

宗 教 と 理 性

— 宗教学ノート —

村 野 宣 男

Religion and Reason

— From the Viewpoint of Science of Religion —

Nobuo Murano

Abstract

Man can form cognitive knowledge of his own experiences through thought. However, as cognitive knowledge about the future is limited (especially regarding death), it causes him uneasiness. In addition, man also has moral knowledge concerning human relations, but finds it impossible to act in perfect accordance with that knowledge. The function of religion is to resolve the conflict brought about by the practice of reason. Religion brings an unifying harmony to such a chaotic situation. Man is either conscious of his suffering, or not. If he is not conscious of it, we can say that he is in a primitive religious situation, as is the case with animism. If he is conscious of it, he is capable of mental awareness up to a point where he can reach true salvation, which is seen in the sophisticated religions, such as Christianity and Buddhism. The function of reason is also to give unity and harmony. But reason has various phases. The unifying function of cognitive and moral reasoning is limited. However, Kant argues that the concepts of ideas (Ideen)-ego, world and God-ego are postulated as a result of cognitive reasoning; these concepts have a comprehensive unifying function over cognitive and moral reason. Religion and reason are alike in how they both attempt to reconcile contradictions.

keywords : reason, religion, an unifying function, unconscious, conscious

序

1. 理性とは何か
2. 宗教とは何か
3. 無自覚的な宗教形態
4. 自覚的な宗教形態
5. 宗教と道徳

結論

序

「宗教」という言葉は、なぜか警戒心を呼び起こす。常識的な考え方あるいは行動に反する何かを意味しているように思えるからである。どこか、非日常的・非理性的な響きを「宗教」という語は持っている。

その理由の一つは、科学的合理的秩序を破ると思われるからである。例えば、神官や僧侶による祈祷によって、病の平癒や健康を願うこと、方角や姓名によって幸運を願う呪術的行為などには、科学的因果関係に基づく合理性が見られない。他の一つは、宗教的信仰による道徳的常識の破壊である。宗教的信仰は、しばしば常識の人間関係を破壊して、社会的秩序を乱すのである。特に、カルト宗教にはこの弊害が顕著に現れている。前者は、認識的な意味で非理性的であるとすれば、後者は、実践的な意味で非理性的である。この様な理由をもって、まさしく「触らぬ神に祟りなし」であり、宗教は避けた方が無難であるとされるのである。

しかし、すべての宗教がこのように消極的・否定的なものであろうか。仏教やキリスト教においては、人は精神的救いを求めている。もろもろの聖典・教義・修行・聖者などは、混乱ではなく究極的な精神的秩序の達成を示唆しているのである。

乱すのも救うのも宗教であるとすれば、宗教の概念は極めて把握しづらいものとなる。もし、宗教が古代の遺物であるとすれば、たとえ理解しがたいものであれ、考えないですむことができるであろう。しかし、宗教は現代においてもその存在性を明確に主張している。例えば、イスラム教のように政治的暴力に関わることもあれば、一方、禅の修行によって、心の救済を求める人も多く見られる。

知が欠如するならば、われわれは何ものをも制御することは出来ない。したがって、宗教によって、混乱に陥ることなく救われるためには、宗教とは何かを把握するように努め

なければならない。このような努力の一端を担うものが、宗教学 (Science of Religion) であり、宗教哲学 (Philosophy of Religion) である。本論は、これら両者の視点から宗教を考察することとする。宗教哲学では、特にカント (Kant, Immanuel 1724-1804) の所論に依った。カントの思考法は、哲学界を二分する思弁的合理論的方法と現実的経験論的方法を公平に扱うものである。カントによれば、真実を追究するためには、どちらかの方法に片寄ってはならないのであり、いわば双方を包括する立場が必要とされる。この方法は、超越論的 (transzendental) といういかめしい用語で表現されているが (カントは用語の故に敬遠されることが多い)、実際は、調和的で常識的である。カントの思考法は、何らかの対象を考察し始めるに当たって、極めて適切であり、またわれわれを深淵なる真理へと導くのである。

物事を把握するためには、一つの視点を定めることが有効である。宗教を理解するために、感情・理性・個人・社会などの視点が考えられる。通常、宗教を先ず感情から理解することが試みられる。宗教を生きたものとして捉えるためには、たしかにこの方法が適切ではある。しかし、実は宗教的感情の背後には、人間の理性が潜んでいる。人間は、本質的に理性的なのである。本論は、理性の観点から宗教の全体像を把握しようとする一つの試みである。

1. 理性とは何か

(1)

われわれは何気なく「理性」という言葉を日常使用しているが、それが何であるかと改めて問われると、返答に詰まるのではないか。

一般に理性は感情と対立するとされる。例えば、人間関係において「感情的」になり、不適切な言動をなし、混乱した結果を招く場合、もっとよく考えればよかったと反省する。したがって、「考える」ということは「理性

的」であることが知られる。しかるに、「考える」という言葉はまた、日常的によく使われるが、改めてその意が問われると、考えてしまうのである。

アリストテレス (Aristotle, 前384-322) は『形而上学』で、「人間は理性的な動物である」としているが¹、理性は人間にのみあり、動物には存在しないとすることが出来るであろうか。この考え方は、われわれの常識にも沿うように思える。しかし、改めて動物を見ると、全く「考えていない」様に見えるであろうか。動物も考えているように見えることが多いのではないか。動物と言っても、十把一絡げに捉えることはできない。動物の系統樹によると、単細胞の原始的なものから昆虫(節足動物)にいたる経路と、人間(脊椎動物)にいたる経路に分かれている。昆虫には、一見すると極めて知的な行動が見られるが、これは本能によるものであり、昆虫のすべて行動は物理的・感覚的刺激による機械的反射であると考えられる。デカルト (Descartes, René, 1596-1650) は、『方法序説』において、「動物は機械仕掛けの人形である」との趣旨の発言をしているが、昆虫に関する限り至言である。²しかし、鳥類や哺乳類には、人間に極めて近い精神性を持つことが知られる。これらの動物には、喜怒哀楽の感情ばかりか、記憶・思考・忍耐・意志までが、存在しているように思えるのである。

(2)

このように考えると、動物も「考えている」と思われるのであり、「考える」ことが人間の特権ではなくなるのではなからうか。

それでは、動物も人間も程度の差はあれ、本質的に同一であると判断してもよいであろうか。そのように問われるとやはり、否と言う答えが返ってくるであろう。ここには、常識的判断が働いている。今まで想定してきたように、「考える」ことが、「理性的」であり、人間は動物と異なり、理性的であるとするな

らば、「考える」ことの意味を厳密に規定しなければならない。

「考える」ことは、哲学の根本問題であり、これを考察することはあまりにも大きな課題である。ここでは、カントの考え方を紹介して、問題解決の糸口としたい。カントは、動物と人間を比較して語っていないが、比較すると分かりやすいと思われるので、あえて比較を試みる。動物(例えば犬)も人間も視覚とか聴覚のような感覚器官を持っており、刺激にしたがって感覚が生じる。色とか音の類である。これは犬にも人間にも生じるものである。いわば経験の材料が提供される。経験は、単に感覚によって成立しているものではない。経験は何らかのまとまりを持っている。犬にも人間にも、一定の形をしたものが一定の変化をしているのが目に映ることであろう。しかし、犬と人間ではそのまとまり方が異なることは言うまでもない。もし、同じならば、犬と人間は区別がつかないこととなる。それでは、そのまとまり方において犬と人間を決定的に区別するものは何か。それは「時間」の意識である。

カントによると、時間は感じられるものであり、感性(内官)に属すとされている。時間を欠いた経験は存在しない。時間は感性の先天的(a priori)な形式であるとされている。時間は、感じられるものであると同時に、「先」や「後」あるいは「同時」という枠を必然的にもつ。経験の材料としての感覚が、時間とかかわることによって、経験は何らかのまとまりを持つようになると考えられるが、実は、もう一つの働きがあってまとまりのある経験は成立する。例えば、火が臘を溶かすということを経験的に認識するのであるが、この場合、直接的感覚的なものを火や臘というまとまりのあるものとして把握し、また、火が原因となり臘が溶ける結果が生じるという関係の把握がなされている。単なる時間の論理では、このような判断が成立することはない。時間の流れの中において、火や臘が「実体」として存在すること、あるいは、

時間の前後関係において火が原因で蠟が溶けることが結果であると判断するためには、直接的感覚的なものを感性の能力としての時間の論理に従って纏める以外に、「実体」としてあるいは「因果関係」として把握する能力が必要とされる。カントはこの能力は「悟性(Verstand)」に備わると考えた。悟性によって、感覚的直接性は、極めて整理されたものとなるのである。そして、悟性による整理の形式がカテゴリー(Kategorie)と呼ばれるのである。カントは、実体や因果関係をふくめて12のカテゴリーを挙げている。カテゴリーは、時間の中においてはじめて現実的な働きを示すのである。すなわち、カテゴリー自身は純粹に形式的なものであり、感覚とは全く異質であるが、カテゴリーと感覚の両者は、感覚的でなおかつ前後などの形式性を備えた時間を媒介にして、初めて関係しうるのである。カントには、両者の関係についての詳細な説明がみられ、カントの思考法が極めて具体的であることが知られる。³

「火が蠟を溶かす」と言う判断は、以上のようなプロセスにおいてなされるのであるが、ここにはまさしく「考える」ということの実態がある。「考える」ということは、直接的感覚を時間とカテゴリーとの協同において、一定の認識的判断に齎すことに外ならない。時間の意識と悟性に働きの双方が、「考える」ことに必要とされるのであり、両者は必要条件である。したがって、時間の意識を欠いたところには思考は存在しない。

(3)

以上はカントにおいて「考える」ことで意味される一端を示したのであるが、「考える」ことにおいて「時間」が必要条件とされているということは大きな意味を持つ。カントは人間の思考を、動物と比較しつつ論じてはいないが、この比較が「思考」の性格を明確にすると思われるので、あえて比較を試みたい。

われわれは動物の身になることができない

故、想像する外はないのであるが、例えば、犬にも世界はまとまりを持って現れているであり、自己を環境に適応すべき感覚的・本能的能力を人間よりは豊かに持っていると考えられる。人物Aを考えると、Aはまとまりを持ったものとして、人間にも犬にも捉えられている。しかし、人間と犬の違いは、感覚のまとまりにおいて時間が関与するか否かである。人間は、Aを時間の中に捉え、人間の成長において外観が変化しても、Aが変化したものであると認識する。ここには、実体と属性の判断がある。犬においても、われわれが観察する限りにおいて、Aを同一なる物として判断するであろう。主人を認識しているのである。しかし、犬の判断は感覚的・本能的なものであり、決して思考による実体と属性の認識はない。犬にとって、何ものかを同一なものとして判断することは自己の生にとって重要である。しかし、その判断は視覚や嗅覚によって行われているのであり、悟性は介入していない。人間は、Aが死亡してたとえ灰になったとしても、その同一性を認識しうるのであるが、犬には不可能である。

犬が主人を判断するとき、たしかにそれは感覚によるものであろうが、それは「記憶」がなければ不可能ではないか。記憶は、時間的に過去の属するものであり、この意味でも犬には時間意識があり、思考があるのではないか。このような反論がなされよう。たしかに犬にも記憶の相当するものがあると考えられる。しかし、何らかの感覚的印象は必然的に脳に痕跡を残すのであり、特に生命の維持にかかわる印象は強い痕跡を残す。記憶は努力や意志なしにも必然的に生じるのである。われわれにとって記憶が努力や意志の課題となるのは、特に生活にとって直接必要のないものを脳に刻みつけようとするからである。人間には時間意識があるから、記憶は過去に形成されたものと考えられる。しかし、犬の記憶は強い弱いという差はあるであろうが、時間的な関係性の上にはない。犬は何らかの感覚的印象を持つとき、その感覚的印象に対応する脳の痕跡(いわば犬の記憶)との自

動的反応がなされ、人間の目にはあたかも過去のことを記憶しているかの映るのである。このように考えると、動物において一見知的と思われることも極めて機械的な反応であり、デカルトの言う動物機械論は高等動物にも当てはまると思われる。

人間では、記憶は時間の中で形成される。目の前にある花をバラであると判断するのも、過去に形成されたバラの記憶との対応がなされているからである。他者の存在も同様に判断されるが、自己自身の「自我」に関しても同様である。自己の存在の背後には、幼少のときから現在までの自己に関する記憶がある。人間は出生して、数年の間の記憶をもたないが、この間自我は存在しない。この間においても、犬が持つと同様の意味では記憶は存在する。母親などを認識しているからである。しかし、時間上の記憶はない。すなわち時間意識が存在していない。時間が存在して初めて、自我が存在し、世界が存在する。そして「思考」が存在する。動物には、思考ばかりでなく、感情・徳性・意志等が存在するように思える。しかし、これらのすべては生の維持の原理に従った感覚的・本能的な関係性の中にある。動物は時間的反省が一切入り込まない即自的な存在である。だからこそ動物は純粹に見え、動物を愛する人がいる。

2 宗教とは何か

「理性とは何か」という問いにおいて、「人間は時間意識を持つ故に理性的である」という点を確認した。「理性とは何か」と同様に、「宗教とは何か」は、限りのない範囲を持つ大きな問いであるが、ここでは、「人間は時間意識を持つ故に理性的である」という命題と「人間は宗教的である」という命題を結び付けて考えてみたい。

(1)

人間は、意識を持つ限りにおいて、過去・

現在・未来という時間の流れの上に、カテゴリーに沿った形で感覚を纏める。考えるためには、必ずしも努力と意志を必要としないのであって、思考はいわば精神の必然的働きである側面を持つ。考えていないといわれる人間も、考えているのである。

動物は、病気になったときに本能的に処理を行うとされている。⁴しかし、人間は思考による知識によって対処する。この手段は、動物の本能よりは良い結果を生むことがあるが、人間の知は絶対的なものではない。知を持つ人間は時間意識を持つのであるが、時間意識は不安や絶望を齎すのである。同じ病をもった他者が過去に示した事柄、未来に生じるであろう予想、現在その病に対してなすすべがないことなどは、不安と絶望を齎すのである。動物にとっても病は苦を齎すであろうが、動物には時間意識が存在しない故に、不安や絶望という苦は存在しない。

人間は動物と異なり、知によって文化を形成してきた。しかし、人間の歴史は進歩の歴史であると同時に、人間の力の限界の歴史でもある。限界には知的限界と実践的限界とがある。知識の限界は時代によって相対的であり、古代において限界であったものが、現代では乗り越えられていることが多いが、唯一つ知にとっての永遠の限界がある。それは、「死後に関する知」である。これは、経験的知が論理的に不可能であるところの形而上学的問題である。

人間には、知ばかりではなく実践が問題となる。例えば、物を製作するのも実践的行為であるが、人間同士の社会的関係も実践的である。ここでは、道徳的実践が問題となる。道徳と関係のない非道徳的実践において人間が壁に突き当たるときも、人間は「苦」をもつことであろう。たとえば、スポーツ選手が記録を出せないときである。しかし、道徳的関係における「苦」は質が異なる。人に対して罪を犯したときの「苦」は、運動競技で失敗したときよりは、人の心を苛むのである。

人間は、道徳的実践に関して限界を持つ。カントはこのことを、人間は「根本悪 (das radikale Böse)」⁵を持つと表現している。この限界性は、古代も現代も変わることはない。

意識された人間の苦に比べて、動物の苦は丁度自我の意識を持たない赤子の苦と同様に「無」に等しい。人間が「考える」事から生じる限界状況的苦は本性上、自己の力で解決することが出来ない。しかるに人間はこの苦から「救済」されなければならないのである。ここに「宗教」の存在理由がある。すなわち、宗教の機能は、人間を「限界状況的苦」から、「救済」するところにある。人間は、知的能力・実践的能力において限界性を持つのである。人間は時が経つと共に、「知」を蓄積してきたので、次第に人間の力で問題を解決できるようになった。しかし、壁が遠くなったのみであり、最後には自己の無知と不如意性に突き当たるのである。特に、知的能力における「死」の問題、実践的能力における「道徳的不如意性」の問題は、時間を越えて人間性の根源に関わるものであり、古代から現代まで、宗教の主要テーマとなっている。

(2)

人間は思考することにより、「限界状況的苦」をもつのであるが、動物は思考を欠如する故にこのような苦を持たない。したがって、動物には宗教がない。人間が宗教を求めるには次のような精神的プロセスがあった。すなわち「人間の精神には、時間の感覚と悟性の働きの協同があり、必然的に思考する。思考は人間に知的・実践的限界をもたらし、そこに宗教多救済が要求される」のである。しかし、人間には、このようなプロセスを自覚的に意識していない場合と、意識している場合とがある。人間の精神の中に、一定のプロセスが進行していることと、それを自覚していることはまったく別のことなのである。このことは、われわれの日常経験からもよく知ら

れることであろう。したがって、人間と宗教とのかわりには、二つの類型が存在することとなる。すなわち、自己に関して無自覚的な宗教形態と、自覚的な宗教形態とである。

古代社会あるいは未開社会におけるアニミズムの宗教形態を見ると、宗教的行為にかかわる人々は、自己の精神において進行していることを客観的・自覚的に捉えていない。例えば、「病気になる時神に祈る」という場合を考えてみよう。客観的には人間の思考の限界から齎されるところの限界状況的苦からの宗教的救済を求めているという精神的プロセスがある。しかし、アニミズムの信仰を持つ人には、われわれが困ったことを人に相談するように神に祈るという意識のみが見られる。人間における思考が苦の根源であるとか、人間が限界状況に立たされている故に超自然的力を求めるとかいう分析は見られない。病の苦はアニミズムの信仰を持つ人にも、絶望的苦へと方向付けられるのであるが、それが自覚的絶望的となる前に、神への祈願という宗教的慣習によって解消されるのである。アニミズムという宗教的慣習のシステムが、人間の苦を絶望的苦にまでに至らせることがない。人間の精神は、動物のように自動機械的に捉えることはできないが、アニミズムにおいてはほぼ自動的に人間の精神的調整がなされていると考えられる。アニミズムにおいては、「宗教の日常性」がある。

3. 無自覚的な宗教形態

ここでは、宗教的救済の対象となる苦が成立する精神のプロセスに対して自覚的でない宗教形態を考えることとする。この形態は、人間がいまだ反省的になりえなかった古代あるいは未開社会のアニミズム的宗教形態である。現代においてすら、例えば占星術に関わる人は、自己の思考法に関して自覚的でないといえる。

(1)

古代の人々は、身体的・精神的事柄に関して、客観的知を欠いていたが故に、何らかの問題（苦）が生じたときに、客観的因果関係の把握によって問題を解決することが出来なかった。しかし、問題を放置しておくことは出来ない。苦は切実である。問題が理性で解決されないとすれば、自ずから、感情的経路で解決されることとなる。

人間の精神には、理性に対して感情の領域がある。しかし、感情は何らかの認識を前提とするであろう。感情は常に何らかに対しての感情だからである。例えば、「花が美しい」とか「星が神秘的である」というように「花」や「星」の認識の下に、「美しい」・「神秘である」という感情が生まれる。しかし、カントが、感情の世界には「構想力の自由な遊び（das freie Spiel der Einbildungskraft）」⁶があると述べているように、感情は認識的関係を見捨て、自由な世界を作り上げるのである。例えば、花に対して花言葉を添え、星を星座に見立てる働きは、美的な構想力（想像力）によるものである。

アニミズムでは、人間ばかりでなく自然にも、霊的実体の存在を見る。タイラー（Tylor, E. Burnett, 1832-1917）は『原始文化』⁷の中で、人間の靈魂概念の起源は、死の事実と夢の体験を反省することにあるとしている。すなわち、死は生命と精神の喪失である故に、生命と精神を担った何らかの実体が身体から去ったものと考えられ、この実体が「魂（soul）」とされるのである。また、魂の存在は、夢の現象を説明するのに役立つことが、その想定成立に寄与したとされる。タイラーの説は、古代人をあまりにも哲学者にするという批判がある。⁸しかし、魂の概念の成立の背景には死の事実や夢の体験があったとするのは自然である。人間は、悟性を持つ以上、死の事実や夢の体験がアニミズム的思考枠を自ずから形成するものと考えられる。

ただこの思考枠の形成の経緯が、美的であ

り「構想力の自由な遊び」によるのである。生命と精神を担うところの魂という実体の想定は、経験的事実によるのではなく「構想力」による。また、古代の人は、自然において神秘と感じられたものは、人間と同様に精神的実体を持つと考えたことから、人間以外の自然に霊的実体が存在すると考えた。霊的実体の想定はまさしく「感情」と「構想力」によるものに外ならない。

(2)

問題は、アニミズムが人間の苦の救済に如何に関わるかである。人間は、自己の力では克服することが出来ない限界状況の苦に直面しているのであり、ここでは人間の力を越えた救済の力が求められているのである。そして、その力は霊的実体の中に存する。

そもそも霊的実体は、感情を基にして成立した。感情には、美的感情と崇高なる感情とが存在することは、カントによって指摘されているが、⁹カントの影響を受けたオットー（Otto, Rudolf 1869-1937）は『聖なるもの（Das Heilige）』¹⁰の中で、日常的美的なるものとは質をことにする宗教的神秘的感情の存在を明らかにしている。われわれは人間ならびに自然に関して、神秘なる感情を抱くのである。その神秘なる対象の特徴として「優越（das Übermächte）」と「力あるもの（das Energische）」が挙げられている。アニミズムでは、人間ならびに自然に霊的実体が見られるのであるが、救済は、まさしく霊的実体の持つこのような力によってなされるのである。

それでは、人間は霊的実体とのどのような関わりにおいて救済されるのであろうか。これには、祈願（prayer）・呪術（magic）・占（divination）がある。祈願は霊的対象が人格（person）を持つとみなすところに成立する。すなわち、特別な霊的力を持つとされる人格的霊的対象に、例えば病から解放されることを望んで祈願することによって、望みが通じて病の苦が取り除かれることを期待するので

ある。無償で願いが聴き遂げられるとは思われないので、祈願に際しては、供物や犠牲が捧げられる。

呪術は霊と霊との関係性によって成立する。アニミズムでは、例えば病は悪霊が取り憑いたものと解釈されるが、この場合悪霊はより力のある霊によって追い祓られるのである。ここに、呪文の霊力によって追い祓うところの悪魔祓い (exorcism) が成立する。ここでは、霊と霊の力の優劣関係が問題となるが、呪術では霊と霊との共感性 (sympathy) の原理に基づく関係が一般的である。共感とは、もともと人間の心が互いに同調することなのであるが、この関係を霊的実体一般に当てはめる。すなわち、人間では性格が似ているとか共通の経験を持つ場合に、共感関係が成立するが、霊的なもの同士の共感関係には、次の二つの型がある。一つは、外形あるいは行為において類似している場合である。例えば、ある人間とその人形である。あるいは水をまくことと降雨である。他の一つは、互いに接触関係にある二つの事物である。例えば、ある人間とその人間が着ていた衣服である。アニミズムにおいては、感情的印象を与えるものは全て霊的なものを宿す故に、人形といえども霊的実体を持つ。また、霊的なものは近代的「精神 (mind)」の概念のように物質と一切の共通性を持たない抽象的なものではなく、一種の物質的なものと考えられている。したがって、接触によって霊的なものが伝わるのである。このような呪術的關係を通して、旱魃のときには太鼓を鳴らし水をまくことによって雷雨を模倣し、降雨を齋そうとしたり、聖なるものに触れることによって、その力に与ろうと試みられるのである。共感関係としての呪術に関しては、フレイザー (Frazer, James C 1854-1941) が『金枝篇 (The Golden Bough)』¹¹の中で、理論ならびに多くの実例を挙げている。ここでフレイザーは、呪術的關係が因果的法則性に基づいているのに注目して、科学との類似性を指摘している。呪術

においては、降雨の呪術に見られるように原因としての人間の一定の行為が、自然に一定の結果をもたらすという考え方が見られ、人間の「意志」の役割が見られているところも科学との共通性が見られるであろう。

第三の形態として占がある。占は、今日においても「姓名判断」あるいは「占星術」として身近に存在する。呪術は、意志によって世界に働きかける側面があるのに対して、占は単に世界に出現するものを言い当てるに止まる。占の背後にある世界観に従うと、世界の事柄は、時間・空間的に必然的に生起しているものであり、姓名や星など何らかの手段によって言い当てる事ができるとされる。これによって、人々は不安や苦から解放されるのである。占は占星術に見られるように、人間の霊と星の霊との共感関係に基づいているのであり、呪術と共通の根を持っている。フレイザーは呪術と科学を同一視するよう見えるが、科学が事實的経験を基礎にしており、科学的関係性は常に相対的性格を持つのに対して、呪術はその論理の基礎を経験的事実ではなく絶対的な宗教的感情に置く。しかしながら、呪術には人間の意志が関わる側面があることは事実であり、科学的思考に見られる人間主体的思考法の萌芽が呪術にあると考える事が出来る。

(3)

以上、人間が理性的であるところから生まれる苦がアニミズム的宗教形態を通して如何に解消されるかを見てきたのであるが、アニミズム的宗教においては、もう一つのテーマがある。それは、人間個人として、あるいは集団としての「存在」にかかわる問題である。個人においても社会においても、「統一」を欠くと、その「存在性」が失われる。存在性の喪失による分裂の問題は、理性的活動が齋す苦とは次元を異にした、より深刻なものである。ウィリアム・ジェイムズ (James, William 1842-1910) は、『宗教的経験の諸相』¹²の中で、宗教の役割は「分裂する自

我」から生ずる「病める魂」の救済であるとしている。若者が宗教に関心を持つのは、自我の分裂の故であると考えられる。青年期は、自我の統合への時であるからである。¹³

アニミズムを見ると、個人ならびに社会的「存在」の問題が儀礼やそれに伴う世界観によって、極めて巧妙に処理されていることが知られる。個人に関わる儀礼は、通過儀礼 (rites of the passage) といわれ、出生・成人・結婚・死に伴う誕生祝・成人式・結婚式・葬式である。特に、成人と結婚は個人の生にとって重要な事柄である。成人となることは、子供から大人への質的転換に関わり、結婚は成人としての生活を十全ならしめる局面を開くのであり、生活の質的転換に関わる。成人になること、結婚することによって、人間は生活の質的転換を成就し、その自然的展開と統一を見るのであり、その存在性を確立する。アニミズムにおいては、このような質的転換と統一が、成人式 (initiation) あるいは結婚式という儀礼を通してなされている。成人式には大人になるための教育あるいは試練が伴うことが多いが、式そのものが非日常的宗教的なものである故に、自ずから質的転換が自覚されるのである。結婚式も同様に非日常的宗教儀礼であり、そこで生活の質的転換がなされる。注意すべきは、成人式も結婚式も社会的性格を持つことであり、個の存在の確立は社会との一体化によってなされていることが知られる。個人の誕生あるいは個人の存在の喪失としての死は、個人が意識するところではないが、個人と社会は一体であるが故に、儀礼の対象となるのである。

以上、個人の統一と存在の問題を検討してきたが、次に社会について考える。個人は必然的に社会的関係の中に組み込まれる故に、社会的統一性を持たない個人の統一性を考えることは出来ない。社会は個人に優先するものといえる。社会的統合は、「祭礼」によってなされる。例えば、村落共同体における「祭り」であり、そこでは氏神の下に氏子は

一つの家族のように一体化するのである。エリアーデ (Eliade, Mircea 1907-80) によれば¹⁴、アニミズム的世界においては、時間・空間には焦点 (統一) があるとされる。すなわち、時間・空間は科学的世界観におけるように平板で無機質的なものではなく、特別な質を担う中心点を持ち、時間・空間の存在性はその中心点に依存しているのである。聖なる時としての「祭りの時」、聖なる空間としての神社などの「神域」がその中心点である。祭りにおいては人々は共に踊ることあるいは食すること (共食) などの行動、あるいは世界の創造に関しての神話劇を演じることなどを通して、日常的時間・空間を超えた世界に誘われるのである。人々は、時間・空間の存在性が最も充実したところの原点に与るのであり、究極的な意味で社会的存在性が確立されるのである。俗なる日常的時空で弛緩した社会的統一性は、祭りによって定期的に再生 (recreation) される。

通過儀礼あるいは共同体の祭礼を見ると、宗教は人間の理性的働きから生じるところの苦からの救済の問題よりは更に根本的な問題に関わっていることが知られる。すなわち、人間は常にその「存在性」の分裂と喪失の危機にあるのであるが、宗教は人間に統一性と存在性を与えるのである。理性的働きに伴う苦の問題も精神の非統合性の問題であり、根本的には人間存在の分裂の問題である。祈願・呪術・占いによる苦からの救済は、霊的な力によるのであるが、ここには人間の精神の分裂からの統一、すなわち存在への復帰があると見てよい。宗教は、「欠如性」あるいは「負い目」¹⁵としてあり、分裂と破綻に向かうところの人間に統一性を与える働きを持つ。すなわち、人間は宗教を通して、人間存在の分裂を免れ、「存在性」を獲得することが出来る。このように宗教の機能は根源的には「人間の存在性」にかかわっていることを知ることが出来る。アニミズムにおける儀礼を通して、宗教のもつ深い意味を読み取ることが出来るのである。

4. 自覚的な宗教形態

非自覚的な宗教形態においては、人間の分裂の問題は理性にその淵源を持つとはいえ、問題の発生の経緯それ自体に関しては自覚されていない。問題の処理は、動物の本能によるものとは異なるとはいえ、感情を軸として自然に形成されたものであり、本能的処置といわれてしかるべき様相を呈する。

しかるに、人間は自己の精神に対して自覚的であることが出来る。自己の精神を自覚することによって、苦や不安が認識されるのではなく、精神そのものに新たに展開を見ることとなる。ここでは、自覚的な意味での救済が問題となる。非自覚的な宗教的統合は解体され、人間は新たに苦と分裂にさらされることとなるが、このことを通して、人間の精神は高度の統合へと向かうのである。

(1)

古代社会では、認識の能力の欠如により、容易に病のような生活上の危機的問題に直面し、呪術等による霊的救済が求められた。しかし、問題には「病」のように人間関係に関わらないものとは別に、「嘘をつく」ことのように人間関係に関わるものがある。いわゆる道徳的問題である。人間の存在性は、個人的にも社会的にも、通過儀礼や祭礼によって確立されているのであるが、日常生活においては、人間の自己中心的意志による社会的混乱の危険性がある。

非自覚的な宗教形態であるアニミズムにおいては、社会的秩序は「タブー (taboo)」によって維持されている。タブーは「霊的な力による禁止」である。例えば、「盗むこと」・「嘘をつくこと」・「人を傷つけること」・「姦淫すること」などは、どのような社会でもタブーとされているのであるが、これによって社会的秩序が保たれる。タブーは、「神」のような霊的なものの禁止命令であるが故に、タブーを犯したのものには超自然的制裁がある。しかし、タブーに関しては、何ゆえに

ある事柄がタブーであるかについて何ら反省的認識はない。

反省的であることによる人間関係における秩序の形成は、タブーによるものとは異なる。タブーによる秩序形成では、人は人間関係の認識なしに、単に命令されたものに従うに過ぎないが、人が反省的になるときは道徳的認識の上に自覚的な秩序形成がなされるのである。感性的経験の事実における認識的關係は、悟性によって見出された。道徳的關係は、感性的「事実」とは異なり、人間関係における善悪という「価値」を問題とする。しかし、カントによると、感性的対象に法則的關係が存在するように、道徳的な領域においても法則があると考えられている。感性的領域も道徳的領域も共に「理性」で把握されるのであり、それぞれの領域には、理論理性 (theoretische Vernunft) と実践理性 (praktische Vernunft) が働いている。

それでは、どのように道徳的認識がなされるのであろうか。感性的認識の場合ように、感性と悟性の関わりに比せられる過程は見られない。しかし、道徳的認識は、人の心に極めて明白に見出されるものである。すなわち道徳的認識とは、「自己中心的な態度を排し、他者の人格を中心とした愛の態度」が道徳的に「善」であり、これに反するものが「悪」であるということの認識に外ならない。¹⁶カントによると、この認識は、常識 (gemein Verstand)¹⁷によってなされるものであり、子供にも見出されるものであるとされる。良心 (Gewissen)¹⁸とは、人間性に普遍的に存在する道徳的關係の認識であり、良心に耳を傾けるとは、自己の行為が道徳的認識 (道徳的法則) に適合しているかを検証することに外ならない。ヒュームが道徳的關係を、感性的事実における関係と同様に相対的であるとしたのに対して、カントは、道徳は当為に関わることでありとして、その形而上的性格を主張した。¹⁹

(2)

道徳的であろうとすることは、道徳法則、すなわち良心に従って行動しようとする事である。しかしながら、なかなか良心に従うことができないという現実がある。良心に従うことが、あくまでも正しいと思いながら、従うことが出来ないのである。カントは意志 (Wille) と選択意志 (Willkür) という二つの概念でもってこの間の事情を説明している。²⁰ 意志を持つためには、何を意志しなければならないかを知らなければならない。ここには道徳的関係の認識が必要である。したがって、「何が道徳的に正しいか」を認識するところに意志が成立しているといえる。考えていることは、意志していることなのである。しかし、行為に当たって、認識され意志されたことを選ぶか否かは、「選択意志」によるのである。通常、「意志が弱い」といわれるのは、選択意志の弱さである。カントが言うように、人は誰でも良心によって道徳的認識が出来るのであり、道徳的能力の限界は、まさしく選択意志の力の限界であるといえよう。人間は自己を無にして他を愛するのではなく、自己愛の赴く力に支配されがちなのである。カントはこのことを人間は「根本悪 (das radikale Böse)」をもつと、表現している。

人間はそもそも自分の意志する目的を成就することが出来ない。これは自己愛に属することにおいても同様である。人間は、財産・地位・名誉²¹を求めるのであるが、これらを達成することが出来ず、絶望することが多いであろう。しかし、人間関係を反省するときに、このような自己愛を中心とした行為は道徳に反することが知られ、より高邁な世界に目が開かれるのである。しかしながら、人は同時に、自己愛から抜け出すことの出来ない自己を見出すのであり、財産や名誉を求めるときに陥った苦よりは、より深い「苦」を持つこととなる。ここには、まさしく「満たされざる主体が」存する。²²

(3)

アニミズムにおいては、タブーによって人間関係・社会的秩序が保たれた。しかし、タブーは道徳的法則のように自律的に認識されたものではなく、他律的に与えられたものである。タブーを犯した場合には、道徳的違反の場合とは異なり、内的苦と葛藤を持つことはない。そこには、超自然的制裁に対する恐怖が存在するのみである。アニミズムでは「自我」の観念あるいは意識が存在しないのに対して、自覚的宗教形態においては明確である。時間的反省の中において、すべての経験は「私の経験」であること、すなわち私に属していることが知られる。このようにして、「私」と「私の経験の対象」が認識される。また、経験の対象に対する自己のかわりも知られる。この段階において、人間は自己の力によって他に働きかけることが出来ることを知ると同時に、自己の力の限界も明確に自覚することとなる。すなわち、「苦」を持つのである。

反省的になることによって、自愛の立場の否定という精神的次元が始めて明らかとなる。カントは、何らかの自愛に基づいた目的を持っていながら、表面上道徳的に見える命法を、道徳に似て非なるものとして批判する。例えば、商人に見られる「商売の利益を上げるためには、正直であれ」という命法である。これに反して、「たとえ正直であることが自己の利益に反しても、他者の人格を尊重し、正直であれ」という命法は、真正な意味において道徳的である。前者は、仮言的命法 (der hypothetische Imperativ) と呼ばれ、後者は、定言的命法 (der kategorische Imperative) といわれる。²³アニミズム的社会における、タブーに従う行為は仮言的である。すなわち、タブーに従うのは、タブーを犯した場合の制裁への恐怖が元になっているからである。制裁を避けるという自己の利益がそこにはある。

自覚的・反省的になって初めて、自己中心的な姿が見えてくるのであり、自己を他のために捨てるという「愛」が見えるのである。

反省的であることは、精神に全く新たな展開を齎すのである。しかし、ここにはまた、新たな「苦」も生まれる。

5. 宗教と道徳

非自覚的な宗教形態たるアニミズムにおいて、社会的秩序に貢献するものとして、タブーが存在しているが、これは他律的自己中心的であり、道徳的ではない。したがって、宗教は必ずしも道徳的でないこととなる。道徳は、自覚的な宗教形態たる高等宗教で問題となるのであるが、道徳と宗教とは、どのように関係付けられるのであろうか。

先に述べたように、精神は自覚的となることによって、狭いアニミズムの世界から、自立的道徳の世界へと飛翔するのであるが、人間における根本悪のゆえに、絶望的苦を持つこととなる。宗教の役割が「救済」であるとすれば、この絶望的苦からの救済が宗教に求められるのである。

「道徳的であれ」ということは、理性に存するところの「良心」の命令である。自己に対する自己の命令とも言える。自己は、この命令にしたがって、自己の意志により道徳的にならんとするのである。しかしながら、定言的命法としての「道徳的であれ」は、それ自身矛盾した構造をもつ。なぜならば、この命法は「自己中心的な生き方の放棄たる愛を自己によってなせ」ということを意味しているからである。「自己の放棄」を「自己」により行うことが命じられているのであり、ここに矛盾が存するのである。

定言的である道徳法則は、タブーのように人の理性とは関係なしに外から与えられるものではない。道徳法則が、タブー的拘束を受けずに、理性に見出されるのは、丁度自然科学の法則が迷信から解放されて、理性に見出されるように、自由なる意志によるといえよう。しかし、道徳法則は、人によって見出されると同時に、人を拘束し命令するという性

格を持つ。そもそも道徳法則が、定言的「命法」といわれる所以はここにある。しかし、道徳法則の拘束はまた人を自愛の拘束から自由にすることを目的としているのである。例えば、他者の犠牲の上に自己の利益を追求する自己愛が働いている場合、自己は執着し、捉われている。道徳法則による道徳的行為は、人を執着から解放することを目的としている。

「自己中心的な生き方の放棄」たる道徳的目標は、すでに自己を無にしたところの宗教的目標でもある。人は、道徳的命法を宗教的「聖なる命法」として聞くことが出来る。²⁴したがって、道徳的課題を達成することは、宗教的課題を達成することであり、この課題のためには、道徳的義務と意志の中に葛藤するのではなく、「宗教的行(ぎょう)への意志」が必要であることが知られるのである。このように考えることによって、「自己による自己放棄」という矛盾した関係を理解することが出来る。

しかし、われわれは「信仰」や「空」という宗教的精神状態に至ることににおいてはじめて、道徳的葛藤から救済されることを信じつつ、なおかつ観念的な段階に止まり、現実の救済に至っていないことが多い。たしかに観念は必要である。一般に、物事を観念的に把握することなしに、目的を達成することが出来ない。何が目的であるかが示されなければならないからである。したがって、もろもろの観念的把握の試みがなされている。キリスト教では、聖書は観念的体系化を欠く故に、ギリシア哲学を下地にした「神学」がある。仏教は、本来、思索的であるが、小乗を経て大乘仏教となると、思索は深化され「空」の理論に至る。観念は必要とされるのであるが、現実に至るためには、宗教的指導²⁵に「従う意志」が必要とされるのである。ジェイムズによると、修行を通して突然回心に至るとされる。²⁶

このようにして、道徳的命法の中には、同時に宗教的意味がこめられているといつてよい。「自己によってなせ」とは、「信じてこ

ろに従って修行をせよ」ということである。信仰と修行（自己の力）を通して、自己中心的な生き方の放棄が可能となる。

観念と行動を通して、精神には生きた転換がなされるのである。キリスト教では、「信仰」は、「愛」の実践と結びついている。鎌倉仏教における「行学の二道」²⁷・「教行信証」²⁸・「修証一等」²⁹などは、この間の事情を物語っている。

われわれは自己の理性の中に道徳法則を見出す。道徳法則は命法であり、われわれは道徳法則に従うことを道徳的義務とする。ここでの道徳的意識は、宗教とかかわりはないと思われるのであるが、道徳における内省と行為は、自ずから宗教的世界を開示するのである。人間に存在する宗教的なるものは、最初は道徳的形で現れ、道徳のダイナミズムの中に、その姿を現すのである。

尚、認識的理性の働きから生じる「死」の問題があり、アニミズムでは、靈魂（soul）と身体の二元論で、この問題を解決している。死後靈魂は存在し続けるのである。自覚的宗教形態においては、これらの問題は如何に処理されているのであろうか。この問題に関しては、仏教とキリスト教では扱い方が異なる。仏教では、自我を始めとしてすべての存在の「実体性」を否定する「空」の観念によって、死の問題が解決されている。道徳的苦や死の不安は、実体的自我や世界に執着するところから生ずるからである。キリスト教では、道徳的であること・愛・神への信仰は一体性を持っているのであるが、このことによって死後における天国が約束されている。仏教では、存在論的に、キリスト教では実践理性的に解決が図られているのである。

結 論

宗教は、理性的人間にのみ存在するものであり、動物には見られない。すなわち、理性的であることが自ずから自己の力を超える問題を生み出し、精神的苦を齎す。この苦から

の救済の役割を果たすのが、宗教である。しかしながら、人間の中に働くところの理性に対して、自覚的でない場合と、自覚的である場合とがある。自覚的であることによって、人間の精神の可能性が発揮されるのであり、精神のダイナミックな展開が見られる。結論として改めて、「理性とは何か」、「宗教とは何か」を問うこととする。

(1)

アニミズムの宗教形態が、非理性的であるとするならば、どのような意味においてであろうか。祈願・呪術・占は、それぞれ論理（logic）をもっているのであり、論理的である。たしかに、矛盾した表現は意味を成さず、理性的とは言えないであろうが、単に論理的であることは理性的であることの十分な条件とは言えない。

呪術に対して科学が理性的であるとすれば、どのような意味においてであろうか。科学的思考においては、「悟性」が働いているのであるが、悟性は、一方では思考枠である「カテゴリー」に、一方では「感性」に足を置いている。感性と悟性は機能を異にするのであるが、互いに離れ離れであるのではなく関係することが出来る。第一章2節で述べたように、カントによると、感性と悟性の両者は「時間」を媒介して関わるので出来るのである。時間は感じられるものであるが同時に論理性を持つからである。すなわち、時間は、五感の感性を更に覆う感性（内感）であり、同時に前後の論理を持つ故に悟性的論理と合い通じる。動物には、時間概念が欠如する故に思考が存在しない。思考が悟性と感性に関わるということは、現実的経験に関係していることであり、これによって、思考は空虚な幻想から離れることが出来る。カントは、「内容のない思惟は空虚であり、概念のない直観は盲目である」³⁰としている。人間は、感性を通して、初めて物質的・精神的世界に触れることが出来る。感性なしにはすべては

始まらない。しかるに、この感性的世界を如何に纏めるかが、思考の問題となる。人は思考の相違によって、同じ状況に置かれても、異なった経験を持つ。感性と悟性の協同の上に現実的経験が成立するならば、感性が与える内容を考慮することのない単なる思惟は空虚であり、感性的内容をカテゴリーによって纏めようとしなければ、単に感性の盲目的混沌が存するのみである。

悟性の働きによって、経験はまとまりを持つのであるが、人間の精神には更に統一を求める意志が存在する。古代ギリシア以来「哲学」の背後には、「統一を求める意志」があり、この意志は、悟性的働きを超えた「理性」の意志といってよい。この意志によって、経験の範囲をこえて、時間・空間・因果関係などの統一が思考されるのである。カントは、『純粹理性批判』において、このような理性の働きについて考察するのであるが³¹、カントによると、経験の範囲を超えて飛翔する理性的意志を認めつつ、認識（知識）は、あくまでも経験の範囲内で成立するものであることを強調している。経験の範囲外のことに於いて、認識が成立するという錯誤に陥ってはならない。しかし、経験の範囲を超えて存在すると想定される、自我・世界・神などが「無意味」というのではない。これらは、「構成原理」ではないが、「統制原理」であることを認めている。³²

理性には、論理性・悟性・統一的志向性など、種々の働きを見ることが出来るが、これらの働き全体を見ている反省的理性たるものが存在すると考えられる。カントには、このような反省的理性が根底にあり、これによって根源的な意味における現実が把握されている。カントの思索が、「純粹理性」から「実践理性」・「美的判断力」・「宗教」へと展開する根底には、反省的理性による現実の把握が見られるのである。あくまでも、現実に忠実であること、あくまでも反省的であること、これが理性の本質であると考えられる。³³

(2)

宗教の役割は、苦から救済にある。苦は、精神の混乱であり分裂であり、その救済は、調和と統一である。理性が統一を志向するものであるとすれば、理性と宗教は共通の目標を持つといえる。認識的理論理性は死の問題を、実践理性は道徳的苦の問題を提起し、これらには宗教的な解決が与えられている。宗教的統一は理性的統一とは別の人間精神における統合的機能である。しかるに、理性的統合と宗教的統合は合い呼応するのであり、宗教にはアニミズム的形態もあれば高等宗教の形態もある。

非自覚的な段階、すなわちアニミズムの段階においても、非自覚的な形で理性的活動がなされており、そこから生じる人間の苦は厳として存在するのである。ここで、理性的反省なしには問題が解決されないとすれば、人間は救いようのない状況に放置されることとなる。アニミズムにおける霊の力による救済は、まさしくこのような状況に対処するものである。この対処法は、人間における自然的なものと考えられよう。

しかしながら、人間がひとたび自覚的な段階に達した以上、アニミズム的対応に止まることは許されない。この意味でアニミズムの世界は、エデンの園に比せられる楽園である。現代においても、アニミズム的信仰の効果を無視することは出来ないであろう。しかし、これは仏教で言うところの「方便」なのであって、現代的な意味での、真の宗教的統一に至るためには、理性的統一の道を経なければならぬ。

(3)

これまで、自覚的宗教形態における理性の価値が強調され、感情はアニミズムにおいてその相対的・方便的価値のみしか認められていない。しかし、宗教的経験は、単に観念的なものではなく、宗教的感情に溢れたものであるなからうか。このように生きたものである

からこそ、宗教の救済的役割が機能するものと考えられる。アニミズムに見られる霊的対象が持つところの神秘的力は、オットーによれば、高等宗教の聖書あるいは仏の教えにも見られるものであり、高等宗教の救済的力を担うものである。この意味で、アニミズムは、宗教を理解する上で大きな示唆を与える。このことはアニミズムの通過儀礼や祭礼が宗教の統合的機能を理解する上で大きな示唆を与えたことと軌を一にする。しかし、アニミズムは理性的反省によって克服されねばならないのである。感情が宗教的生命を担うことを考慮しつつ、感情の問題を一瞥したい。

感情には、種々相が見出される。本能的な快・不快・愛・憎なども感情であるが、花を見て「美しい」と思うのも感情である。あるいは、「道徳的感情」や「宗教的感情」もある。これらの感情を生み出すものは何か。ここでは、「感性 (Sinnlichkeit)」が役割を果たしている。感性の鋭さにしたがって、感情の世界は広がりを見せる。さらに感情には「欲求」が関係している。欲求が充足されるか否かによって、快や不快の感情を抱くのである。

感性や欲求は自然に働くものであり、われわれはこれらの働きに受動的であるときに支配される。しかし、感情や欲求の世界は、全く人間の力の外にあるのであろうか。実は、理性の力によって感情や欲求を方向付けることが出来るのである。よく反省し、思考することにによって、たとえば、食事に関しても単に嗜好に従うのではなく健康に配慮する場合、あるいは人間関係において、自己の欲望に従うのではなく他者を配慮する場合、配慮しない場合とは全く異なった欲求と感情を持つのである。すなわち、理性は欲求を支配し、強いては感情の世界を支配するのである。理性なしには、人間は欲望と感情の混乱の中に陥る。このような理性と欲求・感情との関係をカントは『判断力批判』の中で問題としている。

欲求や感情の世界は、理性によって導かれ

秩序付けられるのであって、理性如何によってその相貌を異にする。すなわち、人間はより理性的となることによって、欲望は道徳的意志へと変わり、感情は道徳的あるいは宗教的なものとなる。このことは、一定の感情は、一定の欲求と思考法（理性）と相応していることを示す。ここから、音楽・絵画・彫刻・文芸などの芸術を通して、人の感情に訴えることによって、それに相応しい行動や思考を喚起するということが可能となり、道徳的・宗教的情操教育がなされるのである。しかしながら、感情的手段は、あくまでも人間の思考や行動の転換の「契機」にすぎないのであり、「理性それ自身の活動」あるいは「行それ自身」が必要となることはいうまでもない。

人間精神における宗教的統合力は感性に働きかけ、宗教的感情を生み出すのであり、宗教的感情は宗教的生命の息吹を伝えるものである。しかし、ここで理性的統合力の働きかけがないとき宗教的感情はきわめて拘束的となりしばしば危険となる。高等宗教に複雑な観念体系が見られるのも、理性の導きの重要性の故である。しかし、宗教的生命の一環としての感情は常に存在するのであり、理性的な統合性に呼応する感情は、「浄福」なるものといえよう。なお、宗教的生命の本質は感情にあるのではなく、「救済的機能」にあるのであり、感情はこの機能に関わる二次的なものであることに注意しなければならない。

(4)

人間は理性を持つ故に宗教を必要とする。したがって、理性的ではない動物には宗教はない。理性は時間意識と結びついて働き、必然的に精神的苦をもたらす。苦は精神の欠如性あるいは分裂であるが、人間の精神にはこのような人間の精神の分裂を統合する働きが存在するのであり、それが宗教である。宗教はどのような形であれ、人間の精神を統合する働きである。

人間は本来理性的であるが、理性的活動に

自覚的である場合と自覚的でない場合とがある。理性的活動に自覚的でない場合にも、理性それ自身は働いているのであり、その結果としての苦を持つ。しかし苦の因って立つところが自覚されていないために、苦の解決法も事実的因果関係に基づくことなく、感情的となる。いわゆるアニミズム的宗教がここにはある。アニミズムは、人間が非反省的であるときの人間の精神的分裂（苦）の統合の仕方である。しかるに、アニミズム的宗教形態は感情を基本とする故に拘束的・閉鎖的である。自覚的反省がはじめて拘束性と閉鎖性を突破することが出来るのである。理性は人間を解放する。

理性的活動に反省的となるとき、特に道徳的不如意性の問題が生じる。反省的であることによって、事態が現実的に自覚される。しかるに、この事態においては、理性的働きと宗教的働きが共同していることが見出される。道徳的法則に含意される当為は、同時に宗教的命令であり、その命令に従うことが人間にとっての宗教的課題となる。宗教的行によってこの課題を成就することによって、人間は道徳的葛藤から救われるのである。反省的理性的になることによって、アニミズムには見られない精神的展開と葛藤が生じるのであるが、ここでも宗教は精神的分裂の統合の力として働いているのである。道徳的領野は理性的なるものと宗教的なるものの双方の関わりが見られるのであるが、感情的領野においても宗教的力が働いている。道徳的・感情的なるものは理性的なるものと宗教的なるものをつなぐところの図式（Schema）の役割を果たしている。

宗教は精神の統合的機能を持つのであるが、実は理性それ自身も統合的な働きを持つ。理性には「統合への意志」がある。しかし、宗教にアニミズムと高等宗教のように諸相があるように、理性にも諸相があり、理性の展開に伴い宗教の展開もある。すなわち、精神における理性と宗教という二つの統合力が相

互に働きあうのである。一見矛盾しているように思えるが、反省的でない場合においても理性は働き、人は思考するのである。この場合、理性の働きは、単なる論理的機能として働く。アニミズムは極めて論理的に構成されているのである。理性は、反省的に現実に沿いつつ働くときにその統合性を発揮する。ところで、理性が対象とする現実には、経験的事実と道徳的実践の関係とがあり、前者には経験的認識が、後者には道徳的認識が成立する。しかるに、経験的認識の世界は、道徳的意味の世界に包摂される故に、実践理性はより包括的なものである。カントは、経験的認識にかかわる理論理性に対して、実践理性の優位を主張している。³⁴このような理性の段階において、宗教は理性の統合性に依りつつ、かつ理性の働きがもたらす葛藤を統合するものとして機能しているのである。

人間の精神において、理性は全てを統合することを目的とするが、宗教は理性を包括するものとして統合的機能を持つ。理性的統合は、無自覚的にも自覚的にも人間の意志によって遂行される。一方宗教的統合は、人間によってなされるというよりは人間に現れてくるものである。ここから宗教現象は人間にとって超越的であるとされる。人間の精神は、常に統合を要求しているが故に、人間は何らかの形で宗教に関わる。しかしながら、真の理性的統合に応じた宗教的統合を求めるとき、知と行を通じての回心に至る苦難の道がある。ジェイムズは、人間の意志的努力が潜在意識の領野において宗教的回心を準備させるとしている。³⁵理性的統合と宗教的統合とは究極的には合い重なるのであり、理性の働きそれ自身が、超越的であり神秘的であるといえよう。

宗教が人間「存在」の根源にかかわることは、アニミズムにおける祭礼において見られたのであるが、宗教は人間における分裂を究極的に統合するものであり、人間はその「存在性」を十全な意味で確立することが出来る。また宗教には、「死」の問題のような形而上

的事柄ばかりでなく日常生活の形而下的な事柄などあらゆる問題を包括して、「人間の存在性」を根源的に確立する意図が見られるのである。

注

カントの著作はアカデミー版による。巻数と頁数を記す。

KrV：Kritik der reinen Vernunft

KpV：Kritik der praktischen Vernunft

GMS：Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

MS：Metaphysik der Sitten

KU：Kritik der Urteilskraft

Schöu. Erh.：Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen

Anthr.：Anthropologie in pragmatischer Hinsicht

Rel.：Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft

- 1 アリストテレス，政治学，山本光雄 訳，岩波文庫，1989.第一巻・二章・アリストテレスは人間と動物を比較して、動物は快・苦を表す声を持っているが、人間は善悪に関しての言葉（理性＝ロゴス）を持つ点において両者は異なるとしている。ここでは、実践理性に関して言及されているのである。
- 2 デカルト，方法序説，谷川多佳子 訳，岩波文庫，1997,p.76ff.ここで、デカルトはアリストテレスと同様に、動物の音声は言葉ではなく、人間のみが理性を持つ故に言葉を持つことが出来るとして、次のように述べる。「動物たちには精神がなくて、自然が動物たちのうちで諸器官の配置にしたがって動いているのだ。たとえば、歯車とゼンマイだけで組みたれられている時計が、われわれの賢慮を尽くしても及ばぬ正確さで、時を数え、時間を計ることができるのは知られていることだ。」
- 3 Kant,Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, (純粹理性批判) の原理論の第二部門：先験的論理学の第一部：先験的分析論は、カテゴリーをテーマとするが、カテゴリーの演繹（導出）にかかわる先験的論理学（第一編）とカテゴリーと感性が如何に関わることができるかを問題とする原則的分析論（第二編）とに分かれている。
- 4 Engel,Cindy, *Wild Health, How animals keep themselves well and what we can learn from them*,羽田節子 訳，紀伊国屋書店，2003.参照。
- 5 Rel.IV,29.カントは、道徳的行為の遂行を妨げる根本悪に三種あるとする。1.人間性のもろさ（Gebrechlichkeit）2.人間性の不純性（Unlauterkeit）3.人間性の邪悪性（Bösartigkeit）である。1と2は悪の現象性であり、その根底には道徳法則に反して行為を選択するところの3（人間性の邪悪性）がある。人間は、根底において腐敗しているわけではないが、このような悪へと向かうところの性癖（Hang）を持つとされる。
- 6 KU.V. §9.
- 7 Tylor, E.Burnett, *Primitive Culture*, 1873.比屋根安定 訳，原始文化，誠信書房，1962.
- 8 Marett,R.R.,*The Threshold of Religion*,1914,竹中信常 訳，宗教と呪術，誠信書房，1964.マレットによると、宗教はタイラーが主張するように観念から始まるのではなくして、感情が先に立つとした。
- 9 Schön u.Erh.
- 10 Otto,Rudolf, *Das Heilige*,1917.山谷省吾 訳，聖なるもの，岩波文庫，1968.
- 11 Frazer,James,*The Golden Bough, A Study in Magic and Religion*; abridged Edition, Macmillan, 1925.永橋卓介 訳，金枝篇，岩波文庫，1951.
- 12 James,William, *The Varieties of Religious Experience*,The Works of William James, Harvard University Press,1985.舛田啓三郎 訳，宗教的経験の諸相，岩波文庫，1969.

- 13 Allport, Gordon W, *The Individual and his Religion*, 原谷達夫 訳, 個人と宗教, 岩波現代叢書, 1953.
- 14 Eliade, Mircea, *Le sacre le profane*, 1965. 風間敏夫 訳, 聖と俗, 法政大学出版局1969.
- 15 石津照璽, 宗教経験の基礎的構造, 創文社, 1968, p.40ff.
- 16 カントによると、意志の規定根拠が快・不快であるときには、自愛、すなわち自己の幸福が原理となっているのであり (KpV V,22.)、他者を自愛のために利用するのではなく、他者を人格としてそれ自体を目的として見做すところに道徳的行為が成立する(GMS. IV,429)。
- 17 GMS. IV,403.
- 18 良心のドイツ語はGewissenであり、感情よりは、知の響きを持つが、カントは道徳的關係に関しての知を良心とした。
- 19 カントは*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*(人倫の形而上学的基礎づけ)において、経験に基づく経験哲学と、アプリアリな原理に基づく形而上学とを区別した。道徳は、形而上的に基礎付けられるのであり、ここに道徳と宗教との関わりが生まれると考えられる。ヒュームでは、道徳は経験的に関わり合っている故に、宗教との関係が生まれない。
- 20 MS, IV. 226.
- 21 Anthr., VII. § 8.
- 22 楠 正弘, 理性と信仰-自然的宗教-, 未来社, 1974, 第四章: 満たされざる主体-カントの道徳的宗教を背景として-
- 23 GMS. V. 414.
- 24 GMS. V. 129 「このようにして、道徳法則は・・・宗教に至るのである。すなわち、全ての義務を神に命令として認識することに至るのである・・・」 GMS. V V. 87. 「道徳法則は神聖である(侵してはならない)」 “Das moralische Gesets ist heilig (unveletzlich).”
- 25 初期仏教の八正道は、宗教的指針である。キリスト教の修道院、仏教の禪堂においては、生活の細部に亘る指針がある。
- 26 James, William, op.cit.
- 27 昭和定本日蓮上人遺文, 立正大学日蓮教学研究所, 1952, 第一巻729頁. 諸法實相鈔「行学の二道をはげみ候べし。行学たへなば佛法はあるべからず。」
- 28 親鸞, 教行信証, 金子大栄校訂, 岩波文庫, 1957.
- 29 道元, 正法眼藏, 水野弥穂子校注, 岩波文庫, 1990. 一巻, 28頁. 「それ、修証はひとつにあらざとおもへる、すなはち外道の見なり。仏法には、修証これ一等なり。」
- 30 KrV, III, 75.
- 31 純粹理性批判, 第二部門, 第二部: 先験的弁証論.
- 32 KrV, III, 348ff.
- 33 KrV, III, 214-215, 「反省は、対象に関して観念を得るために、対象とかわることではない。すなわち、反省とは心の状態 (der Zustand des Gemüts) なのであり、そこにおいてわれわれは、概念を得るための主観的条件を明らかにすることに取り組むのである。」
- 34 KpV, VI 19ff.
- 35 James, William, ibid, p172. “人間の意識的分別や意志は、理想的なものに向かっている限り、その理想は明確には捉えられていない。しかしながら理想に向かっている過程において、人間の中には有機的な成熟の力である潜在意識が働いており、それ独自の結果を目指すのである。この力は、理想の実現に対して意識的な努力と協力するものであるが、意識的なものとは異なりそれ独自の流儀でもって、意識の再編成を目指すのである。”

抄 録

キーワード：理性・宗教・統一的機能・無自覚的・自覚的

認識は、経験と思考の両者によって形成される。しかし、人間の認識には限界があるゆえに（例えば、死後の世界の認識は不可能である）不安が生じる。人間関係には、道徳的認識が生じるのであるが、人は道徳的法則に完全には従うことができず、道徳的葛藤を持つ。宗教の目的は、このような理性的活動から生まれるところの苦からの救済にある。宗

教は、渾沌に秩序をもたらすのである。人は、このような苦に自覚的でない場合と、自覚的である場合とがある。自覚していない場合には、アニミズムの宗教現象が見られるが、自覚している場合にはキリスト教や仏教の高等宗教に見られる精神的展開がなされる。理性の働きはまた、統一と秩序をもたらす。理性には種々相がある。認識的道徳的理性は、その限界を持つのであるが、カントが述べる自我・世界・神という理念は、認識的道徳的理性を超越するところの包括的統合作用を持つ。宗教と理性は、分裂の統合の機能を持つ点において一致するのである。

