彼はこの秘密社會の起源に就て次の如く述べてゐる。「これら組織の起源に關する理論の一は、それらが支配者によつて禁せられてゐた宗教的儀禮を行ふ手段として生じたといふ。かゝる動機は、支那に於ける秘密社會の多くの場合に明確に存してゐた様に思はれるし、又それは、ヨーロッパに擴がつてゐたと云はれてゐる女巫組織の動機をなすと云はれて來たものである。何れにもせよ、秘密社會は、何處からか新宗教をそこへ持ち込んだか或は新宗教を採用した所の支配者に依つて却けられた初期の宗教的禮拜を體現してゐる。……私の抱懐する異論は、殊にメラネシヤの組織の本性を説明する爲に提出された。即ち曰く。メラ

ネシヤの祕密社會は、移民達の宗教的禮拜を體現してゐる。彼等は、少數で異種の人々の間に來て彼等の宗教を祕密に行ひ、而してたゞ漸次的にのみ土着民がその儀式に参加することを許したのである。^(八)かくて祕密社會が支配者によつて却けられた宗教的禮拜か或は移民達が其處に輸入した宗教的禮拜の爲の任意的特殊の團體であることは明かであるが、更にこの任意的特殊の性質は、それが、それへの加入に際して入團式を必然的に強制して居るといふ點にも示されてゐる。「總てにとつて共通だと思はれる重要な特徴は、今や考察せらるべきこれらの結社が入團式の過程によつて加入されることである。^(九)然し、人々が國民的段階を経て普遍的段階に進み行く様にもなれば、宗教に於ける個人的欲求が高まり社會全體としての宗教的機能が益々困難を加へて來る所から、こゝに社會的集團の内部に特殊宗教的團體が、所謂祕密社會の形成を取る迄もなく、發生して來る様になる。然しこれはたゞ、祕密社會の形式を取らない點で前者と異なるのみでなく、前者が主としてその儀禮形式の特徴を團結の原理としてゐるのに對して、一種の觀念的體系——それには特殊な修行や祭祀が加はる——を中心として集つた人々の任意的

集團を形造つてゐる。されば、特殊の教團の性質を持つた宗教的團體は所謂普遍的段階の宗教以前に於ても、之を見ることが出来るのであるが、一種の觀念的體系乃至思想的要素を團結の原理とする意味での特殊の教團は創唱的宗教の場合に於て始めて之を見ることが出来るのである。而してこの場合にも特殊な修行や祭祀が加はるにしても、最早以前の様な第一義的な意義を持つものではない。然ればこの故に宗教的な思想的要素を第一次的本源的な團結原理とする集團と云ふ意味での特殊の教團は、之を普遍的宗教に固有なる現象と云ふも、過言ではないのである。⁽¹¹⁰⁾

既に述べた教團の性質を更に明かにする爲に、茲にマツキーバーの概念を藉りることとする。彼によれば、教團は「共同社會」(Communities)に對する「結社」(Associations)の一種である。故に今この結社の概念を明かにする爲に、先づ共同社會の概念から述べて行くこととする。⁽¹¹¹⁾

彼によれば、「共同社會」とは、村とか都會とか國とかの如き社會生活の全領域を意味してゐる。即ち、共同生活の行はれる圏はすべて共同社會である。その中で、人

々は多少自由に種々様々な生活様式で相互に關係し、かくて共通の社會的特徴を示すのである。時間の長さに拘らず自由に社會關係に入り込む人々が、社會的相似を發達せしめ、共通の社會觀念、共通の習慣、共通の傳統、及び相互從屬の觀念をもつのは、避け難い。所で、共同社會には大なるものもあり、小なるものもある。國家の如き大なる共同社會は、その中に、一層緊密な又一層多くの共通的性質をもつ所の地方或は集團などの多數の小共同社會を包括してゐる。されば共同社會は程度の問題であることが分る。我々が特に注意すべきことは、共同社會とは何らかの共同生活の圈を意味すると云ふことである。共同生活は組織或は關係以上のものである。

然るに教會とか學校とか労働組合とか地方議會又は都市議會とかは、共同社會ではない。此れら——此れらこそは、マツキーパーにより「結社」と呼ばれてゐる——は、ある共同社會の内に存在する一つの組織である。それは人々が分有する所のある關心又は一組の關心を集合的に追求する爲に故意に形成された一つの組織である。然しかゝる關心又は一組の關心は、常に一つの共同生活の全範圍よりも

狭い。結社は如何に重要なものであつても、部分的である。故に、結社は特に組織されなければならぬ。それは、一定の目的を、一定の方法で追求し、その成員の全目的には——況してや彼等の屬する全共同社會の全目的には尙更——關知しない。然るに、共同社會は全部的であり、部分的ではない。それは特殊の關心の追求のためには存在してゐない。それは故意に造られたものではない。それは始めを有たない、誕生の時を有たない。それは、實に如何なる結社よりも一層包括的な一層自然的な共同生活の全領域である。

以上述べた所から、マツキーパーが如何なる意味で結社の概念を考へてゐるか明かであらう。結社は、要するに、夫々の關心——今宗教に關係して云へば宗教的關心を追求する爲に結合した人々の任意的集團である。茲に、自然的な共同社會が常に「共同生活の全領域」であるに對して、結社は、ある共同社會の内に存在する一つの組織」であると云ふ重要な區別が生ずる。斯くの如き教團の根本的特質は、——教團の本質的契機をなす宗教的意識を、今、宗教的關心と呼ぶことが許されるならば——上來私が教團に就き關説した所と大體一致するかと思ふ。たゞ、成程

教團が、共同社會に比すれば或意味に於て部分的であるにしても、この結社がある共同社會の内に存在する一つの組織である」と云ふ點は、少しく考慮を拂ふ必要がある。何となれば、教團は他面に於て、共同社會内の部分社會たる事を二重の意味に於て中止して仕舞ふからである。先づ第一に、普遍的宗教に特殊な教團が、マツキーパーの所謂共同社會たる村落、都市、民族、國等の限界の中に何時迄も閉ぢ込められるものでなく、寧ろ之を超越して廣くその成員を一般に求めるといふ屢々繰り返された點である。然しかゝる特質は殊更に宗教的集團のみに限られるものではなく、他の精神的な關心を團結の原理とする所の結社に於ても、同様に見ることが出来ると思ふ。次に、宗教的結社は、何時迄も一又は一組の關心を有意的に追求するものではなく、遂にそれは、他の關心に對しても無關係たり得ず、教團人は、屢々生活の各部門に互つて共同的な生活を送る様になる、即ち經濟的には公産的互助生活を送る様になるのである。このことは、釋迦を中心として集つた佛教僧侶の自治團體たる佛教々團が精舍等の共有財産を持ち俗人の布施により一種の共同生活を送つてゐた點にも見られるが、更に明瞭には、新約聖書使徒行傳二章四十

四節以下に録された公共的互助生活に見ることが出来る。「信じたる者はみな偕に居りて諸般の物を共にし、資産と所有とを賣り各人の用に從ひて分け與へ……」この事は、宗教的結社の成立の契機をなす宗教的關心そのものが、極めて根本的な全人格的意義を持ち、それが生活の各部門に對して重大なる影響を及ぼすためであらう。茲に教團は、マツキーパーの所謂結社たるの性質を幾分喪失して寧ろ共同社會に近づくとも云へる。然しこれが純粹の共同社會と異なる點は、共同社會が「特別の利害の追求の爲に存在せず」、「自然的」であるに反して、此の場合にも教團生活の基調をなす宗教的信念、或は少くとも教團生活そのものに對する反省的意識が顯著に見られることである。この意味に於て教團は矢張り意識的任意的であると云ふ性質を失ふものではない。

以上從屬的教團とは區別せられて、特殊宗教的原理による任意的集團としての特殊の教團の性質を明かにしたが、尙、之と關聯して、教團に特有な幾多の現象が解明せられる。例へば、Hierarchieなるものがある。即ち、特殊の教團が相當の大きさを得た時には、その内部に於て上は専門的な教職者より下は非専門的な俗人に至る

迄宗教的原理の深淺により一種の段階的系列が形成されることになるのである。尤も之は、特殊の教團に全く特異な現象ではなく、從屬的教團でもその宗教的な機能の必要上、そこに呪師や祭官の階級が宗教的優位に置かれるのであるが、然し特殊の教團では之が明確に宗教的原理によつて秩序立てられ、又、制度的にも特異な發展を見せてゐる所から、その必然的な集團的機能に歸することは、強ち無理ではないであらう。次に、教團への新加入には、一般に洗禮、授戒等の入團的儀禮があり、又教團内部の階次間の昇進には、得度、入壇、授訓等の特定な行事があるが、これがまた特殊の教團に於て重要な特徴となつてゐる。是れも亦、未開民族の教團に於ても見られる現象であるが、特殊の教團では、それが任意的集團である所から、又特殊の意義を獲得して來るのである。然し今茲に擧げたやうな教團の現象に就てこれ以上立ち入る餘裕を持たないから、之を他日に譲つて、次に進んで行き度いと思ふ。

以上、私は、普遍的宗教の教團に就いてその本質的特徴を述べて來た。普遍的宗

教の教團は、若しその信仰が各種の人々によつて受け容れられるならば、凡ゆる種族、階級、職業に亙つて、その構成員を獲得し、更には、又國民的限界をも超越して、世界的教團として進展を示さうとする。既に述べた如く、キリスト教會のカトリック主義には、教會があらゆる民族を其救ひの組織の中に包括しようとする要求が指示されてゐる。然かも此の普遍性たるや、只に空間的に凡ゆる國民、民族、社會階級を包括するのみならず、時間的にも永劫の過去より未來に至る迄基督教徒が一つの組織の中に結びつけられるといふことの信條を假定してゐる。然し乍ら是れは厭く迄も、教團をその理想、意向の上より見た上の事であつて、我々が現實の教團に眼を轉する時、そこには、統一的の傾向と並んで又分化の傾向を見逃すことが出來ないのである。そこで今我々は次にこの分化の現象に就いて述べて見ようと思ふ。

所で教團の示す分化の現象は極めて複雑多岐を極めてゐるが、私は先に社會と宗教との兩者に夫々自發性を承認した所と照應して、茲に宗教的集團の分化を規定する原理として二つのものを擧げて説きたいと思ふ。第一は、一般社會の示す

自然的乃至地域的區分であり、第二は、教團の構成的契機をなす宗教的信念の發展乃至は分化である。先づ前者から考察の歩を進めて行くこととしよう。

さて、特殊的教團が傳道によつて一般に傳へられ、その流行範圍を擴大して行く、その教團の内部に於て、民族や國民乃至は階級等の異なるに應じて夫々に特殊な變化や發展があらはれ、これが、教團を分裂する一の重大な契機となることは、我々に顯著な事實である。殊に、夫等の民族や國民が地域的に隔絶せられて相互に交通の便が斷たれてゐるやうな場合には、これらの現實的集團の區劃はその儘教團そのものの區劃となり、後に國民的教團或は民族的教團を成立せしめる素地をつくることになるのである。等しく佛教教團ではあるが、所謂北方佛教のそれと南方佛教のそれとは分れてゐるし、又、印度、支那、日本は夫々特殊な教團を成立せしめてゐるとも考へることが出来る。斯くて今これらを通じて、同一の佛教々團に屬する教徒としての集團的意識をもとめようとした所で、それは極めて稀薄である、と云はなければならぬ。要するに特殊的教團も、如何にそれが意向の上より見て普遍的包括的であらうとも、現實的集團の示す差別乃至區劃の外に超然たる

を得ず、爲に分裂の傾向を示すこととなる。然も我々の營む諸社會的集團の中最も強力且つ組織的なのは、國家乃至は民族である所から、教團と國家又は民族との間には從來種々なる問題が繰り返されたのである。この點に關する好適例は、基督教會内に於ける民族主義の傾向である。元來、基督教會の理想がその所謂統一の教會にあることは既に述べた通りであるが、然し斯くの如き基督教會の理想はローマ帝國の統一が破れて教會が東西に分裂した時以來、最早再び實現されることが無かつたと謂ひ得る。基督教は、北歐諸民族の間に流布されて以來、各民族各地方に夫々獨立せる教會を成立せしめ、然も之等教會は又夫々に特殊な發展を遂げて行つた。勿論、かゝる分化の傾向に對しては又合同の傾向も有ることはあつたが、然し此等諸教會は、法皇の統一的政策に對しては終始反抗的態度に出で、遂に近世に入つては、英國國教會、佛國のガリア教會、獨逸其他諸國のプロテスタント諸教會等の諸國民的教會を成立させるに至つたのである。かくて、これらの諸教會が夫々特有の歴史的發達を遂げて又夫々に特殊の事情に在る今日では、其等を統一して、一の總括的教團を構成する等と云ふ事は、全く不可能であると云はなければ

ばならない。しかも嘗てはこの統一の理想を一度は實現したローマ教會が往古の如き勢力を失墜して了つた今日では、尙更さうであると云はなければならぬ。かくの如く、民族、國家の相異による自然的特殊化は、自ら教團に特殊な民族的或は國民的色彩を興へ、遂に民族的或は國民的教會を成立せしめるのであるが、然し是れが所謂國教として一種の國家的權威を帯びてその國家成員に臨みその信仰を強制するに至る迄には、以上の自然的特殊化と並んで、尙、人爲的な宗教政策を必要とするのである。今、國家或は民族てふ社會的集團の見地からこの問題を考察するならば、社會的集團の中に幾つかの特殊的教團が存在する場合には、その集團にして宗教に無關心たり得ない以上、必ずや其處に何等かの措置——例へば、それら教團間の抗爭を抑壓してそれらを相互に和解せしめるか、或はそれらの中特定の教團を選んで之に特殊の權威を得せしめる等——が加へられねばならぬであらう。而して斯くの如き措置の結果、特定の教團が特定の地位に高められ、反之、他の諸教團に壓迫が加へられるやうにもなれば、茲に所謂國教制度は確立されるのである。即ち、この場合では、この教團の範圍は、事實上、その自然的集團の範圍と一

致してその構成員を總べて教團員として吸収する。或は少くとも制度の上より、兩者の範圍は完全に一致すべきものとされるのである。然し、この様に社會的集團の宗教政策が問題になるやうな時分にもなれば、宗教的個性の發達も亦見るべきものであるから、一般的に云つて斯くの如き統一が成し遂げられるのは極めて困難であると云はなければならぬ。要するに以上を通じて私の示したいことは民族、國家等の自然的集團が如何に特殊的教團に影響を與へてその分化を生ぜしめて居るかと云ふことであつて、國教制度の如きはたゞ其の特異の一例に過ぎず、是れは又、上の一般的説明と並んで自ら特殊な考察を下さるべきであると云はなければならぬ。

教團の分化が一般社會の自然的區分、殊に民族或は國家の自然的相異によつて規定されることは上に述べた如くであるが、然し唯だ夫れのみでは教團の分化を充分に説明することは出來ない。既に述べた如く、教團は宗教的な理念乃至は信仰なる特有の契機によつて結びつけられた特異な集團である所から考へるならば、教團の分裂は、上の説明と並んで、教團集結の原理たる本質信念の特質による説

明をも成り立たしめ、又、この後者が寧ろ本質的に一層重要な意味をもつことは凡そ、豫想され得る所であると思ふ。次に、かゝる角度から、——これは、同時に社會的宗教の特質を解明する事にも役立つから——稍や詳細なる考察の歩を進めて行くこととする。

この様な意味での教團の分化を説明するには、教團の本質的契機をなす宗教的信念が後代の教徒によつて如何に解釋され發展せしめられ従つて又分化せしめられたかを理解する必要がある。而してかゝる解釋の結果たる學的構成物は普通に「教理」と呼ばれてゐるから、こゝで主として問題となるのは、教理乃至はその分化の問題である。^(二三)

さて後代の教徒にとつても、その教團を成立せしめる中心的要素となるものが宗教的信念そのものであるのは言ふ迄もないが、然し後代の教徒の意識に於ては、かゝる信念そのものよりも寧ろ、かゝる信念の體驗者乃至は體現者としての宗教的天才により多くの關心が向けられてゐる。即ち、宗教創立者としての宗教的天才は、彼等に對しては「教祖」として、その宗教にとつて本質的な體驗の所在を示す目

標とせられ、教團にとつて本質的に重要な契機をなすに至るのである。この事は、社會的存在としての宗教にとつては恐らく必要な過程であつたと思ふ。蓋し、その教團が一の統制ある教團として維持され、團員を多數獲得して行く爲には、一の共通の然も具體的可見的な契機が必要であることは、およそ社會學的に是定されることであるからである。然れば教祖は、一般教團人にとつては、實に、その宗教にとつて本質的な體驗の所在を示す理想である。こゝに教祖そのものに特有な理想化の現象が起る。今日釋迦やイエスの歴史的實在性は、大體承認されて居ると思ふが、然しこの歴史的實在としての教祖も、それが幾多の時代を經過し又幾多の場所を流轉するうちには、それを宗教的體驗の理想的體現者として崇むる後代の教徒にとつては、次第にその歴史的性格を喪失し、その代りに、理想的普遍的、人道主義的要素を益々濃厚に蓄へて行くのである。斯くて彼等教徒の意識にとつては、教祖は、それに歸せられる歴史的實在性にも拘らず、全く理想的性質を獲得し、最早そこには殆んど人格的な佛を止めぬ迄になつて居る。茲に次に述べる如く、教祖そのものに對する理解の種々相として、諸多の教理が發生すべき餘地が存して

ゐるのである。

借て教祖が後代の教徒にとつて宗教的信仰の對象として理想化されるならば、教徒は如何にかして、この理想に到達し又この理想を把握せんとする。然し乍ら、教徒のかくの如き努力は、幾多の方法で行はれ得るし又事實行はれてゐるにしても、その中で中心的意義を占むるものは、概念的要素を手段とする學問的方法によるものであり、他の方法——例へば、文學、美術等の形式をとる藝術的方法によるものは、前者に對して寧ろ附隨的意義をとるものと云つても差支ないのである。蓋し、之れ理性的存在としての人間の本質に照應するものであり、教徒は結局自己の宗教的體驗を通し乍らも能ふ限り、概念的客觀的方法により教祖の體現する宗教的境地そのものに迫らうとするのは、當然と言はなければならぬ。然も教祖は上に述べた如く、その歴史的特殊的性格を全く捨て去り、普遍的理想的存在となり了せて居るが故に、茲には教祖に對して極めて多様な理解の仕方が成立して來る。何となれば、理想は、之を把握するものの態度如何によつて、如何様にも把握されるからである。斯くて茲に生ずる幾多の理解解釋が組織立てられたものが宗

教で所謂「教理」である。然も教理の成立することは、即ちその教團内に宗派の成立することを意味するのである。こゝに、教理による教團の分化が見られ之は、先に挙げた自然的原理による教團の分化とは別途に考察せらるべき所のものである。

然れば、教理は、教徒がその理想とする宗教的境地を概念的 understanding の方法によつて能ふ限り把握せんとしたものである。然し宗教的體驗の概念的把握としての教理は、教祖の場合にも見られぬわけではない。所謂普遍的宗教では、その成立の當初に於て、傳統的宗教に對する批判を多少行つてゐるから、そこに幾分教理的なものが出來上つて來る。然し乍ら、この場合では、教理の積極的な職能は主として教祖の體驗表現の手段たる事に在り、然も教祖の體驗は、その直接の明證性の故に、時として概念的構成體を無視して他に傳へられる事もあるから、教理の持つ意義は精々第二義的手段的なものであるに過ぎない。然るに、後代の教徒の場合に在つては、之と事情が全く異つてゐる。教祖にとつて第二義的手段的なものが實は却つて本來的第一義的なものになつて居るのである。即ち、教徒からすれば、彼等の究極の目的は教祖によつて體現された宗教的體驗そのものに悟入することに在

り、然もこの事たるや何等かの概念的構成體——即ち、多數の教徒にとり可見的な概念的構成體によつて導かれねばならないから、教理のもつ重要性は極めて大である。従つて之により彼等の宗教的立場が決定せられ、そこに宗派が分れて行くのは寧ろ當然と云はなければならぬ。次に、教理が概念的構成體だと云ふ點を取り上げて考へて見る。今、教徒がその信仰の境地を概念的的手段によつて確定しようとするならば、彼等にとつては結局その教理を當時の世界觀乃至人生觀の中に於て一定の位置を得せしめる事が必要である。何となれば、教徒の概念的理解は、結局は、教徒の住む時代的文化的雰圍氣の中に於てなされねばならず、若し教理にして當時の世界觀乃至人生觀より没交渉であつたとしたら、それは決して宗教的體驗の眞の理解を教徒に齎すものではないからである。然れば、何れの教理も結局は當時の世界觀人生觀の影響から免れることは出来ない。故に、教理の基體をなす所の我々の體驗(宗教的體驗をも含めて)にして絶えず流動する以上、之に對しては寧ろその概念的、外被たるに過ぎない教理は、何れも時代と共に更新さるべき運命にあるものと云はなければならぬ。この事は、他面宗教の側から云へば、

教理は、宗教の現實への適應過程であると云ふ事になる。宗教が所謂社會的宗教として存在を保つて行く爲には——既に述べた如く、たゞ體驗として抽象的の儘にその存在を續けて行くことは不可能である故に——この教理といふ外的可見的なる知的外觀を纏ひつゝ、時代と共に變遷して行くことが必要である。クライレはその著『社會組織』の中に次の如く述べて居る。「真理をその單なる抽象性の儘で説く人々は、決して一般の人心から多くの支持を得ることが出来ない。知的に健全であり(即ち、當時の比較的明瞭な思想と一致し)、然も同時に豊富な適當の象徴により凡ゆる種類の尋常人に喰ひ入ることの出来る教へにこそ、成功が待つてゐるのである」^(一四)。然れば時代と共に可變的なる教理は、宗教の社會的生存にとつては、實は、必要缺く可らざる手段をなすものである。

私は斯く教理そのものに時代と共に變遷せらるべき運命を歸したが、然し教理のもつ凡ゆる價值を相對化しようとするものではない。既に「宗教社會學序説」に於て述べた如く宗教そのものにも独自の自發性を認める私の立場よりすれば、宗教そのものの發展は宗教に獨自な內的必然性の然らしむる所と云はなければな

らない。然れば今教理を上述べた意味に於て時代精神の影響下に在るとした所で、又之を他面から見れば、夫れ夫れの教理は、教祖の體驗の内容をなす宗教的理念の必然的なる發展段階とも考へて來る事が出來る。而して斯かる一面から考へるならば、夫れ夫れの教理には、普遍的必然的な、従つて又永遠的な様相を認めて來ることが出來るのである。然れば今我々の當面の問題をなす普遍的宗教にとつて、その必然的な、従つて又この意味に於てその事象的權利をもつ發展段階としての夫々の教理が不可缺の契機をなすのは云ふ迄もなく、此れ等の種々な事象的に必然的な段階が相互に補足されて宗教的事象の全體をなすのである。故に今、之等を除いて夫等の宗教を考察することは結局無意味であり、諸々の教理なき従つて又諸々の宗派なき宗教は結局單なる抽象物に過ぎないであらう。要するに、教祖によつて到達せられた宗教的體驗が、現實の社會的環境に適應しながらも、又その内的必然的なる發展段階を繰り擴げて行く所に、社會的宗教の成長があるのである。

以上私は教團の分化の問題と關聯させつゝ、教理の性質に就て述べて來た。現

實の社會的宗教を構成するものには、此の外尙、儀式、伽藍、繪畫、彫刻、制度、組織、其他のものがある。是れ等は何れもクレーレーの所謂「象徴」であり、宗教が常に時代の人心に生きて行くが爲には、是れ等の手段を缺くことは出來ないのである。是れ等の象徴が時代に適應し、その機能を完全に果す時、宗教は潑刺たる生命によつてその社會化の過程を進展させて行くのである。「教會の根本的問題は——之はある意味に於て總ての機構に就て云はれることであるが——弊害なしに象徴を使用することである。」^(一五)然し、宗教の社會的生存にとつて斯くの如く重要な意味をもつ是れ等の象徴も、宗教の社會的生存の爲の象徴としての意義を越えて無用に固執されるならば、そこには在來の宗教が屢々陥つた形式化、機械化、固定化の過程が始まり、爲めに宗教の生命は助長されるところか、却つて抑壓されることになるのである。クレーレーは此の過程に就て次の如く云つてゐる。「象徴が、その機能を越えて侵入し固執するのは何故であるか。明かにそれが外的であり、新鮮なる思想と生活とがなくとも模倣と反覆とが出來、従つて又凡ゆる不活潑なものと機械的なものとがそれに附着するからである。凡ての愚鈍且感覺的なる人間、又、人間に於け

る凡ての愚鈍且感覺的なる氣分は、形式を見て實質を見ない。……象徴は常に命令する。我々は常に教會に出席し、彌撒に行き、祈りを繰り返し、金錢を寄附し、又其他の事をする。^(一六)即ち、象徴は兎角その外的性質の故に、徒らに模倣と反覆との對象となり、遂には、その中に盛られた實質的意義から離れて完全に形式化され、機械化されて仕舞ふ。是れは、宗教に於てのみならず一般の生活に於て象徴の免れ難き宿命と言ふことも出来るであらう。然も斯くの如く形式化された象徴は、更に、教團人に特有な保守的傾向によつて徒らに墨守固定せられるならば、それは全く時代精神の進展から取り殘され、その機能を彌が上にも喪失して仕舞ふことになるのである。教團人の保守的傾向は、傳來の形式を徒らに墨守して、時代の文化内容に對しては徒らに封鎖的態度を持し、遂には現實の宗教をして時代の宗教的欲求とは何等の關聯もなき存在たらしめる。宗教上の革命が起るのは、斯かる場合に於てである。

さて以上の如く、前時代迄に外國人の間に構成蓄積せられたる教理、儀式等の宗教の外的社會的形態が、最早時代の社會的要求に適應せず、却つて之を萎縮せしむ

る様な結果となれば、茲に歴史は、他の生活分野に於けるが如く、屢々過去の遺物的形態を打破して辯證法的飛躍的前進をなすこととなる。宗教上の改革も、古き生活形態の打破に向ふ消極的な點では、他の分野に於ける改革と何等異なるものではないが、たゞ、他の分野の改革が前進的傾向をとるに反して、宗教上の改革は常に後退的——然も宗教原始態への復古的傾向をとることである。これは改革者自身教團人であると云ふことから説明される。彼は、舊來の傳統に對して如何に改革的な思想感情を抱懷して居るにしても、所詮は教團人として教祖乃至は教祖の教説を否定するものではなく、此の點では、爾餘の保守的な教團人と何等異なるものではないのである。然れば、宗教改革は、宗教の現實態に不満な宗教的天才の、宗教原始時代へ歸れとの叫びを以て行はれるのが普通である。彼は、時代の宗教的要求にとり桎梏となり了せた傳來の遺物から脱却して直接に、宗教原始態——教祖の體驗そのものに復歸しやうとする。然も、又、この「教祖に歸れ」の改革者の要求は、未だ嘗て實現することが出来なかつた。何となれば、歴史は決して再び繰り返すものではなく、常に新なるものを繰り擴げる過程であるからである。改革者が、如

何に宗教原始態へ復歸しようとしても、それは到底成し遂げられるものではなく、彼の爲し能ふ事は結局、自己の體驗を通じて教祖の體驗乃至その教説を理解することの外にはないのである。かくて改革者が自己の體驗を通じて宗教原始態を把握するとなれば、彼の體驗そのものも結局時代精神の外に超然たるを得ないから、この把握そのものも一種の歴史的性質を得て來るのは、又止むを得ないことである。然れば、カトリック教會に對して、神の言葉としての聖書と內的に經驗される聖靈との以外に最後に訴へらるべき權威のあり得ないことを論じて立つたルーテルも、決して斯くの如き原始態そのものへ復歸したわけではなく、却つて、プロテスタンティズムなる歴史的宗教の創立者となつて仕舞つた。然れば、この意味で改革者の復歸運動も結局は歴史的時代の産物であり、又かく歴史的時代の産物たる點に、その成功が豫約されるのである。斯くて茲に改革者によつて新なる歴史的宗教が創立せられるならば、これも、教團分化の一例として、前の教理による分化と並んで或はその特異な一類型として考へて來る事が出來ようと思ふ。これらの分化は、その分化の原理を宗教そのものの中に置く點に於て、先に述べた自然

的區劃による分化と區別せらるべきものである。

以上、私は教團分化の二三の場合に就て述べて來たが、然しこの分化の傾向に對して近來統合乃至は聯合の傾向が動きつゝある事も事實である。斯かる傾向は上に述べた自然的原理による分化に對しても又教理的區別による分化に對しても等しく現はれ、屢々、聯盟や協會の形で國際的團體や超宗派的團體を成立せしめて居る。殊に、教團人は幾多に分化し乍らも、彼等が教團人たる限り窮極に於て教祖によつて乃至は共通の意識によつて結ばれて居る所から、この種の團體は、少くとも理論上充分存在の根據をもつものと云ふことが出来る。是れ等統合的團體も上述の教團と同じく特殊的教團の部類に入れらるべきものであらうが、たゞ宗派的教團が充分成立して仕舞つた今日に於ては、これらに對して理論的には上位の階次に立ち乍らも、その實在性、統一性等に於ては遙かに劣るのも亦否めないことである。要するに、現實的には上述の種々の原理が様々に交錯抱合して幾多の教團を醸し出してゐると見ることが出来る。然れば、上に我々がガロウエーに従

ひ宗教の發展を部族的宗教——國民的宗教——普遍的宗教と辿つたのも、又、未開時代の宗教的集團を從屬的教團とし普遍的宗教のそれを特殊的教團としたのも、又、教團の分化を本章に於けるが如く説明したのも、要はたゞその大體の方向、分類、類型を概觀した迄であり、個々の場合に就いては又夫々に特殊な研究を必要とする事云ふ迄もなく、これ等に關しては又他日稿を改めて觸れ度いと思ふ。

(一) Galloway, *ibid.* p. 62.

(二) Schleiermacher, *Ueber die Religion*, Berlin 1799, 2 Aufl. Berlin 1806. (河面譯による)

(三) 上を關しては、宇野圓空『宗教學』三四四—三四五頁参照。尙、本書からは多くの示唆を受けた。

(四) 石原謙『基督教史』一一六—一一七頁。

(五) 特殊的教團及び從屬的教團の名稱は上掲『宗教學』(宇野)によつた。

(六) Rivers, *Social organisation*, London 1924.

(七) *ibid.* p. 121.

(八) *ibid.* p. 133-134.

(九) *ibid.* p. 122.

(一〇) 上を關しては、『宗教學』(宇野)三二七—三三〇頁参照。

(一一) R. M. Maciver, *The elements of social science*, London 1921, p. 7-9. 尙以下に關しては、久保田正

文『教團の社會團體的機能序説』(日本社會學會年報『社會學』第二輯三五七—三五八頁)參照。

(一二) 茲で結局社會と宗教との關聯如何が窮極の問題として殘されてゐるわけであるが、私は之に對してマックス・ウェーバー流に、兩者は互に「照應する」といふ一種の平衡說の見解をとるものである。然も之は、問題の徹底的な解決に價するものではなく、私はこの點に、宗教の存在論的研究が要求されて來ると思ふのである。

(一三) 以下に關しては、眞野正順『教團發展の形式』(日本宗教學會『日本の宗教學』七一—一二頁)參照。

(一四) Cooley, *Social organization*, New York 1924, p. 376.

(一五) *ibid.* p. 373-374.

(一六) *ibid.* p. 376.