

宗教的人間の類型と個性

——事例研究との関連において——

松 本 皓 一

一 はじめに

宗教的人間とは何か、という問いに対する答えとして、およそ次の三つの場合が考えられる。

(1)は、全くの理想型としての宗教的人間像である。理想型であるかぎり、それは非現実的・理念的であり、人間を超える人間像とも言えるであろう。たとえば、歴史的存在としてのゴータマーブッダがその個性を超脱し、その実在性・歴史性から抽象されて、宗教的価値そのものの象徴的人格として、久遠の仏陀として仰がれるような場合である。それはもはや人間の神格化であり、人間として見るべきものではないかもしれない。しかし、このような例は、単に教義の面からのみでなく、これを受けとめる人間の心理的側面からしても、他のさまざまな教祖像のなかにあげることができる。

第二は、世上一般の判断の枠組みのなかで、「宗教的」と

言われている人間のことである。この場合の「宗教的」とは、常識の概念で「かれは明らかに政治的人間ではなく、宗教的である」と考えられる程度のことである。

具体的に言うると、その人間が特定集団の熱心な会員であるとき、その集団が政治集団でなくて明確に宗教集団、つまり宗教現象を構成しているという意味で、かれを宗教的人間と見るのである。ここには宗教的成熟の問題が考えられなければならないが、この場合、それは一応捨象することにする。

このようなごく常識的枠づけのなかで、宗教と一般に考えられている文化現象に直接関わりをもつ人間……祭祀者や伝道者その他の聖職者、あるいは篤信な信者などは、これに入ることとなる。つまり外から観察的に宗教的と見なされる人間像のことである。

しかし、本稿でとくに意図するところのものは、このような意味での宗教的人間ではない。

第三は、個人における問題解決や自己実現としての内面的な生き方が、宗教的である人間のことである。宗教を人間のことなみとして、つまり人間の問題を解決するものとして考へるとき、おのずと浮上してくる人間像である。ジエイムズ(W. James)の言う *personal religion* の主体者ということになるが、この場合、何をもってその人格に「宗教的」という形容詞が附せられるか、が問題となる。従来この問題は、しばしば聖なるものとの関わり合いにおいて、あるいは究極的な問題解決として、実存的フラストレーションやセルフ・アクチュアライゼーションの場において論ぜられてきた。

しかしその場合でも、単に主観的な信仰が宗教としてあるためには、社会・文化の両側面からの承認が必要であり、その意味では、上述の二と相互に関連があると見なければならぬ。

次に、われわれが宗教的人間の事例研究を行う場合、意図として二つの方向があげられよう。

第一は、上述した場合における宗教的人格を研究対象として設定し、その人格の宗教的な所以の事実を更に発掘補足し、その宗教性を追証確認することである。他の一つは、上述した第三の場合で、宗教的か否か未分明の人間を研究対象としてとりあげ、事例研究の分析を通して、宗教的人間である所以を改めて明らかにすることである。パストラル・カウ

ンセリングの領域においてであるが、ジョンソン(P. Jonson)が臨床的に接しえる人格の宗教性を明らかにすると言っていることは、恐らくこの方向に沿うものであろう。(Personality and religion. 1957)。

さて本稿の目的は、主として宗教的人間の類型と個性的側面との関連を考察することであり、宗教的人間の定義づけについて深く立ち入ることは、他日に譲りたいと思う。

二 人間類型の諸相

宗教的人間の類型について述べる前に、まず人間そのものの類型論について概観してみたい。

人間の *temperament, character, attitude* などについてのティポロジーは古くから行われてきた。

もっとも古典的なものとして知られているヒポクラテス(Hippocrates)のそれはガレヌス(Galenus)により継承発展され、ヴント(W. Wundt)にも影響を及ぼしている。これは古代ギリシャにおいて宇宙の四元素と見なされた地・水・火・風に対応する四種(胆汁質・多血質・粘液質・憂鬱質)の気質論である。

精神医学的類型論といわれるクレッチマー(E. Kretschmer)の循環性気質、分裂性気質、粘性気質という分類もよく知られている。かれは肥満型、痩身型、筋肉型の体型と上記精

神病的気質との間に相関性のあることを指摘したのである。もっとも明確には、肥満型と循環性気質、瘦身型と分裂性気質との関連が示された。つまり分裂性気質に見られる非社交的生まじめさや神経質的性格、循環性気質に多い善意・明朗・ユーモアに富んだ活潑性及びこれに表裏する寡黙・沈静の躁と鬱の性格が、上記体型との関連において統計的に考えられると言うのである。

一般に気質 *temperament* とは、体質の心的側面として考えられ、共にその発達初期の段階では、環境的刺激によって多少の変化がありうるとしても、主に生得的・遺伝的に規定された素質としての面が強いとされている。クレッチマーによると、この気質は人格の下部構造であり、環境と共に上部構造の性格 *character* を形成する。したがってクレッチマーにとって性格とは、遺伝的素質に外因的要素が作用して生じた可能性であり、全く心理学的な概念となる。

確かにオルポートの言うように、体格や気質が知能と共にパーソナリティの構成に重要な要因であり、共に栄養やホルモンその他の体液によってある限度内であれ影響されるものであるならば、気質もしくはその上部構造である性格を知るために、体型から類推することも一理あるかと思われる (G. W. Allport: *Pattern and Growth in personality*, 1961. 今田恵訳「人格心理学」上巻)。

しかしクレッチマーの類型論は、しばしば批判されるように体型測定が不完全であり、年齢要因が無視されている。

この弱点を克服したのがシェルドン (W. H. Sheldon) の類型論である。かれは、アメリカの四千余人の学生の身体型をさまざまな角度から写真測定し、そこから帰納的に人間の類型化をこころみた。

それによると、人間は胎生期において胚葉のどの部分が特に発達するかによって、内胚葉型気質、中胚葉型気質、外胚葉型気質という基本型に分けられる。内胚葉型は内臓が特に発達緊張した型であり、その気質上の特色は、くつろぎ・安楽・寛大等であり、中胚葉型は身体緊張型であって、活動的・自己主張・精力的で冒険を好むことであり、外胚葉型は頭脳緊張型であり、過敏・内省的・控え目等を特徴としている。かれは、これらを体型の測定値と気質の自己評価値の統計的分類と比較から導き出したのである (Sheldon, *The Varieties of temperament*, 1942. *The Varieties of human physique*. 1940)。

精神分析学のフロイド (S. Freud) が幼児期の体験つまり性本能のエネルギーと言われるリビドーの固着から、人は口唇的性格、肛門的性格、尿道的性格に分けられるとしたのは、今日ではすでに古典化している。

このリビドーがもっぱら内・外のいづれに向けられるかによつて、introvert, extrovertのタイプを分けたのは、同じ深層の分析心理学者ユング(C. G. Jung)である。

かれは、この内向・外向の二つのタイプに、人間の心的機能である思考・感情・感覚・直観の四種のはたらきを組み合わせ、八つの人間類型像を考えた。つまり客観的事実や合理的思想に対する外向的思考タイプと、内的实在の理念に関心をもつ内向的思考タイプ、環境に支配されやすい外向的感情タイプと、感情を抑圧する反面において内面的情熱のはげしい内向的感情タイプ、客観的現象の性質に関わりやすい外向的感情タイプと、主体的感覚を重んずる内向的感情タイプ、外的な事物に対しその可能性を求めて行動する外向的直観タイプと、自己内面の可能性をもとめて内心の世界をさまよう内向的直覚タイプの八つの型である(J. Jacobi, The Psychology of C. G. Jung. 1942. 池田外訳『ユング心理学』日本教文社。Jung. Analytical Psychology. 1968. 小川捷之訳『分析心理学』みすず書房)。

次にネオ・フロイディアンとして知られるフロム(E. Fromm)は、他力依存の願望が強い receptive character 力に依る満足や攻撃性の顕著な exploitive character 従順で几張面な hoarding character 自己を売りこみ他に適応させようとする marketing character 他に愛情をもつ

て自己本来の能力を実現しようと努める productive character に分けてゐる(Fromm, Man for himself. 1947. 谷口・早坂共訳『人間における自由』創元社)。

人間が社会におけるいかなる文化価値にもっぱら関わりをもつかという生の形式(Lebensformen)から、人間の類型論をたてたのは、シュプランガー(E. Spranger)である。

かれが、理論的人間、経済的人間、審美的(芸術的)人間、政治的(権力的)人間、社会的人間、宗教的人間と分けたのは周知の通りである(Lebensformen, 1922)。この価値類型論は、オルポートの心理誌(Psychograph)や、後述するモリスの価値意識による類型論に影響を与えている。

しかしシュプランガーの生の形式を、人間の世界観の基礎として了解せしめるものとして、かれに影響を与えたのはディルタイ(W. Dilthey)である。かれの立場は、全体を一つの構造(Struktur)とみなし、これを verstehen することによって特殊が理解されるのであって、そのため歴史・倫理・芸術等を綜合する記述的心理学を唱えた。その方法は、自然科学の「説明」に対し、精神科学としての心理学では「了解」であるべきだとし、かれの心理学はまた verstehende Psychologieとも言われる。

ディルタイは、この立場から世界観 Weltanschauung に

よる左のような人間類型をこころみた。

すなわち、感性的人間、英雄的人間、瞑想的人間である (Ideen über eine beschreibende u. zergliedernde Psychologie, 1894)。

さて以上に、心理学説史上すでに周知なことがらを長々しく述べてきた理由は、それらがいずれも宗教的人間の類型でなく、単に人間一般の類型論であるにもかかわらず、それらの中には、宗教的人間の類型化に何ほどか関わる場所があると考えられるからである。次にその点について若干述べてみたい。

たとえばシュエルドンの体型測定的類型論について、スピックス (G. S. Spinks) は、シュエルドンがあげた前述の三つのパターンにそれぞれ独自の宗教的志向があると言っている。

その例証として、すぐれた画家たちが描いた宗教画を比較すると、その作品のモチーフや手法と、画家自身の気質や体型との間に興味ある関連性が見出せると言うのであるが、更に仔細な説明を加えることによって、三つの類型にそれぞれ宗教的オリエンテーションの内容を与えている。

かれによると、内臓緊張型の人間はサクラメンタリズムや聖母子崇拜の儀礼への傾向が強い。しかも気質的特色を反映して、その儀礼主義には荘嚴・綿密さが特に重視されると言

う。これに対して積極的、冒険的気質とみられる身体緊張型人間は、宗教的受難や困窮に耐え、儀礼や秘蹟よりも進んで修行や伝道に参加する。そしてこのようなタイプの人間には、回心も急激活潑な形で進行し、積極的に信仰生活が展開されてゆくであろうと言っている。また頭脳緊張型の人間は内省的な自己観照や瞑想の世界を愛し、とくに神秘体験を理解しうる人々だと言う。外面的形式や権威にとらわれず、また狂信や盲信に陥ることもなく、人生の真の姿は *voluntary poverty* 清貧に自適することだと考えると言う。この型に属する人々に、シャンカラやプロティノス、エックハルトらあげている。

更にスピックスは、独断の感なきにしもあらずと前置きした上で、シュエルドンの気質類型を宗教そのものの分類にまで拡大している。一例をあげると、「イエ」と「礼」を重視する旧中国の儒教は、内臓型の特色をよく示しており、戦闘的手段に訴えて改宗を進めたイスラムには、身体型の宗教を見ることができると言うようである。その他インドのヴェーダの宗教やキリスト教についても、各要素の混合という形で説明がなされているが、本稿では特に関係がないので省略したい (Spinks, *Psychology and Religion*. 1963. 久保田圭伍訳『人間心理と宗教』大明堂)。

ユングの内向型は、フロイドにおいては自閉症的異常者もしくは現実への適応不能者として、否定的評価の対象となるものであったが、ユングにあってはむしろ東洋的な内面世界の生活者として、積極的意味を与えられている。

前述したユングの思考・感情・感覚・直観の心の基本的機能は、実際においてそれぞれ格差があり、優れたものは意識行動において顕著にあらわれるが、他は通常無意識裡におかれている。しかし好ましいことは、これら諸機能が均衡のとれた調和状態で作用することであり、それはユングの言う自己実現、つまり *Self-realization* または個性化 *individuation process* においてのみ可能なのである。ユングにとって、このような人間を完成することこそ人生究極の目的であった。このように見れば、内なる世界へ志向する宗教的人間像を、フロイド的に過小評価することはできないであろう。

フロムについては更に後述の予定であるが、前述の部分についてのみ言えば、かれの言う生産的性格 *productive character*こそ、人間における最も好ましい成熟した姿であり、人間主義的宗教を標榜するフロムにとって、それは宗教的完成の人間像とも言えるであろう。

シュプランガーが端的に宗教的人間として、他の文化価値

の人間に対比したのは、あくまで理念型としてである。現実の人間像は諸価値つまり生のさまざまなフォームを複合させており、宗教的価値だけに完全純粹に関わっているということは不可能である。

したがって、このようなイデア・タイプスは実際の宗教的人間を理解するにあたって殆んど用をなさない。しかし、オルポートは宗教的価値を含めて諸価値に対する態度的特性を評定する枠組みとして、シュプランガーの生の形式を利用している(オルポート『人格心理学』下巻、今田恵訳、誠信書房)。

デルタイの前記三つの類型については、感性的人間が地上の幸福をもとめ、現世的要求が強いのに対して、英雄型の人間は概して主観的・理想主義的で有神の傾向が著しいとされ、瞑想的人間には、客観的理想主義、汎神論的神秘的傾向が多いとされている。

三 宗教的人間の諸類型

最も知られているのは、ジェイムスの分けた *Once-born* 型と *Twice-born* 型である。この対比は、そのまま *healthy mindedness* と *morbid mindedness (sick soul)* に移行される。ジェイム自身により宗教的と見なしたのは後者つまり二度生れ型であり、「病める魂」型である。このタイプの人間には、罪悪感や現実への反省が厳しく、救済や回心

が概して劇的に行われやすいという。かれはこの中に、キリスト教は勿論仏教をも含めている。それは、仏教が現実を苦と見、苦を滅せんがために涅槃に入る、すなわち「悟る」ということが一度自己を否定するところになると見ているためであろう。ジェイムスの仏教観は、原始仏教に限られた憾みを少なしとしないが、この点、大乘仏教展開以後の宗教者、たとえば禅的人間像は、かれの類型のいずれに入れられるのであるうか。

ジェイムスの純粹經驗の世界を、天台実相論の円融三諦の思想や唯識あるいは禅の体験を基盤とした西田哲学と対比させ、かれの思想が東洋の宗教思想につながるパターンをもちながら、しかも有神論的文化体系の伝統に立つ「宗教」の枠組みに制約されて、その純粹經驗が遂に宗教になりえなかつたと指摘した高木きよ子は、ジェイムスは超越的存在をみとめる救済型・二度生れの宗教を第一義としたが、本来かれ自身が求めていたものは、一度生れ型の「健全な心」の宗教ではなかつたかと言っている（『ウィリアム・ジェイムズの宗教思想』大明堂）。

このことは、もしかかれが有神論的霸絆から離れて、純粹經驗をも宗教の範疇におきかえることができたとき、かれの宗教的人間の類型は更にその内相を新しくすると言うことであるうか。

そしてこのことは、ジェイムスが哲学思想の二大潮流である合理論 rationalism と經驗論 empiricism を、それぞれそれをなう思想家の氣質のあらわれと解釈し、前者に、一元的原理への順応や宗教性に富む「弱気な人」の氣質を見、後者に即物的な事実主義や多元論的な——その限りでは反一神教的という意味で非宗教的な——「強気な人」の氣質を指摘したことと関連しよう。

高木説によれば、ジェイムス自身の人間像は、この両者の間を彷徨していると言う（前掲書）。しかしそれはそれとして筆者は、後者のパターンにおける即物的經驗主義つまりジェイムスの言う非宗教的人間像のなかに、かえって禅者の宗教的人間像を見る思いがする。

僧あり、洞山に問ふ

「如何なるか、是れ仏」

山曰く

「麻三斤」

人口に膾炙している有名な『碧巖録』の第十二則を一例にとっても、いかに禅宗が個別的な事例に即して、具体的体験にのっとった教育を行っていたかが判明しよう。このように古今の禅僧の言行から看取される直接經驗の尊重、現実的な具象主義的手法、超論理的な思考、個別・主体性の確立や志向などが示す明らかに「強気の人」の氣質を、「健全な心」「一

度生れ」型の宗教的人間像と言えるのではないか。

フロムが宗教を権威主義宗教 *authoritarian religion* と人間主義宗教 *humanistic religion* に分けたことは周知のことである (Psychanalysis and Religion, 1950, 谷口・早坂訳『精神分析と宗教』創元社)。当然これと対応して、その各々の宗教を受容する人間の類型が考えられる。「権威主義宗教」的人間であり、「人間主義宗教」的人間である。

フロムによると権威主義宗教の特色は、自己の外なる権威に対してつねに依存・服従的であり、その無批判的盲従のゆえに、自己の自由や愛といった可能性をみずから進んで生かそうとしない。これに対し人間主義宗教は、いたずらに権威に支配されることなく神をむしろ自己の内にもとめる。他に愛情を抱いてみずからの能力の実現をはかると言う。つまりその人間像は先述したところの *productive character* である。それは他の四つの諸性格の総合的円熟であり、その人間像は権威主義宗教の人間像より、より成熟したものとと言える。

岸本英夫が人格の内に体制化された宗教的構えを信仰体制と呼んで、その晩年には、請願態・希求態・融合態に分けた。しかし、この基本態はそれぞれ他の要素を併せながら

も、その信仰体制によって究極的に問題が解決されると信じられている限り、その境地はひとしく諦住態なのである(『宗教学』『世界の宗教』各、大明堂)。その意味で真に宗教的人間の特質は、諦住的つまり人生において全き心の安心を得、毫も心揺がないと言うところにある。このようにみれば、ひとしく諦住的である宗教的人間にも、そこに至るプロセスとして請願的・希求的・融合的の各信仰体制に対応する宗教的人間の類型が考えられる。諦住態という究極的安心の境地に達した人間像が、一つの到達点としての理想像ならば、超自然的力にすがって問題を解決しようとする請願的信仰体制の人間像、宗教的理想の追求に人生の意義や生き甲斐を見出そうとする希求型の人間像、あるいは勝れた宗教的境地を体得し、永遠の生命と融合することによって究極の安心を得るという人間像は、それぞれ宗教的生を生きる人間の類型を示している。

四 自己実現の目標としての理想型

宗教的人間としての理想像と、人間一般としての理想像の間に、なんらかの区別されるべきものがあるだろうか。確かに冒頭あげた第二の意味での宗教的人間としての宗教者には、その成熟の極みにおいて聖者性 *saintliness* と言うことが問題である。聖は俗を否定するところに成立するものであ

り、その点では、同じく第三の意味での宗教的人間、つまり世俗生活内での生きる態度が宗教的であるという人間像とは、一応別に考えることができるのかと思われる。

しかし、恐らく両者の間に本質的区別の存しないことが判明するであろう。それは真に宗教的に生きようとする人は、真に人間的でありたいと願望する人に外ならないからである。あるいは、宗教の問題が究極的 *ultimate* と言われるように、それが人間の全存在に関わる問題でもあるからである。今ここに、この点について深く論ずる余裕はないが、たとえばオルポートが、宗教的成熟と一般的成熟の間に区別をしていないことで、それは明らかであろう (*The Individual and his Religion* 原谷達夫訳『個人と宗教』岩波書店)。

逆説的に言えば、宗教的成熟が人間としての成熟をもたらすとも言える。

このように、われわれが宗教的に生きるということが、人間としての自己実現であるならば、その理想像としての人格はいかに捉えられるのであろうか。

従来、好ましい人間像・理想の人格としてしばしば「妥当性十分な人格」、「健康な人間」、「成熟した人格」と言った概念が使用されてきた。妥当性十分な人格つまり *adequate personality* とは、自己自身を肯定的に——維持・発展・満足の形で認知できるものであり、事象を自己の知覚の場にあ

るがままに受容でき、自己を広く他と同一視することの可能な、利他的な人格である (Combs, and Snygg, *Individual Behavior: a perceptual approach to Behavior*. 1955)。

マスロー (A. Maslow) は、健康な人間の特色として、至高経験をもとめて可能なかぎり心身の能力を自己実現させようとする未来志向性をあげている (*Motivation and Personality*, 1954)。

オルポートの成熟した人格 *mature personality* は、先述のようにそのまま成熟した宗教的人格像の内容をもち、充ちた分化、道徳的一貫性、包含的な人生哲学、統合的開発性等を特色としている (オルポート、前掲書)。マスローもオルポートもフロムやユングと共に、いわば現代の人間主義心理学 *Humanistic psychology* を代表する人々である。かれらは、人間がみずから意味実現的に未来へ志向させる力——愛情・創造性、価値や意味、ユーモア、妥当性、生成等々の能力をもっている」と主張する。これらの諸説の上に「宗教的成熟」の問題をとりあげたストラック (O. Struck) もまた *adequate personality* については、コムズとスニッグに負う所が大きい (*Mature Religion*, 1965)。しかしこれについては、他にのべたことがあるので省略したい (拙稿「O・ストラックの宗教的成熟について」駒大宗教学論集二号)。

以上は、宗教的人間としての成熟像が人間としての理想的人格であるという認識にたつて、きわめて一般的な立場から見ただのであるが、これを更に具体的に宗教的表現と意味をこめて述べたのは佐藤幸治である。

かれは、四弘誓願をかかげて上求菩提・下化衆生の行願に生きる菩薩的人間を理想の人格となした(『人格心理学』一九五一、創元社。『心理禅』一九六一、創元社)。

しばらくその述べるところを聞きたいと思う。

言うまでもなく菩薩の人格は、四つの誓願と六波羅密の実践によって形成される。

とくに禅定と智慧について、かれは「禅定は心身の機能を整調して適応性を著しく高め……智慧は世界の根本的構造を洞察せしめて、世界への適応(World adjustment)を容易にする」と言っている(『人格心理学』)。

このような立場から佐藤は、菩薩的人間像を、トルマン(E. C. Tolman)があげる若干の人間類型 Spiritual Man, Intellectual Man, Economic Man, Heroic Man のパターンと比較することによって明らかにしようとする。

(1) 宗教的人間との関係……Spiritual Man を超越的神との関係において、または単に神秘主義者としてみるならば、菩薩的人間は宗教的人間と区別される。しかし深い宗教体験をもち、衆生に対する無限の利他行を生きるという点で、菩

薩的人間はまさしく宗教的人間である。

(2) 知的人間との関係……菩薩的人間における悟りの智慧は、西欧近代の知性 intelligence と異なる。それは分析判断より現象の背後にある真理を掴む心作用であり、前述のように世界への適応を容易にするものである。しかし佐藤によると、東洋においては分析判断による科学技術が発達しなかつた憾みがあり、菩薩的人間が衆生を済度する方便としても、これらの方面を重視する必要があると言っている。

(3) 経済的人間との関係……菩薩においては自利も利他も一つである。とくに利他の行が一般衆生を対象とする限り、菩薩的人間に経済的配慮は当然必要となる。

(4) 英雄的人間との関係……菩薩的人間は誓願の実現のために勇猛心を奮起しなければならない。しかしそれは英雄のように力によって大衆の上に立つのではなく、衆生と共に悩み、共に努力することにある。菩薩的人間は、勇猛精進することでは英雄をしのぐとも、慈悲を第一とする点で、英雄的人間とは明らかに区別される。

その他若干の附説をのべられてはいるが、佐藤氏はおよそ右のような対比で菩薩的人間像の輪郭を明らかにし、その内容は四弘誓願の実践にあるとし、類型的に言えばシュプランガーの社会的人間に最も近いとしている(前掲書)。

佐藤があえて菩薩的人間を理想的人格にあげたことには、

この類型枠の中に、*mature* や *adequate* など他の理想的諸概念を統合しようとした意図がうかがわれる。しかしノミナティブの面で、理想的人間像としてはかなり限定されるような感もある。

信仰体制とか宗教分類のパターンに対応して宗教的人間の類型を考えることができるならば、価値観についても同様なことが考えられるであろう。

以下にのべるところは、本来、第二節にてふれるべき問題であるが、「自己実現の目標」としての理想型に関連して、この節でとりあげたい。

チャールス・モリス (C. Morris) はアメリカをはじめ各国の学生について、人間の生き方 (*ways of life*) や価値 (*human value*) に関する調査をこころみ、そこから次の三つの基本的要素を抽出した。

(1) 楽天的に欲求のおもむくまま衝動的行動に走るディオニソス型、つまり *d* 要素。

(2) 外界に対し支配的変革的行動傾向の強いプロメテイウス型、*p* 要素。

(3) 禁欲や瞑想による現実からの離脱・超越によって問題を解決しようとする仏陀型、つまり *b* 要素。

この三つの要素は更に複合して組み合わせを重ね、七つの

パターンを形成する。その価値プロフィールを *d・p・b* の三つの要素で上から強弱の順に表記すれば、

プロメテイウス型は *p d b*

ディオニソス型は *d b p*

仏陀型は *b p d* であり、このほかに、プロメテイウス型に対するものとして

キリスト型の *b d p*。ディオニソス型に対するものに、

アポロ型の *p b d*。仏陀型に対するものに、

モハメッド型の *d p b* をあげている。

そして更にこれらすべてを調和的に統合した理想型としてマイトレーヤ型、つまり弥勒菩薩の名を冠したパターンをあげている。言うまでもなく弥勒菩薩は、五十六億七千万年の後に衆生済度のため此の世に出現するという未来仏である。実際の調査資料から抽出された前記六つの型に対して、これは全くの理想型であり、モリスみずからもこれを理想としていた。前記、佐藤の菩薩的人間と共に、或いはもっと強力な意味で永遠の理想像とも言うべきものであろう。

さて次にモリスは、好ましき十三の「生き方」のリストをあげている。それは *thirteen possible "ways to live"* とも称せられる次のものである。

Way 1: preserve the best that man has attained

Way 2: cultivate independence of persons and th-

ings

- Way 3: show sympathetic concern for others
- Way 4: experience festivity and solitude in alter-nation
- Way 5: act and enjoy life through group participation
- Way 6: constantly master changing conditions
- Way 7: intergate action, enjoyment, and contemplation
- Way 8: live with wholesome, carefree enjoyment
- Way 9: wait in quiet receptivity
- Way 10: control the self stoically
- Way 11: meditate on the inner life
- Way 12: chance adventuresome deeds
- Way 13: obey the cosmic purposes

モリスは、右のような好ましき人間の生き方を、東西各国

の学生への実際の調査にあたって「被調査者個人が送りた
 いて思っている人生」として問うたのであったが、その分析
 は Dependence 依存、Dominance 支配、Detachment 離
 脱の三つのカテゴリーにより、「自己」への志向 Orientation
 to Self と、自己以外への志向 Orientation to Other than
 Self の二つの Orientation type との間に A・

B (B₁・B₂)・C・D・E の各ファクターを関連させて行われ
 る。各ファクターは次の通りである。

- Factor A. Social Restraint and Self-Control.
- Factor B. Enjoyment and Progress in Action.
- Factor C. Withdrawal and Self-Sufficiency.
- Factor D. Receptivity and Sympathetic Concern.
- Factor E. Self-Indulgence

* Factor B は Way 5, Way 3, Way 6 に近う Factor B₁ と、
 Way 6, Way 12 に近う Factor B₂ と分けられる。

このようにして「依存」のカテゴリーの「自己」への志向」
 においては、ファクター E つまり自己耽溺に結びつく「生き
 方」の 4 と 8 とがみられ、「自己」以外への志向」では、ファ
 クター D すなわち受容力と同情に富んだ関心につながる「生
 き方」の 3 と 9 と 13 があると言う。

以下かれはこのようにして、「支配」「離脱」のそれぞれの
 カテゴリーについても、「自己」「自己以外」への各オリエン
 テーションに関して、前記各ファクターと、十三の「生き
 方」(way) のリストにわたって図式的な分析をこころみたと
 である。いまここに、そのすべてを詳細に述べる余裕もなく、
 またその必要もないであろう。仔細については、かれの著、
 Varieties of Human Value. The University of Chica-

go Press 1956) によって知られた。とくに前述の部分に関しては同書一四〇頁である。

ところでここに言えることは「生き方」の2が示す人事の世界を超脱する達観的生き方は、仏教的少なくとも東洋の宗教的だということである。これに対し慈愛や奉仕の3・13の価値に重きをおくのは、欧米の宗教とくにキリスト教的である。モリスの類型論は、観念的な価値意識にかかわるものであるが、東西の宗教によって、その生き方の理想に特色があるとすれば、それを信奉する人びとにおいても、その人間像に何らかの影響を見なければならぬ。その類型像を東洋の宗教者についてみるならば、先述のb p d型の仏陀的人間であるといえよう。

しかし敢えて言えば、モリスの仏陀観には小乗的傾向が強いと思われる。たとえば、かれが究極的理想像として描いたのは、大乘仏教の菩薩像、モリスの場合それはマイトレーヤであったことから首肯されるであろう。

五 類型論と個性の問題

さて、類型は、多くの事例研究の比較分類を通して帰納的に導き出されたものである。したがって、それは類似せる多くの個人を最大公約数の枠によって捉え、次の事例研究に個人理解の仮設的意味をもつものである。つまり類型論は、宗

教的人格をふくむ特定個人の人格にアプローチする座標軸の設定であり、その意味できわめて重要であり、かつ有効である。われわれが宗教的人間の事例研究にあたって、まず頭に浮べるのが、この仮設的な作業枠組みだからである。

しかし、このような類型論の重要性が、かえってしばしば誤まった認識を生む一因となっている。それは類型論に座標軸設定以上の機能、つまり、その類型に属する人間の人格説明の機能まで認める誤りをおかしやすいことである。

事例研究の対象である個人は、それ自身ユニークなパターンをもち、集団から帰納されたいかなる平均的人間像からもはみ出ている。したがって類型論で、ユニークな個人の全体を説明しつくすことはできない。

この点についてオルポートは、たとえばサムをある類型で捉えることは、かれのさまざまな性質が他の個人の類似の性質と関係づけられ、サム自身の性質の有機的全域内において相互に関係づけられないと言っている (Pattern and Growth in Personality, 1961. 今田恵訳『人格心理学』上巻、誠信書房)。

このことは、更にかれが投げかける次の疑問について、われわれの興味をひきつけずにはおかない。

それは、イエスはなぜ常に痩身型の人物として描かれているのか、という疑問である。

事実われわれは、史的イエスについて、かれが肥満型であ

ったか瘦身型の人物であったか、確実な資料について全く知るところがない。にもかかわらずいわゆるイエスは、常に瘦身のイエス像に想念され描かれる。それは何故か。オルポトは、このイエス像の底に、イエスのような宗教者には禁欲や内省の——モリスによれば b・d・p 型である——瘦身型が多いという仮説的類型論が働いていると見るのである(前掲書)。

このようなあやまりを、われわれは他の宗教的人間についてもおかしではないであろうか。それは単に瘦身とか肥満とかの身体的問題に留まらない。宗教と深く関わりをもつ氣質、性格等についても同様である。たとえばわれわれが、ある特徴をとらえて、仮に一休宗純を分裂型氣質として断ずるとき、かれの他の複合した諸氣質は捨象され、一部もちあわせている分裂型氣質の特質のみならず、実際には存しない他の諸特質まで増幅拡大されて、それがかれの全パーソナリティだという結果なる。事実、一休は分裂型人間かもしれないが、同時に他の諸類型のもつ特質をも併せもっているのである。また分裂型氣質のすべてをかれがもっている訳でもない。しかし一度かれを分裂型人間の類型の中におしこめてしまふと、後の人たちは人格のもつ複合的ユニークさよりも、類型論の単一性に惹かれやすいのである。

宗教的人間の類型化は可能であろう。それは事実研究を通

して、帰納的方法による結果として可能なのである。しかし、それは個人を理解する分類箱を作ることではない。したがって類型論のパターンから演繹的に個人を説明することはできないと言うべきであろう。この点は、宗教的人間において特に留意したいところである。

その理由として、

第一に、宗教現象はその特質として、人間の内面行動に関わるところが大きいということである。人間の心理過程、とくに氣質・性向や無意識裡に潜在している動機などは、なかなか理解説明しがたい。類型論は、この把握しがたい内面世界を、事実からでなく仮説的パターンから演繹的に説明してしまいがちなのである。

理由の第二は、事例研究の対象となる宗教的人間の多くが、その時間的長短の差はあれ、ほとんど歴史上の人物だということにある。言いかえるとそれは、臨床的観察や追加実験によって、必要に応じ資料を増補させることが不可能だということであり、きわめて制約された資料によらざるをえない。類型論はこの隘路をくぐりぬける手段として、その「あやまれる演繹的使用」が、とかく安易に採用される危険をもっている。

確かに宗教を人間学的に考察にすることは興味あることで

ある。従来の教理中心の宗教研究は、理念的タテマエを明らかにしてはきたが、内面で苦悶する宗教者の人間的側面を看過してきたと思われる。宗教を人間の問題として、きわめて個人的な人間の悩みの宗教として捉えるとき、宗教の人間学的研究は重要な部門である。「人間と宗教」とか、あるいは特定宗教者における「人間」の究明というテーマが、法然や親鸞、あるいは道元や日蓮において、またはルターやキェルケゴールその他の宗教的人間において、しばしば為されてきたことがそれを物語る。人間不在の宗教はありえない。とすれば、この傾向は今後益々増大してゆくであろう。偶像化された宗教的虚像にでなく、悩み苦しみ悦び歌った生ける人間の姿に宗教を見出そうとするとき、その事例研究の選択と比較の座標軸設定に、類型論は大きな役割りを果たすであろう。しかし類型は説明原理ではないのである。

(一九七六・一一・一六)