# 神秘主義における神の理念

フリードリツヒ　ハイラー

神学と云うものは、すべて一種のジレンマの中にある。神学とは、神についての学問的な研究である。神の本質、或いは神の業について組織的な方法で表現し、かくして神についての真の理念を誤まった、あいまいな、ゆがめられた理念から区別する事が神学の課題である。あるドイツの神学者は「神学の本質は限定にある」と定義した。ところで、しかしながら神の本質は無限なるものなのである。かくして、この限定と排除とから神学にとって二つの危険が生じる。第一に、神はこゝでは卑小化され、せばめられ、歪められるであろう。第二に、諸概念や諸理念の排除は、おそらくは人間の排除、非難となり、かくて遂に、限界づけられ得ざる神の限界づけによって、神学は lucus a non lucendo［森という語は輝かずという語より出づ。予盾、又は不可信的なものゝ説明、］の学問となってしまうであろう。

この危機を神学は hominis religiosi ——神を見、直接神の声を聞き、神と交りを持つ人——にくり返し助けを求めて切り抜けようとする。これらの見者達は二つのグループに分けられる。即ち予言者と神秘家とである。神聖なる霊に満たされた恍惚体験者と狂熱家とが両者の共通の祖先である。神学者と違って、彼らの神認識は、知的、派生的なものではなく、個人的体験から得られた直接的なものなのである。彼らは神と出会った。しかしそれは、たとえ彼らがその内なる体験を、幻影、幻聴として感覚的世界に投影してはいるとしても、尚彼ら自身の心の中での体験なのであって外界的な体験ではない。燃ゆる柴の中にモーセが神を見、翼あるセラフィムに守られた、高御座の上なる神をイ

ザヤが神殿において見知し、雲の上から「これは我が愛する子」という父の声をイエスが聞き、又キリスト教の聖者達がさまざまな形で神やキリストや聖母を見た、と云うようなすべてのこれらの体験においては、決して外界においてなされた観察が問題とされているのではないのである。それらは、外界的な感覚と等しいと思われる程に強烈な、内なる眼の見た光景であり、内なる耳の聴いた声なのである。多くの神秘家達も又幻視と幻聴を知っている。しかし、これらは、単に彼らの体験の世界の境界線にすぎない。彼らにとって、これらすべての幻にまさって、はるかに重要なのは至高なる神についての霊的な瞑想 visio intellectualis であり、さらにそれよりも又、無限なる神との魂の底における合一の体験 unio mystica なのである。

この究極的な、全く直接的な神の体験は、しかしながら、長い真摯な求道と苦闘の準備の後に初めて与えられる。うつろい行く世から自己を断絶する conversio〔回心〕につづいて、外界からの組織的な分離と苦難の克服の道 via purgativa〔浄罪の道〕があり、さらに黙想と祈祷による、唯真にして善なるもののみへの心の集注の道 via illuminativa〔照明の道〕がある。かくて道は via unitiva〔一致の道〕に通じるのである。突如として神にとらえられ召された予言者達と同様に、神秘家にとってもまた神は知的反省の結果ではなく、彼らの生命の事実、彼らの体験の事実なのである。然り、唯単に体験の事実であるのみならず、彼らの苦難の事実ですらある。神秘家たちは神を知る事を学ぶのみならず、神を苦しむ事をも学ぶのである。*οὐ μόνον μαθὼν ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα*〔弟子となるばかりでなく苦難も又〕とディオニシウス・アレオパキタ〔Dionysios tie Areopagite, 新約聖書に見える一世紀のギリシャ人、彼の名を借りた新プラトン派的キリスト教神秘主義の偽書が六世紀に書かれた〕はその師ヒエロテオスについての言葉の中で述べている。神秘主義は、多くの場合「苦難神秘主義」であり、受難の神秘主義である。それはキリスト教ばかりのことではなく、イスラム教においても、ヒンヅー教においてもまたそうなのである。神秘家達は、単に聖化の最初の段階においてのみではなく、そのより高い段階においても、又合一を得た後においてさえも、尚内なる苦しみを持つ。なぜなら、神に満たさ

れた恍惚たる一瞬には、直ちに最も恐ろしい虚無の段階が――「乾燥」「暗夜」「断念」「心の捕囚」「神秘なる死」「瞬時の地獄」の時が――続くのである。これらはすべて、キリスト教神秘主義の用語である。

神秘家の神は体験されたる神である。神は神学者の神の如き、反省と考察の産物ではなく、知的抽象の結果でもない。神は活ける現実である。神はウパニシャッドの見者達によって satyasya satyam（真実の真実）と呼ばれ、プラトンによって τὸ ὄντως ὄν（真の存在）、中世のスコラ神学者によっては ens realissimum（至現実なる実在）と呼ばれた。神秘的に体験されたこの神は、どの民族、国民、宗教においても同じである。シナの道教において、ブラフマニズム、仏教、ヒンヅー教、ユダヤ教、イスラム教、キリスト教において、そしてもちろんまた、シリア、エジプト、ギリシヤ、ラテン、ケルト、ゲルマン、スラヴ等の全ての民族のキリスト教においても、常に同じなのである。神秘的な体験として、それは常に同一であり、それ故に救済の神秘的な道も又常に同じである。神秘主義の用語と象徴が、到る所、常に同一であるのは、この理由による。神の神秘的な理念も又、それ故に同じである。たしかに神秘主義は異なった型や変容を有している。しかしそれらは、いろ〳〵な民族や国民の中でお互いに共存している。たとえばヒンヅーにおけるシャンカラ〔Śaṅkara, 七八八――八二〇?〕とラーマーヌジャ〔Rāmānuja, 一〇五五――一一三七〕イスラムにおけるイブン・アル・アラビ〔Ibn al Arabi, 一一六五――一二四〇、イスラムスフィズムの神秘家〕とゲラル・エド・ディン・ルーミー〔Gelal-eid-dn-Rūmi, 一二〇七――七三、ペルシャ神秘主義詩人〕、ユダヤ教におけるカバリスト〔Kabbalist, タルムード時代の口伝による経典の神秘的解釈者〕とハシディーム〔Chassidim, ユダヤ教敬虔派、パリサイ派の先駆とも言われる〕、東方キリスト教におけるディオニシウス・アレオパギタと「新らしい神学者」シメオン〔Symeon, 九四九――一〇二二、東ローマ帝国のキリスト教神秘思想家「新らしい神学者」と呼ばれた〕中世ドイツにおけるマイスター・エックハルト〔Meister Eckhart, 一二六〇?――一三二七、ドイツのすぐれた神秘家〕とハインリヒ・ゾイゼ〔Henry Suso, 一二九五――一三六六、エックハルトの弟子、神秘家〕等にそれは見られる。非人格的神秘主義と人格的神秘主義とは強く対比されるが、しかし尚より

高い綜合において両者は結ばれる。非人格的神秘主義は人格的神秘主義をその第一歩と見做しているし、一方全ての人格的神秘主義は神における人格的要素をどこか不適切なものと見ている。同様に神秘主義の素朴実践的な型と反省的理論的な型、霊的な神秘主義と知的な神秘主義とは、イング〔William Ralph Inge, 一八六〇——一九五四、イギリス国教会の神学者〕がそのキリスト教神秘主義についての書の中で言っているように、全ての高等宗教において区別されていると共にまた結びつけられてもいる。

神秘家の神の理念の最もいちじるしい特徴は、彼らが真剣に神の謎（mystery）を問題にしている事である。神秘主義（Mysticism）と、謎（mystery）の語源は同じものである。（*μύειν*＝to shut；*μύειν τὸ στόμα*＝to shut ones mouth; *μύειν τὰς αἰσθήσεις*＝to shut ones senses）。神は絶対の秘密である。人間の一切の思考も言葉も神については不充分である。神は *ἀκατάληπτον*（とらえ難い）また *ἄῤῥητον*（語り難い）であり incomprehensibile et ineffabile（解し難く言い難い）であり、すでにシナの賢者老子に言われているように「決して名づけられ得ざる隠されたる」あるものであり、「不可解なるもの」、「不可測な、絶対的に不可測な名前なきもの」なのである。

神について語り、神に祈る最もふさわしい道は沈黙である。「道を語る者はそれを知らず、道を知る者はそれを語らず」とはシナの最古の神秘的な書「老子道徳経」の言葉である。又、現代の一女性詩人はこう祈っている「あなたを言葉でとらえ得ると信じるのは、神をけがす事ではないでしょうか？」。沈黙こそ、神秘家にとっては最高の説教であり、祈りなのである。*ἀνεκλάλητε ἄῤῥητε, σιωπὴ φωνούμενε*（あゝ言い難き者、語り難き者、沈黙の中に拝せらるゝ者よ）。神秘家は偉大なる沈黙の人である。彼らは常に沈黙を修練する。彼らの禁欲的沈黙は黙想的沈黙、教理的、哲学的、神学的沈黙となり、最後には形而上学的沈黙となる。神的流出の霊智的な流れの発端に、我々は *βάθος* と *σιγή*——深淵と沈黙を見出す。生涯の沈黙を誓い、弟子達との会話にも合図しか使わないインドの禁欲主義者（sannyasin）がある。究極の神秘についての最も首尾一貫した沈黙は、初期の仏教に見られる。それは神秘的な

不可知主義の古典的な典型である。仏陀は、その意見によれば、形而上学について語ることは、たゞ人々を救済の神秘的な小路から引き離すのみであるとして、形而上学については如何なる事も語ることを拒否した。

神の神秘は群衆には決して認識されない。それ故、神秘家達は全て秘教主義の傾向を持っている。ウパニシャッド（古代インドのヴェータ文献の神秘書の標題）という言葉は、学匠のかたわらに弟子の座する事を意味し、知識を有する人による、その息子、弟子、或いはその探究しているところを理解するだけの準備のとゝのった者への、打ち明けた伝達を意味している。西欧への最初の翻訳者であるアンケティル・デュペロン〔Anquetil Duperron, 一七三一——一八〇五、フランスのオリエント学者、一八〇四年にウパニシャッドを翻訳出版〕がこれに secletum tegendum（隠さるべき秘密）と云う表現をあてたのは正しい。この霊智的な秘教主義の根跡は、すでに最古の福音書に見出だされる。イエスはこう言っている。「あなたがたには神の国の奥義が授けられているが、ほかの者たちには、すべてが譬で語られている」（マルコ四十一）。この神秘それ自体に対しては、どんな言葉も不適切であると云うところから、それらの表現はお互いに取り換えられ、置き換えられ得るものとなる。有名なペルシャの回教徒神秘詩人であるゲラル・エド・ディン・ルーミーはこう言っている。「一切の言葉は現実の一つの姿にすぎない——一房の葡萄がプルシヤで angur と呼ばれようと、アラビアで anab と、トルコで üzüm と、そしてギリシヤで istafil と呼ばれようと皆同じことだ」。一切の言葉は、はるかへだった過ぎ去り行く現実のまったく不充分な指示にすぎない。同じこのペルシャの神秘家によれば「言は、太陽や星のかすかなまたゝきを示すにすぎない天文観測機のようなもの」なのである。英国教会の学者であり、霊的指導者であり、神秘主義についての今世紀における権威であるアンダヒル〔Everyn Underhil, 一八七五——一九四一、イギリスの女流詩人、神秘主義研究者〕は、あらゆる神秘的な表現が、神の現実に対して如何に不適切であるかを、地球の表面に対する地図に譬えている。しかしそうとは言え、神秘家にとって次のようないくつかの表現定式が、不可思議なるものを思議し、言い得ざるものを語るのに、何らかの助けとなっている。

1　神秘的表現の最も重要な定式は否定である。それは、しば〳〵二重否定に迄高められる。神秘主義は theologia negativa である。老子はすでに神聖なる「道」を否定的な表現によって描いている。神聖なるアトマン・ブラフマン〔梵我一如〕は、ヴェーダのウパニシャッド群の見者にとっては neti neti「そうではない、そうではない」であり、「この否定の外には如何なる表現も不可能なのである」。神は「言葉によっては言われ得ず」、「思惟によっては考えられ得ず」、「眼によっては見られ得ない」。初期仏教においては、同じような方法で nirvāna〔涅槃〕について語られている。大乗仏教においては、絶対的実在は「絶対空」(sūnyāta) として性格づけられる。神秘的否定は、特に新プラトン派によく見出だされる。それは、おそらく五世紀の単性論の教父セヴェルス〔Severus, 四六五?——五三八、アンテオキアの大司教、穏健な単性論者〕であろうと思われるところのディオニシウス・アレオパギタと呼ばれる偽名のキリスト教新プラトン主義者によって最も崇高に展開されている。彼の θεολογία ἀποφατική (否定神学) は多くの非常に独創的な用語を我々にもたらしている。それらはマイスター・エックハルトによってドイツ語にうつされた。このドミニカンの修道僧にとって神は「定義なく、質なく」、「名なく、すがたなき」ものであり ("ein Namen-und Weise loses")、「これでもそれでもないもの」("ein Was, das nicht dies oder das ist") であり、「人が神について考える全てのもの、又人が神に与えるすべての名前——これらの全ては神ではない」のである。かくて神は、まったくの「非存在」、「非精神」、「非人格」、「非神」、「無さ」、「無」("Nichtwesen", "Nichtgeist", "Nichtperson", "Nichtgott", "Nichtheit", "Nichts") となる。十七世紀の最も重要なドイツの神秘詩人、ルーテル派からロマ教会に転向したアンゲルス・シレジウス〔Angelus Silesius, 一六二四——七七、本質的にはエックハルトの教説の韻文化であると言われる神秘的短詩集「ケルビムの巡礼」を残した〕が神秘主義の観念の全ての集約を含むと思われるその「ケルビムの巡礼」の中で、次のように歌う時、我々は彼をアレオパギタとエックハルトの道に位置づけ得るであろう。

「神とは何か、誰も知らない。

神は光ではない、心でもない。
真理、一致でもない。又、あなたが、
神と思いなすそのものでもない。
知恵、理性でもなく、やさしさ、愛、心のおもいでもない。
何ものでもないもの、又、無、これこそ神である。情緒の産み出す一切のものでもない。
神は私とあなたがそうであるもの、
しかも決して被造物なる人間ではない。
又、神御自身ですらない。
決して知られず、又知られ得ないからなのである。」

しかし、この神秘的否定は、実は肯定的な表現なのである。しばしば誤解されている仏教のニルヴァナという観念について、特にこの事は言われなければならない。それを「ニヒリズム」と説明するのは、全くの誤解である。無をその究極の目標とするが如き宗教が、アジアの半ばを征服する事が出来よう筈はない。ニルヴァナの、この肯定的な性格は、次のようなゴータマ・ブッダの壮厳な言の中にはっきりと強調されている。「生れず、成長せず、つくられず、構成力から生じたのでもないものが存しないとすれば、生れたもの、つくられたものから出づる道、構成力から生じる道は存しないであろう」。神秘主義者にとって、否定はたゞ θατερον τοῦ θειου, 「絶対他者性」、聖アウグスティヌスの言う如き aliud aliud valde ab istis omnibus (「これらすべてのものと異なるもの、全く異なるもの」) の表現にすぎない。かくして、否定は神についての最高の表現となる。なぜならディオニシウス・アレオパギタの言う如く「神が何でないかを語る事によって、我々は神は何であるかと云う事を認識する」(διὸτερ γαρ τοῦ εἰπεῖν, ὅτερ οὐκ ἔστι, νοοῦμεν ὅτι ἐστὶν

ὁ θεός) のである。こうして無知と無認識とは、最高の知、最高の認識となるのである。すでにウパニシャッドのある神秘詩人は「認識者によって知られず、認識せざる者によって知られる」と語っている。ディオニシウス・アレオパギタは「無知によって知られる」神の最も聖なる知識について語っている(ἡ θειοτάτη τοῦ θεοῦ γνῶσις δι' ἀγνωσίας γινωσκομένη)。聖アウグスティヌスも又「melius scitur Deus nesciendo」(神は無知によってより良く知られる)と言う時アレオパギタと一致しており、ニコラウス・クサヌス〔Nicolaus of Cues, 一四〇一——六四、ドイツの神学者、哲学者、新プラトン派の神秘思想を受け継ぐ〕も聖アウグスティヌスにしたがって docta ignorantia〔無知の知〕という卓越した用語を見出だしている。

2、神についての神秘的表現の第二の重要な道は矛盾である。ルドルフ・オットーの言うところの「矛盾の調和」における矛盾の結合の表現である。神秘家の神は complexio oppositorum, coincidentia oppositorum である。神はディオニシウス・アレオパギタの言う如く「光り輝く暗黒」の中に住む。ウパニシャッドによれば、アトマン・ブラフマンは「内在にして超越、言い得て言い得ず、発見されて発見されず、意識にして無意識、現実にして非現実、動にして不動、遠くして近く、全てのものに内在して全てを超えている」のである。インドの見者と同じく聖アウグスティヌスも又神を「stabilis et incomprehensibilis, immutabilis, mutans omnia, numquam novus, numquam retus……semper agens, semper quietus」(不変にして会得し難く、動かずして万物を動かし、決して新らしくなく決して古くなく……常に仂らきつゝ常に静かなり)と呼んでいる。カータカ・ウパニシャッドによれば、神は最も小さなものよりも小さく、最も大きなものよりも大きい」。同じようにアンゲルス・シレジウスも歌っている。

「あゝ、神は何と大きいことか、
あゝ、神は何と小さいことか、
最も小さいものよりも小さく、

一切のものよりも大きい。」

3、神についての神秘的表現の第三の道は、最上級、極致の道、via eminentiae である。およそ価値あるものは全て神について語られる。しかも——数学の言葉を借りれば——三乗にして、超至善にと高められて語られる。アレキサンドリアのフィロン〔Philo, B.C. 四〇?——A.D. 四五?ヘレニズム的ユダヤ人哲学者〕によれば、神は「徳よりも高く、善よりも高く、美よりも高い」。最上級話法の王者は新プラトン派である。プロティヌスにとって、根源者は「一切の認識のかなた」(*ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως*)「一切の活動と生命のかなた」(*ἐπέκεινα ενεργείας καὶ ζωῆς*)「一切の存在のかなた」(*ἐπέκεινα ὄντος*)なるものである。ナツィアンツのグレゴリウス〔Gregory of Nazianz, 三二九——八九東方教会の教会博士、聖人、カパドキヤの三星の一〕はこの新プラトン派の用語を受け継いで「おゝ、汝、万物のかなたなるものよ」(*ὦ πάντων ἐπέκεινα*) と祈っている。*ἐπέκεινα* (beyond) という用語の外に、新プラトン派は又、*ὑπερ* —super— という言葉をも用いている。プロティヌスにとって、神は「超善」(*ὑπερ-ἀγαθον*)「超美」(*ὑπερ καλον*) であった、さらにディオニシウス・アレオパギタは「超実在」(*ὑπερ οὐσιον*)「超生命」(*ὑπερ ζωον*)「超智」(*ὑπερ σοφον*)「超聖」(*ὑπερ θεον*) 等の定型をつけ加えた。

神は絶対的な超越である。魂の日常生活を超えたエクスタシーの中で、神は神秘家に自己を絶対者として、全くこの世のかなたなるもの、絶対的な崇高さとして開示する。しかし、同時に神は、エクスタシーの中にある人々に、自己を人間の魂に内在するものとしても啓示するのである。Ātman (我)、Antāryamin (内なる導き手)、Pneuma (霊)、*ἄκρον τῆς ψυχῆς*, acies mentis (魂の点)、Seelengrund (魂の基)、Fünklein (魂の火花) 等と呼ばれている通りである。超越と内在は coincidentia oppositorum〔対立の一致〕において共存するのである。

神と魂との、この合一は、神秘家達によって次のような逆説的な同一性の定型によって表現されている。Aham brahmāsmi (我は梵なり)、tat tvam asi (汝はそれなり)、hṛdayam paramam brahma (心は最高の梵なり)、yas tvam

asi, so ham asmi (汝のあるところのものは我なり)、σύ γὰρ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ (汝は我なり、我は汝なり)、σύ γάρ εἶ ὅ ἂν ὦ (汝は我のあるところのものなり)、anā l'haqq (我は神なり、フサイン・アル・ハラク)、私の存在が神である(ジェノヴァのカタリナ)〔Cathrene of Genoa, 一四四七——一五一〇 イタリアの神秘家、聖女〕。キリスト教神秘家達は、この同一性を本性において得られたものとしてゞはなく、聖なる恩寵の賜物として述べている。「新らしい神学者」シメオンはこう言っている。「私は本性によっては人間であるが、恩寵によって神である」(ἀνθρωπός εἰμι φύσει, θεὸς δὲ χάριτι) マイスター・エックハルトの言も同じである。「神が本性によって神であるのに対し、我々は恩寵によって神となるべきである」。しかし多くの神秘家においては、この同一性の定型は、内在の定型へと容易に押し進められる。すでに聖パウロはこう言っている。「生きているのは、もはやわたしではない、キリストが私のうちに生きておられるのである」(ガラテヤ二二〇)。ヨハネ福音書において、我々は同じような言葉をイエスの口から聞く。「あなたたちは私におり、私もあなたたちにおる」(ヨハネ一四二〇)。救済神クリシュナも又同じようにバガバッドギーターにおいてその弟子達に語っている(九二九)。キリスト教の神秘家達は「汝、我にいまし、我、汝におる」という祈りの定型をくりかえし用いている。神秘家は、神と魂とのこの交りの中に、又、いと小さき人間の心に永遠の神の住み給うこのことに、彼らの最高の歓喜を見出すのである。

人間の心に住むこの同じ神は、又同時に万物の心、全世界、全事物の心なのである。虚無は豊麗に変容する。一切の感覚的なものから自己を救い、外界に対してその扉をとざした魂に、多種多様な全自然が回帰して来る。しかもそれは、もはや神から離れ、孤立してではなく、神から溢れ出で、神から放射して彼に回帰して来るのである。世界の過程は、神秘家にとっては、一つの流出であり、放射なのである。神秘家は万物の中に反映された聖なる自己を認める。ウパニシャッドは語っている。「我において彼は宇宙を認識する」、「万象を彼は我と見做す」、「ちょうど小さな火花が火からあらわれるように、この我から生きとし生ける全ての霊、一切世界、一切諸神、一切生類が出で来る」。

ケルトの神秘的哲学者ヨハネス・スコトス・エリウゲナ〔John Scotos Erigena, 八一〇——八七七、スコットランドの哲学者〕の言によれば、「万物は、見ゆるものも見えざるものも、全て神の顕現である」。すでに旧約外典の賢者の言の中に、我々は「宇宙、それが神である」(τὸ πᾶν ἐστιν αὐτός-Jes. Sir. 43$_{29}$) という大たんな一節を見出すのである。この感嘆に文字通り対応しているのは、チャーンドグヤウパニシャッドの中の次の言である。「げに、宇宙はこのブラフマン〔梵〕なり」(sarvam khalu idam brahma)。エジプトの母神イシスに対して、ある礼拝者はこう呼びかけている「una quae es omnia, aea Isi」(汝、唯一にして万物なる者!)。ポイマンドルの祈祷(エジプトヘレニズムの所謂神秘的書物の仮空の人物)もこの方法でなされている。「σὺ γὰρ πάντα εἶ, καὶ ἄλλο οὐδέν ἐστιν ὃ μὴ εἶ, σὺ εἶ πᾶν τὸ γενόμενον, σὺ τὸ μὴ γενόμενον」(汝は宇宙なり、汝にあらざるものなし、汝は存在する一切のもの、又存在せざる一切のものなり)。神と現象的世界とのこの同一視は「omnia ubique Deus」(万物は神なり)というエリウゲナのみならず、素朴な祈祷女マグデブルグのメヒティルト〔Mechthild of Magdeburg, 一二一二——八二?、ドイツの神秘家、シトー会修道女〕の次のような言にも見られる。「神は全てのものにおいて全てゝある」〔Gott ist alle Ding in allen Dingen〕。こゝにおいて我々は、最もいちじるしい神顕現思想に出会う。しかもそれは合理的反省にではなく、神秘的合一の恍惚たる宇宙的体験に根ざすものなのである。神秘家にとって、宇宙はカオスではない、宇宙は調和あるコスモスなのである。ディオニシウス・アレオパギタによれば「万物の解き放ち難い結合と秩序が存し、共通の一つの息があり、宇宙の一つの調和がある」(ἄλυτος τῶν πάντων ἑναρμογὴ καὶ τάξις ... μία πανὸς συμπνοια καὶ ἁρμονία)——これは又、アレオパギタから、すでに述べたケルトの神秘家によって受け継がれた思想である。聖なる起源からの宇宙の出発は、しかしながら時間的なものとは見做されず、永遠なるものと見られる。創造についての、この神秘的思想は、アングルス・シレジウスによって最も明瞭に次のように歌われている。

「神は世界を時間性において創造したのではない。

宇宙は永遠よりある。それは明らかな事だ。
神は今なお創造する。
それは奇妙な事だと思うか？
神にとっては、我々がこゝでもつような以前もなく、以後もないのだ」。

このように、神秘家は神の意識によってのみならず、宇宙の意識によっても貫かれているのである。「我は神なり」という歓喜には「我はげに、この一切なり」(aham eva idam sarvam asmi) という叫びがつゞく。この意識から、自然に対する神秘家の偉大な愛、特に全ての動物、人間以下の生物への愛は説明され得るであろう。神秘家の愛は全ての生物を包含する。五世紀の東方の神秘家シリアのイサク〔Isaac the Syrian〕は「憐れみ深き心とは何か」と問い、そしてこう答えている。「全ての生きもの、全ての人々、鳥、動物、然り、悪鬼に対してすら燃える魂、存在する全てのものに対して燃える魂である」。フランドルの神秘家ヨハン・ルイスブルック〔John Ruysbroek, Jan van, 一二九三——一三八一、オランダの神秘家〕は神秘家の「全てを包含する愛」について語っている。キリスト教の砂漠の修道僧、アイルランド、スコットランドの修道僧、アシジの聖フランシス〔St. Francis of Assisi, 一一八二——一二二六〕とその弟子達、ハインリヒ・ゾイゼ、シュヴァーベンのフランシスカン達、彼らはすべて、この全てを包含する愛の最もいちじるしい実例である。しかしてこの愛は、たゞ人間以下の生物を包含するのみではなく、人間であれ、動物であれ彼に敵対する存在をも包含するのである。敵に対する愛は、キリスト教においてと同様に、シナの道教、インドのブラフマニズム、仏教、ヒンヅー教、モスレムのスフィズム〔Moslem Sufism, イスラム教の神秘主義、八世紀頃に始まる。Sufis∨purity, rank bench?〕、ユダヤ教のハシディムにおいても、最も重要な倫理の標準規則なのである。野獣においても、敵対する人間においても、等しく我々は神性それ自体を愛すべきなのである。

超越と内在は、神秘家においては一つの偉大な coincidentia oppositorum の中に共存する。神は空無であると同時

に豊富であり、最も単純なものであると同時に、最も多様なものなのである。神は万物の中に存し、万物の存在の最内奥の原因であるが故に、神秘家にとって感覚に認知され得るものは全て無限なる神の象徴となるのである。一方では神秘家達は、最も大たんな抽象を進めると同時に他方、彼等はその体験した秘密を譬喩的に図示する事を決して蔑視したりはしない。彼等は、神についての象徴を好んで自然から取る。火、光、太陽、山、海、泉、井戸、樹、バラ、円、それらと共に又、暗黒、深淵、孤独、沙漠等これら全ては神の無限さ、その広大さ、その生命の力、その美しさに対する象形なのである。終りあるものは全て終りなきものから発しそこへと帰り、限りあるものは全て限りなきものに併呑される。

これらの自然からのイメージと並んで、我々は、人間の生活の領域から取られたイメージをも見出だす。神は、王であり、主（κύριος, Isvara〔自在天〕）、救い主、父、母、友、愛する人、花婿である。この最後の二つのイメージは、歓喜に溢れる unio mystica と同時に、神の不在の悲しみの段階にも関連して好んで用いられる。この世の性的な愛は、この世ならざる神秘的愛のイメージとなる。神秘主義においては、大ていの場合、正常な性愛のイメージが比喩的表現に用いられるのであるが、ペルシヤのイスラム神秘主義においては、同性愛の比喩的表現がよく見られる。ペルシヤでは、それは不道徳なものとは見做されていないのである。ヘルメス・トリスメギストス、仏陀、ヴィシュヌ・ナーラーヤーナ、クリシュナ、ヤハウェ、アラー、子なるキリスト、苦難の人キリスト、復活のキリスト等いろいろな宗教の人格的な神の姿が神秘家にとって神性のイメージとなる。これらの外にも我々は、大いなる母なる女神イシス、カーリー・ドゥルガーそしてそれらにつづいてキリスト教の聖母等をも見出すのである。

自然や人間の生から取られたこれらのイメージと並んで、我々は礼拝と聖礼典の領域から取られたものをも見出す。神秘家は全て何らかの精神的な方法で神を想起しており、彼らの中のある人々は徹底した精神主義者である。しかし、他の神秘家達は、神の臨在の彼らの体験の意味として、神像のような感覚的な象徴や、礼典的な象徴を用いる

事を決して蔑視してはいない。南インドのタミールの恍惚的な神秘主義の詩人ヴァーサガルは、くり返し〳〵シヴァの神殿における神像の瞑想に心を燃やされている。また、ギリシヤ教会の画像礼拝の弁護者達は、次の二つの論点を特に持ち出している。(1)、霊的人間はこの世の対型から聖なる原型へと昇り行くと云うプラトン的なイデアについての理論、(2)、不可視なる神が、見ゆる姿を取り、そのような姿の中に今も尚入り続け給うと云うキリスト教の受肉についての教理、がそれである。

しかしながら、全てのイメージも、全ての社会的形体も、一切の神の名も、皆、単なる道具であり、象徴であるにすぎない。神秘家は、エックハルトによれば「象徴から立ち去り」(von Bildern kommen)、「譬喩から踏み出し、(aus dem Gliechnis heraustreten)、「全ての譬喩を打ちくだ」(alle Gleichnisse zubrechen」かねばならない。神の人格的概念すら、一つの初歩的なものにすぎない。それは、たゞ単に人間に向けられた神の人間的な顔、人間に拡げられた神の人間的な手を示すにすぎないのである。神秘家はしかしながら、超人格的な神へと進まねばならない。偉大なインドの哲学者シャンカラは、人格的な神への信仰を「下知」(apara vidya)と見做した。しかしながらそれは彼にとって決して価値のないものではないのみならず必要なものですらあった。たしかに「最高自在神としてのブラフマ」(paramêsvara)は、単なる「低位のブラフマ」にすぎず、一方、「完全知」(samyag darsanam)からすれば、魂と宇宙とを有する「主」は「最高自在神なるブラフマ」に併呑されるのである。それは「性徳(諸属性)なきブラフマ」(nirguna-brahman)となる。それは実在以外の何ものでもなく、認識する人、認識される対象、そして認識の活動の分別され得ない一つの綜合なのである。それにも拘らず、この非人格的ブラフマは有神論的な根拠を有している。「シャンカラは、その低い層においては全く有神論的であり、しかも真摯に、聖なる熱情をもってそうなのである」。フィロンにとってもまた、人格的に想定されたロゴスは、質を持たない永遠の神への第一歩にすぎない。同じように、キリスト教神秘主義は人間イエス、受肉の神子から永遠の神ロゴスへと向う。オリゲネス〔Origen, 一八

五——二五四、アレクサンドリアのプラトン主義的キリスト教神学者」もまた、聖アウグスティヌスと同じく per hominem Christum tendis ad Deum Christum（人間キリストを通って汝は神なるキリストに達しつゝある）という原理に従っていた。ゾイゼはキリストの口から次のような言葉を聞いている。「もしあなたが私の純粋な神性に真に至ろうと願うなら、あなたは私の蒙むっている人間性を破らなければならない」。イエス、その受難、聖体秘跡をその主な対象とする比喩的具体的な神秘主義は無限の神秘主義の第一歩にすぎない。人格的な神の上に——たゞ受肉の神のみならず、三位一体の神をも超えて——我々はエックハルトと共に、永遠の神性（Gottheit）を見るのである。キリストの瞑想、キリストのまねび、そしてキリストの愛はキリストとの一致へと至る。全てのクリスト者は、古代の教父達がくり返し強調しているように、キリストとなり、神の子となるべきなのである。「すべての人は、自分自身の内においてキリストとなるべきである」（ein jeglicher Mensch soll wesen an ihm selbst ein Christus）とマグデブルグのメヒティルドは言っている。全ての神秘主義の目標は、神化（θεἰωσις, deificatio）である。「神は人間を神とするために人となった」とは、キリスト神性論のチャムピオンたる教父アタナシウス［Athanasius, 二九六?——三七三、アレキサンドリアの司教、教会博士、聖人、正統信仰の父、教会の杜石と呼ばれる］の言葉である。この神秘的信念が、神の子と父との同一性についての教理的思想の根拠なのである。エックハルトにおいては、この愛肉の信仰は、全ての人の内における神の生誕の神秘の信仰へと高められている。彼は、あるクリスマス説教でこう語っている。「人々は、神はあそこで（ベツレヘムで）生れたと信じている。しかしそうなのではない。なぜなら、神はあそこと同じように、こゝでもまた生れ給うているのであり、いたるところで人と成り給うている。しかもそれは、ほかならぬ汝を、神の独り子なる汝を産むためなのである」。

神との合一、或いはより正しく言えば、すでに存していて、今迄は隠されていたこの合一の現実化、これこそ神秘主義の目的なのである。それは魂の根底と宇宙の無限の神性との合一である。神とのこの合一は、しかしながら、単なるうつろい行く恍惚たる歓喜であるのみならず、この世の只中にあって保持される恒常的な状態なのである。ウパ

ニシャッド群はすでに、「至福の世界への日々の帰入」について語っている。真の神秘家は、しかし、この分離に決してとどまりはしない。彼はこの世界へ立ち帰る。彼は変容の奇跡を体験したタボルの山の高みから、日常生活の低地へとおりて来る〔マタィ一七一一九等〕。真の神秘家は神との一致において与えられる歓喜を自分だけにとどめておかず、それを彼の友なる人々や友なる生物達に分けひろげる。「新らしい神学者」シメオンは、彼が「満たされ、そして後に全ての人にそれを伝え得るように」と祈っている（καὶ ἐμπλησθῶ καὶ μεταδῶ τότε τοῖς ἄλλοις πᾶσι）。フランドルの神学者ヨハン・ルイスブルクはこう言っている。「さて、愛の絆に結ばれて後、人は聖霊との一致にとどまり、啓発された知識と溢れ出る愛とによって天と地へ出で行き……真の寛容をもって万物を神の愛によって豊かにするであろう……かゝる啓発されたる人は、真にやさしくその友なる人々に光を与えるであろう。彼は、彼らを立て、導き、彼らに奉仕するであろう。彼は全てを包含する愛を有しているからである。それ故、彼は神と全ての人との仲保者なのである」。人々を豊かにするこのような伝達は、すでに神秘家達によって、仏教徒によっても、実践されていたところの全てを包容するとりなしなのである。真の神秘主義は、vita complativa（瞑想の生）と vita activa（活動の生）との一致である。それはキリスト教神秘主義によって、レアとラケル、マルタとマリヤの姉妹達の象徴的な姿のもとで表現されている〔創廿九章以下、ルカ一〇三八―四二参照〕。神秘家達には瞑想的な生活と活動的な生活とのたえざる交替がある。それは人間の心臓の systole と diastole（収縮と拡張）、肺の eupnoe と dyspnoe（正息と異息）の律動的な動きに較べられよう。キリスト教神秘家の中には、聖アウグスティヌス、聖ベルナルド〔St. Bernhard of Clairvaux, 一〇九一―一一五三、中世神秘思想家クレールボー修道院を創始〕、アシジの聖フランシス〔St. Francsi of Assisi, 一一八一―一二二六、イタリアの神秘家、聖人、フランシスコ修道会を創始〕、聖ヒルデガルド〔St. Hildegard of Bingen, 一〇九八―一一七九、ドイツの神秘家〕。聖ビルジッタ〔St. Birgit of Sweden, 一三〇三――七三、スウェーデンの女性神秘思想家ビルジッタ修道会を創始〕、聖テレジア〔St. Tresa de Jesus, 一八七三――九七、フランスの神秘的修道女〕第の偉大な活動家がいる。彼らはすべて世を捨てる事と世にあって活動する事とを調和ある

道において最大限に結びつけている。しかしてまた、我々は瞑想と活動とのこの一致を偉大な非キリスト教神秘家においても見出す事が出来る。たとえば老子は「無為」と云うその神秘的な主理念の上に、社会と国家についての全哲学を形成し、神秘主義を政治の原理に外ならぬものたらしめている。ゴータマ・ブッダはこの世からの完全な断絶にとどまるという誘惑を、万物に対する彼の慈悲によって克服した。なぜなら、彼は人々が彼の説教なしには救いを見出すことは出来ない事を認めたからである。それ故彼は自分自身この世を歩むとともに、また弟子達を――古い仏教の言葉によれば「衆生の救いのために、衆生の安楽のために、世間への慈悲のために、神々と人々の歓喜と救いと恵みのために」(bahujana-hitāya, bahuyana-sukhāya, lokānukampaya, atthāya, hitāya, sukhāya deva-manussānam)――使者としてつかわしたのである。ゴータマ・ブッダのこの決意から、大乗仏教における慈悲深き菩薩の理想は成長した。菩薩は衆生の重荷と悲しみを己が身に負い、彼らの代りに苦しみ、あがないとして自身を犠牲にし、愛によって衆生の中に光明をともすことを誓うのである。最もよく読まれているインドの瞑想的神秘主義の集約とも言うべきバカバッドギーターは神秘的な心術であるヨガと神への誠実なる愛である bhakti「敬信」とにもとづいて、活動と斗争の卒直な倫理を展開している。それ故、神秘主義は決して救済の個人主義的なエゴイズムを示すものではない。もっとはっきり言えば、この世と人々からとの一見利己的な断絶と孤離、古代の仏教の言葉にあるところの「無住にさまよう遊行」は、一つの道程にすぎない。それは人類への、また一切の生あるものへの広い仂きかけの過程なのである。「私は憐れみよりも断絶を賞讃する」(ich lobe die Abgeschiedenheit über die Barmherzigkeit) とはマイスター・エックハルトの言葉であるが、その同じエックハルトはこう宣言している。「もし私が最高のエクスタシーにある時、スープを求める貧者があったら、私は直ちにエクスタシーを去って、その貧者を助けに行くであろう」。エックハルトと同じく初期の仏教もまた「捨の専念」(upekkhā bhāvanā) を「慈悲の専念」(mettā bhāvanā) の上に置いているが、しかも仏陀もやはり、全き平静と現実の涅槃の状態から、慈悲の普遍的な活動へと出て行くのであ

る。神秘家の神の理念において我々の認めたあの同じ coincidentia oppositorum がその生活においても繰り返されているのである。神秘家自身が――その神の如くに――同時に semper agens, semper quietans（常に仂らきつつ常に静止している）のである。神の神秘的理念は、現代人の宗教思想にとって非常に重要なものである。コペルニクスやガリレイよりもはるか以前に神秘家達は無限性と広大さについてのその体験によって、天文学者達によって示された現代の宇宙の体系を先取しているのである。現代の天文学者は、いわばすでにギリシャの哲学者ヘラクレートスに見られる ἄπειρον（無限）と云う神秘的な理念を厳密に展開したのである。太陽や星が照明装置として固定されている大空に覆われた小さな地球に代って、我々は、我々の小さな地球からも、またお互いにも何十万光年と離れた無数の天体を有する巨大な宇宙、銀河、星や星雲の体系を見出す。偉大な神秘的哲学者、エリウゲナ、ニコラス・クザヌス、ブルーノ達は神についての現代の神秘的意識の導き手となっているのである。

この量り知れざる神は、原始人や、多くの高等宗教のいろいろな表現における擬人的理解によって、単なる一個の人格とされてしまうには余りに大きい。人格的な要素は、神の無限性を充分に述べつくす事は決して出来ない。たしかに神秘家にとっても、神は人格なのである。預言者の表現においてと同様に人格的神秘主義の表現においても、神の本質と、この人格的要素とは結びついている。彼らの考えによれば、神は愛である。神は人間の魂の愛と憧れの対象であるにとどまらず、神自身が、与え、赦す、謙仰な、犠牲的な愛なのである。神が一つの人格であり、「汝」であるが故に、人間は普段の社会関係におけるのと同じ方法で祈りの中で彼に呼びかけ得るのである。神のこの「汝」なる事は、神秘家が体験した如く、無限の聖なる存在が我々に内在し、我々の魂の根拠であり、またラテンのペンテコステの讃美歌の一節を借りて言えば dulcis hospes animae（魂のやさしき客人）であるが故に可能なのである。この内在なる神が、我らの内にあって祈っている。「わたしたちはどう祈ったらよいかわからないが、御霊みずから、言葉にあらわせない切なるうめきをもって、わたしたちのためにとりなして下さる」（ロマ八廿六）とある通りである。パス

カルは「あなたは私をすでに見出だしているのでなかったら、決して私をたずね求めはしなかったであろう」と云う神の言葉を聞いた。ルーミーによれば、いくたびも神を呼んで答を与えられず、絶望したある敬虔な男が、次のような言葉をある聖者を通して神から与えられたという事である。

「汝の『おお神よ』という叫びは、
即ち『我ここにあり』という私の呼び声である。
汝の悲しみと祈り、そして――私の使信は明白だ――私の耳に達しようとする汝の全ての努力、
それは私が汝を引きよせている事のしるしなのだ。
汝の愛の求めは即ち私の恩寵なのだ。
なぜ汝は嘆くのか、
汝が『おゝ神よ』と呼ばわるその叫びは、
即ち『我こゝにあり』という百千度の私の答えなのだ。」

しかし神秘家が――たゞ黙想と瞑想のみをことゝする非常にわずかな人々をのぞけば――たとえ、その心の中に現在する神と祈りによって交りをなすのを常とするとしても、神は彼らにとって、単なる「汝」であるよりは、はるかに大きいものなのである。神におけるこの「汝」は、マルブルクの神学者オットーの美しい比喩によれば、単に「美しき希望の岬にすぎず、そのかなたに、永遠の薄明の中に（tenebrae aeternae）我々の眼には隠されている巨大な山がそびえているのである」。この理由によって神秘家達は、神を好んで中性として語る。神は「一にして二なし」なるブラフマ（ekam advitiyam）であり、τὸ ἕν「不変の一者」（unum incommutabile）、ἀεῖζωον πῦρ（永遠の火）、τὸ ἄριστον ἀγαθον, τἀγαθον, summum bonum, bonum omnium bonorum（最高善）なのである。或いはまた、彼らは神について抽象的な言葉で「真なる第一の統一」（vere et prima unifas）、「言い難き美」（ineffabilis pulchritudo）

「言い難く、量り難き光」(lux ineffabilis et incomprehensibilis)、「言い難き威光」(ineffabilis maiestas)、「至高なる充満」(summa plenitudo) のように語る。我々のドイツ語で云う「神」も、もともとは男性名詞ではなく、中性名詞であったのである。

この量り知れざる神は絶対なる神秘であり続ける。それは、たゞいと深き崇敬と平伏において拝せられるのみであって、決して我々の知性によっては量られ得ない。神秘家は一切の独断的定理や、神学的教理が神に対しては不適切である事を認識している。神秘主義は我々を、あらゆる宗教の正統派がその信者達を縛って来た文字の圧政から救い出す。「文字は人を殺し、霊は人を生かす」(第二コリント三六) ——新約聖書のこの言葉は、長い間キリスト教神学者達によって無視され、或いは忘れられていた。あるドイツの神学者が「キリスト教は信条にもとづく」と言い得たのもそのためである。現代においては、独断的圧力は、ヨーロッパ就中ドイツの神学において、我々を過去数十年よりも尚一層激しく圧迫している。オランダの偉大な神学者、故G・ファン・デル・レオはカール・バルトを「バーゼルの暴君」と呼んでいた。歴史批評もそうであろうが、神秘主義もまた、あらゆる「信条崇拝」に対する強烈な均衡物なのである。信条がそれに対しては、たゞ遠くからの徴しであるにすぎないところの聖なるineffabile (言い難きもの) を、信条そのものと混同する者は、その神の可視的な形像を神自身と混同している異教の偶像崇拝者と、なんら異なるところはないのである。Deus incomprehensibilis et ineffabilis (量り難く、言い難き神) こそ、一切の真の神学のアルパにしてオメガなのである。

神の神秘的理念はまた、諸教会、諸宗教、相互の関係にとっても非常に重要な意味をもっている。それは単にキリスト教相互のみならず、全世界の諸宗教の間に真のエキュメニズム「教会合同運動」を打ち建てるのである。キリスト教会の神秘家達も、すべての偉大な諸宗教の神秘家達も、同じ一つの聖なる神秘を体験しているのである。

数千年来、神秘家の理念もイメージも、その用語も祈りも変ってはいない。伝達手段の法則に従って神秘主義は、

まったく異なった諸宗教の中に同時に溢れ出している。たとえば紀元前一千年間の後半に、ギリシャにおいてと同じく、インドのブラフマニズムと仏教においても生じ、また同じように紀元千五百年頃にキリスト教、ユダヤ教、イスラム教、ヒンヅー教において同時に生じている。いろ〳〵な民族、国、教派のそれ〴〵の神秘家達は、大ていの場合、お互いには何の知識も持っていない。しかも精神的には、彼らは相互に極度に接近しているのである。彼らは中世のあの最も偉大な見者、預言者なるヨハヒム〔Joachim of Floris, 一一四五——一二〇二、イタリアの神秘的神学者〕が黙想と讃美、愛と慈悲によって結ばれたキリスト教会の成就としての、全世界を覆う人類の共同体の思想をそこから得たところのあの ecclesia spiritualis（霊の教会）を現わしているのである。このUna Sancta は、能う限り知的に構成されたいかなる外面的な結合よりもはるかに不思議な、驚くべきものなのである。シュライエルマッヘルは、この「真に宗教的な心の高貴なる共同体」を類い稀な言葉で「祭司達の殿堂」、「友の合唱隊」、「兄弟の同盟」と述べている。しかし神秘家達は、他の諸宗教の敬虔なる人々と同じ体験や概念を示すのみではなく、また彼ら自身の神を全く異なった観念の中にも認めるという能力をも展開している。バカバットギーターにおいて救済神クリシュナは、その礼拝者にむかってこう言っている。

「人々がどのような神を拝しようとも、
私は、彼の敬信を嘉みし、彼に正しい場所を示すであろう。
もし彼が、彼の神の恩寵を、信仰深く求めているならば、
彼らはその求めるものを得るであろう。
また私は彼に善きことを与えよう。」

それ故、神秘家達は彼がそこで訓練を受けたその制度的宗教的教団を超えて進むのである。ルーミーはこう言い切っている。「これを知れ、愛の中にある者は、イスラム教徒のみにあらず」。それは、彼がその具体的な宗教教団から

一歩ぬけ出ている事を示している。「天のいたゞき迄いけば、もう梯子はいらない」のである。

神の神秘的理念は、宇宙的な広がりのものである。しかしながら、それはただ一つの点において制限と一面性とを有している。神秘家は、神の啓示を自然の中に見、一人の人の魂の中に見、また全ての人の魂の中に見るが、しかしたゞ一つ、歴史の中にのみは見ていない。完成の究極の目標へと向う歴史の事件の導きの中には見ないのである。救済は、限りあり、終りある世界のかなたに存する。あの涅槃の不可入の領域に、そこから万物が溢れ出して来るところの根源存在への回帰の中に存するのである。この点においては、預言者宗教は、はるかに広い視野を有している。ゾロアスター教、ユダヤ教、イスラム教、キリスト教は、「世界の最後の完成」(συντέλεια αἰῶνος)、この世の「新生」(παλιγγενεσία)を告げている(マタイ一三三九、一九廿八)。これらはすべて神秘的救済宗教のような、彼岸の宗教であるのみならず、終末論的宗教なのである。彼らの最高の理想は、不動の summum bonum ではなく全世界におけるダイナミックな神の国であり、真理と正義と愛の王国の建設なのである。一切の悪魔の力が征服しつくされた後に、「新らしき天と地」は起るであろう(第二ペテロ三一三)。しかし、神の神秘的理念と、この終末論的観点とは決して相互に排除し合うものではない。そのような綜合の最もよい例はオリゲネスとカパドキヤの教父達〔Cappadocian Fathers, 小アジア東部のローマの一県、ナチアンツのグレゴリウス、ニッサのグレゴリウス、バシリウス等の教父達〕である。彼らは神秘家であったのみならず、「万物の回復」(ἀποκατάστασις πάντων)を教えている限り、同時にまた、終末論的思想家であった。聖アウグスティヌスでさえ、別な方法によってではあったが、新プラトン派的な神秘主義と聖書的な預言主義とを調和的に結びつけている、彼は、その母モニカについての言葉の中で、神秘的告白の頂点に、まったく新プラトン派的な永生の概念を記している。しかも同じアウグスティヌスが、偉大な歴史的、神学的作品、「神の国」を書いている。そこでは神とサタンの間の宇宙的な歴史における戦いは、すでにツアラトストラによって見つめられているように、義と愛の勝利によって終るのである。宇宙の神、唯一つの魂の神は、同時に歴史の中に仂らき、その究

極の目標を歴史の中に実現する神であり、最後に、全ての造られたる霊をその御旨の下に支配する神なのである。神についての神秘的理念と終末論的理念との調和は、我々が古教会の同じ正典の中に見出だされる二つの言を綜合して見る時に明らかとなる。一つはギリシャ語の旧約聖書の賢者シラクの子イエス（四三廿七）の言である。τὸ πᾶν ἐστιν αὐτός「彼（神）は宇宙である」。しかし、この言はそれだけ見れば相対的で不充分である。なぜなら、それは悪の力はどこから来たのか、またそれは何のためか、という問いに答えを与え得ないからである。神秘家はヤコブ・ベーメ〔Jakob Böhme, 一五七五——一六二四、ルーテル派のドイツ神秘思想家、哲学者〕がなした如く、悪の起源を世界の根低にもとめるか、或いは単なる「非存在」（μὴ ὄν）、「最高存在からの逸脱」(a summo esse derelictio)、単なる privatio（欠如）、defectus（障碍）、absentia（不在）と見做すかしなければならなくなる。悪の本質について、これらの答えでは不充分と見做す者は、神は今はまだ、全てではないが、やがて「全てにおいて全て」となり給うであろうと信じて、終末の時を見つめるのみなのである。それこそ、イエスと原始キリスト教団の中に行きわたっているところの信仰であり、聖書のもう一つの個所に、宇宙についても触れながら、もっとも壮大な表現において示されている信仰である。即ち、使徒パウロの言葉にこうある（第一コリント一五廿八）。「神が、全てにおいて全てとなり給うために！」(ἵνα ᾖ ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν)。

（川端純四郎訳）

文中、（……）は原著者の註、〔……〕は訳者註であります。訳註は、最少限にとどめました。

# 背景的研究と形態学的研究

## ――佛教学研究の新課題について――

山田龍城

一

かぶきの勧進帳でひろく世に知られている東大寺の大仏鋳造にあたって、大勧進職に任ぜられた俊乗房重源（ちょうげん）（一一二一―一二〇六）は、[1]四七歳のとき（仁安二年一一六七）宋に渡り、次のとし栄西とともに帰国している。重源はその後も再三宋に行ったらしい（玉葉三八巻、寿永二年正月二四日の下「渡唐三箇度」という記述を見る）が、かの地から彼が将来したと伝えられる袈裟は、現在京都の知恩院の宝物となっている。

数年まえのこと筆者は「勅修の御伝」などと共にそれを見せてもらう機会にめぐまれたが、その袈裟の模様には須弥山中心の世界説が図案化されていたことを記憶している。ところで、その世界図は四洲をあらわしたもののようであったが、一般に倶舎論などで親しまれている四洲の配置とはやや異なるように見受けられた。

倶舎論などに知られている須弥山説は、インド以来シナ・日本でも仏教者の間では常識となっていたと思われるのに、その模様が別な配置となっているのは、何か意味があってのことかも知れないが、その理由のよって来るところは不明である。そこで当時シナではこの模様に見られるような配置が普通に行なわれていたなどと速断することは早計にすぎるであろう。とはいえ、仏教文化が広い地域にわたって受けいれられた経過を考える一コマとして、由緒正

しいこのような資料が含んでいるものを、些細な問題だからといって等閑に附してよいわけはない。

日本には、シナに伝えられないで、幸にもわが国に伝えられた貴重な文献[2]として、隋大業主の浄土詩をもっているのであるが、このような特殊な場合を別にしても、日本の古刹に保存せられている貴重な資料は少なくないであろう。そこで、その時代が限定されているような場合、とくにその価値は高い。

もし広くアジア地域に眼を転じるならば、シナの大同や竜門の石窟の紹介・研究、近くは麦積山[3]の発見、居庸関の研究[4]などは重要な資料を提供した。またすでに多くの学者により発表され、なお今も発表されつつある中亜の資料を[5]はじめ、アフガニスタン[6]、インドシナ、ジャワ[7]などの資料が多く世に出されていることは周知の如くである。さらにインドにおけるバールフト、サーンチー、アマラヴァティー、ナーガールジュニーコーンダなどの写真・紹介・研究なども、ここ数十年このかたその業績はつぎに公表されているが、マーシャルによるタキシラの発掘に関する報告の如きは完璧に近いといえよう。

これらの内、なお研究の中途にあるものも多く、見方によればすべてがそうだともいえるが、外に研究の資料として発表されていないものも少くないであろう。しかし、ひろくアジアの大陸と南海にわたって存する古跡の紹介や研究において、今日まで積み上げられた偉大な業績は、世紀の驚異といってもさしつかえあるまい。

ところでこれらが例外なく仏教文化より以外のものでないことは、事あたらしく語るまでもない。だがわれわれは、これらの資料や研究の成果を、どこまで仏教学や仏教史の課題に導入し、研究過程の養分として遺憾なく消化したであろうか。これまでの仏教学の研究の方向を見るに、殆んど仏教美術などを顧みないのが普通のようであった。筆者もその一人であるが、仏教美術までを関心の対象とする余裕がなかったと云った方が当っているのかもしれない。もちろん研究題目にもよるが、仏教美術によって解明されるべき部分を、ぬきにしていたのはたしかである。たとえばジャータカを問題とし、ジャータカに関係ある彫刻、美術を取り上げて研究をはじめたのは干潟博士くらいのもの

で、故小野玄妙博士の後、仏教美術を仏教発達の歴史に結びつけようとする学者は一般に見られなかった。フーシェの労作「ガンダーラのグレコ・ブッディック」の如きは、すでに数十年前に出されたものであるが、惜みなく写真挿絵をもって実例を示した深切な書である。仏教を専門としない著者ではあったが、仏伝に関係してすぐれた創見を示し、学界の称讃を得たものである。その後の仏教研究者はフーシェの説を取入れたが、著者が紹介した種々の彫刻絵画を、多くの仏教聖典の解明に役立たせようとする如き試みは絶えてなかった。

(1) 重源上人の研究、南都仏教研究会編、昭和三〇年七月。この内には柴田実氏はじめ一五氏の研究論文を掲載しているが、重源の入宋についての研究は見られない。

(2) 隋大業主浄土詩の如きはその例である。岩井大慧「聖武天皇宸翰雑集に見える隋大業主浄土詩について」。日支仏教史論攷、第一部一、二—九四頁。昭和三二年五月、東洋文庫。「広法事讃を通して再び聖武天皇宸翰浄土詩を論ず」。前掲九五—一三六頁。武内義雄、「聖武天皇宸翰雑集隋大業主浄土詩と往生礼讃」。文化二一・六　昭和三二年一一月、九—二〇頁。

(3) 麦積山石窟、鄭振鐸序、図版一六一。文化部社会文化事業管理局編印、一九五四北京。名取　洋之助、麦積山石窟 Mai-chi-shan Caves 一三六頁、鄭振鐸序文邦訳一〇九—一二〇頁、岩波書店一九五七年四月。

(4) 村田次郎編著　居庸関　第一巻　昭和三三年三月。村田治郎　藤枝晃　編著　同第二巻昭和三〇年三月　座右宝刊行会。

(5) 西域文化研究第一。—敦煌仏教資料—二六九頁　pp. 87. 昭和三三年三月　西域文化研究会　京都法藏館。

(6) A. Godard, Y. Godard, J. Hackin: Les Antiquités Bouddhiques de Bāmiyān. Avec des notes additionnelles de M. Paul Pelliot. Tome II. 1928.

J. Hackin : Nouvelles Recherches Archéologiques à Bāmiyān. Tome III. 19 3. *Mémoires de la Délégatim Archéologique Francaise en Afghanistan.*

(7) 龍山章真　南方仏教の様態　昭和一七年一二月。この内「主要文献目録」（一—二六頁）に南方の美術関係の書目が見られる。台湾總督府外事部調査第一三七（文化部門第八）東印度の仏教文化　昭和一九年二月。附録　文献目録（一—一八頁）欧文和文の諸文献をあげる。

## 二

いまこの方面の研究をひらかんとする配慮を示すものとして南伝大蔵経を挙げることができる。この内長部(二冊)と本生経(一二冊)との十四冊には、二三五の挿図を附した。

長部の第一巻、第二巻(南第六、七巻)においては過去七仏および仏陀に関係あるインド、中亜、日本の彫刻絵画三一点を出し、本生経(南第二八―三九巻、小部第六―一七巻)一二巻には二〇四点を附した。この内には仏伝に関するもの二七点をふくむが、その他は本生経一三五種にのぼる原文と一致を認められる彫刻絵画が検出されている。

これに利用された資料は(1)インド考古学調査年報。(2)カンニンガム、(3)ダヤ・ラム・サフニ、(4)フエルガッソン、(5)フーシェ、(6)グリュンウェーデル、(7)グリッフィス、(8)ハリンガム、(9)クロム、(10)ル・コック(11)ペリオ、(12)ルネ・グルッセ、(13)スタイン、(14)ワルドシュミッドの著作。(15)東京美術学校輯 法隆寺大鏡、および(16)逸見梅栄博士の著作と氏の所蔵のものとが利用せられている。

またその資料の出所はインドでは(1)バールフト二五点、(2)アジャンタ一四点、(3)サーンチー一二点、(4)アマラヴティー七点、(5)ペシャワール附近のもの四点、(6)サールナート三点、(7)ブッダガヤー一点、(8)マトゥラー一点、(9)ラホール博物館一点。中亜では(10)クチャ六点、(11)トンコー一点、(12)高昌一点。この外に(13)バガン一三二点、(14)ボロブドール一二点、(15)法隆寺二点、この外九ケ所一二点(一点出所不明)に及んでいる。

これによつて編者の努力を知ることができるが、これらに対して学界がどれほど関心もち、仏教学者がこれらをどれだけ、その研究に役立てたかを知らない。

このごろ背景的研究の重要性が注意され、このような実証的な資料に眼をむける傾向はよろこぶべきことであるが、仏教美術の成果が、ひろく仏教研究者に取り入れられる段階には至っていないようである。

本生物語の問題に限って見ても、南伝大蔵経にはかなり多くの資料がおさめられているけれども、なおこの外に、加えられるべきものは少くないと思う。このような弱点があることは研究の資料として充分でなく、かかる点が仏教研究者の関心を高めなかった一つの理由であったのかもしれない。

しかし資料として重要なことは、必ずしもその多きことではなく、与えられた資料の年代や、性格が明らかに示される点である。上記の本生経の資料にしても、パガンのものは目立って多いが、これとバールフトやサーンチーのものとは地域的の違いのみならず、年代的にも大きいひらきがあり、その学術的価値においてもへだたりがあるように見える。このような点は専門家でない研究者が、これらの資料を自由に取扱うことを阻止していたようである。

## 三

彫刻・絵画が背景的研究に重要であるのみなず、この外、碑銘・古銭はそれらにおとらず大切な部門である。この方面になると、アショーカ碑銘の外は最近まで仏教学者によってほとんど顧られなかった。

そこでアショーカの碑銘の研究を見るに、これさえ必ずしも研究が完結しているとはいえないのである。学界に重視せられて来たアショーカの碑銘に関しては、昨年夏、東京で開かれた第九回国際宗教史会議にあたり、「ギリシャ語とアラム語の碑文」についての発表があり、学界に大きい問題を投げかけたことは改めて言うまでもないだろう。

デュポン・ソンメのなしたこの発表の影響する所は大きいが、これに関連する小さい問題を取上げて見ても、たとえばタキシラのシルカップで発見されたアラム語の碑文 (Marshall : A Guide to Taxila, p. 77) は、これまであまり注意されなかったが、此度の新発見によって、これもたしかにアショーカ碑文だと確認されるとすれば、新資料の発見は旧資料を見なおすさせたということもできよう。

仏陀年代を定める規準としての、唯一のより所であったアショーカの年代も、今後の新らしい資料の発見によって

確実な年代を導き出す機会にめぐまれるかもしれない。かくアショーカの碑銘については、なお今後にまつべき点は多いにしても、ともかく日本の研究者にも親しいものとなっていた。そして西紀前三世紀のインドはある程度歴史の内に導入された。これに比してアショーカ以後の数百年、すなわち西紀前二〇〇年から後二〇〇年にわたるインドについては、殆ど顧慮されることがなかった。そこでこの時代を語る資料がまったく欲けているかというに、そうではない。仏教関係の研究者が、これらに対して注意しなかっただけである。

この時代においては、種々の異民族がインドの西北にあらわれ、やがてインドの中原にまでに勢力をふるようになるが、彼等のあるものは、ギリシャ人をも含めてインドに同化し、インドもまたこれら異民族のもつ文化を取入れるのである。貨幣にはギリシャ文字とともにインドの言葉がカローシュティー文字で、またブラーフミー文字で書かれる。そしてこれらの貨幣はカローシュティー文字解読のロセッタ石にもなったのである。

貨幣ばかりでなく、石刻の碑文などをもふくめて、西北インドを中心として見られるカローシュティー文字の銘や、ひろくインド各地に見出されたブラーフミー文字の刻文は、貨幣の銘文とともに、此の時代を照し出す重要な光であるといっても過言ではないようだ。マウルヤ王朝時代に関してギリシャ史書が存するのに対し、次代のサカ・パフラヴ、およびクシャーナの時期に関連する記録として、シナ史書がないではない。しかしシナの史書に見られるインドの消息はうわさ以上に出ていないのである。ましてシナの歴史としては仏教文化に対する関心がうすいのは当然だろう。この点になると仏教美術の示す価値はかけがえのないものとなる。たとえば口髭を畜えたギリシャ風の俗人の姿をした観世音菩薩像が、ガンダーラ美術にある如きは、大乗菩薩のおこりを考える上において、見逃し得ないであろう。その上この時代が、ちょうど大乗経典の世に現れる時機に当っていることを思い合わせるならば、その点数の多少にかかわらず、何人もこれを看過し得ないと思う。

このような事実を無視して、文字で書かれた聖典の研究だけにたよったとしても、経典成立の問題などになると、

その真相を明らかにすることはとうてい望みえまい。

以上のような点を顧るならば、今日まで得られた仏教美術の成果を、地方と時代の区分を立てて、「仏教美術全集」の如きものの出版が、企てられてよい時機をむかえたといってよいかと思う。それは「重源の袈裟」だけの問題ではないのである。

## 四

右の如く、仏教文化発達の研究には、まず実証的な資料を取上げることが必要であるが、それだから文献の考究をおこたってよいというのではない。仏教研究の根幹は大蔵経の研究にあることは言うまでもなく、これが今世紀に入って大いに進められたのも、その重要性が認められたからであろう。しかしその研究方法において、さらに工夫が必要となって来たことは反省されなければなるまい。

大蔵経の研究としては、これまでなされた如く、まず古代の巨匠によって示された深い思索に教えられ、また古註に導かれることが極めて必要である。いったい哲学、思想、文化などの現象は時代の影響下にあらわれたのであるから、一方において与えられた考古学的資料に助けられる必要があるとしても、その前に、中心の問題は経典にあるのだから、思想的な研究を必要とするが、それとともに経典の背後にあった時代を反映するものを読み取ることが不可欠である。たとえば教団の学則がいたずらに繁多になり、道を学ぶものが少なくなったから、「像法の経」（大正二・二二六中四一九中、相応部二・二二五）が説かれ、教団が婦人の問題にみだされる時を迎えたから、毘尼母（大正二四・八一八下）などで、「女人の出家によって正法一千年が五百年を減じた」というような説が現れたのである。また外国人の侵入になやんだ時代に遭遇し、教団の危機をむかえたら、正法滅尽（大正二・一七七）ということが重要な課題となった如きである。

この外、経典の研究に必要な側面として、経典の編纂様式からその性格を見さだめるごとき課題がある、たとえば大乗の経典になると、それ以前にあったアヴダーナの形式をうけついで編纂されるが、それらはアゴンやアビダルマの形式とは全くちがった姿をとって、それぞれの意図のもとに形成される。初発意の菩薩の道を説くことに主眼を置いたのは般若経であり、仏菩薩を讃仰の対象として説くことに焦点を合わせたものは華厳経であった。すべての大乗経典はそれぞれ何かの意図の下に編纂されたことを知らねばならぬ。

経典の内でも、特に大乗経典は、時代の潮流の中において、特異な姿を現わし、時代の影響をうけながら生長発展しつつ、一連の運動を導いたものであるから、経典が生長し変化しつつあった期間における経典は、それを一つの有機体と見立てることが至当であろう。同類の聖典が時代の差によって、顕著な変化を示しているごときは、経典が生長発展した証拠である。そこで各種の聖典における、翻訳時代のことなる同類経典の、それぞれが受けた変化を尋ねることによって、その生長を跡づけることも可能となって来るわけである。

形態的研究と称したのは、右に例示したような研究を指すのであって、この方法によるならば、同類の聖典の進展した道は、ある程度うかび上って来る。しかし、これは同類の聖典に、各時代を代表する文献がある場合であって、すべての聖典に、このような方法を応用することができるというのではない。

しかし現在漢訳に伝えられている大乗経典から見ると、例外はあるにしても、時代に多く影響を与え、また時代の人々に歓迎された聖典が、後世に伝えられる機会をより多くもったことも否定し得ない。そこで現存する各時代にあらわれた漢訳の経典を標準として、各時代に流行した聖典を、したがって各時代の思想傾向を、跡づけることができる。このような観点から大乗経典をとって見るに、その初期における発生の様相から、漸次その姿を変え進展した姿が、微光の内に照し出されて来るのである。

かく仏教研究の基礎としては、経典そのものの正しい地位、それぞれの現われ来った意義と社会的盤基とを、先ず

知っておくことが必要であろう。それには原文あるいは伝訳を通しての、形態学的研究をなおざりにすることはできない。シナの仏教を知るために、あるいは日本の仏教を考えるためには、それぞれの研究に不可欠な文献があるはずである。しかしシナや日本の代表的仏教者の著作が、より所としたのは大蔵経の諸典であり、三蔵である。そこでそれら聖典の真実なる姿を知るためにも、シナ、日本で発展した仏教の特色を明確にとらえるためにも、上述の如き研究が果す役割は大きいといわねばなるまい。だから仏教聖典のインドにおける成立と発展について、その真相を明らかにするということは、ただインド仏教に関するだけではない。

このようなことは先覚によっても言われ、またその為の努力もなされた。しかし、法華経とか華厳経とかいうただ一つの聖典群を取り来って、その成立発達を考えることで、その目的が達せられる見込は少ないようである。

ここに新課題というのは、大乗経典を見る場合をとっていえば、広く大乗運動というような基盤において、種々な系統の経典が生れたことを予想することをも意味している。広い意味で経典相互の関係を考慮に入れることによって、種々の系統の経典があらわれたことを考慮しなければ、大乗経典の成立発展を跡づけることは望みえないようである。形態学的研究はこのような新課題を提供するのである。

## 五

以上インドで限りなき発展を見せた諸聖典の研究について、背景的研究と形態学的研究の必要をのべたが、この両者がはなればなれになっているのでは、その成果をもたらすのぞみは薄い。

まず聖典にはすべてその背景があり、また仏教の造形美術には聖典をより所とするものも少くない。すなわち多かれ少かれ時代を反映しない経典はないのであるから、特定の時代でなければ見られない現象が、経典に現われているとすれば、経典は歴史的に一つの依り所をもつことになる。この場合造形美術がその支えとなるのである。

一つのジャータカの物語を依り所として彫刻となり絵画となっている場合は、彫刻や絵画の年代は、当時そのジャータカの行なわれたことを示して居り、経典の内に現われるギリシャ人がローマ人に置きかえられたとすれば、西洋史のギリシャ時代からローマ時代への推移を反映していることが知られる如きである。

もしこの様な方法によって、聖典が語る事象と、彫刻、絵画をはじめ、その他の資料が伝える事象との接合点を求めてゆくならば、聖典の発展を跡ずける道が開かれるのみならず、ひろく仏教文化の開明に資する所少くないと思う。

アジャンタの壁画に見られる白人と黒人の区別の如きは、法隆寺の壁画でも知られているが、観無量寿経の眼の形容詞として「清白分明」(大正一二・三四三中)の如きも、宋、元、明本では「青白分明」なる文字となって居り、原語は不明であるが「青色の眼」をもった人種が心に画き出されていたから、このような表現がとられたのかもしれない。インド人とサカ人との風俗の違いの如きは、仏教美術を通してでなければ永久に後世に知られる機会がなかったであろう。

このような問題は限りもないが、この種の研究が開かれるためには、前にも触れたように、すでに世に紹介された多くの仏教美術の「辞書の刊行」が急務でないかと考えられる。「重源の袈裟」を拝観したとき、同席したN博士も同じような意見をもっていられるのを聞いて喜んだわけであるが、近い将来において、専門学者の協力によりこのような夢の実現されることを期待して止まない。

やがて大正大蔵経の全巻索引が作られると聞いているが、その成果は学界の標準を高めるために、大きい推進力となることは疑いないと思う。これによって聖典の形態学的研究が、広範囲になされ、加うるに仏教美術の総索引があらわれるならば、仏教史に新境地が開かれるのみならず、広く世界史における「シビリザティール」(文化の担当者)としての仏教の歴史を、明らかにすることができるであろう。

(一九五九・二・二三)

# マリノウスキーの呪術と宗教の機能説について

阿部重夫

## 一

機能主義人類学の提唱者、マリノウスキー（一八八四―一九四二）の学説はわが国で早くから紹介されていて、一般によく知られている。しかしその批判的吟味ということになると、必ずしも充分に遂行されて来たとは云えないようである。マリノウスキーが逝いて既に一六年になるが、この間に人類学界は彼がリードした当時とは大部異った趣きを呈して来た。今日イギリスの社会人類学界において指導的立場にある人々は、大抵は彼に学んだのであるが、それらの人々も決して単なる追随者ではなくて、種々の点で師説に批判が加えられている。それで今日イギリスでは、マリノウスキーの学説は昔日ほどには声価を得ていない。これには彼と並んで機能主義の一方の雄であったラドクリフ・ブラウンの目立つた影響が考えられるが、なおそれはマリノウスキーの学説自体が含む欠陥にもよると思われる。それで彼の学説の基調をなす機能の概念を、殊に彼がしばしば取上げた呪術と宗教に関して吟味することによって、そうした点の一端を窺知しようというのがこの小論の主題である。

ラドクリフ・ブラウンは約三〇年にわたるマリノウスキーの学的活動を次の三つの段階に区分した。即ち㈠一九一〇年―一九一四年。この間に「オーストラリア土人の間における家族」（一九一三）という有益な研究が出た。㈡一九一六年―一九三五年。トロブリアンド諸島について価値ある多数の著書や論文が出た。㈢の段階は㈡といくらか重複

するが、それは「文化」（一九三一）で明瞭に始まり、一九三六年―一九四二年の間に優勢であったと考えられる。これは機能的人類学説の推敲の段階であった。そしてマリノウスキーの社会人類学への真の功献は㈡の段階の著作において見出されるであろうとした。[1] これはマリノウスキーが㈢の段階において展開した文化理論の価値を低く評価したことになるが、それはこの二人の機能主義者の理論的立場の相違からして止むを得ない。しかしラドクリフ・ブラウンも field worker としてのマリノウスキーの業績を高く評価せざるを得なかった。事実 field worker として彼が実地にあげた成果と数多の弟子たちに与えた field work への刺戟と指導性とは今も一般に高く評価されている。[2] 彼こそは土語を巧みに用いて、土人生活の中心にあって集約的調査をなし遂げた最初の人類学者であったし、また彼は集約的方法の採用によって社会人類学を変形さえした。[3] そして彼自ら語っているように、彼が唱道した機能的方法は大いに field における経験から生じたのである。[4]

マリノウスキーが育った当時の人類学は、一般に、石器時代の代表としての「真の野蛮人」に主たる関心を注いでいた。そして進化主義者も伝播論者も、ともに人類史の再構成に腐心していた。ところが、マリノウスキーは早くからそのようなやり方に不満をいだき、それらに対して批判的態度に出でた。彼はトロブリアンド諸島に赴く以前に、純好古的な迷執を自ら免かれたことを語っているが、[5] それとともに、部族文化において、諸文化要素の相関関係のうちにこそ真に重要な問題が存在することに気づいたのである。「field へ赴くずっと以前に、私は一方では宗教的および呪術的信念と、他方では経済的活動との間の関係が重要なアプローチの道を開くであろうことを深く確信した」と云っている。[6] 彼はまた別の著作において、オーストラリアの土人部族について不朽の名声を博したスペンサーとギレンの著作が、彼にこのような観点を示唆したことを語っている。[7] マリノウスキーの機能主義を育成するのに寄与した要因はいろいろあげられるが、彼がいわゆる機能的観点を採用するに至ったについては、なお次の影響が考えられるであろう。即ち当時既に生物学、心理学、法学、経済学など、他の学問の分野において機能的アプローチが採用され

ていたこと、しかもなかんずく、彼が著作を通して学んだデュルケムの社会学が機能を問題にしていたこと、また彼の先輩にあたるラドクリフ・ブラウンも同じ影響を受けて、既に一九〇九年以来、ある事象の社会的機能に関心していたことなどがそれである。

このようにして、マリノウスキーは早くから機能的観点に心を寄せたのであるが、それかと云って、彼が当初から従前の人類学の影響を充分に脱却し得たわけではなく[8]、また彼が field へ赴いた時、既に機能的アプローチを明定していたわけでもない。それは実に field work の進行中に、幾多の試行錯誤の経験を経る間に次第に形成されたものなのである。[9]

マリノウスキーは一九一四年―一九一八年にわたる四年間、トロブリアンド諸島の field work に従事し、その間、実際に土人と生活をともにしたのは前後二年半であった。彼はついに土人文化の通観を与えなかったけれども、この期間に土人の経済、法、呪術、宗教、神話、性生活などに関して透徹した観察をなして、次々に大作を世に送った。彼は「西太平洋のアーゴノーツ」（一九二二）によって学界にはなばなしく登場した。この書はトロブリアンド島民がクラ（kula）と呼んでいる、近隣諸島の住民との間の首飾りと腕輪の交換体制を研究したものである。そしてその研究は土人の経済生活の一様相を扱ったに過ぎないものではあるが、クラという経済制度の一様相を部族経済の一般的 context の中に置き、また社会組織、呪術、神話、民俗、および事実すべての土人生活の他の様相を絶えず参照してなされたのである。そこには「民族誌家は彼が研究する部族文化の各様相において真剣に、しかも冷静に、現象の充分な範囲を包含せねばならない」という彼の信念が体現されている。[10] マリノウスキーはこの書の末尾の部分で、このような観点からする彼のクラの研究が理論的反省にとって、ある興味ある材料を提供するであろうことを云い、制度のさまざまな様相の相互の影響、その制度が基づく社会的、心理的メカニズムの研究が、早晩自らの正当な権利を取りもどすことを予言したが[11]、やがて彼自身によって「人類学の機能学派」の存在が告知されるに至ったのである。

註(1) Radcliffe-Brown, A. R.: A note on functional anthropology, Man, Vol. 46, 1946, p. 41.
(2) Evans-Pritchard, E. E.: Social anthropology, 1952, pp. 74, 93.
(3) Fortes, M.: Social anthropology at Cambridge since 1900, 1953. p. 18.
(4) Malinowski, B.: Coral gardens and their magic. Vol. 1. 1935, p. 480.
(5) idem: ibid., p. 480.
(6) idem: ibid., p. 457.
(7) idem: The foundation of faith and morals, 1936, p. 44.
(8) マリノウスキーは一九二七年においてさえ、彼が進化主義の残滓を留めていたことを後に告白した (The sexual life of savages in North-Western Melanesia, 1952. xxii)。
(9) idem: Coral gardens and their magic, vol. 1, pp. 476-477.
(10) idem: Argonauts of the Western Pacific, 4 th impression, 1953, p. 11.
(11) idem: ibid., pp. 515-516.

## 二

上の簡略な素描によつても知られるとおり、マリノウスキーは部族文化の諸要素間の相関関係を強調することで出発した。それは文化を有機的統一または機能的全体として見るのである。彼によると、「文化は習俗の散漫なかたまり、人類学的奇物の群としてではなくて、関連ある生きた全体として取扱わねばならない。機能的方法はある習俗や制度や様相を、その文化的 context から無理に引きはなすことに対して抗議する」[1]と。ラドクリフ・ブラウンもある一定の文化において、その各要素が互に密接な関係をなして、一の統一体を形成することを認めたが、彼はそのような機能的連関を一の仮説として提示した。[2] しかるにマリノウスキーにあつては、それを経験的材料によつて確証された事実として語つている風が見られる。彼はトロブリアンドの field work に基づき、経済的企業と呪術儀礼とが一

の不可分の全体をなすことを認め、[3]経済的要素が部族生活の全様相中に入り、それがまた今度はこれらの全様相によつて支配されていることを見出し、[4]また神話が深く土人の営みの中に入りこみ、力強く土人の道徳的、社会的行動を支配していることを注目し、[5]更に法と慣習の命令がつねに有機的に関連していて孤立的でなく、その真の性質はそれらが社会生活の context の中に伸ばす多くの触手に存するとした。[6]彼はまた性の問題を扱つては、それが殆んどあらゆる文化様相を支配しているとし、性に関する諸事実の総合のみが、性生活がある民族に意味するところの正しい観念を与え得るとした。[7]なお彼は大著「珊瑚礁菜園とその呪術」を通して、その支配的モーティブが呪術と実際の仕事との関係であつたことを語っている。[8]

かくてまたマリノウスキーは宗教や呪術について、それらは「独立のものでなくて、経済的営み、権力や威信、それにまた家庭生活や日常の必要物と密接に結合している」[9]とか、「家族、酋長職、祖先崇拝、農業のような重要な制度はその根を文化の全様相中に持つている」とか云っている。[10]マリノウスキーがトロブリアンド島民の生活や文化の諸様相に関して物したいくつかのモノグラフは、いずれも土人の生活や文化のこのような姿を顧慮して成ったものである。彼の信念によれば、「真の科学にあつては、事の真相は関連性にある」のであつて、[11]結局、科学にとつて孤立せる事実には価値がない。[12]マリノウスキーが早い頃から進化主義者や伝播論者たちを非難した有力な一根拠は、彼等が文化のこの事実を無視して、文化を簡単に諸要素に区分出来て、しかもその各々を独立の自己充足的な単位なるかのような扱い方をするという点にあったのである。[13]

ところで、ここに注意すべきは、既に故ベネディクト女史が指摘したように、[14]マリノウスキーが部族文化の関連的全体を強調したに止まり、彼においてこの全体性そのものが問題とされなかつたことである。事実、彼は全体としての文化の統合原理を提供することをせず、また文化要素の相互依存の性質や範囲について本式の説明も与えなかつた。[15]彼が主たる関心を注いだのは、文化の有機的関連の中における各要素相互の機能的關係を明らかにするというこ

とであった。マリノウスキーが「機能」という語によつて第一に意味したところはここに現われる。即ちそれは部族文化の諸要素の相関関係の中において、その各要素が果す役割を意味する。文化の機能学説は「あらゆる発展の水準にある人類学的諸事実を、それらの機能により、文化の統合的組織内でそれらが発揮する役割により、その組織内でそれらが相互に関係する仕方により、またこの組織が自然環境に関係する仕方によって説明することを志ざす」と云う。[16]彼は呪術や宗教に関して機能的分析を具体的に語り、それは「宗教と日常生活、呪術と経済との相互の影響の分析」であるとも云っているが、[17]ともあれ、このような機能的分析を通して、呪術や宗教の真の性質やそれらの存在意義を明らかにし得ると見たのである。

従つてこのような意味での機能の発見には、まず第一にある文化要素を、それの context において充分に吟味することが要請されるであろう。マリノウスキーは断片的ではあるが、文化要素の機能の決定の仕方について言及している。例えば、呪術と実際活動とが統合する仕方の適切な理解は、「呪術と経済的仕事との間の関係の性質をあらわにする。そしてある点では、それは呪術の機能を決定する」と。[18]呪術を理解するには、呪術が実際に包容されている経済活動の context 内においてそれを研究せねばならぬということは早い頃から彼の確信であつて、後にこれを field work に当つて採用して多大の成果を収めた重要な原理である。[19]われわれは後の説明の便のため、ここに一の範例として、精彩に富んだマリノウスキーの呪術論の中から、呪術の機能決定に導いたプロセスについて述べておこう。

マリノウスキーの多くの理論的述作がそうであるように、彼が呪術について語る場合、第一に、そして主として念頭においものは、彼に最も親しいトロブリアンド諸島からの事例であつた。この地は呪術の盛行をもつて知られたメラネシア圏の一環として、呪術がさまざまな機会に行われている。マリノウスキーは呪術の性質や機能を知るために、そうした機会が土人生活において呈示する情況の特徴を検出することを試みた。まず土人は呪術なしにヤム芋やタロ芋の畑を作つたものはないだろうが、ヤシ樹の培養、バナナ、マンゴー、パン果の栽培のような若干の重要な型

の栽植は呪術を欠いている。漁猟の場合、危険な鮫の猟や不確実なカラまたはトウラムと云った仕事は呪術に隠蔽されているが、容易でもあり、確かでもある内海での毒による漁猟には呪術がない。カヌーの建造は技術的困難を伴い、組織された労仂を必要とし、またつねに危険な仕事に通じるが、その場合は複雑な儀礼がその仕事と結付いて絶対不可欠とされる。しかし技術的には等しく困難であつても、危険もなければ僥倖もなく、またカヌーのような複雑な形式の協仂もない家屋の建造の場合は如何なる呪術も伴わない。最大の重要性を持つた産業的活動である木材彫刻はある共同社会において一般的職業として営まれて誰でも行うが、それには彫刻の呪術は決してない。しかし黒檀や堅木を用いてする別様の芸術的彫刻は地区全般にわたつて特に技術的、芸術的才能を持つた人々だけが行うが、これには呪術があつて、それが手練と霊感の主な源泉と考えられている。交易ではクラとして知られた儀式的な交換形態は重要な呪術儀礼によつて囲繞されているが、純粋に商業的性質を持つた、ある小さな形式の物々交換は呪術なしに行われる。ある運命の力や病気、風、天候のような自然の力と同じく、戦争や恋愛のような営みも、土人の信念にあっては殆んど完全に呪術の力によって支配されている。

このような諸事実を帰納して、マリノウスキーは次のような一般的命題を提示した。即ちわれわれは僥倖と偶然の要素や希望と恐怖の間の情緒的ひらめきが広い外延的な広がりを持つところには呪術を見出す。われわれは仕事が合理的な方法と技術的な過程の統制下に確実で、当てになり、順調なところには呪術を見出さない。更にわれわれは危険な要素が顕著なところに呪術を見出すが、絶対安全が如何なる予感の要素をも排除しているところにはそれを見出さないと。(20)

ところで、呪術が用いられる場合も、呪術と実際の仕事とは見たところ密接に結付いてはいるが、実は両者は全く独立していて、決して混淆されない。土人は決して仕事の代りに呪術を用いることをしない。例えば、呪術は疑いもなく土人たちによって菜園の福祉のために絶対欠くべからざるものと考えられる。しかしこのことは彼等がすべての好

結果を呪術に帰することを意味しはしない。土人も自然的条件と原因のあることを知っており、また観察によって、これらの自然力を心身の努力で統御し得ることを知っている。もちろん、彼の知識は限られてはいるが、その及ぶ限りでは健全で、神秘主義に陥らないものである。もし垣が崩れ、種子が害されるか、乾いたり流れてしまったりしている場合、彼は呪術によらないで、知識と理性に導びかれて仕事に頼るであろう。しかるに彼の経験は彼のあらゆる予想にも拘らず、また彼のあらゆる努力をも越えて、作因や力があって、これがある年は菜園の豊饒をもたらすが、他の年にはその同じ作因が彼の努力や彼の最も確かな知識を挫くことを彼に教えたのである。これらの勢力を、しかもこれらだけを支配するために、土人は呪術を用いるのである。(21)

このような事情は呪術の用いられる他のさまざまな場合においても見られる。云われた如く、土人は決してわれわれの心性と明確に区別された先論理的心性にあるのではなく、初歩的ではあるがそれなりに健全な科学的知識を持ち、それに頼ってまず環境を合理的に支配することを努める。しかし彼が経験から得た知識は狭少であるがために、すぐに艱難に突当り、彼の努力を越えた気まぐれな作因や力に運命を左右される。そしてこの経験の彼方の領域に呪術はかかわる。要するに、人は機会と事情が充分知識によつて支配されぬ場合にのみ呪術に頼るのであると。(22) そしてマリノウスキーはこのような分析を通して、呪術の文化的機能が人間によつて未だ完全には支配されていない極めて重要な諸活動における間隙と不足とに橋渡しするにあるとしたのである。(23)

註(1) Malinowski, B.: Social anthropology, in Encyclopaedia Britannica, 14th ed., Vol. 20, 1929, p. 864.

(2) 拙稿「ラドクリフ・ブラウンの宗教の社会的機能説」テオリア、第一輯、昭和三二年一一月、一〇八、一一四—一一五頁。

(3) Malinowski: Argonauts of the Western Pacific, p. 515.

(4) idem: The primitive economics of the Trobriand Islanders. The economic journal, vol. 31. 1921, p. 15.

(5) idem: Myth in primitive psychology, in idem, Magic, science and religion and other essays. 1948, p. 74.

(6) idem: Crime and custom in savage society, 6th impression, 1951, p. 125.

(7) idem : The sexual life of savages in North-Western Melanesia, 1952, pp. xix-xx, xlv, 1-2.
(8) idem : Coral gardens and their magic, vol. 1, p. 457.
(9) idem : Social anthropology, Ency. Brit.. vol. 20, p. 867.
(10) idem : The dynamics of culture change, 4 th printing, 1949, p. 52.
(11) idem : A scientific theory of culture and other essays, 1944, p. 27.
(12) idem : Argonauts of the Western Pacific, p. 509.
(13) idem : Culture, in Encyclopaedia of the social sciences, vol. 4, 1931, p. 623 ; A scientific theory of culture, p. 149
(14) Benedict, R. : Patterns of culture, A mentor book, 8th printing, 1951, pp. 45-46.
(15) Bidney, D. : Theoretical anthropology, 1953, p. 370.
(16) Malinowski : Social anthropology, Ency. Brit., vol. 20, p. 864.
(17) idem : The foundation of faith and morals, p. 32.
(18) idem : Coral gardens and their magic, vol. p. 447.
(19) idem : The foundation of faith and morals, p. 44.
(20) idem : Myth in primitive psychology, in Magic, science and religion, pp. 115-116. ; Coral gardens, vol. 1, pp. 444, 466.
(21) idem : Magic, science and religion and other essays, 1948, pp. 11-12.
(22) idem : ibid. pp. 10-15. ; Social anthropology, Ency. Brit., vol. 20, p. 867. ; Culture, E. S. S., vol. 4, pp. 636-637 ; Coral gardens and their magic, vol. 1, p. 466. ; The dynamics of culture change, p. 48.
(23) idem : Myth in primitive psychology, p. 116.

## III

このようにしてマリノウスキーは呪術や宗教や神話の機能を求めて，それらが文化の全体機構内において持つ意義や価値を闡明しようとした。しかしやがて彼は個々の文化要素の相互依存関係において機能を認めることで満足しな

いで、それらの要素が人間の生きるがために必要な諸要件（needs）に応え、それらを充足する仕方において機能を認めるに至った。ここに彼が用いた機能の語の第二の、しかも主要な意味がある。ファースが指摘したように、マリノウスキーは要件の充足としての彼の機能概念において、「実際的貢献」よりももっと永久的で、また深いものを求めていたということが出来よう。[1] 何となれば、このような考が文化を人間存在に必須な要件充足のための手段とする見方に基づいていることは云うまでもないが、マリノウスキーは文化要素が如何なる要件を充すかを見出すことによって、当該要素存在の必然性を確認しようと意図したからである。そして彼の場合、その必然性の因って来る本源または究極の根拠は実に人間の本性そのものであった。マリノウスキーによれば、人間の本性はすべての人間が食べたり、息したり、眠ったりせねばならぬなどの事実によって限定し得るのであって、従ってそれはあらゆる文明やその文明の中にあるすべての個人に呼吸、睡眠、休息、営養、排泄、生殖作用のような身体的機能の遂行を負課する生物学的決定主義を意味する。[2] 学徒にとって最も大切のことは人間の生きて鼓動する血肉の組織を忘れてならぬことであって、かかるものとしての人間に着目するのが研究の第一要諦とされる。[3] 個人は生物学的実在として研究されねばならず、文化の理論はあらゆる人間存在が動物種に属するという事実に基礎をおき、人間有機体の諸要件から出発せねばならないと云う。[4] 要するに、マリノウスキーは文化要素が文化の全体機構内で発揮する役割においてその存在意義を認めることより一歩進めて、それを文化の確乎たる存在根拠との関係において見出そうとして、そこに人間の本性を探り当てたのである。

ともあれ、叙上のようなマリノウスキーの見方や意図は早くからあったと認められるが、それは推敲を経て漸次明瞭化、体系化され、後年にそれをめぐって独特の文化理論が組織されるに至った。そして機能を要件の充足に求める考も、大体その線に沿うて強まって来ていると見ることが出来よう。私の知る限り、それは「呪術と科学と宗教」（一九二五）や「人類学」（一九二六）において予表され、[5]「西北メラネシアの蛮人の性生活」（一九三二）の第三版に与えた特別序言に

おいて更に明瞭化した。[6] そしてついに「機能は人間存在が協仂し、人工物を使用し、物品を消費する活動による要件の充足より他の仕方では限定し得ない」とか、[7]「制度の機能は該制度を組織するに至らしめた要件または諸要件の充足である。換言せば、制度の機能は活動をなす集団か一団の人々（personnel）による活動の結果の享受に等しい」などと定義づけるに至ったのである。[8]

それではマリノウスキーは呪術や宗教を人間の如何なる要件に対応せしめたのであろうか。そしてそれはまた如何なる理由によってであろうか。さきに言及したとおり、マリノウスキーの文化理論は人間有機体の諸要件を基礎に構成されたものである。彼が描いた要件のヒェラルキーにおいて呪術と宗教とはともに最も高度の派生である統合的要件（integrative needs）に対する文化的応答（response）として示された。[9] もっと具体的には、呪術と宗教が充足する要件とは運命と僥倖の理知的、情緒的、実用的な統制手段と命名された。[10] われわれがこのことを深い意味において理解するためには、マリノウスキーに従って呪術と宗教を、その本源の姿にまで溯って、それと人間有機体の生理、心理的メカニズムとの関係を追求せねばならない。

マリノウスキーは呪術的信念や実践の基礎が決して空から取られるのではなくて、それが実際に体験された若干の経験に基づくことを明らかにしようとする。われわれはまず前節で述べた、呪術が関与する生活部面についての彼の所見を参照せねばならない。彼はそれを機会と事情が充分知識によって支配されぬ場合と総括した。これを別の言葉で、人がわたりをつけ得ない間隙、彼の知識や彼の実際的統御力の割目に立到って、しかもなおその仕事を続けなければならぬ時にはつねに呪術が期待され、またその時はいつも一般に呪術が見出されることになっていると云う。そのような場合、知識に見放され、経験の結果に挫折されて、人は何等有効な技術的手練を適用し得ない。彼は自己の無力をまざまざと感ぜざるを得ない。けれども願望はそのために却ってますます強く彼をとらえるようになる。かくて恐怖と希望と懸念とは有機体内に不安定な平衡状態を生じて、情緒的緊張をかもし出す。ところで、このとじこめら

れた緊張は自然に吐け口をある種の代用行為に求めて流れ出す。人は望まれる目的の観念に強迫されて、幻に目的の像を見て、それに向って希望の予想に暗示された言葉や身振りを再現するようになる。それはいわば白昼夢であり、無力に基づく代用的適応ではあるが、主観的には実際の適応と全く同じ価値を持つものである。ともあれ、このようにしてやがて緊張が解け、つきまとう幻が消え、望まれる目的が充足に近づくように見えると、人は再び平衡を取りもどす。そして例えば、恐怖を追払ったのは彼が行った代用行為であると云ったように、その行為の効果が感ぜられ、望まれた目的が実際に、また積極的に、達せられたような深い信念が残る。かくて精神的、生理的な、強迫観念から生れたかかる力は却って外部の非人格的源泉から直接啓示されたもののように見られるのであると云う。(11)

これは呪術の基礎を心理学的に解明したものである。従って今述べた異常な情況に対する人間の自発的で自然的な反応は呪術そのものではない。しかしマリノウスキーによれば、それは呪術の素材または原型であって、この原型において生み出された初歩的行動様式とその効力に対する初歩的信念が永続的な伝統的形態に標準化されたのが呪術である。(12)それだけに呪術はその形態やイデオロギーや構造において、人間有機体の自然的プロセスに相応していて、その実用的真理は心理的効験または生理的効験によってさえも証明されるがために、深く信じられるのである。(13)

マリノウスキーによれば、呪術の信念は至極単純で、それはつねに一定の呪文と儀礼とよってある一定の結果を引きおこす人間の力の肯定であって、未開人は呪術が人にある事物を支配する力を与えると単純に確認する。(14)ところで、この標準化された呪術の信用性を高める要素がいくつかある。呪術には社会的認可が与えられていること、一方ではある儀礼の公的実行があり、そして他のものが秘密と神秘的雰囲気につつまれていること、呪術が普通に呪術師と云う目立った人物と結びついていること、少し重要な呪術になると、どんなものでも、その存在を説明する神話を伴っていて、それが呪術の真理を保証するのに役立っていることなどがそれである。(15)かくて人は危険や不確かなことに際会して、知識や合理的技術の用いるもののない場合、自ら生きるがために伝統的法式に従って呪術を用いること

によって安定を得るのである。

次に宗教について見るに、マリノウスキーの数ある著作や論稿の中、宗教現象を扱ったものは少くないが、それらで彼がとりあげたものはトーテミズム、アニミズム、祖先崇拝、自然崇拝、生の危機や食物の豊饒をめぐる儀礼などであった。彼がしばしばなした宗教に関する一般的陳述は主としてこれらの現象の研究を背景としている。

さてマリノウスキーは宗教研究の場合、信仰と人間生活や人間存在の願望、難事、希望との関係をつねに見失わぬようにせねばならず、また宗教の科学的取扱いのねらいが、如何にして宗教が人間生活の必要から生ずるかを明らかに分析するにあるとの見地に立った。[16] このような観点から上述の諸現象を研究して、アニミズムや祖先崇拝が不滅の願いを基礎とすることを明らかにし、[17] またトーテミズムにおいて、人とトーテムとの親縁関係の裡に、危険、有用、または食べることの出来るトーテム種を支配せんとする願望を見出し、[18] かくてそれが自然崇拝とともに、摂理の信念の粗野な表現であることを認めた。[19]

このようにして彼はすべての宗教の実体または主題が不滅と摂理との信念にあって、それは宗教に普遍的な儀礼や倫理において表現されるとした。[20] 不滅とは死後の残存、死後の霊魂の存続の信念であって、マリノウスキーは死や死者に対する未開人の態度より見て、それが人間の最も深い生の渇望に根ざし、人間生活の継続の願いの結果であると云う。[21] 摂理の信念とは宇宙には人間を支配し、人間の運命に同情を持ち、また人間によって宥和され得る力または人格が存在するという神秘的確信にあるが、[22] 未開人に最初の、最もほのかな摂理感を与えたものは食物の豊富ということである。[23] 最良の事情の下にあってさえも、決して飢餓の脅威から完全には脱し得ない未開人にとって、食物の豊富ということは日常生活の第一の要件である。それだけにそれの獲得は情緒の緊張を伴うのであるが、しかもそれは時には人の努力や呪術とは独立に与えられることもあれば、時としては与えられぬこともある。そうしたことから人は自然界における自律的な目的または摂理を感じて、それに対して宗教的態度をとるに至ったのであると云う。[24] そして

このように見て来ることによって、マリノウスキーは宗教の実体は恣意のものではなくて、不滅と摂理の信念は人間生活の要件から生ずると云う。[25] かくてまた彼は自らの研究の結果を総括して、宗教はその表現の唯の一つたりとも、その確乎たる基礎を人間の情緒に持たずには見出し得ず、またこの情緒はつねに生と結びついた願望や浮沈から生ずるとあえて断言したのである。[26]

このことは宗教が関与する生活部面の特徴が呪術の場合と同じことを物語るであろう。マリノウスキーによれば、宗教は呪術とともに超自然の領域に属するものとして、知識が失敗する場合にのみ入り込む。[27] 従って宗教が関与する情況も人間の情緒的緊張をかもし出させることには変りがない。ただしかしマリノウスキーによれば、呪術の場合、その緊張がつねに特殊な、具体的な細目にわたる問題によって生ぜしめられるのに対して、宗教の場合は人間存在の根本問題—人間の運命や宇宙における人間の地位の不安や予感や諸問題—によって誘発されるという点で異っている。[28] マリノウスキーはここでとりわけ食物と生の危機とを念頭においている。彼が宗教は生命的行為に集中すると云った場合、この二つを含んでいる。[29] 彼は食物が儀礼行為や宗教的信念の中核であるとさえ云い、[30] また近代の若干の著作者たちが明らかにしたところに従って、未開宗教は大いに人間生活の危機の聖化と関係していると見なしている。食物は人間生活の第一の要件であって、殊に未開人の場合、食うことがわれわれには知られない程度の一般的な情緒的緊張によって取りまかれている。また妊娠、出生、成年、結婚、死亡と云った人生行路における重大な機会は、知識によって導びかれた合理的適応のあらゆる手段が絶たれた種類のものとして危機であって、それは強い情緒的動乱や心的闘争や万一の分解を含蓄している。好ましい結果の希望は懸念や恐怖や予感と闘わねばならない。このような不安定な心的状態にあって生きぬくため、人は安定、成功、永続のある積極的な確認を必要とする。ここに宗教のドグマが救済的信念としてあらわれて、この必要を充すのである。不滅と摂理の信念は生の必然に根ざし、心的闘争における積極面の伝統的標準化という形で既に宗教において与えられている。人はこの教義的断定にすがって行きづまりの克服

を試みるのであるとする。[31]

このように見て来て、先きに提起した問題に立帰ると、マリノウスキーが呪術と宗教を知識や合理的手段をもってしては何ともなし得ない運命や僥倖を統御する手段という要件に対応せしめた所以が明らかになるであろう。それとともに、彼が呪術と宗教とは情緒的緊張の中に起り、その中でそれぞれ不可欠の機能を果し、一定の生理・心理的要件を充すとなした所以も理解されるであろう。ともあれ、以上の考察に導かれて、マリノウスキーは更に進んで呪術や宗教の個人的機能と社会的機能とに言及するのである。それは呪術や宗教が個人や共同社会に対して及ぼす効果や結果を意味する。彼は機能的方法が信念や儀礼の個人や社会の福祉に及ぼす作用を示すことにかかわることを明言したが、[32]これを明らかにすることによって呪術や宗教の存在の意義と価値とを更に具体的に窺知し得るのであろう。

さてマリノウスキーは呪術や宗教の個人的機能をしばしば心理学の言葉で語っている。例えば、呪術行為と実際的仕事との間の関係を注意深く、また精密に分析すると、心理学的に、呪術は楽天主義の積極的素因と成功の自信とを確立することによって、個人の心的統合に導くと云う。[33]彼はこの趣旨をさまざまに云い表わしている。呪術は成功の自信を鼓舞し、仕事への有力な衝動を与える。[34]「呪術の機能は人間の楽天主義を儀礼化し、恐怖に対する希望の勝利の信仰を増進することである」。[35]呪術は個人的には人に自信を与え、逆境とひどい闘いの猛威に際して、彼をして毅然として行動せしめるなど云うのがそれである。[36]また宗教については、宗教信仰が伝統に対する崇敬、環境との調和、諸困難との闘いや死の展望における勇気と自信の如き、すべての価値ある心的態度を確立し、決定し、増進することにその機能を認めた。[37]彼はまた「不滅の信念、精霊、神、慈恵的力についての早期の諸観念は人間に慰めを与え、彼の早期の懸念を払い去る」とか、[38]すべての宗教の実体をなす不滅と摂理の信念が個人の心を統合するとか云っている。[39]

すべてこれらのことは上来述べたところのマリノウスキーの所見から自然に導かれたものであって、これについ

て更に注解を施す必要はない。われわれはただ彼の心理学的観点が生物学的観点と密接なものであり、[40]従ってその心理学的機能は生物学的機能と表裏一体の関係にあって、マリノウスキーも呪術と宗教が大なる生物学的機能と価値とを持つことに言及していることを銘記しておこう。

次に呪術や宗教の社会的機能に関するマリノウスキーの考を見よう。彼が社会学的観点とともに、この概念をデュルケムの著作から学び得たことは疑いない。[41]その点ラドクリフ・ブラウンと同じであって、事実この両者が語ったところには相通ずるものがある。マリノウスキーは蛮人の教義は社会組織のセメントだとか、[42]宗教的信念や儀礼は人間団結の紐帯を強めるとか云ったが、[43]これは宗教は社会の結合に役立ち、それは社会を団結せしめるセメントであると云うラドクリフ・ブラウンの見解と一致する。[44]けれども総体的に見て、ラドクリフ・ブラウンがより遠い社会的効果にかかわったのに対して、マリノウスキーはより直接的な、具体的な効果にかかわったと云うことが出来よう。マリノウスキーは「部分的活動がそれを一部にもつ全体活動に対してなす貢献」という機能の概念―彼は特にこの提唱者の名をあげてはいないが、これはラドクリフ・ブラウンの言である。[45]―をば「口先き上手な表現」と云い、機能主義は実際に起り、そして観察し得るものをずっと明確に、具体的に参照することによって機能の概念を限定し得るのでなければ、結局さほど機能的ではないであろうと云っている。[46]それで彼が社会的機能について語るところは、ラドクリフ・ブラウンが社会構造の持続と安定に対するある現象の関係を云うのに比して、ずっと具体的である。社会学的に見て、呪術は呪術師の威信を高め、彼を高い地位に上げるが、それはなお組織力であって、実際活動に秩序やリズムや統制をもたらす。[47]トーテミズムは望まれる目的に向って集合活動の組織をもたらすなどがそれである。[48]ともあれ、個人的機能にせよ、社会的機能にせよ、マリノウスキーは文化が人間の福祉に寄与すべきものとの見地から、今述べたところを早い頃から明らかにしたのである。それが彼の要件の学説の成長とともにその中に取入れられ、それらが個人の生理・心理的要件や社会的要件充足の結果として説かれるようになったのである。[49]

註(1) Firth, R. : Function, in Current anthropology, ed. by W. L. Thomas, 1956, p. 248.

(2) Malinowski, B. : A scientific theory of culture and other essays, 1944, p. 75.

(3) ホグビン著、吉田一次訳、「ポリネシアに於ける法と秩序」二〇—二一頁。

(4) Malinowski, B. : The group and the individual in functional analysis, The American journal of sociology, vol. 44, 1939, p. 940. ; A scientific theory of culture, pp. 36, 72, 75. マリノウスキーは人間は動物であって、人間研究は生物学の確乎たる基礎に基づいてなされるのでないと、この研究は決して真の科学にならないように運命づけられるとさえ言明した (Instinct and culture in human and animal societies, Nature, vol. 114, 1924, p. 79.)。

(5) idem : Magic, science and religion and other essays, 1948, p. 34. 社会の結合の大抵の要素はある信念や観念同様、人間の一次的要件と関係され得るし、それらが充たす生物学的機能とそれらが持つ残存価値によって説明される (idem : Anthropology, Ency. Brit., 13 th ed., The three supplementary volumes, vol. 1, 1926, p. 139.)。

(6) 「ここで私は機能によって、家屋、カヌーまたは儀式の用地が部族員の身体的、精神的要件と相関する仕方を意味する (idem : The sexual life of savages in North-Western Melanesia, 1952, xliii.)。

(7) idem : A scientific theory of culture, p. 39.

(8) idem : Freedom and civilization, 1947, p. 164.

(9) マリノウスキーの要件に関する説については既に紹介があるので、今は再説しない (石津照璽「宗教哲学の問題と方向」二八頁以下。堀喜望「文化人類学」三五三—三五七頁参照)。ここではただ、マリノウスキーの文化理論は実質的には「文化」(一九三一) において形成されたが、後に「文化の科学的理論」(一九四四) において結実されるまでには、要件の細目の立て方にいくらか変改がなされたこと、彼は基礎的要件—派生的 (手段的) 要件—統合的要件のシステムをたてて、それぞれに諸多の文化要素を対応せしめたが、このシステムには時間的要素が含まれていないこと、派生的、統合的要件と云うも、基礎的要件の文化的充足によって負課されたものであり、従って間接的ではあるが、基礎的要件と密接につながり、またそれに依存していること、そしてまたかかる観点からすると、文化は人間の要件充足のための手段的実在という性格を有するとされたことなどを注意しておきたい。

(10) idem : The group and the individual infunctional analysis, The American journal of sociology, vol. 44, p. 942.

(11) idem : Magic, science and religion, pp. 59-61. ; Culture, Encyclopaedia of the social sciences, vol. 4, 1931, pp.

638–639.

(12) idem : Magic, science and religion, p. 70.

(13) idem : Culture, E. S. S., vol. 4, p. 639.

(14) idem : Magic, science and religion, pp. 59, 68.

(15) idem : ibid., pp. 62–64. ; Culture, E. S. S., vol. 4, p. 639.

(16) idem : The foundation of faith and morals, 1936, pp. 2, 59.

(17) idem : Culture, E. S. S, vol. 4, p. 641.

(18) idem : Magic, science and religion, p. 28.

(19) idem : ibid., p. 25. ; Science & religion—a symposium, 1931, p. 74. ; The foundation of faith and morals, p. 59.

(20) idem : The foundation of faith and morals, p. 58.

(21) idem : ibid., p. 29. ; Magic, science and religion, pp. 32–33.

(22) idem : The foundations of faith and morals, p. 58. マリノウスキーによれば、人間が持つ呪力の信念も摂理の信念と実質は同じである (ibid., p. 30.)。

(23) idem : Magic, science and religion, p. 25.

(24) idem : ibid., pp. 24–25. ; Science & religion—a symposium, p. 74.

(25) idem : The foundation of faith and morals, pp. 27, 46.

(26) idem : ibid., p. 60.

(27) idem : ibid., p. 34.

(28) idem : Culture, E. S. S., vol. 4, p. 641. ; A scientific theory of culture, p. 200.

(29) idem : Magic, science and religion, p. 47.

(30) idem : The sexual life of savages in North-Western Melanesia, 1952, xxxiv. マリノウスキーは食物豊饒の儀礼が実に宗教成長の直根の一つだとも云った (Science and superstition of primitive mankind, Nature, vol. 111, 1923, p. 660.)。

(31) idem : Magic, science and religion, p. 24 ; Culture, E. S. S., vol. 4, pp. 641–642. ; The group and the individual in

functional analysis, The American journal of sociology, vol. 44, p. 959.

(32) idem : Social anthropology, Encyclopaedia Britannica, 14 th ed., vol. 20, 1929, p. 867.

(33) idem : The dynamics of culture change, 1949, pp. 48–49.

(34) idem : The primitive economics of the Trobriand Islanders, The economic journal, vol. 31, 1921, p. 6.

(35) idem : Magic, science and religion, p. 70.

(36) idem : Science & religion—a symposium, p. 74.

(37) idem : Magic, science and religion, p. 69.

(38) idem : Social anthropology, Ency. Brit., 14 th ed. vol. 20, p. 868.

(39) idem : The foundation of faith and morals, p. 46.

(40) 基礎的要件は動因，願望，情緒として現われ，これが有機体を要件の充足へと動かす (The group and the individual in functional analysis, The American journal of sociology, vol. 44, p. 943.)。

(41) Firth, R. ed. : Man and culture, 1957, p. 123.

(42) Malinowski, B. : Magic, science and religion, p. 50.

(43) idem : Culture, E. S. S., vol. 4, p. 642.

(44) Radcliffe-Brown, A. R. : Structure and function in primitive society, 1952, p. 200.

(45) idem : ibid., p. 181.

(46) Malinowski, B. : A scientific theory of culture, p. 159.

(47) idem : Culture, E. S. S., vol. 4, pp. 639–640. ; Science & religion, p. 74. ; The foundations of faith and morals, pp. 44–45. ; Myth in primitive psychology, in Magic, science and religion, p. 116. ; Coral gardens and their magic, vol. 1, pp. 451, 457–458.

(48) idem : The foundations of faith and morals, p. 43.

(49) 同様に文化的機能が，文化的要件の充足と見なされるようになった。文化的要件とは，共同社会が残存し，その文化が持続すべきならば，充たされねばならぬ1団の諸条件をいう (Culture, E. S. S., vol. 4, p. 629)。

## 四

マリノウスキーが機能の語をいくつかの違った意味に用いていて、そこにいくらか散漫や杜撰のあることが指摘された。[1] 論者たちがその証拠として彼の著作から引用したいくつかの用例の中には、なるほど表現こそ異ってはいるが、実質的には意味の違いのないようなものも含まれている。しかしそれにしても、マリノウスキーの言葉の使用にはラドクリフ・ブラウンほどの厳密さは認められず、この傾向が機能の語の使用にも窺われることは事実である。われわれはその中、主要な意味を上述の二つに認めることが出来る。それは端的には役割、効果や結果の意味である。この外、たまたま社会学的存在理由や用途の意味にさえ用いられたところもある。[2] このようにいろいろ違った意味に用いてはいるが、それは研究がすすむにつれて、彼の考が根本的に変化したことによるのではない。機能を要件の充足に求める考が優勢になって来た後においても、依然として第一の意味での機能の語が使用されており、それは要件の学説が組織的に述べられた「文化の科学的理論」においても同様である。[3]

このようにしてマリノウスキーの機能の語の用法が不統一であるにせよ、異った用法の間には自ら関連があるのであって、さればこそ彼はそこに格別不条理を感じなかったものと思われる。彼の数多の門弟の中、師説への忠実さで目立った一人であるピディントンは、マリノウスキーが機能の語を明らかに違った意味に用いたことを認めたが、それらは矛盾や混乱ではなくて、すべて彼の要件の学説と関係があり、この学説によって理解し得ると見た。[4] われわれが先に取出した機能の二つの主要な意味の関連は明らかであって、マリノウスキーにあっては、信念や儀礼がどんな仕方で社会統合、技術的、経済的効験、及び全体としての文化に対して作用するかを示すことは、間接的にではあるが、それらが各個の成員の生物学的及び社会的福祉に対して、どんな仕方で作用するかを示すことを意味したのである。[5] さればある文化要素の発揮する役割はその要素が個人や社会に及ぼす効果や結果とつらなっているが、マリノウ

スキーの見るところでは、それらは同時にその要素の存在理由ともなるのである。なお、機能と用途とは機能学派の若干の人々によってさえ、同じ意味に用いられて来た程であり、[6] マリノウスキー自身も、かってそれを同一視したと見られるが、後には要件の充足としての機能概念には、用途や効用の概念を通して近づかねばならぬと見なしたのである。[7]

云われたように、これらに見るマリノスウキーの機能観は目的論的色彩を帯びていると云い得ようが、それは彼が黒呪術についてさえ、社会的機能を認めたことに見てもよく窺われる。即ち彼はデュルケム及びその学派が限定せんとする意味において反社会的と考え得る呪術はないとし、妖術または黒呪術さえも、危険ではあるが正当な武器として機能を果し、確立した権力や法の命令を強制すると云う。[8] しかしその際、トロブリアンドにおいても、人妻に姦通を犯させ、作物を台なしにし、漁夫を失敗させ、豚をジャングルの中に追い込み、バナナやヤシの実やビンロウ樹を枯らし、饗宴やクラの遠征を駄目にする等の有害な、悪意のある呪術の存在には触れないのである。[9]

さてわれわれはマリノウスキーが用いた機能の語の二つの主要な意味を、上述の呪術と宗教の問題に即して、諸家の見るところを参照しつつ吟味して見よう。先述のとおり、マリノウスキーは文化の有機的連関内にあって、呪術や宗教が発揮する役割において、その機能を求めた。そして彼はその研究を通して、呪術や宗教がそれぞれ自らの独自性を保持しながら、実際的活動の間に織り交って、それらの足りないところを補い、全体文化の調和に寄与している姿を描き出した。ラドクリフ・ブラウンも、社会の諸制度はそれらの相互の有機的連関の中においてのみ意味を持つとし、従って宗教研究の場合、それは経済、法、導徳等、社会の諸制度に対するそれの関係を吟味しないでは充分な理解は得られないとした。しかし彼の場合、これは一般的提言として終っている憾みがあって、この方面の研究を実地によく遂行したことではマリノウスキーに及ぶべくもない。ともあれ、このような見地は別の言葉で云うと、Context を重視することであるが、マリノウスキーの云う context とは、単にある文化要素が諸多の文化要素との間

に保持する関連のみを云うのではなく、例えば、ある人工物と結付いた観念やそれを取りめぐる価値を、また神話については、それと連合した観念や感情から、神話が朗誦され、演ぜられる状態までをも含めて云うのである。[10] かくてこのような広い context を顧慮してなされたマリノウスキーの呪術と神話の研究は従来その比を見ない卓越さを示したものであった。それによって彼は呪術を原始科学とし、また神話を自然象徴的な、空想的なものとし、または過去の歴史的記録と考えた旧説を拒否して、呪術が原始文化において不可欠の機能を果し、神話が語られた物語ではなく、生活された現実であって、それが重要な文化形成力であることの意義を闡明したのである。[11] しかしこれに比べると、彼の宗教現象の研究はアニミズムにせよ、トーテミズムにせよ、はたまた祖先崇拝や自然崇拝にせよ、context を充分につくすという点で著しく見劣りのすることは争えない。それは彼がこれらの現象をモノグラフ式に取扱ったのでないだけに、止むを得ないことでもあったかも知れないが、それにしても彼が現象の心理学的説明に急であって、それの社会的 context を忘れ、または現象自体の精密な形態学的分析に欠け、ために思いつき程度の説明に終っている場合が決して一二に止まらない。

しかしわれわれがマリノウスキーの機能説において、とりわけ問題を含むと思われるものは主として第二の意味の機能に関してである。一体、人間有機体の要件と呪術や宗教との間に簡単な機能関係を見出し得るのであろうか。クローバーはマリノウスキーの呪術説を批評して、人間の心身や環境に根ざした特殊な有機的要件と呪術のような文化的活動との間にそのような関係のないことを論断した。ただ彼もマリノウスキーの呪術に関する不安説がある程度の確実性を持ち、それがある南海人には当てはまるであろうことを認めたが、それは普遍的に確実な原理ではないとした。彼はエスキモーを例示している。エスキモーはメラネシア人に比して、生活上遥かに大きな危険と闘わねばならない。従ってマリノウスキーの説から云うと、前者は後者よりも多く呪術を用いるべきであるのに、実のところ彼等はそれを用いることがより少ない。彼等は遥かに実際的で、道具と自恃とで事足りている。彼等のように不安が余り

にも直接的で、はげしくなると、呪術は主要な助けと感ぜられなくなるであろう。そして自らを恃んで、実際的手段を用いて、問題に当るのであると。彼はこの説明を支持するものとして、アニミズムや呪術がアメリカの北太平洋岸のインディアンのように、普通大なる困難に出逢わない民族の間にしばしばよく発達していることを指摘した。かくて呪術は最早、確証という人間の自動的要件に対する正規の応答ではなく、この要件はそれ自体不定であり、技術的発明の程度に依存し、また多分他の要因にも依存する。新たな民族との接触は新しい武器や道具や技術を学び、能力と自信とを増し、そして呪術の面倒が消え去るという結果になるであろう。新たな民族との接触は確かに歴史の偶然と呼び得るものであるが、もしそのような偶然が現行の呪術やアミニズムの量や種類に影響し得るならば、人間精神に普遍的に固有な、一定の命法的要件の機能としての呪術の説明が殆んど崩壊することは明らかであると。かくてクローバーの考によると、文化的活動は民族や時代によって、それが呈する強度と形態が大いに異るので、それらの活動を性質上遥かに不変であらねばならぬある固有の有機的必要物から引出し、またはそれらと厳密に関係づけることさえ不可能である。ただ有機的要因がつねにあって作用することは認めねばならぬが、しかしわれわれが文化を持つや否や、別組の諸要因が作用するに至るのである。そしてこれらの要因は大いに不定なので、特殊ではあるが変り易い文化特性や文化複合におけるそれら要因の表現は不定で、複雑であらねばならない。それで文化現象の最も直接的な機能関係は文化的不定物や副現象に対してであって、生理学的必要物や心理学的命法のような、有機的不変物に対してではないと。(12)

クローバーのこの意見はマリノウスキーの方法の基本的部分に触れたものとして傾聴に値するものを持っている。ただクローバーはエスキモーの呪術を一般的に見ているけれども、これをもっと仔細に見れば、必ずしもマリノウスキーの呪術説への反証として利用し得ないと思われ、(13)更にエスキモーが呪術を用いることの少ない理由として彼が指摘したところも、一の仮説として保留しておかねばならない。しかしマリノウスキーの説いたところが普遍的に適用

し得る真理でないことの趣旨はこれを認め得るであろう。われわれもまた文化現象の基底に人間の生理・心理的要件があって作用するであろうことは、これを認めねばならない。しかしそれらの要件が充たされる仕方は社会によって必ずしも一様ではないから、われわれがある文化現象を一般的に取扱う場合、それを簡単に一定の要件に還元し得るとは限らない。しかるにマリノウスキーの一般論にはそうした点が看過されていて、ために彼が自己に好都合な材料に基づいて、一面的な議論を展開したに過ぎぬと云い得るものがしばしばある。

ここにマリノウスキーの所論について、叙上の点で不適切と思われるものを若干指摘しておこう。先述のとおり、マリノウスキーは呪術と経済活動との密接な関係に注目し、呪術が経済組織の骨骼をなすということに、その社会的意義を認めた。[14] けれども、このことがどの部族にも妥当するわけではない。例えば、インドのハイダラバードのジャングルに住むチェンチャス人は主要な生計である狩りや野生の果実や堅果を蒐集するのに成功すべく、呪術的手段に頼ることをしない。彼等は少数の家畜を飼育し、時としてわずかのアワやトウモロコシを栽培したりもする。しかしこれらと結付いて呪術を用いることはないと云われるが、[15] それかと云ってノマドである彼等が、食料問題でトロブリアンド以上に安定しているわけではなかろう。呪術はたとえ、それを完全に欠いた部族があっても、極めて稀れであろうと云われるほどに普遍的ではあるが、それの重要性の度合いやそれが主として関係する活動は部族によってさまざまの変種のあることは云うまでもない。また既に引用したように、マリノウスキーは黒呪術や妖術が確立した権力を強制することを云ったが、これは酋長の行政上の実権の弱いトロブリアンドについて云い得ることであって、権力の強いアザンデの酋長は己が支配を強制するため、呪術に頼る必要は殆んどなく、事実彼はトロブリアンドの酋長のように、呪術を懲罰の具として用いることはなかったと云われる。[16] これらによっても分るように、マリノウスキーが特定の材料により、しかも彼の社会的機能が具体的のものをねらっているだけに、彼が呈示したところが普遍的適用性を欠くという結果になったのである。

われわれはマリノウスキーの生理・心理的要件の説についても、これに似たことを指摘し得る。例えば、不滅観について、彼はそれの基底を生の願望という心理的要因に求め、人生の最大の危機に直面して、なお生の確証を必要とする人（死にかけの人とその遺族）が、よりよき来世の生存の希望によって慰めを得ることを説いた。[17] この説明は死後の世界を楽園として描いているトロブリアンドの事実に導かれたことは明らかではあって、それはこの島民の信念には妥当するかも知れない。しかしそれは世界の諸民族の間で、慰めのない来世を描いたり、或は一部の特権者たちに来世の生存が認められて、その他の者にはそれが否認されたりしている事実には適用し得ない。ボアスは不滅の諸観念が根本的に内容や意味を異にすることを説いた。[18] 生の願望が人間の普遍的賦性としてあるにせよ、これが不滅観として結晶するには他のさまざまな社会的、文化的要因であって作用し、ために全体として異相を呈することともなることは、これを看過し得ない。それ故、それらの異相がそれぞれ果して如何なる要件に相応するかということ自体が必ずしも知り易いことではなく、ましてそれらの異相を通して一般的に、当該現象を一の特定の要件に帰せしめることは甚だ困難なことと云わねばならない。

このように見て来て、更にマリノウスキーが呪術と宗教を運命や僥倖を統制する手段という要件に対応せしめたことに言及しよう。このことが究極において、果して当を得たものであるか否かを論断する余裕は今はない。或はそれは彼の鋭い洞察力によって、正鵠を射ているかも知れないし、事実呪術や宗教にはそのように見得る面が確かにあると思われる。しかしながら特殊の事実に基づいて立論する傾向の著しい彼の方法からすると、学問としては、その結論が弱いものであることは、これを認めざるを得ないであろう。これまで専門の学者は多様性に富んだ宗教現象に直面して、宗教が何であるかを限定することの困難さをしばしば歎じた。なるほど、自己の好みに従って宗教を限定することは容易であっても、すべての宗教現象をつくすような学的作業を経て宗教の普遍概念に到達することは至難であり、またそのような手続きを経ない結論の科学性を全然拒否することは、事実酷に過ぎよう。しかしそれにして

も、学問的には、研究者が選ぶ若干種の現象については、能う限り広い視野に立って、それらの変種をつくす用意が要請される。しかるにマリノウスキーは自ら取扱った現象の多様性を知りながらも、その多様性を説明することをせず、特定の材料について心理的要因を探究することに主たる関心を示し、しかもその得たところを一般的な形で呈示したのである。遺憾ながら、最早、そのことを一々の具体例について説述する紙数の余裕を持たないが、彼が何処でも出生、成年、結婚、死のような生命的危機の聖化があると見なして、それを、そのような機会が個人の内にかもし出す心的状態と簡単に結びつけて説き[19]、またトーテム種の選択を主に食用動植物への強い関心に帰せしめ[20]、更に死体のミイラ化と火葬に愛と恐怖という根本的な心的態度の両極端がそれぞれ表現されていると見なした如き[21]、いずれも現象の多様性に眼を掩うて、安易に心理的要因を求めたに過ぎぬと云う外はない。それ故、このような手続きによって得たところを以て、宗教を統合的要件に対応せしめたことに対しては、専ら仮説的価値しか与え得ないであろう。

以上に見るマリノウスキーの欠陥は、換言せば、彼が文化人類学の方法として、比較法を適切に用いなかったことによる。彼が比較法を完全に無視して、特殊のものを一般化したとか、彼が余りにも早急に一般概念を求めたということが従来しばしば云われた[22]。しかしこの種の批評に対して、かって彼は自己の立場を弁じて、自ら出たらめの一般論をなした罪はないと抗弁した[23]にも拘らず、最近でも、彼に学んだネーデルは、師の概括がトロブリアンド島民から人類へとまっすぐに飛躍しているとさえ評している[24]。

しかしわれわれの見るところでは、マリノウスキーが比較法を完全に無視したと云うことは出来ない。彼は人類学を人間文化の比較科学と定義し、人類学の格別科学的な仕事は比較研究によって人間制度の基本的性質をあらわにすることであるとし、また宗教に関しても、それが何であるかについて明瞭な概念に到達することは、人類学的精神で遂行される宗教現象の比較研究によって最もよく成就されると云った[25]。ロンドン大学における彼の後継者、ファースの

語るところによれば、マリノウスキーは類似した構造の社会体制の間の綿密な制度的比較には興味を持たなかったが、しかし彼は決してそのような比較を排斥しなかったし、彼が要求したところは、そのような比較が比較される項目の積分的関係の十二分の研究に基づくべきことであったという。[26]彼自身はまた、比較法が彼の主題たる文化に適用し得る何等かの概括や理論的原理や普遍的法則の基盤でなければなれぬとさえも云ったのである。[27]

しかしマリノウスキーが実地に遂行した比較法はむしろ粗雑と云うべきほどのものであったと云わねばならぬであろう。彼は「信仰と道徳の基礎」において、世界の数地方から比較の材料を引いている。しかしそれは彼が主としてトロブリアンドの事実を背景になした一般的論述を例証するに過ぎぬ程度のものであった。[28]また彼はある呪術について、トロブリアンド内での変種を比較した場合がある。しかしそれとラドクリフ・ブラウンが志した集約的・地域的比較法との類似は極めて皮相的であって、それは同一地域内の基本型を設定することを意図してなされたものでもない。[29]この外、彼はしばしば宗教、各宗教、全宗教など云う表現を用いて一般論を開陳したが、それは既に示したように、一部の信念や儀礼を念頭におき、しかもそれらの理解も主としてトロブリアンドにおける自らの経験を背景としていることは争えない。

このようにして結果的には、マリノウスキーが特殊を一般化したと云われても止むを得ないようなこととともなったのであるが、しかしそれは彼の本意ではなかったことが窺われる。彼は若い頃、デュルケムの「宗教生活の原初形態」を論評して、単一の事例に基づく結論には大なる異存があるとし、宗教の最も基本的な様相の一に関する学説がデュルケムがやったように、事実上単一の民族誌に叙せられた単一部族の分析に安んじて基づき得ないとした。[30]また彼はファン・ジュネップの通過儀礼を批評しては、それは形式の類似している故に総括された、さまざまな儀礼の真の機能的分析に基づかない形式的組織であると云い、その名称を危険なラベルとなした。[31]更にまた彼は自らも暫らくは大なる影響を受けたフロイド及びその追随者たちの精神分析学的方法を批判して、彼等がエデップス・コンプレックスをあ

らゆる文化の基礎におくのを誤りとし、それが特に父権的社会に見られることを明らかにしたのは、彼が現代西欧の父系家族とトロブリアンドの母系家族とを比較することによってであった。[32] このようにマリノウスキーが他者の学説を批判する場合にとった態度と彼自身の研究の場合に実地に示された態度とは相容れない。けれどもそれは彼の意識では矛盾ではなかったと思われる。彼は先述のような安易な比較をもって、自ら比較法を遂行したと信じていたのであろう。マリノウスキーは社会や文化が人間を規制し、行動に制約を与え、本能、動因、人間性をも変容することを認めた。[33] もし彼にこの点を充分考慮に入れる用意があったならば、呪術や宗教について個人心理学的説明で満足されなかったであろうし、また同種の信念や儀礼の変種について、もっと充分な配慮がなされたであろうと思われる。

要するに、マリノウスキーは現象の多様性を知りながら、そこに問題を見出し、その中から解答を引出すことをしなかった。彼は人類学の学徒の仕事として諸事実の一般化を目ざしたが、彼がそれを遂行するに当っては、ラドクリフ・ブラウンが志したように、諸変種の入念な取扱いを経ないで、ある現象の裡に生きて鼓動する人間の姿を見て、直ちに人間の本性に沈潜したのである。彼の学説に見る新鮮味と偏向性という長短二つながらの根源はそこにあるのではなかろうか。

註(1) Firth, R. ed : Man and culture, 1957, pp. 60, 81-82 ; Gluckman, M. : Malinowski's sociological theories, 1949, p. 23. 姫岡・上子訳「文化の科学的理論」二七〇頁。

(2) Malinowski : Magic, science and religion, p. 21. ; Social anthropology, Ency. Brit., 14 th ed. vol. 20, p. 868.

(3) idem : A scientific theory of culture, p. 48.

(4) Piddington, R. : An introduction to social anthropology, vol. 1, 1952, ix.

(5) Malinowski : Social anthropology, Ency. Brit., vol. 20, p. 867.

(6) Linton, R. : The study of man, 1936, p. 404.

(7) Malinowski : A scientific theory of culture, p. 155. 機能的方法はある物資の如何なる他の様相よりも、用途に重きを

おくづきである (Coral gardens and their magic, vol. 1, p. 476)°

(8) idem : Social anthropology, Ency. Brit., vol. 20, p. 868.

(9) idem : Crime and custom in savage society, 6 th impression, pp. 81-82.

(10) idem : Culture, E. S. S., vol. 4, p. 625. ; Social anthropology, Ency Brit., vol. 20, p. 869.

(11) 神話の機能は「信念を強め、道徳に確証を与え、伝統を発揚し、要するに、信じられ、従われ、受納れられねばならぬ一切のことを未開人になるほどと思わしめることである°」(Social anthropology, Ency. Brit., vol. 20, p. 869.)

(12) Kroeber, A. L. : Anthropology, 1948, pp. 308-310, 603-604. クローバーはマリノウスキーの結論が示唆的で、一般に健実なことを認めたが、それは本質的には彼が並々ならず鋭い想像力と知性を持つことによるのであって、その方法によるのではなく、それ故、彼の概括はいくらか確実性を欠くとも見なした (Kroeber : History and science in anthropology, American anthropologist, vol. 37, 1935, p. 562.)°

(13) 極地エスキモーの間では、呪術はグリーンランド東岸のエスキモーほど大いに発達していない。後者では生存の闘いはより はげしくて、果てるところがない。これに比べると、前者は比較的仕合せで、相当の確かさをもって海産の食料が豊富に得られ、飢饉や半飢餓の状態は稀れである。それ故、彼等は運命を慰藉するために、たえず呪術に頼ったり、霊的力に訴えたりする必要はない (Webster, H. : Magic, a sociological study, 1948, p. 503)°

(14) Malinowski : Social anthropology, Ency. Brit., vol. 20, p. 868.

(15) Webster : ibid., p. 503.

(16) Evans-Pritchard, E. E. : The morphology and function of magic, American anthropologist, vol. 31, 1929, pp. 638-639.

(17) Malinowski : Magic, science and religion, pp. 32-33, 42-44.

(18) Boas, F. : Race, language and culture, 1949, p. 258.

(19) Malinowski : Freedom and civilization, 1947, p. 135. 本稿四七頁参照° 生の危機の儀礼が何処にもあるということは、それらの儀礼のどれかを持たぬ部族がないという意味でなら云い得ようが、事実はどの部族もそれらのすべてを持つわけではない。例えば、成年式を行わない部族もあれば、現にそれを行っている部族の間でも、少年少女のために行うものもあれば、或は少年のみ、または少女のみのために行うものもある。儀礼の意味も多様であって、時には一般に見られるような、肉体の成熟とは関係のないような意味をもつ場合さえある (Richards, A. I. : Chisungu, 1957, p. 18)° このことはマ

リノウスキーの心理学的説明の不充分さを物語るであろう。

(20) Malinowski : Magic, science and religion, pp. 4, 26-27. 南部スダンのヌア人の間では非常に有用な獣、鳥、魚、植物、人工物がトーテムとされない。このことからエヴァンス・プリチャードは、トーテミズムにおいて、経験的関心物の儀礼化を見ようとするマリノウスキーやラドクリフ・ブラウンの主張を支持し得ないとした (Evans-Pritchard : Nuer religion, 1956, p. 80.)。

(21) Malinowski : ibid., p. 31. 死体のミイラ化のある処は何処でもそれが一つの観念によっているとは思われず、火葬にしても、そのモーティブは地方によってさまざまであることが指摘されている (Howells, W : The heathens, 1950, p. 160. ; Bendann, E. : Death customs, 1930, pp. 2, 11, 50.)。

(22) Spencer, R. F. ed. : Method and perspective in anthropology, 1954, pp. 117, 122-123 ; Redfield, R. : Introduction to Malinowski's "Magic, science and religion", vii-viii.

(23) ホグビン著、吉田一次訳「ポリネシアにおける法と秩序」五二―五四頁。マリノウスキーは法に関して、メラネシアの一地方の材料から得た結論が、当然限られた範囲を持つことを特に断わってさえいる (Crime and custom in savage society, p. 63.)。

(24) Firth, R. ed. : Man and culture, p. 190.

(25) Malinowski : The foundation of faith and morals, vii-viii.

(26) Firth, R. : Function, in Thomas, W. L. : Current anthropology, 1957, p. 250.

(27) Malinowski : A scientific theory of culture, p. 18.

(28) idem : Coral gardens and their magic, vol. 1, pp. 233-239.

(29) 拙稿「ラドクリフ・ブラウンの宗教研究」宗教研究一四四号、昭和三〇年、一三―一四、一七頁参照。

(30) Malinowski : Review of Durkheim's "Les formes élémentaires de la vie religieuse, Folklore, vol. 24, 1913, pp 526, 530.

(31) idem : The sexual life of savages in North-Western Melanesia, xxxiii-xxxiv.

(32) idem : Sex and repression in savage society, 4th impression, 1953.

(33) idem : Argonauts of the Western Pacific, pp. 22, 23. ; Instinct and culture in human and animal societies, Nature, vol. 114, 1924, pp. 80, 81. ; Sex and repression in savage society, pp. 82, 199, 207. ; The dynamics of culture change, p. 42.

(昭和五三年一一)

# アリストテレスの純粋觀想（θεωρία）についての聖トマスの解釈（下）

東光寛英

## 二

「形而上學書」、Λ巻では、その純粋觀想（θεωρία）は、理性（νοῦς）との關係に於て追求されたが、「ニコマコス倫理學書」、K巻では幸福との問題に於て探究される。アリストテレスはその純粋觀想を前者の書では形而上的面から取扱ひ、後者の書では具體的面から取扱ってゐる。而して純粋觀想と幸福の問題が「ニコマコス倫理學書」K巻、第七章の冒頭で述べられる。即ち幸福とは最高の徳（ἀρετή）に從っての活動であり、その最高の徳とは我々のうちに於ける最善なるものの徳である。我々のこの最も善い部分とは「理性（νοῦς）であらうと、何か他のものであらうとも」孰れにしても、それはその本性上支配し指導し（κατὰ φύσιν ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι）且又美しき神的なるものについて思念し得る（ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων）と考へられるものである。この場合、アリストテレスは「神的なるものについて思念し得るもの」とは「それ自身が神的なものであらうとも、我々のうちにある最も神的なもの（τὸ θειότατον）であらうとも」と述べ、それが亦彼によれば、「理性であらうと、何か他のものであらうとも」と述べてゐて、そこにはアリストテレスの不明瞭さがあり、從ってそれが理性であると云ふことについては彼の躊躇が見られるが、後にはそれが理性であることを明言してゐる。[1]かゝるもののそれに固有な徳に從っての

活動が究極的な幸福でなくてはならない。その活動（ἐνέργεια）が純粋観想的なもの（θεωρητική）である（E. N., K. 7. 1177a12-18）アリストテレスはかゝる純粋観想の特性を次の如く述べてゐる。「それは如何なる事柄をなすよりも持續的（συνεχῶς）に出來る」（ibid. 1177a21）[2]。又それは知（σοφία）に從っての活動である。[3]かゝる知に從っての活動は純粋性（καθαρότης）と不動性（βέβαιος）に於ける驚歎すべき快（ἡδονή）を含んでゐるものである。[4]更に純粋觀想は自足性（αὐτάρκεια）を最も多分にもつものである。[5]何故ならば、純粋觀照は自分丈け獨り居て出來るのであって他の人の存在は必然としない。この活動はそれ自身以外の何ものも生ぜず、この活動のみそれ自身の故に愛されるものである。これに反して、他の活動は、多かれ少かれその活動それ自身以外に得る所があるからである。この活動はかくの如く自足的であるので、それ以外のなすべき活動は何ものも殘ってゐない。而してこの純粋觀想の幸福は閑暇に存する（ἐν τῇ σχολῇ εἶναι）のである。[6]かくの如く、自足的、閑暇的、無疲勞的、その他凡そ至福なる人に配される所の凡ゆる條件がこの純粋觀想の活動に具備されるので、この純粋觀想は最上位の活動である。尤も「かゝる生活は人間的より以上の善き生活でなければならない。何故ならば、人がかくの如く生活することは、その人が人間である限りに於てではなくて、却って神的なる或るものがその人間のうちに内存する（ὑπάρχειν）限りに於てであり、この神的なるものが合成的存在者としての人間から異ってゐると同じ程度にその活動も亦他の德に從っての活動と異ってゐるからである」（ibid., 1177b22-29）。人間は感性的本性をも知性的本性をも所有する精神と身體との合成體であるので、人間に限定される生活は、感性的且つ肉體的心の動きがあり、その働きを理性によって秩序付けられねばならない。蓋し理性の働きが憩ふ（vacare）と云ふことは優れた實體に固有なことであり、そこに於てのみ知性的本性が見出されるのである。トマスは註釈して「それ故に明かにかゝる生活をする人間即ち觀想に憩ふこと（vacarecontemplationi）によって生活する人間は、彼が様々のものから合成されたと云ふことによってではなくて、人間には或る神的なるものが存在すると云ふことによって換言すれば知性によって神的な類似を分取する限り生きるの

である。それ故に、自らの純粋性に於て考察される理性が精神と身體の合成體と異ってゐると同じ程度に、觀想の働き（operatio speculativa）は、本来的に人間的なものに關する所の道徳的徳によって生ずる働きとは距りがある」と（Thomas Aquinas, Commentaria in XLibros Ethicorum ad Nicomachum, Liber X, Lectio XI）。從ってかゝる生活は人間的生活（ὁ ἀνθρώπινος βίος）に比して神的生活（ὁ θεῖος βίος）である。然し、他方「合成者の徳（αἱ δὲ τοῦ συνθέτου ἀρεταί）は人間的徳であり、而して生活も亦かゝる人間的徳に從っての生活であり」（E. N., K. 8, 1178a20-21）、人間の最善なる徳である理性の徳以外のかゝる「他の徳に從っての生活は第二次的なものである。何故ならば、かゝる徳に從っての諸々の活動は人間的性質（ἀνθρωπικαί）のものであるからである」（ibid., 1178a10）[7]。人間は精神と身體の合成者であるから、人間は理性の徳以外の諸徳にも從ふものであり、かゝる生活が人間の生活であるが、又「理性の徳は獨立的である」[8]（ibid., 1178a22）と云はれる如く外的なものに左右されない自己の中の最高の部分たる理性の念に從ふ生活もなし得るのであり、その生活は神的生活である。かゝる意味では、人間は二重生活者であると云ひ得るのだが、然し人間はかゝる神的生活に與るためには「我々は出来る限り不死になる（ἀθανατίζειν）べきであり、自己のうちにある最善なるものに從って生きるために萬善を盡すべきである」（ibid., 1177b33-34）[9]。人間には人間のうちの最善なる部分たる理性の徳に從って神的生活に入り得る可能性と云ふものはある。然るに神的生活は不死の生活である。かくして人間はかゝる理性の徳に從って神的生活に入るべく努力することが必要となる。神は初めから不死であるが、人間は努力を盡して人間に可能な程度に不死になるのである。蓋し、アリストテレスはこの「不死になる」と云ふことに含まれる問題については不明瞭さを殘してゐる。この點を明瞭に發展させたのがトマスである。既ちアリストテレスは人間のうちに神的なるものがあるとは云ふが、神的なるもの乃至神それ自身になる、又はかくなったものとしてあると云ふことに對するアリストテレスの自覺は不徹底であった。この點をトマスはキリスト教の思索の上に立って明瞭化するのである。その意味で、トマスの觀想（contemplatio）は單なる觀想（θεωρία）ではなくて、トマ

スがそれを神の觀照（contemplatio Dei）と明瞭に呼び、そこに人間の究極的幸福（felicitas ultima）をおくのであり、その點にトマスの特色がある。このことは逐次明かになるであらう。

以上によって、アリストテレスでは、「不死になる」と云ふことに含まれる問題ついては不明瞭さはあるとは云へ、彼の云ふ觀想（θεωρία）も神的生活であることが理解されたが、更にこの点をかゝる觀想と幸福の問題に立入って論及して見ると、アリストテレスは次の如く述べる、「究極的幸福（ἡ τελεία εὐδαιμονία）が純粋觀想的な或る活動であることは次のことから明かであらう。即ち神（θεοί）が何にまして至福（μακάριον）であり且つ幸福（εὐδαιμονία）であると我々は考へた。（中略）至福なることに於て優ってゐる神の活動は純粋觀想的なものである」と（ibid., 1178b8-22）。この言葉からして、アリストテレスの觀想も「神の觀照」となり、トマスのそれと同一のものの様に思はれるが、それは表面的に両者が同一のものであると感ぜられるのであって、同一ではない。一體、アリストテレスが、こゝで、神（θεοί）と稱してゐるものは如何なるものであらうか。勿論、アリストテレスの云ふ神はキリスト教の神（Deus）ではない。トマスは、この箇所に於けるアリストテレスの（θεοί）たる神が如何なるものかを註釋して云ふに、それは獨立實體（substantiae separatae）であると述べてゐるが（Thomas Aquinas, Comm.; E. N., X, Lectio XII）それは單なる獨立實體の意味であって、キリスト教的意味のものではない。前述した如く（一）アリストテレスは神を思惟の思惟（νοήσεως νόησις）と規定し、そこに於ける神の思惟の對象は、神的理性が最も優れてゐる限り、神自己自身であった。それ故に、神は自己自身より以下のものを思惟すること（νοεῖν）は、思惟の思惟を低下させることゝなり、神の堕落となる。ましてや最悪なるものを思惟することは避けられるべきである（Metaph., Λ. 9. 1074b31-34）。かくの如く、アリストテレスの神が對象とするものは最善なるものであって、悪なるものはその對象となってゐない。アリストテレスに於ては、その神は善をも悪をも含める神ではない。その意味で、アリストテレスの神に於ては善悪の交錯するこの世界は顧みられてゐない。アリストテレスの神は世界に向って積極的に働きかける

神ではない。なるほど、アリストテレスでは、神は不動の動者（πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον）として運動の第一原因であり（Phys., H, 10, 267 b18-19; Metaph., 6, 1071b, 3-4; ibid., 7, 1072a24ff; ibid., 7, 1072b3ff）、究極的目的としてあるが、不動の動者と云ふ言葉が意味するが如く、第一天球をはじめとして宇宙の凡ゆるものは夫々運動し、生成、變化するものであり、これらのものと神との關係は「神は渴愛されたものの如くに動かし、それによって動かされたものは他のものを動かす（κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, κινούμενονα δὲ τἆλλα κινεῖ）」（ibid., Λ, 7,1072 b3-4）のであって、神は自らは動かないで、自己が渴愛されたものの如くに凡ゆるものを動すのである。從って神は自ら積極的には凡ゆるものを動かさないのである。かくの如き意味で、アリストテレスでは、神は單に存在するに過ぎず、神の方から世界へ向って働きかけるものではない。ツェラーも云ふが如く「アリストテレスは世界に向けられた神的意志、神性の創造的行爲或は世界經過への關與と云ふことを認めなかった」(Grundriss der Geschichte der Griechischen Philosophie, S. 171, Leipzig, 1907)。なるほど、アリストテレスは「形而上學書」、Λ巻、第十章では軍隊と統率者の比喩をもって、秩序と云ふものが統帥者によってあることを強調し、神こそかゝる統治者（ὁ στρατηγός）であると述べてゐるが、ロッスも云ふが如く「その神は攝理の支配者ではない」(Ross, Arist. Metaph., introd., p. cliii)」。その神はキリスト教の神の如く、神的意志と知性が動き、神の方から働きかける攝理の神ではない（拙稿「聖トマスの神の存在證明についての一考察――五つの證明の聯關――」、テオリア・第二輯、參照）。「アリストテレスは又自然及び自然の目的性のうちに、尚且つ一層直接的に人間精神のうちに神的な何ものかを見るとしても、何等かの結果を自然的原因以外の他の原因に歸せしめると云ふ考は、彼には極めて疎遠なものである」(Zeller, Grundriss der Geschichte der Griechischen Philosophie, S. 195)。アリストテレスには攝理信仰と云ふ様なものはない。宇宙の秩序と運動の結合は自然發生的に説明されてゐるに過ぎない。尚ツェラーはアリストテレスの神觀について次の様に述べる、「アリストテレスと同民族の宗教に於て、アリストテレスが真理として認めたのは、一般的太古以來の確信と同様に、神性

(Gottheit) の信仰と天及び天體の神性の信仰に於てのみであった。それに對してそれ以上のことは神話的附加物であって、その由來はアリストテレスは人間の擬人的表象の傾向と政治的打算によるとなした」(Zeller, ibid., S. 196.) と。これはアリストテレスの「形而上學書」、Λ巻、第八章 (1074b1-12) に從ってのツェラーの見解である。以上の如く、アリストテレスの神は攝理の神ではない。然し、アリストテレスの言葉のうちに、キリスト教的神と同一のものの如くに感ぜられる點が時々見られる。その一例は、他に若し神々の人間への贈物 (δώρημα) たる何物かがあるとすれば、幸福は (εὐδαιμονία) 神與のもの (θεόδοτον) であるとすることは正當であり云々」(E. N., A, 9, 1099b11-14) との言葉に於て見られるものであるが、この「神與のもの」と云ふ言葉をバーネットは神の攝理の分與によって贈られた幸運 (εὐτυχία) であると解し、又、アリストテレスが「幸福とは神の定め (θεία μοῖρα) である」(ibid., 1099b10) とする場合、バーネットはその「神の定め」とは、人間的世界に於ける偶然即ち「運 (τύχη)」を宗教的に解釋したものであると同箇所の脚註で説明してゐる。トマスは、アリストテレスのこの言葉のうちに見られる神とは「古代人が神 (deus) と呼んでゐる實體である」(Thomas Aquinas, comm. :E. N., I, Lectio XIV) と述べ、「神與のもの」と云ふアリストテレスの言葉については、「或るものが獨立實體 (神) から人間に與へられると云ふことは、明かに、理性的能力に從って、獨立實體への人間の適合 (convenientia) そのものから生ずる」(ibid.) と解釋してゐる。蓋し、「アリストテレスは、『幸福が神與のものである』と云ふことについては、これ以上のことをこれ以外の場所では論じてゐない」(高田三郎譯「ニコマコス倫理學」二七四頁、脚註四八、河出書房出版、世界大思想全集)。アリストテレスでは、幸福は神與のものではなくて、むしろ德とか何等かの習練、努力によって生ずるものである。然し尤もそれは最も神的なものに屬するのである (E. N., A, 9, 1099b 14)。純粋觀想 (θεωρία) は人間以上の性格をもち、神的な生活であり又それは幸福な生活である。その幸福は、德とか何等かの習練、努力によって生ずるものならば、「人間の諸活動のうちこれに最も近親的なるものが最も幸福な活動である」(ibid., K. 8, 1178b22-23) ことに

なってくる。然し、何故、人間はこの活動に接近し得るのであらうか。それは人間には神的なるものに與る神の似像（ὁμοίωμα）があるからである。即ち「神々に於てはその生活の全部が至福（μακάριος）であるし、人間に於ては神のかゝる活動の或る似像（ὁμοίωμα）[11]が内属する限り幸福であるが、人間以外の動物の何れも全く純粋觀想に關與してゐないが故に幸福をもつてゐない」（ibid., 1178b25-28）幸福とは純粋觀想であり又それは神的活動である。人間に於ては神のかゝる活動のある似像がある限り幸福であるが、一體、その似像とは何であるか。それは人間が理性（νοῦς）をもつてゐると云ふことである。然るに動物は理性と云ふが如きものをもつてゐない。從つて動物はかゝる純粋觀想に關與せず、かくして幸福ではないのである。人間は理性に於て神に連るのである。アリストテレスは人間と神とのかゝる關係を更に愛の面から論ずる。

「理性に從つて活動し且つ理性を愛育するもの（θεραπεύων）は、最も善き状態にあると共に最も神に愛されるべきもの（θεοφιλέστατος）である様に思はれる。その理由は次の如きである。即ち、若し人々に考へられる（δοκεῖ）[11]様に人事に對する神の配慮があるとすれば、神々は最善なる且つ最も近親なるもの――これは理性（νοῦς）に外ならないのであるが――を悦ぶと云ふことは當然（εὔλογον）[12]であらう」（ibid., 1179a22-27）。こゝに於ては神と人間との關係が愛の面から語られてゐる。尚、アリストテレスはこの言葉に引續いて「このもの（理性）を最も多く親しく愛し且つ尊重する人々は、神々の親愛するものに心遣ひし且つ直しく美しく行為する人々であるから、かゝるものに對して神々はよく報償する（ἀντευποιεῖν）と云ふことも正當（εὔλογον）[12]である。」（ibid., 1179a27-29）と述べてゐる。こゝに於ては神と人間との關係が報償の關係に於て物語られてゐる。蓋し、神と人間との關係に於てにせよ、理性（νοῦς）と云ふものを問題とし、理性を親愛し、理性を愛育し、更に理性に從つての活動と云ふことが前提とされてゐる。それ故に神との關係に立ち、神的なるものに關與し得る人間は最も理性的人間であり、それは知者（ὁ σοφός）と呼ばれるものである。かくして知者こそ最も神に愛せられるものである。このことに引續いてアリスト

テレスは次の様に述べてゐる、「かくして、これらの凡ゆるものが最高の意味に於て知者に内属することは確に明かである。してみると彼が最も神に愛されるべき人である。この人が當然又最も幸福な人である。從ってかゝる意味に於ても亦知者こそ最高の意味に於て幸福であらう」(ibid., 1179a27-32)。

以上の如く、アリストテレスに於ては、神と人間との關係については、理性と云ふ問題が目立ってゐる。尤も前述した如く、「ニコマコス倫理學書」に於ける幸福の定義が「幸福とは最高の徳に從って精神の活動である」ことを思へば當然であるが、幸福の問題が神と人間との關係までに發展して来た時、かゝるアリストテレスの論述より窺はれる所は、幸福を目的とする人間には人間的理性から神的理性への上昇の道のみあって、神から人間への下向の道は開かれてゐないと云ふことである。尤もアリストテレスでは、前述の「ニコマコス倫理學書」Λ巻、第九章に於ける「幸福が神與のものである」とか同書K巻第八章の「人間に於ては、神のかゝる活動の或る似像が内属する限り幸福である」等の如く、これらは既に検討を加へた所ではあるが、とにかく、これらが、神から人間への通路を暗示しようとする趣きは全然ないと否定することは出来ないが、この點を、アリストテレスの前述の言葉、同書、同巻同章の「人々に考へられる様に人事に對する神の配慮があるとするならば、神々は最善なる且つ最も近親なるものを悦ぶと云ふことは當然である」に於て検討すれば、抑々、アリストテレスのこの言葉はバーネットが脚註で示す所によれば、[13] 單なる臆説であって、神から人間への下向と云ふ問題を實はかゝる臆説から導き出してゐるのであるが、然し、この臆説のうちに於て、アリストテレス自身が、「最善なる且つ最も近親なるもの」に註を加へて、「これは理性(νοῦς)でなくてはならない」と述べてゐる。そこに彼の矛盾[14]があると云ふことも云ひ得るが、むしろ、アリストテレス自身は神から人間への道を暗示し乍らも、この理性と云ふ言葉に力點をおくために、人間から神への道を強調したのである。從って、結論的には、神から人間への道については語られてゐない。蓋し、人間が人間的理性から神的理性へ到達するには、そこには飛躍或は自己超越がある筈である。尤もこの點を、アリストテレスは「形而上學書」では、我

々が既に見た如く（一）、それ自體的思惟（ἡ νόησις ἡ καθ' αὑτήν）乃至思惟の思惟（νοήσεως νοήσις）として展開させてゐる所であるが、充分とは云へなかった。かゝる點を、トマスは、アリストテレスの思索の線に沿い乍ら、明瞭化してゐる。又アリストテレスは知者こそ神に最も愛せらるべき人であり、最高の意味に於て幸福である」と云ふが、この知者とは、アリストテレスでは、「ニコマコス倫理學書」第六巻、第七章の知（σοφία）を意味するものであるが、トマスはこの知を神の智慧（sapientia）まで發展させて考へてゐる。これは後日稿を改めて論ずる。

更に、トマスの特色は、アリストテレスが死後の幸福を認めないのに對して、死後の未来世の幸福を認めることである。アリストテレスは次の如く述べてゐる、「然るに、如何なる人々も生きてゐる限り幸福とするべきではなく、ソロンに從へば、最後を見届けること（τέλος ὁρᾶν）が必要であらうか。然し、この様に措定されるべきであるとしても、果して人間は死んで了った後にその時に、その人は幸福であるのか、否、このことは全く不合理である。就中、幸福とは或る一定の活動（ἐνέργειά τινα）であると云ふ我々にとってみれば」（E. N., A, 10, 1100a10-14）。かくの如くアリストテレスは死後の幸福には反對してゐる。何故ならば、なるほど生涯の間には幾多の變轉、凡ゆる運不運が生じ、如何に榮えてゐる者でも、老年に及んで大變事に遭ふ場合もある。例へば、トロィアのプリアモスの如きである。それ故に幸不幸は生存中には決定出来ない。從ってその人の最後を見て後に幸不幸を決定することにもならうが、然し、アリストテレスでは、幸福は徳（ἀρετή）と同一視されて運（τύχη）とは同一視されず、むしろ運は人間生活には追加的なものであり、幸福のために決定的な力をもつのは徳に從っての活動であり（E. N. A, 10,1100b8-10）、活動は死すればないものであるから、活動がなければ幸福はないからである。かくしてアリストテレスは幸福とは生涯に亘ってのものであると述べてゐる。即ち「してみると、幸福な人とは、究極的な徳に從って活動し、且つ偶然的時日に於てではなく、究極的生涯に亘って外的善にも充分に恵れてゐる人であると云はれて差支へないか」（E. N., A, 10, 1101a14-16, A, 7, 1098a17-20, Metaph., Λ, 9, 1075a 10）。勿論、外的善にも恵れてゐることは差支へない

が、要するに、幸福とは偶然的時日（του τυχόντα χρόνου）即ち或る短期間（in aliquo parvo tempore; Thomas Aquinas, comm.; E. N., I, Lectio XVI）ではなく、究極的生涯に亘って（τέλειον βίον）即ち完全なる生涯（vita perfecta）更に換言すれば長い期間を通じて（per longum tempus）（ibid.）の精神活動である。これはアリストテレスが現世の幸福（felicitas praesentis vitae）と云ふものを語ってゐるものであるが、未來世の幸福（felicitas futurae vitae）について語ってゐるものではない。彼は幸福の現在性を強調してゐる。然るにアリストテレスのそれに附加して續く言葉に耳を傾けると、「或は、むしろ、『かゝる風に生活して行くであらう人とかゝる生活に應じて（κατὰ λόγον）死んで行くであらう人が幸福である』と附加されるべきであるか。何故ならば、未來は我々には明かではない。然るに幸福は凡ゆる意味に於て終局目的（τέλος）にして且つ究極的なもの（τὸ τέλειον）として我々はおくからである。而して若しそうだとすれば動物のうち、以上に述べられた條件が現在に於て存し且つ未來に於ても存するであらう所のものが至福であり、人間こそその至福であると我々は云ふのである」（E. N., A, 10, 1101a16-21）。アリストテレスのこの言葉のうち附加されてゐる部分は、前述のソロンの言葉、「最後を見届ける」を受け容れ、肯定することゝなり、[15]アリストテレスの前述の言葉、「果して人は死んで了った後その時幸福であるのか、否、このことは不合理である」と矛盾してくる。即ち、アリストテレスのこの附加の言葉は、アリストテレスが幸福の現在性を強調する「幸福とは精神の或る一定の活動であるの言葉に矛盾して來る。蓋し、なるほど、アリストテレスのこの附加の言葉はソロンの言葉を容認する様に受け取れるが、アリストテレスの意圖乃至真意は、幸福は終局目的であり、それ故に理性をもつ人間のみが、精神の徳に従って全生涯をかけて持續する精神活動である點に強調をおいてゐるのである。[16]アリストテレスは幸福に於ける活動性に強調をおき、従ってその現在性に力點をおいてゐる。アリストテレスでは現在の幸福のみ強調されてゐて未來世の幸福については展開されてゐない。然るにアリストテレスのこの附加に見られる言葉に對するトマスの註釋を見ると、トマスのこの問題に對する考が知られる。彼は云ふ、「蓋し、人間は上述の如き幸

福のある境地に如何にしても達することは出來ない様に思はれるので、次のことが措定される。即ち、人間は基體の變化する現世では完全な至福（beatitudo perfecta）をもつことは出來ない。然し、自然の欲望（desiderium）は無駄ではないので、正しくは、『人間にとっては完全な至福はこの世の後も持續けられる』と考へられ得る」と（Thomas Aquinas, Comm.: E. N., I, Lectio XVI）。かくの如く、明瞭に死後の未來世の幸福を肯定する所にアリストテレスと異るトマスの持色が見られる。

以上論及して來た如く、アリストテレスの思想にはトマスとの類似點があり、一見すれば、言葉そのものさへ類似のものがあるが、両者は如何に異ってゐるかの一端が理解され、トマスはアリストテレスの単なる模倣者ではなく、キリスト教的思索の上に立って、アリストテレスの思想を受容し淳化してゐる。そこに、トマスがアリストテレスと異なる特徴が生ずる所以もあり、それが今、研究して來て知られたるトマスの特異點、即ち、「不死になる」、「神の内容」、「神と人間との關係」、「知の内容」、「未世の幸福」の諸點の特異性であるが、これらのことを全面的に明かにするためには、トマスの神の觀照（contemplatio Dei）そのものの考察へと歩を進めねばならないが、その論及は他日を期し度い。

（註1）我々のうちに於ける最も善い部分が「理性（νοῦς）」であり、かゝる理性に固有な徳に從っての活動が純粋觀想であると明言する箇所は、「理性は我々のうちに存するもののうち最高のものであり、理性が係はる所のものは認識されるものの最高のものである」（E.N., K, 7, 1177a19-21）とか又は「理性の活動は純粋觀想的（θεωρητική）であるので、その真劍さに於て優っており、活動それ自身以外如何なる目的をも追求せず云々」（ibid., 1177b19-20）とかの如きである。

これに関するトマスの考へを同箇所の彼の註釈によって見ると、トマスは、理性の劣級のものに対する関係と優級のものに対する関係によって、理性の優れてゐることを示す。先づ理性の劣級のものとの関係とは、理性が怒、情慾的なものに関して支配し、それらのものが逆ふことなく、理性の命令に從ふべく、理性が肉体の手足を指導することであり、かゝる関係によって、理性（ratio vel intellectus）の優秀性をなし、理性の優級なるものに対する関係によってとは、これは二様に

考へて、先づ一方では神的なものである所の本質的に善なるものに関しては理性のみが知解をもち、次に他方では、理性が神的なる事物そのものに共通本性的性格（connaturalitas）をもつために神的事物そのものに関係する即ち、プラトン学派の如く理性そのものが神的なる或るものであると云ふことによって、理性は優れてゐる。然し、アリストテレスの如く、理性は端的に神的なるものではなくて、理性の働きが肉体器官なしにある場合、離在的独立実体との一層よき適合性のために、我々のうちにある凡ゆるものの中で最も神的なものである。理性が如何なる仕方に於てであらうとも、完全なる幸福は、理性に固有な徳に従ってのこの様な最善なるものの働きであらねばならない（Thomas Aquinas, Comm.: E.N. X, LectioX）。

（註2）我々の働きが持続出来ないのは労苦のためである。蓋し労苦や疲労は、変化する肉体の受動性のために我々の働きに於て起り、仕事をなそうとする傾向性から我々を除外するのである。それ故に理性がその働きに於て肉体を使用することが少ければ少い程、労苦も疲労も理性の働きに加はることは一層少くなる（ibid.）。又持続的（συνεχῶς）とは、「形而上学書」Δ巻、第九章（1074b28）と異り現実態にあることを示す（Burnet, Arist. Metaph., p. 461, foot-note）。而して、それは知に従っての活動（ἐνέργεια κατὰ τὴν σοφίαν）であって、知の所有（ἕξις or κτῆσις τῆς σοφίας）ではない（Grant: The Ethics of Aristotle, voll II, p. 335 foot-note, London, 1885）。

（註3）この知（σοφία）とは「ニコマコス倫理学書」、第六巻、第七章の知を意味する。トマスはこれを同書の註釈の箇所で"sapientia"（智慧）と訳してゐる。尚、グラントは"σοφία"を"philosophy"としてゐる（ibid.）。

（註4）純粋性は非質料的事物に関してあることから驚歎すべき快を得、不動性は不動な事物に関ってあることからしてその様な快を得る。何故ならば、質料的事物に関して快ぶ人は劣級のものに関して得るがために感情のある不純性を生ず。他方動的な事物に関して快を得る者は、快を惹起す事物が変化したり、消滅したりするので、その快が止んだり、時には悲しみに転ぜられるから不動の快をもつことは出来ない。（Thomas Aquinas, Comm.: E.N., X, Lectio X）尚、本論文（二）の註8を参照せよ。

（註5）この場合の理性をトマスは註釈して、「外部的なるものへ向って進行しなくて、内奥的働きである」と述べてゐる（ibid.）。

（註6）この場合の閑暇（σχολή）とは何を意味するか。トマスは、「なすべき或るものが残ってゐない時、閑暇であると云はれる。即ち人が既に目的に到達する時、閑暇が起る」とか「閑暇（vacatio; vacare）とは、働きがそれに対して秩序付けられてゐる目的に於て静止するもの（requies）である」（Thomas Aquinas, Comm.: E.N., X, Lectio XI）と註釈してゐる。バーネットも閑暇とは「単なる休止（ἀνάπαυσις）とか休養（ἄνεσις）でもない」と説明してゐる（Burnet, Arist. E. N., p.

462, foot-note)。グラントは閑暇は「確信から生ずる平和であり、確信による安いであって、疑惑の停止ではない」(Grant, The Ethics of Aristotle, p. 335, foot-note) と註釈してゐる。

(註7) 人間に於て最上のものは理性であると同様に、人間の最善の生活は最上且つ第一に理性に従っての生活である。然し乍ら、我々は合成者 (σύνθετον) の中に数へられる (Burnet, Arist. E. N., p. 464)。

(註8) これは「デ・アニマ」Δ巻で示されてゐる理性であるとトマスは註釈してゐる (Comm.; E. N., X. Lectio XII)。これは即ち能動理性である (De Anima, Γ, 5, 430a17)。

(註9) 人間の不死と云ふことに関して、バーネットは "ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν" を註釈して、「アリストテレスは個体的不死を信じなかった。理性のみが不死であるが、理性は個体者ではない。然し、我々は、理性と出来得る限り我々を同一化することによって、或る程度まで死を逃れる。この考は、『パイドン』に於けるプラトンによって起源を有されてゐて、あれやこれやの形で残存されてゐる (Burnet, Arist. E. N., p. 463)。

(註10) 似像 (ὁμοίωμα) はキリスト教で云ふ "imago" ではない。従ってトマスもラテン訳として "similitudo" を使ひ、この場合の ὁμοίωμα は神の働き (operatio) の "ὁμοίωμα" で (Thomas Aquinas, Comm.; E. N., X, Lectio XII) 神の "imago" ではない。又アリストテレスの似像は神へ向っての上向的なものであるが、トマスの似像 (imago) は神から人間への下向的なものである。即ちアリストテレスの場合は「思惟の思惟」と云ふ理性の自己直観によるものであるが、トマスでは、神の知性と意志により人間は神の似像 (imago) である。

(註11) "δοκεῖ" とか "εἰκότως" と云ふ言葉は単に新奇な臆説に過ぎないことを示すものである (Burnet, Arist. E. N., p. 467)。従って、「人々に考へられる (δοκεῖ) 様に人事に対する神の配慮があるとすれば云々」の言葉の「人事に対する神の配慮 (ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν)」と云ふことについて、グラントは、この言葉は神の摂理の現実在性の考を示してゐない。"δοκεῖ" は臆説が行はれてゐることを示すに過ぎない (The Ethics of Aristotle, p. 342) と述べてゐる。

(註12) 註11を参照。

(註13) 同右。

(註14) この節は (E. N., K. 8, 1179a22-27) アリストテレスの考の結合を破るものであり、神と人間との関係のアリストテレスの見解に矛盾してゐると云ふ風に、この節に対して反駁がされてゐる。この反駁は真であるが、優れたる証左ではない (Burnet, Arist. E. N., p. 467)。

（註15）トマスは「この附加の言葉はソロンの言葉である」と云ってゐる（Comm.; E.N., I, Lectio XVI）。バーネットも「この附加はソロンの言葉を認めてゐる様に思はれる」と云ってゐる（Arist. E.N., p. 53, foot-note）。

（註16）この附加の言葉は、Rssow によれば、後期アリストテレス学派によってなされた附加である。この附加は特に差控へねばならない（Burnet, ibid.）。従ってアリストテレスの本来の主要的思想ではない。

# 米国宗教学の展望（上）

北川三夫

## 第一章　歴史的背景

### 序

宗教学にはいろいろの意味がある。したがって、一概に定義づけることは困難である。同じ宗教学といっても、ヨーロッパ大陸と北米（特に合衆国）とでは、その学問的傾向が大分異なっている。コンモンウェルス諸国（英国・カナダ・濠州・ニュージーランド・南アフリカ等）は、欧州大陸と米国との中間にある。だから東洋において、いままで西洋諸国に発達した宗教学と、趣を異にする学問の傾向が出てくることも止むを得ないし、また一面望ましいことでもあろう。つまりはいずれにおいても、例えば、フランスでは、フランス革命以来の反僧職主義（anti-clericalism）を無視して、その宗教学の発展を理解することは出来ないように、それぞれの文化的、宗教的背景が、宗教学に大きな影響を与えているのである。

### 米国の宗教的背景

したがって米国の宗教学を理解するためには、北米合衆国の宗教的背景をまず考えてみなければならない。米国がヨーロッパ各人種のルツボであることは今更いうまでもないが、米国人にとっては、新英州に清教徒（ピュリタン・

ファーザース）が、「信仰の自由」を求めて渡ってきたということが――たとえ歴史的に清教徒の果した役割が過分に誇張されているにせよ――米国の国民性を形成する重要な伝説として受容されている。しかし、実際には米国の建国以来、清教徒だけが指導的役割を演じたわけではない。欧州諸国のあらゆる教会が、米国に渡って来たのである。独立戦争以前、すでにヴァージニア、メラリーランド、南北カロライナ、ニューヨーク、ジョージャには英国教会が公認された。スコットランド（長老）教会はスコッチ、アイリッシュの人たちの間に存続し、改革教会はオランダ人や一部のドイツ人によって伝えられた。ルーテル教会はスカンヂナビヤ諸国やドイツ人によってそれぞれのコロニーに設立された。そして、天主教が南部ヨーロッパの人々とともに渡来し、ユダヤ教徒がコロンブス以来、米国各地に散在していることは衆知の事実である。また、組合教会はマサチューセッツ、コネチカット、ニューハンプシャ州に設立され、洗礼教会はロードアイランド州に勢力をひろげていた。その他、メノナイト、ダンカース、シュウェンクフェルダースやモレビァン教徒などが続々と渡米して、各地にそれぞれの教会を建設したのである。

かつてトレルチは、ヨーロッパのキリスト教教団を、「教会型」と「セクト型」に分類した。しかし米国では、両者のいずれにも属さない「デノミネーション型」の教会が発生したのである。[1]「デノミネーション型」の教会については、多くの社会学者の著作があるから多くは触れないが、米国が独立宣言以来、どの教派をも国教と認めず、「信教の自由」と「国教と教会の分離」を国策とした因には、こうした教会の内的発展があったのである。もっとも、この「信教の自由」とは、すべての宗派が同じ真理に基づいていると認める意味ではない。どの宗派も、自分たちの主張が絶対的に正しいと、主張する権利があるという迄のことである。[2]

こうして、「デノミネーション型」の教会と、「信教の自由」という根本方針とが確立されたのは十八世紀の末であった。この歴史的背景を考慮に入れてはじめて、その後の対蹠的な二つの傾向――すなわち、無教派主義と極端な

セクト主義――の発達が理解されるのである。(3)

無教派主義とは、教派を超越した宗教性の尊重に外ならない。多くの米国人は宗教的ではあるが、案外教派にこだわらぬといわれている。実際、教派の数は多いが、国もまたきわめて広いために、ある町や村で一教派に属したからといって、他の地方に転住した場合、かならずしもその教派の教会があるとは限らない。したがって、おのずから教派には無関心とならざるをえないともいえる。しかし、もっと深い原因は、米国における無教派主義の精神が、案外強いことによると思われる。多くの米国人にとって、教会は超自然的な基礎をもつものではなく、同じ心の人々が、自分たちの宗教的慾求をみたすために形成する団体であると考えられている。それ故に多くの人々は、教会がいかなる真理を教えるかということよりも、教会がいかに自分たちの宗教的欲求をみたし、社会的奉仕をしてくれるかということによって教会の価値を判断する。

米国の教会は、欧州の教会のような国家的補助が無く、信徒の寄附によらなければならぬため、冬はスキー場へ行く汽車の中で礼拝をしたり、夏は避暑地にチャペルを建てたり、あるいはまた、ドライブ・イン式の礼拝場を工夫したりしている。

このような実際性が、各地にコンミュニティチャーチ（どの教派にも属さない単一教会）の生まれる原因ともなっている。John Dewey の "A Common Faith", Johua Loth Liebman の "Peace of Mind", Norman Vincent Peal の "Positive Thinking" 等は、無教派主義の宗教性を尊重する人々の間に広い読者層をもっている。

右と矛盾するようではあるが、米国には一面また極端なセクト主義の精神が流れている。一九四七年のクラーク(Clark)の研究によれば、四百余りの小さなセクトがあるとのことで、その多くは七千人以下の信徒しかない。(4)

しかもセクトは、日本の新興宗教のように、ふえるばかりである。セクトの中には二、三代の中にデノミネーション（denomination）になるものもあるが、なかにはインガーのいう Established Sect として存続するものも少なくない。[5] セクトの数が多くなればなる程、相互の質的相違が少なくなり、信徒数や献金のような外面的な要素の競争だけが目立ってくるのである。

米国における宗教団体の根本的な性格としては activism が挙げられる。それは実行力があるというだけでなく、反理論（神学）であり、感情主義に一脈通ずる面もある。米国のメシヤ思想は、広い意味のアメリカニズムともなるが、宗教的にはリバイバル運動の中に、その構成要素を見出すことが出来る。米国宗教の一大特徴であるリバイバルは、すでに十八世紀に Great Awakening という形で表面に打出された。その第一期は南部長老派、第二期は洗礼派、第三期はメソジスト派がそれぞれ指導的役割を果たし、リバイバリストは西部へ転住する開拓者のキャラバンと共にその根を広く張ったのである。

しかしながら、リバイバル式の感情的敬虔主義だけで、米国の宗教をみることは出来ない。極端なリバイバルの反動として、理性主義が必然的に起ってくる。敬虔主義と合理主義の反目は、宗教と科学との問題として今日に到っている。これに関連して記憶されねばならぬことは、米国の多くの教育事業が、宗教団体によって創始されたという点である。ハーバート、エール、コロンビア、プリンストン、シカゴ等の諸大学は、今日儀礼的な関係を残しているだけであるが、元来教会によって、教派の指導者を養成する機関として建てられた。こうした一流の学府はともかく、小さなカレッジになると、今日でも教会直属の学校が無数にある。学校と教会が密接な関係にある場合、学内の宗教事業は強調されても、宗教を学問的に、ことに科学的に研究することは喜ばれない。米国において宗教学が長い間、

十九世紀の半頃までも無視されていたのは、こうしたところに大きな原因があると考えられる。(6)

## 初期の宗教学

十九世紀の後半になって、はじめて米国に比較宗教学が認められ出した。しかし、当時はまだ神学と比較宗教学との区別はなされなかった。一八六七年、James Freeman Clark がハーバード神学校に招かれて、はじめて Natural Religion and Christian Doctrine の科目を受持つことになった。彼の著、Ten Religions は、そのサブ・タイトルが示しているように、An Essay in Comparative Theology であり、各宗教の起原と発達、ことに神、人、救等の教理研究に重点をおいたものである。クラークと同じ頃、ユニテリアン派の教師 Samel Johnson は Oriental Religions and Their Relation to Universal Religion という本を書いている。一八七三年には、ボストン大学に William Fairfield Warren が招かれて、比較神学、宗教史及び宗教哲学を講じた。彼は The Quest of the Perfect Religion という一般向きの書の著者である。Crawford Howell Toy の Judaism and Christianity や Frank Field Elenwood の Oriental Religions and Christianity 等が広く読まれたのもこの頃のことであった。エリンウッドはニューヨーク大学の比較宗教学の教授で、The American Society of Comparative Religion が一八九〇年に創設された時の世話人でもあった。

十九世紀後半の代表的な著作を挙げれば、James Clement Moffat の A Comparative History of Religion (1871), Samuel Henry Kellog の The Light of Asia and the Light of the World (1885), David James Burrell の The Religions of the World (1888), Edward Washburn Hopkins の Religions of India(1895) と The Great Epics of India (1901), George Siephen Goodspeed の A History of the Babylonians and Assyrians (1902) 等であろう。少し方面は違うが、この頃 William Dwight Whitney が Max Müller and the Science of Language(1892) を著わし、大西洋を隔ててマックス・ミュラーに挑戦したり、ウィリアム・ジェームズが有名な The Varieties of Religious

Experience (1902) を世に問うたこと等も忘れることは出来ない。

こうした機運の中で、一八八一年、プリンストン神学校は哲学及び科学とキリスト教とに関する科目を設け、一八九一年には、コーネル大学が宗教史及び宗教哲学とキリスト教倫理学の教授を招いている。同じ一八九一年には、George Foot Moore がハーバード大学の宗教史を担当することになった。一八九二年には、シカゴ大学に比較宗教学部が設置され、G・S・グッドスピードが比較宗教学、ならびに古代史の主任として迎えられた。同年、ブラウン大学にも自然神学という科目が設けられている。また、コロンビア、コーネル、ジョンズホプキンス、ペンシルヴァニア、エールなどの大学によって、The American Lecture on the History of Religions が主催されるようになった。一八九七年には、The American Oriental Society の一部として、宗教の歴史的研究が認められることとなり、一八九九年には、ニューヨークのユニオン神学校にも、宗教哲学と宗教史との教授が任命された。(7)

### 万国宗教大会の余波

米国の宗教学発達史上特筆すべきは、万国宗教大会 (Parliament of World Religions) である。これは一八九三年、シカゴ市ミシガン湖畔に催されたコロンビア博覧会の一部として、各宗教の代表者が招かれた。日本からは、釈宗演師と岸本能武太氏(岸本英夫博士の父君)等が出席された。

大会委員の中には、プロテスタント各派の他に天主教の人も入っていた。その趣旨は、「非宗教に対して、あらゆる宗教が黄金神を基礎として結束し、十九世紀間の宗教的進歩を世に示す」とあった。各宗教の代表者は、決して他の宗教を批判しないということを条件として、それぞれの信条を組織的に発表したのである。余談にわたるが、この大会を機として、釈宗演とポール・ケルス Paul Carus との友情が結ばれ、それを通じて鈴木大拙博士がケルス宅に

十余年滞在されることともなった。

万国宗教大会はその名の示すように、宗教学の会議ではなく、宗教家の大会であった。なかには著名な宗教学者もいたが、彼等は宗教学の専門家としてではなく、所属宗教の代表者として出席したのである。

ところで、万国宗教大会が米国の宗教界に及ぼした影響はといえば、まことにとるに足らぬものであった。また、これは決して米国の宗教学にとってプラスの働きをしたとは考えられない。少なくとも世人に、宗教学とは万国宗教大会の趣旨に沿ったものという印象を与えてしまったからである。一方、この大会を支持した多くの人々は、世界の各宗教が一つになるための哲学的、宗教的根拠を求めていたが、かならずしも各宗教の科学的研究に興味を抱いていたわけではなかった。

彼らには、宗教学とか比較宗教学という場合、前に述べたような哲学的、宗教的な意味を離れては考えられなかったのである。そればかりか、宗教の研究は外側からすべきものではなく、ある特定の宗教を信奉する者が、内側から自己の宗教を掘り下げるべきものだと考えていた。例えば、一八九五年にハスカル夫人がシカゴ大学に二つのLectureshipの基金を寄贈したが、それには条件がついていた。その一つはBarrows Lecturesと称して、三年毎に米国の学者がインドでキリスト教の講演をすることであり、今一つは、Haskell Lectureと称して、東洋から著名な学者をシカゴに招き、「彼らの信ずる宗教」についての講演会を開くことであった。幸い東洋から招かれた学者の中には、姉崎正治博士、胡適博士、ナタラジャン博士のような有能の士が選ばれたのではあったが、ハスカル講演の趣旨は、もとより彼らに宗教学の貢献を期待したのではなかった。彼らは仏教、儒教、インド教の信奉者として迎えられ、それぞれの宗教についての講演を依頼されたのであった。

このような意味の比較宗教学が、一八九三年を起点として、米国の各地に弘まった。ただし、この場合の比較宗教学という言葉は、いろいろの意味に用いられた。教派の束縛から脱れようとするカレッジでは、それをドグマチックな教会指導者に対する反抗の武器とした。比較宗教学の名において、他の宗教のもつ重要な意義を教えたことも少なくない。

また一方では、カナダと合衆国の外国伝道協会が、外国へ行く宣教師は、伝道の具として、比較宗教学を修めるべきであると決議したことも想起される。それは一九〇四年の会議であった。

若い国といわれた米国も、ハワイを併合し、フィリッピンを領土とし、だんだん東洋に関心をもち出した。東洋の文化、宗教を知ろうという実際的な立場からも、比較宗教学の重要要さが認められてきた。

## 比較宗教学の盛衰

十九世紀から二十世紀へかけての米国は、単に国際舞台に乗り出したというだけではなかった。国の内部にも大きな変化を伴なったのである。ターナー（Frederick Jackson Turner）の言葉を借りれば、米国はFrontierからFactoryへの動きであった。資本主義経済機構の発展は、機械工業化を促進し、同時に、人々を農村から都会へとひきつけた。こうした社会的変動は、米国宗教界にも大きな波紋を与えずにはおかなかった。一九〇七年には、Rauschenbushの Christianity and the Social Crisis が出版された。近代工業化した社会に、神の救済を神学的に把握しようとする努力が窺われる。

また、ラウシェンブッシュの社会的福音（Social Gospel）に対して、保守的、個人的な反抗が The Fundamentals (1909) の出版となって現われた。ファンダメンタリストといわれる人々は、社会が機械工業化されることに眼をつぶり、農村社会を基盤とした昔の米国を夢に見、その主張は、神学的ならぬ単純な聖書主義で合理化しようとするものであった。こうして、米国の宗教界は、リベラリズムとファンダメンタリズムの主張をめぐって、微妙な動きを示

したのである。

第一次世界大戦は、ヨーロッパ諸国の没落をもたらし、それに引きかえて、米国は押しも押されもされぬ国際的指導者の位置にのし上げられてきた。「戦争を終らせるための最後の戦争」といわれた第一次大戦が終って、米国人は平和と繁栄の夢に酔った。Gay Twentieth といわれた楽観的な気分が、フーバー大統領以下の不景気が到来するまで続いたのである。こうした歴史的背景を考えれば、アメリカ主義、デモクラシー、リベラリズム（宗数的なリベラリズムをも含めて）等が無意識のうちに同一視された理由が理解されるであろう。

宗数界もまたこの気運を反映していた。ファンダメンタリズムは田舎の保守的な人々によって僅かに守られていたに過ぎず、世はリベラリズムの時代となった。リベラリズムはラウシェンブッシュの社会的福音に同情しながらも、本当の意味の Social Policy を確立するまでには到らなかった。むしろ人道主義的な社会事業を、Social Policy と混同したかの感がある。同じ傾向が、米国の外国伝道においても見られる。元来外国伝道は、前世紀の、単純な敬虔主義の人々によって始められたものである。しかし、第一次世界大戦の前後には、人道主義的なリベラリズムの影響によって、外国伝道の根本理念が変化してきた。外国へ教会を建て、異教徒を教化するということよりは、学校や病院、その他の社会事業をすることによって、「神の国」が到来するかの如き感を抱かせるに至った。リベラリズムの洗礼を受けた宣教師は、昔の宣教師のように、「異教徒」を地獄に落ち行く人々とは考えなかった。むしろ、キリスト教とは違った意味で、なんらかの神の恩恵に浴していると考えた。こうした宣教師の中には、東洋の宗教を研究しようとした人々も少なくない。David Hume, August Karl Reischauer, Daniel Holtom 等がその中に数えられる。彼らが米国の宗教学に貢献したことは今更いうまでもない。

外国伝道地においてさえリベラリズムが勢力を得た時代であるから、米国内において、ことに学生層の間に、リベラリズムの影響の強かったことは想像に難くない。そして、リベラリズムは米国の大学に比較宗教学の繁栄をもたらした。それは本当の意味での宗教学の学的探究というよりは、あくまでもリベラリズムの立場から、伝統的なキリスト教信仰に対する反動として、比較宗教学を利用したとさえ考えられる。

第一に、比較宗教学は、サイエンスであるという立場をとった。それ故に、キリスト教と他の宗教との関係について、中立の立場をとり得ると考えられた。

第二に、リベラリズムはキリスト教と他の宗教と同次元にあるとした。そして両者の関係を、キリスト教のなかからではなく、いずれにも属さぬ中立的な「哲学的立場」を比較宗教学に見出そうとしたのであった。(8) リベラリズムを唱えた人々は、米国建国の根本概念である平等思想と、旧約聖書の天地創造の物語りとを結び合わせ、すべての人間は一人の神によって平等に創造され、地方的には異なった文化、宗教によって区別されてはいるけれども、本質的には、同じものであると信じた。それ故に持定の宗教—それが自分たちの継承したキリスト教であっても—他の宗教を蔑むことを潔しとしなかった。したがって、大学の使命は、学生に特定の宗教を教えることではなく、世界の人々が信じている諸宗教を、公平に教えるべきであると考えた。こうした意味の比較宗教学は、一九二〇年代にその最高潮に達し、当時宗教についての手引書が市場に溢れ出るほどであった。

しかし、リベラリズムによってもたらされた比較宗教学の繁栄は、リベラリズムの後退とともに、その運命をともにしなければならなかった。太西洋を隔てた欧州には、ムッソリーニとヒットラーが全体主義の旗を掲げ、国内は未曽有の経済的恐怖におそわれた。ここに米国人は、リベラリズムの説く夢から覚めなければならなかった。

こうした社会情勢は宗教界にも変化をもたらした。すなわち、第一次大戦後の焼野原から、危機の神学といわれる

バルトやブルンナーの神学が生まれ、米国の宗教界に重要な役割を果すようになるとともに、一方、地方に長く巣喰っていたファンダメンタリズムが漸次脚光を浴びるに至った。

危機神学はそのまま米国に受容れられたというよりは、Reinhold Niebuhr のような人々を刺戟し、米国の Neo-Orthodoxy の運動に基盤を提供したとみるべきであろう。ファンダメンタリズムもまた、前世紀の運動をそのまま固守するばかりではなかった。その神学的傾向も依然強かったが、外面的にせよ、マスコミその他の近代文明を採り入れて、社会の不安定におののく人々へ広く働きかけて行ったのである。

ネオ・オーソドックスとファンダメンタリズムは、それぞれの立場から、リベラリズムの批判に努力を結集した。それによってリベラリズムが姿を消したというのではない。今日でも、文化的、宗教的に、リベラリズムを無視することは出来ない。しかし一九二〇年代に、青年層・学生層の間にまわっていたリベラリズムの麻酔がすでにきれ、それとともに比較宗教学の繁栄も、没落の憂き目をみるに至ったということである。生活は世智辛く、前途に不安を横たえている時代には、他人の宗教を公平に探究することよりは、むしろ自己の生活のあり方、意義について眼を向けるのが自然の成り行きであったといえる。

## 比較宗教学に対する批判

一九二〇年代の終りまで尊ばれた比較宗教学も、一九三〇年代になると、各方面から鋭い批判を受けるに至った。そのすべてを詳述することは不可能であるが、大体次の四つの批評が代表的なものであろう。勿論、こうした批判が米国だけのものではなかった。

第一の批判者は、比較宗教学乃至宗教学が、独自の立場をもつことを否定し、宗教哲学の一部としようとするものである。勿論、宗教学が一般の宗教哲学と異なり、世界の諸宗教を研究することは認めるが、その研究には宗教哲学的な前提を必要とし、かつまた宗教哲学的な解答を得るためのものであると考えられた。このような批判の出発点には、宗教哲学が歴史的な宗教とは次元を異にした「宗教」の概念をもっているという前提がある。この観点からみれば、哲学的な宗教がより純粋なものであり、そうした純粋な宗教と、歴史的な諸宗教との関係を探究するのが宗教学の使命であるとする。このような批評をする人にとっては、宗教の現象学的研究の存在意義は何ら認められず、宗教哲学的一面に価値を見るだけであった。現に米国各地の大学で、哲学の教授が比較宗教学の課目を受持っている例が少なくない。これにはホッキング（William E. Hocking）やバート（Edwin A. Burtt）等、著名な哲学者の影響もあると思われる。

最近は米国哲学学会の例会に、東洋哲学の部門が出来て、哲学の立場から東洋の哲学、宗教に関する論争に花を咲かせている状態である。鈴木大拙博士やラダクリシュナン博士が各地大学の哲学の講演会に招かれ、セイロンのマラセクラ博士も、先年米国の哲学関係の会合で、仏教哲学を講じられた。一九五九年の夏にはハワイ大学で Philosophy—East and West の第二回目の大会が開催され、日本からは宮本正尊博士や中村元博士が出席される筈である。こうした会合に出席して感ずることは、米国の哲学者、ことに宗教哲学者が、世界の諸宗教に深い興味を持ちながら、宗教学そのものには殆ど関心がないことである。

第二の批評は、哲学と異なった立場からなされる。宗教学は、Wissenschaft を自称するにもかかわらず、客観性を欠くではないかという批判である。宗教学の対象は、あくまで歴史的諸宗教でなければならない。したがって、その探究のためには、人類学・社会学・考古学その他社会科学の諸部門と協力し、宗教現象をもっと客観的に研究しなけ

ればならぬ。一例をイスラム教にとれば、回教の信奉者が、内側から自らの信ずる宗教はこのようなものであるということも必要であろう。しかし、もっと大切なことは、歴史学（宗教史も含む）の立場から、回教の発達史を研究し、聖典コーランの研究は言語学者に任せ、聖律シャリア(Sharia)は法律学に、イスラム教団は社会学によって客観的な立場から研究されるべきであるといっている。しかし、こうした立場からいえば、宗教学そのものには一貫した立場が無い訳である。むしろ、宗教現象という特定の対象を中心とした社会科学一般の綜合研究であるといえるのではなかろうか。

第三の批評は、第二の批評とは丁度反対の立場である。諸宗教の主観性を、もっと真剣にとり上げなければならぬといふ立場である。勿論、第三の立場の人々も、歴史学的、社会学的、人類学的研究の重要さを認めないではない。しかし、そうした客観的な宗教現象の研究では、宗教の本質に触れ得ないと主張する。この場合、宗教の本質が各宗教に共通であるか否かは別問題として、それぞれの主観的立場からのみ、自己の宗教の本質を深く掘り下げることが出来るというのである。このような考えは、米国では一八九三年の万国宗教大会以来、根強く入りこんでいる。

私は数年前ある学会で、著名なイスラム学者のハミルトン卿（Sir Hamilton A. R. Gibb）と一緒に、研究発表する機会を与えられた。ハミルトン卿は長くオックスフォードで、イスラムに関する課目を受持ち、回教について多くの著作がある人である。また、回教の諸大学でも、文句なしに用いられている Shorter Encyclopaedia of Islam その他の編輯者でもある。しかるに、その会議に出席していた、かなり有名な学者が、ハミルトン卿は回教について博学ではあるが、彼自身が回教徒でないから、その本質を語ることは出来ない。むしろ、アラビヤの無学な農夫の方が、回教の本質についてよりよく語ることが出来るという意味のことをささやいていた。私はこれを耳にして、一驚を喫したことを覚えている。

私の友人モーガン（Kenneth Morgan）教授は、宗教学においては、Empathy こそ最も大切な要素であると主張

している。彼はこの立場から、インド教、仏教および回教についての本を編輯したが、それは彼自身の解釈を入れず、それぞれの信奉者によって書かれたものを集めるという方針をとっている。このモーガン教授の本が広く読まれている事実からみて、米国において、各宗教の主観性を重要視する人がいかに多いか窺われるであろう。

第四の批評は、第三の批評の論理的帰結ともいえる。すなわち、宗教学の研究に従事する者は、いくら客観性を重要視しても、彼自身が自己の文化的乃至宗教的要素から解放されることは不可能であるというのである。宗教は理論だけでなく、人間生活のあらゆる方面に関係がある。人々が認識すると否とにかかわらず、文化・社会に根強い影響を持っている。それ故に、我々はみな先祖伝来の宗教的文化の中に育っているから、理性的にそれを否定したとしても、実際に超越することは出来ないのである。日本人のいう「もののあわれ」などという考えは、日本人の文化的宗教的産物である。たとえ概念として外国人に説明することは出来ても、その余韻を伝えることは至難であろう。

かつてオットー（Rudolf Otto）は、印度教とキリスト教が説く愛の比較研究をして、両者がいかに類似しているかを明らかにした。けれども、類似しているからといって、両者を全く同一視することは出来ない。何となれば、インド教とキリスト教とでは全体的性格が違うからである。それぞれの宗教的雰囲気に育った人々は、一面よく似た愛という観念を口にしながらも、自己の育った宗教的世界観からは解放されないのである。この原理は、宗教学者にもあてはまるであろう。この立場をおし進めて行くと、宗教学者が唱える客観性というものは、彼自身の宗教的背景と信仰とによって色づけられているということになる。そこでこの考えによれば、宗教学そのものが、いずれかの宗教学の教学（あるいは神学）の基礎の上に、立脚しなければならぬと主張される。これは新しい考え方ではなく、宣教学（Missionswissenschaft）の人々によって、長い間唱えられたのであったが、最近になって宗教学そのもののあり方を、教（神）学的宗教学、（Theological Science of Religions）として組織づけようとする新しい勢力があらわれた。し

かしながら、教（神）学的宗教学を認容することは、すでに神学の領域に入ることを意味し、宗教学の立場から離れることである。この点に関しては、後にも述べるように、宗教学は教（神）学的宗教学からの批評に解答しなければならない。[9]

米国の宗教学を考えるとき、他にもいろいろの批評はあるが、以上の四つの批評を無視することは出来ない。ただしこれらの批評は、一九二〇年代の終まで栄えた比較宗教学、乃至宗教学に対して向けられたものである。それが幸か不幸か、一九三〇年代から今日に至るまで、同じような批判の声が繰返されてきた。しかし、今日米国における宗教学をみれば、それが過去の比較宗教学とは大へんな相違のあることに気付くであろう。一九三〇年代には、ヴァッハ（Joachim Wach）のように著名な宗教学者が、ヒットラーに追われて、米国の宗教学を新らしい方向に展開することに貢献した。[10]第二次大戦後には、またエリアーデ（Mircea Eliade）のような天才的学者が渡米した。これが米国の宗教学者を刺戟し、米国独自の宗教学の傾向を生もうとしている。これについては後述することとして、その前に、米国教育界の現状に触れることにしよう。

(1) Cf. Wach, Joachim, *Types of Religious Experiences*, The University of Chicago Press, 1951, Chap. IX, "Church, Denomination and Sect."

(2) Pauck, Wilhelm, "Thelogy in the Life of Contemporary American Protestantism," *Shane Quarterly* XIII (April, 1952), 45.

(3) Boorstin, Daniel J., *The Genius of American Politics*, The University of Chicago Press, 1953.

(4) Clark, Elmer T., *The Small Sects in America*, Abingdon-Cokesbury Press, 1945, p. 9.

(5) Yinger, J. Milton, *Religion, Society and the Individual*, Macmillan, 1957, P. 150.

(6) 強いて探すならば、Hannah Adams (d. 1832) の A Brief Account of Paganism, Mohamedanism, Judaism and Deism と A View of the Religions of the Defferent Nations of the World を著わしたり、宣教師がアメリカ・イン

ディアンの風俗宗教について小冊子を書いた位のものである。

(7) Jordan, Louis Henry, *Comparative Religion, Its Genesis and Growth*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1905.

(8) Thomas, George F., "The History of Religion in the Universities," *The Journal of Bible and Religion*, XVII (1945).

(9) Kitagawa, Joseph M., "Theologyand the Science of Religion," *Anglican Theological Review* XXXIX, I, January, 1957.

(10) Cf. "The Life and Thought of Joachim Wach" by Joseph M. Kitagawa in the forthcoming The Comparative Study of Religion (Columbia University Press, 1958).

(11) エリアーデについては菅円吉先生記念論文集、テオロギア・エキュメニカに寄稿した拙稿「宗教学の課題」に簡単に触れておいた。

## 第二章　三種の学府と宗教学

米国にあるさまざまな学府を、一概に論ずることはむつかしい。ここでは宗教学の立場から、三種の学府をとり上げることとする。第一は、一般にカレッジといわれる四年制の大学である。第二は、大学院（MAおよびPHDのコースを持つ学府）であり、第三は、宗教教団経営の学校（ことに神学校）である。宗教学は以上三種の学府において、いろいろの問題に直面している。したがって、今日の米国宗教学の動向を理解するためには、この三つ巴の関係を離れては殆ど不可能である。

### カレッジと宗教学

欧州から日本へ来た学者たちは、戦後三百あまりにふえた日本の「大学」の存在に驚いている。実に日本の大学の数は、ヨーロッパ諸国の大学をあわせた数を凌駕しているのである。必然的に、日本の大学とヨーロッパのそれとは

性格を異にしている。それと同じように、米国のカレッジ（四年制の大学）もまた、欧州や日本の大学とは異なった性格をもっている。

米国のカレッジは州立と私立に大別されるが、両者の中間に、CCNY（The City College of New York）のような Municipal College がある。州立というのは四十九の各州が経営するもので、戦前の日本における帝国大学に相当する聯邦政府直営の学府は皆無である。アナポリスやウェストポイントのような軍人養成所は例外である。ニューヨーク州のように州立大学が無いところもないではないが、大部分の州は State University と State College とを経営している。元来、前者は各部門の綜合大学を目的とし、四年制のカレッジの上に大学院をも併置している。後者は単一科目（農科、法科等）を中心として、前者と異なった目的のために建設されたものであった。しかし、近頃学生数の激増に伴ない、State College と State University との区別がはっきりしなくなってきた。ミシガン州の如きは、アナーバーにある University of Michigan とイーストランシングの Michigan State University（数年前までは Michigan State College と称されていた）とが、教授や学生の数において同じ位になってしまっている。State University と State College とは、同様に州知事の任命する評議員会（Board of Regents または Board of Trustees）によって管理されているが、ややもすれば州の政治勢力によって大学の方針が影響され易い。例えば、先年加州大学の教授は、州の官吏と同じように忠誠誓言（Loyalty Oath）を命ぜられた。そこで教授会は、学問の自由を束縛するものであるとして反対し、その理由で退職させられた教授たちに対して、全国の大学教授聯盟から同情金を送るという事件が起きたことがある。昔は州政府の御用学校に奉職することをきらい、収入は少なくても、私立の学府に職を求める学者は多かった。だが最近では、加州、ミシガン、ウインスコンシン、ミネソタなどでは、州立大学の向上とともに、著名な学者（殊に自然科学者）で州立大学に招かれる人々が目立ってきた。

しかし何といっても、米国の学問の中心はいまだに私立の学府にあることは否めない事実である。既に述べてきたように、ハーバート・エール・コロンビア・プリンストンなどは、元来教会によって宗教的指導者を養成するために建てられた学府である。開拓時代の米国では、牧師、教職者たちがインテリゲンツィアであった。そのうちに、カレッジは宗教界の人だけでなく、他の部門の指導者をも養成することになり、教師、法律家その他の志望者がカレッジに殺到するようになった。その上、教会直属の学校では、科学と宗教との論争などが起って、学問の自由を期し難いことが明らかになった。したがって、教会だけでは大学を経済的に維持することが難しくなり、十九世紀の末期から教会と大学とが離れて行った。[1] 今日では、昔教職者だけで占められていた Board of Trustees の中に、平信徒が加わって、教会に直接関係のない有力者、実業家などが、必要に応じて評議員に選ばれる傾向が強い。しかし今でも、前述の学府と教会とは全く分離したのではなく、何らかの形で関係が存続している場合が多い。殊に、天主教によって創設されたカレッジは、今も密接な関係を失ってはいない。

教会によって創設された学校のほかに、スタンフォードのように個人の寄附で建てられた学府や、大都市が建てた大学も少なくない。婦人のためのカレッジにはこの種の大学が多い。一般に、私立のカレッジは州立のカレッジと違い、政治に無関係である。また、教会の直属から離れた学府や市立の学府では、学問の自由が尊重され、民主主義教育に不可欠の貢献をしてきた。第二次大戦以降、自然科学の方面では、研究費の補助金を聯邦政府から受領する関係から、私立と州立の区別が薄くなってきたことは残念であるが、それでも私立の学府は一般に財団などの援助によって、独自の学風を持続しているように思われる。

前置が長くなったが、米国の歴史的事情を考えれば明らかなように、私立のカレッジが「学問の自由」というスロ

ーガンを掲げることは、学内で特定の信条（殊に宗教信仰）を強制されないという意味をもっている。旧約聖書の天地創造神話はともかくとして、かつては人類が猿から進化したと信ずる教授が、その所信を教室で発表し得るという、今考えれば他愛ないことでさえ、学問の自由として獲得しなければならなかった。それだけに、カレッジの教育方針は非宗教的、あるいは反宗教的（でなければ教育と宗教との分離）になり勝ちであった。したがって、学外の宗教界が感情的な敬虔主義に支配されればされる程、カレッジは合理主義、自然主義に傾いて行ったのである。米国の建国方針が、信教の自由を掲げている関係から、カレッジの中でも学生の宗教団体は認められ、教会もまた Student Chaplain などを任命してその指導に当っていた。だが、多くの学生は父母の信仰に満足せず、カレッジの時代に宗教に代るものとして、科学、社会科学、哲学などに依存する傾向が強かった。やがて宗教界もまたリベラリズムの影響を受けるようになると、カレッジも伝統的信仰に対する反動として、比較宗教学の課目を採用することになったことは既に述べた通りである。(2)

ところが、一九三〇年代から今日に至るまでに、一般米国人の宗教に対する態度はよほど変ってきた。カレッジも個人生活、国民生活の基盤としての宗教のあり方には、無関心ではいられなくなった。それにはいろいろの理由が挙げられよう。不景気と第二次大戦とによって、一九二〇年代の単純な楽観主義が覆されたこともその一つである。また、米国の教会自体の中に、リベラリズムとバルト主義との、両翼の中間を行く Theological renaissance が生まれつつあることも、知識人たちに今一度、宗教を新しい角度からみ直させずには置かなかった。少し芝居がかったビリー・グレーハム式の大衆伝道の効果は、誇張され過ぎてはいるが、それでも今日の米国は宗教の Indian Summer とみて差支えないであろう。

こうした雰囲気の中で、カレッジと宗教との関係が切実な問題として盛上ってくる。それは単に、学生の宗教団体の活動を許可するかどうかということではない。カレッジの課目の中に、宗教を取扱うべきであるかどうか、もし取入れるとするならば、どのような形で取入れるべきかといったような難しい問題が提起されている。ある人々は、宗教教育の重要性を認めながらも、宗教は生活体験を通して理解されるものであって、教室で教えられるようなものではないと主張する。また一方では、宗教を学問的に無視し得ないことを認識してはいるが、昔のように、カレッジが教会の御用学校になりはしまいかという懸念のために、宗教を課目として取上げることに反対する人々も多い。しかし、一般には特定の宗教だけに捉われない宗教学を、カレッジ・コースの中に取入れることを否定するものは、原則的に少ないようである。ただ、どのような視野から宗教学（あるいは比較宗教学）を教えるかという問題に直面する場合、それがもはや宗教学だけの問題ではなくなり、カレッジ教育と宗教の関係という複雑な問題をはらんでくるのである。

この際、断っておかなければならぬことは、米国のカレッジがごく大局的にある程度の統一はあっても、課目その他については、必ずしも一定していないということである。戦後日本に取入れられた教養学部に匹敵する General Education Program は、多くのカレッジの基礎教育として適用されてはいるが、General Education Program（一般教養課目）と Special Program（専門課目）との関係は、カレッジにより必ずしも一様ではない。四年制のうち、あるカレッジでは始めの二年を一般教養に、後の二年を専門教育にあてているが、他のところでは両者を四年制を通じて設けている。さらにまた、一般教養のコースを、始めの一年に三課目、二年目に二課目、三・四年目にそれぞれ一課目とピラミッド型に組織し、その周囲に専門課目を配置しようとするやり方もある。その構成方法はともかくとして、今日の米国では、カレッジ教育と宗教との関係は、一般教養課目を中心として激論されているのである。

一般教養ならぬ専門課目のうちで、いままでにもそれぞれの立場から宗教をある程度まで取扱ってきている。社会学・人類学・考古学・哲学・文学・美術などでは、宗教現象をそれぞれの学的視野から探究せざるを得ない。しかし、宗教を一般教養課目として取上げるか否かということになると、必然的に問題が複雑化する傾向がある。この点、一九四五年ハーバート研究委員会によって刊行された General Education in Free Society という書物は注目に価するものといえる。[3] この委員会は、The Heritage of Philosophy in Our Civilization という課目の採用を奨めている。ここでは、西洋文化の形式にヘレニズム・キリスト教及び科学が大きな貢献をしているという観点から、この三者を理解することによって、理性の観念、世界観の根本概念、人格神及び個人の価値についての信念、実証的な研究方法や万民の平等という原理などを把握することが出来ることを挙げている。[4] また、Western Thought and Institutions という課目の必要性をも強調している。このコースは歴史や社会・政治思想を網羅するのが目的ではない。これまでに試みられた大切な問題の処理の仕方、及び基礎概念の吟味に重点を置くべきであると述べられている。[5] つまり、The Heritage of Philosophy in our Civilization にせよ、Western Thought and Institutions にせよ、多分に宗教を取上げなければならぬという点において共通しているのである。

コロンビア大学で採用されている Contemporary Civilization と称する一般教養課目も、ハーバード研究委員会の考えと大同小異である。他の多くのカレッジでも、例えばトーマス・アクイナスやマルチン・ルッターの思想を取上げる場合、彼らの生きていた時代の経済的・社会的・政治的背景を考慮に入れることによって、はじめて十分に理解し得るという教育の根本原則に目覚めてきたのである。[6] 最近の各大学のカタログをみても、直接乃至間接に、宗教関係の課目が多いことに驚かされる。ハーバードの一般教養課目の中には、文科コースとして、「西洋文学に現われる善悪の思想」・「西洋思想における人間と世界」・「キリスト教古典研究」・「極東の古典」・「新約聖書入門」・

「新約思想と現代思潮」・「宗教と文化」・「西洋文化の基盤」が挙げられている。他方、社会科学の基礎的なコースとしては、「西洋思想における自然の人と理想の人」・「現代社会における自由と権威の問題」やインド・近東の文化に関する初歩的な課目が取挙げられている。(7)

右のように、一般教養課目の中には、宗教関係のコースが激増しているにもかかわらず、宗教学乃至比較宗教学関係のコースには案外みるものがないのが現状である。したがって、一九二〇年代までは、あれ程まで栄えた比較宗教のコースも、今日ではやや棚上げにされたかの感が深い。殆どのカレッジでは、比較宗教とか世界の宗教というコースが、毎週平均して三時間割当てられている。その中で、キリスト教・ユダヤ教が一学期の前半を占め、後半期にイスラム教・インド教・仏教・支那及び日本の宗教を簡単に取上げている。現在、米国のカレッジで比較宗教学乃至宗教学の振わない理由をいろいろ挙げることが出来るが、先ず第一に考えられるのは教授の問題である。一九二〇年代はいうまでもなく、今日に至るまで、比較宗教学の講座をもつ教授で、専門的に宗教学を専攻した人はきわめて稀である。なかには、原始宗教は人類学者に、インド教はサンスクリット学者に、支那や日本の宗教は東洋史の学者にという風に、必要に迫られて分担方式を採用しているところもある。ハーバードやコロンビアでも、このような「キャフェテリア式教育」を今日まで行ってきている。このような教育方法では、宗教学の integrity などを期待し得ないことは明らかである。しかし、小規模なカレッジでは、専門の宗教学者を雇うほどの経済力がない。そこでおのずから、歴史学・人類学・哲学などの教授で、比較宗教に興味のある人に講座を依嘱するという結果になる。このために学生たちはややもすると、一方的な思想を押しつけられ易いのである。

さらにカレッジでは、比較宗教のコースをどの分科の下に設けるかという点についても定ってはいない。最近、各

地の州立、私立のカレッジに、Department of Religion が設置され、この問題はある程度まで解決されたが、いまだに多くのカレッジでは、哲学科・歴史科・社会学科などが比較宗教のコースを統轄している状態である。統計によると、全米で比較宗教関係のコースを受持っている教授は、三百五十人を越え、パート・タイムの教授を加えればかなりの人数になる。[8] それにもかかわらず、宗教学が振わないのは、宗教学そのものの立場が十分に理解されていないからであろうか。あるいは、諸種の文化・宗教は、それぞれの専門の学者（例えば原始宗教は人類学者、印度教はサンスクリット学者）によって十分に理解され、かつ教えられ得るという単純な考えが、統治者の頭から抜けきらないためであろうか。そこには教授の資格も大きな問題を残しているが、これと平行してカレッジの性格も考えてみなければならない。カレッジは大学院と異なり、教授自身の学的研究はいうまでもないが、教室における教育に重点を置くことを基本的な性格としている。それ故に、カレッジでは限られた時間の中で、学生が将来いずれの分野に進むにも必要な基礎教育をしなければならない。この教育方針にそいながら、世界の諸宗教についての一応の知識と理解を与えるのは容易なことでない。

ヴァッハ教授は、かつて米国のカレッジにおける宗教学の教授法について、次のような原則を挙げられた。第一に、宗教を一面的に眺めずに、全体的に観察するように教えることである。ある特定の宗教の歴史・古典・美術などは、後に歴史学・文学・哲学あるいは美術学で触れればよいとしても、その全体の「粘着性」(adhesiveness) を理解させることが大切である。第二は、資料の正確さの必要という点である。相手がカレッジの学生であるからといって、好い加減な知識を与えてはならぬ。第三は、学生の existential concern を考慮に入れて資料を取扱い、むやみに年代、氏名などの無味乾燥なことを挿入するのは避けなければならない。そのために第四として、重要な資料の選択、それと関連して、第五にバランスのとれた教え方、第六に学生の思想を刺戟する新鮮さ、第七に、学生の知識・情操の発

達程度を考慮に入れたコースの組立てを主張した。(9) しかし、このことは実際問題としては、言うに易く、行うに難い憾みがある。

最近、いろいろの安価な宗教学関係の入門書が市場に現れている。(10) スライドや地図の利用、宗教音楽のレコード作成なども徐々に研究されつつある。しかし、カレッジにおける宗教学のあり方については、まだまだ難しい問題が横たわっている。最も重要な問題は、カレッジで宗教学を教える教授を養成する機関が少ないことであるが、この点については次の大学院の章で述べることにする。

## 大学院と宗教学

ここに大学院というのは、四年制カレッジを終了した後、MA、PHDコースを備えた学府（university）のことである。英国などは、博士号をあまり問題にしないで、大学院でも学位よりは実績に重きを置いている。それに比べて、欧州大陸諸国、ことにドイツでは実績もやかましいが、学位崇拝の傾向が強い。米国では、長い間大学教育といえばカレッジを指し、カレッジ以上の教育志望者は大西洋を越えて、ヨーロッパ各地の大学院で学ぶことが通例とされていた。ハーバード大学が、今日でも公式文書に Harvard College と称しているのは、その昔の名残りである。

米国で長い間大学院が発達しなかった他の一つの理由として、多くのヨーロッパの学者が移住してくるために、米国内で専門の学者を養成する必要性を感じなかったことなども挙げることが出来よう。それはともかくとして、建国以来、米国の文化・教育の中心は、東部沿岸地方であると考えられるが、この東部の著名なカレッジ（Ivy League と通称される）でさえも、米国独自の学風を築き上げるというよりは、一日も早く文化的に植民地の域から脱して、欧

州諸国と肩を並べるために、ヨーロッパの学風を取入れることに全力を注ぐ有様であった。

十九世紀の末頃、若いヘブライ語学者のハーパー（William Rainey Harper）が、石油王ロックフェラー翁の支持を得て、米国独自の大学院の設立を計画したとき、世間ではその無謀さを詰ったものであった。しかし、彼の抱いた夢は、やがてミシガン湖畔に実を結んだ。シカゴ大学院の設立がそれである。その後も、進歩的なシカゴ大学院の評議員会は、伝統にとらわれずに廿九才のハッチンス博士（Robert Maynard Hutchins）を総長に迎え、ジョン・デューイ（John Dewey）などの著名な学者を集めて、米国教育界に次々と新機軸をうち出して行ったのである。ひとたび米国に大学院の設置が成功すると、各地のカレッジはあとを追って大学院を建設し、豊かな経済力を背景として、図書館・実験室などを完備して行った。どこの国でも、大学教授は浮世離れしがちなものであるが、米国では一九三〇年代にルーズベルト大統領はニュー・ディール政策によって、有望な若い大学教授たちを傘下に集めて、不景気によって崩壊化しつつあった社会経済の再興に参与せしめた結果、大学と社会との関係が緊密になってきた。この傾向は、かならずしも好結果ばかりを招いたわけではないが、なにはともあれ、米国の大学院はいろいろの意味で活気に満ちている。

さて、大学院ではＭＡ・ＰＨＤコースの学徒養成はいうまでもなく、教授自身の学的研究が重要である。ここに大学院では、必然的に各専門分野に分れた研究に重点が置かれてくる。今日のような時代には、とくに宗教学のように幅の広い学問は、他の分野の専門家たちからとかく批評され、誤解され易いのである。そもそも、宗教学が十九世紀に学問としての形態を整えた頃、宗教学者はみな博学多才の士であった。彼らは宗教学のほかに、言語学・歴史学・民俗学・心理学・哲学等に一応の見識を持ち、これらの学問を補助学（auxiliary disciplines）として、宗教学の研究のために駆使していたのである。しかし、宗教学の各分野の発展に伴ない、今日の宗教学者の中で、このような他の

学問を弘く修め得る人はきわめて稀である。恐らくは、一・二の補助学に通じ得るのが限界であって、宗教学そのものの研究においても、全般に秀でることはむずかしく、その中の限られた一部の研究（例えば原始宗教、あるいは一つの宗教、または古代・中世・近世といった一時代の研究、あるいはまた神秘主義・神話・祈祷といったテーマ）に一生を費すことを余儀なくさせられるであろう。

宗教学者が、このように宗教学の中の狭い領域の研究に従事する関係から、ここに大学院の他の分野の学者の研究とある程度の重複が生じてくる。これを具体的にいうと、原始宗教の研究は宗教学者にとって重要であるが、人類学者にも興味深い問題である。この場合、多くの人類学者は、宗教学者の原始宗教研究があまりにも推理的であるとして、自分たちの研究に依存する傾向が強い。[11] 一方、宗教学者で原始宗教の研究に従事するものも、フィールド・ワークを行う機会に恵まれないために、人類学者の実証的研究の結果に頼ることが多いのである。そこで Second hand Information に依存する宗教学者の研究よりも、実地調査に基づく人類学者の研究に、学問的価値があるように考えられ易いのである。この際強調されねばならぬことは、宗教学者がもっと実地調査に従事すべきことはいうまでもないが、他方宗教学者がたとえ他の学者の資料に依存しているからといって、その研究が宗教現象の性格を把握していないとは断言出来ぬということである。しかし、現実の問題として、宗教学部と人類学部とで、同時に原始宗教のコースを発表するとすれば（現にそうした場合が何度もあった）、大学院の学生の多くは人類学部の講義に殺到するであろう。

これと似た問題は、他のテーマについても考えられる。宗教学者は、古代エジプト・メソポタミヤの宗教、ギリシャ・ローマの宗教、ゾロアスター教やその他インドの各宗教、仏教、中国、日本の宗教について、少なくとも一通り

の知識を必要とし、また学生たちにこれらの宗教の研究について指導をしなければならぬ。けれども、大学院には考古学・古典学・近東地方の歴史学・インド学・東洋学の学者がいるから、そのすべての点で彼らと覇を競うことは不可能であるといってよい。これらの学者は、みな各々の分野の研究に一生を傾けている学徒である。少なくとも専門的知識においては、宗教学者がその足許にも及ばぬことは明らかであろう。

そこで問題になるのは、大学院における宗教学のあり方である。もし宗教学が、前に述べたようなそれぞれのテーマについての専門家の資料、知識の寄せ集めであるとすれば、宗教学者がなにも苦労して異なったコースを教える必要はないわけである。現に大学院の他の分野から、このような批判の声が絶えず出ている。したがって、宗教学が他の学者に出来ない研究分野であるとすれば、まず宗教学の性格をはっきりと規定しなければならない。[12] これに関連してくるのが、既に触れたような宗教学と哲学との関係の問題である。哲学者でしかも宗教学や宗教史に興味のある人は、よく宗教学の基本的な役割とは、他の分野の学者の研究に基礎を置き、宗教とはいかなるものであるかについて哲学的な解答を与えるものであるという。今日米国で宗教学を教えている学者の中に、Herbert W. Schneider Edwin A. Burtt, Winston King, Kenneth Morgan, Floyd Ross, Huston Smith などのように哲学出身者が多いためか、このような考え方が案外多くの人々に支持されている。東洋でも、ラダクリシュナン博士などは、こうした意味で、比較宗教学を哲学的探究のために用いておられる。[13] 哲学者が宗教学に関心を抱き、宗教学者もまた、なんらかの哲学的前提を無意識の中にもっていることも事実である。しかし、宗教学を哲学的労作の一部とすることは、宗教学そのものの立場と方法論とを放棄することになるのである。

今日米国の大学院では、社会科学者と哲学者とが、それぞれの立場から宗教学の性格を批判している。前者は宗教

学がもっと実証的でなければならぬと批判し、後者は哲学的労作の必要を唱えている。このほかにもいろいろの理由はあろうが、ともかく今日大学院に宗教学部が設置されている学府は、僅かにシカゴ大学だけという淋しい状態である。加州クレアモントに、遠からずして Blaisdell Institute が出来て、やがて宗教学研究に貢献する日がくるであろう。持別な研究機関としては、カナダのモントリオールにあるマギル大学の Islamic Institute が挙げられるが、ここでは宗教学全体のコースはない。ハーバート・エール・コロンビア・プリンストンなどにも Department of Religion, School of Religion などがあるけれども、宗教学というよりは神学研究に重点が置かれているようで、宗教学の課目には他の学部の教授が招かれて学生の指導に当っている状態である。Boston, Drew, Syracuse, Emory などの私立の学府や、Pennsylvania State University などにも、宗教学部が設置されつつあるが、大学当局はいまだに宗教学がどんな性格の学問であるかについてはっきりとした意見をもっていないようである。ヨーロッパでも、Rudolf Otto, Nathan Söderblom, G. van der Leeuw などの碩学が世を去った今日、宗教学研究が次第に下火になりつつあるといわれているが、米国の宗教学はいよいよ新たなる段階へ踏込もうとしているところである。

## 神学校と宗教学

米国の神学校は多種多様であって、一概に説明することは難しい。ヨーロッパでは、キリスト教が長い間国教であったために、神学部が官立大学の一部をなしていた。欧州の University は、元来神学・医学・法律学の三大部門からなっていたのを、時代の推移とともに他の部門が独立したり、あるいは新たに加えられて今日の大学制度になったのである。(14) こうした事情の下にあっては、神学こそあらゆる学問のクィーンであるとさえ考えられた時代もあった。封建性の強い欧州では、今日でも僧職に入ることが upward social mobility の経路であり、有能な学徒が神学部を志望している。しかし、神学教育は必然的に神学者と庶民との間隔を大きくし、宗教改革以来、Left-wing Protestant

の小教派が国教にあきたりぬ庶民の間に広がって行き、必要に応じて大学の神学教育とは異なった「伝道者養成学校」が生まれた。

米国では、建国以来の方針である国家と宗教の分離によって、州立の大学では神学教育を行っていない。これに反して、著名な私立大学の多くは、教会によって創設されているために、宗教界の指導者養成に努めたことは前述の通りである。けれども、時の推移に伴なってハーバード・エール・シカゴなどでは、教会の直属を離れて一大学府になると、その神学部の性格も急激に変化せざるを得なかった。かつては牧師や説教者を養成していたものが、次第に「神学研究」に重点が置かれるようになって、庶民の宗教的指導者を養成するには、あまりにも学問的になってしまったのである。その要求に応じて、大小の教派はそれぞれの牧師・伝導者の養成を目的とする神学校を創設した。シカゴ近辺だけでも、三十近い神学校が存在する有様である。

最近は、North American Association of Theological School and Seminaries という協会が出来て、各種神学校の課目の統制に努めてはいるが、これは殆ど不可能に近い。歴史的にみても、米国の大学が感情的な敬虔主義に反抗した時代に、敬虔主義の教派が大学に対抗し、大学と無関係に独立の神学校（伝道者養成所）を設立したのであるから、両者の間隔はかなり大きいわけである。そこで、米国の神学校を次の三つに大別して考えて行きたい。第一は神学研究に重点を置く大学関係の神学部、第二は伝道者養成所、第三はその中間を歩もうとする神学校である。そのいずれも宗教学と微妙な関係をもっている。

大学関係の神学部は、長い間宗教学と最も密接な関係を継続してきた。ヨーロッパの大学の神学部もその例に漏れ

ないが、旧約聖書の学者は近東の古代史に通じているし、教会史の学者は回教とキリスト教との交流を研究している。新約聖書の学者はグノスチシズムを学び、宗教哲学者はギリシャ哲学はもちろんのこと、東洋哲学にも一応の理解をもっている。このような神学部は経済的にも恵まれていて、ハーバード大学のフック教授やエール大学のグッドイナフ教授のような宗教史の専門家を招聘している。大学関係の神学部は、宗教学と神学との関係を、神学の立場から一方的に規定することはやむを得ないにしても、米国の宗教学の発展に寄与することは大きいと思われる。

これに反して、小教派の独立した神学校の場合は事情を異にしている。これらの学校では、宗教学を学問的に研究しようとする関心はさらにない。けれども、これらの教派の中には、外国伝道に熱心な人たちが多いために、比較宗教学をある意味において必要な道具と考えているところもある。だが、それは異教徒を「暗黒から光明に」導くことを目的としている関係から、いわば占領軍の敵地調査のようなもので、そこには純粋な研究などはあり得ないのである。同じ外国伝道を目的とするにしても、ヨーロッパの大学などでは、Missionswissenschaft という組織的な宣教学が発達したが、米国では外国伝道地から帰って来た宣教師などが、「比較宗教学」と称してお茶を濁している程度のものが多い。

第三の部類に属す神学校、すなわち一流大学の神学部でもなく、外国伝道に熱心な伝道者養成の学校でもない中間の神学校は、数において最も多い。この種の神学校は、米国のデノミネーションの雰囲気を、最も敏感に反映しているように思われる。一九二〇年代の末頃まで、リベラリズムに影響されて、この種の神学校に比較宗教学が流行したが、リベラリズムが下火になるにつれて、比較宗教学から組織神学、社会倫理学、宗教心理学へと重点が置きかえられて行った。[15] 大部分の卒業生が米国内の各地の教会に奉職するためか、キリスト教以外の宗教についての興味も少ない

らしい。お座なりの比較宗教学のコースが、一応は設けられているが、よい教授は稀である。最近、世界状勢の急変に伴ない、東洋や近東諸国のニュースが入ってくるために、イスラム教・印度教・仏教などが新聞やライフ紙上に取上げられるようになった。その結果、学生の間には、キリスト教以外の宗教に対する関心が、かなり深まってきたようである。

私のみるところでは、将来の米国の神学校では、宗教学についての関心が、一九二〇年代とは異なった意味で深くなるであろう。しかし、ごく少数の大学直属の神学校を除いては、純粋な意味での宗教学は恐らく発展せずに、神学的宗教学（Theological Science of Religion）になって行くであろう。それは、たとえ宗教学の資料と方法を用いるとしても、結局は神学的労作にほかならず、宗教学そのものとは性格を異にしたものである。神学的宗教学の発達は、哲学的宗教学の場合と同じように望ましいことであり、宗教学の健全な進歩に不可欠の批判者であるともいえる。しかし、神学的宗教学を以て宗教学に代るものと考えたり、あるいは両者を混同したりすることは避けなければならぬと思われる。(16)

註 (1) Cf. Hutchins, Robrt Maynard, *No Friendly Voice*, The University of Chicago Press, 1936.
(2) Thomas, *Op. Cit.*
(3) The Harvard Committee, *General Education in A Free Society*, Harvard University Press, 1945.
(4) Ibid., P. 211.
(5) Ibid., P. 216.
(6) Ibid.,
(7) *Official Register of Harvard University*, Vol. LII, No. 20. August, 1955.
(8) この統計は，一九五八年の The American Council of Learned Societies の Committee on History of Religions に

おいて，1委員が発表した非公式の数字である。

(9) Wach, Joachim, "On Teaching History of Religions," *Pro Regno Pro Sanctuario*, Nijkerk; G. F. Callenbach N. V. Uitgever, 1950.

(10) さまざまなポケットブックのほかに，The Library of Religion Series (The Liberal Art Press, N.Y) は容易に入手出来る。

(11) Robert Redfield 博士のような優れた人類学者も，同僚の間から，その学説が推理的でありすぎるという批評が出されている事実は，米国人類学の学風をよく物語っている。

(12) Kitagawa, Joseph M., "The Nature and Program of the History of Religious Field, " *The Divinity School News*, The University of Chicago, November, 1957.

(13) Radhakrishnan, S., *East and West in Religion*, Lodon, George Allen &Unwin L+ ,933. chap. 1. "Comparative Religion."

(14) Schachner, Nathan, *The Medieval Universities*, London, 1938. Rashadall, Hastings, *Universities of Europe in the Middle Ages*, (1895. Revised in 1936, London)

(15) William, Daniel Day, What Present-day Theologians are Thinking, Harfer and Brothers, 1952.

(16) Kitagawa, "Theology and Science of Religion", Op. Cit.

# 彙報

一、前号後記所掲、総会において緊急動議のあった警職法改正案反対声明の取扱いに関する理事各位からの書面回答の詳細は次の通りであった。

第一案（会員に声明の可否をきく手続きを学会名を以てする）……賛成　5

第二案（右手続きを学会有志名を以てする）……賛成　20

保留　2　留守　2　回答なし　11

よって右声明の賛否を学会名で会員に問うことはできなくなり、この旨、会長より共同提案者諸氏に通知し、処理の結果を理事各位に報告した。

二、昨秋の総会における、エームズ、北川両氏の公開講演の要旨は別項の通りである。

――（編集部要約）――

# 禅とアメリカ哲学

シンシナチ大学　V・M・エームズ

禅仏教に対するアメリカでの関心は、急速に昂まって来たので、その要求に答えなければならない。然しながら禅に向った場合、アメリカ人はアメリカ的な考え方に近い或るものを見出そうとするのである。けれども禅には、西洋では未知な面が多々存するのである。

アメリカの思想家達は、外部的な権威に対する幻想的、超自然的な信仰やそれへの服従に反対して、禅師のように、哲学と宗教とを此の世にもたらし、日常生活に呼び戻したのである。かく、アメリカの哲学者や思想家、科学者―J・エドワーズ、B・フランクリン、T・ジェファソン、エマーソン、ソロー、ワイトマン、W・ヂェームズ、J・デゥーイ―達は、全て禅的な思想や信条―即ち、絶対的自由、自由意志、地と人間との合一、沈黙、実際生活と瞑想との結合、自然の愛と生死の超越、人間生活の内奥にあるものの究極の経験、生は生自体の中に価値があるとする考え方、更に又抽象されたものから離れ、直接性へ復るという仕方、生きている現在の瞬間に於ける全ゆるものゝ存在を感じとること―このような禅的関心を抱いていた。

禅は、近代科学の発生以前に発展したものであったが、アメリカ哲学は、既に科学の存在を認知していたのである。こゝに

両者の差異がある。禅は、現実の経験が、たまたまもつ様相の、そのまゝの感受を強調するのに対してアメリカの思想家達は、これから作り上げられるべき将来の改善に期待するのである。従って禅は前科学的であり、前産業的である。それは、近代科学や都市に先立つ、田園的な素朴さを帯びている。多くの人々は、それが現代性という熱病とは完全に相対するものであると見る。ひいては、科学を禅と融合さすことが出来たならば、我々の思想、感情を一つのものとして獲得する事が出来、全体性に達することが可能となろうと考えた。禅の所行の如きものを、科学的な思想や技術の進歩に即してもつ事、この意味に於いてのみ、アメリカ人は禅を考えようとするのである。

禅の思想は、デューィの所謂、手段と目的を共に融合させる美的感受と合致した芸術的な生成の概念と似たものである。禅こそ、二元論なしに、いかに宗教の真なる神秘と驚異を保持すべきか、を知るものである。禅は、日常の生活が、更ためて感受せられる時、自然的なものは何も失われていない事を証明する。アメリカの思想家は、禅の真理を東洋から学びとったのでなく、彼等自身で新たにそれを発見したのだった。

次にG・H・ミードの考え方には、禅の自然主義乃至ヒューマニズムと根本的に一致しているものがある。現代のアメリカ哲学は、素朴な共通経験とは何か、禅にとっての直視的な知慧は何であるか、を科学的に基礎づけたのであった。けれども、禅は科学とは対立しないものであり、アメリカの思想家は、禅に於けるように直接体験に価値を認める。禅もアメリカの思想も、共に二元論に反対するのである。

禅は、これ迄は、伝統的な不変な経験、即ち世代を通じて同一であり、同一の仕事を持った不変の経験に適応して来たのであったが、それは今度、非永続性を承認する事に依り変化に対しても用意せられて存在すべきである。禅は、社会秩序に適う制度の要求に沿って、又それと同じく個人の自由を守るという要求で以って、今後発展して行く民主制の容易ならざる過程を助成しなければならない。これには、企てが必要となろう。この企てという事は、一体、禅の本義である無目的性と如何に結びつくか。恐らく無目的という禅の教理に於いても目的は存在するであろう。即ち禁制や悩み、緊張から、自由な思いのまゝに向い得る活動として、善き生活を促進しようとする目的が存在しなければならない。

過去に於いて、禅は、比較的一定不変な文化に奉仕して来た。アメリカ哲学は、一方動的な急速に変化する文化の中に発展したものである。今や全世界は、急速に驚く程変りつゝある。〃慎重な努力と目的をもった心〃を持たずに生きることは、どうして出来るであろうか。それは、過度な心配や奮斗を避けようとする事を意味しているのである。

しかし、若し要求された事柄が、禅より以上のものを取るならば、恐らくそれは、又より大なる禅を呼び出すに違いない。従って、目的々な面は、無目的へと向う事に依って確証づけられる。いわば道徳が、美的な面に、知か行に向う事で確証づけられるように。かくして行いは、その瞬間の最大の事を成すこ

と以外の何物でもない、かゝる行いへと向う事に依って確証づけられるものである。

## 日米の宗教学

シカゴ大学　北川三夫

第九回国際宗教学宗教史会議の日本側準備委員会に謝意を表する。この会議により日本と世界の宗教学会の交流がより密接化した。この機に、現今世界の宗教学の流れ、又それに対する日米宗教学の果すべき役割について考えて見たい。

宗教学（Allgemeine Religionswissenschaft）は世界第二次大戦を契機とし新しい方向に進み出した。大戦前の困難な十年を経て戦後第七回国際会議がアムステルダムで開かれた。President の G. Van der Leeuw はその開会演説 "The Actual Situation of the History of Religion" で次の点を指摘した。即ち今日及び将来の宗教学は二つの重要な問題に心しなければならぬこと、一は宗教学と神学とは相互に諒解と友好関係をもたねばならぬこと、第二は宗教学は哲学、考古学、人類学、文化学、心理学、社会学等と密接な関係をもちつつその学的方向を展開すべきこと—の二点である。そしてそのコングレスの中心課題は「文明における Mythical-ritual Pattern」であり、「文明そのもの」と mythical-ritual pattern との関係のあり方についての総合的、組織的探究にむけられた。これは今後の宗教学のあり方について大きな暗示を投げている。特定の社会や文化はそれぞれの Gestalt をもつが、それは mythical-ritual pattern との相対的関係にある—との前提に立つが、未開社会のような祭礼と集団と個人とが密接に結びつき、祭祀が神話によって権威づけられている場合は問題はないが、歴史的社会については複雑な問題が提起された。又、mythical-ritual pattern の時代的展開の問題があり他民族の pattern との交接の問題も重視された。結果的には前記の課題は十分に解明するまでに至らず、宗教にも typical な性格があり、それにまつわる人間の behavior pattern や宇宙の絶対者に対する態度があり、それらと文明の間には内面的関係があるという一般論に終った。

第八回のローマのコングレスにおいては、各文明に存在する重要な問題として Kingship が取上げられ、それを中心として如何に文明と mythical-ritual pattern との関係が理解されるかに焦点がおかれた。

今次第九回の東京のコングレスでは「過去及び現在における東洋の宗教」が主題とされたが、これも前述の背景からして、地域的に限定された宗教において、それと文明、文化との関係を究明する学界のゆき方を示し前述の Van der Leeuw の掲げた方向を示している。この方向に則した今後の思索と研究が、このコングレスの重要性をより大きく示すこととなり、又これを機として日本の宗教学界及海外の代表者が世界の宗教学の発展により一層の努力をしなければならない。これまで宗教学は

余りにヨーロッパ中心に偏していたが、これからは各地における宗教学的異分子が入り殊にヨーロッパ、東洋、北米の三地域においてそれぞれの特性をもつ三傾向が確立され、相互の啓発と協力のもとに宗教学全体が展開されねばならない。今次東京でのコングレスで目立ったのに、日本以外の東洋諸国において宗教学的（religio-scientific）立場が弱いことで、この意味からも日本は東洋の宗教学を展開させ、ひいては世界の宗教学の発展に貢献すべき責務を担っている。

（尚、今日の米国の宗教学の方向や問題については拙稿「米国宗教学の展望」（宗教研究一五八、一五九号）を参照されたい）

## 後記

本号では、昨秋国際会議に際し来日されたF・ハイラー及び北川三夫両氏の御寄稿を得ました。ハイラー氏の玉稿は講演原稿ですが、特に本誌に掲載させていただきました。翻訳は川端純四郎氏（東北大学大学院博士課程）をわずらわしました。北川氏の玉稿は枚数の関係で次号にまたがることになりました。玆に御寄稿の両氏並びに訳者に深甚の謝意を表します。

本号も発行がおくれたため、次号（第四輯）は次年度にかかることになりました。

年度末ですので、三十三年度会費未納のむきは至急御納入下さい。

### 執筆者紹介

| | |
|---|---|
| F・ハイラー | マールブルグ大学教授 |
| 山田竜城 | 東北大学教授 |
| 阿部重夫 | 九州大学助教授 |
| 東光寛英 | 九州大学講師 |
| 北川三夫 | シカゴ大学教授 |

## The Idea of God within Mysticism

Friedrich HEILER

## A New Approach to Buddhist Study

Rjūjō YAMADA

I should like to call attention to comparatively neglected methods of research in Buddhist study, that is, the positive study of the background of Buddhism and the application of morphological study to the Sacred Canons.

Many ancient works of Buddhist Art have been brought to light not only in China and India but all over Asia including Indonesia, and many studies about them have been published. But few students of Buddhism have made use of these achievements in their studies of Buddhist thoughts and its history. For example, the illustrations in the Nanden-Daizokyo, inscriptions other than Aśoka's and ancient coins, have not been taken into serious consideration by the Buddhist students. These works are, in truth, a great help to make clear the process of formation of the Sacred Canons as well as the historical circumstancies of the time. Nor must we forget the materials found in old temples in Japan.

Next, in the study of Buddhist texts, we should try to look into the intention with which they were compiled, and define the part they played in society. For this purpopose, we propose the morphological study of the texts as a method, that is to say, the study of variations in form between the Sacred Canons of the same class, for instance, we have the class of prajñā-pāramitā-sūtras which were compiled and translated into Chinese in different periods, and the variations found in this class will tell us what were the needs of the time each of them had to meet. Moreover, their relation with other classes must be taken into consideration.

From this point of view, we wish that an encyclopedia of Buddist Arts should be compiled, while we heartily hope that the index of the Taisho-Shinshū-Daizokyo will be soon completed.

# Malinowski's Functional Theory of Magic and Religion

Shigeo ABE

# St. Thomas' Interpretation of "θεωρία" in Aristotle

Kan'ei TŌKŌ

Concerning the reason (νοῦς) in Book 3(5, $430^{a}_{14\sim15}$) of Aristotle's *De Anima*, various interpretations have been advanced since ancient times, the opposing views of Theophrastus and Alexander being the oldest.

The complete activity of this reason, in Aristotle's own view, is cotemplation, that is, "θεωρία". It is stated as a thinking of thinking (νοήσεως νόησις) in Book 12 of *The Metaphysics* (9, $1074^{b}_{34}$), while on the other hand as the speculative or contemplative activity (ἡ θεωρητικὴ ἐνέργεια) in Book 10 of *The Nikomachean Ethics* (7, $1177^{a}_{18}$).

I have considered in my article how St. Thomas understands this contemplation. Then, in the interpretation of Aristotle's works, I have endeavoured to make clear a part of St. Thomas' interpretation, inserting my opinion mainly under the guidance of Ross' view of *The Metaphysics* and of Burnet's of *The Nikomachen Ethics*.

# A View of the Science of Religion in America

J. Mitsuo KITAGAWA