

Title	宗教と道徳
Sub Title	
Author	向井, 鏝一(Mukai, Eiichi)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1940
Jtitle	哲學 No.21/22 (1940. 7) ,p.385- 444
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	川合博士古稀記念特輯
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000021-0385

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.

宗教と道德

向井 鏌 一

私はさきに『宗教の社會學的特質』と題する論文に於いて、宗教のもつ若干の特質に就いて社會學的考察を運した際、宗教に於て道德の占むる重要な意味に關して少しく觸れ、殊に、宗教の進化と相伴ひ倫理的要素のもつ意味が益々増大することを示して置いた。確に宗教として最高度の發展を遂げた所謂「文化的宗教」に於いては、それが「人道的宗教」と稱ばれる事からも察せられるやうに、倫理的契機は事實上宗教の教義内容の大部に亘るものであり、從つて我等は道德を除いて文化的宗教を語り得ないと云つて差支ないのである。例へばキリスト教の神觀では、神は至善至美、全智全能、此の世に於て考へうる最高の道德的價値を附與されてゐる。

神の意志は絶對に、神聖であり、正義に貫かれ、慈愛に富む。されば、人間は神の子として父の完全に至ることを目的とする。この神に至る道程の啓示こそキリストの生涯であると考へられるのである。ところで今更に翻つて考へるならば、今日我等は原始社會に於ける宗教信仰の或るものに對して「不道德」或は「無道德」の烙印を押すけれども、それらは果して斯くも單純に不道德であり無道德であらうか。原始社會に在つて宗教的信仰の權威の下に庇護されてゐるところの數多の教訓は、極めて混然たるものである。その中には、我等の直ちに承認しようとする様な教訓も數多く含まれ、又その社會生活に及ぼす效用の顯著なるものも少ししかない。しかし、これら、今日猶ほ道德的に價値ありと思はれる教訓の外に、我等の眼に不道德或は反道德と映する教訓でさへも、考察の見地を換へるならば、道德的であり或は少くとも道德關係的であることが出来るのである。アーヴィング・キング (I. King) はオーストラリヤ土人の道德に就いて次の如き觀察を下してゐる。「初期の探檢者、傳道者、さては又近頃の不注意な旅行者によつても、オーストラリヤ土人の道德は非常に低い程度のものであつた。殆どすべての此等觀察者たちは彼

等を文化の最低段階に置くことに於て一致した。彼等は、習慣に於いて獸性であり、裸體であり、一切の徳の觀念をもたず、又男子が婦女子に殘酷であるといふやうに記されたのである。又述べられたところによると、彼等は、幼兒殺しや人喰ひに耽り、その趣味に於て殘酷であり、無能、怠惰、愚鈍であり、詐りを云ひ、事實考へ得べきあらゆる惡徳を兼ね備へてゐる。彼等は、宗教や文化の教訓には聞かうとせず、絶えず盜みに氣を取られ、人間生活の價値には殆ど何等の關心をもたない。従つて彼等が殆ど絶間なく部族間の破壊的な戦争に従事してゐたのは、當然の事である。然るに、自然民族に關する最近の學者の研究は、この問題に就て幾分異つた光明を投げ與へた。今日では、道德なるものは、或る固定した絶對的の標準に對する關係によつて判斷せらるべきものでなく、寧ろそれは、集團内に行はれる社會統制の組織と根本的に關係するものであることが認められてゐる。従つて文明人の道德的標準をかゝる民族に適用するのは不適當である。行爲の善惡は或る社會組織の中に於てその行爲の占むる地位によつて判定されなければならない。……例へば一定の肉又は穀物に觸れることの禁制に成り立つ食物のタブーは、彼等にと

つては、目上に對する尊敬と同様、重大な道德的意味をもつものである。これらの中のもの何れを破るも、彼等は同様に苛責の念に驅られる。それらは共に又同様に、道德生活の必須な構成要素をなすのである。それ故に、今日我等が原始社會の宗教を不道德と稱び或は無道德と稱ぶ所以は、結局、我等がそれを我等自身の道德的標準から、即ち所謂普遍人類の道德の立場から判斷してゐる爲だとも言ふ事が出來よう。従つて、宗教が道德に對し何等の關係をもたないと云ふべきでなく、道德的評價に關する彼等の觀念と、我等のとの間に大きな逕庭が存すると考ふべきである。されば、嘗て我等により不道德の烙印を押された原始社會の宗教的慣習は、茲に新なる角度から考察される事により——もとより、その中の或るものは依然として不道德たるを免れぬにしても——その多くが道德と密接な關係をもつに至るのである。

以上の如く宗教と道德との間に密接な關聯が成立することは、幾多經驗科學の業績が示唆するところであるが、然らば此の兩者が如何に關聯するか、例へば、道德は本來宗教から派生したものであるか否か、又道德はその本質上宗教に依存すべ

きものであるか否か等に就いては、諸家の説必ずしも一致してゐない。

道德を以て本來宗教から派生したものと見る立場に立つ人々は、可なりに多い。例へば我等は茲に、ヴント (Wundt)、フライデラー (Feiderer)、ケアード (Caird)、ロバートソン・スミス (Robertson Smith)、シェヴォンス (Jevons)、ヘルケーム (Durkheim) 等の名を擧げることが出来るであらう。ヴントは、その『倫理學』^(三)の中で次の如く云つてゐる。「道德的世界秩序が神の世界管理に還元されるといふことに表はれてゐるところの、道德的表象と宗教的表象との内的結合のために、總ての道德的誠律は、元來、宗教的誠律の性質を有してゐる。道律、法律及び宗教的禮拜は、それらの始めに於ては極めて内的に溶け合つてゐる。従つて、殆んど到るところで道德の立法と監督とは、もと、僧侶の機能である。而して斯く、道德的宗教的規範の種々な要素がそれら代表者の人格的統一體の中に外部的結合をなすことに、民族意識に於てそれら領域が分離を缺くことが、全く相應するのである。」然し、この種の見解は、宗教現象の社會的方面を強調する人々に多い。例へば、ロバートソン・スミスやシェヴォンスにしても、民族的な社會の連帶を宗教に於て最も基礎的なものと見、従つて

それを象徴する神を中心として同信者が結束した精神的集團の意味に宗教を解してゐる。そこで我等は次にデュルケーム (Durkheim) を——即ち、宗教の本質を獨自な社會學的立場から考察し、宗教の道德に對する優位を組織的に基礎付けたところのデュルケームを代表者として選び、その所説を聞くことにしよう。

デュルケームはその最後の大作たる『宗教生活の原初形態』^(註)の序論に於て次の如く言つてゐる。「人が世界と自己とになした表象の最初の體系が宗教的起源のものであつたことは以前から知られてゐた。神性に對する思索であると同時に宇宙論でない宗教は存しない。哲學と諸科學とが宗教から生れたと云ふのは、宗教が最初は自ら科學と哲學との代りをしてゐたと云ふことである。しかるに尙一層注意されなかつたことは、宗教は豫め形成されてゐた人間精神をいくつかの理念で豊富にしたゞけでない」と云ふことである。宗教は精神そのものを形成するに貢献したのである。人はその知識の材料だけでなく、これらの知識が加工された形態をも亦非常に多くを宗教に負ふたのである。「かくの如き認識理論を有つデュルケームからすれば、宗教現象は、他の諸現象の生れ出づべき母胎である。

集團生活の諸現象は、宗教の中に最初から混然たる状態に於て含まれてゐた種々の諸要素が種々に分解し或は結合して生じたものである。かくて科學や詩は神話や傳説から又造形美術は宗教的裝飾や宗教的儀式から派生する。法律及び道德は宗教的儀式の實踐に胚胎する。されば、若し我等が「世界と自己とに爲した表象」即ち靈魂、道德、生命等に關する諸概念を眞に理解しようとするならば、我等は、それら表象の最初の形態たる宗教信仰に就いて充分な知識をもつことが必要である。然らばかく他のあらゆる精神的現象の胚種をなす所の宗教現象は、デュルケームによつて如何に把握されてゐるか。

デュルケームは宗教を社會の立場から考察し、宗教の本質を以て個人意識内の事柄でなく寧ろ社會的集合表象の所産であると解するのである。彼は「教會のない所に宗教はない」と。彼は、スペンサー及びギルレン兩氏のオーストラリア民族の研究に基き、上掲の書で次の如く推論してゐる。宗教の根源は自然宗教論者の説くやうに自然崇拜に在るのでもなく、又アニミストの云ふやうに夢に發するのでもない。社會生活の聖(Sacré)と俗(profane)との區別がトテムを規準とする

以上、宗教の根源はトテムイズムに在ると云はなければならぬ。ところでトテムは氏族組織の象徴である。いはゞその旗である。原始人達はその觀念に於てもその行動に於てもその感情に於ても此のトテム的圈に参加すると否とによつて聖と俗とに區別される。彼等は一度氏族の神聖な祭儀に参加するや否や忽ち一種の神秘的昂奮に浸され歌詞を叫び舞踊を營む。彼等の平凡單調な日常生活は一瞬にして消え去つて仕舞ふ。トテム氏族の祭儀に加はることは即ちマナとしての又神聖力としてのトテム的原理に觸れることである。ところでデュルケムによればトテム的原理は元來社會的集合表象をその基底に潛ましめ、云はゞかかる集合表象の象徴たるの役目を果してゐる。されば今、宗教の最原始的形態たるトテムイズムが社會的集合表象即ち社會に根ざすと考へられるならば、宗教を規定しその本質を形成するものは實に社會そのものであると云はなければならぬ。

宗教の本質にして上の如く考へられる以上、宗教が社會的人間生活を支配する諸法則と最も密接な諸關係を保持してゐるのは蓋し當然の事と云はなければな

らない。人間の行爲及び思惟の諸形態のうち、宗教の痕跡を最も顯著に留めて居るものは、道德である。デュルケームは、若し我等にして宗教の基礎をなす所の社會的集團表象が如何にして構成され又如何にして強制的なるかを理解しないならば、我等は又道德的命令の何者なるかを理解しないであらうと云ふ。例へば彼はトテム的原理に就いて次の如く説いてゐる。「しかし、これらは物理的部面と同時に道德的特質をも有してゐる。土人は何が故に儀禮を遵守してゐるか尋ねられると、祖先が常にこれを遵守したから、その例に従はねばならないと答へる。仍つて、トテム的存在に對して彼等が某々の様式で處するにしても、それは單にこれらに宿つてゐる力が物理的に恐るべきであるからでなく、彼等は精神的にかく振舞はねばならないと感じてゐるからである。彼等は一種の命法に服し、義務を果すとの感情をもつてゐる。彼等は神聖な存在に對し恐怖のみでなく、尊敬を抱いてゐる。尙またトテムは氏族の道德生活の源泉である。同じトテム的原理の中で交通して居るあらゆる存在はそれによつて互ひに道德的に結ばれてゐると看做してゐる。これらは相互に援助、仇討等の一定の義務をもつ。そして、これら

の義務が親縁を構成する。従つて、トテム原理は物質的な力であると同時に精神的威力である。それ故に、これが容易に固有の神性に變形するのを見るのである。^(五)されば、宗教が道德に及ぼし得る寄與は、道德が稱揚する徳行又はそれが教へる慣習のみならず、又それが發展さす感情状態を考慮してこそ、始めて適正に評價することが出来る。由來、道德的生活乃至道德的命令は、何等かの意味に於いて人間性の二律背反に基いてゐる。この事態を説明して、或者は理性が感性を統御すると云ひ、或者は靈魂が肉體を靈化すると説き、或者は人間性が動物性を支配すると主張する。かくの如き人間の兩面性こそは、デュルケームによれば、聖界と俗界との超ゆへからざる區別を我等に示唆するところのものである。道德に特有なる命令的強制的性質、これを説明するものは、社會、宗教を措いて外にない。聖界に存在する神聖な威力こそは、慈愛的であると同時にまた恐怖すべき性質のものである。而して道德に於てその核心をなす尊敬の感情が、聖界への畏敬に存することは、こゝに於て明かである。

以上は、宗教と道德との關係に關するデュルケームの思想の概略であるが、今之

に批評を加へつゝ、私の見解を進めて行くに先立ち、彼の説が必ずしも全面的に支持されて居るものでない事を茲に示して置かう。例へば、先に引用したキングにしても、道徳的慣習の構成にあつて、宗教の演ずる役割を左程迄に高く評價してゐない。又マイヤー (Ed. Meyer) も、道徳が宗教の外に独自の原理として自發的な發展をとげることを認めてゐる。更にウエスターマークはその著『初期の信仰並にその社會的影響』^(六)の中に於て、道徳を宗教から派生したと見る諸家の説を次の如く批評してゐる。「同一社會内の諸成員を結びつける手段としての宗教の政治的影響と同じく、宗教の道徳的影響も亦屢々非常に誇張されて來た。私は、總ての道徳の歴史的始源が宗教の中に見出さるべきであるとか(フライデラー)、人間歴史の初期に於てすら宗教及び道徳は相互に必然的な相關者であるとか(ケアード)、總ての道徳的戒律は、本來、宗教的戒律の性質をもつてゐるとか(ヴント)、古代社會に於ては總ての道徳は……宗教的な動機及び裁可により聖化され又強制されたとか(ロバートソン・スミス)、氏族神が部族道徳の守護者であつたとか(ジエヴォンス)いふ諸の主張には何等堅固な基礎を見出すことが出來ないのである。私には、超自然的

存在者の信仰に先づ誘致した所の不氣味及び神秘の感情とは全然異なる情緒に
 道德的意識が起つたといふことは、議論の餘地ない事實の様に思はれる。

さてデュルケームの一般的方法に就いては私は前稿『宗教社會學序説』^(七)に於て
 批判を述べて置いた。今又それを繰り返したくないが、たゞ必要と思はれる一二
 の點を抽出するならば、元來デュルケームが宗教及び道德の間に上述せる如き關
 聯を認めたのは、一つには彼が好んでその考察の對象を原始民族に求めたことに
 基くと思はれるのである。勿論、彼が原始民族に研究の範圍を限つた事に就いて
 は彼自身二三の理由を擧げては居る。然し乍ら、宗教の發生の問題を論ずる事に
 よつてその本質の問題に解明を齎らし得ないことは今更言ふ迄もない。

自然民族に在つては、社會的全體の中に在る一切の要素は未分化の状態にあり
 従つてこれらの要素はあらゆる意味に於て社會的全體の規制の下に在る。一切
 の生活、一切の價值、一切の事物は相互に滲透し合ひ、それらは混然として社會なる
 總合的全體を形造る。勿論そこには人格の發展もない。レヴィブルネル(L. B.
 Lévy-Bruhl)はかゝる事態を表す爲に融即の法則(Loi de Participation)なるものを掲げてゐる

る。彼はこの融即の法則を説明して次の如く云つてゐる。「原始」心性の集團表象に於ては、器物、生物、現象は、我々に理解し難い仕方により、それ自身であると同時に又それ自身以外のものでもあり得る。又同じく理解し難い仕方によつて、それらのものは神秘的な力、効果、性質、作用——これらはその自ら在るところに在ることを止めることなく、それらの力を他に感せしめる——を發し或はそれを受ける。」

「換言すればこの心性にとつては一と多、同と異等の對立は、その一方を否定する場合、他を肯定する必要を含まない。……それは諸存在——我々の思考では不合理とならずして混同出来ないもの——の間の本質の神秘的共通性の前では全く消滅することが多い。」然れば、かゝる、ブルユル自身「前論理的」と稱ぶ原始人の心性に在つては、一切が混然融和して居るが故に、凡ゆる存在物は、極めて自然に——然も我等文化人から見れば極めて不自然且つ不合理に——それ自身であると同時にまたその反對のものでもあり得る。事實判斷に於て妥當することは又價值判斷に於ても妥當する。價值判斷の諸々の範疇は殆んど相互に區別されないのである。されば、經濟的、政治的、美的、道德的、宗教的等夫々相異なる價值を理解する事は

原始人には許されない。ところでデュルケームは、かくの如き前論理的融即的狀態に於て集團の信仰が無比の權威を以て凡ゆる領域に滲透し凡ゆるものにその烙印を押すところから——何故ならば原始社會の人々は個性の發達に見るべきものがない故に個人的によりも寧ろ集團的に物を考へる爲に——宗教の他の文化領域に對する優位を強調するのであるが、これは寧ろ或る意味に於て當然と云はなければならぬ。従つて今、この場合に普遍的な善惡の規準が屢々宗教的のものであると云ふ事も、何等異とするに足りない。デュルケームやブーグレは、原始文化に於て宗教がかく優位を占めるところと關聯してその社會性を立證するのであるが、この點は今直接關係が無いから暫く措く。

然し社會は何時迄も未分化の儘では居ない。分化の法則は、物質世界に於けると同様非物質的世界に於ても妥當する。經濟社會は宗教社會への依存關係を離れ藝術は宗教からも又道德からもその從屬の霸絆を斷つ。かくして、種々なる價值構造に基く所の觀念や制度等の諸集團が夫々獨自の體系を構成する様になり茲に夫々獨自な自發性を持ち相互に對して獨立な諸々の價值體系が成立する。

而して此れ等價値の體系はその發生に於て如何に後れるとも、それは、價値體系としては一層純化された先驗的構造に基くものである。而してデュルケームの方法がかゝる文化體系に對して最早その自然民族の文化に對する如き妥當性を缺くことは既に先掲の論文に於て私の觸れて置いたところである。

所で然らば我等の價値判斷、從つて又價値生活はかく相互に獨立な先驗的構造に基くものとすれば、夫等の間には何等の關聯なきものであらうか。明かに我等の經驗は之に反對する。否、それらの間に關聯を容認し、それらが如何に關聯するかを覚めるのが我等の問題ではないか。然し勿論、之は文化の進歩に相應するところの價値の分化を再び抹消する事を意味するものではない。即ち、價値領域の關聯とは一度得られた價値の類別化といふことは厭く迄も之を尊重しつゝ、然も夫々の價値判斷乃至價値生活相互の間に一定の秩序段階を設けることである。然らばかく近代文明の特質と考へらるべき諸價値領域の分化を上の意味に於て制限する、即ち夫々の特殊性を維持せしめつゝも猶ほそれらを相互的關聯に置くところのものは何であらうか。デュルケームの流を掬み同じく實證主義の立場

に立つブーグレ(Bougrelé)⁽¹⁰⁾は茲におよそ三つの様式を擧げてゐるやうである。

先づ彼の所謂「社會的錯雜性」。彼によれば、相互に分化せる諸々の價値は必ずしも全然相似た支持者のみより鎖國的サークルを組織するものではなく、少くとも長い間かゝるサークルを保守するものではない。宗教的理想を護持するため或は慣習を維持宣傳する爲め、或は經濟的利益の爲めに種々なる集團が形成される。然しそれらの集團はそれ等とは別な種々の分野に於ても亦組織し得られるものである。宗派、政黨、組合、美術俱樂部、諸種の科學協會等は全體的結合にあらずして、部分的「結合」である。即ちそれらの社會の各々は各個人の生活の一部分を要求するに過ぎない。各個人はたゞその人格の一部を以て集團に關係するのみである。否、彼と共に集團の保持に協力する者達もあらゆる思考及活動を以てその集團に關係するものではなく、彼等の人格はなほ殘餘の部分を多く保留する。彼等は集團に自己を與へると云ふよりも寧ろ貸して居るのである。人はかくて自己の屬する集團の領域と然らざるものとを區別することに慣れる。人は各自の領域を重んじ協同の重要々件たる寛容を學ぶ。かくして「社會的錯雜性」が分化の傾向を

制限するのである。

然しブーグレに在つては、上の「社會的錯雜性」のみが價値の分化を制限するものではない。諸價値間の關聯の様相を理解するには、更に新なる範疇即ち目的論的範疇を必要とする。諸々の價値が如何なる意味に於て、又如何なる事情の下に、手段と看做され又目的と看做され得るか、即ち目的價値と手段價値とに區別されるか、又これらの區別そのものから、價値の結合に對して如何なる結合が生ずるか、こゝで問題となる。ところで今、諸價値の中に目的といふ特性を與へらるべきもの即ち本來目的たるべきものと、他方又手段に過ぎざるものがあるであらうか。カントの流を掬む哲學者達は、此の區別を承認する傾向がある。美德はそれ自身目的と云ひ得べく、又藝術には目的なき目的があると云へよう。アムランに據れば、美的活動は獲らるべき結果よりも、寧ろ製作の態度により多く關係する。更に又技術的經濟的活動の特質は、最少限の費用を以て結果を得んとする配慮に在る。されば經濟の分野に於ける價値は、アーパンの云ふ如く「手段となるものであり、他の價値に比較すればそれらの價値は手段を構成するものと云へよう。然

シブーグレは、上の區別には議論の餘地あるものとしてゐる。心的實在たる社會に於いては、事物は判然と區別されるものではなく、それらは相互に目的となり又手段となることがある。例へば、道德的價值は常に必ずしも道德的價值そのものとして獨立に評價されるわけではない。美德の行爲は、時として、その爲めに拂はれたる個人の努力により、又その行爲によつて齎され得べき種々の社會的福祉によつて評價されることがある。加之、美德が集合生活の一方便として評價される場合は、美德は個人的救済の保證として取扱はれてはゐないであらうか。これら何れの場合にも、道德的價值は手段たるの地位に置かれてゐるのである。之に反して、普通に手段的價值と見做されてゐる經濟的價值も時には目的たるの地位に昇されることがある。ゲオルク・ジムメルは、その『貨幣哲學』に於て、貨幣により求め得らるべき満足が多様であり而もそれらの満足の選擇が可能であることを巧に分析してゐる。確かに貨幣はこの意味で卓越せる道具であり純粹なる手段であるが然し又貨幣はこの故に慾望の第一線に現はれ、數多の努力の集中點となり、かくて又目的としての支配的地位を獲得するに至るのである。されば、目的價

値は常に必ずしも目的價值ではなく、又手段價值常に必ずしも手段價值ではなく、それらの地位區別は寧ろ相對的なものと云ふことが出来る。

更に價值關聯の様式としてブーグレは第三のものを擧げる。歴史の展開は、目的が手段となり手段が目的となることを立證するのみならず同一の手段が次々に變つた目的に役立つことを教へる。これ即ち、ヴァントにより目的異生の原理 (heterogonie) として説かれたところのものである。この原理によれば、手段は手段としての地位を保ち乍らも、時代に應じて夫々相異なる結果がそれから抽出されるのである。ブーグレは、かく同一の手段によつて到達し得られる目的の多様性をば、「目的多様性」と稱んでゐる。彼によるとこの「目的の多様性」の現象こそは、社會學者の指摘するに價する結果を齎すものである。即ち、同一手段が次々に異つた目的に役立つことになれば、假令第二義的從位的にもせよそれらの目的は結合せられ、爲めに社會の存續及び連帶は進歩の諸形式からの脅威にも拘らず、大いに持續性を増すことになる。但しブーグレは勿論この目的多様性を以つて社會の存續及び連帶の一般理論を樹立するの基礎となり得べき中心的事實の一をなすも

のとは考へてゐないが、然も彼によれば、それは少くとも如上の意味で文明社會にとりては幸なる偶發事である。

以上ブーグレ教授が社會的價值領域相互の關聯の問題に就いて述べてゐるところを紹介した。彼によれば、夫々独自の自發性を具へた價值領域相互の分化を制限するものは、第一に「社會的錯雜性」であり、次には價值領域が相互に目的となり手段となる關係、第三にはグントの「目的異生の原理」にも相似た「目的多様性」の原理である。今これ等何れの原理に就て見るも、それらが餘りにも一般的であり従つて我等の問題には一層特殊な限定を必要とする事、こゝに云ふ迄もない。例へば「社會的錯雜性」に於て、現實の社會的集團が「部分的結合」であり、各個人の生活の一部を占有するに止まることは一應承認せられ得るにしても、宗派や組合や美術俱樂部が生活に於て占むる意義は夫々に特殊なる相貌を示し、然も夫々の間には一種の秩序的關聯が成立してゐる。更に又、各種の價值領域が相互に目的となり又手段となる關係に於ても、藝術に目的があるといふ意味での形式的な目的概念と貨幣が慾望努力の集中點であるといふ意味での内容的な目的概念との間には可

なりな差異が考へられなければならず従つて其等は一様に目的概念の下に包攝されるにしても、然もなほ夫々の特殊性を保持しつゝ一定の層位を人間生活に於て指定されるのでなければならぬ。而して人間生活に見出されるこの種の恒常的秩序聯關は、いつに、それら社會事象の中に含まれる本質必然性の然らしむるところと云はなければならぬ。ブーグレが此處に指摘する聯關様式は只單に外面的偶然的聯關である。我等の價值領域は相互に獨立な價值領域として夫々に内在的な發展を遂げ乍ら、ブーグレ自身第三の様式に名付けてある如く、「幸なる偶發事」としての外面的偶然的聯關を保つのみであらうか。然もかく外面的偶然的聯關以上に出でざることは實にブーグレがその師デュルケムより受けた實證主義の歸結ではないであらうか。實證主義に止まる限り、如何にしても之より免れることは出來ない。こゝに彼等の方法の限界がある。我等とて勿論上の如き聯關様式の持つ意味を輕視するものではなく、それらが當然歴史的經驗科學的研究の主題たることを認めるものであるが、然し若し我等が、諸の價值領域相互の聯關に凝視するならば其處に、上にブーグレが擧示したが如き「幸なる偶發事」とし

ては完全に解明し能はざるが如き、即ち實證主義的把握を逸脱した或る種の恒久的の本質的關聯なるものをも見逃すわけには行かないのである。例へば、現在の宗教に於て何故にかくも現存の道德的要素が重要な契機をなしてゐるか、宗教の發展と道德の發展との間には何故に在來人々によつて指摘されたが如き相關を現示して居るのであるか。但し茲で、私が經驗科學的方法と先驗的本質學的方法とを混同するものでないかと云ふ疑惑に對し以下少しく述べて置かなければならない。短的に云へば、私は或る事柄に關して、心理學的、社會學的等々の經驗科學的説明と哲學的説明とは決して互に排斥し合ふものではなく、夫々の權利を保存し乍らも、然も互に相補足し合ふものだと考へてゐる。我等は經驗の教える事實は厭く迄も之を尊重し乍らも、しかも更に一步遡つて本質の理解へと到達する事により、即ち、經驗とは次序を異にする世界へと超出することにより、却つて經驗的事實そのものに或る種の意味秩序を附與する事が出来るであらう。この意味よりすれば、經驗的現實在の充全なる把握にとりては、超經驗的なる本質の理解は實に重要な契機となる。されば今諸々の價值形態並にそれらの關聯に在りては、

諸々の價值そのものが本質上如何なるものであり、又經驗と如何なる關聯に立つものであるか、而して又それらの價值が相互に如何に關聯して秩序ある體統を形成するか、問題である。而してこれは廣義に於ての「價值體統の問題」に含まれる。我等は次に此等の點で貢獻多きシェーラー、ハルトマン、リッケルト等の所説を順次に考へて見たいと思ふ。

二

シェーラー⁽¹¹⁾ (Scheler) が先天的と形式的との必然的結合を否定し先天的にして然も實質的な價值を立てる事によつて所謂實質的價值倫理學を説き、一般的價值の領域に於ても至大の寄與をなしてゐることは、更めていふ迄もない。彼によれば、諸價值は志向的感情に於て我等に與へられる。即ち、價值は一種の直觀的感情により會得せられるものであり、然も茲にはパスカルが云つた様に先天的な感情上の順序即ち所謂「感情の論理」(Logique du Coeur)が存在する。元來、我等の精神生活には其の本質及び内容に於て、人間の有機體より獨立な先天的な働きとその働き

の法則とが具つてゐる。感知、選擇、愛情、意志等の情緒的なものもその本源的な先天的内容を有するものである。シェーラーは、かく、價値の把握を以て全然悟性に閉ざされたるものとし、之を一種の情緒的な直覺とする。彼が自己の立場を「情緒的直覺主義」(Emotionaler Intuitionismus)と稱した所以もこゝに在るのである。ところで志向的感情に於て自己に與へられたものとなる價値こそは、正真正銘の性質そのもの或は又觀念的な對象であり、恰かも色や音と同じく客觀的意義を有するものである。而してそれが現實的となる爲には何等かの財と結合することが必要である。云はゞ價値が財に浸透する、即ち價値諸性質が財に具體化することが必要である。然るにいま、是等財の集合によりて成る世界の形式が常に諸價値の序列によつて導かれる以上、茲に實質的即ち性質的に定められた價値序列が存し、然もそれが此の財の世界の歴史に於ける運動及び變化に對し獨立であり其の經驗に對しては先天的であると云はなければならぬ。諸價値の位次を選定する等の作用としてシェーラーは一種の等級感を認めるのであるが、價値の等級はこの等級感の働きによつて何時も新しく把握されるのであり、決して論理的に演繹

されるのではない。かく價值感情と價值との間に全然對應關係が存するところから見ても價值が創作せられるものではなく一定の精神體の組織構造からは全く自由であることは明かである。價值は人の現實の狀態によつて定めらるべきものではなく、逆に價值によつて人の現實的状態が定められるのである。かくて價值は生活其のものとは無關係であるが、然しシェーラーによれば、生活の價值そのものは結局不可證の價值性質の一であると云ふ。上の如く考へ來れば、價值は全く絶對的であると云はなければならぬが、たゞ價值感情中の價值把握が全く歴史的に運載せられる所にその相對性が成立する餘地がある。

最後にシェーラーが價值の等級を如何に定めて居るかに就て附言して置くならば、彼は諸の價值を次の四階級に區分して居る。最低階級に屬するものは、感覺的な快不快の價值である。有用有害の價值もこの段階に位する。第二は生命價值である。安寧價值及びその反對がこゝに位する。第三段階に屬するものは精神的價值である。これは美的價值、正不正の價值、純粹な眞理認識の價值に區分される。最後最高の價值は宗教的價值で、聖とその反對とが之に屬する。

シェーラーと同じく實質的價值倫理學を説いたニコライ・ハルトマン (N. Hartmann) も、價值を獨立な本質と見て經驗的主觀的形式的なものと見る説に反對してゐる。彼はプラトンのイデア説にも相似た仕方では價值の絕對性、その理念的自存性、又その認識の先驗性を説くのである。先づ價值は、我々の五官に映ずる物體界及び我々の内省に現れる意識といふ二つの現實的存在の外にあるところの存在、即ち理念的な無内容な構成物とは見ず、内容であり實質であると考へる。而してこの價值が志向的感情によつて把握せられることを説く點に於て彼とシェーラーとの類似は極めて明かである。ところで、彼によれば、諸物は本質性としての價值を分有することによつて「價值ある」ものとなる。即ち、價值を有することによつて物に價が生ずるのであり、物から價值を定むべきではない。一般には價值は價值をもつたもの即ち財に於てのみ看取することが出来るから、價值は財から抽象されたものの如く考へられ易い。然し、或るものが價值をもつたものであることを經驗する爲には、即ちそれを價值あるものとして評價する爲には、既に價值の知

が先天的に豫想されてゐなければならぬ。而してかゝる知が概念的の知ではなく、感情的な無反省的な知であることは云ふ迄もない。されば價値は上の意味で評價の内的條件であり意欲の假定であるから、假令評價そのものが全く主觀的隨意的であつても價値そのものは主觀に豫想される見方、態度、心構へとして先天的であるといふことが出来る。而して價値が何たるやを追究することは結局出来ぬから、價値は總ての目的や事實に先立つものとして承認しなければならぬ。

尙、ハルトマンが是等の價値が段階的系列に於て與へられると見ることは、シエラーに於けると同様である。たゞ茲でハルトマンに特異な點を挙げれば、彼が高さの次元の外に強さの次元を説いてゐることである。彼の場合、高い價値とはそれを實現すれば功績になるがそれを實現せしめなくとも格別支障なき價値である。之に反し、強い價値とは、それを實現しても尋常一般であるが、それを實現しない場合、非難を蒙り或は時に犯罪ともなる價値である。前者の例として剛勇を、後者の例として正直をあげることが出来る。この故に高い價値に伴ふ反價値は

軽く低い價値に伴ふ反價値が重いと見る所から、彼は一般に、低い價値が高い價値の實現の條件をなし、若し低い價値の實現が損はれる様な事になれば、高い價値の實現は到底期待し得ないと考へる。

以上シェーラーにしてもハルトマンにしても、價値そのものの經驗よりの獨立性を説く點に於ては一致してゐる。即ちシェーラーにあつては、純粹な志向的感情に於て自己に與へられたものとなるところの正真正銘の性質そのもの或は又觀念的な對象であり、之は一定の精神體の組織構造からは全く獨立なものである。價値が人の現實の状態によつて定められるのでなく、却つて價値によつて人の行動が定められるのである。ハルトマンも、價値を獨立な本質と見て經驗的主觀的形式的なものと見る説に反對する。然し、經驗より獨立に成立する價値なるものは決して經驗から絶縁されて在るものではなく、却つて經驗の中にこそ實現される。シェーラーに在つてはそれらは財と結合されて始めて現實的となり、ハルトマンに在つてはこの價値を分有する事によつて價値ある事物が成立することとなる。されば今我等の現實世界が——シェーラーの表現を借りれば——價値を

以て滲透せらたるもの即ち文化的所産に充されて居り、しかもこの世界の形式が常に何等かの諸價値の位次順序を示してゐるとすれば、これは、實質的即ち性質的に定められた價値群列の然らしむる所と云はなければならぬ。然らば今我等が當面の問題とする所の道德的領域と宗教的領域との間に現實的に示される序列乃至關聯なるものは、そこに外部的偶然的契機の介在することを認めるにしても、尙且その窮極の規定根據を價値の體統そのものに仰ぐものと考へなければならぬ。而してこの價値の體統に於てシェーラーが基礎づける價値が高く、基礎づけられる價値が低いと考へたのに對して、ハルトマンは逆に高い價値が低い價値に基くことを述べてゐる。然しこの事は今の場合直接私の問題とならない。ところでシェーラーは價値の體統に於て、宗教的價値を以て至高なるものとし、之を以て正不正の價値をその中に包含するところの精神的價値の上に置いてゐるが、私もシェーラーのやうに宗教的價値を以て所謂精神的價値の上に置き、茲から宗教と道德との現實的關聯に幾分の光明を齎さうと思ふのである。然らば如何なる意味で宗教が所謂精神的價値の上位に置かるべきか。我等はこの點に就き

次のリッケルト (Rickert) の所説に學ばうと思ふ。

既に普ねく知られてゐる如く、リッケルトは種々の文化領域の前提として夫々に特有な先驗的形式的自律的價値を認めてゐる。眞、善、美、聖等の普遍的價値即ち是れである。然るに彼はその著『哲學の根本問題』^(一三)に於てこれら價値の間に體統を立てるに當つては、聖なる價値をば、此岸的存在としての眞、善、美等の價値に對して獨特の位置に置いてゐる。彼は學問、道德、藝術を理解される存在の領域に指定するに對して、宗教をそれとは相異なる存在領域たる形而上學的存在に相關するものとする。事實、生の意味は多くの場合、此岸的文化に於ては此岸的經驗世界一般に於てと同様に實現されない然も人間生活の意味にとり最大の意義を持ち得る様な價値及び財によつて規定される。我等が宗教の意味をも明かにしようとするならば我等は形而上學的存在を顧慮しない譯には行かないのである。とにかく、疑ひもなく彼岸を指示し而してかゝる事態を顧慮してのみ初めて完全に解明せられ得る宗教の様式がある。

勿論、宗教の哲學的問題が意味を解明する人間學に屬する限りに於ては、その際

研究せらるべき過程は全く文化の此岸の世界で行はれる。然もこの事は、宗教的人間が常に同時に精神物理學的のものであるから許りでなく、又凡ての宗教が歴史的文化生活の中に發展し、この故に歴史的性格を擔ふものである限りに於てゝある。歴史的存在はたゞ此岸のみにある。

次にそこから宗教の哲學の人間學的問題の取扱ひに對して他の歸結が導き出される。我等は人間世界に於て多數の種々雜多な宗教を見る。而してこれ等は皆歴史的に制約されてゐるから、學問的人間學は、その中の何れか一つに、他のものに對する優位を與へ、かくてそれを理論的に「眞なる」宗教とし、從つて又爾餘のものを理論的に「偽なる」ものと輕蔑するわけには行かない。これは宗教的價値の特質を誤認すること、より精確に云へば、理論的價値を宗教的價値の代りに置くことを意味する。從つてこれは、信仰に基く宗教的生活が有する意味を全く誤解することになるであらう。宗教的人間はその信仰を、學問的に證明されるものに限られはしない。而してそれに對する權利は諸價値の差異性を明かにしてゐる人に依つては決して否まれないのである。私が理論的に知つてゐることを、私は宗教的

に信する必要がない。而して私が宗教的に信することは、私の理論的知識とは獨立に存在する。この事を洞察した時初めて、我等は宗教の哲學的問題を明瞭に形式づけることが出来る。

先づ人間學は此岸の世界の裡にある宗教的生活の諸過程を研究しなければならぬ。而してそれらは人間學にとつては、他の文化的出來事と並んで特殊な、又独自の價值を持つた文化上の出來事に外ならない。人間學はそれに對して、それらの内に表現される宗教的價值を顧慮してそれらの意味を解明する課題を有してゐる。然し既に我等はこの場合宗教的價值を、何れの點に於ても理論的、美的、倫理的及び愛的價值と、一列に置くことは出来ない。此の理由を理解する爲には、我等は宗教的人間の本質には過度の「偏狹」が屬するといふ事實から出發しよう。この語は此處では、信仰者とその宗教的價值を爾餘の價值と同列ではなくそれらの上に置き、然も二重の意味に於てあることを意味する。宗教は先づ人間にとつてその全生活の最重要な事柄となり、従つて彼は他の文化財に就いてはそれらが直接に彼の宗教に奉仕するか、或は之が不可能の場合には、それらが此の宗教に

逆はない限りに於て保護されることを要求しなければならない。次に宗教的人間は己れの宗教を他の諸宗教の上にも置き、従つてそれらが己れの宗教と「同位」のものであることを決して承認することが出来ない。確に彼はその場合にも「實踐的に」生活に於ては「寛容」であることが出来る。しかし彼が己れの宗教が宗教的に他の凡ての宗教よりも価値のあるものであることを最早確信しない様になつたとしたら、彼は「眞に」宗教的な人間たることを止めて仕舞ふであらう。此處では、他の文化の價值領域に於て見出す様な「非黨派性」は無い。是は學問、藝術、政治又は愛が宗教的性格を帯びて仕舞つた場合にも妥當する。その場合には是は丁度それらが綜合的生活に於て優位を要求するといふことに示される。

然し宗教は哲學に人間學以外の問題をも與へる。而して我等が之を同様に明かにする必要があるのは、一面に於て人間學が如何なる範圍に迄宗教哲學的領域に於て進むことが出来るか、而して又他面に於ては何處に於てそれが人間學としては最早事足りず形而上學との結合を要求し、夫故にたゞ文化の此岸的人間に關はるのみでなく、存在論的概念をも引入れなければならぬかを知る爲めである。

由來、何等か或る形而上學的存在的假定は、理論的理由からも避けることが出来ない。同時に學問は、形而上學的概念の内容的形成が問題になるや否や、直ちに役立たなくなる。然るに形而上學は幾つかの、宇宙の學問的認識によつて引かれた線を、我等が象徴的と名付けた思惟の特殊な形式によつて補足することが出来る。かゝる事態は宗教的に信仰ある人間の世界全體に對する關係が、又その宗教的生活の世界全體に於ける意味が問題となる所では就中重要となる。

然し先づ、形而上學が幾多の思想家に於て一種の「宗教代用物」となり、然もそれに言葉の宗教的意味に於て「信じられた」内容的に充ちた宗教が缺けてゐる場合にもさうであることを注意すべきである。かくの如き場合を我等は眼中に置くものではない。我等は我等が今云ふ形而上學を、總ての様式の宗教代用物から分離しなければならぬ。假令それが象徴的であつても、概念による思惟を以てしては、そのみでは決して既に宗教的に「信せられた」宗教は生じないのである。然し既に動かす可らざる宗教的確信を有つ宗教的人間が同時に全體としての世界に就て理論的に思惟し而して又宇宙に對する彼の宗教的關係を概念的に明かにしよ

うと試みるや否や、彼にとつては、かゝる努力に當つては學問的哲學によつて如何なる方向へ導かれるか、又如何なる仕方にて象徴的思惟の助けによつてその結果を補足することが出来るかといふ疑問が生ずる。

リッケルトによれば、普遍的に思惟する哲學的學問が、かくの如き信仰を確立する權利を我等から奪ふことは出来ない。我等が學問的に構成しなければならぬ宇宙の概念にあつては、それに確實な場所が残されてゐる。宗教的人間は、世界に對する彼の宗教的關係を明かにし、その信仰を、世界全體を包括する理論の概念的攻撃から護る欲求を有つてゐるところでは、かゝる學問的哲學よりの獨立性以上は何等必要としない。たゞ彼がその信仰のために同時に理論的に積極的に基礎づけられた眞理を要求する場合にのみ、彼は、内容的に規定された形而上學的問題の學問的解決を不可能とする哲學の中に彼の宗教の仇敵を見るであらう。然し彼がその信仰を彼の生活の他の凡ての財の上に置き、而してそれにその宗教的特質を保證する時には、彼は宇宙に關する普遍的な思惟には何も恐れるものがないのである。

上にリツケルトの説くところを簡約すれば宗教はそれが文化價值として人間學の對象をなす限りに於ては全く文化の此岸に屬するが、然し又それは哲學に人間學以外の問題をも與へ、彼岸的存在との獨自な結合を必要とするといふにある。然もかく、普遍的思惟としての形而上學と並び又その外に形而上學的存在に對して「宗教的關係」に立つところの宗教は、それが文化の此岸的存在を有つたためには、二重の意味に於て他との關聯を餘儀なくされる。先づ第一に、宗教なるものは、それを現實的に信奉する「宗教的人間」が常に同時に精神物理學的のものである「限り」地上の現實的事物との關聯を餘儀なくされ、次に又宗教は、それが「歴史的の文化生活の中に發展し、この故に歴史的な性格を帯びるものである限り」一般の歴史的社會的狀態、從つて又他の文化領域と相互的制約の關係に立たざるを得ない。宗教なるものは元來、リツケルトの指示する如く、文化の彼岸的な超越界に向ふ獨自の文化價值であり、この意味で他の價值との結合を必ずしも必要としないが、然し又それは如上の意味で人間を介して地上の財的世界と結びつけられ又その歴史的社會的制約の下に立つのを餘儀なくされる。私は既に『宗教の社會學的特質』^(二四)の中に

於て、歴史的社會的宗教なるものが、如何に時間的空間的に制限せられ當該文化状態の影響の下に立つかを述べて置いた。道德との現實的關聯に於て考へる宗教が實にこの意味での歴史的社會的宗教であるのは、こゝに言ふ迄もない。

三

ところで今、宗教的領域と道德的領域とが如何に關聯するか、或は歴史的社會的宗教に於いて道德が如何なる位置を占むべきかを考察すべき順序となつたが、この點に就きさきにも示唆して置いた如く重大な契機をなすべき價値の體統そのものに就いて、私は二三リツケルトに附言して置かなければならない。

さて、人間の道德生活を考慮するにあたり、先づその基調が自覺の生活に置かれなければならぬのは異論のないところであると思ふ。人間精神生活の三方面たる知情意のうち、人間は先づその知によつて他の動物に優越する。シェーラー流に云ふと、動物は——高等な組織をもつものと然らざるものとに拘はりなく——そのあらゆる行動、反應、或はその「知的な」行動までが、神經系統の生理的狀態に出發

してゐる。而してこの神経系統には、心的側面に於いては衝動及び感性的知覺が屬する。この衝動にとつて興味なきものは、また與へられてゐない。與へられてゐるものは、たゞその慾望及び嫌忌に對する抵抗中心としてのみ與へられてゐるのである。かくて動物は本源的に與へられたその環境の中に忘我的恍惚境的に没入して行く。然るに人間は、それに特異な反省的能作によつて、たゞ「環境」を「世界」存在の次元に擴充し、抵抗を「對象的」たらしめる得るのみならず、又、彼自身の生理的並に心的性質、さては又個々の心的體驗をも對象的たらしめ得るのである。かくて精神的存在者の根本規定は、それが、束縛から、壓迫から、有機的者への依存性、「生命」、就中「生命」に屬するもの、又生命それ自身の衝動的理知から解除されること、自由なること、分離されることに成立する。

我等の行爲が眞に道德的なるために、或は又我等の道德生活が成り立つたためには、上の意味での自己覺知、從つて又世界覺知が根本條件の一をなしてゐる。勿論、私も、倫理學に於て取り扱ふところの當爲は、意欲乃至意志及び行爲の價値に關する當爲であると考へてゐる。從つて道德生活は、この當爲によつて、意欲、意志、行爲

を含めた意味での現實的人間生活を規制して行く所に成り立つ。故にこの場合での規範意識は、人間精神生活に於ける知情意の三作用——勿論、これらの三作用は、相即不離の關係に於いて一の具體的精神生活を形成する——のうち、意的方面に關はるものである。即ち、我等が、自己意識の當爲によつて設立するところの理想により我等の意志生活を規制し不斷に新なる價值創造を行ふところに、道德生活が實現されるのである。然しながら、道德生活が斯く一義的に意志生活を内容とすることを容認するにしても、我等はそこに含まれる知的要素の基本的役割を無視することは出来ない。「實踐上」それは、例へば行爲の目的や手段方法を確立する。我等は、生活全體の目的を規定するに於て理知の働を缺くことは出来ない。コーエン(Cohen)の純粹意志の倫理學に就いて云へば、彼の場合、純粹性は純粹意志の原理であるが、その純粹性なるものは純粹思惟の確保するところである。然も、この純粹性によつてこそ、人格の統一性も保證される。元來、道德的人間の生活を具體的に形成するものは行爲であり、行爲によつて人間は人間たりうるのであるが、この人間的行爲に統一を齎らし、人格の統一性を保證するものは、いつに純粹性

によるのでなければならぬ。

私は、以上道徳生活に於いて知的要素の占める意義に就いて——或は必要以上に——強調して來たが、これは、上に述べた意味での自己覺知、世界覺知に關聯して宗教の本質に觸れたいためである。實にこの廣義の自覺を契機としてこそ、宗教的價值領域の存在様式に解明を齎らすことも出來よう。シェーラーは茲に深い洞察を下してゐる。^(二七) 人間的本性がそれに從屬する現存的段階から順次に組立てられてゐることの最も美はしき成果の一つとして我等は、如何なる內的必然性を以て人間は、彼が世界意識及び自己意識により又彼自身の精神物理的本性の對象化により人間となるその瞬間に於て、超世界的、無限的及び絶對的存在といふ最終式的理念をも亦把握しなければならぬかを示すことが出来る。人間が一度全自然から抜け出で、全自然を彼の「對象」となせば、彼はいはゞ周圍を見廻はしつゝ、尋ねるのである、「私自身は一體何處に立つてゐるのか。私の立場は一體何か。」と。然るとき彼は最早「私は世界の一部分であり、世界に取り圍まれてゐる」と云ふことは出來ない。何となれば、彼の精神及びその人格の現實存在は、この、時間空間に於

ける「世界」の存在の諸形式を超越してゐるからである。かくて彼は言はゞこの轉向に於いて無に觀入するに至るのである。彼はかゝる瞥見に於いて「絶對的無」の可能性を發見する。——然もこの事は更に彼を「世界は一體何故にあるのか、私は一體何故に又如何にあるのか」といふ問題に驅り立てる。我等は、人間に於ける世界意識、自己意識と形式的な神の意識との間に成立するこの關聯の嚴密なる本質必然性を把握しなければならぬ。たゞし茲で神とはいつに「神聖」といふ寶辭によつて理解せられる存在として夫自身により把握せられ、當然、多種多様に實現せられうるものである。然し、かゝる、絶對的存在一般の領域は——體驗とか認識とかにより捉へらるゝと否とに拘はりなく——人間に於ては、その自己意識及び世界意識と同様、その本質に構成的に屬してゐるのである。人間は、彼が世界及び彼自身を意識したその瞬間に於て直觀的必然性を以て、抑々世界があり決して無くはないこと、彼自身があり決して無くはないことの獨自な偶然を發見しなければならぬ。夫故に、「我在り」(デカルト)とか「世界在り」(トマス・フオン・アキナス)とかを普遍的命題「絶對的存在あり」に先行せしめ、かゝる絶對者の領域に上の二つの存在様

式より推論により始めて到達しようとするのは、完全な誤謬である。

世界意識、自己意識及び神の意識は、一の不可分の構造統一體を形成する。それは、あたかも對象の超絶と自己意識とが丁度同一の能作、第三反省に起源すると同様である。夫の「否、否」が環境の具體的現實に這入り込むその瞬間——こゝに、精神的現實存在及びその理念的な對象が構成される——に於て、世界解放的行動と、發見された「世界」領域に限りなく迫り如何なる所與にも靜止しようとしなるところの厭くなき欲求とが生じた丁度その瞬間に於て、生成しつゝある人間が、彼に先行する動物生活の、環界に適合し又は適合させられる方法を破棄し、逆に、發見された「世界」を彼自身又は彼の有機的に固定せる生に適合させるといふ方向をとつた丁度その瞬間に於て、人間が自然から抜け出で自然を彼の支配や新なる藝術原理や記號原理の對象となした丁度その瞬間に於て——丁度その瞬間に於いて、人間はその中心を世界の何處か外に又彼岸に据へなければならなかつたのである。彼は最早世界の單純なる「分肢」又は單純なる「部分」としては把握せられないであらう。彼は世界の上にかくも大膽に超越して仕舞つたのである。

かくて人間がその中心を世界の彼岸に据へた後に、人間には二様の處置が可能であつた。先づそれに關して驚異の念を起し、而して絶對者を把握しその中に透入せんためその認識精神を活動させることが出来たのである。——これは、あらゆる種類の形而上學の起源である。次に人間は、單に彼自身のみならず就中彼の全集團の救濟への止み難き衝迫から、彼に動物と異り最初から潛んでゐた歴大な想像過剩の基礎の上に又その助けを藉りて、任意の形態をなしたかゝる存在領域に住み、かくて禮拜と儀式とを通じてその威力の中に取り入れられ、何等かの保護と援助とを己れの背後に得ることが出来たのである。蓋し、彼は、その自然敬遠と自然對象化との根本能作に於て——及び自己存在並びに自己意識の同時的生成に於て——全くの無に没入する如く思へたからである。かくの如き、救濟及び支持の形式での虚無主義の克服こそ、我等が「宗教」と稱ぶところのものである。

かくて今、宗教と道德とが共に人間存在の在り方に關係し乍らも、然もその存在の次序を異にすることが明かにされた以上、兩者の間に必ずしも直接の必然的關係が成立するものでないことは、一應承認することが出来よう。具體的事實に見

るも、例へば、何等宗教的信仰を有せざる人も強ち、無道德乃至「反道德」と決めるわけに行かず、普通一般の人間の義務を充分履行し相當の理想的價値的生活を營み乍ら、然も猶無宗教と認めらるべき人が可なりにある。又逆に、熱烈な宗教的信仰を有し乍ら、敢て不道德を犯して何等意としない場合も屢々見受けられる。然しこれ等は特異な場合に屬するものであり、宗教が人間の自覺を契機として人間の存在の在り方に關係する以上、それが同じく人間の自覺の行的方面たる道德領域に内的な關聯を持つことは寧ろ當然と云はなければならぬ。蓋し人間の自覺は窮極の統一的完結を覓めるからである。しかし、宗教の本質的内容をなす神聖の體驗が、上の如き知的迂路をとることなしに、直接に行的世界に——然も特有な行的世界に表現される一面がある。かかる行的一面は即ち宗教の儀禮である。儀禮は斯く宗教的體驗が端的に行動に實現せられたものであるが、これが社會的に傳承された客觀的構造をもつに到れば、我等は儀禮を通じて直接超越者の聖的領域に參入しようとする。されば現實の歴史的社會的宗教の構成要素としてみると、行的要素としての儀禮は、同じく宗教の構成要素としてその理論的方面に關

はる教義に比較すれば、寧ろ一層宗教的であると云へる。而して儀禮に於て斯く聖界と俗界との、神と人との直接的な融合が行はれ、何等そこに他の理論的文化的要素の媒介を許さないだけに、儀禮は茲に極めて非社會的な相貌を獲得して來る。勿論、儀禮も、時々、社會的需要に適應して、その素材に於いて、又その形式の一端に於いて幾分の變化を受けることはあつても、然しその本質上厭くまでも非社會的事物として、社會的進展とは沒交渉にその獨自の存在を固持する。然も宗教は、この儀禮の非社會性——時には反社會性——により、ある場合には意識的に、聖界を俗界から區別する。儀禮の非社會性こそは、宗教の象徴である。

私は上に、人間的自覺を契機として人間的存在の在り方に關係するところの宗教的價值領域が、同じく人間的自覺の行的方面たる道德的價值領域に接續すべきことを示して置いた。この場合、道德は確かに意志及び行爲の領域として人間生活の行的側面を形成するのであるが、然し道德生活に於いて人間的自覺が本質的契機をなすことは、先に述べた通りであるから、同じく行的世界としての（——但し特有の意味での——）儀禮的行爲が直接に宗教と關聯する、或は宗教そのものでさ

へあるのに反して、道德は常に人間的自覺の契機を媒介として宗教と關聯する。勿論、私も宗教と道德との間に、前にブーグレの所説として紹介して置いたが如き關聯様式が成立し、それらが時に甚だしく重要な意味を持ち、正當な意味に於て經驗科學的社會科學的探究の對象たりうることを認めるのであるが、然しかくの如きは偶然的關聯として今我等の問題とするところから除外しなければならぬ。かくて今宗教と道德とは、人間的自覺を契機として極めて内的な結合をなすのでなければならぬ。道德は、人間的自覺を基底とする行的世界であるのに對して、宗教は、人間的自覺に結び付き乍らも、自覺の此岸的方向たる文化的價值的領域を超越する彼岸の絶對的世界である。されば、宗教に於ける聖的體驗の境地がその具體的流露を人間行爲の世界にもとめ、又此岸的文化の一領域を劃する道德がその窮極の完成を宗教の世界に仰ぐのは、蓋し當然と言はなければならぬ。このことを我等は次に述べるであらう。

宗教的な聖的體驗の境地は、それが獨自の價値領域を形造る限りに於ては、例へば古來の瞑想的神秘主義に見られるやうに、それ自體の裡に閉ぢこめられ、又それ

自體で完結してゐる。然し若しこの靜的なる境地が一度その具體的な發露を求めらば、先に觸れた儀禮を除き、之を人間の現實的な文化生活、特にその道德的領域の裡に於てしななければならぬ。宗教的理想の實現は、現實の人間生活を除いて他に期待し得ない。佛教に於て、所謂七佛通誡の偈たる「諸惡莫作、衆善奉行、自淨其意、是諸佛教」は、是れを文字通りの意味に解することは或は當を得ないかも知れないが、然し我等の問題との關聯に於て考へるとき、洵に興味深いものがある。この偈の前半は、烏窠禪師が、白居易に「佛法の大意如何」と問はれたときその引用するところとなつてゐる。^(一七) 一般に佛教は、それが内に幾多の戒律を包藏してゐるところにも示されてゐる如く、道德教としての香りが高い。ハルナックは、その著「キリスト教の本質」^(一八)第十講に於て、原始教會の道德的生活に就いて述べてゐるが、そこでは基督教の性格が人間生活の單純且重要な基本的諸關係に示されてゐる。「神への奉仕」は夫の妻に對する、妻の夫に對する、兩親の子供に對する、主人の奴隸に對する諸の關係に於て、又、官憲に對する、周圍の異邦世界に對する關係や、寡婦と孤兒とに對する關係に於て現はれてゐる。彼によると、超自然的意識に力強い根を有ち

乍ら、然も同時に現世の生活に於ける道德的基礎を確保せる宗教の例として、之に類するものは他に多くを見ないといふ。

宗教と道德との内的關係を道德の側より考察するならば、この關係は、道德がその窮極の基礎づけを宗教に仰ぐといふ點に覓められる。もとより道德の立場よりする善はその儘に完結せる善として獨自の存在領域を形成するものであるが、然し若しそれが絶對の立場に窮極の基礎づけを仰ぐ場合、茲に、主として理論的に哲學が問題となるか、或は多少構想力の助けを借りて主として情意の満足を宗教に覓めるからである。ケアード (Caird) はその著『宗教哲學概論』の中で次の如く云つてゐる。「ところで道德生活に於て我等は、人間の自然的性質と精神的性質、現實的性質と理想的性質、個人的性質と普遍的性質との間に於ける矛盾の解決を見出す。然し道德は——然もその本性上——たゞ、その矛盾の部分的解決たり得るのみである。而してその部分的な或は不完全な性質は、一般に、目指される目的が無限の理想の實現であるにも拘らず道德の結果は精々夫の理想への撓みなき接近たるに止まるといふ點から生ずるといふことが出來よう。それは、無限者の代

りに、たゞ有限者の絶えざる否定を我等に與へるのみである。^{二七}「然らば、理想と現實との矛盾の解決はないか。人間の精神的本性が無限的内容の空虚な形式以上のものたり得、我等の生活をその理想に適合せしめんとする衝動が常に満足せられ得るやうな方途はないか。我等は答へる、かくの如き解決があると。然し乍ら、それに達するがためには、我等は道德の領域を超へて宗教の領域に運ばれるのである。向上を成就に變へ豫期を實現に變へるのが、道德と對照させられた宗教の本質的特徴といふことが出來よう。即ち、人間を消滅する理想のはてしなき追求に取り残す代りに、宗教は彼を神的な或は無限な生活の現實の關與者たらしめるのである。」^{二八}されば今道德的善の立場が相對的善の立場であるならば、宗教的善の立場は絶對的善の立場でなければならぬ。従つて若し我等にして道德問題の現實的解決によつて情意の窮極的な満足に到達し得ないとすれば、情意の奔騰は必然的に宗教的超現實界に指向される。宗教の立場は相對的な道德の立場を超越しつゝも、然も之を絶對の立場より裁可するのである。佛教に所謂「十界」とは即ち、地獄、餓鬼、畜生、修羅、人間、天上、聲聞、緣覺、菩薩、佛を指すが、佛教から見れば、最後の佛位

を頂點とするところの聲聞、緣覺、菩薩の所謂三乘生活は、畢意、宗教者の絶對の境地を意味する。従つて、求道者の精神的向上の段階として、聲聞以前の修羅、人間、天上等の相對的道德の立場(三善道)は、最後の宗教的絶對位に到るべき道程としてののみ意味をもつことが出来るのである。

かくの如く考へて、宗教がその窮極の裁可を宗教に仰ぐとしても、然し道德はそれ自體独自の價值領域であるから、現實の道德はその儘に何等の變更をうけることなしに宗教によつて裁可される。宗教の立場よりするも、現實的道德に於て善と認められるものは、矢張り之を善とするより外に道がない。若し我等が此處にハルトマンの強き價值、弱き價值の區別を援用することを許されるならば、宗教は高くとも弱き價值として、現實の道德生活に内在する必然性の強さに抗すべくもない。この故に現實の社會的宗教は、超越界に關することとして、直接には、現實世界の生活を規制する道德法則に干涉せざるが普通である。宗教は現實世界の規制は之を道德に一任して之を超越界よりの權威を以て裁可する。かくて宗教は當時の道德的水準と不即不離の關係に立たざるを得ず、事實的には、とかく現實の

道德生活並に道德思想に便乗する傾向をもつこととなる。然も宗教をして斯く道德問題に對しその適應性を増大せしめる所以のものは、實にその超越性にあるのである。元來、宗教は、繰り返し述べた如く超越界に關し然も概念的認識を絶するところから、その包攝する道德の更改は、宗教にとり致命的な打撃とならない。この故に現實の社會的宗教は、若しその道德が時代の文化程度から見て甚だしく後れてゐる場合には、容捨なくそれを止揚して新時代の道德に便乗し得るのである。然らざる場合、其處にはたゞ、その宗教の滅亡あるのみである。宗教も、一の社會的宗教として社會的生存を續くべく餘儀なくされる以上、現實の事態との妥協は止むを得ぬことである。私は既に『宗教の社會學的特質』^(三)の中に於て、宗教の含む觀念體系としての教理が社會的適應過程として營む機能に就いて若干述べて置いた。現實の宗教が露呈する便宜主義——佛教の本地垂迹説はその顯著な一例をなすものである——の道德的側面は、以上の如く觀ることによつて説明せられるであらう。

かくて又道德思想の發展に通常宗教が本質的な寄與をなさないといふ事實を、

理解することも出来るであらう。若し道德がその内的必然性により宗教とは獨立に進展するとするならば、宗教の含む道德的内容は勢ひ時代の道德的要求に追隨せざるを得ない。それが現實の道德に甚だしく後退する時、宗教は結局道德の側よりの批難に抗すべくもなく、その内容を更改すべく餘儀なくされる。通常、宗教發展段階の高下が、その道德思想の高下により決定せられる所以も茲に在る。

かくて宗教が道德に對し現實的に致し得る寄與は、道德的な思想乃至生活の革新といふことよりも寧ろその鼓舞獎勵といふことにあると考へられる。この點に於て特に注目せらるべきものは在來の社會的宗教に於ける來世觀念の發達であると思ふ。元來、宗教も社會的存在として生存を維持して行くために、一般大衆の低度の要求に應ずることが必要であり、この必要が或る意味で宗教そのものの可見的姿態たる儀禮の社會的生存を維持することにもなるが、今茲に一部は同じ要求から觀念體系としての來世觀念が設立され、それがその實體に於て當代の社會的道德的理想の超越界への反映であつてみれば、それが一般大衆の道德生活に及ぼした影響の甚大な所以も自づと理解することが出来る。然し斯く言へばと

て私はこゝに、宗教上の來世觀念と道德思想とが必然的な聯關の中に立つと云はうとするのではない。未開民族の間では、靈魂の差別を認めない來世觀念もあるし、又來世に於ける靈魂の秩序が、現世に於ける非道德的關係、例へば刺青や割禮の有無や現在の社會的地位によつて決定せられるとみる場合もある。然し是れに道德的觀念が加はるようになれば、來世に於ける靈魂の地位は、いつに現世に於ける人間行爲の道德性如何によつて決定せられ、善行者は來世に於いて幸福であり、惡行者は來世に於いて苦難の生涯を送らなければならぬ。印度の輪廻思想も來世觀念の一種と認めらるべきものであらうが、そこに道德的觀念が多分に加味されてゐることは今更茲に言ふ迄もない。佛教殊に淨土教では、その厭離穢土、欣求淨土の思想よりして、所謂彌陀の極樂淨土としての宗教的理想郷が説かれてゐる。その所依とするところの『無量壽經』を見れば、こゝに佛光の功德や、淨土の莊嚴が遺憾なく影顯されてゐる。尤もこの世界は、元來、娑婆世界に對照させられた宗教的理想郷であり、従つて例へば淨土建設前の誓願としての四十八願(三)の中にも看取せらるゝ如く、そこに宗教的理想主義の色彩が濃厚であるのは勿論であるが、

然しこの極樂淨土がたゞに宗教的意味に於てのみならずあらゆる精神的物質的意味に於て完全態をなすところから、一面に於てこゝから現實厭離の思想が胚胎して來たと共に、他面に於てこの理想郷は——通俗佛教によりたゞ善行者にのみ開放され惡行者に閉鎖された爲めに——道德教として佛教が營んだ所謂「勸善懲惡」の機能の有力な背景となつたのである。ヘルシヤ人的な終未觀では、最後審判の日に於て總ての死者が審判をうけ善行者が善果をうけ惡行者が罰せられるとみるから、根本的には佛教殊に通俗佛教の考へ方と異なるものではない。イエス自身、或は彼と同時代のユダヤ人にも、之と同様の思想があつた様に思はれる。又、パウロは世界の終末が近いといふ終未觀から明瞭に道德生活を強調してゐる。「なんぢら時を知る故にいよいよ然なすべし。今は眠より覺むべき時なり、始めて信せし時よりも今は我らの救近ければなり。夜ふけて日近づきぬ、然れば我ら暗黒の業をすてて光明の甲を著るべし。晝のごとく正しく歩みて宴樂・醉酒に、淫樂・好色に、争鬪・妬嫉に歩むべきに非ず。ただ汝ら主イエスキリストを衣よ、肉の慾のため^{III}に備すな。」かくて、來世の觀念が如何に倫理的實踐の背景となり又その推進力

となつてゐるか明かである。然しこの種の觀念は多かれ少かれ人間の功利心乃至射倖心に訴へるものであるから、これが最早我等の自律的道德の立場に妥當せず、又此處からして眞に道德的な態度が涵養され得ないことは、殊更こゝにいふ迄もないことである。

上來述べ來つたところを通觀してみると、宗教が道德に致し得る寄與は極めて限られてゐるやうに思はれる。我等は上に、宗教の道德に對する現實的寄與が、道德的な思想乃至生活の革新といふことよりも寧ろその鼓舞獎勵といふ點にあることを指摘して置いた。然らば、宗教は道德に對して何等積極的な現實的機能を有せず、従つて宗教による道德生活の革新といふが如きことは結局望み得ないであらうか。私には、まだ此處に一つの通路が残されてゐるやうに思はれる。この通路を發見するためには、歴史上の偉大な宗教的天才が又同時に道德世界の革新者であつたといふ事實を想起すべきである。例へば所謂文化的宗教の創始者たちによつて人類の道德は民族的、國民的境界を超へて一躍普遍人類の立場に迄昂揚せしめられた。ところで私は、前掲『宗教の社會學的特質』の中に於て、普遍的宗

教の創立者としての宗教的天才に關して次の如く述べて置いた。「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。^(二四)」かくの如く、普遍
 的宗教創設者の宗教的體驗が普遍的人間性の立場に立ち、超時間性超空間性をそ
 の特色とするならば、この立場はその儘彼等の道德的側面にも反映されて、そこに
 一切の現實的制限を超越した普遍人類的な道德的立場が自づと湧出して來るの
 ではないだらうか。かくて又史上の宗教的天才が同時に人間道德の革新的指導
 者であつたといふ上掲の事實も解明を與へられるのではないであらうか。人間
 性の内奥に參到したものは、宗教に於けると道德に於けるとを問はず、一切の相對
 的制約を絶しつゝ常に窮極の絶對者を覓める。而して私には、この意味での、宗教
 の道德への通路を示唆するものは、ベルグソン(Bergson)の「開いた魂」(l'âme ouverte)の
 立場ではないかと思はれる。

彼は、その『道德・宗教の二源泉』の中で次の様に云つてゐる。「如何なる時代にも、完全な道德を體現してゐるやうな例外的な人々が出現した。人類は、キリスト教の聖者達以前に、ギリシヤの賢人達やイスラエルの豫言者達や佛教の阿羅漢達や、尙その他の人々を知つてゐた。^(二五)これら諸々の宗教の創始者、改革者、神秘界の人々、聖僧及び世に知られない道德生活の無名の諸英雄の道德は、我等が屬する所の社會的集團から生れる道德的責務に對立する。後者は「閉ぢた魂」(l'âme close)の立場に立つものであり、「閉ぢた社會」——即ち窮極に於いて本能に基き乍らも然も習慣(habitude)が支配するところの人間社會の道德である。之に反して「開いた魂」は、窮極に於て「開いた社會」、即ち我等が生活してゐる社會からは有限と無限、閉ざされたものと開かれたものとの距離を以て質的に區別される人類全體を指すところのもの、即ち招きによる人類愛に向ふ態度であり、之が上述の高級な個人たちによつて擔はれる。彼等は、自然の抵抗を打破しつゝ、人類を未だ嘗て豫想されなかつた運命の高處へと跳躍せしめる。「擴大の途に依つては、閉ぢた社會から開いた社會へ、都市から人類へ決して移られないであらう。それらのものは同一本質のも

のではない。開いた社會とは、原理に於いては全人類を包含する社會である。選ばれた人々によつて時を置いて夢想されたかゝる社會は、それ迄は克服され得なかつた諸困難を、そのそれ〴〵が人間を多少に深く變化させることに依つて克服せしめるやうな諸々の創造を通して、その都度自己自身の何物かを實現する。然し、一時的に開いた圓は、各創造の後、再び閉ぢもする。新らしいものゝ一部分が、古いものの鑄型のなかに流れ込んだ。……^(二六)「道德的責務が本來閉ぢた社會のために作り出されたものであることは上に述べたが、之と共に、ベルグソンが靜的と呼んだ所の宗教、即ち假構機能から生れ出た宗教が閉ぢた社會の構成要素をなす。之に對し、開いた魂の覚めるものは「開いた道德」と、靜的宗教に對立する動的宗教である。前者は、全人類を包含するところの理知を超えた憧憬によるところの動的な道德であり、後者は、生命の示現する創造的努力に接觸し一部分これと融合する神秘主義の動的宗教である。

我等は今、ベルグソンの「開いた魂」の中に、宗教の道德への通路を示唆されること多大であるが、然し遺憾なことに、彼はこの兩者の源泉に於て兩者が如何に關聯す

るかを充分明かにして居らぬし、又私は彼の主情的な立場に充分満足するものではない。然し今これらの點に關して立入るべき餘裕を有たないから、これらの問題を他の機會に譲つて茲に擱筆することとする。

- (一) 『哲學』第一七輯、八七頁以下。 (一〇) Bouglé, *Leçon de sociologie sur l'évolution des valeurs*, Paris 2^{ed.} 1929. 阪谷田雄・阪谷武雄氏譯『價值社會學』に據る。
- (二) King, *The development of religion*, New York 1910, p. 288—289. (一一) Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 3. A. 1926, S. 7—19 u. 82—98.
- (三) Wundt, *Ethik*, Stuttgart 1892, S. 99. (一二) Hartmann, *Ethik*, Berlin und Leipzig 2. A. 1935, S. 133—153.
- (四) Durkheim, *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse*, Paris 1912. 古野清人氏譯に據る。 (一三) Rickert, *Grundprobleme der Philosophie*, Tübingen 1934, S. 197—207.
- (五) 同上書上卷三二〇—三二二頁。 (一四) 一三〇頁以下。
- (六) Westermarck, *Early beliefs and their social influence*, London 1932, p. 23. (一五) シトと關しては Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1930, S. 44—60.
- (七) 『哲學』第二輯、一五四頁以下。 (一六) a. a. o. S. 105—113.
- (八) Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. 山田吉彦氏譯『未開社會の思维』に據る。七三一—七四頁。
- (九) 同上書七四頁。

- (一七) 景德傳燈錄卷四、五燈會元第二。
(一八) Harnack, Das Wesen des Christentums, 1. A. 1900.
(一九) Caird, An introduction to the philosophy of religion, Glasgow 1880, p. 290—291.
(二〇) *ibid.*, p. 293—294.
(二一) 一三十一—一四〇頁。
(二二) 佛說無量壽經卷上。
(二三) 〆書第十三章十一—十四。
(二四) 一〇九頁。
(二五) Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, 2^{ed.} 1932. 平山英次氏譯ル。三二頁。
(二六) 同上書三〇二頁。