

宗教社會學の研究

池
田
義
祐

本論文はさきに發表した「特殊社會學の研究」(大谷學報・第三十二卷・第三・四合併號・昭和二十八年三月)につづくものであり、そこで紙數の都合上、はたしえなかつた個々の特殊社會學の學問内容についての分析のうち、特に宗教社會學に關して若干の具體的・實質的な考察を試みんとするものである。我々が特殊社會學の個別的檢討をなすにあたつて、特に宗教社會學を最初にとりあげたのは格別の理由があつてそうするのではない。ただ宗教社會學と稱せられている研究や、或いはこれに類する業績がこれまで有力なる社會學者達(例えばジムメル G. Simmel・デュルケム E. Durkheim・マックス・ウェーバー Max Weber 等をはじめとして近くはパーソンズ T. Parsons の如き)によつて、相當多くなしとげられているからという丈である*。

* この點、法律社會學や經濟社會學等がいずれかといえば専門の法學者や經濟學者によつて唱導されてきているのと對蹠的であるし、社會學徒である私にとつては法律社會學や經濟社會學よりも宗教社會學に親しみを感ずる所以である。又、多くの文獻にあたることは困難な仕事ではあるが、それにもかかわらずそこから得られる豊富且つ多彩な幾多の資料を基礎として、他にみられないような比較的廣汎な研究をなしうるからである。

右の如く宗教社會學が他の特殊社會學に比して從來、その實質的な研究内容が豊かであるということ、換言すれば既に早くから幾多のすぐれた社會學者乃至その他の學究によつてその領域が開拓され、それぞれ學問的價値の高い業績があげられているということは、然しながら宗教社會學の方法論がこれらの人々の間に或る程度一致し、共通のもの

のが確立しているということを意味するのではない。この點についてはひとり宗教社會學のみならず、一般に特殊社會學全般にわたつてほぼ同様なことがいえるし、且つまたしばしば指摘されているように社會學自體の學問的性格とまでも考えられたところであるが、宗教社會學にあつては特にその程度がいちじるしいものである。いわば學問の對象と方法、又はその目的等からみて極めて異質的な多くの研究が「宗教社會學」という同一の名稱の下に遂行されてきているのである。^{*}

* マンクン (K. Dunkmann) に依れば宗教社會學がかくの如き現狀——die scheinbar verzettelte Untersuchung einer zusammenhängende Disziplin unter dem Namen der Religionssoziologie.——にあるのは所謂「宗教學 (die Religionswissenschaft)」自體が極めて多義的であり、未だ決定的なる對象と方法とを有せざる事情に基くものであるとして、¹⁾ 宗教社會學に獨特なる課題を確立することは他の特殊社會學、例えば經濟社會學・藝術社會學・法律社會學等よりも一層困難である」と述べている (K. Dunkmann, "Soziologie der Religion" Lehrbuch der Soziologie u. Sozialphilosophie. 1931. SS. 287-288)。²⁾ 宗教學自體が彼のいうように經濟學や法律學に比して多義的であるかどうかはここで問わないこととしても、彼が宗教社會學の方法論乃至基本原理について、その多様性、不統一性を指摘している點はけだし適切であらう。

このような宗教社會學の多元的ともいうべき諸學說の分裂乃至錯綜の狀態に對して、從來種々の立場から學說相互の間に體系的な方法論に基く統一を企てたり、或いは一貫した歴史的關連を認めんとしたり、又はそれほどでなくとも何らかの分類をなさんとする傾向が見られるのである。例えばヴァッハ (J. Wach) の著名な「宗教の社會學」(Soziologie der Religion) と「宗教社會學」(Religionssoziologie) との區分及び兩者の關連の検討や (vgl. J. Wach, Einführung in die Religionssoziologie. 1931. "Religionssoziologie" Handwörterbuch d. Soziologie. hrg. v. A. Vierckandt, 1931.)³⁾ 或はわが古野・新明・藏内各氏のそれぞれの體系化、分類、歴史的關連への究明等 (古

野清人・宗教社會學・一九三八年、藏内數太・文化社會學・一九四三年、新明正道・宗教社會學・社會學辭典・一九四四年等参照）、さらにはドウंकマンの多元的な分類の如き、若干の相違はあるにしても、いずれもさきの傾向を示しているものといえよう。

ここで我々はヴァッハや古野氏等の所説を引用して、これらに批判・検討を加えることを省略して、これらの所説と関連ある問題をすべて包含していると考えられるドウंकマンの所説をやや詳細に考察し、その際できうるかぎり藏内氏等の立場と連關せしめてゆくこととする。

ドウंकマンは彼自身が強く主張している宗教社會學の多様性をその研究課題もしくは對象問題の面から分析していくと結局、相互に異質的な次の五種の重要な問題群に要約できるとしているが、彼はその何れをも宗教社會學の課題であると肯定して、一元的な方法論上の體系化乃至綜合化をさけて、むしろ多元的とも云うべき立場をとつてゐるのである。彼によれば第一の問題群は宗教の本質 (*Wesen der Religion*) を究明せんとする根本問題に社會學が參與することを中心として生起するものであり、ここに宗教社會學存立の一の意義を認めんとするものである。つまり宗教社會學の目的は宗教の本質を開明せんとすることそのこと自体につきており、従つてその研究の對象は宗教の本質に關する問題であり、それを社會學的方法で把握してゆかんとするものである。かかる根本問題は本來、體系的宗教學 (*die systematische Religionswissenschaft*) か、または宗教哲學 (*die Religionsphilosophie*) の命題であるが、これらの學問と社會學とが相交錯し、いわば切結ぶところにこの種の宗教社會學が成立すると見て、特に「宗教哲學の社會學說」 (*Soziologische Lehrsätze zur Religionsphilosophie*) とも呼んでゐる。而して彼はこの種の宗教社會學的業績をジムメル、テンニース (*F. Tönnies*)、マックス・セラー (*Max Scheler*) 等に見出すことがで

きると述べてゐる。シュパン(O. Spann)がマックス・ウェーバーの宗教社會學を批判して、宗教性の何たるかの把握を措くことの宗教社會學的研究は不可能であると云つた(O. Spann, „Wer nicht nur die besondere Dogmatik einer Religion, sondern Religionsität überhaupt verneint, der soll und kann nicht Religionssoziologie treiben.“ *Tote u. Lebendige Wissenschaft* 2. Aufl. 1925. SS. 163-167) 場合のシュパンの立場はまさしくこの種の宗教社會學を暗示していると云えよう。またこの種の宗教社會學から哲學的なアプローチの方法を捨象すれば、デュルケムの宗教社會學の立場、及びそれを祖述する古野氏の立場ともなるであらう。なお、わが藏内教授も宗教社會學の三種の主要問題の第一に宗教の本質に關する問題をあげてゐる(藏内・前掲書、二七二頁—二七四頁)。第二の問題群は宗教的結合形象(die religiöse Assoziationsgebilde—例えば Kirche, Gemeinde, Religionsgemeinschaft usw.)の特色を研究する特殊な社會學的考察(die spezifisch soziologische Untersuchung)の問題を中心として生起するものであり、彼はここにも宗教社會學成立の一の意義を認めてゐるのである。彼によればこの種の問題群のみが純粹な社會學の領域に近接してゐるものであり、宗教學のすべての部門に(社會學的な)指示を提供するものである。従つて彼はこの種の宗教社會學を「宗教的社會構造の學」(Lehrsätze zur religiösen Sozialstruktur)とも呼んでゐる。さきにあげたヴァッハの宗教社會學(Religionssoziologie)はほぼ此の種のものに該當し、又藏内教授も三種の主要問題の第三に宗教的集團をあげてゐる(藏内・前掲書、二八一頁—二八六頁)。かかる問題群が我々の主張する特殊社會學の一としての宗教社會學の課題とほぼ一致するものであることは我々がかつて述べたところと比較されれば明らかであらう(拙稿「前掲論文」二十一頁参照)。ただ此の場合、我々はダウンクマンのいう宗教的結合形象もしくは宗教的社會構造を今少しく廣く解さんとするものであるが、この點については後にふれることとす

る。(本稿二五八頁—二五九頁)。

第三の問題群は歴史的宗教形態の種々相 (die Verschiedenheiten der geschichtlichen Religionsformen) を社會學的研究方法の採用によつて説明せんとするところに生起するものであり、宗教史と社會學との關連においてこの種の宗教社會學が成立するとみて、特に「宗教史の社會學」(soziologische Lehrsätze für die Religionsgeschichte) とも呼んでゐる。この種の傾向はトールチ (E. Trölsch) の宗教社會學の業績の中に見出され (Trölsch, Gesam-melte Schriften, Bd. I. Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen. 1913) 又ヴァン・ヘの宗教社會學說にも求められるであろう (J. Wach, Sociology of Religion, 1949)。第四の問題群は宗教生活の理念形態に及ぼす當時の社會構造の影響 (die Einflüsse der jeweiligen gesellschaftlichen Strukturen auf die Gestaltung des religiösen Lebensideals) 及び逆に既存の社會層或は社會集團に與える宗教的理念の影響 (die Einflüsse religiö-ser Ideale auf gesellschaftlich bereits vorhandene Schichtungen oder Gruppen) に関する問題を中心として生起するものであるとしてゐる。いわば宗教と社會との心理的な相互制約關係の兩側面を問題とするものであり、従つて宗教心理學と社會學とが接觸し交錯するところに此の種の宗教社會學が成立するとみなして、特に「宗教心理學の社會學說」(soziologische Lehrsätze für die Religionspsychologie) とも呼んでゐる。而して彼がこの領域の偉大なる開拓者としてマックス・ウェーバーをあげてゐることはいうまでもない。さきにあげたヴァン・ヘの宗教の社會學 (Soziologie der Religion) はこの原理を根幹としてゐるものであり、又藏内教授も三種の主要問題の第二に宗教の思想乃至宗教的觀念態をあげて、「宗教的觀念が、世俗的な倫理を通して、社會に與える作用の問題」と、逆に「非宗教化即ち世俗化の傾向」とを論じてゐる (藏内「前掲書」二七五頁—二八一頁) 新明教授も同様に、否、藏内教授

とはもつと徹底して「宗教社會學は本來宗教と社會との相互的制約關係の研究を課題としているのであるから、宗教の社會に及ぼす作用面と社會の宗教に及ぼす作用面との考察は本質的に必要であろう。そして、こうした二面の考察を綜合し、體系化するとき、宗教社會學の課題が果されることになる」（新明「前掲書」五三頁）と述べ、更に、「マックス・ウェーバーは第一の道を、デュルケムは第二の道を歩んだ」（新明「前掲書」同頁）とみている。ウェーバーとデュルケムの學說をこのように分類することについては我々自身若干の疑義をいだいているが、これらの點に關しては後にふれることとする（本稿二六二頁及び本稿二八七頁參照）。

最後に第五の問題群は個々の大宗教の内部における社會的分化（die gesellschaftliche Differenzierung—例えば我々が Konfession, Sekt として特徴付けているような）を社會學的に分析し、開明するという問題を中心として生起するところのものである。而して彼はこの問題が元來、神學の領域内における一般教會史並びに教義史（die allgemeine Kirchen- u. Dogmengeschichte）の課題であるが、社會學的分析によつて教會史並びに教義史の社會學としての此の種の宗教社會學が成立するとみなしているのである。なお第五の問題は、第三の問題が原始社會にはじまる低級宗教から今日見られるような高等宗教への、いわば宗教一般の歴史的變遷の過程を捉えんとするのに對して、専ら高等宗教（世界宗教）自體の、即ち開祖宗教である所謂大宗教内部の社會的分化の過程を把握せんとしているのであり、從來の此の種の宗教社會學的業績はほとんどキリスト教に關するものであつた。

以上がドゥンクマンの多元的ではあるが、比較的包括的な宗教社會學の分類の大要と、それに對する極めて簡単な若干の私見とである（以上五項目にわたるドゥンクマンの所説は Dunkmann, a. a. O. SS. 287-307 參照）。

宗教社會學の方法論上からする原理的省察は、從來、右のような諸觀點からなされてきていると、一應極めて概略的な立場において提言できるであらう。ところで我々もまた、これらの先學の驥尾に附して、さきに發表した我々に獨自の特殊社會學的見地から、以下宗教社會學の實質的具體的研究を展開してみたいと思う。従つて我々は先ずそこであげた「第一の傾向」としての宗教社會學、即ちデュルケムの宗教社會學說を中心として若干の内容的分析を試みてみよう。ただ此の際、さきに發表した我々の見地に多少の補筆を加えて、またできうるかぎりドゥンクマンの所説とも關連せしめて、第三節以下の分析の基盤をなす我々の宗教社會學方法論を要約して再論しておく。

我々は宗教社會學を先ず純粹に社會學の分野に屬する一特殊社會學として規定する。従つて宗教社會學はあくまでも社會學の一般的基礎理論たる社會的行爲や社會關係や社會集團等の諸々の基本範疇に基いて、宗教的なる社會的行爲や宗教的なる社會關係乃至宗教的なる社會集團等を研究の對象とし、總じては宗教的社會事象における特殊社會理論を追求するものである。以上が宗教社會學の學問としての中核又は根幹である理論的部門の構成である。それ故に宗教社會學は宗教の本質又は宗教性の何たるかを窮極の認識目標とするものではなく、ただ所與の社會事象の中、何が宗教的社會事象であるかを規定する際に、假設的に非決定的に宗教の本質が一應、問題となつてくるのである。このような意味において問題となる宗教の本質——言葉の哲學的な意味との混同をさけて單に特質又は特殊性といった方が適切であるかもしれない——は更に、社會的行爲・關係・集團等がそれによつて如何に限定變容されるかの究明

の過程において、再び最終的に問題とされるにすぎないのである。勿論この二つの場合における宗教の本質の問題は宗教社會學にとつて決して、重要ならざる性質のものではあり得ない。それどころか、宗教社會學の個々の具體的な成果のもつ現實の學問的價值を左右する甚だ有力な、缺くべからざる一の要件である。然しながら、それにもかかわらずこの問題は宗教社會學の開明し、究明すべき本來の目的乃至課題ではなくして、研究途上における手續上の問題であるにすぎない。この點において藏内教授の宗教社會學に對する基本的見解は我々とほぼ一致するものである。藏内教授によれば宗教社會學の立場は次の如くである。即ち「宗教の本質又は宗教性の何たるかに關しては、様々な見解があるであろう。併し先ずこれと獨立に、吾々は宗教社會學の對象領野を與えられたるものとして受取らうと思う。經驗科學としての社會學の立場に於ては、問題は宗教と云う、緊密な事實的關連に於てとらえられる一系の事象であつて、宗教的と名づけらるべきかかる統一事象の存在せることは明白であると思ふのである。それを統一する「宗教的」と云うことが如何に概念されるにせよ、統一的事象群としてそれが與えられてあるということが、知識の體系としてでなく、研究の企圖としての宗教社會學の存在根據である」（藏内・「前掲書」二六七頁、圈點私記）。同様に「宗教社會學は宗教を指定するものではない」（右同書・二六九頁）のである。

宗教社會學の理論的部門について、かかる立場をとるとき、前述したドゥンクマンの第一の問題群及び第四の問題群の一である、宗教生活の理念形態に及ぼす當時の社會構造の影響に關する問題面が宗教社會學の對象領域の外にあることは明らかであり、同時に藏内教授のこの立場とさきの第一の問題との矛盾も判然としてくるであろう。*

* 以上の事柄について詳細には白井二尙教授の左の論文を参照されたい。「社會學の對象と方法」——社會學の分化——社會科學評論・第五集・昭和二十五年、九〇頁—九三頁。

なお、宗教社會學にあつては從來、このような宗教の本質に關する問題が餘りにも過大な役割を演じている嫌いがみられるのに反して、農村社會學においてはこれまで、農業の本質に關する問題が餘りにも過小な役割しか演じていないようである。

右のような宗教社會學の理論的部門に對して我々はまた當然、その歴史的部門を構想し、この部門では理論的部門において得られた宗教的な特殊社會理論に基いて、宗教的社會事象の歴史的認識を果さんとするのである。この立場から我々は一應、ドゥンクマンの提示した第三及び第五の問題群を宗教社會學の歴史的部門の領域内に位置付けんとするものである*。

* 理論的部門との關連における歴史的部門の學問的性格及びその課題については、白井教授「前掲論文」——「社會學と歴史」前掲書・八四頁—八五頁參照。

最後に我々はさきに述べた「宗教的社會事象」と、ドゥンクマンが分類した第二の問題群の中心課題である「宗教的結合形象」とを比較することによつて、前者の概念をより一層、明確ならしめたいと思う。ドゥンクマンのいう「宗教的結合形象」もしくは「宗教的社會構造」は、彼があげている例からも明らかであるように、宗教的社會集團である。いまかりにマックス・ウェーバーの表現をかりるならば、かような宗教的社會集團とはそれが我々に對してもつてゐる文化意義がその宗教的側面にあるような集團——即ちさしあたり主に宗教的觀點においてのみ我々の關心をひくものである。これに該當するのは、通常（全くとは云えない）意識的に宗教的目的のために作られ又は利用されている集團である。かような認識對象を狹義における宗教的集團と名づけることができる*。

* 以上はマックス・ウェーバーの經濟現象に對する彼の三種の解釋の中の一から轉用したものである。Max Weber, "Die Objektiviätke sozialwissenschaftlicher u. sozialpolitischer Erkenntnis." Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 1922. S. 162. 以下において「狹義における宗教的集團」（「或いは普通の意味で本來的な宗教集團」とも名付けられよう）なる語を

我々はこの意味のものとして使用する。

さて我々のいう「宗教的社會事象」(宗教的社會的行爲・宗教的社會關係・宗教的社會集團等。等)を附するのは宗教的社會事象を理論的にこの三者に限宗すべき理由がないからである)は、このような宗教的結合形象に比して、次の二重の意味でより廣い概念内容を有するものである。

一、宗教的社會事象は狹義における宗教的集團の外に、さらに同様な意味において、狹義における宗教的社會關係及び狹義における宗教的社會的行爲を内包し得、又事實内包している場合もあるのである。然るに臼井教授によれば一般に社會的なる行爲・關係・集團の三者は、第一には意味の基礎付け (Sinnfundierung) に於ける關係よりして、第二には認識根據 (Erkenntnisgrund) に於ける關係よりして、第三には實在根據に於ける聯關よりして、相互に密接不可分の關係にあるとされている*。

* 意味の基礎付けに於ける關係とは、集團の意味はその集團に含まれ又はその集團を構成する關係の依つて基礎付けられ、關係の意味はその關係に於て行われる行爲の意味を基礎とするという、いはば行爲を基礎として漸次、關係・集團に及ぶ關係である。これと同様に認識根據に於ける關係も行爲から關係・集團へ及ぶものであり、即ち如何なる集團が現實に存在するかを認識するには、その集團が如何なる關係に依つて構成されているかを明らかにせねばならず、これを明らかにするには、そこに如何なる行爲が行われているかを把握しなければならないのである。これに反して實在根據に於ける聯關は、集團の現實存在が基礎で、これの上に關係の實在が可能になり、これの上に特定の行爲が實現すると言われ得る(然しながら實在性に關しては又全く逆の方向に於ける聯關も同時に認められ得る)のである。(臼井・「前掲論文」・前掲書、七二頁—七三頁、圈點私記)。

ところでこのような三者の三重の關係は、もとより今ここで問題としている宗教的社會的なる行爲・關係・集團の三者にもあてはまる。このことは説明を要しないほどに明らかであろう。それ故、狹義における宗教的集團は、その

實在根據における聯關よりして、狹義に於ける宗教的社會關係・行爲をその内に包括しうるものであり、前者のみを以て後者の二者を代表しうることも可能である。このように考えて來ると、我々がさきに述べた點、即ち宗教的社會事象は狹義に於ける宗教的集團以外のものを含んで、より廣い概念内容を有するといった事柄は一見、無意味のようである。然しながら我々はやはり、さきに述べたところを主張するものであり、またそうする必要を感ずるのである。理由を簡単に述べると次のようである。なるほど狹義における宗教的集團（例えば既成宗教といわれるA宗B派という一の具體的現實的な集團をとつて考えればよい。それは法主又は管長を中心とする本山・末寺・檀信徒によつて構成されている社會集團である）は、その現實的存在を基礎として、その上に狹義における宗教的關係・行爲（例えば法主と末寺住職との間の信仰上の支配服従の關係や、この關係より生ずる末寺住職の法主の傳道方針に基づく布教の行爲等）を實現せしめているのである。従つて實在する狹義の宗教的集團の認識は當然、そこで行われている狹義の宗教的關係・行爲にまで深められ、ほりさげられてゆかねばならないであらう。けれども、いままでのように集團を中心として考えないで、關係や行爲を中心として考えてみると、狹義における宗教的社會關係・行爲の中には必ずしも直接、狹義における宗教的集團をその實在根據とせず、それ自身で存立しているものもある。關係に對する行爲もまた然りである。意味の基礎付け、並びに認識根據に於ける關係からいうならば、狹義における宗教的集團にまで直接、發展または生成しないで關係・行爲のままでとどまつている、もしくはそのままで終熄するような狹義における宗教的社會關係・行爲が存在しているのである。いかなる狹義の宗教集團にも屬しない（このことはいかなる社會集團にも屬しないということではない）一人對一人のそれ自體本來的な宗教的社會關係・乃至一人の宗教的行爲は、宗教の世俗化と集團の統制機能の弛緩・崩壞とともに近代社會においても少なからず見受けられるであらう。

我々のいう宗教的社會事象はこのような本來的に宗教的ではあるが狹義の宗教的集團内に包括されない社會關係・行爲をもことごとくそのうちに含むものであり、この意味において先ず狹義の宗教的集團よりもその外延が廣範圍に及んでいるのである*。

* 社會的なる行爲・關係・集團の三者の關係と、宗教的なる社會的行爲・關係・集團の三者の關係との間の右の如き差異は、前者が全體社會・渾有態 (Community) に即して一般的・基本的な人間の社會的行爲・關係・集團を分析しているのに反して、後者が部分社會・組成態 (Association) に即して特殊的・機能的な人間の社會的行爲・關係・集團を把握しているという相違から由來するのではなからうか。かりにこのように一應の解決をしてもなお、我々の見解に對しては次のような疑問が残る。第一には我々はこの場合、社會集團の意味を餘りにも狭く、程度をこえて嚴密に規定していないだろうか。第二には集團・關係・行爲の三者の關係を直接的側面からだけで把握することは一面的ではなからうか。然しながら非常に曖昧な間接的側面というような點をここにもち出すことは事柄をいたずらに紛糾せしめるだけではなからうか。これらの問題は單に宗教社會學だけの問題ではなく、社會學にとつても基本的な重要問題の一であらう。それだけにより詳密な分析が別の機會になされねばならないことはいうまでもない。

二、宗教的社會事象は狹義における宗教的集團の外に、さらに別の意味において、宗教的なる社會集團・關係・行爲をそのうちに包括し得るし、又事實包括している場合もあるのである。狹義における宗教的集團以外の宗教的な社會集團とはさきの場合と同様にここでもマックス・ウェーバーの表現を借りるならば、第一には「宗教に關係ある (relevante) 社會集團」であり、この集團は宗教的意義の觀點の下では、また宗教的意義のためには我々の關心をひかず、又は確かに少くとも第一次的には我々の關心をひかないが、しかし事情によつては宗教的觀點の下に我々の關心をひくような作用がそれから生ずる故に、この觀點の下に意義を獲得するところの社會集團である。例えばそれは

血縁的集團である同族集團が平素は全く潜在的であるその宗教的機能を、たまたま同族神を中心として、その成員の宗教生活に對して、強烈に發揮するような場合に見られるであろう。また地縁的集團である封鎖的な村落共同體 (Village Community) が、何年か何十年かに一度、雨乞いや虫除けを神佛に祈る熱烈な宗教的共同行爲によつて、村人の宗教生活に作用する際にも見受けられるであろう。

第二には、宗教的に制約された (bedingt) 社會集團である。この集團は、その宗教的作用は全く若しくは大して我々の關心をひかないが、しかもその集團自體としては個々の場合に、その特性のある重要な側面において宗教的動因に依り、多少とも強く影響されているところの社會集團である。例えば純粹な教育機關ではあるが、開學以來その傳統の中に宗教的精神が深く根を下しているような、しかも何れの教團その他にも屬せずして存立して來ているかの歐洲の古き大學の如きがそれであろう。同様なことは宗教的な社會關係・行爲についても云いえられ、認められるところである*。

* 以上はマックス・ウェバーの社會經濟的諸問題に對する彼の三種の解釋の中の、二・三からそれぞれ轉用したものである。Max Weber, a. a. O. S. 162. これらの點については最近、全く別の角度から、レヴィ (M. J. Levy) が独自の Structural-Functional-Analysis or-Method に基づつて Concrete Structure と Analytic Structure とを分類してほぼ同様なことを指摘している。(cf. Levy, The Structure of Society, 1952, pp. 34-101, 199-237)。

なお以上の點と關連して我々は所謂狹義の宗教的集團・關係・行爲が常に他のいかなる社會集團・關係・行爲よりも、すぐれて宗教的であるとは一義的に決定し難いと思う。例えば、在家に佛道ありきといわれる如く、往々にして他の集團がより宗教的であることもありうるであろう。

我々のいう宗教的社會事象はこのような宗教に關係あり、又宗教的に制約された社會集團・關係・行爲をもことと

とくそのうちに含むものであり、この意味においてさきにドゥンクマンのあげた宗教的結合形象よりもその概念内容が廣範圍にわたつてゐるのである。而して「宗教に關係あり」・「宗教的に制約された」という、右の二つの側面は廣く社會集團・關係・行爲に與える宗教の影響と解釋されうるであらう。従つてドゥンクマンがあげてゐる、そして又今や我々の考察からただ一つ取り残されてゐる第四の問題群の二である「既存の社會層或いは社會集團に與える宗教的理念の影響」に關する問題面が、我々の宗教社會學の對象領域内にあることは明らかであらう。^{*}

* この場合、無用の誤解をさけるために特に次の一文を添えておく。

「宗教の領域に於ける社會的行爲・關係・集團は又他の文化領域を種々規定するところがある。けれどもそれらの宗教以外の領域が宗教の規定によつて如何に限定變容されるかは、それらの文化領域を對象とする科學の研究課題に屬すべきである。例えば特定の宗教的觀念に依つて經濟的な生産や消費又價格等が如何に限定されるかは、生産・消費・價格等を研究對象とする經濟學に屬する問題であつて、それは直ちに社會學には屬さないと云うべきである。唯併しながら關係・集團の特殊性によつて規定される他の文化領域の現象が、その現象の特性に於て之を生ぜしめた規定因素たる關係・集團の特質を反映表現する限りに於て、その特質を把握し明瞭ならしめる手段としてその現象が社會學に於て研究されることは當然認容されるべきである。（臼井・「前掲論文」・前掲書、九二頁、圈點私記）なお我々はこの立場に於いて、農村社會學が日本農村社會の日本民族社會への強靱な影響を把握することを、一の重要な農村社會學の現實的な課題として提唱するものである。

以上が我々の宗教社會學方法論の、主として對象の側面より論述した簡單な要約である。我々はかかる立場から、さきに云つた如く先ずデュルケムの宗教社會學説を具體的・内容的に吟味してみよう。

デュルケムの社會學は周知の如く一般社會學 (Sociologie générale) と社會形態學 (Morphologie sociale) と社會生理學 Physiologie sociale. 或いは「社會學の特殊的諸部門」もしくは特殊社會學 Les branches spéciales de la sociologie ou Sociologie spéciale) との三部門からなつてゐる。宗教社會學 (Sociologie religieuse) はこのうち社會生理學の最も重要な部門である*。

* デュルケムのこのような構想は一八九七年彼を中心として創められた社會學年報第一巻において展開されている。cf. L'année sociologique. Tomes I. II. 1897-1898; C. Bouglé, Éléments de sociologie. 1926. G. Richard, Notions élémentaires de Sociologie. 1908. L. Contardarni, Notions de sociologie. 1927. M. Déat, Sociologie. 1925.

否、單に社會生理學の中で重要な部門であつたばかりでなく、彼の社會學における多くの業績、特に後期における成果の大部分は宗教社會學を中心とするものであつた。「社會分業論」De la division du travail social. 1893. からほじまつて「宗教生活の原初形態」Les formes élémentaires de la vie religieuse. 1912. に至るまで、宗教社會學が如何に彼の社會學研究の主要なる部門であつたかは、何人もこれを否定し得ないであらう*。

* これらの點については古野清人氏の好著「宗教社會學」(四〇頁—八一頁)に詳細にわたつて論述せられている。

換言すれば彼は「社會學的方法の基準」Les règles de la méthode sociologie. 1895. を中心として自己の社會學方法論を確立し、次いで彼が窺極に於いて企圖してゐた一般社會學(即ち諸社會科學に優位せる科學としての或いは最後に到來する科學としての綜合的社會學——従つて「諸社會の一科學」une science des sociétésと云う意味においての)へのはるかなる道程において、先ずその研究の主要なる領域を宗教社會學に求め、而して又彼の比類なき學究精進の生涯をここに閉じていると云えよう。ところで彼の宗教社會學が彼の所謂社會學的方法に據つてゐること、即ちそこでは宗教現象が社會的事實 Le fait social として實證的に把握されんとしてゐることは、それが一の特殊

社會學として如何なる性質のものであるかを検討する上において頗る重要な點である。云うまでもなく彼が宗教社會學なる名稱の下に企圖し、又實際になしたところは、從來の觀念論的な、哲學的な宗教學を排斥し否定して専ら現實の經驗的な所與の宗教的事實そのものを對象とし、これを社會的事實の觀察に關する三つの基準によつて開明せんとし、晩年の大著「宗教生活の原初形態」においてオーストラリヤの未開民族の宗教現象を明かにしたのである。今少しくこの點を詳細に考察すれば「宗教とは一民族又は人類に固有な集合的思惟の表現 (l'expression de la pensée collective propre à un peuple ou à l'humanité) そのものであり、また他面におつてはあらゆる集合的思惟は必然的に宗教的特色 (un caractère religieux) を有する」(Durkheim, *Le socialisme*, p. 326) のであり、「宗教的表象は集合的現實態 (des réalités collectives) を表わす集合表象 (représentations collectives) である」(Durkheim, *Les formes*, p. 13) とされてゐる。即ち宗教社會學が對象とする宗教現象乃至宗教的事實は、法律・經濟・道德等の現象と同じく本來的に *a leur nature* 社會的事實に外ならず (*L'année sociologique*, Tome, II, Préface, II.)、否やうな社會的な事象 (*une chose éminemment sociale*) といふのである* (Les formes, p. 13)。

* この點、デュルケムが「社會の宗教に及ぼす作用面の考察」をなしたとする新明教授の見解(新明・「前掲書」五三頁)に對して我々は若干の疑義をいだかざるを得ない。

以上の如きデュルケムの考え方に對して、我々も勿論宗教が人間の手になる一の文化的所産であり、凡そ人間の營む社會生活を離れてその現實在を考え得られないものである以上、或はまた宗教が社會生活の一部分をなしているかぎり、それが根元的に (*ursprünglich*) 社會的事象であることを否定するものではない。又そうであればこそ宗教

社會學の成立が可能となるのである*。

* たとはばトウンクマンの言葉を以つて表現すれば次の如くである。

Es ist aber ausgeschlossen, dass sich die Religionswissenschaft der Soziologie entziehen könnte, da die Religion so gut innerhalb der sozialen Wirklichkeit zur Erscheinung kommt wie die übrigen kulturellen Gebilde. (Dunkmann, a. a. O. S. 287)

然しながら宗教がデュルケムの云うように社會的事實として、社會成員個々の外部にそれ固有の存在を有し、諸多の個人的表示に對して獨立した集合的思惟の表現としてのみ、外から客觀的に規定されただけで十分であるか、どうかは疑問の存するところである。たしかに宗教はデュルケムが強調するように個人を強制し拘束する一面と、又彼によつて比較的閑却された個人を同化し誘導する一面をも併せ有していると云えよう。例えば禮拜や祈禱の諸様式をはじめ、入信や懺悔の方法にいたるまでそれらの大部分はその基本的な形態において、個々人の出生に先在し死後に殘存すると云う意味でいわば個人に外在している。けれども他面において宗教現象は又すぐれて創始者の *urheberschaftlich* な性格をも具有している。換言すれば彼の所謂社會的事實の個人的具現・表出 (*incarnations, ou manifestations individuelles*) の内奥に深い宗教經驗が實存し、それが逆に集合的思惟の表現として宗教的事象を規定しているのである。いわばそれは個人に内在し、最も個人的な意識の内部に生命的に實存しつづけるものの社會的表象と云えよう。それは同じく社會的表象ではあるけれども集合的表象ではなく、個別的表象とでも云うべきものである。例えばその最も典型の場合として我々は宗教的開祖の特異な宗教的信念、強烈なる信仰を指摘することが出来るであらう*。

* デュルケムに依ればかかる信仰も又基本的には歴史的に與えられた外在的事實とされる。即ち、// 信者は生れると共に自らの信念と行事とがすべてつくられたままであることを見出すのである。彼よりききにこれらが存在しているとすれば、彼の外にこれらが存在していると云うことである。(Règles. P. 6) この點についてはなお詳細に論ずべきであるが、今はただ次の二點を書きしめておくにとどめる。その一は問題解決の端緒がデュルケム自體に求められうるのではないかと云う點である。即ち彼によれば、社會的事實の個人の際における個別的表現は集合的原型 (modèle collectif) を部分的に再現するが故に、確に若干の社會的なるものを有つてゐる。然しながらこれらの個別的表現は何れも大いに個人の有機的・心理的構成 (constitution organico-psychique) 及び個人のおかれてゐる特殊の諸事情 (circonstances particulières) に依存してゐる。故に右の個別的表現は固有なる意味における社會學的現象 (phénomènes proprement sociologiques) ではない。それらは同時に二個の分野に關係してゐるのであつて、社會的——心理的とも呼ばれうるものである。これらの個人的表出は社會學者に興味をもたしめるが、社會學の直接の課題 (matière immédiate de la sociologie) となるものではない。(Règles. p. 14) である。ところで我々はかかる社會的事實の個人による個別的表現の中に、勿論それが彼の云う如く社會學の對象となるのではないが、宗教心理學乃至は宗教哲學の根本的課題の内容をなす宗教的事實を見出しうるものと考えゐる。

第二にかかる個別的表象が果して科學としての宗教學の認識の對象となりうるか否かは、なお疑問の存するところであらう。然しながら我々は少くともかかる個別的表象の諸多のものに支配的な或ひは普遍的な宗教的特質 (それは個別的表象の原規たる社會的事實ではない) を把捉しうると考え、ここに科學としての宗教學の重要な對象領域が求められると思うものである。但し、宗教事實としての右の如き個別的表象——特にそこに見出される創始者的性格と雖も、なお社會の構造との聯關において探究さるべきであると考えられるし、又そうすることによつてはじめて正しくその眞實の相が開闡せられるであらう。さきにも述べし如く宗教が本來、人間の社會生活の一部として存在する以上、右の方法は十分正しいものとして認容さるべきであるし、又最近宗教學が他の諸社會科學と同様に、宗教現象の基盤たる社會に深く着目して、漸次社會學に近接せんとする機運も見られるところである。然しながらこのような傾向とデュルケムの見解とは區別して考えられなければならない。即ち後者は個別的表象

を度外視した。諸個人に外在し彼等から獨立しているという意味において宗教的事實を問題とするに反して、前者は個別的表象に内在する、いわば個人的なる宗教的事實を直接の對象として、これを一面社會との關係においてより深く省察せんとするものである。勿論ここに個別的と云い、個人的と云うも、それはデュルケムの云う如く個々の有機的・心理的構成やその特殊事情との關連を個別的、一回性的に問題とするのではなく、そこに内在する個人的宗教事實の普遍性・共通性を中心の對象となすことは云うまでもないであらう。

かくの如く我々は宗教現象、宗教的事實が必ずしもデュルケムの強調するような集合表象としての社會的事實につきざる一面を有し、且つこの側面が科學としての宗教學の主要なる對象であることを指摘した（中島重・「道德・宗教と社會生活」一一五頁——一七頁参照）。然しながら我々は今ここで宗教學の問題と直接とりくもうとする意圖を有していない。従つてデュルケムが彼の宗教社會學の立場に據つてのみ、嚴密に科學としての宗教學がその完き姿において成立しようと主張したことに關する論議にはこれ以上たち入らないこととする。

四

前述せし如く一切の宗教的事實を集合表象としての社會的事實として把握せんとするデュルケム宗教社會學の根本的見解は、けだし他の諸々の文化事象にも通ずるところであつて、特に宗教的事實にのみかぎられたものではない。尤も彼にあつては宗教的事實こそすぐれて集合表象的であると云う、一種の信念に近い考え方が認められるのであるが、これとても程度の差の問題にすぎず、程度の量的な差がやがて質の差をもたらすと云うほどには宗教と他の文化

との間に顯著な相違がみられるのではない*。

* // 宗教は社會生活の最も深奥な顯現であるとは、彼の學問的發端からして牢固として抜く能はざる確信であつた。(古野・「前掲書」四二頁)

然らば宗教的事實を單に社會的事實であるとのみ限定するだけでは、一般社會學の領域で宗教を論ずる場合ならはとにかく、宗教社會學の獨自性はそこから積極的にうちだされてはこないはずである。宗教についての彼の積極的な概念規定——即ち他の社會事象から特に宗教事象を區別せんとする企圖は、初期の著作には未だほとんど明確にあらわれていないようである。それが判然と提起されているのは後述する如く一八九九年、社會學年報第二卷においてであり、最後の勞作・「宗教生活の原初形態」にいたつてほぼ完成されていると云えよう。従つて「社會學的方法の基準」をはじめ、「分業論」・「自殺論」・「社會主義」等においては、未だ宗教が社會的事實であり、又すぐれて社會的事實であると言ふ點だけが提唱されている。けれども以上のことは彼が宗教の積極的な規定についての考慮を初期の著作において全く忘れていたと云ふことではない。彼はすでにはやく「社會學的方法の基準」において先ず第一に社會的事實を事物として觀察するに際して一切の既有觀念を棄却すべきであることを述べ、次いでかかる消極的な觀察の態度又は基準に對して第二に、// 研究の積極的對象を定める方法 (manière de constituer l'objet positif de la recherche) として「諸事實を、それらに共通なる外部的特質によつて類集する」(grouper les faits d'après leurs caractères extérieurs communs) ことを提唱している(Regles, pp. 43-55)。然らば諸事實(宗教的社會的事實をも含めて)のかかる外部的特質は先ずいかにして規定されるのであるか。それはいかなる基準によつて規定されるのであろうか。

デュルケムによれば社會現象の外部的特質を規定するものは、先づ最初に我々自身の感覺 (sensation) であり、そこから出發して (Règles. p. 54)、漸次に論理的・因果的整序・修正がくりかえされて、より内部的、より本質的なものへとその科學的客觀性が高められてゆくのである* (Règles. p. 44)。

* 例えは有名な彼の家族の概念も、最初は單に「血縁關係」と「法的承認」と云ふ二つの外部的特徴によつて規定されていたが (Règles. p. 45。—この場合法的承認を家族概念の中心としている)、後年にいたつてさらに「復讐」・「家産享有性」・「帶名」・「祭祀の義務」の四つの外部的特徴が附加されて、概念の一層の擴充をみているのである (L'année sociologique. I. p. 330. cf. Les formes, p. 142)。

而してこの場合社會學的方法の初程として最も重要な感覺の基點をなすものは、かつて論述したように通俗概念及び俗語 (les concept vulgaire et le mot vulgaire) に外ならぬのである。即ち外部的特質を抽出しうべき事物の範圍はほぼ「俗語が漠然表示してゐる諸事物」 (les choses que connote confusément le mot vulgaire) の一切であり、「無例外・無差別に」 (sans exception, ni distinction) 包括せしめられた事物の總體である。然しながら實際におゐてかくの如き手續はほとんど不可能に近く、俗語が漠然表示している若干の諸事物から共通の外部的特徴を抽出し、かくの如き諸特徴を基準として逆に諸事物中から對象を類集してゆくより外はないのである*。

* 今日社會學においては「一切の事物からの無差別・無例外に」の困難を解決するために、統計學的・推計學的方法が導入されている。

このような一般的方法に基いて彼は宗教社會學において、宗教的事實の外部的特質をいかに類集し、規定したか。周知の如く彼は神祕觀念 (notion du mystère) や靈的實在の觀念 (idée d'être spirituel) 即ち神の觀念 (idée du Dieu) をもつて宗教現象を特質付けんとする從來の一切の立場に反對して、それらが何れも若干の宗教にのみ適用さ

れうるにすぎず、決してあらゆる宗教現象の一般的・普遍的特質にあらざることを明らかにし (Les formes, pp. 31-49)、¹⁹⁾、すすんで彼自身の立場から宗教現象の普遍的特質を明示して、あらゆる宗教に共通なる外部的特徴を次の如く提示してゐる。即ち「宗教現象は當然二つの基本的範疇——信念 (croissance) と儀禮 (rite) とによつて包括される (Les formes, p. 50) のであらう」。

* これよりさき彼が社會學年報において提起した宗教の暫定的な定義は「宗教的と云わるる現象は、義務的信念 (croissance obligatoires) とこの信念の對象と關連する一定の行事 (pratiques) となつてゐる」である (L'année sociologique. II. 1899, p. 22)。

然るに「儀禮が定義され、また他の人間的行事殊に道德的行事から區分されうるのは、ただその對象が特別な性質であることによる。事實、道德的規則は全く儀禮と同じく、行動の様式を規定するが、しかし種類を異にする對象 (objects d'un genre différent)——次元を異にする」と云つた方が適切であるかも知れない (筆者)——へ向けられてゐるのである。従つて儀禮そのものを特質づけるには儀禮の對象を特質づけねばならぬことになる。しかるにこの對象の特別な性質が表明されてゐるのは信念の内においてである (Les formes, p. 50)。従つて宗教現象をして眞に宗教現象たらしめてゐる本質的なものは信念の中にみとめられるあるもの、即ち「知られてゐる宗教的信念は、單純でもあれ、複雑でもあれ、悉く同じ共通した特質を示している。即ち人々が表象する現實的或は理念上の (réelles ou idéales) 事物を二つの等級、相反した二つの種類に分類することを豫想してゐる。これは一般には俗 profane と聖 sacré との單語が十分に譯出してゐるところの二つの明らかに識別せられる用語で指示されてゐる。世界をいはゆる聖なるもの、他はあらゆる俗なるものを含む二つの領域に區別すること、これが宗教思想 (pensée religieuse) の著るべき特徴である (Les formes, pp. 50-51)。而して「聖なるものとは禁忌 (tabou) が保護し孤立せし

めるものである。俗なるものとはこの禁忌が適用された聖なるものから離れたままでなければならぬものである（*Les formes*, p. 56）。それ故に「宗教的信念とは聖なるものの性質及びこの聖なるものが相互に或いは俗なるものとたもつ關係をあらわす表象である」（*Les formes*, p. 56）。かくして「儀禮とは人が聖なるものに對していかに振舞うべきかを規定した行爲の規準（*règles de conduite*）である」（*Les formes*, p. 56）となつてゐる。

デュルケムはかくの如く宗教的事實の外部的特徴を根本的に規定したる後、なお同じく信念と儀禮とからなる呪術（*magie*）と宗教とを區別して、この相似た二つの領域に明らかな分割線が引き得られるとなし、ここに宗教の定義の第二の要素とも云うべき「教會」（*Église*）の觀念を提起してゐるのである。彼によれば「固有の宗教的信念は常に一定の集團（*une collectivité déterminée*）に共通であつて、この集團は信念に歸依してそれと連帶である儀禮を行ふことを公言する。宗教的信念はこの集團の全成員から個人的資格で認められてゐるだけでなく、集團のもの（*chose du groupe*）であつて、集團の統合（*unité*）をなすものである。これを構成する諸個人は共通した信仰を持つてゐることだけで相互に結びついてゐるのである。教會と呼ばれるのは、その社會の成員が聖なる世界及びそれと俗なる世界との關係を同じ様式で表象し、又この共通の表象を同一の行事に表現する（*traduisent*）が故に結合されてゐる一社會（*une société*）のことである。しかるに歴史には教會のない宗教は存しない。ある時は教會は密接に民族的であるが、時としてはその教會の彼方へと擴大する。ある時は教會は全人民を含む（ローマ・アテネ・ヘブライ民族）。ある時は一部分しか含まない（プロテスタンチズム到來以後のキリスト教社會）。時には祭司の一團で指揮され、時には本職の指導機關を全く缺いてゐる。しかし我々が宗教生活を觀察するところでは、教會はその地盤（*substrat*）として一定の集團を有してゐる」（*Les formes*, pp. 60-61 圈點私記）。

* このような教會が我々の所謂組成集團 (association. — 組成集團については拙稿「組成集團の實證的研究について」大谷大學社會學年報・第四號・昭和二十七年・六頁參照) の概念の中に包攝せしめられうることは明らかであろう。デュルケムによつて實際には比較的重要視されなかつた (後述) この教會——即ち宗教的集團の社會學的把握をもつて、我々はこれまでしばしば述べし如く、我々の宗教社會學の直接の中心的課題となしてゐるのである。なお彼が教會の地盤をなしてゐるといつた一定の社會集團は、組成集團に對する渾有態 (community) と理解すべきである。

かくしてデュルケムによる宗教の定義は、彼の宗教社會學の根本的前提として次の如く要約されている。『宗教とは聖なるもの、換言すれば分離され禁忌された事物と關連する信念と行事との連帶的な體系 (système solidaire) である。教會と呼ばれる同じ道德的團體 (communauté morale) に、これに歸依するすべてのものを結合せしめる信念と行事との連帶的な體系である』 (Les formes, p. 65)。

以上によつて我々は簡單にはあるが、デュルケムの宗教社會學における對象把握の根本的方法・基準である宗教的事實の普遍的・外部的特質が彼の立場においていかに規定せられているかを考察しおわつた。此の際我々としては彼の提示している宗教のこうした外部的特徴が果して眞に宗教の本質として普遍安當であるかどうかを、又は少くとも宗教の本質を究むべき唯一の前提であるかを當面の問題としてとりあげんとするものではない。

我々の意圖するところはそうではなくてむしろかかる外部的特徴を具有する宗教的事實が、社會集團や關係・行爲の性格をいかに限定し特殊化しているかであり、この點が當面の中心問題たるべく、それ故にデュルケムの宗教社會學においてこの問題がいかに展開されているかという點を追究してゆこう*。

* 勿論我々の立場にあつても宗教の本質に關する考察が全く問題視さるべきではない。それはまさしくデュルケムが詳細に又鋭く記述しているように、まさしく『重要な前提問題』 (question préliminaires) である。然しながらそれはあくまでも前提

たる性格を失うべきものでも、又その限界を逸脱すべきものでもなく、認識の主たる対象領域を限定し、究明すべき対象を把握するにあつて、歴史的現實態に最も妥當すると考えられる、相對的程度の範圍外において、假定的に、いわば一種の作業假説として設定されるより外はないものである。このような手續きから結果するある程度の試行錯誤は、社會科學者としてまぬがれがたいところであろう。又實際には宗教の本質を一義的に追究している宗教學の成果と發展に我々は主として依存しなければならぬのである。なお右の如き宗教現象の普遍的根本的特質たる神聖觀念自體に關して我々はデュルケムが極力排撃している超自然的・神祕的觀念や神又は靈的存在の觀念と前者即ち神ノ聖觀念とを今一度、聯關づけて考究すべきであると思うが、このことは別の機會にゆずる (cf. C. J. Webb, *Group Theories of Religion and the Individual* 1916. p. 45)。

此の點の追究にあたつて、我々はデュルケムが晩年、オーストラリヤの未開社會——殊にアルンタ族 (Arunta) に見られる原始宗教 (所謂トーテムズム *totémisme*) を具體的に研究している彼の最も圓熟した代表的な宗教社會學的業績の中から、問題を捉えてゆくこととする。

五

周知の如くデュルケムは最後の勞作「宗教生活の原初形態」によつて、單に宗教社會學の領域に大なる足跡を残しているばかりでなく、廣く宗教學・人類學・民族學・未開社會の研究等にわたつてこれらの學問に深い影響を與えているのであるが、今は全く本論文の立場、即ち特殊社會學の方法論という一面からのみ、これを考察してゆく。ところで彼のなした業績の中で、今特に我々の關心をそとるところは次の三點である。

一、宗教の本質及びその起源の探究。

二、原初的宗教形態としてのトーテムイズムの社會學的説明。

三、宗教集團としての「教會」の概念とその現實的展開。

先ず第一の點から論述すればデュルケムは從來の宗教學が、それぞれの宗教に固有の宗教觀念の範圍に踞して所謂神學的立場を固執しているとなし、かくの如きいわば特殊相とも云うべき諸多の宗教觀念の範圍を超え、それらの觀念の基礎として實在する宗教の普遍的客觀的な一面、即ち宗教の一次的な本質を探究せんとしているのである。即ち凡そあらゆる宗教に普遍的にして一義的な共通的特質を客觀的に把握せんとしているのである。^{*}

* *Les formes*, p. 6, p. 11, p. 12. 參照。我々はここにさきにふれたドゥンクマンの宗教社會學の第一の問題群を想起すればよい。かくの如き課題が嚴密に社會學の一部門としての宗教社會學の問題でないことは、既にしばしば我々が批判したところであるから、ここに再びそれを繰返すことをさけよう。ただかかる問題を考察する場合に、宗教の起源に遡ることの必要を説き、宗教の原初形態を研究對象の中心においたことは、後年、文化社會學や文化人類學にみられる彼の影響を思い合わせて、一應注目すべき點であらう。

彼は先ず、*〃本書で原始宗教に一種の特權を與えるのは、即ちそれを他の宗教よりも好んで研究の對象とするのは何故であるか。これは一に方法上の理由からである。〃* (*Les formes*, p. 4) として、次いでその理由を詳述しているが (*Les formes*, pp. 4~12) 〃これを要約すれば

一、宗教は勿論、あらゆる社會現象の説明には常に先ずそれらの最も原始的で簡単な形態から出發しなければならぬ。何となれば最近の宗教の理解にいたるには、それが順次に形成された様式を辿つて最も原初的な形態に遡り、

その當時この形態が如何なる特質によつて決定されたかを考究することに努め、次いでそれが如何にして次第に發展し複雑化し、如何にして現在の如き形態となつたかを示すことによつてはじめて科學的に充實であるからである。

二、原初的形態は何よりも先ずそれが低級社會に存在しているが故に、單純であり純粹であり、従つて何らの附加的な二次的特質を有していない事情から社會現象の本質を把握するに最も容易であり、最も適切であると云う理由である。

此の二つの理由（それはおそらく今日の文化人類學・文化社會學等においても基本的には認められているところである）に對して、我々はこれらを全面的に否定するものではないが、又それらを全面的に肯定するものでもない。第一の理由に對して我々は次のような疑問を持つ。社會現象の説明としてはまことに充實な方法ではあるが、原始的な狀態にまで遡らねばならないと云うことと、そこから出發すべきであると云うことは一應別箇な分析の過程であつて、一方的に前者が常に後者の理由でなければならぬと云う論理は成立しない。二つの分析過程はそれだけでは全く對等で併立しうるものである。何れの方法を選ぶかはそれら自體ではなくして、むしろ他の條件に求められるであらう。もし又、出發點である原初的形態の中に社會現象の本質を求めんとするならば、それは社會現象の本質にその始原的状態の——いわば始原的なるが故に存する少なからざる——特質が附加し、添附していると云うことを故意にか、或は無意識的に閑却し、忘却したものである。更に又そこには社會現象の本質を固定的なものとして理解せんとする嫌いが認められがちであると云うことも忘れてはならないであらう。第二の理由に對しても我々は若干の疑點をいだく。即ち原始宗教が純粹な、従つて又他の要素の混入しない單純な宗教形態——それ故に科學的に把握し考究

し易い——と云うデュルケムの主張に對して、我々はむしろ逆に最も分化した近代社會における宗教形態にも最も純粹であり、單純であると考えられる側面があると云うことを提唱したい。例えば現代の多くの宗教結社、なかならず宗教的祕密結社等の如きにおいては、それらを構成している成員が比較的純粹にただ宗教と云う文化領域においてのみ結合し、或いは純粹に宗教的關心のみを共通にする事によつて相互の人格の一面においてのみ結合しているものである。少くとも人々の接觸交渉を宗教的領域にのみ限定せんとする傾向を益々強めてきているのである。一方原始宗教はデュルケムがまさしく指適したように、一切が未分化のまま宗教的であるような低級・未開社會に存在しており、従つてそれは道德・法律・藝術・經濟等百般の社會現象の萌芽を内に含んでいる、いわば極めて複雑な、又不純な宗教現象であるとも云える。これに對して最も發達した現代の宗教こそ純一無雜であるとも云えよう。勿論かかる矛盾はそれぞれ比較する次元が相違しているからである。この相異は同じく宗教社會學と云う名稱の下において、社會學者というよりはむしろ宗教學者としての立場をとるデュルケムと、あくまで社會學——特殊科學としての社會學の領域にとどまらんとする我々との間の方法論上の乖離に基いているようである。換言すれば前者にあつては常に宗教を自體が中心問題であり、従つてその教義・信念・儀禮の内容や外形等の純・不純が主たる關心事・標準となつてゐるのに反して、後者にあつては宗教と接する社會集團・關係・行爲自體が常に注目せられ、判斷の基準となつてゐるからである。

宗教現象の本質を探究すること（デュルケムの言葉によれば「一般に宗教とは何であるかを探究すること」）が嚴密に社會學的な宗教社會學の任務でないのと同様に、又凡そ宗教が如何なる起源を有するやの問題も直接宗教社會學の課題ではない。即ち宗教の本質にしろ、宗教の起源或いは宗教自體の展開過程にしろ、それらがいかなる學問的方

法によつて究明されるにせよ、所詮それらは宗教學の對象であり、その領域に屬すべき研究課題であることは明らかである。^{*}宗教社會學にあつてはかかるものが與件として前提されている。

* 我々はこゝでマンハイム(K. Mannheim)の連字符社會學(Bindestrichsoziologie, od. Spezialsoziologie, od. soziologischen Einzelszipinen)の構想において、彼が法律社會學(Rechts Soziologie)の課題の——つ規範の起源(die Entstehung der Norm)の探究を提示してゐることを想起する(Mannheim, Die Gegenwartsaufgaben d. Soziologie. 1932. S. 16. —“die Bedeutung des gesellschaftlichen Lebens für die Entstehung der Norm.”)。而してこの課題が彼によれば法學者よりもむしろ社會學者に近接(näher)しており、社會學者の側から考察されるべきであるとされながらも、結局それは固有の法學の問題に歸することが明らかである(Mannheim, a. a. O. S. 17)。

凡そ宗教現象にせよ法律・道德・經濟現象等々にせよ、これらは何れも社會現象であることは云うまでもない。従つてこれらの現象がそれぞれ特定の文化價値の個別の研究分析と相並んで、或いは之と相補つて社會學的方法をもつて考察究明されることは當然である。此の際社會學的方法に最も熟達しているのは、マンハイムの指摘している如く、云うまでもなく社會學者であり、それゆゑ社會學者の側から之をなすことは最も有効である。けれどもこの事と嚴密に社會學的な特殊社會學とは區別されるべきであることも又明らかである。即ち前者にあつては各文化現象の價値又は本質とも云うべきものが中樞的或いは窮極の認識目標であるに對して、後者においては各文化領域における現象を通して把握できる社會學の基本的範疇・原理の特殊性が主要なる、又終極の認識目的である。社會學者として自他ともにゆるすデュルケムの宗教社會學にしてなおかくの如きであるから、況んや法律學・經濟學・教育學等々諸他の社會科學の側からなされた多くの名目的な特殊社會學に至つては、ほとんど全く嚴密な社會學方法論の領域の外にそれぞれの立場を固執しているにすぎないようである。こゝではただカントロウウィッチ(H. Kantorowicz)の所謂補助科學(Hilfswissenschaft)としての社會學が存しているのみである。

次に第二の點、即ちデュルケムが原初的宗教形態として考究し開明したオーストラリヤ未開社會におけるトーテム

ズムに關する論述は、本書の中心的部分を形成し、當時の未開社會の研究としては最も精緻な、劃期的なものである。ここで彼が明らかにせんとしたところは、これまで考察してきた諸點と關聯付けければほぼ推察されるように、その當然の結果として彼自身も述べてゐるように (Les formes, p. 141)、『トーテムズムなる未開社會の』宗教が何であるかを解すること (entendre à une religion) に外ならないのである。その内容は、宗教が信念と儀禮との連帶的な體系であるとの彼の基本的觀點から、トーテム信念 (croyance totemiques) とそこから派生し (deriver) それに抗する (réagir) 消極的並びに積極的禮拜としての儀禮的態度 (attitudes rituelles) とを中心とする綿密なる考察である。そこに展開されている事實とその理論は、一般に未開社會における全體社會の構成要素乃至基本的集團としての氏族 (clan) に關する極めて重要且つ豊富なる資料と指針とを提供していると云えよう。

けれども我々の見地からすればここでデュルケムが詳細に分析している信念——即ち固有のトーテム的信念の問題、特にそれらの信念の諸起源に關する問題 (Les croyances élémentaires, Les formes, pp. 141-424) は、いづれも宗教社會學の直接當面の主要對象をなすものではない。次に儀禮に關する諸問題についても、多くの儀禮がそれぞれいかなる機能と存在理由を有するか——例えば消極的禮拜としての禁忌 (interdits)、積極的禮拜としての模範的儀禮 (rites mimétiques) や表象的又は記念儀禮 (rites représentatifs ou commémoratifs) の機能や存在理由等——が詳細にわたつて分析されているのである (Les principales attitudes rituelles, Les formes, pp. 427-592)。ところで我々はここでも宗教的信念より派生し、又はそれに基づく諸多の宗教儀禮自體が宗教社會學の直接の問題であるのではなく、儀禮を通して把握される社會的行爲・關係・集團の特殊性自體が直接の主要なる課題であると云いたい。夫故此の場合我々として注目すべく又教えられるところは、『アルンタ族に支配的な主要なる儀禮的態度

として彼が極めて客觀的且つ實證的に縷述している未開社會における宗教的行爲様式の諸態様に關する事實である。それは未開社會の宗教社會學にとつてまことに貴重な素材ではあるが、彼の儀禮に關する右の敘述から宗教社會學の方法論上の指針は直接學びえられないであらう。

六

最後に第三の點、即ちデュルケムが宗教の本質的要素として「信念」・「儀禮」とともに極めて重要視している「教會」の概念が未開社會において如何なる現實的展開をなしているかの問題を考察してみたいと思う。この「教會」については、從來餘りにも看過されていた宗教に於ける「教會」の眞意義を明快に指摘したこと（古野清人譯・デュルケム・宗教生活の原初形態、上卷、六頁、譯者序）が彼の宗教社會學がもたらした學問的寄與の一としてあげられているのであるが、我々は彼によつてその眞意義を開明されたと云われる教會が、宗教の本質的要素の缺くべからざる一として、彼のオーストラリア未開社會における原初的宗教的事實の實證的研究の中にいかに把握されているかを簡単に考察してみよう。さきに論述せし如く彼の教會の概念は次の二點に要約される。

一、これを構成する諸個人が共通した信仰を持っていること、だけで、相互に結びついている一定の集團であり、そこでは固^レ有^レの、宗教信念とそれと連帶である固有の儀禮とが共通であることは云うまでもない。

二、それは一定の集團を地盤として成立している。

然しながらまことに奇異なことであるが、かくの如き意味の教會そのものは、デュルケム宗教社會學の主著たる

「宗教生活の原初形態」の中、少くともその具體的・實質的研究の部門（第二篇及び第三編、一四一頁—五九二頁）においては、及びその他の著作においてもほとんど直接、論述されていないようである（此の點については今すこしく文獻にあたる必要があるので確固たる斷定はさしひかえなければならぬが）。よつて我々にかかる教會に該當すると考えられるところから間接的に推察して、この問題を一應省察するにとどめておく。

先ず教會の概念の第一の場合、即ち社會集團としての教會そのものは、オーストラリアの未開社會においては、一見、彼によつて明らかにせられたトーテム集團（*Les formes*, p. 141）、即ち主として氏族（*clan*）であると考えられるかも知れない。何となれば氏族の成員はトーテムなる信仰を共通にして相互に結びついている集團であることは明らかであり、各氏族のトーテムがそれぞれに固有のものであること、いしかえれば氏族集團の内に共通にして外に特殊なるものであることも一應承認されうるのである。けれどもより一步をすすめて仔細に考えてみると、かかる見解は直ちに幾多の困難に遭遇する。第一に *clan* はその成員に共通な固有の信仰——即ちそれぞれのトーテム信仰——を有していること、だけで相互に結びついている集合體とは考えられなう。*clan* が一の血縁的な基礎集團として、その成員のほとんどあらゆる領域にわたる生活を共通にしていることは周知の如くである。従つてそれを單に信仰の領域における共通性を結合紐帶とするが如き教會とみなすことは困難である。それは或いは第二の場合、即ち教會の地盤としての集團であるとは考え得られようが、教會そのものではあり得ない。第二に未開社會の中でも特に *clan* の場合は集團におけるほとんど一切の生活領域間には極度の統合（*integration*）状態が存在していると考えられるが、このようなところに獨り信仰のみを共通にすることだけで成立するような集團が存在することもどこか矛盾しているようであり、かりに存在したとしても *clan* そのものとはどうしても考えられない。この點に關してデュルケム

が間接的に述べているところは、——後の我々の考察と結びついてなお一層——意義深いものがある。即ち彼はトーテムに本來、部族 (tribe) 的宗教としての一面があることを指摘して次の如く論じている。

「ただかくトーテムを表象しうるためには、從來久しくなされていた觀念を本質的な一點に於いて修正しなければならぬ。最近の發見に至るまでは、それは全く特殊のトーテムの禮拜から成るとされ、またそれは氏族の宗教 (religion du clan) と定義されてゐた。この見地からすれば、同一の部族では、諸種の氏族が存するので、それだけのトーテム宗教が相互に獨立して存したと思われていた。……しかし實在はもつと複雑である。勿論、各トーテムの禮拜の中心はそれと對應する (correspondant) 氏族である。この禮拜は氏族でのみ祝賀された。これを擔任しているのは氏族の成員 (membres du clan) である。彼等によつて、それは基礎をなす信念とともに、一時代から次の時代へと傳達されるのである。しかし他方、かく同一部族の内部で行われた諸種のトーテム禮拜は……相互に包攝しつゝる (s'impliquent mutuellement) のである。それらは同じ全體の諸部分・同じ宗教の諸要素 (des parties d'un même tout, les éléments d'une même religion) にすぎない。氏族の人々は決して未知の宗教が通常與えるような無頓着・懷疑或いは敵視 (l'indifférence, le scepticisme ou l'hostilité) をもつて近隣の氏族の信心を考察しない。彼等はそれらの信心を分有する (ils partagent eux-mêmes ces croyances) のである。……さらに又、このような信心の共有集團 (communauté de croyance) は時としては禮拜に現示する。……なお集合した部族の面前で義務的に展開される一範圍の儀禮が存在している。入信のトーテム祭儀 (cérémonies totémiques de l'initiation) がこれである。(このような) トーテム組織は明らかに部族の全成員間に於ける無差別な一種の協同 (entente) の結果でなければならぬ。各氏族がその信心を絶対に獨立した仕方で作ることは不可能である。……要する

にトーテムの十全な觀念をつくるには氏族の限界内に止るべきでなくて、部族をその全體性において (tribu dans sa totalité) 考察しなければならない。……トーテム的宗教は各氏族の特殊の禮拜の集合によつて形成された複雑な體系である。(Les formes, pp. 220-222)

我々はここにおいて教會が有している地盤としての一定の集團は、その十全的な意味において概ね部族なることを了解しうるに至つたのである。このことは又デュルケムがトーテム的體系の部族における統合を論じているところ (Les formes, pp. 422-424) よりも推定されうるし、更に彼がコロボリの集合體として例證しているところの「ワラムンガ族」(Warramunga) 等の明らかに部族と解せられるべき點からも十分推知しえられるところであろう。(cf. Les formes, pp. 310. ff.)

教會の概念の二點について論述がやや前後したが、しからばかかる部族集團を地盤として存在すると云われている教會そのものは、いかなるものであろうか。それが clan 自體に非ざることは既に述べた。ここにおいて我々はさきにやや長く引用したデュルケム自身の言葉と、並びに彼がオーストラリア未開社會における社會形態の週期性に着目して、そこにトーテム的信念の、従つて又儀禮の發生の根源を求めていること (Les formes, pp. 307-320, pp. 498-500) よりして、教會なる宗教的集團は低級・未開の社會においては clan 或いは phratric と云うが如き一定の恒常的集團と見るよりも、むしろ一時的 (季節的) な corrobore 的集合の形態をとる集團と解すべきであろう*。

* 勿論、それは corrobore そのものではなく (Cf. Les formes, p. 307. Note 3)。私見をもつては corrobore をも含めて corrobore 的な集合體を總括して考えてきつかなさうと思うのであるが、なおこの點に關しては詳細に吟味されなければならない。なお、かかる社會形態學的な研究は彼の最もすぐれた後繼者の一人であるモース (M. Mauss) によつて更に徹底的

に遂行されている。例えば著名なエスキモー社會における社會形態の季節的變化に關する研究の如きがそれである (M. Mauss, *Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Étude de morphologie sociale. L'année sociologique* T. IX, 1906)。モースは大體、教會と部族とを同一視していると云われるが、これは少くともデュルケムの教會の觀念に従えば、教會は部族を基盤とする集合體乃至集團と理解さるべきであらう。

宗教社會學の主要なる對象を宗教的集團に求める我々の立場がデュルケムのこのような教會の問題に他の信念・儀禮の問題よりもはるかに近縁的なものであることを感ずるのは當然であらう。それにもかかわらず教會の問題は本書においてわずかにその概念規定が試みられているにとどまり、實質的にはほとんどこれに直接觸れず、間接的に問題の周邊を我々が推測しうる程度であるにすぎない。彼の本書にささげた勢力の大部分は、「教會」究明への前提とも考えられる氏族を中心とするトーテムの信念及び儀禮の考察にそがれているのである。尤も假に彼が宗教的集團としての「教會」を信念や儀禮と同じ程度に分析したとしても、我々とデュルケムとの間には、その分析・把握の仕方において超え難き溝があつたであらうことは、從つてまたその成果が我々の立場と直接結びつかなくつたであらうことは、これまでの論述によつて明らかであらう*。

* 最も低級・原始的な低狩獵民の段階においては、宗教はもとよりその他あらゆる面にわたつて clan が tribe よりもすぐれて全體社會的であり、自律的統一體であると云われ、clan の封鎖性は特にその宗教的なトーテムイズムの機能によつて強化され、clan は相互に割然と區別される宗教統一體であると云われている (姫岡勲・「低狩獵民の社會形態的特質」・民族學研究・第一卷第二號、一九頁—二六頁。cf. A. P. Elkin, *The Australian Aborigines* 1938. W. L. Warner, *A Black Civilization; a social study of an Australian tribe*. 1937)。Clan が Tribe よりもその社會的集團的統一性において大なるこのような最も原初的な段階において、「教會」が社會集團としてどのような現實形態をとつているかは頗る興味ある問題であるが、宗教社會

學の歴史的部門における課題として次の機會に考察したい。

以上によつて極めて簡略的にはあるが、デュルケムの宗教社會學を特殊社會學方法論上の見地から一應考察しおわつた。要するにそれは宗教の起源においてその本質を探究し、開明すると云う意味において、特殊社會學と云うよりは特殊社會科學としての宗教學と解すべき性格のものである。このことは然しながら、彼の所謂「社會學主義」(sociologisme)の見地(拙稿・「前掲論文」五頁參照)からするならば、むしろ當然の歸結と云うべく、かかる見地——社會諸科學(sciences sociales)があるのではなくて諸社會の一科學(une science des sociétés)があるのみと云う彼の偉大なる構想の下に終始一貫した宗教的事實の開明は、宗教社會學の所與の前提に大いなる貢獻をなしているといえよう*。

* デュルケム宗教社會學と直接に聯關し、根本的にその方法論の軌を一にする諸學說については古野清人「宗教社會學說」(昭和二十四年・一〇五頁—二五五頁)參照。

七

デュルケムの宗教社會學が彼の名著「宗教生活の原初形態」を通して多方面に深い影響を及ぼしたことは既に述べたところであるが、我々が以下これと比較しつつ論述せんとするマックス・ウェーバーの宗教社會學說(Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. 3Bde. 1920-21)も又、宗教社會學の分野においては勿論、社會史・經濟史或いは經濟倫理の各領域にわたつて示唆する點の極めて多い勞作であることは通説の如くである*。

* "It not only threw a brilliant light on the particular field which it explored, but suggested a new avenue of approach to a range of problems of permanent interest, which concern, not merely the historian and the economist, but all who reflect on the deeper issues of modern society." R. H. Tawney, Max Weber The Protestant Ethics and the Spirits of Capitalism translated by T. Parsons. Foreword. p. 1. (b) 内藤堯爾「宗教と經濟倫理」・社會學・第八輯・二四四頁—二四五頁參照。

然しながら同じく宗教社會學と云つても兩者の立場は一見、はなはだ對蹠的なものであり、外見上いちじるしくその構想を異にするもののである。例えばデュルケムがその主たる對象を未開社會のトーテム宗教に求めているのに對して、マックス・ウェーバーはその學說を西歐近世資本主義社會の宗教である新教から展開し、この最も新らしき、いわば宗教形態として最も發展したるものの一に、その考察の基軸をおいているのである。さらに前者が専らその觀察をオーストラリヤのトーテムイズム、特にアルンタ族の按手儀禮 (rite manuel) に限定しているのに對し、後者はプロテスタンティズム、殊にそのうちのカルヴィニズム (Calvinismus) を中軸としつつも、廣く佛教・儒教・道教・回教等の所謂世界宗教 (Weltreligion) をも含めて、いわば現存する世界のほとんどあらゆる主要なる宗教形態を分析しているのである*。

以下我々はマックス・ウェーバーの宗教社會學を考察するにあたり、本論文の目的たる特殊社會學方法論の宗教社會學における基本的檢討と云う見地から、そのゆたかなる内容の一端を窺い、併せて前述せしデュルケム宗教社會學との原理的な關聯をできうるかぎり省察しつつ、最後に兩者の綜合の、或る一つの見解として提示されうるヴァッハの學說にふれてみたいとおもう。

* 兩者のこのような相違は、デュルケム宗教社會學の忠實なる信奉者である古野教授の、次の如きウェーバー批判にみられる對立

的な態度にまで發展している。マックス・ウェーバーは先ず優秀な經濟學者であるほどに宗教學的な蘊蓄を有していたかは疑問である。

又その宗教社會學的研究は特別に愛好した題目プロテスタンティズムと資本主義との關聯についてみては把握の方法が實證的精神によつてなるとは斷じえない。(古野氏「宗教社會學說」一九三八年・三頁)。

マックス・ウェーバーの宗教社會學は前記の「宗教社會學論文集」によれば、周知の如く先ずは十九世紀末葉から二十世紀初頭にかけての西洋 (Okzident) と東洋 (Orient) との文化の比較からはじまる。而して彼によれば文化のあらゆる領域におつて兩者の差異の最も根幹的な點は所謂「合理主義」(Rationalismus) の、そして又その最も典型的なる「我々近代生活の最も典型的なる力・資本主義」(die schicksalsvollste Macht unseres modernen Lebens: der Kapitalismus) の有無である。(Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. I. S. 12.)

* ここで彼があげている文化領域は自然科學・文學・建築・繪畫・音樂・法律・國家制度・經濟等にわたっており、それらの比較的基調をなすものは彼の所謂「文化の世界史」(Universalgeschichte d. Kultur) の立場であるが、それは畢竟西歐近世の文明を中心とし基軸とする世界の合理化 (Rationalisierung) の過程をたどることである。我々は彼が序論の冒頭に述べている數言からもよく此の點を窺ふことができる。(vgl. Max Weber, a. a. O., S. 1. Vorbemerkung)

すなわちあらゆる東洋的なものから西洋的なものを區別する最も根源的な標識は、前者に未だ全く存在せず、後者にのみ發生し現存する經濟組織を中心とする合理主義——所謂資本主義そのものである。一般に近世資本主義の發達は自然科學の進歩に基く技術の改良・變革・人口の増加・汎歐洲商業における資本の蓄積、これに伴う市場の擴張の産業機構に及ぼせる影響・法律及び行政組織の變化等々のいわば社會的諸環境からする諸規定因素に緣由するものであるとされているが、然るにウェーバーは一應かかる事情を認めつつも、それらは要するに資本主義發達の諸條

件 (Bedingungen) パーソンスによれば occasions) であることとなり、未だ眞に資本主義の成立及び發達の原因 (Quellen or causes) と云ふ得ざるものなることなり (M. Weber, a. a. O., SS. 6-11. cf. Tawney, *ibid.* pp. I(c)-I(e))。

* 例えば技術の發達と資本主義との關係について彼が論述しているところを参照されたい (M. Weber, a. a. O. S. 10. cf. T. Parsons, *ibid.* pp. 24-25)。

然らばその眞の原因は何であるか。彼によればそれは、實際に合理的な生活行爲の或る一定の型を採用する人々の素質及び意向 (die Fähigkeit und Disposition der Menschen zu bestimmten Arten praktisch-rationaler Lebensführung überhaupt abhängig) と云ふ心理的諸事情のみ (M. Weber, a. a. O. S., 12)。

* 勿論彼も經濟的合理主義 (der ökonomische Rationalismus) — 資本主義の發達は一面、經濟的・社會的・技術的諸環境に依存するものであり、これとともに他面においてかくの如き心理的諸事情に依るものであると述べているが、前後の論點や彼が本書を通じて一貫して強調するところから考えると、資本主義の成立及び發達の原因は後者であり、前者はむしろ必要なる條件にすぎないと云えよう (cf. Tawney, *ibid.*, pp. I (b) — I (e))。島恭彦「東洋社會と西歐思想」一六〇頁 — 一六一頁参照。此の點についてはなおウェバーの社會學一般、一殊に社會的行爲論と彼の社會學方法論の心理學的傾向との關聯を検討すべきであるが、今はこれを略する。

而してかかる合理的行爲の諸典型を基礎付けるものこそ宗教的思想としての新教——カルヴィニズムの精神に外ならない。換言すれば西歐近世資本主義社會の基底をなす合理主義はその根源を十六世紀の宗教改革の中に求めえられ、従つて宗教改革の結果として發現した新教——カルヴィニズムの精神の中から資本主義の精神が生れたとなしてゐる。宗教社會學論文集の第一巻のうや Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (SS 17-

206) 及び Die Protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. (SS 207-236) は、かくして右の如き見地に基いて一の宗教としての新教——カルヴィニズムが一の社會としての西歐近世の初期資本主義社會にもたらした影響を、特に後者の中心と見らるべき經濟の領域との聯關において考究しているのである。周知の如く十六・七世紀のオランダ・イギリス・フランス等における初期資本主義社會を構成する成員の行爲を規定する精神 (Geist des Kapitalismus) は、舊來の一切の封鎖的な生活關係即ち中世的な傳統的行為様式から自己をきりはなそうとする個人主義であり、それを貫くためには強烈な自己責任の意識と絶えざる自制 (selbstkontrolle) と冷靜な克己心 (selbstherrschung) とが必要である。一方かかる自主獨立的な傾向に對し、新しい未知の世界で與えられた職業を天與の使命とし、一身の快樂や幸福を犠牲にして嚴格な規律的・組織的生活の下に勞働する沒我的傾向、ウェーバーの所謂「職業倫理」 (Berufsethik) が成立する。それは極めて意志的なしるも理性的な禁欲主義的生活態度である。かくの如き態度こそまさに僧侶的な傳統主義的權威の打破と神への絶對服従を通して、神の榮光を現世に現わすために勞働し、神より與えられた天職の営みの中に救いの確信を得、現世の生活態度にたえず緊張感を與え、日常生活の中に鐵のような統制と合理化をもたらすカルヴィニズムの精神の發露に外ならぬ。 (Max Weber, a. a. O., SS. 30-62, 84-162, 163-206)。まことに「資本主義は實にカルヴィン教徒神學の社會的複寫であつた」 (Capitalism was the social counterpart of Calvinist theology. R. H. Tawney, *ibid.*, p. 2)。

かくしてウェーバーの宗教社會學の立場の一半は、宗教の起源及びその本質を社會そのものに求め、いわば社會から宗教を説かんとするデュルケムとはまさしく反對に、特定の社會の起源及び本質を或る特定の宗教の精神そのものに見出し、いわば宗教から社會を説かんとしているものである。即ち前者が終始一貫して社會の立場から、社會的事

實としての宗教の何たるかを開明せんとしているのに對して、後者は特定の宗教の立場から（この際その特定の宗教の本質そのものは決して主要なる問題ではなくしてむしろ既定の事實、もしくは現實の所與と認められている）、特定の社會の何たるかを、その中樞的領域としての經濟領域の何たるかを中心として開明せんとするものである（我々は當然ここでさきに附加的に述べたところを想起すべきである。本稿二八三頁）。

* ウェーバーの見解に對する我々の立場からの検討は次に述べる東洋社會と宗教に關する論述を省察したる後、一括して行うこととする。又我々はここで彼の文化の世界史の立場、特にその經濟倫理的精神史觀に對して、且つ資本主義精神とカルヴィニズムとの時代的變遷を廻つてなされた批判——例えばトウニイ（R. H. Tawney, Religion and the Rise of Capitalism. 1926.）やロバートソン（H. M. Robertson, Aspects of the Rise of Economic Individualism. 1933.）等によつてなされた——については別の機會に改めて論述したい。

八

次に我々は彼が「世界宗教の經濟倫理」（Die Wirtschaftsetik der Weltreligionen）なる標題の下でなした、主として東洋社會とその宗教（儒教・道教・佛教・印度教等）との關聯を對象とせる宗教社會學說を窺うこととする。前述せし如く彼は西歐近世の社會にのみ發生し、發達し來たれる經濟的領域を基軸とせる初期資本主義（詳細には初期の産業資本主義）をカルヴィニズムの宗教精神から根源的に開明し、説明せんとしたのである。そこで問題は當然、かかる合理的産業資本主義の存在しないところにはカルヴィニズム的な、もしくはこれに類する宗教もまた存

在しないと言ふことを、逆に言えばかかる宗教の存在しないところにはその初期に見らるるような資本主義精神が生ぜず、従つてまた資本主義自體がそこでは自律的に成立し、發達してないと云ふことを實證しうるや、否やにかかつていると云えよう。さらにこのことをさきに我々が論述した方法論の觀點から再說すれば、所謂カルヴィニズムの禁欲的・合理的・現世的・自律的・克己的な屬性とまさに相反する、或いはそのような性質を缺く宗教の支配的なところにおいては、この宗教の影響の下に社會が、と云うよりはむしろ宗教を除く他の文化領域（特に經濟の領域）が資本主義社會のそれらと相反する様相を呈し、所謂前資本主義的段階にとどまつていると云ふことを確證しうるかどうかにかかつていると云えるし、また具體的にウェーバー自身の世界的な立場からするならば、かくの如き資本主義精神が缺如し、従つて資本主義が自律的に——文化の傳播においてではなくして——發生し・發達していない東洋社會が、資本主義を中軸とする世界の合理化の過程において、それが有する宗教の影響の下にいかなる特殊相を呈しているかを究明すべき課題であるとも云えるであらう*。

* ウェーバーが『世界宗教の經濟倫理』について序論において述べている根本方針、即ち宗教と經濟乃至社會との相互規定關係の究明(M. Weber, a. a. O., S. 12)は、宗教の經濟乃至諸他の社會の文化領域に對する影響の考察と云う一面にのみ局限されてゐると云えよう。例えば市民階級の有無(M. Weber, a. a. O., S. 276ff.) 従つてまた都市の有無(vgl. M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, S. 522ff., S. 532) 森林文化(Waldkultur)と治水文化(Bewässerungskultur)と云うが如き多分に地理的環境に基く文化の相異(M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. II, S. 375)や、氏族團體・村落・族姓制度の存在の有無乃至・強弱(M. Weber, ibid. Bd. I, S. 349ff., Bd. II, S. 333ff.)等の諸問題は、主として經濟領域を中心とする社會生活一般に對する規定因素として重視せられてはいるが、かかる諸規定因素と宗教自體との連關はほとんど等閑視せられ、あくまで宗教が第一原因であり、他の一切は條件として作用すると云う前提から出發せんとしているようである。この

點まさにデュルケムと逆の方針と云うべく、ウェーバーにあつては宗教に規定せられた社會の他の文化領域、特に經濟領域が問題とされているのである。さらに同じく社會形態に着目するとしても、さきにふれたデュルケム門下のモース (M. Mauss) 等にあつては種々の社會形態から一の宗教 (原初的な宗教としてのトーテムイズム) を明らかにすることが眼目であり、これに對してウェーバーにあつては種々の宗教から種々の社會形態を、窮極的には合理化の過程をたどる世界史のながれにおいて開明せんとしているのである。従つて宗教以外の諸要素は西歐社會にみられる如き所謂産業資本主義の自律的な成立過程に對して、必ずしも不可缺の條件となつていない場合すらも現實に起りうるのである。例えばウェーバーによれば、新世界アメリカの如く資本主義の物的基礎が全く缺けているところでも、新教の「精神」が資本主義先導の役割を果たすのであり、また支那のように多少資本主義的要素の萌芽のあるところでも「精神」が缺如していれば社會は停滯しているのであり (島恭彦・「前掲書」一六一頁)、また印度におけるヴェシヤ (Vaisya) や歐洲におけるユダヤ人達の所謂「賤民資本主義」 (Paria-Kapitalismus) も支那の場合と同様に消極的な例證となつてゐる。

我々は此の點に就いて後述するトゥニイのウェーバーに對する批判 (ヴァッハの宗教社會學は或る意味でそこから生じたともいえる) を正しく認めざるをえない。即ち宗教乃至は宗教の精神自體が社會生活の變遷・存続に對していかに重要な原因をなしているようにとも、宗教や宗教精神の生起・發展・變遷を通じて十分社會學的考察が可能であり、社會的・自然的諸規定因素を宗教と直接聯關せしめることが必要であり、宗教以外のこれらの諸規定因素が宗教精神自體に對する規定の面を等閑視してはならないであらう。

ウェーバーの宗教社會學の重要な構成部門である“Die Protestantische Ethik u. der Geist des Kapitalismus”, から必然的に繼起するこのような問題に對して、彼は“Die Wirtschaftsethik d. Weltreligionen”において先ず主として支那及び印度をその對象となしつつ、東洋社會の成員に典型的な精神構造を分析開明している。その要點を摘示すれば第一に東洋人一般の自己意識の缺如、従つて著るしく形式道德的な儀禮主義、倫理生活と營利生活と

の不一致から来る精神生活の二面性（所謂「對外道德」 Ausenmoralte と「對内道德」 Innenmoralte との分裂・併存の状態）等があげられている（鳥恭彦「前掲書」一四五頁—一四七頁）。かくの如き精神構造の基底は云うまでもなく近代ヨーロッパの資本主義精神が、そこから極力自己を分離し、絶縁しようとした一切の傳統的な生活關係そのものにほかならず、傳統の埒内にあつてただそれに順應して生きる安易な生活態度である。次に東洋においては禁欲主義的職業倫理が未だ全く成立せず、營利活動は倫理的に無視せられ、蔑視せられ、賤民階級にまかされ、所謂「賤民資本主義」或いは單なる拜金主義（Mamonismus）が存在するのみで、一般的には時間の觀念を超越した知足安分の思想が支配的である。これを一言にして云えば東洋社會は一般に認められている如く、未だ近代資本主義社會に到達せざる身分制社會に停滯しているものと云えようし、ここで支配的な精神は合理主義に對する傳統主義 Traditionalism にほかならなうであらう。

ウェーバーによつて認められている東洋社會一般のかくの如き傳統性・停滯性は、彼の宗教社會學の見地からするならば當然新教（特にカルヴィニズム）精神の缺如と東洋の宗教が有する諸特質に求められるべきはずである。もとより東洋の宗教と雖も彼が考察の對象としている儒教・道教・佛教・印度教等々は、いずれも各々獨立の宗教としての特色を有し、これらを一律に把握することの困難であることは云うまでもない。然しながらそれらの宗教の何れにあつてもウェーバーによればさきに考察せし如き新教精神を缺如している點において一致している（vgl. M. Weber, *ibid.*, Bd. II, SS. 363-375）。『東洋の宗教に見られる現世的性質は神と人間世界との境界線を抹殺することによつて生ずる。東洋人は祖先の靈魂と自由に交通し、一定の儀式と祭禮とによつて死者の運命をも左右する事が出來ると信じてゐる。又彼等自身は神の容器であつて、宗教的 ecstasy の中に神と人との神祕的一致を實現することが出來ると

信じている。東洋人にとつて神は西洋人に對するほど超越的な、絶對的なものではない。……神の世界と人間の世界とを無視する者は絶對神の信仰をもつ人間に比較して、その生活態度に緊張と責任觀を缺くを免れない。例えば神より與えられた天職を短い人生の間に果して完全な救いを得ようとするカルヴィニストと、來世において現世と同様な族姓制度が繼續し、せいぜいのところ現世の善行によつて來世では現在よりも高い族姓に引上げられる希望しかないというような「輪廻」の思想の下にある東洋人の生活態度とを比較して見よ。前者は根本的な「救い」の思想の下に人間生活に不斷の反省を與え、これを改善しようとする積極性を有するに對し、後者はただ個々の「善行」を積みかさねる程度で、前世から來世までも連綿とつづくと信ぜられる族姓制度そのものを變革する意志を有しないであろう。現世と來世とを抹殺する思想は結局現世に對する實踐を拋棄して、傳統に順應してゆくような東洋社會に特有の生活態度を生み出すのである」（島恭彦「前掲書」一五二—一五三頁）。更にまた絶對神の信仰を持たず、汎神教的乃至多神教的な色彩の濃厚である東洋の宗教は所謂「魔術信仰」(Zauber Glaube)を拒否せず、むしろこれを伴う場合が頗る多い。魔術信仰の効果は人間の不幸や罪惡に對して一時的な救済感を與え、これによつて内心の緊張から何時でも安易にまぬがれる事である。併し魔術信仰の他の半面は神に對する根本的な罪惡感をもつて、これから免れようと絶えず努力しているカルヴィニストの如く日常生活が組織ある全體にまで高められないで、個々の偶然的な善行と惡行のつみかさなりとなり、生活に對する意志的・科學的態度が缺け、本能的な情感の支配にゆだねられる結果となる。かような東洋人一般に見られる魔術の信仰は彼等の生活合理化を根本的に妨げているのである*（島恭彦「前掲書」一五三—一五四頁、M. Weber, *ibid.*, Bd. I, S. 490. *Wirtschaftsgeschichte*, S. 308）。

* ウェーバーの東洋の宗教については最近小松堅太郎教授もウェーバー宗教社會學の批判の後の部分でふれている（小松氏「社

佛教における悟道思想・儒教の君子の思想・道教の超俗的な哲學思想・印度教の輪廻思想等々は、各々勿論その立場を異にして、必ずしも彼が指摘している如き低俗・低級な宗教思想の段階に止まつているものとはいえず、むしろ宗教思想自體としては高遠な、もしくは高踏的にすぎるほど瞑想的な特質を有しているものであるが、然しながらこれらの宗教のもつているかくの如き側面は大多數の東洋人一般にはほとんど無關係に近く、東洋の宗教が一般庶民の現實生活にあらわれてきているところは、彼の云うところを多く肯定しているであらう。

然らば東洋社會における傳統性・停滯性或いは經濟領域における前資本主義的性格乃至現實生活における非合理性は、彼が西歐社會においてまさしくこの逆の諸特質を新教精神なる宗教的側面から開明したように、右の如き東洋の諸宗教から明確に基礎付け (fundieren) られているであらうか。我々は遺憾ながら「世界宗教の經濟倫理」において彼が論考しているところ (即ち東洋の諸宗教が東洋社會に及ぼしている影響の問題) は、さきの「新教倫理と資本主義精神」(即ち新教——特にカルヴィニズムが西歐初期資本主義社會に與えている影響の問題) において論證しているほど明快に且つ一義的に (即ちトウニイの言葉をもつてすれば條件或いは誘因 occasions ではなくして原因 causes として——R. H. Tawney, *ibid.* p. 14d) 宗教の社會、特に經濟領域に與える影響を提示しているとは考えられないのである。否、我々はむしろ逆にこの場合においては西歐初期資本主義社會の考察において條件或いは誘因として、従つていわば第二義的な影響を與えるものとしか考えられていなかった諸種の社會的・經濟的・技術的因素が、東洋社會の開明にあつては一轉して宗教以上に、原因或いは直接的根元的な規定因素として把握されていることを認めようのである。具體的に云うならば彼が東洋社會の停滯性の原因を所謂資本主義精神の缺如に求めることはもとより明

らからであるが、このようないわば消極的な理由が直ちに積極的に東洋の宗教精神、或いはそれに基く職業倫理と直接に結び付かず、むしろこの場合の問題の重點は西歐初期資本主義社會にあつては誘因乃至條件視されていた市民階級の有無、従つて又彼の所謂「公共團體」(Gemeindeverband)としての都市の發生・存在の有無等に移行しているようである(vgl. M. Weber, Wirtschaft u. Gesellschaft. S. 522)。即ち東洋社會の停滯性の眞因(causes)とも云うべきもの(或いは東洋社會の特殊性をその宗教的契機(religiöse Momente)以上に強く制約し、否それを產出するerzeugenと見られる他の重要な事情(gänzlich andere Umstand)は、東洋における市民階級の缺如であり従つてまた都市の缺如である。而してここで彼は周知の如く一、大專制國家もしくは官僚政治の早期における畸形的な發達と、二、氏族團體もしくは族姓制度の鞏固な殘存と云ふ二つの理由をもつてこれを説明しているのである。*) (M. Weber, Wirtschaft u. Gesellschaft. SS. 522~523. 531ff)。

* この二つの理由が相互聯關的であること、又特に治水文化と結びついて第一の理由がより決定的なものとされていることについてはここに詳述することを略する。

此の際東洋の諸宗教が東洋社會の停滯性に作用する規定力は西歐初期資本主義社會の發生及び發達に與えし新教の根元的影響力に比して著るしく弱きものと見なされ、一義的(sekundär)なものとする考えられるに至つてゐる(vgl. M. Weber, G. A. R. S., Bd. I. S. 290ff. 349ff)。

以上を要約すればデュルケムとはまさに反對にいわば宗教から社會を經濟領域を中心として開明せんとするウェーバーの宗教社會學的立場は、西歐初期資本主義社會に對しては極めて適確に保持され貫かれて、あくまで宗教が一義的・根源的な役割を演じて他の諸々の規定因素はこれを促進する條件もしくは誘因として把握されているのである。

が、東洋社會に對してはかかる原因と條件との關係がやや混亂し、少くとも彼の論述するところを綜合して考えるとむしろ兩者の地位が顛倒して、原因に見なされた宗教が條件に轉位し、條件とされていた諸規定因素の中から原因が把握されるに至つていたのである。かくして“Die Protestantische Ethik u. der Geist des Kapitalismus.”において顯著であり、濃厚であつた彼の宗教社會學的色彩は、後の“Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen.”に至つて、東洋の諸宗教に對する彼の幾多のすぐれた考察にもかかわらず、急激に褪化し、これに代つて社會經濟史的な觀點が全體の基調となり、論述の表面に強く浮き出ているものと解される。

九

ここで我々は何故に彼が西歐と東洋との宗教社會學的考察においてかくの如き方法論上の轉換をなしたかについて詳細に検討することを他日にゆずり、簡単に又暫定的にこの點に關する我々の見解の一端を述べてみよう。このような、いわば矛盾の根柢に横わる問題點は彼の東洋に對する觀察よりもむしろ西歐のそれにあると云えよう。即ち一見彼が極めて明快に、又ほとんど完膚なきまでに開明していると考えられる初期資本主義精神乃至合理主義と新敎倫理（特にカルヴィニズムの職業倫理）との密接不可分なる關係は、彼が論證しているように原因と結果、根元的なるものと派生的なるものと云う風に解さるべきではなく、兩者は各々、宗教領域・經濟領域にあらわれた時代精神・思想であり、文化統合（cultural integration）の面から兩者が相互に規定し合うことは我々と雖も決して否定しないが、兩者は一方的な因果關係にあるものでもなく次元を異にするものでもなく、むしろ社會生活と云う同一次元における

並存の事象であると解さるべきである。かくして兩者を規定するものは決定的にはむしろそのいずれでもなくして、彼が東洋社會論において正しく論じている如く市民階級の、從つて又都市の發生及び存在の有無に外ならず、より社會學的な根本理論によつて表現すれば社會の集團理論としての封鎖性・開放性、關係理論としての支配關係の形態如何に存しているのではなからうか*。

* この點は逆にまた宗教改革以前の歐洲中世の社會及びそこから何故に新教やカルヴィニズムが生成發展したかを検討すれば容易に諒解しえられるところである。又例えば彼自身が西歐に獨特な所謂 *Gemeindeverband* としての都市の發生が典型的に *Sehndestädte* に現われていると述べていることを想起すれば足りるであろう (vgl. M. Weber, *Wirtschaft. u. Gesellschaft*. S. 526)。

かくして資本主義精神を發生せしめるのも、またこれと密接な關連を有する新教（特にカルヴィニズム）精神を出現せしめるものも、いずれも基本的には社會構造乃至廣義における社會形態そのものの中に求めらるべく、かかる社會構造を基體とする諸々の社會生活領域は社會構造の變化又は相異に從つて根本的に變化し相異すべく、また規定せられると解すべきであらう。而してかくの如く社會構造（集團・關係・行爲の諸構造）によつて基本的に規定せられた夫々の社會生活領域に顯現している精神の變化乃至相異について、相互の領域の間に一義的・根源的な、又は一方的な因果關係を認めることは、明らかに一面的・皮相的な考察であると斷ぜざるをえない*。

* 小松教授によれば、カールヴィンの職業禁欲の理念はもともと當時興隆途上にあつた新中産階級の勢力意欲並びに生活感情及び意欲から派生したものである。中産階級が土地の收益を基盤とする封建的特權階級への反感及び競争意欲に基いて、それ自體の經濟的社會的勢力の擴充を意欲し、それが充足のために商業的及び企業的收益の擴充強化を圖る必要上、利益の獲得並びに財の蓄積を神の意志に歸し、天職上の義務として感ずることが、當時のピュウリタンの眞摯にして堅氣な性格によつて支持された云

タリ（小松・「前掲論文」前掲書四號・一四七頁）とされている。

従つて彼がもし宗教社會學なる名目の下に意圖したところが、經濟史（特に「比較經濟史」）を中心とする一種の社會經濟史であるならば、ここに特に宗教の問題をとりあげて特異の領域を開拓した彼の業績は不朽のものである。ただし資本主義精神と新教倫理との密接なる關聯に關する問題は、それにもかかわらず更に兩者を基礎付ける社會構造の詳密なる分析を必要とする。而して此の場合はもはやいかなる意味においても宗教社會學と稱するよりは經濟社會學と見なさるべきであり、或いは社會學——特殊社會學の嚴密な用語からすればむしろ經濟學の一分野と解すべきであらう。

翻つてまた彼の主要關心がその標題の如くに眞に宗教社會學にあるとするならば宗教が社會に及ぼす影響を經濟領域を中心とするよりは、むしろ先ず第一に宗教領域に限定し、ここから出發し、ここに中心點を置いて漸次その考察を擴大してゆくべきではなからうか。此の點からするならば彼の東洋論即ち「世界宗教の經濟倫理」は宗教生活から比較的無關係な營利生活の開明を事とするよりは、むしろ後者即ち經濟生活と關係うすき宗教生活自體を當面の對象とすべきであり、これと兩者が極めて密接なる關係を有する西歐近世の宗教生活とが比較検討さるべきであらう*。

* ファアカント (A. Vierkandt) が彼の宗教社會學を“am besten als eine Kombination von Religionsgeschichte und Wirtschaftsgeschichte rubrizieren.” (A. Vierkandt, Gesellschaftslehre. 2Auff. 1928. S. 8.) と評しているのは蓋し適言であらう。

以上極めて簡單且つ粗笨にウェーバーの宗教社會學說を考察したのであるが、要するに彼の宗教社會學の方法論的立場は前述のデュルケムの場合と比較すれば、まさにそれと對蹠的な位置にあるものと云うべく、宗教が社會特に經濟

領域に及ぼせし影響の側面をその対象の中心としているのである。従つて彼の宗教社會學にはデュルケムの如く宗教自體乃至宗教の本質を考究すると云うが如き傾向はほとんど見受けられず、宗教を所與の事實としてそこから出發せんとする立場であり、此の點たしかに我々はデュルケムよりもウェーバーに近接しているのである*。

* この點についてのウェーバーの見解は極めて明確である。例えば彼は「經濟と社會」において他の特殊社會學とともに宗教社會學の構想を論じている際、*「宗教が何であるか」* (was Religion „ist“) 或いは *「宗教の本質」* (wesen der Religion) を問題とするのではなくして、宗教の本質から繼起してくるもの (der nachfolgenden) 或いはその影響・作用が問題であると述べている (M. Weber, Wirtschaft u. Gesellschaft, S. 227, vgl. O. Spann, „Bemerkungen zu Max Webers Soziologie, 4. Die Religionssoziologie im Besonderen.“ i. d. Toten u. Lebendige Wissenschaft, 2. Aufl. 1925, SS. 163-167)。

然しながらデュルケム宗教社會學に對する場合にみられるウェーバーの見解と我々の立場との方法論上の接近も、これまで考察してきたところによつてほぼ明らかなる如く、彼のなした實質的な研究の段階にいたつて著るしいへだたを示してくるのである。一言にして云えばウェーバーの宗教社會學にあつては要するに經濟の領域——彼の有力なる理解者でもあり批判者でもあるトウニイの表現に従えば經濟の發展 (economic development—R. H. Tawney, *ibid.* pp. 10-11)——の開明が中心課題であり、此の際經濟構造に對する宗教の影響がとりあげられているのである。これに反して宗教の領域の開明を中心課題となし、そこにあらわれている社會學的基本範疇——社會集團・關係・行為のいづれ宗教的特殊相を追究せんとする嚴密に社會學の領域内にある宗教社會學とがいかに相違しているかは、もはや再説を要しないであらう。

十

マックス・ウェーバーの宗教社會學說を修正・發展せしめたと云われるヴァッハの宗教社會學は、これまで考察してきたデュルケムとウェーバーとの相互に對立的な見解を綜合し、さらにウェーバーの經濟中心的な對象把握の方針を是正し以つてより十全なる方法論に基いた宗教社會學を體系的に提示しているといえよう。

ヴァッハによれば宗教社會學の課題は「宗教と社會との諸關係を兩者の相互制約性におうて」(Verhältnisses zwischen Religion und Gesellschaft an ihrer wechselseitigen Bedingtheit.—J. Wach, "Religionssoziologie" i. d. Handwörterbuch der Soziologie. hrsg. v. A. Vierkandt. 1931. S. 479) 探究し、論述することであり、より詳細には「宗教と社會現象との間の多様な相互關係を、宗教の有している恐らく主要ではないにしても本質的な一の機能をよりよく理解せんがために、検討すること」にあり、その窮極の目的とも云うべきところは「宗教のもつてゐる文化的意義を開明し、併せて宗教經驗を新しく理解すること」である (J. Wach. *Sociology of Religion*. 1944. 6ed. p. 5)。

かくの如き宗教と社會との相互制約性又は相互作用は大別して一、宗教の社會に及ぼす影響 (Einfluss der Religion auf die Gesellschaft) と二、社會の宗教に及ぼす影響 (Einfluss der Gesellschaft auf die Religion) の二面から考察される。而して第一の部門に屬する主要なる課題は更に二つに細分される。第一には自然發生的な共同社會 (natürliche Gemeinschaft, natural group—例えば家族・種族・人種・民族) に見られるそれぞれの家族宗教・種

族宗教・民族宗教等がいかに夫々の共同社會の社會組織・形狀・進展の形態及び性質を規定するかと云うこと (J. Wach, a. a. O., S. 483. *ibid.* pp. 54-109) 同様に自然的集團としての地域的共屬體 (locale Zusammengenhörigkeit, local group — 例へば村落・郷・地方・都市) 及び諸多の組織的結合體 (gesifteten Vereinigungen — 例へば職業組合) に對する右の如き宗教的影響の考察と (J. Wach, a. a. O., SS. 483-484. "Sociology of Religion", における以上が總括して考察されている *ibid.* pp. 54-109) 最後に特に社會の最も高度に組織化された形態としての國家に對する宗教の影響 (Einwirkung der Religion auf die höchste Organisationsform der Gesellschaft den Staat) の開明 (J. Wach, *ibid.* pp. 287-330) との三者からなつてゐる。第二には同じく宗教の社會に對する影響を前者とは異つて純粹に又は本來的に宗教的な、即ち諸多の社會集團の中で特に宗教的な社會集團である特殊宗教組織體 (spezifisch religiösen Organisationen der Gesellschaft, or. specifically religious Organization of society) — 例へば信徒組織や祕密結社・教會等の如き所謂組成集團 (association) に見出せんとするものである (J. Wach, *ibid.* pp. 109-205. a. a. O., SS. 484-486)。^o ヴァッハによればかくの如き特殊團體としての宗教集團の活動自體に現われる宗教の社會に對する影響は、第一の既成の自然發生的な、もしくは組織的な社會集團 (bestehende natürliche u. gestiftete Gemeinschaften) の場合とは異つて、^{*}むしろこれらの自然集團等から古くより宗教的に自己を純粹化せんとする過程において、換言すれば近代の分化した社會においてただひたすらに宗教上の共通關心によつてのみ結合されてゐるような一の組成集團としての宗教團體にまで到達してきた過程において把握されるのである。

* 第一の自然集團等の場合には宗教がその依存してゐる自然集團等の所謂社會の集團的統一性に對して統合的 integrating、又

は集中的 concentrate 作用を及ぼすのに反して、第二の宗教集團の場合にはむしろ逆に宗教が社會の統一性に對して分離的 disintegrate 又は遠心的 centrifugal に作用するのである。例えば第一の場合「家族宗教」は家族の統一實在を強化する機能を有しているのに對して、教會は家族の有する宗教的機能を弱め又は剝奪すると云う意味においてそれだけ家族の社會性を弱體化せしめているのである。

第一の宗教に影響された自然集團等と第二の純粋な宗教集團とがともに我々の嚴密に社會學的な宗教社會學の對象であることは前述せしところ(本稿二五三—二五九頁)によつて明らかであろう。ただヴァッハと我々との相異は次の點に存している。即ちヴァッハにあつては純粋な宗教集團自體ではなくして、この宗教集團が依存している社會(全體社會)への宗教の影響——このことは結局宗教集團を通して社會に作用する宗教の機能それ自體が認識關心の中樞を形成していると考えられるのに對して、我々の場合にあつてはむしろ宗教集團それ自體が問題であり、宗教集團の構造やそこに見出される社會的諸形象、集團内部の諸社會關係・行爲そのものが主要なる認識の對象領域を構成しているのである。而してそこから宗教の機能やその文化的意義ではなくして、宗教集團・關係・行爲自體の特殊性を把握せんとするのである。このことは第一の自然集團等の場合でもまた同様である。

以上がヴァッハの宗教社會學體系の一面を構成する「宗教の社會に及ぼす影響」の考察であるが、ここで我々はウェーバーが宗教の社會に對する關係を特に經濟領域(レヴィの所謂 Analytic Structure としての一の文化領域、換言すれば特定の文化領域たる宗教領域にあらわれている宗教精神が他の文化領域たる經濟領域における經濟概念を規定し、引いては經濟構造を限定變容している側面の觀察に外ならない)に主として限定せんとしているのに對して、ヴァッハがこのようなウェーバーの社會學的な不純さを超克して、より社會學的に宗教の社會に對する關係を特に社會集團(レヴィの所謂 Sub Concrete Structure としての宗教集團・自然集團等)に廣く求めていることを注目すべきであろう。ここにヴァッハのウェーバーからの社會學的一步前進が認められるのである*。

* チャーレンは明らかに Die Unternehmung der Zusammenhänge zwischen Religion u. Wirtschaft...kein religionssoziologisches Thema sind (J. Wach. a. a. O., S. 493) といつてゐる。そのほか J. Wach. a. a. O., SS. 482-483 参照。

而してこの場合、宗教の本質如何は彼にとつて當面の問題ではなく (“An examination of definitions of religion is beyond our scope” — J. Wach. *ibid.* p. 13) 常に現存する宗教 (geformte Religion) が興件として存在することから出發してゐるかぎり、彼の立場がデュルケムの宗教社會學とは對蹠的であり、この點では彼がさきの如くウェーバーを超えつつも、なおウェーバーに接近しておりウェーバーから出發してゐると考えられるのである (vgl. J. Wach, a. a. O., SS. 481-482)。

次に第二の部門、即ち社會の宗教に及ぼす影響を考察する場合の主要なる課題は、先ず(一)には社會集團の形態が宗教形態に及ぼす作用 *Einwirkung* を開明することであり、(二)には社會集團の形態が宗教集團の構造を類型的横斷的に現實に如何に規定するかを考究することであるとされている。ところで(一)は社會學的環境 (*soziologische Milieu*) としての社會集團がその構造の差異 (simple and complex society) に従つて上部構造たる宗教の形態及びその本質的なものとしての宗教性 (*Religiosität*) を如何に規定するかを横斷面的に (*querschnittmäßige*) 分析してゆくことである (J. Wach, a. a. O., SS. 487-489)。勿論ここで彼が問題としてゐる宗教の概念は所謂形而上學的な性質のものでなく、デュルケムと同様に宗教的集團 (*Religionsgemeinschaft*) を基礎として我々が經驗的に把握しうるものであり、“信者仲間の存続” (*Bestand der Anhängerschaft einer Religion*) を度外視しては到底考えられないところのものである。(二)は社會の擴大及びその機能の分化、即ち職業・地位・役割などの多様性に反映する社會分化 (*social differentiation*) が、宗教集團の構造や宗教的態度・制度及び宗教的權威 (*religiöse Autorität*)

等に如何なる影響を與え、これらをどのように規定するかの問題をめぐつて成立するところである。^{*} (J. Wach, a. a. O., SS. 489-493, *ibid.* pp. 205-286, 331-374)。

^{*} ここでは當然宗教團體のカリスマ的構造性格と適正性的 (regelmässig) 構造性格とが類別せられ、前者から後者への推移がカリスマ的性格の日常事化 (Veralltäglichung) の過程において問題となるし、従つてまた宗教團體内の上下關係が威光と權威とに根本的に類型化せられ、兩種の支配形態が社會分化の過程において究明せられる。これらの「宗教集團の機構・宗教制度・權威に對する社會分化」の作用が「社會の宗教に對する影響」として、宗教の領域をはじめ一切の文化生活領域を運載している基盤としての社會構造乃至社會形態の相異・變遷を通して明らかにされているのである。例えば現存する各地の未開社會における職業的分化が宗教に與えている影響や文明社會における社會階層 (士・農・工・商等の身分構成等の如き) が同様に宗教集團の構造や制度に作用している側面が考察されているのである (cf. J. Wach, *ibid.* pp. 219-268)。

思うにヴァッハのこのような社會の宗教に及ぼす影響を對象とする第二の部門がデュルケム殊にその門下たるモース等によつて發展せしめられつつある社會の宗教に對する關係、——特にその社會形態學的研究と著るしく近縁的であることは云うまでもないであろう。ヴァッハにおいては勿論、宗教の本質乃至起源の究明が一應直接の課題とはなっていないが、然しながらこの部門で開明されんとしている宗教性・宗教的態度や宗教的權威の問題は、それらがいかに社會的制約の下にあるとはいへ、結局窮極的には宗教自體の本質にかかわるものであると云えよう。事實彼自身もまたかかる社會の宗教に對する影響の考察を彼が特に重點をおいている未開社會から近代社會にいたるまでの宗教の歴史的系列における類型化によつて主として展開しており、かかる方法が宗教の社會學的な發生史乃至發展史の考察と全くその軌を一にするものであることを認めているのである。

ヴァッハの宗教社會學の概要は右の如くである。彼がウェーバーの宗教社會學をより社會學的に修正・發展せしめ

つつも、他方においてデュルケム及びその學派の志向するところをも自己の立場の中に包攝して兩者の綜合的體系を樹立せんとしつつあることは確かに注目すべき見解であり、これと對應してより根本的には宗教學と社會科學——特に社會學とを宗教社會學を以つて連繫せんとする彼の意圖は十分尊重さるべきであらう。

かかる根本的意圖に基いて提唱されている彼の宗教社會學の體系及びその實質的な成果は、これまでの簡單なる考察からも容易に理解できるように、二つの相反した或いは少くとも二つの異つた方向をたどる研究部門から構成されながらも、兩者を常に宗教の機能・ひいてはその文化的意義を開明すると云う一點において巧みに綜合しているのである。相異なる研究方向の一である社會の宗教に與える影響の考察をなす部門に對して我々は、既にデュルケムの宗教社會學に對して試みた批判をここで再びくり返すことをさけて、ただそれが科學としての宗教學 (The Science of Religion) の領域内にある社會學的方法を導入した宗教學の一分野と見なすべきであることを述べるにとどめておく (vgl. J. Wach, a. a. O., S. 493)。今一つの宗教の社會に與える影響の考察をなす部門についてはさきに若干の私見を述べたが (本稿三〇〇頁)、要するにそこでは純粹なる特殊宗教集團や諸他の自然集團乃至組成集團等の宗教的側面が對象とされながらも、それら自體が社會學的に、從つて社會學的基本範疇に基いて分析・究明されるのではなくして、それらに又それらを通してあらわれている宗教自體の機能そのものが中樞的に追求されているのである。

社會によつて規定され、又社會に作用し社會を規定してゆく宗教の機能的側面の開明——一言にして要約すればこれが彼の宗教社會學を終始一貫する基本的立場であり、この點を中心として考えれば右の二つの相反する部門における二つの異つた研究の綜合もむしろ一の研究の表裏二面を示すものと考える方が適切であらう。然しながら彼の巧みな綜合もその基本的立場が文化としての宗教自體の究明を志向しているかぎりにおいて、それは社會學の領域内にお

ける綜合と云うよりは、むしろやはり彼自身が宗教學者であると稱してゐるやうに宗教學の研究であり、宗教學の領域からする綜合であると云えよう。宗教學と社會科學——特に社會學との間の溝 (gap) をうずめ、兩者の橋渡し (bridging) を翹望してゐるヴァッハの宗教社會學も少くとも現在までのところにおいては、我々が特殊社會學に與えてゐる頑なまでに嚴密な學問の境界線——特殊科學としての社會學の獨自性を打破してはいないようである (本稿二六〇頁參照)。

宗教社會學の特殊社會學方法論上からする原理的考察には、以上のデュルケム・マックス・ウェーバー・ヴァッハの三者の學說のほかに、なお「トレルチ」(E. Troeltsch) やジンメルジンメルの宗教社會學を見逃してはならない。我々はトレルチやジンメルについて若干の論稿を既に用意してゐるが、これは本論文において紙數の都合上極めて抽象的にしか論述しえなかつたヴァッハの宗教社會學のより具體的・實質的な検討とともに、後日の機會を得て發表したいと思う。(一九五四・四・一四)

(附記) 本論文は昭和十六・七年頃、京都大學において社會學研究中作成したものの一部に若干の訂正補筆を加えたものである。當時研究を補助していただいた由良淺次郎氏に深く感謝する。