

アニミズム発生論理再考

— 「靈魂」の人類学的思想史 (1) タイラー —

The genetical logic of Animism-theory

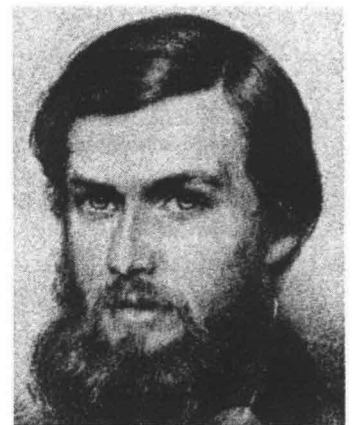
— Anthropological history of the idea of the souls (1) Tylor —

久保田 力

KUBOTA Chikara

In this article, I tried to throw a new light on the logical development of E.B.Tylor's animism-theory. There were still ambiguous phases to be revealed in his theory. From the fact that Tylor expanded his definition of the soul in his *Primitive Culture* of the second edition published in 1873, his original notion of the soul had a mainly dual-coded structure; <body/soul> and <life/phantom> which were added to the first edition of his same book published two years before. The latter code, especially for him, comprised the genetical logic of the soul. In this case, however, the soul gained a new body or a pseudo body as soon as the life and the phantom were combined together. This is rather mysterious to us, but is the 'spiritual fact' for Tylor. Therefore, his famous definition of animism should be read as "the belief in the spiritual bodies", as well as "the belief in the spiritual beings". Such spiritual bodies can be realized as animated souls or virtual realities seen in the high-technological world of our times, so that they could be called 'primitive modern' in 'pseudo primitive culture'. As a matter of fact, we are, in this sense, living another revised Animism in terms of Tylor's definition. His opinion about the birth of the soul is to be compared with Nietzsche's nihilism claimed "Gott ist tot". Tylor's animism is still alive and functions nowadays. It seemed to me

that one of the main reasons why Tylor could not further develop and deepen his original idea of animism was due to the late appearance of rapid technological evolution of the cinematography or the motion picture invented in the end of the nineteenth century which made "ghost soul" and "apparitional soul" emerge in reality. Thus for Tylor and for us as well, soul is meant to be a thought pattern toward a body as a psychological fact, while ritual is meant to be a behavioral pattern toward a soul as a social fact.



E. B. Tylor (1832 ~ 1917)

1. 思想としてのアニミズム－問題の所在－

人間が“靈魂”観念を抱くようになったのは、いつ頃から、どのようにしてなのだろうか。このような疑問を、特定の宗教や哲学の立場からではなく、人間一般の問題として人文科学的に解明しようとしたのは、「イギリス人類学の父」と仰がれるエドワード・バーネット・タイラー (E. B. Tylor) (1832～1917) であった。彼の著した『原始文化－神話・哲学・宗教・言語・芸術・慣習の発達の研究－』(*Primitive Culture—Researches into the development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom—*) (初版刊行は1871年＝明治4年) の中で提唱された「アニミズム」は、その後多くの批判を受けながらも、140年近く経過した今日まで広く人口に膾炙しつづけている。宗教研究者のみならず、「アニミズム」ということばは最近の書籍刊行物にも諸処に採用されている。^{註1)} にもかかわらず、その概念や意味が正確に捉えられている場合はむしろ少ない。本稿では、まず、「アニミズム」の発生論理をタイラー自身に問い直し、その本来の意味や意図を把握することから始めたい。

周知の通り、通常、タイラーのアニミズムの定義は「靈的存在(複数)への信仰(the belief in the spiritual beings)」であった。「靈的存在」とは、基本的には靈魂、死靈、精靈、靈鬼、神(小文字による多神と大文字による一神)などから成る包括的概念である。言い換えれば「靈魂的なもの」といってよい。しかし、そこに込められたもうひとつの意味を、本稿で炙り出してみようと思う。

タイラーのアニミズムが提唱されたのとはほぼ同時代の19世紀末には、ニーチェによるニヒリズムが登場し、「神は死んだ」と断言された。人間精神を凍りつかせ、狂気へと誘うようなニヒリズムという極北の思想に対し、タイラーのアニミズムという靈魂信仰説は、自らは敬虔なクェーカー教徒として、人間の心的斉一性を固く信じ、博愛主義的な精神のもとで産み落とされた熱帯的オプティミズムの思想とも言える。^{註2)} それは、あたかも、その後につづく複雑に錯綜する多様な議論を誘発し、増殖させていく生命原理のようだった。(その点では、自由な靈の働きを重んじるクェーカー教徒＝フレンド派の思想が、タイラー・アニミズムの基調を成すということ

はできるだろう。)

タイラーの高弟であったR.R.マレットは靈魂観念よりも非人格的な呪力の観念としてマナイズム(＝アニマティズム)を強調し、一方の弟子A.ラングは、未開社会のなかにすでに至高神観念が存在するとして原始一神観説を展開した。また、タイラーの『原始文化』を読んで民族学研究を志すようになったJ.G.フレイザーは、宗教に先行する呪術世界の研究に没頭し、『金枝篇』をはじめとする大著を20世紀初頭より次々と発表した。

その後、約50年にわたる宗教起源論の時代は、1920～30年代以降は、マリノフスキーたちによる現地調査に即しての機能主義人類学、そしてフランスのデュルケムやモースたちの宗教社会学の抬頭によって一応の幕を閉じた。また、特に1960年代以降に登場したレヴィ＝ストロースの構造主義人類学によって、社会制度や神話等に隠された人間の無意識的構造が存在することが暗示的に示され、それを解明するための新たな可能性の光が放たれた。

このような人類学の展開のなかにおいて、当然ながら、アニミズムという考え方は、実際の社会的文脈や儀礼行動や諸制度に即して理解されるにはあまりに漠然とした曖昧な理論だとして急速にその効力を失っていったのである。これについてはまた後述する(本稿89～90頁)。いわゆる肘掛け椅子人類学の時代は終わりを告げ、人類学はフィールド観察を主たる方法論とする学問になっていった。

アニミズム説の影響力の失速状況は、人類学プロパーの専門家からの評価としては自然な方向だったということは論を俟たない。しかし、ここでの私の関心は人類学の歴史そのものにあるのではない。人類学という狭隘な一領域から「アニミズム」はすでに独り歩きを始めてきた。「アニミズム」は現代社会においても死語と化しているわけではないことは先に述べた。これに対して、タイラーとまさしく同時代に「近代宗教学(Science of Religion)の創始者」として太陽崇拜説＝自然神話説(ナチュリズム)・言語疾病説を唱えたマックス・ミュラーの学説の方は、宗教学者が歴史的回顧の視点を自覚的に採用しない限りはもう容易には視野のうちに見えてはこなくなってしまう。ましてや、ミュラーの説を再評価し復活しようという動きも今のところはほとんど見受けられない。^{註3)} 現時点においては、それぞれ人類学

と宗教学の創始者であった二人の未来は前者のほうが明るい。地球環境のグローバル化が叫ばれるなか、万物に生命や靈魂を認めようとする「アニミズム」を、人類学者の中にも依然として高く評価する声があるのは事実だ。ある学者はいう。

「また宗教を離れても、現代社会の環境問題の深刻化に伴い、人間が環境にたいしてどのように対処すべきかが根本的に問われているとき、『アニミズム』が改めて見直されようとしていることも事実である。」^{註4)}

ただ、ここで私が採る方法は、「アニミズム」を人類学の発展によって完全に乗り越えられてしまった過去の遺物として扱うのではなく、独立的な近代「思想」として取り扱うということである。あるいは、言い過ぎでなければ、「アニミズム」を近代の知性が産み出した「神話」として活用するということだ。したがって、タイラーが、当時の限定された（しかし膨大な）未開社会の断片的民族資料に基づいて恣意的な判断や解釈をしているという人類学者の批判に盲目的に追従する必要もないし、また、その必然性もない。「靈魂」に対する人類学的な「思想」としてアニミズム説を評価しようとするとき、「思想」性そのものが問題とされ、問い直されるのであって、民族資料の信憑性は第二義的なものとみなす。科学という洗礼を受けた、近代以降の人間理性が、古代や未開の人間たちが抱いた「靈魂」への信仰をどのように整理し、どのように受けとめてきたのかは、それだけで一個独立的な「思想史」もしくは「観念史」を形成することができるのではないかと。言い換えれば、社会的現象として発生した“靈魂への解釈”の歴史を通して、私たちは、近代及び現代の人間理性自体の特徴を解明することに接近できるのである。未開社会に託された靈魂への解釈が、たとえ人類学者が言うように、空想的で誤っていたとしても、それを構築しようとした理性による所産は貴重な歴史的な精神遺産である。そのような精神遺産の特異点に相当すると思われる研究を、まずタイラーから始め（彼以前に未開人を含めた人類の靈魂観をトータルな対象として扱った者はいなかった。^{註5)}）、W.ヴント、E.カッシーラー、E.アルプマン、そしてレヴィ＝ストロースたちへと（そして、できうるならば折口信夫へも）手繰っていきたい。レヴィ＝ストロース以外は、現今の極度に専門分化された個別領域からはその業績が大きくはみ出してしまったがゆえに、各専門学者たちの手に負

えなくなった業績部分を深く抱え込んでいる知の巨人たちである。本稿は、こうした、専門学者たちの研究射程から独創的に逸脱したことによって不当に埋もれてしまった思索者たちの痕跡を発掘することにより、実は私たち現代人自身の身近な問題であるスピリチュアリティや価値観や倫理、そして身体意識の問題を考えていくときの、隠されていた基礎的なマトリックスの顕示的提供を目指すものである。靈的なものに対するいたずらに形而上学的で個人的な哲学的・宗教的見解ではなく、いわゆる未開社会や古代の人間の考え方を総合的に検討して人文科学的に仮説構築された、「靈性もしくは靈魂観念への人類学的思想史」の試みである。それゆえに、単なる社会（文化）人類学の研究史を意図するものではない。そして、このようなささやかな試みに何がしかの意義や妥当性が認められるならば、次にはそれが西洋哲学の思考やインドの宗教思考、中国の思想やローカルな諸思想などと、通時的にも共時的にもどのような位相で関連してくるのか、あるいは関連しないのかということと比較考察する足掛かりとなりうるものと思う。言うならば、哲学のための哲学ではなく、神学のための神学でもない、人間観の理解や拡張のための新たなヴィジョンの模索である。未開・野生という原初的なパースペクティブから立ちあがる思考の稜線を、はるかな視線の彼方に見つめながら。

2. 『原始文化』増補改訂過程に見るアニミズム説の変容

タイラーの『原始文化』の初版は1871年に出版された。本書は、1865年に出版していた『初期人類史の研究』(*Researches into the Early History of Mankind*)という自著に、その後発表した七篇以上の諸論文・講演記録を加えて上梓されたものである。副題を「神話・哲学・宗教・言語・芸術・慣習の発達の研究」とし、初期人類から現代の文化への発達を、世界各地の民族資料を駆使して包括的に展望しようとした書である。2巻本で、第1巻は502頁、第2巻は索引を含めて471頁から成る。（初版本は、第1巻が453頁、第2巻が426頁から成る。）合計973頁（初版は879頁）、全一九章という大著である。この書は、タイラーの生前に少なくとも三度改訂

されている。初版を1871年に出したあとで、1873年＝第2版、1891年＝第3版、1903年＝第4版、1913年＝第5版が確認できる。因みに、筆者が所有しているのは第6版＝1920年版であるが、この本の最初に各版が更新されるたびに付されたタイラーの序文がまとめて記載されている。それによると、第2版（つまり初版から2年半後）において大幅な加筆・修正が施され、その後の第3版と第4版においてはごくわずかの語句や記録が修正されただけだということが判明する。（総頁数も変更をきたさぬよう配慮されたようである。）しかも、第5版に対する著者の序文はなく、また、第6版も同様である。（筆者が参照した別の1929年の版本には、第5版までの年代が載っており、1920年と1929年はReprintedと記載されているのみだった。）このことから、実質上、『原始文化』が完成を見るのは第2版の1873年版（明治6年）であり、第3版と第4版は僅少の修正に留まり、第5版以降は事実上の再版であるということが出来る。^{註6)}

そこで、以下でまず検討したいのは、初版と第2版との間で加筆・修正された部分（総量は94頁分の増加）において、タイラーのアニミズム説がどのような変貌を遂げているかということである。『原始文化』全一九章のうち、初めの四章は文化科学説（特に、残存説）、第5章と第6章は言語論、第7章は計算技術が取り扱われている。アニミズム説が登場するのは第8～10章の神話論（特に第8章）においてであり、神話の基盤にアニミズムが働いていることが指摘される。しかし、アニミズムそのものの詳しい議論はなされていない。第11章から第17章の七章分が「アニミズム」と題された本書の中核であり、本書の分量全体の約半分の頁数が費やされている。第18章は「儀礼と儀式」、第19章が「結論」である。

さて、同書の中で、アニミズムと靈魂觀念との関連が詳述される第11章において、アニミズムの定義が述べられる部分に注目したい。恐らくこの部分は、人類学の学説史上、最も有名な箇処の一つである。便宜上ここでは、アニミズムの①動機、②推理、③定義の三部分に区分し、特に、『原始文化』の初版の②a推理と、第2版以降の改訂であると推定される第5版②b推理の相異に着目しつつ、その発生論理の増補改訂部分の記述的特徴を探ってみることにする。（②aと②bの部分のみ、独立して翻訳した。）

①a,b【動機】初版（1871）（以下、拙訳）^{註7)}

（なお、（ ）内は筆者による補充である。以下、同。）

「最初に考えるべき問題は、人間の魂及びそれ以外の魂に関する説である。この考察を以下の本章で行うつもりだ。低種族の間での魂に関する教説がどのようなものなのかということは、理論の発展によって【第5版＝アニミズム理論の発展を述べることによって】説明されるだろう。いまだ低い文化段階にあつては、思索者たちは、あたかも（次の）二つの生物学的な問題に強く印象づけられたように思える。第一には、生体と死体を区別させるものは何なのか。何が覚醒、睡眠、トランス、病気、死をもたらすのか。第二には、夢や幻覚において現れる人間の姿（human shapes）は何なのか。」

②a【推理】初版（上文につづく）

「昔の野生の哲学者たち（savage philosophers）は、この二つの現象群を眺めながら、それら二つをいわゆる‘アパリショナル・ソウル’（apparitional soul）、‘ゴースト・ソウル’（ghost soul）というような概念において連結させることによって、一方の現象が他方を互いに実際的に説明し合えるようにしたのである。低種族の間における人格的（＝個人的）な魂（soul）や霊（spirit）は次のように定義されるだろう。」

②b【推理】第5版（上文①につづく）（第2版＝1873年以後の改訂）^{註8)}

「これら二つの現象群を眺めて、恐らく昔の野生の哲学者たちは、どんな人間にも属する生命（life）と影像（phantom）という二つのもの（things）がある、と明白に推理して第一歩を踏み出しただろう。これら二つのものは身体と密接に連結しているのは明らかである。生命は、身体が感じ、思考し、行動することを可能にし、影像は身体の像（image）もしくは第二の自己（second self）である。また、この二つは身体から分離できるものだとも認められている。生命は（身体から）去ることができ、それを無感覚にしたり、死体として残したりする。影像は遠く離れた場所で人々に現れる。文明人には（歩みを）元にもどす（ような）ことがいかに極めて困難に思われようとも、未開人にとっては（推理の）第二歩を踏み出すこともまた容易であろう。（つまり、）それは、生命と影像とを（再び）結合することだけでよいの

だ。それら二つはともに身体に属するがゆえに、相互に所属しあうだけでなく、同じ一つの魂の現れでなくて何であろうか。(その二つが) 結合して考えられたとしよう。その結果が‘アパリショナル・ソウル’、‘ゴースト・ソウル’と呼ばれる周知の概念なのだ。ともかく、これは、低種族における人格的(=個人的)な魂(soul)や霊(spirit)の実際的な概念(actual conception)に一致するものであり、次のように定義されるだろう。」

③ a, b【定義】初版(上文②のつづき)((1)から(13)の番号は筆者による)

「(すなわち)それ(魂)は、(1)実体なきかすかな人像(human image)であり、その本性は(2)一種の蒸気、薄膜(film=映像)もしくは影(shadow)である。それ(魂)は、(3)それが生かしている個体の生命(life)と(4)思考(thought)の原因となる。また、身体を持つ主体(corporeal owner)の個人的な(5)意識(consciousness)や意志(volition)を、過去や現在において独立的に保ちつつ、(6)身体から遠く抜け出して(7)閃光のごとくに素早くあちこちに現れる。(またそれは)ほとんど(8)触知できず(impalpable)、(9)見ることもできない(invisible)けれど、(10)物理的な力(physical power)を示顕し、特に、覚醒時や睡眠時の人に、(11)当人の体とは分離したそっくりの幻像(phantasm)として立ち現れる。【第5版追加】それは、(12)その者の肉体の死後も存在しつづけて人々に現れる。また、(13)他の人間や動物の身体や、さらには事物(things)にさえも入り込み、占有し(=取り憑き possess)、活動するのである。

以上の定義は、けっして普遍的な妥当性を持つものではないけれども、多少の部分的な修正を加えるならば、どんな特定の民族の間でも標準(的な定義)として見なされるに十分な一般性は持ち合わせている。このような、世界に広く見られる諸見解は、恣意的なものでも定型なものでもなく、また、何らかの交流が認められるような、遠く離れた種族どうしに均一性を想定することを正当化しようとするものでもない。それらは、十分首尾一貫した合理的な原始哲学によって解釈されるように、人間の諸感覚をはっきりと証明するには最も説得力のある仕方であらう。この理論は【第5版】原始的アニミズムは、実にうまくこのような事実

の【同】本質的な説明となるので、より高度な教育の中にも適用されている。古典哲学や中世の哲学はそれを大幅に改変したし、現代哲学はいまだにより広く取り扱っているけれども、それ(原始的アニミズム)はこれまでそれ本来の性格の痕跡を残し続けている。つまり、この原始時代からの貴重な伝統は、文明化された世界の(人々の)心理状態の中に現存しているものと言ってもよい。様々な各地の人種の中から収集された膨大な量の証拠から、典型的な細目が【同】いま選択され、霊魂に関するより初期の理論と、その理論の部分的な関係およびそれらの部分が文化の行程に即して放棄されたり、改変されたり、保持されたりしてきた方法が示されるであろう。」

3. アニミズム説発生の論理

上記の①動機部分に見られる通り、タイラーは、未開段階の「思索者たち」(thinking men)が二種の生物学的問題に直面しただろうと推測する。「生物学的」という語の使用には、ダーウィンの影響を見ることもできるだろう。さて、一つは、「生体と死体を区別させるものは何か」ということ。その直後に示される「何が覚醒(waking)、睡眠(sleep)、トランス(trance)、病気(disease)、死(death)をもたらすのか」という説明とやや直結させ難いように思われるが、要は「覚醒」者である「生体」つまり生者と、「死」者である「死体」との間に、「睡眠」時、「トランス」時、「病気」時という生から死へ近づく三つの中間段階を区別して述べたものであろう。「生」と「死」という抽象的問題ではなく、「生きている身体(a living body)」と「死した身体(a dead one)」という身体の問題として捉えるところに留意しておきたい。

二つ目の問題は、「夢(dreams)や幻覚時(visions)において現れる人間の姿(human shape)は何なのか」ということであった。こういう問題の立て方自体に、彼の主知主義的な強引さが看取できるであろうが、生(体)と死(体)を分かち原因と、生(体)と死(体)の中間領域たる夢眠時、トランス状態、病気の時に見られる幻としての人間(の身体)が出現する理由を、タイラーは未開人の思考に仮託したのである。

それに対する初版『原始文化』における②推理 a は、原著英文でわずか6行で示される。「アパリショナル・ソウル (apparitional soul)」や「ゴースト・ソウル (ghost soul)」という概念によって「野生の哲学者たち (savage philosophers)」^{註9)}はその二つの問題を一度に連動したものである。通常はapparitionもghostも英語としてはそれ自身で“亡霊”や“死霊”を意味するものであるが、ここでは、死霊性よりもまずその(突然出現する)幻影としての姿形や影像性を指しているように思われる。つまり、ここにおいても靈魂の身体性ないしは身体的輪郭が意識されている。そのことは、次に見るこの部分の増補改訂②bの内容からも推定できるのである。

つづく第2版(1873年)以降の改訂版においては、この推理②bの部分が初版の3倍以上の20行(英文原著)に大幅に拡大されている。まず、「野生の哲学者たち」による推理の第一歩として、「身体 (body) に密接に連結している」「生命 (life)」と「影像 (phantom)」という二つの「もの (things)」がかなり唐突に提示される。「生命」は「身体が感じ、思考し、行動することを可能にし」、身体から「去ることができ、それを無感覚にしたり、死体として残したりする」。一方、「影像」は「身体の像 (イメージ) もしくは第二の自己」であり、「遠く離れた場所で人々に現れる」。このように、「生命」と「影像」の二つは「身体から分離できる」という。「野生の哲学者たち」(＝タイラーも含む)は、さらに第二の推理段階へと進む。そうすると、分離された「生命」と「影像」とは「身体に(元来?＝筆者)所属するものであるがゆえに」、新たな身体として結合される。これが「アパリショナル・ソウル」もしくは「ゴースト・ソウル」である。文明人にはこの第二の推理は極めて困難ではあるけれども、という条件付きだが。

さて、ひとたび身体から分離した「生命」と「影像」がふたたび結合し合体すれば、擬似身体ともいうべき新たな身体を得るという論理。そのメカニズムは謎のままだが、タイラーにとって、このことが増補改訂の最も重要な鍵となるものであったことは間違いない。つまり、「靈魂」の発生には「生命」と「影像」が不可欠の二大要素もしくは原理となるという思想の成立である。^{註10)}人類学者たちはこぞって、彼のこの論理の空想性や恣意性を啜うのだが、^{註11)}思想史的に捉えるならば、その革

新性を看過する楽天性もまた啜われて然るべきであるように感じられる。なぜなら、タイラーはここで、それまで恐らく誰も試みようとしなかった「靈魂」の“発生論理”を大胆にも語ろうとしたからである。西洋の伝統的思想においては、「靈魂とは何か」という存在論や認識論的な見方がほぼ一般的な主流となっていた。それに対して、タイラーは、「靈魂はどこから来て、どこへ行くのか」という見方に大きく一歩前進した発想を持ち出してきたことができる。普通のキリスト者であれば、それは神からの賜物として所与の存在であったはずだ。「文明人には」「極めて困難」な推理であるがという彼の言い訳は、キリスト教世界への痛烈な批判とも受け取ることができる。「靈魂」の所与的存在という自明的な前提性を覆す発言なのだ。「靈魂は発生する」という提言は、「神は死んだ」という提言^{註12)}と同様の革新性を持つものである。したがって、タイラーの衝撃的な提言は、ニーチェのニヒリズムと対極的な対照を成すものである。

『原始文化』初版にもすでに見られた「アパリショナル・ソウル」、「ゴースト・ソウル」なる両語を正確に日本語へ翻訳するのは困難である。しかし、タイラーはここで、影像性を持ち出して重視している。そしてそれを「身体の像 (イメージ)」「第二の自己」と規定する。その影像に「生命」が加わり宿るわけであるから、それが単なる静止画像としての影像ではなく、生きているように動く「影像」が想定されているものと考えられる。だから、「アパリショナル・ソウル」「ゴースト・ソウル」とは「死霊」「亡霊」ではなく、あえて翻訳するなら「幻影魂」「霊像魂」とするのが適当であると思われる(「霊象魂」と訳してもよい)。因みに、「幽霊」という訳語は、日本語として、(成仏できない)死霊に限定されすぎていること、江戸時代以来の絵画に描かれた両足の欠損した人物像が定着しすぎていること、そして、怨念のような不要かつ過剰な感情的要素を予想しすぎること、などの理由により採用に不適當である。^{註13)}

さらに重要な点は、「生命」と「影像」が再結合した「霊像魂」も、タイラーにとっては「同じ一つの魂の現れ」であると規定されていることだ。ここに明確に彼の、靈魂の一元的理解が確認できる。^{註14)}

以上のようなタイラーの靈魂観“推理”の構図は、図1のように示すことができる。

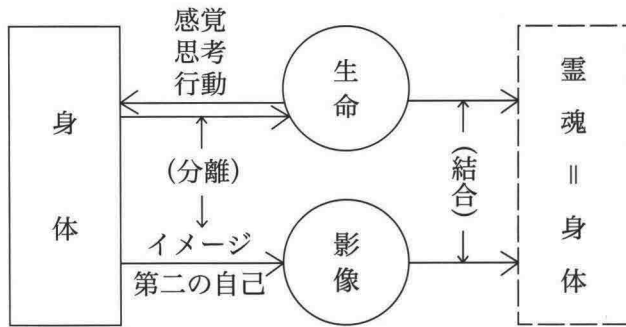


図1 〈推理②bの論理〉

そして、タイラーは靈魂の③定義をまとめる。そこには筆者が便宜上設けた番号によると一三種の項目が挙げられている。すなわち、

- (1) イメージ性
- (2) 気体性 (ただしshadowやfilmは(1)と重なる)
- (3) 個体生命 (life) の原因 (cause)
- (4) 個体の思考 (thought) の原因 (cause)
- (5) 身体所有者の過去・現在の個人的意識 (consciousness)・意志 (volition) の保有
- (6) 身体遊離性
- (7) 瞬間移動性
- (8) 触知不能性 (impalpable)
- (9) 不可視性 (invisible)
- (10) 物理的作用性 (physical power)
- (11) 分身影像性 (phantasm)
- (12) 死後存続性
- (13) 他者転移性

である。これらの諸特性は、結局のところ、次のような三種類の属性にさらに集約的に整理できる。すなわち、

- a 〈個体を生かす生命と思考の原因〉 (= (3), (4), (5))
- b 〈気体状の分身影像〉 (= (1), (2), (6), (7), (8), (9), (10), (11))
- c 〈死後存続性〉 (= (12), (13))

である。これを見てみるとわかるとおり、a 〈個体を生かす生命と思考の原因〉となる靈魂は生体に関するものであり、いわゆる生靈のカテゴリーに属する。一方、c 〈死後存続性〉を有する靈魂は、いわゆる死靈 (亡霊) や精霊等のカテゴリーに属するだろう。ただ、〈死後存続性〉

という語自体は第2版以降での追加項目であるから、タイラーとしては「他者転移性」を優先的に考えていたことになる。“靈魂はどこに行くのか”という問題意識である。そして、b 〈気体状の分身影像〉としての靈魂は、基本的に生靈・死靈のどちらにも適用可能な属性であると考えられる。この点は明確ではない。(また、(9) 不可視性のみは、生靈の場合は妥当としても、タイラーは明らかに影像性の文脈の中で挙げている規定なので、必ずしも他と整合性が保たれない。)

以上の靈魂の定義は、タイラーによれば、決して「普遍的妥当性」を持つものではないけれど、「標準的一般性」は持つものであると主張している(③定義)。そして、このアニミズムは未開社会ばかりではなく、現代の文明社会の人間心理にも痕跡を残しているという、いわゆる残存説 (the survival) を強調している。

ここで、われわれが見過ごすことのできないタイラーの説の特異性がある。それは、上記(3)(4)(5)とで規定された項目aで、靈魂が「生かして動かしているその個体の生命と思考の原因となる」(the cause of life and thought in the individual it animates) ということである。推理②aではもちろんのこと、推理②bにおいても、このような発想は直接に見当たらない。推理②bでは、「生命」が身体に対して「感じ、思考し、行動することを可能に」させていることが言及されるだけであって、決して今のように靈魂が個体の生命や思考の原因となるのではなかった。もし靈魂が個体の生命や思考の原因となることを図1の中で示そうとするならば、点線囲みの「靈魂=身体」から「生命」へ(そして身体へも)としっかりと引かれるべき実線矢印が存在することになる。突然出現したかに見えるこの論理を整合的に考えるならば、この場合のタイラーにとっては、「生命」と「靈魂」とは実質的に同じ概念を表すか、もしくは、「生命」の背後にその原動力としての「靈魂」を認めるか、ということにならざるを得ない。この関係を、図1の構図を見ながら整理してみる。すると、推理②bで述べられていた、「感覚」「思考」「行動」という三種の「生命」の作用のうち、③定義で述べられたように、「思考」は、「生命」とともに「靈魂」が生かしている「個体」の原因なのだから、概念的には「生命」と「影像」が合体して重なる部分のみが「靈魂」と認められることになるのではなかろうか。

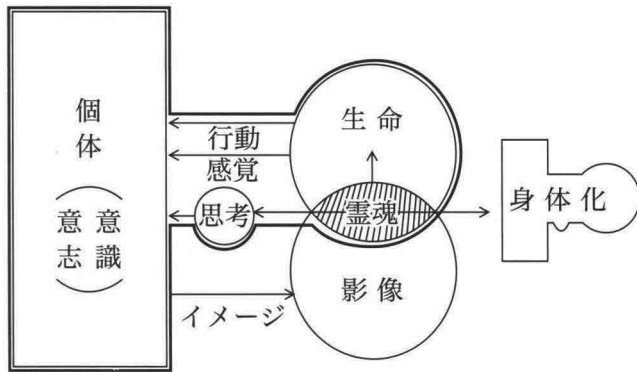


図2 〈③定義からの靈魂観〉

そして、「生命」と「影像」が結合すれば、彼によれば、身体化を惹き起こす。この関係の構図は図1のみでは把握し切れない。そこで新たな図式化が必要になる。これは、図2のようになるはずだ。

このように見てくると、次のような要約的な議論が可能となるだろう。つまり、タイラーが考えた靈魂は、まず、個体的身体から分離できる生命性と影像性を持つ。身体から分離された生命性と影像性は結合して擬似身体性を持つ靈魂になる。いわば、《身体的靈魂》が成立する。これが推理②bの思想である。

一方、③定義の方では、まず靈魂は、生きている個体においては、それに生命力や思考力を付与する一種の原理であった。それは同時に、気体状の分身影像性を有し、個体の死後も独立に存続し、他者に転移する。ここでは、生霊と死霊に分割されるべき思考傾向が認められるものの、明確な区分は行われていない。この③定義全体から窺われる靈魂観の特徴は、定義規定の配分傾向からしてやはりそのb〈気体状の分身影像性〉に最も特徴的に表わされているものと解してもよいと思う（一三項目の規定のうち八項目を占める）。と同時に、生体においてはその生命原理性が無条件的に認められている。このとき、生体個体は、靈魂という一種の生命原理に衝き動かされて活動し、思考する。つまり、個体は、靈魂を内在させた《靈魂的身体》ということになる。さらに、それは死後も存続し、他者に転移する。先述したように、初版においては「他者転移性」のみが規定されていたことから、タイラーにとっては、死後も他の人間や動物や事物にも「入り込み (enter into)」、それらを「占有 (取り憑く) し (possess)」、「活動する (act)」というその生きて動く靈魂の生命性こそが重要視されていたのである。だから

からこそ、第2版以来追加された「死後存在性」にしても、単に「存在する (exist)」のみならず、人々に「現れる (appear)」ことが併行して条件とされていたのだ。このように、「靈魂観」にはその出現性・活動性が不可欠の属性であると認識されているのである。端的に、生きて、動いている影像が靈魂の元型と認められたのである。(したがって、このような考え方による限り、生命等が分離し、動かなくなった死体は単なる物体であり、それは考察の対象から第一義的には除外されることになる。しかし、実際にはタイラーは、後述のように、そうではない靈魂観を多数紹介している。このことは、彼にとっては恐らく靈魂の定義への「多少の部分的な修正」部分として「標準的一般性」の中に取り込み得るものと考えたのだろう。)

タイラーが想定した靈魂観の基本構造を簡潔に図式化すると、図3が浮かび上がる。すなわち、彼が靈魂をその発生過程を含めて説明しようするとき、常に〈身体／靈魂〉という二項が、〈生命／影像〉という別の二項と包摂的に関係している。したがって、靈魂の一元的理解とはいうものの、その内容は、前者二項が後者二項と相即的に関係しあう、二重の二元論 (もしくは四元論) を構成するものとなっているのである。それらの四元は、「身体：靈魂＝生命：影像」ばかりでなく、「身体：生命＝靈魂：影像」、「身体：影像＝生命：靈魂」などというように論理的には六種類の関係として成り立つ。^{註15)} さらに、「一項：二項」という関係も成り立つ。例えば、「身体 a：(生命+影像)＝身体 b：靈魂」。これがタイラーの論理に近似するかもしれないが (身体 b＝靈魂)、四元の組み合わせ方によっては複雑な思考への論理素材を提供しているものと考えられる。これに「思考」という要素が加わると問題はさらに困難になるであろう。

一方、概念の内容を、ある意味立体的に眺めるなら、タイラーの見方は図4のように、「靈魂」を中心に、順次、「生命」、「影像」、「身体」、「個体」がそれを取り囲むという同心円の構造になるはずである。

ともあれ、「身体」と「靈魂」は密接に相即しつつ、「生命」と「影像」の二元を取り込んで二重の二項対立関係を構成していることが確認された。ただ、この思想の基底に横たわっているのは、西洋には伝統的な考え方である、いわゆる「靈肉二元論」^{註16)} であることも確かだ。タイラーには、先述のように「靈魂」の発生論的な見方が認めら

れた。しかし、生命原理としての「靈魂」をも彼が認める以上、外来魂ではなく、あくまでも、それは人間の内部的な発生論に留まっていることにも留意しておく必要がある。

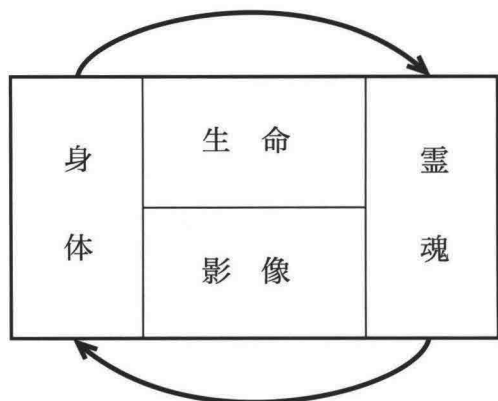


図3 〈タイラーの靈魂観の全体的構図〉

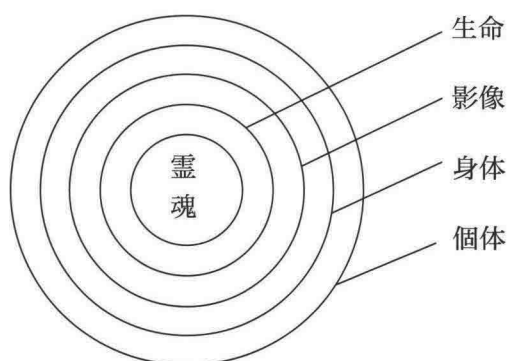


図4 〈タイラーによる個体構造の概念図〉

4. 結論的展開

—問題多様化のなかの特異点—

以上の考察から、タイラーの想定した靈魂観念の特徴を、改めて全体的に整理するならば、次のような三点に集約することができるだろう。

- (1) タイラーの説く靈魂観念は、実質的には生命原理とほぼ同じ概念であるか、もしくはその背後にある原理である。
- (2) ただし、靈魂の客観的認知性に関して彼が力点を置くのは、むしろその影像性である。しかも、これが活動することにより「靈像魂」

(apparitional or ghost soul) として発生する。

- (3) その際、「身体」から分離した「影像」性は「生命」性と結合して新たな「(擬似) 身体」性を有する「靈(像)魂」となる。靈魂自体は一元的なものであるが、〈身体/靈魂〉は〈生命/影像〉と密接不離に相即する二重の二元論を構成する。

「アニミズム」という思想は、西洋世界が非西洋世界と邂逅し、本当の他者を発見したとき、自らのアイデンティティーをいかに保てるかを賭した表明の先駆的一例である。進化主義という強力な時代的制約に縛られていたにしろ、それは自らの外部を理解し、また、自らの遠い過去の姿を内部に映し出す鏡として提示されたのである。外部の他者性と自らの内部の他者性に、共有できるひとつの回路が発見されたのだ。その意味で、「アニミズム」とはコミュニケーション理論の一種と理解しよう。^{註17)} 特に、自分の中に内在する原始性を自覚的に認めるということは、現代の西欧人にとってさえも（そして私たちアジア人にも）容易には自明のことだと言いつけることのできない認識であろう。私は、この点に関する限り、「アニミズム」の持つ進化論的欠陥を相殺してなお余りある貴重な発見であったと評価したい。^{註18)}

ただ、人間の人格的靈魂をまずモデルとして、それらが外界の動植物や無生物にまで精霊や大小各種の神格として擬人的に適用されたとする「アニミズム」の、どこまでも人間中心主義の思考には、修正が必要かもしれない。しかし、人間の抱く擬人化思考や類比的思考や象徴的思考自体が否定されることはないだろう。この意味で構造主義人類学は、全く別の視点を見出したのである。

また、キリスト教、イスラム教、仏教を「世界宗教」、「普遍宗教」と呼ぶ通俗的分類法に対しても、「アニミズム」こそが「普遍宗教」「世界宗教」であるという見方も、いまだそれに対抗しうる見方として再考の余地がある。何をもって「普遍」とするかの基準が再考されなければならない。

タイラーの研究が、いかに主知主義に走り過ぎ、あまりに合理主義的で、個人的心理主義に傾きすぎ、(その後のフィールド・ワークによって明らかになってくるような)民族誌的事実にそぐわぬ諸点が指摘されようとも、曲がりなりにもギリシャ思想以来の西洋哲学やキリスト教神学から脱しようとした、地球人規模の視点による靈

魂観研究は、全てここから始まると言っても過言ではない。それは一個の研究でもあり、一個の思想でもある。さらに、それは一個の神話でさえある。膨大な民族誌資料を駆使してのこの作業がブリコラージュ(器用人仕事)でなくして何であろうか。

少なくとも1920～30年代までは「アニミズム」は宗教の起源を巡る論争の中核に存在していた。「靈魂」という非科学的なるものを対象に、人類学・民族学や宗教学といった近代科学の知性が文字どおり“全身全霊”を傾けて挑みつづけたのだ。「神は死んだ」はずの19世紀末という同時代に、神の起源として発掘された「靈魂」はこれまでとは装いを新たにその生命力が更新されたのである。折しもイギリスでは、いわゆる心霊主義(交霊術)(スピリチュアリズム)が流行していた。「靈魂」の軌跡は、その最強の子孫たる神の衰弱死を尻目にしながら、熱い学問的議論のなかだけでなく、オカルト的通俗思想の主演にも抜擢されたのである。これは、ニヒリズムや実存主義の流れとははっきりと異なるもうひとつの思想史と言ってよい。

それにしても奇妙な事実がある。それは、アニミズムの種を播いたタイラー自身が、『原始文化』の発表後、ほとんど宗教起源論争に自ら積極的に加わらなかったということだ。『原始文化』の出版後10年にして、学生や一般読者向けに、『人類学』(1881年)^{註19)}という小さな入門的概説書を著した以外彼はほとんど大きな業績を残さなかった。この小著では、『原始文化』以上に、より具体的な自然人類学や生活技術や考古学などの情報がコンパクトに収められているが、「靈的世界」(The Spiritual World)という一章にはとり立てて目新しいことは述べられていない。しかもそこには「アニミズム」という用語さえ見当たらない。まるで、その用語の使用をあえて避けているようにも見受けられる。その後、1888年には、専門雑誌に、民族社会における命名法や母方居住制、忌避関係といった親族組織や制度・慣習の統計的・数量的分析を行った論文を寄稿している。しかし、その他には目立った業績はなく、^{註20)}自らによるアニミズム説の展開や深化の形跡は認められないのである。『原始文化』を著したとき(1871年)彼は39歳という若さであったことを考えると、85歳で没する(1917年)まで(の46年間)に成すべきことはもっとありえたように思われるのだが。^{註21)}

さて、先述したように、タイラーの提唱した靈魂観の特徴を三点掲げた。そこには多様な論理の可能性が秘められていたことも先述した。これに基づいて靈魂観の複雑な様相を、タイラーの弟子たちが中心となり、修正や批判を加えていった。その中で、マナイズム(アニマティズム)と原始一神教説の二つは、アニミズムと並んで宗教起源論における三つ巴の有力説を形成した。

アンドリュー・ラング(A. Lang, 1844～1912)が提唱した原始一神教説は、アニミズムを逆立ちさせたような退化(退行)論である。まず、原始・未開民族の間に、至高神(High God)の観念が定着し、それが時代を下るにつれて、不純な多神教的要素が混入し来り、神観念が多様化するというものである。この考え方は、後に民族学におけるウィーン学派のヴィルヘルム・シュミット(W. Schmidt, 1868～1954)たちによって、文化圏説として拡大的に提唱された。しかし、カトリック思想の退化説というドグマに拘束されすぎた嫌いもあって、第二次大戦後はこの説はその効力をほぼ完全に失った。シュミット(彼は同時にカトリックの神父でもあった)たちが目論んだ“神の復活”は大部の著作(独文『神観念の起源』は1912～1946年にかけて全12巻にも及ぶ大作)にもかかわらず、成功を遂げなかったと言ってよい。スウェーデンのゼーデルブローム(Söderblom, 1866～1931)は、シュミットたちが人類最古の文化圏に属すると考えたアフリカの一部の部族(サン族、ピグミー族など)、南アジアのアンダマン島民、極北のイヌイットたちに見られる最高神観念も、至高神というよりも「起因者」(Urheber)というべきで、儀礼や崇拜の対象とはなりえていないと修正したうえで、アニミズムとマナイズムと並べ、三論を総合的に折衷する立場を取り、事実上それまでの論争をひとまず調停的に終結させる役割を果たした。(ゼーデルブローム著、三枝義夫訳『神信仰の生成』(上下巻)、岩波書店、1942年、1946年)

それに対し、タイラーのもう一人の高弟だったロバート・R.マレット(R. R. Marett, 1866～1943)の提唱したマナイズムは、アニミズムと対立する構図としてよりも、むしろそれを補い強化するものとして意義がある。両者あわせて広義のアニミズムを指す場合も生じている。マレット自身の立場もそれが本望だったようだ。

言うまでもなく、マナ(manā)とはメラネシアの土語であり、通常は非人格的な呪力観念を指すものである。

人格的な靈魂観念と異なり、それは不定形の流れるエネルギーのようなものと考えられ（マレットはそれを電気に喩えている）、それを取り込んだり、付着したりすれば善・悪両方面に強力な（超自然的な）作用を及ぼすことができる。豊作や豊漁、また戦勝や各種の成功などもマナという呪力が原因とされる。それは事物に固有のものではなく、他から転移したり伝染したりする“力”である。このような類似の呪力観念は世界各地の民族にも見出される。たとえば、アメリカ・インディアンの間でも、オランダ、ワカン、マニトウなど、オーストラリアでは、アルンタ、チュリング、ジャワではメナング、アフリカのバンツ族ではムルング、パロツエ族ではモレモ、モロッコ族ではバラカなどといった具合にである。モースやデュルケームなどのフランス宗教社会学派たちもマナ＝呪力観念を認めている。また、日本でも「イツ」や「カミ」、沖縄の「セヂ」などマナの観念を持つ語が指摘されている。

マナ観念は、その力が積極方面に働けばマナなのだが、消極方面に働くとタブーを発生させるとして、マレットは、宗教および呪術の最小限の原理として「タブー・マナ公式」を主張した。マレットは、靈魂観念以前に、こういった超自然的な異常な力の働きを見て、人間には驚異や畏怖などの情緒的反応が起こるに違いないと推測し、呪術＝宗教は人間の頭の中で理性的に「考え出された」（「リーズン・アウト」）ものではなく、情緒的・衝動的に身体表現として「踊り出された」（「ダンス・アウト」）ものだという解釈を主張した。ただ、マナは靈魂観念よりも時間的に先行するという意味での「プレ・アニミズム」という呼称はマレット自身も認めていない。要するに、マレットのマナイズムは、アニミズムと同様に理念型である。すなわち、現実の呪術・宗教的な信仰世界においては、マナ型の呪力観念が必ず何らかの人格や物体に付随して認められるのであって、精霊や靈魂といった人格的な力と協働して機能しているのである。マナイズムだけの社会も存在しないし、アニミズムだけの社会も存在しない。両者は現実には混合した信仰形態となっている。

今日の宗教学・人類学においては、アニミズムやマナイズム、そして原始一神観も、宗教の起源や発生を説明する概念ではなく、宗教の類型論として読み替えられている。つまり、例えば、仏教という一つの宗教の中にも

アニミズム的な型や要素（特に、祖霊信仰）、あるいはマナイズム的な型や要素も認められるし（仏性・如来蔵などはそれに近い）、ブツダを神の如くに信仰する至高神信仰の型・要素も認められる（東南アジアやスリランカの仏教）というような解釈の仕方である。したがって、コンテクストの交換操作により、これらの概念は現在においても活用できる余地を残しているのである。

ここで、靈魂観念とマナ観念の中間領域を占めると思われる「靈質」（soul substance）という観念についても付言しておきたい。これはインドネシアをフィールド・ワークしたクロイト（A.C.Kruijt）が展開した説で、わが国の宇野圓空（1885～1949）によっても提唱された。^{註22}「靈質」は直截には「靈魂の素材」であり「靈魂を形成する物質的要素」である。個体的・人格的な靈魂とは異なり、生命原理の延長上に位置付けられる非人格的な一種の靈魂（生靈的）とされる。しかし、一般的な靈魂観念とは概念的にも発生的にも全く異なった系統のものと考えられている。ただし、研究者によってその解釈に多様な幅が存在し、最近ではあまり表立った議論が進行していないようであり、放置されてしまっている感がある。

すでに、以上のような諸問題が、タイラーのアニミズム誕生以来展開されたのだが、ここではこれ以上の研究史の詳細には立ち入らない。^{註23} 急いで、先述したタイラーの靈魂観の三つの特徴に立ち返り、それを思想史的な観点から捉え直してみたい。

まず、(1)に関しては、タイラー自身も『原始文化』の他の箇所においても明言している通り、彼は靈魂を、生きている人間の生命の原動力と捉えていることは疑いない。^{註24} それはアニミズム説の一つの大きな特徴となっている。ただし、生命原理を靈魂と同一視する思想自体は、特にタイラーの独創といったものではなく、西洋思想にも伝統的な観方であった。^{註25} 「万物は生きている」^{註26} という大前提をもとに、全てのものに生命が宿っているという思想は、アニミズムというよりも「アニマティズム（animatism）」と呼ばれている（英語のanimateが「生かす、動かす」という意味を持つから）。または、「ヴァイタリズム（vitalism）」（生氣論・生命論）もしくは「汎ヴァイタリズム（pan-vitalism）」とも呼ばれる。生命を一個の実体的原理とみなし、それが個体を活気づけ、動かしている原動力と見る思想である。だ

が、タイラーの場合、生命は靈魂の働きや作用にかぎりなく接近して捉えられているので、正確にいうと「アニマティズム」とは異なる。むしろ、靈魂は生命の背後で主宰する生命活動の原因とみなされる点、それは一種の「物活論」的思想といったほうがより真実に近い。因みに、ギリシャ自然哲学に現れた物活論においては、例えば、タレスは水を、ヘラクレイトスは火を生命自体の永遠運動の元素（もとのもの＝アルケー）と捉える。自然の質料因ヒュレーが生命ゾーエーの原理となる説であるからヒュロゾーイズムhylozoismと呼ばれる。しかし、靈魂は自然の質料因というよりも、通常は超自然の質料因である。しかも、タイラーのように、それは影像つまり形相（エイドス）とも結合されるので、アリストテレスのようにはうまく説明できないのである。ユダヤ・キリスト教の伝統では、個体に生命を与えるのは当然ながら神である。しかし、タイラーの立場からすれば、神こそは靈魂の進化した姿であった。

次に、(2) 靈魂の影像性という点については、むしろ「アニミズム」の最も大きな特徴であると言ってよい。従来この点は必ずしも十分に注目されてこなかった。これまでは靈魂の遊離性の方（＝遊離魂）に議論の焦点が向けられていた嫌いがあるが、前掲のタイラーの推論(②b)に即して考察する限り、影像性の方がまさにその語そのものの使用によってより重視されていると見るべきである。しかもその影像性は静止的なそれではなく、動くことによって生きている靈魂とみなされているのだという主張。影像に生命が吹き込まれると、動きだす(animate)。それが「靈像魂」(apparitional, or ghost soul) だった。

視点を変えてみる。『原始文化』が発表された当時においては、写真技術はすでに十分開発されていたが「動く影像」つまり映像を造り出す技術はまだ存在していなかった。トーマス・エジソンが1891年にキネトグラフやキネトスコープ（覗き箱型）を発明し、1895年にリュミエール兄弟（フランス）が今の映画の原型にあたるシネマトグラフを発明したことにより、^{註27)}いわゆるアニメーション技術が急速に進歩する。20世紀の開始と同時に、心理学^{註28)}や神経科学・脳科学などの諸分野も新たな展開を遂げようとしていた。そのようななかで、夢の中で見る人像も、単に記憶や脳のメカニズムによる生理的な作用にすぎないことが実験科学によって解明されよう

としていた。少なくとも「動く人物」は、夢においてのみならず、もう現実の肉眼で観察できるようになったのだ。タイラーは、このような時代状況をどのように見たのだろうか。そして、このような科学現象をどのように受け取ったのであろうか。彼がその後、アニミズム説のさらなる展開を断念したかに見えるその理由の一端をここに求めようとするのは性急すぎる憶測かも知れない。^{註29)}しかし、科学によって自らが思い描いた靈魂現象の正体が暴かれていくように現実化していく光景を目撃したタイラーは、それを「靈像魂」とする自らの見解に、ある種の確実な限界を感じ取ったのではなかったか。もしそうだと仮定できるなら、そのとき、他の誰よりもタイラー自身が、自らの内部に潜む裡なるアニミズム性を再認識したに違いない。

しかし、私がここで指摘しておきたいのは、タイラーの靈魂観のもつ“時代遅れ”の合理性や空想性なのではない。むしろ逆に、その思想がひそかに放つ直感的な先見性と、同時に、未開・原始社会も（タイラーとともに）保持していたであろうところの揺るぎなき身体感覚とである。それぞれの民族社会においては、豊かな他界観念とともに、誕生儀礼、成人儀礼、葬送儀礼をはじめとする各種の通過儀礼や年中儀礼、供養、戦争などの社会行動における人間認識の主体として「靈魂」は必要不可欠の実体概念であった。もし集合表象としての「靈魂」が存在しなければ、人間（特に、王）や集団・社会の成長や更生・発達・存続の切り替え認識が不可能となる。ところが、私たちの現代文明社会においては、そのような儀礼行為はことごとく形式化・形骸化され、それに応ずるように、かつての靈魂観念も迷信的信仰として限りなく無化されてきた。今、私たちの回りには、テレビやコンピュータ等のハイテク機器の上あるいは中に「影像」は溢れかえっている。それらは、ヴァーチャルな擬似「影像」であることを私たちは知っている。しかし、その「影像」たちは私たちに「情報」を伝達する。言ってみれば、私たちは「情報」という擬似「靈」たちにとりまかれ、左右され、そして取り憑かれてさえる。「情報」としての「靈像魂」の属性を考えてみれば、先述のタイラーの諸規定のうちで、少なくとも(1)、(6)、(7)、(8)、(10)、(11)、(12)の七種類の項目、そして、(2)と(5)も部分的にあてはまるのである。この意味では、タイラーの抱いた靈魂観念は現実化され、実証されたの

だと言えるだろう。しかも、今やそれら擬似「霊」に人為的な加工を施すことも可能だ。「霊魂」は人間が作り出すものだというタイラーの思想は、今、痛烈な社会的現実性を帯びているように感じられてならない。そして、そのような現代の「霊」たちは、人間によって無限に増殖されていく。その過程は、さながら「生命」の増殖機構と酷似している。^{註30)} ということは、「情報」としての「霊」は「生命」性を持つ、あるいは、「生命原理」そのものだという事に気付く(上記霊魂の諸規定のうち、(2)、(3)、(4)、(5))。そうすると、タイラーの言っていたこととまったく同じではないか。

さらに、彼が注意を促していたもうひとつのことを思い出す。彼によれば、「霊」それ自体、ないしは「原始的(=初期)アニミズム」は倫理や道徳とは全く無関係だと言うのだ。^{註31)} それらが倫理性や道徳観念と結びついて人類に獲得されるのは、かなり文化が進んだ段階においてであると考えていた。してみると、こう言ってさしつかえなければ、多種多様な擬似「霊」を産み出した現代社会は、人類が「霊」を産み出したであろうはるか昔の「原始社会」と相似した世界なのではないか。「神」は殺されたのかもしれないが、民族社会における儀礼的文脈の呪縛から解き放たれた「霊魂」たちは、非日常から日常の世界へとひきずり出されて“自由”の身となった。そして、それらは、機械という装置の中で「影像」化され、「情報」化されて私たちに体験され、私たちに衝き動かす。こう考えるとき、すでに私たちは、新たな形の「アニミズム」を生きていることになる。そして、現代の「霊像魂」(霊象魂)を造り出すアーティストや映像作家や芸術家たちは、言うならば、プチ・シャーマンなのだ。いや、自由に影像を作り出し、操作できる能力を持っているのは、そういった専門家たちばかりではない。ごく普通の人間である私たち自身が、すでにその技術を手に行っているのだ。この文明社会は、実に、擬似シャーマンや似非シャーマンに満ち溢れている。そして、無自覚、無方向なシャーマンもどきたちの創造した「霊」が現代を内側から脅かす。文明社会のなかに潜む執拗な没倫理性、または反倫理性の根拠は、初期アニミズムの性格として、すでにタイラーが予言していたとおりである。したがって、私たちはいま、“擬似「原始文化」”(pseudo‘primitive culture’)ともいうべきプリミティヴ・モダン(原始現代)の只中で、ふたたび「アニミズム」

の発生状況と類似した時間を、再現的に体験しているのではなかろうか。それが、初期アニミズムと異なる点といえば、諸々の「霊」の発生文脈と活動場所とであろう。このように見てくると、タイラーの霊魂観は、きわめて不気味に説得的なりアリティーを回復しているのである。^{註32)} その、思想的な意義が見直されるべき時なのだ。

さて、(3) 霊魂の一元的理解に関しては、さらなる展開や批判的評価が問題となってくる。タイラーは、前掲の③霊魂の定義を述べたあとで、世界各地の民族が抱く霊魂観を広く紹介することに務めている。例えば、「陰影」(shade)や「影」(shadow)、「生命」(life)、「心臓」(heart)、「血」(blood)、「眼中人」(the man in our eyes)を表わすことばが“霊魂”を意味すること、そしてさらに、「氣息」(breath)、つまり呼吸を意味することばが“霊魂”を表わすことは「世界の哲学思想の主流」となっていると言う。ヘブライ語のネフェシュ、ルアハ、ネシャマハ、サンスクリット語のアートマン、プラーナ、ギリシャ語のプシュケー、 pneuma、ラテン語のアニムス、アニマ、スピリトゥス、スラブ語のドゥフなどがその例である。つづいて彼は、機能が異なる数種類の霊魂観を持つ民族を紹介する。二つの霊魂説、三つの霊魂説、さらに四つの霊魂説が見られるフィジーや、アメリカインディアンたちのことを述べる。その際、死者の国へ行く霊魂とともに挙げられるのは、人の死に場所にそのまま留まる霊魂、墓の回りを徘徊する霊魂、身体に留まる霊魂、身体の死滅と共に死する霊魂などである。さらに、文明国の綿密な体系における諸霊の区分(陰影魂、祖霊、精霊)に立入ろうとは思わないとし、次のような区別についても議論はしないと断りつつ次のように言う。

「古代エジプト人は、死者儀礼において、人間のバア、アク、カア、カハバアに分割したようで、バーチ博士はこれらを順に‘霊魂(soul)’、‘精神(mind)’、‘似像(image)’、‘陰影(shade)’と訳している。ユダヤ教徒たちは、おおよそのところ身体魂(bodily soul)、精神魂(spiritual soul)、天上魂(celestial soul)に区分し、また、インドの哲学では、展開魂(emanative soul)と遺伝魂(genetic soul)(=転生魂、筆者注)とを区分し、あるいは中国人は、命(life)(=魂魄か? 筆者注)、死霊(apparition)(=鬼、筆者)、祖霊(ancestral

spirit) という三種の靈魂を分類した。また、(ギリシャ人は) ヌース・プシュケー・ Pneuma に、(ローマ人は) アニマとアニムスに区分した。また、古典思想や中世思想では、植物魂 (vegetal soul)、感情魂 (sensitive soul)、理性魂 (rational soul) との区分は有名である。ここでは、このような思弁が、私たち人類の未開状態にまで遡り、科学的な価値としては、より高度な文化領域内で獲得されたものとほとんど同じように比較できうる段階にあるということを指摘しておけば十分だ。」と。

そうして、彼は、つづけて以下のように推論するのである。

「このような (靈魂の) 分類を首尾一貫した論理に基づいておこなうのは困難であろう。生命、精神、魂、霊、幽霊等々、これらに符合する語句は、実際には別々の存在を指し示すものとして考えられるのではなくて、むしろ、ひとつの個的存在 (one individual being) のいくつもの形態や機能を指し示すものと考えられるのである。このように、我われ自身の思想や言語に広く見受けられる混乱は、ある意味においては、人類一般の思想や言語に典型的なものであり、それは実のところ単に用語の曖昧さによるだけでなく、それら (用語) の背後にある古代的な実体単一説 (an ancient theory of substantial unity) によるものなのだ。しかし、そのような言語の曖昧さはほとんど本研究の障害とはならないことがわかるだろう。なぜなら、挙げられる諸々の霊、魂、亡霊の本質や機能の詳細はそれ自体それらの語が担っている正確な意味を規定しているのであるから。」^{註33)}

タイラーはこのように述べて、各諸民族に伝えられている多様な複数靈魂観を紹介しているにもかかわらず、それらは「ひとつの個的存在のいくつもの形態や機能」であると、それは「古代的な実体単一説」によるものであると断定的な説明の仕方をしている。彼にとっては、靈魂の実体はひとつであるという一元的信念のようなものがあつたようだ。これは、一個の身体には一つの靈魂という極めて常識的なキリスト教的靈魂観が、タイラーにとっても無意識的・暗黙の呪縛的前提となつていたことを推測せしめる。

ただ、先の②bの記述においては、「生命」と「影像」

が「同じ一つの魂の現れ」とされていたのだが、ここでは、「個的存在」(one individual being) の多様な形態や機とされたり、「実体単一 (substantial unity) 説」と呼ばれている。^{註34)}「個的存在」や「実体単一」が第一義的には「靈魂」を意味することは否定できない。しかし、それを簡単に「靈魂」という語では直接示さないところに問題は深く潜んでいるように思われる。「個的存在」とは、ここにおいてもやはり先の②bの記述にも垣間見られたように、「身体」をも含意していると考えられるのではないか。〈単一の靈魂の身体性〉の種々相および〈単一の身体の靈魂性〉の種々相が統一的な実体となるべきであるがゆえにunityという語が用いられているのであろう。さらに、「氣息」や「生命」、「精神」なども靈魂表現の語であることに関しては、それらの見かけ上の複数性がタイラーからすれば、一つの「靈魂」または一つの「身体」という「実体」もしくは「個体」に統一的に収斂されるのである。つまり、タイラーが一元的に把握する「靈魂」は、抽象的で不定形(アモルファス)な觀念表象としてのそれではなく、確固とした身体性—それは生命性と影像性との複合觀念であつた—を保有した「実体」なのである。いわば、それがタイラーにとっての「靈的事実」であつた。従来、タイラーの靈魂観の一元的理解の点のみが強調されてきた感があるが、すでに述べたように、少なくとも彼の言う「靈魂」性は「身体性」と密接不離な相即関係を示していることは留意されるべきである。彼は、「靈魂」という概念を、「身体」から完全に浮遊させ切ることなく、常に複合的統一体として考えていたのである。だから、「アニミズム」とは、「靈的存在への信仰」であるばかりか、実は「靈的身体への信仰」でもあるということが出来る。これを、もつと[・]な[・]や[・]かな[・]表現に改めるなら、「靈魂」とは、「[・]身[・]体[・]へ[・]の[・]思[・]考[・]形[・]式」なのである。そして、「[・]靈[・]魂[・]へ[・]の[・]行[・]動[・]形[・]式」が儀礼なのである。前者は人間における心理的事実に、後者は集団的行動としての社会的事実それぞれ対応して存在するものである。このように捉えるとき、タイラーの「アニミズム」説は、「靈魂」という人間の価値的命題に対する身体論的アプローチであり、なおかつ、象徴二元論的な構造を潜在的に含んだ思想であつたことが改めて認識できるのである。

このことが認識されたとき、のちにヴァントやアルプマンたちが重視した「身体魂」(Körperseele, body-soul)

という概念の重要性に気づくことができるはずだ。ここでは、「身体への思考形式」は、まさに「靈魂」とぴったり結合したものと考察されることになる。タイラーは、世界各地の複数靈魂観を紹介する先述の引用部においても見受けられたように、その概念を知っていた。しかし、結果的には、十分に自覚的に認識されていたわけではなかったと言える。「身体魂」の思想は、「氣息魂」や「遊離魂」「影像魂」などの機能的な複数靈魂観の思想展開の中で、ひとつの出発点となり、ひとつの特異点を示すものとなる。それは、今ではもうとつとつに忘れ去られた思想であるかも知れない。しかし、人間の「考えられた系」(=象徴経験)と「生きられた系」(=身体経験)を架橋する視点として、発掘するに値する価値表象の地層であるように私には思われるのだ。

〈註〉

- 1) わが国では、1980年代頃から「ネオ・アニミズム」を提唱している文化人類学者、岩田慶治氏の諸著作；『岩田慶治著作集』全8巻、講談社(代表的な著に、『草木虫魚の人類学』、『カミの人類学』、『カミの誕生』、『カミと神』、『アニミズム時代』など)。また、梅原猛氏が「ネオ・アニミズム」の提唱者である。平川祐弘・鶴田欣也編『アニミズムを読む日本文学における自然・生命・自己』新曜社、1994年。山尾三省著『アニミズムという希望』、野草社、2000年。保坂幸博著『日本の自然崇拜・西洋のアニミズム』、新評論、2003年。また、雑誌では、「特集＝靈・魂」、季刊『仏教』no.16、1991年。「特集・蘇えるアニミズム」、同、no.36、1996年。「特集・魂の見方」、同、no.44、1998年。などがある。「アニミズム」をタイトルに掲げずとも、それを扱った書は少なくない。特に、J.ピアジェが、事物(ぬいぐるみなど)に生命や意識が宿ると見る児童心理を「アニミズム」と呼んだことはよく知られている。ピアジェ著、大伴茂訳『児童の世界観(臨床児童心理学II)』、同文書院、1955年(原著は1926年)参照。いわゆる「個体発生」のなかに、アニミズムのような「系統発生」をどこまで認めることができるのか、興味深いテーマである。最近では、「思いやりの心」や「利他行動」も進化の賜物として科学的に、数学的に(ゲーム理論)分析しようという社会生物学の成果もある。このようなことを考慮するにせよ、改めてアニミズム的思考の進化論的背景が再考されるべきであろう。ジョン・オルコット著、長谷川眞理子訳『社会生物学の勝利』、新曜社、2004年；松沢哲郎・長谷川寿一編『心の進化』、岩波書店、2000年、など参照。
- 2) タイラーの生涯や学説については、人類学や民俗学の諸書で触れられているが、ここでは、*International Encyclopedia of the Social Sciences* (ed. David L. Sills) 17vols, The Macmillan Company & The Free Press, U.S., 1968、のGeorge W. Stocking, Jr.による「TYLOR」の記事(*Ibid.*, vol.16, pp.170～177)によった。また、小川正恭氏による「タイラー」の項=『文化人類学群像1〈外国編①〉』(綾部恒雄編者、アカデミア出版、1985年)pp.28～41。佐々木宏幹氏による「エドワード・タイラー『原始文化』」の解説(=『文化人類学の名著50』、平凡社、1994年)pp.12～20参照。
- 3) これに関しては、拙論「宗教“研究”史の闇」『宗教の闇(宗教への問い5)』、岩波書店、2000年、所収(pp.161～197、244～251)特に、pp.167～172参照。
- 4) 佐々木宏幹、前掲論文、p.18。しかし、『社会科学百科事典』(前掲註2)には、animismもsoulも項目としては取り上げられていない。経験科学の立場で編集されている。やや古いが定評ある、*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. by J.Hastings, 13vols, Edinburgh, 1908～1926。(=E.R.E)とはかなり異なる。
- 5) 人類学の源流として、ヒュームやルソー、コント、ド・プロス、モンテスキューなどの啓蒙思想家たちが考えられるが、今は立ち入らない。これについては、D.F.ポコック著、末成道男訳『社会人類学入門』、1970年、弘文堂、が参考になる。また、レヴィ＝ストロースはルソーを高く評価する。「人類学の創始者ルソー」(塙嘉彦訳)、『未開と文明(現代人の思想15)』所収、山口昌男編集・解説、平凡社、1969年、pp.56～68。
- 6) 例えば、岩田慶治氏が引用している版は、1924年にNew Yorkで出版された第7版のようだ。(岩田慶治『カミの人類学』、講談社、1979年、p.397、註2)
- 7) 『原始文化』初版は、*The Collected Works of Edward Burnet Tylor* (8 vols.), Routledge/Thoemmes Press, London & Tokyo, 1994, vols. 3～4によって参照した。*Primitive Culture*, vol.1 (=ibid., vol.3,), pp.387～388。
- 8) Edward B.Tylor, *Primitive Culture* (5th ed.), London, 1913, vol.1, pp.428～430. *Ibid.*, (6th ed.), 1920, vol.1, pp.428～430を参照した。参考資料として、これら両版と初版の原文を本稿末に对照して掲げておく。
なお、第2版からの抄訳として、E.B.タイラー、比屋根安定訳『原始文化』、誠信書房、1962年、がある。因みに、推理②bの部分で、拙訳では「未開人にとっては(推理の)第二歩を踏み出すこともまた容易であろう。(つまり、)それは、生命と影像とを(再び)結合することだけでよいのだ。」と訳した箇所が、比屋根氏訳では、「未開人の第二我は、生命と影像とを単に結合する。」と訳されている。筆者は第2版そのものを参照しえなかったので断言はできないが、原文が比屋根氏訳のとおりになっていたのかどうか甚だ疑問である。
- 9) このタイラーの説明に対し、レヴィ・ブリュルは、『原始文化』の本稿で引用した部分をほぼそのまま引用しつつ、「野生の哲学者」たちなど現実には存在しないと批判する。そして、「靈魂」という集団表象は、実際の社会ではもっと複雑で、容易には説明し難いものだとして断罪している。L.Levy-Bruhl, *Les Fonctions Mentales dans les Societes Inferieures*, Paris, 1922年(第7版)(初版は1910年刊), pp.81～83. レヴィ・ブリュル著、山田吉彦訳『未開社会の思维』(上)、岩波書店、1953年、pp.99～102。ただし、レヴィ・ブリュルの引用は『原始文化』第4版(1903年)からのものであるが、英語ではなく、フランス語訳での引

- 用となっている。(レヴィ・ブリュル自身が仏訳したものか、あるいは、既に仏訳されたものからの引用なのかは不明。) また、アメリカの人類学者ポール・ラディン (Paul Radin, 1883～1959) は、最初は原始一神教の支持者であったが、後には死霊崇拜 (マーニズム) に傾く。彼は、しかし、一貫して諸民族における宗教的人格の三つの類型を主張した点は興味深い。すなわち、彼によると、いかなる民族社会であろうと、その構成員の中には、真に宗教的な個人、時折宗教的な個人、宗教に無関心な個人、という三種類の人間が存在し、神観念は第一の類型の代表であるシャーマンが構成したという。彼は、人間理性の普遍性を認める点においては、タイラーと発想を共有している。古野清人著『原始宗教』、三一書房、1973年、pp.60～64参照。
- 10) このような、身体から分離した「生命」と「影像」が再結合して新たな擬似身体性を獲得した「霊像魂」となるという霊魂の発生過程は、ファン・ヘネップによる通過儀礼の基本構造説の萌芽を成していると考えられるかもしれない。日常からの分離・移行・再統合という三段階の過程は、霊魂の新生過程と類似する。A.ファン・ヘネップ著、綾部恒雄・綾部裕子訳『通過儀礼』弘文堂、1977年(原著は1909年)。しかし、V. ターナーがコムニタス論で重視した移行過程の状況が、タイラー説では不分明なのは欠陥ではある。(V.W.ターナー著、富倉光男訳『儀礼の過程』思索社、1976年。)しかし、この移行過程の形態こそ現代のメディア上の映像にほかならないと想定してみればいかがだろうか。生でも死でもない「霊像魂」を映し出す様々なメディアは、「移行儀礼」を作り出す文化的装置だと言えるのではなかろうか。「移行過程」の「霊像魂」は、実像でもなく虚像でもない「どっちつかず」の状態であるため、人間にとって危険な存在である。本稿後述、「4 結論的展開」を参照されたい。
- 11) エヴァンズ・プリチャードは、タイラーと同時期に独立的に登場したハーバート・スペンサーもタイラーの説と全体的によく似ていることを指摘する。不思議なことに、スペンサーも未開人の夢の中に現れる自己を霊魂観念の発生としたが、宗教の起源は死霊観念(祖先崇拜)に求めた。それ故、エヴァンズ・プリチャードは、死霊学説と霊魂学説とを、「宗教の起源に関する夢学説(a dream theory)の二つの見解」と呼んでいる。そして、「霊魂や精霊の観念は、タイラーが想像したような仕方で見られたものであって、それらが実際そうであったという証拠は皆無である」と言い、結局「この学説には、『豹はいかにしてその斑点をえたのか』のような、そうだったとさ的な物語の性格がある」と酷評している。E.E.Evans-Prichard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford Univ.Press, 1965, p.25。エヴァンズ・プリチャード著、佐々木宏幹・大森元吉訳、『宗教学人類学の基礎理論』世界書院、1967年、pp.36～37。この書は大変有益である。なお、彼の人類学については、Mary Douglas, *Evans-Prichard*, Fontana Paperbacks, Glasgow, 1980。
- 12) ニーチェ (1844～1900) が「神の死」を宣言したのは中期のアフォリズム群中の著作『悦ばしき知識』(第3章、125) (1882年)においてであり、その後『ツァラトゥストラはかく語りき』(1883～1885年)からの後期思想において思想展開の大きな基礎となる。したがって、タイラーの宣言の方が時代的には約10年早く世に現れたことになる。「神殺し」という重要なテーマ

は、人類学的文脈においては、新石器時代、いわゆる農耕革命とともに、定住農耕民たちによって、農耕が大地を耕す=汚す・傷つける⇒殺す行為と等しいと観念され、地母神殺害の神話が誕生し、その流血の惨事を忘却しないように、定期的に反復再現される宗教儀礼(例えば、供犠など)を発生させた、という説へと展開されてきている。竹内芳郎著『意味への渇き—宗教表象の記号学的考察—』筑摩書房、1988年、pp.25～66に簡潔な説明あり。また、フレイザー (1854～1941) は、まさに「王殺し」(=神殺し)の一点に焦点を絞ってあの膨大な『金枝篇』全13巻を完成させた(1911～1936)。

- 13) 安村敏信監修『日本の幽霊名画集』人類文化社、2000年；小松和彦(編)『幽霊』(怪異の民俗学6)、河出書房新社、2001年；同氏『妖怪学新考』、小学館、1994年、など参照。妖怪は場所を選ぶが、幽霊は人を選ぶ。アニミズム論からすれば、妖怪はやや進化したspirit, ghostである。
- 14) タイラーの一元的霊魂理解は、例えば、『文化人類学事典』(弘文堂、1987年)の「霊魂」の項目(クネヒト・ペトロ氏稿、pp.830～831)にも見受けられる。
- 15) いま、「身体」「霊魂」「生命」「影像」をそれぞれ、A、B、C、D項とすれば、論理的には、①A:B=C:D、②A:B=D:C、③A:C=B:D、④A:C=D:B、⑤A:D=B:C、⑥A:D=C:B、という六種類の関係が成り立つ。(A:B=C:DとC:D=A:Bは同じ、また、A:B=C:DとB:A=D:Cも同じとみなす、という二つの法則を与えた場合。) (なお、各項を数字と同義とみなせば、①=③、②=⑤、④=⑥の三種になるが、概念的には上の六種となるであろう。なぜなら、例えば、①=③の場合、「身体」:「霊魂」=「生命」:「影像」と、「身体」:「生命」=「霊魂」:「影像」とは概念的に同じであるとは言えないからである。) なお、このことに関しては、東北芸術工科大学デザイン工学部の古藤浩准教授にご教示をいただいた。ここに記して感謝いたします。
- 16) 霊肉二元論について、その基本構想が、脇本平也著『宗教学入門』(講談社、1997年) pp.145～176に簡明に解説されている。一方、そもそも「魂」とは何かについて、『英語語源辞典』(寺澤芳雄編集主幹) 研究社、1997年、によると、soulの語源的意味は、古期英語(700～1100年)では、1 生命、2 精神・霊魂・死者の魂、3 感情・情、4 (個々の) 人、という四種が挙げられている。14世紀末の中期英語で、5 根本原理、生命力、という意味が登場する。そして、ゲルマン共通基語saiwalōをsaiwiz 'sea'の派生語(=one coming from the sea)とし、ゲルマン民族の間では海あるいは湖は人間の誕生前および死後の聖なる住居と考えられていたとする説が有力視されている、と説明している(p.1314)。魂の故郷が海だったらしいということは、人類水棲進化説(=アクア説)を彷彿とさせ、大変興味深い。ドイツ語のSeeleもSee(海)と関係することも納得できる。折口信夫が提起したような外来魂説は、人類学的な思想背景を考慮しつつ、その思想史的特性が再考されなければならないように思う。また、霊肉二元論は、あくまでも西洋思想の土壌の中で培われてきたものであり、少なくとも古代インドのヴェーダの思想においては、霊魂的なものは、肉体よりも、神々との対照性の下にあったと言える。身体と霊魂(または精神)との対立関係は、一般的に想像されているほど自明な考え方ではない。

これについては、拙論「マナス（こころ）の原風景〈下〉－『リグ・ヴェーダ』・トリックスターの誕生－』『東北芸術工科大学紀要』No.1、1993年（pp.34～95（縦組））、特に、pp.64以下参照。

- 17) 「比較哲学」の体系的提唱者として名高いマッソン・ウルセル（1882～1956）の思想も、コミュニケーション理論として解説しうることを、かつて論じたことがある。拙論「交換理論としての“類比”の思想－マッソン・ウルセルと人類学－」、『仏教をいかに学ぶか－仏教研究の方法論的反省－』（日本仏教学会編）（平楽寺書店、2001年）所収、pp.227～246。
- 18) 「アニミズム」を宗教の「最小限の定義」とするタイラーの言はとりあえず返上されねばならないとしても、進化の最先端としてのキリスト教の神を直線的に志向しているという安易な批判もまた撤回されねばならないだろう。管見の及んだ処では、キリスト教の一神をストレートにそのようなものとして表現している文章は見当たらない。むしろ、「キリスト教徒の諸哲学（＝教説）と諸信条（＝儀礼）との間に示されている諸問題を詳しく解明するのは、私にはふさわしい仕事ではなさそうだ」と言って、「教養豊かな読者諸氏は、それらが神学上どのように関わるのかを解明するのに必要な知識を所有しておられる。一方で、これ以上専門的な議論は、そのような論議に特別に従事する哲学者や神学者の方々に、おまかせする。」（Tylor, *op.cit.*, vol.1, p.428）と述べているほどだ。タイラーは、進化と退化をくり返し経て変化していく文化の形態を強調しており（*ibid.*, vol.1, Chapters I and II）、かなり抑制された進化思想しか認められないように思う。あのエヴァンズ・ブリチャードでさえ、タイラーのアニミズムの定義のような、宗教の「最小限の定義（これには困難な問題も附随するが）を受け入れてもよいだろう」とまで言っている。Evans-Prichard, *op.cit.*, p.3. 『宗教人類学の基礎理論』p.6。
- 19) E.B.Tylor, *Anthropology*, London, 1881（筆者未見）。E.B.タイラー（大社・塩田・星野訳）『文化人類学入門』、太陽社、1973年。
- 20) 1888年の親族組織についてのタイラーの論文は、小川氏（註2参照）が紹介している（前掲書、p.37）し、『社会科学百科事典』においても、民族学における統計的手法と歴史的視点との対立という観点から今でも論争されている重要なものだと指摘されている（*op.cit.*, p.175左）。同書にタイラーのビブリオグラフィが載せられており、『原始文化』以後の論文は当論文を含めて四本が記されている。しかし、管見では、レヴィ＝ストロースが批判している、1899年に発表されたトーテミズムに関する「十頁の論文」も見受けられるので（レヴィ＝ストロース、仲澤紀雄訳『今日のトーテミズム』、みすず書房、2000年、pp.26～27）、あるいは他にも論文は存在するのかもしれないが、現時点では筆者にこれ以上のことはわからない。マレットの著した『タイラー』（R.R.Marett, *Tylor*, New York, 1936）には詳しい目録が記載されている可能性がありそうだが、筆者未見。
- 21) ストッキング氏は、『社会科学百科事典』の中で、二つの理由を挙げている。一つは、タイラーがその間、オックスフォード大学博物館の館長を務めたり（1883年から）、同大学の初代人類学教に任命されたり（1896年～1909年）と、職務の遂行に忙しかったこと。そして、第二は、A. ラングも待ち望んでいた次なる“大作”を、タイラー本人も十分意図してはいたものの、気力の減退と、そして何よりも彼自身がもう言うべきことはほぼ全て『原始文化』において言っていると思っていたからに他ならないことを挙げている。*op.cit.*, p.175。
- 22) 宇野圓空著『宗教民族学』、八洲書房、1944年、pp.256～268；同『宗教の史実と理論』、同文館、1931年、pp.203～248。cf. A.C. Kruijt, *Het Animisme in den Indischen Archipel*, 1906、オランダ語で「霊質」は *zielestof* と呼ばれた。なお、宇野圓空自身の思想に関しては、『内藤湖南・宇野圓空』（日本民俗文化体系11）森鹿三・伊藤幹治著（後者が宇野を担当）、講談社、1978年、を参照されたい。
- 23) 宗教起源三論のそれぞれにつき、R.Karsten, *The Origin of Religion*, London, 1935；マレット、竹中信常訳『宗教と呪術』誠信書房、1964年；シュミット／コッパース、大野俊一訳『民族と文化』（上下巻）、河出書房新社、1970年を挙げておく。当時の学説の種々相について、竹中信常著『宗教学序説』、山喜房、1978年。古野清人著『原始宗教の構造と機能』、有隣堂、1971年。棚瀬襄爾著『民族宗教の研究』、叡傍書房、1941年。赤松智城著『晩近宗教学説の研究』、同文館、1929年。同『宗教史方法論』、共立社、1932年、などが参考になる。最近では、田丸徳善著『宗教学の歴史と課題』、山本書店、1987年。脇本平也著『宗教学入門』、講談社学術文庫版、1997年。
- 24) 「生命と意志が、現代の（想定）範囲をはるかに超えて、自然（界）に遍満しているという見方。いわゆる無生物さえをも生かしている人格的靈魂に対する信仰。生前と同様に死後にも転生する靈魂説。多数の靈的存在が空中を飛び回り、時には木々や岩々や滝に宿り、彼らの人格をそれら物的対象も付与するという観念。これら全ての思想が、そのように多様に同時発生して、それらの働きを一つ一つ区別できなくなるほど、神話において機能する。」（*ibid.*, vol.1, p.287）、「人格的な生命を広く自然（界）に帰するという子供じみた原始哲学の教え」（*ibid.*, vol.1, p.304）、「生命の諸機能は靈魂によってひきおこされたのみならず初期アニミズムの活力説」（*ibid.*, vol.1, p.436）、「妖精や小鬼、亡霊や死霊、靈鬼や神格などの靈的存在は、普遍的な生命の、生きた人格的原因である」（*ibid.*, vol.2, p.185）、などの言。また、『原始文化』以前にタイラーは、「野生人の宗教」という論文（1866年）において、初めてアニミズムを提唱しており、そこでは「自然現象に人格的生命（personal life）を賦与する学説」と定義されていた。古野清人、前掲『原始宗教の機能と構造』、pp.33～34による。cf. R.R.Marett, *Tylor*, pp.63, 102。そもそも、ラテン語アニマ（anima）に既に多義性が認められるが、『英語語源辞典』（前掲）のanimismの項では、アニマにlifeとsoulの二義を記載している（p.47）。タイラーの説と正確に符合する。
- 25) タイラーは、「アニミズム」という用語自体も「今ではほとんど使われないが、新造語ではない」と述べている。それは、「フログストン理論（酸素発見以前に考えられていた可燃素説＝筆者）の発表者でもあるG.E.スタール（Stahl）の説を特に指し示す語であった。スタール（1660～1734、ドイツの物理・化学者＝筆者注）のアニミズム（1720＝同）は、生命原理を靈魂と同一視する古典的な理論の現代科学版としての再生であり展開である」と註して、スタールの著書（ハレ、1737年）とそれに対するLemoineの批判論文「生命論とスタールのアニミズム」

(パリ、1864年)を見よ、と言っている。E.B.Tylor, *op.cit.*, vol.1, pp.425 ~ 426, footnote1.

- 26) タイラーもこの表現を使用しているが、そもそも人間とそれを取り巻く世界全体を、「万物」とか「一切」と観る思考法こそが哲学のはじまりであると言える。このような思考法は、ギリシャでは、ヘラクレイトスの言「万物は流転する」(パンタ・レイ=panta rhei)に見出すことができる(パンタは中性複数代名詞)。また、インドでは、古ウパニシャッド文献あたりから使用され始めた「一切」(サルヴァム=sarvam=sarvaという代名詞の中性単数形、ヴィシュヴァム=viśvamという場合もある)という表現に見出すことができる。ギリシャ人のように、万物を無数に存在する個々別々の個物の集合体(複合体)と捉える見方(英語でのallに相当)に対し、インド人は「あらゆるもの」という観念を、万有の無数の多様相を無視して一体のもの、つまり単数のもの(英語でのevery, each)として把握した。後者は、「すべて」を唯一なる原理(例えば、ブラフマン、空など)の思考へと発展し、万物一体観を成立せしめるに至った。このことについては、中村元著『インド人の思维方法』(中村元選集〔決定版〕)、第1巻、春秋社、1988年)、pp.83,101 ~ 103; 同『ウパニシャッドの思想』(同、第9巻、1990年)、pp.245,385,437参照のこと。ただし、原始および現存の民族社会がはたして「万物」という観念を言語表象としてどこまで確実に保有しているか否かは大いに問題となるであろう。
- 27) C.W.ツェーラム著、月尾嘉男訳『映画の考古学』、フィルムアート社、1977年。
- 28) ヴントが実験心理学の創始者とされる。ただ、一方でフロイトやユングらの分析心理学は、人間の心を「魂」(Seele)と呼んでいたのが、心理学なのか霊魂学なのかの境界線が明確でない部分が尾を引いている。心理学を意味するPsychologyもプシュケー(魂)の学であるから、プシュケーをmind(精神)に置き換えてのアメリカの心理学(=行動主義心理学)の展開に

も曖昧さは払拭しきれていない。ブルーノ・ベテルハイム著、藤瀬恭子訳『フロイトと人間の魂』、法政大学出版局、1989年、p.102ff。また、ユング派の指導的学者ジェームズ・ヒルマンも、精神性よりも魂性を一貫して重視している。ジェームズ・ヒルマン著、鏡リュウジ訳『魂のコード』河出書房新社、1998年;同、濱野清訳『世界に宿る魂』人文書院、1999年;同、入江良平訳『魂の心理学』青土社、1997年;同、實川幹朗訳『夢はよみの国から』青土社、1998年、など。また、アフォーダンス理論の立場からではあるが、エドワード・リード著、村田純一他訳『魂から心へ』青土社、2000年、はこの間の事情に関して非常に参考になる。

- 29) 前註21) 参照。
- 30) 佐倉統著『進化論の挑戦』、角川書店、1997年; 同『進化論という考えかた』、講談社、2002年、など参照。
- 31) Tylor, *ibid.*, vol.2, Chapter XVII (pp.304 ~ 361) .
- 32) 奥野卓司氏は、現代人が今日の高度な技術によって製造された機械、例えばペットロボットや車や人工臓器などに、あたかも生きものに存在するような「魂」を感じ、交感しあうという日本や東アジアに多く見られる心性を「テクノ・アニミズム」と呼んでいる。奥野卓司著『人間・動物・機械-テクノ・アニミズム』、角川書店、2002年。しかし、本稿で指摘したように、タイラーの「霊像魂」の現実化という観点からは、問題は実はもっと深く広がっているのではないかと思う。
- 33) Tylor, *ibid.*, vol.1, pp.435 ~ 436.
- 34) タイラーは、第11章の末尾で次のように言っている。「それ(靈魂)の定義は、当初のまま、(個体を)生かし、分離可能で、(死後にも)残存する実体であり、個人的な人格存在の運送媒体(the vehicle of individual personal existence)なのである」(傍点筆者)(Tylor, *ibid.*, vol.1, p.501)。ここでも、「運送媒体(=乗物)」とは、やはり身体性が強く表明されているものと解される。

Primitive Culture, 本稿83 ~ 84頁の原文対照

〔1st ed., 1871〕

〔 [] 内は第5版 (=第2版以降) で補充されている部分。下線部は右改訂版と異なる部分を示す。〕

① a

The first branch of the subject to be considered is the doctrine of human and other Souls, an examination of which will occupy the rest of the present chapter. What the doctrine of the soul is among the lower races, may be explained by a theory of its development. It seems as though thinking men, as yet at a low level of culture, were deeply impressed by two groups of biological problems. In the first place, what is it that makes the difference between a living body and a dead one; what causes waking, sleep, trance, disease, death? In the second place, what are those human shapes which appear in dreams and visions?

〔5th ed., 1913 = 6th ed., 1920〕

(下線部は初版と異なる部分、または増補部分)

① b

The first branch of the subject to be considered is the doctrine of human and other Souls, an examination of which will occupy the rest of the present chapter. What the doctrine of the soul is among the lower races, may be explained in stating the animistic theory of its development. It seems as though thinking men, as yet at a low level of culture, were deeply impressed by two groups of biological problems. In the first place, what is it that makes the difference between a living body and a dead one; what causes waking, sleep, trance, disease, death? In the second place, what are those human shapes which appear in dreams and visions?

② a

Looking at these two groups of phenomena, the ancient savage philosophers practically made each help to account for the other, by combining both in a conception which we may call an apparitional-soul, a ghost-soul. The conception of a personal soul or spirit among the lower races may be defined as follows :

② b

Looking at these two groups of phenomena, the ancient savage philosophers probably made their first step by the obvious inference that every man has two things belonging to him, namely, a life and a phantom. These two are evidently in close connection with the body, the life as enabling it to feel and think and act, the phantom as being its image or second self ; both, also, are perceived to be things separable from the body, the life as able to go away and leave it insensible or dead, the phantom as appearing to people at a distance from it. The second step would seem also easy for savages to make, seeing how extremely difficult civilized men have found it to unmake. It is merely to combine the life and the phantom. As both belong to the body, why should they not also belong to one another, and be manifestations of one and the same soul ? Let them then be considered as united, and the result is that wellknown conception which may be described as an apparitional-soul, a ghost-soul. This, at any rate, corresponds with the actual conception of the personal soul or spirit among the lower races, which may be defined as follows :

③ a

It is a thin unsubstantial human image, in its nature a sort of vapour, film, or shadow ; the cause of life and thought in the individual it animates ; independently possessing the personal consciousness and volition of its corporeal owner, past or present; capable of leaving the body far behind to flash swiftly from place to place ; mostly impalpable and invisible, yet also manifesting physical power, and especially appearing to men waking or asleep as a phantasm separate from the body of which it bears the likeness; [③bの下線部補充] able to enter into, possess, and act in the bodies of other men, of animals, and even of things. Though this definition is by no means of universal application, it has sufficient generality to be taken as a standard, modified by more or less divergence among any particular people. Far from these world-wide opinions being arbitrary or conventional products, it is seldom even justifiable to consider their uniformity among distant races as proving communication of any sort. They are doctrines answering in the most forcible way to the plain evidence of men's senses, as interpreted by a fairly consistent and rational primitive philosophy. So well, indeed, does the theory account for the facts [同], that it has held its place into the higher levels of education. Though classic and mediaeval philosophy modified it much, and modern philosophy has handled it yet more unsparingly, it has so far retained the traces of its original character, that heirlooms of primitive ages may be claimed in the exiting psychology of the civilized world. Out of the vast mass of evidence, collected among the most various and distant races of mankind, typical details may [同] be selected to display

③ b

It is a thin unsubstantial human image, in its nature a sort of vapour, film, or shadow ; the cause of life and thought in the individual it animates ; independently possessing the personal consciousness and volition of its corporeal owner, past or present ; capable of leaving the body far behind, to flash swiftly from place to place ; mostly impalpable and invisible, yet also manifesting physical power, and especially appearing to men waking or asleep as a phantasm separate from the body of which it bears the likeness ; continuing to exist and appear to men after the death of that body ; able to enter into, possess, and act in the bodies of other men, of animals, and even of things. Though this definition is by no means of universal application, it has sufficient generality to be taken as a standard, modified by more or less divergence among any particular people. Far from these world-wide opinions being arbitrary or conventional products, it is seldom even justifiable to consider their uniformity among distant races as proving communication of any sort. They are doctrines answering in the most forcible way to the plain evidence of men's senses, as interpreted by a fairly consistent and rational primitive philosophy. So well, indeed, does primitive animism account for the facts of nature, that it has held its place into the higher levels of education. Though classic and mediaeval philosophy modified it much, and modern philosophy has handled it yet more unsparingly, it has so far retained the traces of its original character, that heirlooms of primitive ages may be claimed in the exiting psychology of the civilized world. Out of the vast mass of evidence, collected among the most various and distant races

the earlier theory of the soul, the relation of the parts of this theory, and the manner in which these parts have been abandoned, modified, or kept up, along the course of culture. (Vol.1., pp.387~388)

of mankind, typical details may now be selected to display the earlier theory of the soul, the relation of the parts of this theory, and the manner in which these parts have been abandoned, modified, or kept up, along the course of culture. (Vol.1., pp.428~430)

執筆者

久保田 力 教養部
KUBOTA Chikara General Education
教授
Professor