

エリアーデにおける宗教現象学と archetype の学的連関

奥山 史亮

1. 問題の所在

本稿では、ミルチャ・エリアーデにおける宗教現象学の形成と archetype¹の受容について、その学的連関を歴史的コンテクストに着目しながら分析する。

エリアーデは自身の学的営為を宗教史学と称していたが、現代では宗教現象学の代表的論者とみなされることが一般的である²。初期エリアーデにおける宗教史学と宗教現象学の関連についてはほかで論じたので詳述しないが³、たとえばヨアン・P. クリアーヌはオットーやレーウの流れを継承した宗教現象学者とエリアーデを評した⁴。S. M. Wasserstrom は、エラノス会議にかかわったショーレム、コルバン、エリアーデらの方法論を宗教現象学として一括し、とりわけエリアーデについてはシュライアマハー、オットーとの関連において、聖なるものの体験（ヒエロファニー）が宗教的人間に及ぼす意味を非還元的に理解しようとしたことの政治的負荷を論じた⁵。宗教史学者を自認し

¹ archetype については、「元型」「祖型」「始原型」など様々な訳語が採用されている。本稿では archetype での表記を基本とするが、既刊の翻訳からの引用においては訳者の表記に従い、適宜原語を補うことにする。archetype という言葉の流布には、周知のようにゲーテおよび 19 世紀の生物学が大きくかかわっている。ゲーテは後述するように、生物種の原形 *Urform*, *Urtype* を探求した。一部の生物学者がゲーテを継承し、例えばイギリスの古生物学者で大英博物館自然史館の館長も務めたリチャード・オーウェンは archetype という語を書誌のタイトルに使用している（『脊椎動物の骨格における元型と相同 *On the Archetype and Homologies of the Vertebrate Skeleton*, London, Voorst, 1848』）。20 世紀においては、エラノスの代表的論者であるアドルフ・ポルトマンがゲーテの後継を明言している。

² James L. Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, The Continuum International Publishing Group, 2006. James L. Cox, *An Introduction to the Phenomenology of Religion*, Continuum, 2010 などを参照。石田慶和、藺田担編集『宗教学を学ぶ人のために』世界思想社、1989 年、華園聰磨『宗教現象学入門—人間学への視点から』平凡社、2016 年等においても、エリアーデはオットー、レーウと並ぶ「宗教現象学者」として解説されている。

³ 奥山史亮「初期エリアーデにおける宗教現象学と宗教史学」『北大宗教学年報』2018 年、1-16 頁。

⁴ Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade, Ediția a III-a revăzută și adăugită*, Polirom, Iași, 2004.

⁵ S. M. Wasserstrom, *Religion after Religion, Gershom Scholem, Mircea Eliade, And Henry Corbin at Eranos*, Princeton University Press, 1999. 同じくエラノスについて論じた Hans Thomas Hakl は、エラノスにかかわった宗教学者たち、オットー、レー

たエリアーデが宗教現象学者とみなされるにいたった契機とは何であったのだろうか。上記の問いに取り組むことにより、本稿は「宗教現象学」と呼ばれる学的領域の歴史を捉え直し、この領域にはどのような潮流が流れ込み、それはどのような場所で展開し、そして宗教学のある一領域を宗教現象学と呼ぶことは周辺領域に対してどのような意味を持ってきたのかといった問題を検討するための基盤を構築したい。

上記の課題に取り組むための方法として、本稿ではエリアーデが **archetype** 概念を容したコンテクストに着目する。**archetype** とは、ラッファエーレ・ペッタッツォーニの宗教史学からエリアーデが離反するきっかけとなった概念であり、イタリア宗教史学派との関係において、エリアーデが宗教史学者ではなく宗教現象学者であることの根拠とみなされてきた概念だからである。ペッタッツォーニとエリアーデの関係性について、本稿では詳述しないが⁶、エリアーデは 1949 年 2 月 10 日付のペッタッツォーニ宛書簡において、**archetype** の「発見」を次のように伝えていた。「『永遠回帰の神話』執筆に関して]わたしはもっとも歴史的に条件づけられた人間においても強い反歴史的な意志がみられ、**archétype** と超歴史性に対する志向があることを発見し——そしてどのような宗教的行為でも人間（どのような人間でも！……）が歴史を超えられるようにしていることを確認したいへん驚きました。わたしの『概論』の第 2 巻および『**archétypes** と反復⁷』の一部において、このメカニズムを解明しております。そして一見すると種々雑多のように思える宗教的諸事実を比較することは、歴史の冒流にはあたらないと考えるようになったのです……」⁸。これに対しペッタッツォーニは、1949 年 2 月 18 日付のエリアーデ宛書簡において、歴史の背後に **archetype** を指定することの危険性を次のように述べていた。「歴史的に研究することを断念しなければならないのですか。再び比較宗教学という昔の名称をいう必要があるのですか。私はそうは思いません。人間の精神や生をその現れにおいて研究するのは、歴史学だけです」⁹。ペッタッツォーニは晩年の手記においても、**archetype** を超歴史的な概念として現象の背後に指定することを否定している¹⁰。ここからは、**archetype** という概念をめぐる両者の研究方向性の相違が顕在化しており、歴史現象の外に **archetype** をみようとすエリアーデを宗教史学

ウ、ハイラー、エリアーデ、ショーレム、コルバンらが「体験」を研究の根本的問題としていることに共通性を指摘し、彼らの方法論を宗教現象学として括っている（Hans Thomas Hakl, *Eranos, An alternative intellectual history of the twentieth century*, Equinox, 2013）。

⁶ 江川純一『イタリア宗教史学の誕生—ペッタッツォーニの宗教思想とその歴史的背景』勁草書房、2015 年を参照。奥山史亮「原始神話体系 解題」『ニクス』第 5 号、堀之内出版、2018 年、102-109 頁も参照。

⁷ 『永遠回帰の神話 *Le Mythe de l'éternel retour; Archétypes et répétition*』のこと。

⁸ エリアーデとペッタッツォーニの書簡は、*L'histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance, 1926-1959*. ed. Natale Spineto, 1994 からの訳出。

⁹ 江川純一、2015 年、182 頁において引用されており、翻訳は本書に倣っている。

¹⁰ ペッタッツォーニの手記には「**archetipi** そのものは人間によって構築されたものである（したがって、それらもまた歴史的に制約されている）」（“*Gli ultimi appunti Raffaele Pettazzoni*”, *SMSR*, 31, 1960, p. 36）と記されている。

者とは認められないというペッタッツォーニの姿勢を見て取ることができる。

archetype を指定したことに依ってエリアーデの宗教学を「宗教史学」の外に位置づけることは、デ・マルティーノやウーゴ・ビアンキ等、ペッタッツォーニ以降のイタリア宗教史学派においても共通しており¹¹、エリアーデに対するこのような認識評価は今日にいたるまで一般に広く共有されてきたといえよう。イタリア宗教史学から除外されたものが archetype であるならば、エリアーデがこの概念を受容したコンテクストを整理することは、「宗教現象学」の形成過程の解明に繋がる可能性が想定される。以下では、①1920～30年代におけるルーマニアの哲学者ルチアン・ブラガとの関係性、および②ボーリングゲン財団からの支援とエラノスにおけるユング分析心理学への接近に着目し、エリアーデが archetype を受容し宗教現象学を形成したコンテクストを分析する。

2. 亡命以前における宗教現象学の形成基盤

(1) ゲーテ形態学との関係：ブラガを介して

エリアーデの archetype がゲーテの形態学、およびユング分析心理学からの潮流に関わることについては、すでに多くの論者による指摘がある¹²。クリアーナは1979年に刊行した著書『ミルチャ・エリアーデ』において、エリアーデの archetype がゲーテからフロベニウス、シュペングラー、プロップに至る形態学を基層とした概念であり、ユングから直接的な着想を得たものではないが両者には親和性が認められることを指摘している¹³。Natale Spineto, Mac Linscott Ricketts はクリアーナの説を踏まえて、archetype の初出は『バビロニアの宇宙論と錬金術』（1937年）であり、『再統合の神話』（1942年）、『棟梁マノーレ伝説の注解』（1943年）において使用され、『永遠回帰の神話—祖型と反復 *Le Mythe de l'éternel retour, Archétypes et répétition*』（1949年）の副題になるまでの過程をまとめている¹⁴。David Cave は archetype をエリアーデ宗教学の最重要概念とみなし、ゲーテの原植物と強い結びつきがあることを指摘している¹⁵。エリアーデ自身もゲーテとの親和性を自認していたことが、1920～30年代初頭ブ

¹¹ クリアーナによれば、ウーゴ・ビアンキは、エリアーデの方法論は archetip をはじめとする超歴史的概念を前提とする宗教現象学であり、宗教史学と相いれないと評していた (Ioan P. Culianu, 2004, pp. 151-158)。

¹² Mac Linscott Ricketts, "In Defence of Eliade, Toward Bridging the Communications Gap between Anthropology and History of Religions", *Religion*, Volume 3, Part 1, Spring 1973, pp. 13-34. Natale Spineto, "The notion of archetype in Eliade's writings", *Religion* 38, 2008, pp. 366-374. Matei Iagher, "Beyond Consciousness: Psychology and Religious Experience in the Early Work of Mircea Eliade (1925-1932)", *New Europa College Ștefan Odobleja Program Yearbook 2017-2018*, pp. 119-148. など。

¹³ Ioan P. Culianu, 2004, p. 107. I. P. Culianu, "Freud- Jung- Wittgenstein", *Jocurile minții*, Polirom, 2019, pp. 93-114.

¹⁴ Natale Spineto, *Mircea Eliade, storico delle religioni*, Morcelliana, Brescia, 2006. Mac Linscott Ricketts, *Mircea Eliade: Romanian Roots, 1907-1945*, 2 volumes, East European Monographs, Distributed by Columbia University Press, 1988.

¹⁵ 「ゲーテの形態学は原植物がかつて「実在した」ことを前提とし、これを用いて今ま

カレスト大学の学部生であったころを回想した1960年2月6日付の日記から読み取れる¹⁶。

ゲーテの原型 (Urform) は周知のように、主にリンネの植物学との対決を念頭に置き、イタリア旅行中に着想を得た概念であり、多種多様な現象の形態を可能性として含むものを想定している。ゲーテはこのような原型を単なる理念としてではなく、経験として捉えようとしたのであり、あらゆる被造物の共通性と相違点、およびその相互的連関を特定し、有機体の根源的統一性を把握しようとした。エリアーデにとってゲーテの学問は自身のモデルとなるものであり、ゲーテがイタリア旅行中に原型の着想を得たことも自分とイタリアとのつながりに重なると見ていた可能性が考えられる¹⁷。ただしエ

でに発生したさまざまな植物すべてを一つに統合して秩序づけるものである。原植物自体は始源型的、メタファー的、象徴的な概念であって、歴史の中の多種多様な変種を通じて発現することはあっても、それ自体には歴史的な現実性はない。原植物は時の移り変わりに左右されることなく、どれだけ変化した植物が出現しようとも、一つ一つの変種の中にある原植物の構造はまったく変化がない。始源型 [archetype] としての原植物は、そこから派生した全植物よりも構造的には古いが、時間的にはそうではない。…始源型として原植物は普遍的であり、どんな時間、空間にも現れる。しかもつねにその内には、個別的発現と普遍的発現の弁証法的緊張関係を含んでいる。個体、つまり歴史上に現れた多くのものは、つねに普遍つまり原植物の内に見いだされ、普遍はつねに個体に従う」(デイヴィッド・ケイヴ『エリアーデ宗教学の世界—新しいヒューマニズムへの希望』吉永進一、奥山倫明訳、せりか書房、1996年、36頁)。Douglas Allenはケイヴへの批判として、archetypeへの言及がない著作も数多くあるため、エリアーデ解釈の中心にこの概念を据えることには無理があることを訴えている (*Myth and Religion in Mircea Eliade*, 2002, Routledge, New York and London, pp. 162-168)。

¹⁶ 「ゲーテは、植物の変形の原理、すなわちそれらの生殖器官が《特殊化された》葉に過ぎないこと、を発見したとき、叫んだ。《私の見たものと喜びを誰かに伝えることが出来れば。しかしそれは不可能だ。これは夢でも空想でもない。本質的形態の発見である。自然は絶えずこの形と戯れ、そしてその戯れのうちにあつて最も多様な生命を生み出していると言うことができよう》。

ももっとつましい次元で、自分の発見を前にしたゲーテのように有頂天になることもなく、私もまた類似の経験をした、《歴史 - 宗教的形態》が若干の根本的宗教体験の、無限に多様な表現に過ぎないことを理解したときに。宗教的人間は、天、あるいは地の聖性を発見するときに、その発見を《諸形態》(神像、象徴、神話等)によって表現するが、これらは決して天あるいは地の聖が意味するものを正確にかつ全面的に翻訳するには至らない。まさしくそれゆえにこその他の表現がそれらにとって代わるのであるが、これらもやはり不完全で近似的であるから、取って代わられたものと異なることになるのである。これらの表現すべてを分析すれば、宗教的宇宙の構造が見え始める。これら神的形態の《祖型 archetypes》、手本が推測されるようになる」(『エリアーデ日記 (下)』石井忠厚訳、1986年、68-69頁)。

¹⁷ ペッタッツォーニをはじめとするイタリア宗教史学派、オルフェウス教・神秘主義研究者として知られていたヴィットリオ・マッキオロ、エルネスト・ブオナイウティ、イ

リアーデは、当時ルーマニアにゲーテを紹介していた思想状況からも影響を受けており、エリアーデのゲーテ解釈は1920～30年代のルーマニア思想史との連関において分析する必要がある。とりわけエリアーデとの思想的連関において着目すべきと考えられるのは、哲学者ルチアン・ブラガ（Lucian Blaga, 1895-1961）のゲーテ論である¹⁸。

（2）ルチアン・ブラガとの関係：archetypeの継承

ルチアン・ブラガとはオーストリア・ハンガリー帝国の影響下にあるトランシルヴァニア地方の街 Sebeş 生まれの哲学者、詩人、文筆家である¹⁹。大学では神学、哲学を専攻し、学士号論文のテーマはベルグソンの哲学であった。ウィーン大学に留学し、そこで哲学の博士号を取得した。1926年からはルーマニア大使館の文化担当官としてワルシャワ、リスボン、ベルン、ウィーンなどに配置され²⁰、1936年にはルーマニア・アカデミーの委員に選出、1939年クルジュ大学哲学科の教授に着任した。ゲーテの「根源現象 Urphänomen」を紹介した *Fenomenul original* (1925) を始めとして多数の哲学思想の著作を刊行したほか、『ザルモクシス』(1921年)、『棟梁マノーレ』(1927年)などの脚本も執筆した²¹。戦後は共産党政権を支持しなかったために教授職を解任さ

タリア中・極東学研究所のジュゼッペ・トゥッチ、ユリウス・エヴォラ、ジョヴァンニ・パピーニ等、エリアーデが宗教学者としての基盤を構築した1920～30年代に手本としていたのはイタリアの研究者、思想家たちであった。

¹⁸ ブラガ以外の思想家では、ルドルフ・シュタイナーやブカレスト大学での指導教官であったナエ・イオネスクとの関係性も検討する必要がある。とりわけイオネスクが1925-26年にかけて行なった形而上学講義「ゲーテのファウスト劇における救済の問題 “Problema salvării în opera Faust a lui Goethe”」はエリアーデに大きな影響を及ぼしたことが想定される。『エリアーデ回想（上）』石井忠厚訳、1989年、141-142頁には、このイオネスクの講義を受講した当時の印象が記されている。

¹⁹ ルーマニアの学校教育ではブラガの詩を学習する機会も多く、その作品はルーマニア国内で広く親しまれている。ブラガに関するルーマニア国外における研究成果はきわめて乏しいが、Michael S. Jones, *The Metaphysics of Religion: Lucian Blaga and Contemporary Philosophy*, Fairleigh Dickinson University Press, 2006 は宗教間対話の観点からブラガの再評価を試みた成果であり、本稿のブラガに関する考察もこの成果に依っている。Keith Hitchins, *Romania 1866-1947*, Oxford At the Clarendon Press, 1994 は、大戦間期における知識人 Nichifor Crainic, Nae Ionescu, および正教会とブラガとの関係を分析している。Mac Linscott Ricketts, 1988, pp. 844-930 も参照。

²⁰ 在リスボン・ルーマニア大使館におけるブラガの後任が、1940年に文化担当官として着任したエリアーデであった。

²¹ エリアーデはルーマニアの神話、民間伝承である「ザルモクシス」と「棟梁マノーレ」に関する研究を生涯にわたって継続した。『世界宗教史』179節「ザルモクシスと「不死化」」では、ディオニュソスやオルフェウス等の死と復活を繰り返す神格と比較しながらルーマニアの典型的な神格として論じている。『ザルモクシスからジンギスカンへ①』斎藤正二訳、1995年、せりか書房も参照。ブラガの戯曲の上演は、エリアーデが「ザルモクシス」「棟梁マノーレ伝説」に関心を抱くようになった一因であったと考えられ

れ、一切の著述活動を禁じられたが、1960年には翻訳の出版のみ許され、ゲーテ『ファウスト』のルーマニア語訳を完成した²²。

ブラガの思想的著作²³では、原型から諸形態が発生するというゲーテの形態学を哲学的に説明することを試みている。ブラガによれば、世界の原初について想像し、世界創設の物語を創作することはあらゆる時代地域の人間に見られる普遍的特性である。世界創設の発端、アリストテレスが不動の動者と呼んだような第一原因は古来、神格をはじめさまざまな名称で呼ばれてきたが、ブラガは *Fondul Anonim* (*Anonymous Fund*), *Marele Anonim* (*Great Anonymous*) とそれを表現した。古来の哲学者や宗教家が *Fondul Anonim* を認識し把握しようと試行錯誤した結果として、宗教や神話が創作されたとブラガは説いている。*Fondul Anonim* は世界創設に先立つ第一原因であり、至高存在であるから、それを概念によって把握することは不可能であるが、善悪両面を備えた神格として表現されることが多く、その具体的なイメージは歴史制約下の文化をまとったかたちをとってきたという。さらにブラガは *Fondul Anonim* の認識不可能性、および至高性を *Cenzura transcendentă* (*transcendent censorship*) と表現している。*Fondul Anonim* が認識不可能だからこそ、如何なる宗教の教義も相対的であると同時に *Fondul Anonim* のイメージの痕跡をとどめており、その超越性をより正確なかたちで捉えるために活動を継続してきたのである。それゆえ宗教は、人間のみが抱くことのある精神の根源的欲求に基づいた活動であり、*Fondul Anonim* の痕跡を諸宗教から収集することが宗教哲学の使命の一つであるとブラガは説いた。

ブラガによれば、ゲーテの原型、および根源現象をめぐる思索は、*Fondul Anonim* からの諸形態の発生を表現しようとした優れた試みである。1925年に刊行された *Fenomenul original* では、諸形態の源であると同時に諸形態がその痕跡を内にとどめている第一原因である根源現象を *archetype* と呼んでいる²⁴。そして、*archetype* そのものは概念として把握することが不可能であるが、そのイメージは内的な直観をとおして捉えることが可能であり、ゲーテ『ファウスト』の第二部、とりわけ「母たち *mamele, mütter*」をめぐる節は *archetype* のイメージを表現した優れた事例であるという。

Fenomenul original において、ブラガは『ファウスト』の詳細な解釈を示していない

る。クリアーナも『エクスタシーの体験 *Expériences de L'Extase*, 1984』などにおいてザルモクシスを論じており、*The Encyclopedia of religion*, Macmillan, 1987における「ザルモクシス」の項目は、クリアーナがブカレスト大学での指導教官であり亡命した *Cicerone Poghirc* と共に担当している。

²² エリアーデは *Encyclopedia of Philosophy* (ed. Paul Edwards, New York, Macmillan and Free Press, 1967) の *Rumanian Philosophy* の項目でブラガについて「もっとも才能豊かで独創的な思想家」であり、ルーマニアの神話、シンボル、民間伝承の観念などを用いながら哲学体系および文化形態学を構築したと説明している。

²³ *Cenzura transcendentă: Incercare metafizică*, Cartea Romanească, 1934. *Diferențialele divine*, Fundația pentru literatură și artă “Regale Carol II,” 1940 など。

²⁴ *Fenomenul original*, Editura Fundației Culturale, Principele Carol, 1925, pp. 9-10.

が、archetype の表現として『ファウスト』を読み解くこの作業はエリアーデへと継承されていく。

(3) 『再統合の神話』(1942年) : archetype の使用

戦時中のリスボンに滞在していた1942年に刊行した『再統合の神話』において、エリアーデは『ファウスト』第二部の「母たち」に関する分析を試みている。本書は、世界創設の第一原因（至高存在）が対立物を抱合した「全体性」「対立物の一致」として表現される現象が時代地域横断的にみられることを論じた著作であり、その序開にはゲーテ『ファウスト』に関する分析を置いている。まずエリアーデは、『ファウスト』の創造主とメフィストフェレスの会話において「共感」のようなものがみられることに着目した。「天上の序曲」の一節では、創造主がメフィストに対して「わたしは一度もお前たち一族を憎んだことがない。一切の否定を本領とする霊どもの中で、お前のような悪戯者 Schalk が一番御しやすい」と告白している。その一方メフィストも、「時々、あのおやじとは喜んで会うことにしよう。だから喧嘩別れしないように気を付けているのさ。悪魔を相手に、あれほど人間らしく口をきいてくれるとは、しかし大旦那として感心なものだ」と打ち明ける。創造主がメフィストに対して示すある種の親愛の感情、メフィストが創造主に会うことを喜びという言葉を持って表現していることを、エリアーデは両者の抱いた「共感」と捉える。そして、このような「共感」は、善悪が分離する以前の第一原因の全体性、対立物の一致を志向するものであると解釈した²⁵。

さらにエリアーデは、原初の全体性を志向する優れた事例として、ブラガが言及していた「母たち」をめぐる節について次のように解釈している。すなわちゲーテの「母たち」をめぐる描写は、原初的存在の両極的性質、相容れない価値を併せ持つ性質、世界の生産的源泉であると同時に破壊的源泉でもある性質をあらわしており、このような対立物の一致としての母というイメージは、世界中の大母神のうちにも見出せるものである。たとえばイシュタルやアシュタルテなどの大母神、さらに数多くの両性具有の象徴などをその事例として挙げて、これらは全体性、すなわち「原初の始源型 archetip primordial」として解釈できるという²⁶。本書の第11章は「両性具有者の始源型 Archetipul androgin」と題しており、対立物の一致、全体化の実現を求める傾向が数多くの宗教伝統に見られることの事例として、「結局のところ、グノーシス諸派が目指したことは、始源型 archetip, 両性を有しており限定されていなかったために自意識ももたなかったアダムを実現することだった」と述べている²⁷。

上記の論述からは、ゲーテ『ファウスト』を archetype を志向した作品として捉えたブラガの提議をエリアーデが継承し、さらにほかの宗教現象に関する比較を追加し、archetype そのものに接近しようとしたことが見て取れる。本書は、歴史現象の背後に archetype 概念を措定する、エリアーデ的宗教現象学がはじめて明確なかたちで示された作品と考えられる。

²⁵ 『アルカイック宗教論集』奥山倫明監修、国書刊行会、2013年、13頁。

²⁶ 同上、49頁。

²⁷ 同上、61頁。

(4) 『棟梁マノーレ伝説の注解』(1943年): ケレーニイおよびユングへの接近

リスボンに滞在していた翌1943年、エリアーデは『棟梁マノーレ伝説の注解』(以下『注解』と表記)という小著を刊行した²⁸。本書は、古今東西の宗教現象の比較から archetype 概念を把握するという『再統合の神話』における試みを引き継いだ作品であり、前著書に比して archetype の使用数が大きく増加している。この使用数の増加の背景には、ユングおよびケレーニイの共著『神話学入門』が提示していた archetype の参照という新たな要因があった可能性が想定される。

『注解』第1章のタイトルは「分有と反復」であり、アルカイックな人間にとって事物や行為は archetype を分有し、原初的行為を反復する限りにおいて存在意味を有したことが次のように述べられている。

「[アルカイックな人間にとって物質や行為は archetype を分有する限りにおいて、あるいは原初的行為を反復する限りにおいて存在意味を有することの実例として]「第三の例として、多くのアルカイックな文化において宇宙創成の行為と同一視される生殖行為、あるいは、生殖行為と同一視される、そのため原初的模範である宇宙創成とも同一視される耕作地の開墾を挙げることができる。さらには、死の予示にほかならないイニシエーションの祭式と同一視される旅。これらは人生の過程において幾度も繰り返されてきたのであり、模範、始原型 archetype をなす。それらを反復することは、強いられた行為や無駄な行為ではない。むしろその反復によって、生活における実在性が強固となり、そして観念的な意味内容が得られるのである」²⁹。

さらに、神話や民間伝承はいずれも歴史上で創作されたものであり、その制約を被っていることを認めながらも、神話や民間伝承が archetype の示す普遍的な法則に沿って創作されたこと、神話が archetype を分有していることを明らかにすることが本書の目的であると記している³⁰。歴史上の諸形態から archetype の痕跡を辿り、根源現象を把握

²⁸ 「棟梁マノーレ伝説 (Legenda Meșterului Manole)」とは、ハンガリーからルーマニア、ウクライナ、ブルガリア、旧ユーゴスラヴィアなどの東欧地域一帯に流布した民間伝承詩であり、人身供犠を主題としている。それによれば、マノーレという石工職人の棟梁が修道院を建造していた。その建造作業では昼間つくったものが夜間に崩れてしまうため、終えられないでいた。修道院を完成させるためには人身供犠が必要というお告げがあり、マノーレは石工職人たちと、翌日、昼食を最初にもってくる妻を生け贄に捧げることを決めた。マノーレは自分の妻が一番先にやっこないようにさまざまな案をこころじるが、結局、最初に到着したのは彼の妻であった。マノーレの妻を修道院の石壁に生き埋めにするこころで夜間の崩壊がとまり、修道院が完成した。建造作業の終了後、マノーレは修道院の屋根から身を投げて死亡し、彼が落下した地点からは泉が湧き出たという。既述のように、ブラガはこの伝説の戯曲を創作しており、エリアーデは生涯にわたってその研究を継続した。

²⁹ 『アルカイック宗教論集』, 89頁。

³⁰ 同上, 97頁。「われわれにとって重要なのは、民間伝承的心性はつねに特定の法則にそって創造するというこころ、そしてその法則が「archetype 的」であることを確認する

しようとするこのような姿勢は、ブラガに倣ったものと考えられる。

ただし既述のように、本書の特徴はユングおよびケレーニイの共著『神話学入門 *Einführung in das Wesen der Mithologie*』からの影響が見られる点にある。『神話学入門』は、初版が1941年であり、49年には英訳版 *Essays on a science of Mythology* がボーリングン叢書から刊行されているが、エリアーデは初版刊行後すぐに参照し、『注解』の参照文献に加えていた。『神話学入門』の構成は全4章および序章と結びから成っており、ケレーニイは序章「神話の根源と根拠の創設について」、第2章「童子神」、第4章「少女神」、結び「エレウシースの奇蹟について」を担当した。そこにおいてケレーニイは、以下の引用から読み取れるように、アルカイックな人間の生が神話的過去への回帰と範型の反復によって成り立っていたことを指摘している。

「古代人は何ごとかをなす前に、とどめの一撃を加えるために退いて身構える闘牛士のように、一歩うしろに退く。古代人は過去に範型 **example** を求めて、釣鐘形潜水器にもぐり込むようにこの範型のなかにもぐりこみ、そうすることによって保護されると同時に、姿を変えて現在の問題に入り込む——。古代人の生活は、こういうふうにして古代人独自の表現と意味を見出したのである。古代民族の神話は、古代人にとっては真に迫った、すなわち意味深遠であったばかりではなく、説明的、すなわち意味付与的であったのである³¹」。

さらにケレーニイは、ホメロスによって物語化される以前の神話の根源に接近しようとしており、それが年代記的なものではなく、ユングの深層意識のような、人間にとっての太古的な精神性であることを次のように説明している。

「個々の「童子神たち」に種々さまざまに反映されている始原児の形象が、オリュンポス的世界像に先ずるものであったことは否定できない。われわれがこの始原児にギリシア神話のどこで出会おうと、始原児はオリュンポス的世界秩序の妨害を幸運にくぐり抜けてきたか、あるいは——イルカに跨った少年の場合のように——生残ったものの性格をおびているように見える。[中略]。われわれは「原始世界的 **urweltlich**」とか「根源的 **urtümlich**」とかいう用語を、ヘレネーの誕生に関する研究で用いたように、何よりもまず年代的な規定として用いたのではなかった。われわれがこの言葉でもって言いたかったのは、それ以前の時代でもそれ以後の時代でも変わることなく現われる永遠の特性であった。この点でわれわれは、現代人の心理生活のなかにひそむ「太古的 **archaisch**」な要素を一步一步正確に指摘する心理学的研究——何よりもまずC. G. ユングの研究——を引合いにだせばよい。ユング心理学で用いられている「太古的」という用語と同じように、われわれが使っている「原始的世界」とか「根源的」とかいう用

ということである。ある観念的本源が伝播されたのか否かなどは重要ではない。なぜならば、あらゆる民間伝承的創作は、もっぱら、この観念的本源が含まれた構造においてなされるからである」。

³¹ 『神話学入門』 杉浦忠夫訳、晶文全書、1993年、19-20頁。 *Essays on a science of Mythology*, p. 4.

語は、厳密に学問的な意味をもってはいるものの、年代的意味はもっていない。いうところの学問的意味とは、このような名称で呼ばれるさまざまな現象が、年代的に限定可能な人類史の初期の現象と事実上の類似を示しているという点にある³²。

神話的過去に回帰して範型と同一化するというケレーニイの議論は、本人によればトーマス・マンとの交友から着想を得たものであり、『神話と古代世界』では次の引用のようにマン「フロイトの未来」の一節を引いている。

「古代の自我と自己意識は、われわれの自我とは違ったものであった。それは今日のように、他者を排他的に弁別しなかったし、自我の境界もあまり明確ではなかった。それはいわば、背後に向かって開かれていて、過去に存在していたものから、多くを受け入れていた。それは、かつて過去に存在していたものを現在において反復し、それによって、かつて存在していたものが《再び存在する》ことになった。スペインの文化哲学者オルデガ・イ・ガゼーは、そのことを、古代人はとどめの一撃をふりかざす闘牛士のように、何か事を行う前に一歩後にさがるのである、という風に表現している。古代人は過去のなかに原型を求め、潜水器のなかに潜るようにそのなかに潜入してゆく。こうして過去のなかで、庇護と歪曲を同時に受けて、現在の問題へと引き返してくる。だから古代人の生は、ある点では、生を再生することであり、古代化する態度なのである。〔中略〕それは神話的同一化である。これは特に古代にとって親しいものではあったが、はるかに後の世にもその名残は及んでいるし、心の内部のこととしては、いついかなる時代においても可能なものである」³³。

カルロ・ギンズブルクは上記の引用に言及しながら、原初への回帰とその反復、神話的同一化というテーゼをめぐってケレーニイとエリアーデには極めて強い近似性が認められ、慎重でありながらも、エリアーデによる盗用の可能性を示唆している³⁴。エリアーデとケレーニイが神話や祝祭、儀礼の考察においてかなりの程度接近しており、神話的同一化という文言がエリアーデ宗教学の定型の一つであることはたしかであるが³⁵、既述のとおり、エリアーデは1937年刊行の『バビロニアの宇宙論と錬金術』にお

³² 同上、88-89頁。

³³ 『神話と古代宗教』高橋英夫訳、ちくま学芸文庫、2000年、42-43頁。なお、トーマス・マン「フロイトの未来」は、80歳になったフロイトへの賛辞として、ウィーン医学会でマンが行なった講演である。後日、マンは原稿をフロイトの自宅でも読み上げたという。デヴィッド・コーエン『フロイトの脱出』高砂美樹訳、みすず書房、2014年、222頁。

³⁴ Carlo Ginzburg, “Mircea Eliade’s Ambivalent Legacy” in *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions, The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, Edited by Christian K. Wedemeyer, Wendy Doniger, Oxford University Press, 2010, pp. 307-323.

³⁵ ただしケレーニイはユング派の archetype や聖概念を神話研究に用いることには慎重であり、さらにエリアーデの為したような、現代世界における聖の残存という議論も

いてすでに archetype 概念を提示し、アルカイク世界におけるその反復と宇宙的相応性を論じていたのであるから³⁶、ケレーニイとの近似性を論拠とするギンズブルクの批判は的外れであると考えられる。むしろ原初への回帰, archetype, example の反復および同一化という両者の見解の近似性は、ブラガの影響のもとでゲーテ形態学および archetype を受容したエリアーデ的宗教現象学と、ゲーテを「遠縁」とするユングが中心となって archetype を探求しようとしたエラノス会議の一員であったケレーニイ神話学が相応した現象学として捉えるべきではないだろうか。

『神話学入門』のもう一人の著者であるユングは、当然のことながら archetype を多用している。特別な力を帯びた幼児のイメージが多くの神話に登場することを論じながら、ユングは archetype について、精神の根源に根ざすものであり、その現象化したイメージを記述する営為を「元型的現象学」と呼び、次のように説明している。

「元型 [archetype] は、意識の現実的だが不可視的な根源である原初的な暗黒の心のある種の本能的な諸事実を表現、あるいは擬人化する。これらの根源との関連がいかにか基本的な重要なものであるかについては、ある種の「魔術的」要因——これこそわれわれが元型と名付けるものにほかならない——と関連した原初的な精神の先入主がこれを示している。この慎み religio の原形式は今日でもあらゆる宗教的生活の有効なエッセンスであって、この生活の未来形式がどうであろうとも、エッセンスであることに変わりはないであろう。小脳や肝臓の代用物がないのと同じく、元型にも「理性的な」代替物というものはない。肉体的な諸器官は解剖学的、組織学的、発生学的に調査することができる。これに相当すると思われるのは、元型的な現象学 archetypal phenomenology の記述と、このような現象学の歴史的・比較論的な表現であろう³⁷。

現象学という言葉は他の箇所でも使われており、「幼児元型の特殊現象学 The special phenomenology of the child archetype」というタイトルの節では、オットーのヌミノーゼへの言及を確認できる³⁸。ユングのいう現象学とは、心理にあらわれたヌミノーゼ

展開していない。ケレーニイ、ユング、エリアーデの異同は改めて考察する必要があるだろう。

³⁶ 本書ではアルカイク世界の神殿や祭壇、家屋などが宇宙そのものとして建造されたように、地上のあらゆる事物行動は宇宙的相応性を有するという古代バビロニアの宇宙論が錬金術の背景にあったことを論じており、その議論において archétype idéal という表現を用いている。

³⁷ 『神話学入門』, 114 頁。 *Ibid.*, p. 80.

³⁸ 「遺棄、捨て子、危難といったものは、一面では取るに足らぬ始まりにしかるべき恰好つけることであり、他面、神秘的で不可思議な出生につきものである。この見解は、創造的な性質をもったある種の心的体験、つまりまだ認識されていない新しい内容の発生を対象とする心的体験をありありと伝えている。[中略]。ここから「幼児」の聖なる(ヌミノース)性質 numinous character が生まれる。意味深長であるが認識されない内容は、意識に対してひそかな魅力をつねにもっている。新しい形態は成長しかけている全体性である」(同上, 122-123 頁。 *Ibid.*, pp. 86-87)。

感情、そのイメージ内容の真偽を問わず、現象そのものを記述し分析するといった意味であり、ヤスパースによる現象学的精神病理学の広がりも意識していたのではないかとされる³⁹。1940年のユングの講演「心理学と宗教」では、現象学的な立場に関してより詳細に説明している。

「わたしはよく哲学者だといわれたりしてきましたが、本当のところは経験家であり、現象学的な立場に立っています。わたしの考えからすれば、単に経験を集めたり分類するだけではなく、一定の考察をめぐらしたとしても、科学的な経験主義の根本原理に反することにはなりません。わたしは実際のところ、次のように考えています。反省的な考察を伴わない経験などありえません。なぜなら、「経験」は同化の過程であり、それなくしてはそもそもいかなる理解もありえないからです。この点からいえば、わたしは哲学の立場からではなく、〔自然〕科学の立場から心理学的な事実アプローチしています。きわめて重要な心理学的側面が宗教にあるかぎりにおいてですが、わたしはこのテーマを純粋に経験的な観点から取り扱います。すなわち、現象の観察に自分を限定して形而上学的な、あるいは哲学的な考察様式のいかなる適用も差し控えるのです」⁴⁰。

この講演を訳した村本詔司は、ユングの現象学がフッサールの現象学と無関係であることはもちろん、当時の流行を意識しただけで深い意味はなく、経験主義の意味に置き換えても問題ないと述べている⁴¹。この見解が適切か否か、分析心理学と現象学の関係についてここで考察することはできないが、『神話学入門』の読者であったエリアーデが、archetypeに由来するヌミノース感情とその表出形態を時代地域横断的に叙述する学問として現象学を捉え、自身の宗教現象学の構想につなげた可能性は考えられないだろうか。そのような可能性が想定できるならば、エリアーデはやはりユングから大きな影響を受けながら、archetypeを把握しようとする「宗教現象学」の構築に着手したと考えられる。

³⁹ 「おとぎ話の精神の現象学 Zur Phänomenologie des Geistes Märchen」（『元型論』林道義訳、紀伊国屋書店、1999年に収録）なども参照。これは、『エラノス年報』1945年に掲載した「精神の心理学について」を加筆修正し、1948年に改めて発表したものである。さらにリヒャルト・ヴィルヘルムとの共著『黄金の華の秘密』第2版のための序文においても、ヴィルヘルムがテキストを送ってきた1928年当時のことを回想し、集合的無意識をめぐる自らの関心がアカデミックな心理学や個人心理学の限界を逸脱し、「現象学的領域」を問題としていたとユングは記している。1951年に刊行した『アイオン』も *Aion: Researches into the Phenomenology of Self* と題している。分析心理学と現象学の関係については、ほかにも戦後の日本にユングを紹介した河合隼雄が最初期の著作『ユング心理学入門』1967年において、「現象学的立場」をとりながらユング心理学を概観すると記している。これはビンスヴァンガーや木村敏において使われる「現象学」を意識した用法であると考えられるが、精神医学史を踏まえながらユングや河合隼雄の用いる「現象学」という概念の意味を整理する作業が求められる。

⁴⁰ 『心理学と宗教』村本詔司訳、人文書院、1989年、9-10頁。

⁴¹ 同上、439頁。

3. ユング分析心理学への接近：ボーリングゲン財団とエラノス会議

(1) ユングにおける archetype の形成

まずユング分析心理学における archetype の特徴について概観する。ユングはブルクヘルツリ精神病院の勤務医として言語連想検査などを実施していた 1900 年代初頭、精神病患者の妄想と神話宗教のイメージに類似性が認められ、そのような観念やイメージを日常の経験的素材から創出することを促す傾向性が人間の精神には備わっていると考えるようになった。この傾向性は人間の特性として遺伝するものであり、人間は神話イメージを用いながら外的世界に適応していくという⁴²。

ユングにおける archetype の形成過程には諸説あるが⁴³、このようなブルクヘルツリ時代の臨床分析がその構想の基盤の一つになったといわれる。ユングがリビドーを心的エネルギーと捉え直し、フロイトとの決別を決定的とした『リビドーの変容と象徴』の初版⁴⁴1912 年では archetype は未使用であり、そこではレヴィ＝ブリュールの「原始的心性 *mentalité primitive*」、ブルクハルトの「原像 *Urbild*」などを参照しながら無意

⁴² ユングによれば、精神病患者の妄想体系は正常とみなされている外的世界への適応に失敗した神話であるが、新しい適応を見出そうとする創造的活動でもある。ユングは、臨床一般において妄想と診断される心的イメージの有無のみでは精神疾患の基準として不十分であると考え、心的イメージの治癒的効果を幼児期の個人的経験に還元することなく抽出しようとしたと考えられる。ブルクヘルツリ時代におけるユングの思想形成については、アンリ・エレンベルガー『無意識の発見』（木村敏，中井久夫監訳，弘文堂，1999 年），リチャード・ノル『ユング・カルト』（月森左知，高田有現訳，創土社，2011 年），リチャード・ノル『ユングという名の〈神〉』（老松克博訳，新曜社，1999 年）などを参照。いずれの著作もバウハーフエンやオットー・グロスからの影響に着目している。研究史については、高橋原『ユングの宗教論』専修大学出版局，2005 年を参照。

⁴³ たとえば，archetype のひとつである「アニマ」の構想では，サビーナ・シュピールラインの果たした役割がきわめて大きいことが指摘されている。アルド・カルテヌート『秘密のシンメトリー』入江良平，村本詔司訳，みすず書房，1991 年，ザビーネ・リッヒェベッヒャー『サビーナ・シュピールラインの悲劇』田中ひかる訳，岩波書店，2009 年。

⁴⁴ 本書が執筆された時代背景についてはリチャード・ノル，2011 年が詳しい。ノルはドイツ民族主義運動における太陽崇拝の流行とユングの思想的関連を指摘し，マックス・ミュラーやバウハーフエンからの影響も本書に強く反映されていることを分析している。

識⁴⁵を理論化し、宗教的イメージの伝播説を否定しようとしている⁴⁶。archetypeをはじめで使用した著作は「本能と無意識 *Instinkt und Unbewusstes*, 1919」であり、これ以降の著作で多用するようになったが、ユング本人が archetype 自体と archetype のイメージの性質を混同しているところもあり、その説明は決して明瞭ではない。ジョン・フリーマンによる BBC 向けのテレビインタビューをまとめた一般書である『人間と象徴』では、ヌミノーゼが archetype の重要な構成要素であると説明している⁴⁷。ヌミノ

⁴⁵ 「集合的無意識」を個人的無意識から明確に区別して初めて論じたのは、フルールノア編集の『心理学論集 *Archives de Psychologie*, 16, 1916』に掲載された「無意識の構造 “*La Structure de l'inconscient*”」である。集合的無意識の理論化に対しては様々な思想哲学からの影響が指摘されているが、ユング自身はカール・グスタフ・カールスからの影響をとくに強調している。カールスへの言及は後年になっても認められ、『結合の神秘』では、カールスが錬金術師たちによる無意識の心理学を継承していたと説いている（『結合の神秘Ⅱ』池田紘一訳，人文書院，491頁）。エレンベルガーもカールスとユングの関連に着目している（『無意識の発見』，245-247頁）。他方ユング『自伝』は、1909年におけるフロイトとのアメリカ旅行中にみた夢の分析が、集合的無意識や archetype の発想に結びついたと説明している（『ユング自伝 1—思い出・夢・思想』河合隼雄他訳，みすず書房，2017年，227-233頁）。

⁴⁶ 本書を大幅に改定した第4版では archetype を使用しており、次のように説明している。「[精神病者の抱く幻影と神話的イメージの類似性を指摘する際に] この経験，また同じようないくつかの経験によって，問題は人種特有の遺伝ではなく普遍人間的な特性である，また継承された観念ではなく，同じまたは類似の観念を生み出す機能的な素因である，という考えをかためることになった。この素因をわたしはのちに元型と名づけた」（『リビドーの変容と象徴』野村美紀子訳，筑摩書房，2002年，217頁）。

⁴⁷ 「元型はイメージであり，また情動である。その両者が同時に存在するときにおいてのみ元型ということができる。たんなるイメージだけのときは，それはたんなる絵文字で，何らかの結果ももたらさない。しかし，情動を担うことによってイメージは，そのヌミノス（あるいは，心的エネルギー）を獲得する。したがってそれは力動的となり，何らかの結果がそれから生じてくるに違いない」。河合隼雄監訳『人間と象徴 無意識の世界 上 *Man and His Symbols*, 1964』河出書房新社，1994年，148頁。また井筒俊彦は，ユングの archetype について次のように説明している。「「元型」（または「範型」）archetype とは，言うまでもなく，一種の普遍者である。だが，それは普通に「普遍者」の名で理解されるような概念的，あるいは抽象的，普遍者とは違って，人間の実存に深く喰いこんだ，生々しい普遍者である。「抽象的普遍者」（abstract universals）から区別して，フィリップ・ウィールライト（Philip Wheelright: “*The Burning Fountain*”）はこれを「具象的普遍者」（concrete universals）と呼び，ゲーテの「根源現象」（Urphänomen）に結び付ける。彼によれば，真の詩的直観のみが，世界内の事物をそれらの「元型」において把握する。（中略）。カール・ユングは，彼のいわゆる「集団的無意識」が，もともと，「元型」的に規定された基礎構造をもつものである（*die archetypisch bestimmte Grundstruktur des kollektiven Unbewußten*）と言っている。「元型」はそれ自体ではなんらの具体的形をもたず，未決定，未限定で不可視，不可触。

一ゼの強調は P. W. Martin 宛ての 1945 年 8 月 20 日付の書簡からも確認できる。「わたしの主な興味は、神経症を治すことにはなく、ヌーメン的なるもの (das Numinose) に近づくことにあります。けれど、このヌーメン的なるものへの接近こそ、本来の治療であり、ヌーメン的な経験に達する限りで、人は病気の呪いから救われるのです」⁴⁸。ユングにおける「治療」とは、精神の深層に存在する archetype に接近することでヌミノゼを回復させるための営みであったことが見て取れる。

(2) エラノス第 1 回会合におけるツィンマーとユングの講演 (1933 年)

archetype のイメージを体験することが意識領域を拡大し、個性化につながるという言論は、1933 年のエラノス第 1 回会合「東西におけるヨーガと瞑想」⁴⁹において主題

「集団的無意識」または「文化的無意識」の深みにひそむ、一定の方向性をもった深層意識的潜在エネルギー (ein gerichtetes psychoenergetisches Potential) である。それ自体では不可視なこの本源的エネルギーは、しかし、強力に創造的に働いて、人間の深層意識空間に、「元型」イマージュとなって不断に自己を著わしてくる。つまり、「元型」は「魂の構造規制素」(die Strukturdominanten der Seele) なのであって、この無形、無相の内的実在の基本的方向性が、形象化して現われたものが「元型」イマージュである、とユングは言うのだ。このような深層意識的構造をもつゆえに、「元型」イマージュには一種異様な力があり、どことなく不気味なものがある、と彼は考えている」(『意識と本質』岩波書店、2001 年、205-207 頁)。

⁴⁸ C. G. Jung Letters. Selected and edited by Gerhard Adler, in collaboration with Aniela Jaffé, volume 1, 1906-1950, Routledge, 1973, p. 377. ゲルハルト・ヴェーアも『ユング伝 Carl Gustav Jung: Leben, Werk, Wirkung, 1985』(村本詔司訳、創元社、1994 年)において本書簡を引用しており、翻訳は村本詔司に倣っている(同上、287 頁)。

⁴⁹ ユングはエラノス創設に先立つ 1931 年より、インド学者ヴィルヘルム・ハウアーとクンダリニ・ヨーガに関する共同セミナーを実施していた。エラノス会議で講演も担当することになるハウアーは民族主義運動に深く関わる一方で、深層心理学を宗教研究に応用し、宗教の普遍的源泉 Urphänomen を解明しようとした。そしてユング、オルガ＝フレーベと親密な交友をもち、ハインリヒ・ツィンマーをユングに紹介したのもハウアーであった。ユング、オルガ＝フレーベ、ハウアーの思想的連関はエラノスに大きな影響を与えたと考えられる。共同セミナーの一部は C. G. ユング『クンダリニー・ヨーガの心理学』S. シャムダサーニ編、老松克博訳、創元社、2004 年として訳出されている。ユングが archetype を分析的に用いながらナチスの台頭を論じた論考「ヴォータン Wotan, 1936」には、ハウアーの「ゲルマン信仰運動」に関する言及がみられる。ハウアーと民族主義運動、エリアーデとの思想的連関、およびエラノスとの関係性については以下を参照。久保田浩「書評『エリアーデ＝クリアーナ往復書簡 1972 - 1986』」『基督教学』北海道基督教学会、2017 年、41-45 頁、久保田浩「宗教学からネオナチ出版界へ」『宗教とファシズム』竹沢尚一郎編、水声社、2010 年。Petteri Pietikainen, "The Volk and Its Unconscious: Jung, Hauer and the 'German Revolution'", in *Journal of Contemporary History*, Vol. 35, No. 4, 2000, pp. 523-539. Gregory D. Alles, "The

とされた。第1回会合の講演者は、ハインリヒ・ツィンマー、フリードリヒ・ハイラー、エルネスト・ブオナイウティ、カール・グスタフ・ユングであったが、ここでは特に archetype への言及が顕著であり、その後のエラノスの活動において大きな役割を果たすことになったツィンマーとユングの講演内容を整理したい。

ツィンマーは、1933年当時ハイデルブルク大学にインド学の研究者として勤務していた。ユングはツィンマーのマンダラ研究に関心をもち、ヴィルヘルム・ハウアーを介して1932年に知り合っており、オルガ＝フレーベが第1回会合における最初の講演者として招待した。第二次世界大戦期にはナチス体制を批判したことにより大学を追われ、1938年に亡命し、オックスフォード大学への転出を経て1940年に渡米した。アメリカではコロンビア大学の客員教授としてジョーゼフ・キャンベルや北米原住民の神話研究者であったモード・オークスらを支援しながら、ボーリングゲン出版の顧問をつとめ、叢書の拡充に尽力していたが1943年に急逝した。

エラノス第1回会合における講演“Zur Bedeutung des indischen Tantra-Yoga”⁵⁰において、ツィンマーは、無意識のうちに潜在している archetype を意識と調和させ、人格の全体性 wholeness を実現することがヨーガの智慧であると訴えている。無意識と archetype の性質についてはユングの学説を踏まえており、それは理性の制御から外れ、日常生活においては向き合うことのない領域であるが、歴史を超えて継承されてきた人類の普遍的知識であり、人格の全体性を実現するための智慧を潜在させている。ヨーガに限らず、宗教、神話、儀礼の多くは無意識と意識を調和させるための智慧として読み解くべきものであり、神格や神話的英雄は archetype をあらわすイメージであるという。その archetype 的イメージの導きを得ることによって人格の全体性の実現されるとツィンマーは説いた。ヨーガはその人格の全体化を、神の姿形＝archetype 的イメージを意識の内に描くことによって神と合一し、archetype を統合する技法を体系化した点に特徴があるという。

ツィンマーによれば、人間の精神には、外界に対峙した際に自我意識としてあらわれ

Science of Religions in a Fascist State: Rudolf Otto and Jakob Wilhelm Hauer During the Third Reich” in *Religion*, 32, 2002, pp. 177-204. さらにエラノス創設以前のオルガ＝フレーベに関して、Hans Thomas Hakl, William McGuire によれば、彼女はアリス・ベイリーや神智学協会からの思想的影響によって、諸宗教の根源的一体性を確信するようになり、その探求の場を構築しようとしていた。このようなオルガ＝フレーベの思想がエラノスの活動においてどのような意味をもっていたのかは改めて考察しなければならない (Hans Thomas Hakl, 2013. William McGuire, *Bollingen an Adventure in collecting the Past*, Bollingen Series, Princeton University Press, 1989『ボーリングゲン 過去を集める冒険』2017年)。また、カイザーリングはヨーガをはじめとする東洋的瞑想、精神分析や心理学の技法に基づき、ドイツ民族主義運動の拡大を見据えながら文化的刷新の実現を試みており、ユングやリヒャルト・ヴィルヘルム等が「知恵の学園」において講師を務め、オルガ＝フレーベとユングが出会ったのも「知恵の学園」であったという。「知恵の学園」は1930年の開催が最後となり、その参加者の多くは1933年に創設されたエラノス会議に参加するようになった。

⁵⁰ “Zur Bedeutung des indischen Tantra-Yoga”, *Eranos Jahr Buch*, 1933, pp. 9-94.

る人格と無意識に沈む人格（ペルソナとシャドー）とがあり、両者を調和的に統合することが人格の全体化の実現には必須である。上記のように、宗教神話の多くはこのような意識と無意識の統合を目的としたものであり、ツィンマーは旧約聖書「ダニエル書」におけるネブカドネツアルの伝説を事例として説明している。「ダニエル書」第4章では、バビロニアの国王ネブカドネツアルが牛のような獣に姿を変え、しばらくのあいだ荒野で過ごしたのち人間の姿に戻り、神を賛美したと伝えている。ツィンマーはこのネブカドネツアルの変身について、権力に固執し、傲慢となり、偏った心理状態に陥ったペルソナが、権力とは無縁の牛のような獣、すなわち無意識のシャドーを体験することにより、意識と無意識の調和を果たし、人格の全体性のイメージである神を賛美するにいたったものと解釈した。そして、ネブカドネツアルの伝説とタントラ・ヨーガの技法を比較し、神＝archetype 的イメージを手掛かりにしながら全体性を実現しようとする共通点を指摘した。

さらにツィンマーは、ネブカドネツアルの伝説のほか、キリスト、ブッダ、クリシュナなどの英雄伝説、死者の書、ゲーテ『ファウスト』、バルザック『セラフィタ』など文学作品の一部も、archetype 的イメージの意識化の事例として挙げている。そして、組織宗教の勢力が後退した現代では心霊研究や深層心理学、分析心理学が精神の古層の探求において重要な役割を果たすと説き、現代人による無意識の探求の好例としてルートヴィヒ・シュタウデンマイヤー Ludwig Staudenmaier を紹介して講演を締めくくっている。

以上のようなツィンマーの解釈がインド哲学、文献学においてどれほど妥当であるかについては問わず、ここではヨーガをはじめとする宗教現象が archetype 的イメージと意識の調和、および人格の全体性を得るための智慧、および技法として、分析心理学的に解釈されていることに着目したい。

ユングの講演「個性化過程の経験について⁵¹⁾」もツィンマー同様に、archetype 的イメージと意識の調和を主題としたものである。ユングは、患者の一人が個性化の過程を辿る際にマンダラ⁵²⁾のような一連の絵を描いたことを報告している。その患者は大学を卒業するまでの教育を受けており、心理学に関する一般的知識も有していたが、マンダラの知識は一切持ち合わせていなかったという。ユングによれば、マンダラは意識と無意識の調和、対立物の一致、結合の神秘をあらわすシンボルであり、個性化の過程においてしばしばその顕現が観察される。ニコラウス・クザヌスやベーメ、錬金術の思想においてもマンダラが描かれてきたことをユングは指摘し、それが集合的無意識に由来しており、時代地域を超えてあらわれる共通パターンすなわち archetype であるという。患者の精神にあらわれるマンダラ、宗教的シンボリズムにおける archetype の特徴をよ

⁵¹⁾ “Zur Empirie des Individuationsprozesses”, *Eranos Jahr Buch*, 1933, pp. 201-214.

⁵²⁾ リチャード・ノルによれば、マンダラに対するユングの関心の背景にはドイツ圏の民族主義宗教運動における太陽崇拝の流行があり、出版を通じて原初的な非キリスト教的文化の復興を目指したオイゲン・ディーデリスクの活動などからも強い影響を受けていたという（『ユング・カルト』121-126頁）。ユングに極めて大きな影響を及ぼしたりヒャルト・ヴィルヘルムによる『易経』の翻訳も、オイゲン・ディーデリスク社から刊行されている。

り詳細に分析することが、精神構造のパターンを解明する上で必要となろうと結論している。

(3) エラノスへのエリアーデの参加 (1949 年)

ツィンマーとユングが第 1 回会合において提示した、神話的イメージの源泉としての archetype という概念⁵³は、早生したツィンマーに代わりインド学の研究者としてエラノスに迎えられたエリアーデへと継承されていった。フランスでの亡命期において、エリアーデはアンリ・コルバンを仲介としてエラノスに接近し、ボーリングゲン財団からの助成を受けるようになった⁵⁴。1951 年 1 月 1 日からボーリングゲン財団の奨学金を受給することになったことを、エリアーデは同年 2 月 18 日付の書簡でペッタッツォーニに報告している。「ボーリングゲン財団から月ごとに奨学金が支給されることになり、今後は人間らしく生活が送れるようになりました。科学研究センター Centre de la Recherche Scientifique からの給付はあきらめなければなりません、〔当センターにおける〕研究員の肩書は失わずに済むようです」。

ボーリングゲン財団とは、周知のようにアメリカの資産家メアリー・メロン、ポール・メロン夫妻が、ユングの分析心理学およびオルガ＝フレーベの主宰するエラノスの活動に感銘を受けて 1942 年にボーリングゲン基金を設立し、研究支援を目的とした奨学金、出版事業「ボーリングゲン叢書」などを立ち上げたことにはじまる⁵⁵。ボーリングゲン財団とのかかわりについて、エリアーデは回想で以下のように記している。

「待ちきれぬ思いでアスコナとマジョーレ湖を再訪した。オルガ・フレーベ＝カプタインはステラとアンリ・コルバンをも招待していた。〔中略〕。私がシカゴ大学の招きに応

⁵³ ユング 70 歳の誕生日を記念した 1945 年のエラノス会合の共通テーマは *Studien zum Problem des Archetypischen* であり、ケレーニイヤーレイ・マシニョンらが archetype をそれぞれの見地より論じた (*Eranos JahrBuch*, XII, 1945)。75 歳の誕生日を記念した 1950 年会合の共通テーマは *Aus der Welt der Urbilder* であり、コルバンやポール・ラディン、エーリヒ・ノイマン、アドルフ・ポルトマンらが講演している。エラノスにおける archetype をめぐる議論の特徴を把握する上で、これらの資料をあらためて分析する必要もあろう。

⁵⁴ Natale Spineto, 1994, p. 236 によれば、エリアーデはアンリ・コルバンの紹介により、1950 年 8 月 25 日にボーリングゲン財団の編集者ジョン・バレットとアスコナで知りあい、奨学金の受給可能性を相談し、1951 年 1 月 1 日から 3 年間、月額 200 ドルの奨学金を受け取ることができるようになった。その申請手続きにおいて、エリアーデは問い合わせのできる人物としてペッタッツォーニとジョルジュ・デュメジルの名前を記載している。ペッタッツォーニが 1951 年 1 月 10 日付けでバレットに宛てた手紙によると、エリアーデの研究計画は以下のものであったという。(1) シャーマニズム、およびエクスタシーのアルカイック的技法。(2) 象徴としての人間。(3) 死の神話学。死とイニシエーション。

⁵⁵ ウィリアム・マガイアー『ボーリングゲン 過去を集める冒険』高山宏訳、白水社、2017 年を参照。

じてしまったことについて、アンリをはじめその他のフランスの同僚や友人たちは残念がったが、しかし彼らにも私がさしあたっての別の解決策を持っていないこともわかってはいた。反対に、ボーリングゲン財団の友人たち、ジョン・バレットとヴォーン・ギルモアは大喜びだった。我々に不足しているのは、と彼らは言った、合衆国に定借して 5, 6 年ごとに祖国を見に帰るヨーロッパの教授ではなく、両大陸を往復することを引き受ける知識人なのである。これは確かに疲れることであるし、財政的観点からは常軌を逸している。「あなたは儉約できるわけありませんよ」と彼らは予言していた。しかし大西洋の両側での文化的活動は双方の伝統と創造の深い真の相互認識に貢献し得るものである」⁵⁶。

ボーリングゲン財団の歴史を叙述したウィリアム・マガイアー、その訳者である高山宏が述べているように、20 世紀の学問史は孤立していた知識の集積と交換を特徴としており、そこにおいてオルガ＝フレーベとメアリー・メロンの交友は極めて重要な局面を示すものであった。エラノスはエリアーデにとっても、以下で見ていくように、宗教学の知を他領域の知と交換し、再編成し、より広範なものにするための拠点になったと考えられる。

ボーリングゲン叢書では、ユング著作集やエラノス講演だけでなく、ハインリヒ・ツィンマー『インド・アジアの美術』、エーリッヒ・ノイマン『意識の起源史』、ジョーゼフ・キャンベル『千の顔をもつ英雄』、鈴木大拙『禅と日本文化』、カーロイ・ケレーニイ『プロメテウス』、ゲルショム・ショーレム『サバタイ・ツェヴィ』など多数の著作が刊行された。エリアーデの著作では『永遠回帰の神話』『ヨーガ』『シャーマニズム』の 3 冊がボーリングゲン叢書として翻訳刊行され、その英訳は財団の翻訳家であり、エーリヒ・アウエルバッハ『ミメシス』などの訳を担当したウィラード・R. トラスクが手掛けた。以下では『永遠回帰の神話』と、叢書には含まれていないがトラスクが英訳を担当した『聖と俗』における archetype をめぐる論述を、集合的無意識との関係に着目しながら分析し、分析心理学へのエリアーデの接近を確認したい。

(4) 『永遠回帰の神話』(1949 年) とエラノスでの講演 (1950 年)

『永遠回帰の神話』は周知のように、初版はガリマールから「archétype と反復」という副題をつけて 1949 年に刊行された。その前半部は『棟梁マノーレ伝説の注解』からの使いまわしが数多く認められるものであり、archetype に関する論述も『注解』とほぼ共通している。「事物や行為は、archetype を模倣する限りにおいて、あるいは繰り返す限りにおいて、現実 real のものとなる⁵⁷」、「人間は〔アルカイックな出来事等を〕反復することによって archetype へと変容する⁵⁸」といった本書の記述からは、宗教現象が分有する archetype の反復とそれとの同一化がアルカイック世界の意味体系を支えるものであったという『注解』での持論を保持していることが見て取れる。

しかし『注解』ではみられなかった論述として、本書では集合的記憶 (collective

⁵⁶ 『エリアーデ回想 (下)』, 202 頁。

⁵⁷ *The Myth of the Eternal Return, Cosmos and History*, p. 34.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 37.

memory), アルカイク意識 (archaic consciousness) という言葉を使用しており, それらは歴史的出来事を記憶する際にそれをカテゴリーや archetype に置き換え非歴史化および神話化する機能を有するものであると説明している⁵⁹。

「集合的記憶は非歴史的 anhistorical である。〔中略〕。ヨーロッパ民衆の意識では, 今日に至るまで, 歴史的出来事はカテゴリーに変えられ, 個別的人物は archetype に置き換えられてきたのである」⁶⁰。

エリアーデによれば, 歴史を重視するようになった近代社会においても, 集合的記憶, アルカイク意識は残存しており, 人間の行動に大きな影響を及ぼし続けているという⁶¹。本書ではユングへの直接的な言及はないが, 上記からはユング派の集合的無意識に等しい働きを担っているものと考えられる。既述のように, 本書には『棟梁マノーレ伝説の注解』からの使いまわしが多くみられるが, 『注解』では archetype を無意識と関連付けて論じる視点が希薄であった。ユングのマンダラ解釈を参照した箇所では無意識という言葉を使用しているが, それ以外では集合的記憶, アルカイク意識という言葉は未使用であり, 神話や宗教現象を無意識との関連において解釈することを主題としていたとは考えられない。『永遠回帰の神話』において無意識をめぐる論述が増大したことからは, 『注解』を刊行した 1942 年から 1949 年にいたるまでの間に, ユング分析心理学との関係に変化が生じた可能性が考えられる。

既述のようにエリアーデは 1949 年にエラノスに初めて参加し, 翌 50 年に「心理学と宗教史学——「中心」のシンボリズムについて Psychologie et Histoire des Religions—A propos du Symbolisme du “Centre”—」というタイトルで講演をした⁶²。これは 1950 年に没したファン・デル・レーウを追悼したものであり, レーウの功績を次のように讃えている。「《宗教の歴史》という表現の中で, 力点が置かれねばならないのは「歴史」という語ではなく, 「宗教」という語だということである。というのは, もし「歴史」を用いる仕方が, 技術の歴史から人間の思惟の歴史に至るまで数多くあるとしても「宗教」に近づく仕方は唯一つしかないからである。それは宗教的事実に密着することである。なんらかの事象を「歴史」として扱う前に, そのあるがままの事象をそれ自体として, 独立にはっきりと理解することが重要なのである。このことこそファン・デル・レーウ教授の仕事の重要性をここで強調しなければならない理由でもある。彼は宗教現象学のためにずいぶん多くのことをなしたし, その数多くの輝かしい著作は教養ある人々

⁵⁹ *Ibid.*, p. 43.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 44.

⁶¹ ユダヤ史研究者のヨセフ・ハイム・イェルシャルミは『ユダヤ人の記憶, ユダヤ人の歴史』において, ユダヤ人の「集合的記憶」と「歴史叙述」の重層的関係について考察しており, そこでは『永遠回帰の神話』を参照している(木村光二訳, 晶文社, 1996年, 190頁等)。一方, ユングの archetype との繋がりについては序文で否定している。

⁶² *Eranos Jahr Buch*, 19, 1950, pp. 247-282. 本講演は『イメージとシンボル *Image et symbols. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, 1952』せりか書房, 1971年に収録されている。

に宗教史一般に対する関心を再び新たなものにさせた」⁶³。ここからは、宗教現象学においてはじめて宗教現象それ自体に接近することが可能になり、歴史を超えるものを分析対象にすることができるようになるという持論が見て取れる。

本講演でエリアーデはさらに続けて、伝統宗教におけるシンボルや archetype の意味を把握し、それらを意識化することによって近代人の意識領域を拡大し、新しい人間を創出することが可能になると説き、その学的営為は分析心理学の治療と同質のものであることを次のように訴えている。

「歴史的存在としてだけではなく、生きたシンボルとしての人間を研究対象とするとき、宗教史は、そういう言葉が許されるとすれば、「超精神分析学」となるだろう。というのはそれは、原初のシンボルと祖型 archetype を、それらが全人類の宗教的伝統のなかで生き続けていようと、あるいは化石と成り果てていようと、再び蘇らせ、再び意識化するに至るからである。われわれは超精神分析学という用語の危険を冒した。というのも問題が、シンボルと祖型の理論的内容を解明し、《暗示的》、あるいは隠避的、断片的なものを透明にし、首尾一貫したものにする際に適用される、より精神的な技術だからである。これを新しい助産術と呼んでもよいかもしれない。プラトンの『テアイテトス』（149 a sq., 161 b）によれば、ソクラテスは精神がそれとは知らないで含みこんでいる諸々の思考を生み出すのを助けたのだが、それと全く同じように、宗教史もより真正な、より完全な新しい人間を生み出す手助けをすることができるだろう。なぜなら、様々な宗教的伝統の研究を通して、現代人は原初の行動を取り戻すだけでなく、かかる行動が内包している精神上の豊かさを意識化するようになるからである⁶⁴。

はじめてのエラノスにおける講演であるために多分なリップサービスがあったことも想定されるが、精神の深層に潜在する archetype 的イメージを「意識化」することが治療的効果をもたらすという主張はまさしく分析心理学に基づく発想であり、エリアーデがユング派へと大きく接近していったことが読み取れる⁶⁵。

（5）『聖と俗』（1957年）：聖なるものと無意識

シカゴ大学に着任した1957年に刊行した『聖と俗』では archetype をあまり使用しておらず、その同義語として model を多用しており、日本語版で原型と訳しているのはほとんど model が原語である。ただ archetype の使用も確認でき、植物のシンボリズムに関する分析では「神聖視される樹木や植物（たとえばインドのアシュヴァッタ樹）はすべて、それらのなかに植物の原型 archetype、模範的形象が具現しているからこそ

⁶³ *Ibid.*, p. 258.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 257-258.

⁶⁵ 意識化の治療的効果については、ほかにも多数認められる。「現代人は、原初的シンボリズムの一変化型にすぎない己自身の人類宇宙論的シンボリズムを再び意識化することによって、現在の実存主義と歴史主義には全く知られていない新しい実存の次元を獲得するであろう」（*Ibid.*, pp. 258-259）。

尊敬される、と言うことができよう⁶⁶」と記されており、ゲーテの原植物へのこだわりが垣間見えるように思われる。

本書において特に目を引くのは、次の二つの引用にあるように、聖なるものの体験と無意識の体験を重ね合わせている点である。

「このような宗教喪失者の大多数は、依然として疑似宗教と墮落した神話に関与している。〔中略〕。俗なる人間の実存といえども、大部分は彼の性情の深淵、すなわち無意識と呼ぶかの領域に発する衝動に培われていることを思えば、これはなおさらのことである。〔中略〕。すべての人間は意識的な活動と非合理的な体験とから成り立っている。さて無意識の内容と構造とは、神話の形象と形態とに驚くべき類似性を示す。しかしわれわれはこれによって、神話が無意識の所産であると言おうとしているのではない。なぜなら神話のあり方はまさに、それが神話として啓示されることにあり、したがって何か典型的様式で啓示されたことを告げ知らせるものであるから。〔中略〕。そうではなくて、無意識の内容と構造とは太古以来の生存状況、特に危機的状況の結果である。そしてこの故に無意識にはいつも或る宗教的気配がつきまとっている。〔中略〕。すでに見たとおり世界を基礎付けるものは聖なるものの体験であって、最も原初的な宗教といえども、何はにおいても一つの存在論である。換言すれば、無意識が無数の生存体験の所与である限り、それは様々な宗教的宇宙に似る以外にありえない。なぜなら、宗教というものはすべての生存の危機の模範的解決であるからである⁶⁷」。

「無意識は彼〔近代社会の宗教的人間〕に彼自身の生存の困難に対する解決を提供し、この点で宗教の機能を果たす。或る観点からすれば、みずから非宗教的と称する近代人にあるは、宗教と神話は彼らの無意識の闇のなかに〈隠れ〉ているといっても過言ではなからう⁶⁸」

本書ではユングへの直接的な言及は認められず、無意識を詳細に定義して用いているわけではない。しかし無意識と宗教現象の精神構造的類似を指摘し、無意識のあらわれを読み解くことが近代の生存的危機の解決に資するはずだという主張は、分析心理学を意識したものと考えられる。

ただしエリアーデは『イメージとシンボル』の序文にあるように、心理学者に対する宗教学者の優位を訴える姿勢を崩すことは決してなく、宗教を無意識の活動に還元することに対する批判は一貫しており⁶⁹、本稿もエリアーデがユング派の学者であると論ず

⁶⁶ 『聖と俗』風間敏夫訳、法政大学出版局、142-143頁、1998年。*The Sacred and the profane, The nature of Religion*, A Harvest Book, Harcourt, Inc., 1959, p. 150.

⁶⁷ 同上、199-200頁。*Ibid.*, pp. 209-210.

⁶⁸ 同上、203頁。*Ibid.*, pp. 212-213.

⁶⁹ 序文には以下のようにある。「誰にもまして、宗教史家にシンボルの認識を前進させるための資格が与えられるだろう。宗教史家の記録は、心理学者や文芸評論家が並び立てるそれよりもずっと完全なものであり、同時にずっと首尾一貫したものなのである。それらは象徴的思考のまさしく根源から汲み取られているのだ。「祖型 archetypes」が見出されるのはまさしく宗教史の中においてである。心理学者と文芸評論家は近似的な

ることを本意としているのではない。さらに archetype に対する見解の相違は、ユングとエリアーデ同人同士が強く意識していたことでもあった⁷⁰。しかしこれまでの考察からは、エリアーデが archetype や集合的無意識をめぐるユング派の議論と自身の学問を接合し、宗教の歴史の変遷よりも普遍的構造の解明に力点を置いたことにより、いわゆるエリアーデ宗教学を形成していったと考えられる。そしてそのような archetype の把握および意識化を目指すエリアーデ宗教学は、ペッタッツォーニが見なしたように、宗教現象学の典型と一般にも考えられてきた。「宗教現象学」の展開史においてエリアーデが果たした役割のひとつとは、archetype や無意識、(分析心理学的な)ヌミノーズを導入し宗教現象学を「心理学化」したことにあるといえようが、この「心理学化」の問題はオットーやレーウ等ほかの宗教現象学者たちとの異同を整理した上で改めて考える必要がある。

4. まとめと課題：エリアーデにおける archetype と「宗教現象学」「宗教史学」

戦後のエリアーデは、エラノス/ボーリングゲンを拠点とする知の離散集合の中で言論を展開し、文字通りヨーロッパとアメリカをまたにかけて活動した。ユング的な言論が顕著になったことも、このような環境を踏まえれば当然のことにように思える。エリアーデは生涯にわたって宗教史学者を自認し、ペッタッツォーニを敬愛し続けながらも、そのペッタッツォーニから拒まれた archetype を手放すことはなかった。archetype と「宗教史学」という矛盾する道具立を統合しようとした結果、エリアーデ宗教学は、近代的な歴史学の成果に立つと自称しながらも、聖なるものが現れる場として歴史を捉え、さらにヒエロファニーの解釈を通して近代的歴史観、人間像を克服しようとするにいたった。矛盾する道具概念を統合しようとするエリアーデの試みは論理の破綻とみなされるが、根源的統一性 (archetype) と経験的多様性 (歴史) をめぐる問題はゲーテから継承し、ブラガ、ユング、ケレーニイ、そしてエラノスとの連関において展開したものであり、その学的潮流がエリアーデにおいては「宗教現象学」というかたちをとったと

変化型とつき合うにすぎないのだ」(*Images et symbols*, p. 24. 『イメージとシンボル』27頁)。

⁷⁰ エリアーデから『ヨーガ *Le Yoga Immortalité et liberté*, Payot, 1954』(立川武蔵訳、せりか書房、1975年)の献本を受けたユングは、その礼状において、エリアーデが精神病者による自発的、無意識的な archetype 的イメージの創出と宗教伝統としての文化的、意識的な archetype 的イメージの反復を同一視していることを指摘し、それを強く批判している。エリアーデは返信において、英訳版ではユングの指摘通りに修正を施すことを伝えた。両者の往復書簡からは、エリアーデにおけるユングの影響の大きさ、および方法的認識のずれが同時に読み取れる。*C. G. Jung Letters*, volume 2, 1951-1961, 1976. 本書簡については L. Ambasciano, *An Unnatural History of Religions*, 2019でも言及されている。なお、遠藤周作はユングとエリアーデの archetype の異同について、「ユングは無意識のなかに元型を見出したのにたいし、エリアーデは人間の精神史のはじまり(神話や祭儀、象徴)のなかにそれを見つけている」と説明している(遠藤周作『私の愛した小説』新潮文庫、1988年、108頁)。エリアーデが無意識と神話宗教を混同しているというユングの指摘を踏まえると、遠藤周作の表現は的確に思える。

考えられる。

今後の課題の一つとして、エリアーデにおける宗教現象学と近代ユダヤ運動の交差に関する考察が挙げられるように思う。周知のように、同化政策やシオニズム等さまざまな見地から「原初的なユダヤ性」を探求しようとした近代ユダヤ運動は宗教現象学の形成展開と時期が重なる現象であり、さらにエラノスにとってもユダヤ運動との交差は重要な問題であったと考えられる。エラノスはユング分析心理学の理論展開の場とみなされる傾向にあり、本稿でもそのような側面に着目してきたが、近代ユダヤ運動の代表的論者が参加し、それぞれの見地よりユダヤの民族性や宗教性を議論した場でもあった⁷¹。すなわちシオニズムの重鎮であるブーバーやレオ・ベック、ユング派の分析家エーリッヒ・ノイマンやアニエラ・ヤッフエ、ヨランダ・ヤコービ、近代ユダヤ学の立役者であるゲルショム・ショーレムなどがそれぞれの思惑を抱いて参加し、またユングやエリアーデは反ユダヤの疑惑をかけられた人間としてこの問題にかかわった。ユダヤをめぐる折衝はエラノスに内在していたのであり、エラノスは宗教現象学、心理（精神）研究、近代ユダヤ運動の交差を考察する一つの事例として位置付けられる。Moshe Idel に代表されるように、戦間期におけるルーマニア民族主義運動および反ユダヤ的潮流との関わりをエリアーデ宗教学の基層に見る研究成果も示されており⁷²、それらも参照しながら「宗教現象学」の形成展開を再考する必要がある。本稿はそのための基盤研究として位置付けられる。

⁷¹ 上山安敏『ブーバーとショーレム ユダヤの思想とその運命』岩波書店、2009年なども参照。

⁷² Moshe Idel, *Mircea Eliade: From Magic to Myth*, Peter Lang Inc., International Academic Publishers, 2014.