

ジョナサン・Z・スミスの宗教学

—*Map is not Territory* と *Imagining Religion* の概要—

藤原 聖子*

本論集の最後は、宗教現象学者ではなく、むしろその批判者として知られるジョナサン・Z・スミス (1938–2017) で締め括ろう。スミスはシカゴ大学に 1968 年から 2011 年まで勤めた。エリアーデ存命中のシカゴ大学の宗教学 (専攻名は宗教史学 *History of Religions*) は、シカゴ学派と呼ばれる。主要メンバーはエリアーデの他、ジョセフ・M・キタガワ、チャールズ・ロングである。エリアーデ本人は「宗教現象学」の呼称を好まなかったとはいえ、シカゴ学派はアメリカにおける宗教現象学者集団、少なくともその対応物として位置づけられてきた。神話、儀礼、象徴の通文化的解釈を通して、宗教と宗教学の固有性、還元不可能性を強調した。スミスはシカゴ学派に数え入れられることもあったと同時に、エリアーデに対する内在的批判者でもあった。「宗教史学」を専門としながらも、あらゆる宗教現象を文脈化して永遠性をはぎ取る歴史主義を「歴史の恐怖」として退けるエリアーデに対して、スミスは歴史的な文脈化を必須とし、それと比較研究・類型論を統合しようとした。スミスは自身を、エリアーデという巨人の肩の上に立った小人であると表現した¹。エリアーデに敬意を表し、その類型論的関心を継承しつつも、「宗教」という概念はあくまで研究者による構築物であることを説いた²。このスミスのアプローチは、エリアーデ後の北米宗教学の方向づけに対して極めて大きな影響力をもった³。

スミスの研究スタイルは、一から体系を構築するというよりも、既存の研究の中に問題点を見だし、資料読解と比較の方法を駆使して、意外性のある新たな解釈を施すものである。たとえばトリックスターであり、論文の中でもユーモアを欠かさない。そのような彼の論述は必ずしもわかりやすくはない。没後、スミスの学生の一人であった C・レーリックによる、スミスの研究の全貌をコンパクトにまとめたテキストが出版されたが⁴、日本語によるスミス研究論文は非常に少ないため、未だ国内では宗教学者の間でもよく知られていない。

本章は、その補いとして、スミスの主著の内、最初の、しかももっともよく知られる 2 冊、『地図は土地そのものではない *Map is not Territory: Studies in the History of Religions*』(初版 1978) 『宗教を想像すること *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*』(初版 1982) に

* 東京大学大学院・教授

¹ Jonathan Z. Smith, *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*. Leiden: Brill, 1978, p.90.

² Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press, 1982, p. xi.

³ 藤原聖子「「コギト」の構造主義?—ジョナサン・Z・スミスと北米宗教学」『東京大学宗教学年報』29 巻, 2012 年, 1~2 頁。

⁴ Christopher I. Lehrich, *Jonathan Z. Smith on Religion*. Abingdon, New York: Routledge, 2021.

ついて、各章の要約と寸評を行う。これは筆者が2011年度の東京大学大学院人文社会研究科で開講した演習「現代宗教学の諸問題」の成果である。スミスの主要著書を一通り講読した後、受講生が2書の各章を分担し、要約と評を執筆した。作成後、ウェブ上で速やかに公開する予定だったが、適当な場がなかったため、本論集に収録することに至った。スミスの生涯と研究の特徴については別稿⁵を参照していただきたい。また、参考資料として、スミスとエリアーデ、シカゴ学派の活動を整理して掲載した年表も添付する。

先に2書の構成（目次）を示しておく。

Map is not Territory: Studies in the History of Religions

Preface

Acknowledgements

I

- I. The Garments of Shame 恥の衣（上村岳生）
- II. The Prayer of Joseph ヨセフの祈り（中山勉）
- III. Wisdom and Apocalyptic 知恵と黙示（上村岳生）

II

- IV. The Wobbling Pivot 揺らいでいる軸（藤井修平）
- V. Earth and Gods 地と神々（竹内喜生）
- VI. The Influence of Symbols on Social Change: A Place on Which to Stand 社会変革の際のシンボルの影響（藤井修平）
- VII. Birth Upside Down or Right Side Up?
- VIII. The Temple and the Magician
- IX. Good News is No News: Aretalogy and Gospel

III

- X. When the Bough Breaks 枝が折れるとき（谷内悠）
- XI. Adde Parvum Parvo Magnus Acervus Erit 塵も積もれば山となる（谷内悠）
- XII. I am a Parrot (Red) 私はオウムである（田川裕貴）

IV

- XIII. Map Is Not Territory 地図は土地そのものではない（藤原聖子）

Imagining Religion: From Babylon to Jonestown

Acknowledgments

Introduction 序（藤原聖子）

- 1. Fences and Neighbors: Some Contours of Early Judaism 柵と隣人：初期ユダヤ教の輪郭（青

⁵ 藤原，前掲論文。

木良華)

2. In Comparison a Magic Dwells 比較の中に呪術は宿る (嶋田弘之)
3. Sacred Persistence: Toward a Redescription of Canon 聖なる固執: 聖典の再記述に向けて (嶋田弘之)
4. The Bare Facts of Ritual 儀礼のあるがままの事実 (伊井野友香)
5. The Unknown God: Myth in History 未知の神: 歴史の中の神話 (野口孝之)
6. A Pearl of Great Price and a Cargo of Yams 高価な真珠とヤムの船荷 (カーゴ): 状況的な不調和についての研究 (野口孝之)
7. The Devil in Mr. Jones ジョーンズ氏の中の悪魔 (藤原聖子)

地図は土地そのものではない

1章 恥の衣

上村岳生

本章のテーマは、『トマス福音書』の「語 37」を、創世記の記述と類型論 (typology) 的に関連づけて解釈することである。

『トマス福音書』とは、1945年にエジプトのナグ・ハマディで発見された外典であり、114のイエスの語録から成る。この書は1956年に公刊され、そのグノーシス主義的な性格だけでなく、さまざまな歴史的传统の要素から成り立っていることが明らかになってきている。つまり、グノーシス主義という観点からだけでは、この書を適切に解釈することはできない。そのことを示すため、スミスはこの論文で従来「明らかにグノーシス的」とされてきた「語 37」を取り上げ、独自の解釈を試みる。

「語 37」とは次のようなものである。

彼の弟子たちが言った。「いつあなたは私達のもとに現われ、いつ私達はあなたを見るのでしょうか」。イエスが言った。「あなた達が恥じることなくあなた達の衣を外し、あなた達の衣を脱ぎ、小さな子供達のように、それらを足下に置き、踏みつけるときに、そのときにあなた達は、生ける一者の子を〔見るであろう〕。そして、あなた達は恐れることがないであろう…」『トマス福音書 37』

この箇所⁶はギリシャ語の『オクシリンコス・パピルス』にある次のような文章と関連づけられて考えられてきた。

誰があなた達の命を増やせるのか？彼が自身であなただにあなた達の衣を与えるだろう。彼の弟子達が彼に言った。「いつあなたは私達のもとに現われ、いつ私達はあなたを見るのでしょうか」。彼は言った。「あなた達が衣を脱ぎ、恥じることがないならば…」『オクシリンコス・パピルス 655』

この二つの文書には一見相同性があるように見えるが、スミスは「裸体 (nudity)」「恥じない (without shame)」「衣を踏む (treading upon the garments)」「子どものように (as little children)」という4つの要素に注目し、二つの文書の間には大きな違いがあるのだという。そして『トマス福音書 37』の起源は、古代キリスト教の洗礼の実践と、それに伴う創世記の解釈に見出せるのだとスミスは指摘する。

⁶ 荒井献によれば、衣＝肉体（非本来的自己）であり、子供＝男女の統合の象徴だという。（『トマスによる福音書』、講談社学術文庫、1994年、179～181頁）

I 裸体

キリスト教の洗礼において裸になることは、聖書時代以後のユダヤ教に由来する。本来ユダヤ教はヘレニズム文化とは異なり、裸体を忌避していた。しかしこの時代に洗礼の受者が裸体となったとことを示すテキストが出てくる。この習慣がキリスト教にも受け継がれる。洗礼の場において裸体は、単に罪深さや無力さを表わすだけでなく、重要な象徴的価値を持つ。

初期キリスト教美術においては、楽園のアダムとイヴ、大魚の口から出てくるヨナ、ライオンの穴から出てくるダニエル、エゼキエルのヴィジョンにおける復活者が裸体で表現される。これらの旧約聖書の場面における裸体は復活を意味する。新約聖書の場合、洗礼以外にはラザロの復活やカナの奇跡の場面のみに裸体が描かれる。このような図像学的証拠から、裸体は復活における新たな生命の象徴であり、洗礼の場面においては秘儀的な再生を意味するものと解釈すべきである。

II 恥じない

洗礼においては、裸体になることだけでなく、恥じないでいることも要求されたと考えられる。ユダヤ教の洗礼は自分で自分に施すものだったので、女性の場合なら男性に見られず行うことができた。しかしキリスト教の洗礼は正式な洗礼者が執り行うものだった。Didascalia apostolorum (3世紀)には、洗礼を受ける者が女性だった場合、女性の助祭者によって油を塗られることが望ましいが、女性の助祭者がいない場合は男性が裸の女性の体に油を塗るとある。

このようなことは聖書のアダムとイヴの話によって正当化された。「人と妻は裸であったが、恥ずかしがりはしなかった」(創世記 2-25)。古い伝承の中には (in an old tradition), アダムが洗礼を受けたと記しているものもある。

III 衣を踏む

『トマス福音書』「語 37」の自分の衣を踏むという記述は、(シリア、アフリカ、スペインに拡がった)キリスト教における、皮の衣 (cilicium) の上に立って行われた洗礼の前に行われる悪魔払いの儀式と関連があると思われる。

モプスエスティアのテオドロス (350-428 頃) が、シリアの洗礼における4つの段階を述べている。①受者は衣の脇で悪魔払いされる。②額に油を塗られ、衣を脱いだ後、全身に塗油される。③裸の受者は浸礼を受ける。④洗礼を受けた者は白い衣を着る。また洗礼前の儀礼的な質問の時、志願者は外衣を脱ぎ、荒布の上に裸足で立って、祈るように手を広げ、下を見る。テオドロスによれば、荒布は悔い改めの表現である。また裸体には2つの意味があるという。1つは恥の裸体—追放されたアダムとイヴ—、つまり荒布の上に立つことで、罪と奴隷状態を思い起こさせるもの。もう1つは無恥の裸体、楽園のアダムとイヴであり、白衣は超越的な裸体を表わす。

アウグスティヌスも衣について述べている。アフリカでは、志願者は山羊の皮をまとい、彼は皮の上に立つだけでなく、それを踏みつける。アウグスティヌスは、皮には悔い改めの象徴的な意味があるという。7世紀のトレドのヒルデフォンスも、山羊の皮を悔い改めの象

徴としている。

従来の研究者は衣のギリシャ的な資料 (Fleece of Zeus) だけに注目し、ユダヤ的な意味を見過ごしてきた。しかしこの儀式の起源は創世記 (3-21) のユダヤ的解釈に遡ることができる。「皮の衣」をアダムとイヴの追放後の肉体と解釈したラビたちがいた。またアレクサンドリアのフィロン (20 BC-50 AD 頃) によれば、それは捨てるべき肉体的な体の象徴である。

キリスト教的な象徴体系においても、上記の再生の概念は皮の衣の悪魔払い儀礼やアダムの範例等と混ざり合い、その結果、洗礼の時に服を脱ぐことや山羊の皮を踏むことが、楽園の状態や肉体に打ち克つことと結びつけられた。ヒエロニムスにその例を見出すことができる。

IV 子供のように

新たに洗礼を受けたものが子供とみなされることは、ユダヤ教でも、ヘレニズム期の秘教でも、初期キリスト教でも同じである。洗礼が新しい誕生を意味するだけでなく、子供の状態とは、楽園のアダムとイヴのように無垢で罪のないことを表すものである。また恥じずに裸であるということは子供であることとしても解釈できる。

『トマス福音書』の解釈はこうなる。そこでは終末における弟子達と神の国の関係の回復が指し示されている。さらに言えば世界の始めと終わりの同一化さえみられる。弟子達は新たなアダムとなり、世界は新たなエデンとなる。弟子達は恥じずに裸となり、自らを変容させるよう求められる。古い人間の肉体の罪の衣を踏むことで自らを超越し、子どもとなって再生すること。このような体験によって洗礼が奇跡となる。『トマス福音書』「語 37」は、この古代のキリスト教の洗礼儀式を解釈したものであると考えられる。

『トマス福音書』「語 37」をキリスト教の洗礼儀式の文脈に位置づけ、『創世記』に由来する類型と関連づけることが、本論文におけるスミスの意図したことであった。「グノーシス的」とされる『トマス福音書』のテキストも、同時代のキリスト教の儀礼や説教の実践と無関係なものではない、ということを示そうとしたのだといえる。

2章 ヨセフの祈り

中山勉

「勉強」と「研究」の違いは何だろうか。当然のこと研究者にも常に勉強が要求され、その意味で両者は重なるのだが、本質的な相違点として、「研究」においてはその対象における新たな発見、または従来定説への創造的な異論が要求され、その成否によって当該研究の存在価値が相当程度決定されてしまうということが挙げられるだろう。日々の勉強は、その見果てぬ成果のために際限なく繰り返されるのである。

第二章「ヨセフの祈り」(Prayer of Joseph)は、まさしく上記の意味での「研究」の名に相応しい論文となっている(この章だけで単独の論文である)。著者の執筆動機は、ナグ・ハマディ文書の発掘(1945年)、「死海文書」の発見(1947年)等により脚光を浴びた正典外文書の中でも、「学者によって最も無視されてきたユダヤ教の偽典」(p.24)を再検討してみることにあるという。もちろんのこと内容は高度に専門的なのだが、これが門外漢の初学者にも「楽しめる」内容となっているのは、スミスにより提示されたテーゼが、新たな発見との出会いと、そこから広がる思考の流れを私たちに見せているからに違いない。

テキストとしての「ヨセフの祈り」は、紀元1世紀にアラム語、もしくはギリシア語で書かれたとされている。ここでは、天上でウリエルと争ったイスラエルが受肉し、ヘブライ語聖書に登場する族長ヤコブとして地上に降臨したことになっている。本文は断片のみが残り、それもオリゲネスの引用によるものであるから、当時の正典外テキストの常として、その研究には相当の忍耐と学識が要求される。本論にある、時に煩瑣な分析が、それにも拘わらず魅力を持って迫るのは、その忍耐と学識が行間に読み取れるからである。

現存するテキストは便宜上、断片(A)と(B)の2種類に分けられているが、それらとは別にオリゲネスによるパラフレーズ版も存在し、私たちは合計3種類の資料を目にすることになる。

Fragment A (*Comm. in Ioann. II, 31*)

"I, Jacob, who am speaking to you, am also Israel, an angel of God and a ruling spirit. Abraham and Isaac were created before any work. But I, Jacob, whom men call Jacob but whose name is Israel, am he who God called Israel, *i.e. a man seeing God, because I am the first-born of every living thing to whom God gives life.*

"And when I was coming up from Syrian Mesopotamia, Uriel, the angel of God, came out and said that I had descended to earth and I had tabernacled among men and that I had been called by the name of Jacob. He envied me and fought with me and wrestled with me saying that his name and the name of him that is before every angel was to be above mine. I told him his name and what rank he held among the sons of God; Are you not Uriel, the eighth after me and I, Israel, the archangel of the power of the Lord and the chief captain among the sons of God? Am not I Israel, the first minister before the face of God? And I called upon my God by the inextinguishable name..."

Fragment B (*Philocalia XXII*, 15)

For I have read in the tablets of heaven all that shall befall you and your sons.

Paraphrase and Quotation by Origen (*Philocalia XXIII*, 19)

he was a chief captain of the power of the Lord and had, from of old, the name of Israel; something which he recognizes while doing service in the body, being reminded of it by the archangel Uriel.

スミスはまず、このテキストの文字通りの背景を考察することから始め、前族長(ヤコブ)が死を前にした後継の族長(ヨセフ)に語りかけるといふ、聖書文学の形式に倣っているといふ説を提示する(p.27)⁷。そうなるとタイトルはむしろ「ヤコブの祈り」となるべきかも知れないが、オリジナル・テキストは1,100行あったとされるから、僅かな断片によってタイトルの適否を論じる必要はない。「最終的断定は出来ない」とスミスは控えめに述べているが(p.27)、いずれにせよ自説の根拠を明確にする姿勢は本論に一貫している。

「ヨセフの祈り」は、(I) 8つの呼称を持つイスラエルの崇高な役割、(II) 共に相手に対する優勢を主張するヤコブ・イスラエルとウリエルの間の争い、(III) ヤコブ・イスラエルの降臨に関する興味深い神話、が主調音となっている(p.30)。スミスの検討はこれを分解して解説するのではなく、あらかじめ得た作業仮説に資料を収斂させる手法を採る。もちろんその仮説もそれまでの研究に裏付けられたものであるから、奇妙の感は抱かせない。

たとえば上記の(I)では、ひとつの例として「神の前の第一の使い」(*The first minister before the face of God* / 上記断片 A 下線部)というイスラエルの呼称を検討するにあたって、天使イスラエルの「神の面」前での仕えは、『創世記』32:30⁸にあるヤコブが名付けた格闘の場所(Peniel)に根拠を持ち、またこのギリシア語テキストはユダヤ教神秘文書で3天使(ミカエル、ガブリエル、メタトロン)に用いられるヘブライ語のほとんど正確な翻訳であることから、これがユダヤ教の文脈内にあるという結論を得ている(pp.42~43)。

また(II)では、ヤコブ・イスラエルとウリエルの争いに関して、これを「反キリスト教的」「反ユダヤ教的」「ユダヤキリスト教的」「前グノーシス的」などとする諸々の解釈に対して反論しながら、「ヨセフの祈り」はメルカバの前における天使のライバル関係という神秘的主題で説明が可能であり、その解釈に非ユダヤ教的な要素を持ち込む必要はないとする(p.54)。さらにその後の解釈の発展可能性についても、①これをヤコブとエサウの争いの延長と見るもの。②双子のきょうだいの対称(毛深いかどうか、体色が濃いかどうか、など)から二元論的象徴主義を見るもの。③ヤコブの出生の状況、またはヤコブがイサクから祝福を受けた時の状況からヤコブを不正行為者とし、ウリエルの非難に根拠を与えるもの、という興味深い考察を行っている(pp.47~49)。

(III)に関しては、オリゲネスが引用する降臨神話(上記断片 A)における言葉遣いからユダヤ教の智慧-シェキナー神学との関連を探り、さらに『シラ書』のソフィアの説話

⁷ つまり一旦他界した前族長が現れて(appears)、説教をするのである。このあたりも正典外文書の面白みである。

⁸ 30 So Jacob called the place Peniel, saying, "It is because I saw God face to face, and yet my life was spared. (NIV)

に「ヨセフの祈り」との並行関係があることを読者に教える。これによると、ソフィアが族長ヤコブ—イスラエルに肉化したとの神秘的解釈が可能であるという (pp.55~56)。本テキストが持つ、ギリシア文明圏の地中海世界に見られる様々な伝承との類似性は、族長たちが天に昇り自らの天的性格を完全に実現することを物語るギリシア的ユダヤ教との親和性を物語るものなのである (pp.60~64)。

そして最終的に、以上3点の検討を通して、そのすべての要因が、「ヨセフの祈り」は1~2世紀のユダヤ教神秘主義の環境下 (“environment” 現在私たちがいう「コンテクスト」と同義と理解できる) に位置づけられなければならないことを明らかにしている、と結論づけている (p.64)。

本論に限らずスミスの論文はその末尾の方の段落に内容が要約されていることが多く、この部分を読んでから関係箇所に戻るとより一層の理解が得られる (p.64~)。加えて本論の場合、ix頁からの本書序文にも著者のモチーフが詳しく述べられているから、これを参照するのも有益である。上で評者は「スミスの検討はこれ(テキスト)を分解して解説するのではなく、あらかじめ得た作業仮説に資料を収斂させる手法を採る」と書いたが、x頁においてこのことは、「単一の特徴に基づいてレッテル付けられて来たテキストを取り上げ、これを内的に一貫した諸特徴に基づいて再分類する可能性を探るのだ」(強調は評者)と著者によって述べられている。つまりひとつの要素に注目して分類するのではなく、要素の有機的結合たる全体に基づく再分類を目指すということだろう。序文では、「この章での議論は経済性に関する〔つまり無駄な議論はやめよう、という意味〕。『ヨセフの祈り』はどう見たってユダヤ教文書じゃないか。見た通りでいいじゃないか」と述べられるが (p.x)、そのすぐ後では「文書のモチーフとユダヤ教の資料との念入りな比較」に加えて、「この章での議論はユダヤ教の『類型』(type)の確認に掛かっており、テキストの全体(ensemble)によってのみ、これは決定される」と、繰り返し「全体」の視点が強調されている。

本論から離れて鳥瞰的に見るなら、序文ではスミスは1990年代以降一般化した「本質主義批判」と同じことをいっているように見える。だが、第2章の結論は「ヨセフの祈り」は「ユダヤ教神秘主義」のコンテクストに位置づけられるというものである。これは、ユダヤ教神秘主義を本質主義的に捉えており矛盾ではないのかという疑問を呼ぶかも知れない。たぶんスミスは、本質が現実存在に先立つという意味での本質主義を批判すると同時に、現実存在から抽象される「本質」は、これを認めるという立場なのだろう。「(グノーシス主義、黙示文学と同様に)ユダヤ教という概念は実体化され、実に、固有名詞扱いされてきたが、この概念を、性質をあらわす形容詞の集合体へと還元してみたい。ユダヤ教の本質などというものはない。そうではなく、むしろ特別な理由のため、そして与えられた資料に関して、任意の分類を適切なものにする、定点のない諸属性の塊〔つまり、「形容詞の集合体」〕があるのみである」(p.x)という文章は、その「形容詞の集合体」が研究・考察の末に新たな「固有名詞」に再帰していく道筋を閉ざしてはいない。「比較」と「分類」は宗教学の王道であるが、スミスのそれは、この交互作用の過程を経てさらに威力を発揮するものなのである。

本章の結論部分だけからでも、私たちはひとつの新たな学問的発見を得る。しかし、そこに示されている方法論に注目しながら本書所収の他論文とも合わせて読み進めるなら、その発見は、ひとりユダヤ教文書に限られない拡がりを持つはずである。

3章 知恵と黙示

上村岳生

知恵思想⁹と黙示思想の関係は聖書研究において常に問題になってきた。スミスはこの問題について、ユダヤ教やキリスト教に留まらず幅広い資料を用いることによって、宗教学 (historian of religions) として、新しい見方を提示する。それは、古代オリエントの文化に共通するパターンと社会構造的な文脈を探求することで、知恵思想と黙示思想を対立するものとしてではなく、相互関係において捉えなおすというものである。

I 古代バビロニア

マルドゥク神の神官であったベロツソス (紀元前 3 世紀頃) の著作『バビロニア誌 (Babyloniaka)』には、世界の創造から破滅までの歴史が記され、多くのモチーフを他の黙示文学と共有している。例えば、異国の王の支配を偶像崇拜や冒涇と関係づけること、世界が最後は全て火によって焼き尽くされて水に覆われた原初のカオスに戻ることなど。

重要なのは汎バビロニア学派が論じた終末論の起源といったことではなく、どのような者が書いたのかということである。ベロツソスはいわば当時のエリート知識人であり、シュメール時代以来の書記文化 (scribalism) に属している。書き記すということは神聖な仕事であり、その本質はあらゆるものを分類し、解釈することにあつた (Listenwissenschaft)。彼のようなエリート知識人は、現実と範例を架橋するため、複雑な解釈学を発展させた。時代的に隔たっていても同じ意味があると見なされた歴史的な事件を記すときは、同じテキストが使用されたりした。このような思想は黙示的状况にも適用される。

『エヌマ・エリシュ』に出てくる古代バビロンの新年祭であるアキトゥ祭では、王はマルドゥク神の像の前で神官に平手打ちされ、悪政を行わなかったと告白しなければならない。この王への儀礼的侮辱を、王または神の死と再生の儀式と解釈できる根拠はない。この儀式は、バビロンが外国の王によって支配されていた時に行われていた。その意味は、悪い異国の王として振る舞えば神によって王権は失われ、その逆の振る舞いは王権を回復することである。またこれはマルドゥクによる都市の創造神話とも関わっている。バビロンを破壊し、町の守護神であるマルドゥク神を否定すれば、世界は太古の水のカオスに戻ってしまう。

これは、スミスが黙示的状况と呼ぶものの例である。知恵思想と黙示思想は古代の書記文化の現象、つまり範例と個別事例、過去と現在のギャップを埋めようとする思考の表れではないか。

⁹ 知恵：旧約聖書の「箴言」、「ヨブ記」、「コヘレトの言葉」などが「知恵文学 (Wisdom Literature)」と呼ばれるが、「世界のうちに神の働きを見、正しく生きる＝知恵」が諭しや金言で表わされたものという意味では、古代エジプトや古代メソポタミアに古くからあったものであり、例えばエジプトの『アメンエムオペの教訓』(AD 11 世紀頃) が聖書に与えた影響が指摘されている。

II 古代エジプト

古代エジプトにも、同じような書記文化の現象が見られる。古代エジプトを一時期支配したヒクソス人が混乱の神セトになぞらえられたりした。古代エジプトの二千年にわたる様々な資料を比較することで、以下のような黙示思想のモデルを取り出すことができる。

- A 預言者が王に会って、次のことが起こると話す。
- B 世界の秩序が転覆し、神々に見捨てられた世界は死の国になる。
- C 神に使わされた王が現われる。侵略者は追い払われ、世界の秩序は回復し、神々は帰ってくる。
- D 預言者の話は終わり、賛嘆される。

エジプトの預言者の言葉とエジプトの知恵文学に出てくる災難は似通ったものが多い。書記の範例的関心は、現実と古来の先例や原型との関連を見出すための複雑な解釈の技術を生み出した。この技術は東地中海世界に広がる国際的なものであった。そこではテキストが何度も再利用され、説明され、解釈し直され続けたのである。

古代の知恵文学が生み出したものの一つに、聖なる王の範例がある。王に仕える中で書記は王にまつわる様々なイデオロギーや神話を作り出し、聖なる知恵によって王は宇宙の秩序の中心にあるのだとした。王の救済する力、敵の粉碎、支配と法の樹立は、原初に神がカオスを打ち負かして世界と社会秩序を作ったという神話の伝統と結びつけられた。このパターンはアキトウ祭の基底にも見出すことができる。またエジプトでは、二つのパターンによって聖なる王権は表現された。アメン・ラーの太陽のサイクルと、オシリスーイシスの地下のサイクルである。前者ではファラオが太陽神としてカオスを打ち破る。後者では、ファラオはオシリスの息子ホルスとして、反逆者セトとの原初の戦いを表わす。ホルスはセトを殺して秩序を取り戻した。このようなモチーフは王権に関するテキストにたびたび現れる。これをスミスは、「元黙示的状况 (proto-apocalyptic situations)」と名づける。

聖なる王が現れてカオスを負かし秩序を打ち立てる、というような類型が特定の文脈から離れるということが起こる。それによって完全な黙示思想が生じる。エジプトでもバビロニアでもおそらくユダヤでも。黙示思想は「王家の庇護を欠いた知恵思想」といえるかもしれない。

L. Koenen による研究を参考にすれば、『ポッターの予言書』は、元のエジプトの文脈から離れて、再解釈によって黙示文学となったテキストの例である。もともと王の不在を嘆いたものだったが、何百年もかけて救世主を希求する黙示文書となっていたのである。

III まとめ

知恵と黙示的なものは別個の伝統ではなく、どちらも書記文化の伝統のなかで絡み合っているのである。どちらも範例を新たな状況に適用しようとしたものである。歴史的な状況が宇宙の起源と王権の伝統に関連づけられており、嘆きと約束の構造が異国支配の現状に向けられたとき、それは黙示的状况となる。

つまり黙示思想とは、王家や庇護者を失った知恵思想であって、それは通説で言われるような古代の宗教的弾圧への応答ではない。それは、自分達の王室が途絶えたことのトラウマ

の表現である。従って黙示思想は民衆的というより、エリート的な宗教現象であるといえる。黙示思想の発展は当時地中海世界に広くみられた書記文化の内的展開として捉えるべきであり、通説で言われるような、ゾロアスター教（ペルシャ）の影響・習合として捉えるべきではない。

最後にスミスは、自らの立場は $\sigma\upsilon\nu - \kappa\epsilon\rho\alpha\nu\nu\upsilon\mu\iota$ （混ざり合う：生物学的観点）ではなく、 $\sigma\upsilon\nu - \kappa\rho\eta\tau\iota\zeta\epsilon\iota\nu$ （クレタ島人が団結する：社会機能的観点）としてシンクレティズムを理解しようとするものだとして述べる。構造や本質を表面的な類似性から一般化するような研究を批判し、具体的な歴史的状況において考えようとする態度はスミスに一貫している。つまり彼は対象を、孤立したものとしてではなく、関係性・連続性において捉えようとしている。

4章 揺らいでいる軸

藤井修平

本章でスミスは、ミルチャ・エリアーデの聖なる空間と時間についての著作に対する検討を行っている。彼はエリアーデを「巨人」と喩えるほど大きな存在だとしながら、エリアーデに対する多くの疑問点がここでは論じられている。

始めに、スミスは検討を行うためにエリアーデの理論の概観を行う。彼によれば、エリアーデに最も特徴的なものは聖と俗の二分法である。俗は日常的で中立的なものであり、宗教的無関心 *adiaphora* を特徴としている。一方で聖は第一に実在のもの *the Real* であり、存在や力、創造力として理解され、俗なるものとは対置される。そのため俗なるものは「非存在」あるいは混沌としたものとなる。

スミスは、このような見解はカントに倣ったカテゴリーの構築の試みと考えているが、それは「人間が自らを規定する」という人間に目を向けた研究としてのアンソロポロジー的なものではなく、それらはエリアーデにとって存在論的、あるいは神学的なカテゴリーとしてすら理解されている。人間の根本的な存在様式は自由と創造性ではなく、反復である。そして反復こそが完全な実在 *Reality* を表現するとされている。実在は人間に対して与えられる、自律したものである。しかし人は反復によって、この実在を自分のものとすることができる。一方で、範例として反復されないものは意味を欠いたものとなる。

以上のような実在の仮定と平行して、聖が自ら顕れることを示すヒエロファニーという用語をエリアーデは用いている。これは突如として聖なるものが俗の次元に劇的に現れ、俗なるものを無化することを指している。さらに、シンボルや神話もこのような聖なる実在の顕れを表現するものとして解釈されている。これが、エリアーデが解明することに専心した「原初的存在論」の本質である。聖の要素はこの世界を超越したものを持っており、エリアーデは宗教の根本的な機能は「別の世界の意識を呼び起こし、維持すること」と捉えている。

これらの理論的基礎によって、エリアーデの宗教学における聖なる空間と時間は規定されている。それは空間であれば「中心」が重要な意味を持ち、時間であれば反復可能な、原初の出来事の再現としての儀礼を伴った円環的時間構造が聖の特徴となる。それゆえ、反復を行わない直線的な「歴史」観の誕生は人間にとって「第二の墮落（墮罪・樂園追放）」にすら喩えられるものとなっている。

以上に要約されるエリアーデの理論に対して、スミスは四つの疑問とその理論のより幅広い適用の意見を挙げている。

第一に、エリアーデが混沌に価値を置いていないことに対して疑問が提起されている。スミスの考えによれば、混沌は宗教研究において無視されるべきでないだけでなく、混沌が意義を持つのは宗教的世界観においてのみである。混沌は聖なる力であるが、しばしば「誤った方法によって」聖であるものと受け取られる。とりわけエリアーデの聖概念の特徴である創造性のためには混沌は不可欠のものであり、それは秩序と対を成して働くものである。新年の儀礼に先行する混沌への回帰は、混沌が再創造によって乗り越えられる目的で起こるのではなく、新年のための生命力と生産力を保証するための混沌の力の再認識を目的としている。

第二には、エリアーデの「中心」のカテゴリーが地理的な意味にのみ限定されており、さらなる適用が可能であることが述べられている。エリアーデの主張の中では中心は水平的あるいは垂直的な意味しか持っていないが、スミスはユダヤ教において様々な方法でエルサレムが「中心」であることが示されていることを、以前の研究で明らかにしている。一方でエリアーデの地理的な中心という資料の解釈に疑問が呈される箇所もあり、加えてスミスは、中心について議論をする際には、同様にその反対物である「周縁 periphery」に対しても注意を払わなければいけないと述べている。

第三のものは、全ての神話的原初の行為が規範的で儀礼として反復されるものとなるのか、という疑問であり、スミスはここでその反例を挙げている。たとえ起源を語る神話でも死や病、罪や悪の起源の神話は反復されない。それらの神話はしばしば、いかに現在の宇宙が破壊されるため、創造が逆転されるために創られたかを描写するために役立てられるのである。さらに第一の疑問と関連して、このような神話の解釈に多くの宗教史家が難儀してきたという問題が挙げられている。これらは人が住むべき場所や、生活様式が見出される宇宙を明かすのではなく、生存の不確かな性質や、宇宙における根源的な緊張を表しているのである。

最後に、エリアーデの「古代の archaic」「近代の modern」という二元論は資料を体系化するためにふさわしいカテゴリーなのか、という疑問が挙げられる。ここには進歩的図式が存在し、このような分類には価値判断が伴うことになる。そのため宇宙の構造を規定して反復する文化や中心の重要性を強調する文化とそうでない文化を区分するのに、これらの時間的な二分法は適切ではない。これに代わるものとして、世界に対する「所在的 locative」な視点と、「空想的 utopian」な視点という二分法をスミスは提示している。

彼は「どんな二分法を用いるにしても、その経験的性格の十分な感覚を維持し、進歩的な図式の押し付けに抵抗するように、注意しなくてはならない (p.101)」と述べ、同様の疑問をエリアーデの円環的、神話的時間と直線的、歴史的時間の区分に対しても提示している。

以上が本章の要約である。次にその内容についていくつかの考察を行う。まずエリアーデ理論の要約は、そのほぼ全てを的確に網羅しているように思われる。しかし、いくつかの要素について触れていないために、スミスの挙げた疑問に対してエリアーデ自身が回答をすで行っている点も存在する。

まず、第一の疑問に関してエリアーデは『悪魔と両性具有』の中で神と悪魔が協同する創造神話を取り上げ、創造の際には秩序とそれに対抗するものが必要であるということについて触れている。この概念を彼は「反対の一致」として定式化している。こうしてエリアーデが創造者の反対勢力に目を向けていることは、スミスの第三の疑問についてもいくらかの回答を提供できるであろう。

次に第四の疑問について、スミスはエリアーデの時代的区分を批判するが、エリアーデにとってこれは十分に意義があり、なおかつ彼の理論には必須の区分である。なぜならその理論におけるヒエロファニーとは、特定の場所の聖化を伴うだけではなく、特定の瞬間を聖なるものとする現象でもあるからだ。加えて、エリアーデには古代と近代、非歴史的な世界観と歴史的な世界観を強調する理由が存在する。彼にとってこれらの間には大きな差異があ

る。それは単に時間的な経過や文明の発展に解消されうるものではなく、実存的な意味を持っているといえる。とはいえ、エリアーデのこのような価値付けは進歩的なものとは逆の方向ではあるが、避けがたい規範性を含んでおり、その点ではスミスの提唱する分類はより価値中立的である。

このように本章でスミスがエリアーデに対して提示した疑問のいくつかはエリアーデがすでに考慮に入れ、解決策を模索していたものである。しかしスミスの描写したエリアーデ理論の概要はその根本的な問題点を浮き彫りにしており、かつそれは現在でもエリアーデの根本的な問題として扱われているものも多い。それは三つの論点に分けられる。第一のものはエリアーデが仮定したとされる「原初的存在論」である。これはそもそも検証不可能な領域の「聖」の存在を認めており、その点でエリアーデは多くの批判者に「神学的ですらある (p.92)」とされる。第二に、エリアーデはすでに述べたように古代的な世界観に大きな意義を見出しており、これは規範的であると同時に反歴史的である。第三に、二つ目の疑問の中で挙げられている資料の恣意的な読み替えの点がある。これはスミス自身も『To Take Place』において批判を行っている。

これらの論点は、エリアーデ理論の欠点として今後も度々言及されているものである。そのため本章は、一連のエリアーデ批判の端緒となったともいえるであろう。さらにここではエリアーデ批判と連続した、スミス独自の傾向が見られることにも注目しなければならない。とりわけ「所在的」「空想的」という分類法と、エリアーデの「中心」の概念をさらに発展させた場所を占めることの意義の強調は、本書の全体を貫くテーマと共鳴している。

5章 地と神々

竹内喜生

本章は、1968年2月12日に、シカゴ大学にて行なわれた講義として発表された論文である。

緒論

著者の企図は、聖なる空間に関する宗教史のカテゴリー（中心および宇宙モデルの構造、宇宙創造神話、など）に立脚して、ユダヤ教の文献と伝承を考察することである。その手法として、時系列および地理を無視し、ユダヤ史における異なる時代や文脈からの文献を比較・統合するという、宗教史家の特権ともいえる方法論を使用する。さらに、筆者独自の解釈のカテゴリーとして、宗教史の中で表現された、聖なる空間に関する一般的な考察からとりだした構造も使用する。

I. 飛び地

飛び地としてのイスラエル、というのが、自身の土地に関するイスラエルの民の原初的語り口である。旧約聖書は、1つの大きな原初物語を提示する。その物語は、人びとの死と再生、聖なる土地に至る彼らの旅、その地での、神と祖先から下された命令の物語である。しかし、いかにイスラエルの地の所有の物語が語られようと、いかに神話が土地の創世を表そうと、土地の恩恵は脆弱なものであるがゆえに、土地の所有にはイスラエルの民にその責任がある。恩恵の安全性と土地の所有は保証されていない。飛び地の壁は攻撃を受けやすく、壁を常に修理し続けるべく、人は絶え間なく恩恵を維持し、強化し、更新しなければならぬ。そのために、イスラエルの民は定期的に儀礼を行い、祖先を思い起こし、律法を遵守する。

土地の維持のため、つまり飛び地の壁の維持を助けるために神が召喚される。旧約聖書における聖地エルサレムの構造は、大部分が飛び地の一つであり、邪悪と混沌の悪魔の力に対して壁を有し、壁と恩恵が常に更新を要求される恩恵の土地、である。

II. 中心

中心に関する伝承を明示する、最も有名で頻繁に引用されるラビ文献によれば、イスラエルは世界の中心・基盤であり、エルサレムはイスラエルの地の中心であり、神殿はエルサレムの中心であり、至聖所は神殿の中心であり、聖櫃は至聖所の中心であり、聖櫃の正面にある聖なる岩、そこが世界の礎石、である。

エルサレムは最も天に近い場所であり、水平的には地理的世界の最中心で、垂直的には上の世界と下の世界のちょうど真ん中である。エルサレムに上ることは、創造のつぼ、全ての母胎、現実の中心と源泉、最高水準の恩恵の場所に上ることである。

央からは、神聖さ、清浄さの力が発せられ、その力は土地に魔術的な特性を与え、飛び地としての性格を保証する。イスラエルの地はこの上なく清廉であり、エルサレムはとりわけ清浄である。イスラエルの地、あるいは神殿に集中する土地の力は、生産力と繁殖力の中心

とみなされた。土地は生産力の中心である。なぜなら天の存在がそこで性的交流にふけるからであり、そこでの性的交流が、世界の生産力を確立しまた保証するのである。

III. 時の中心

イスラエルの地は、時間の中心でもあると理解される。聖地エルサレムに関するユダヤ教の伝承においては、そのことが、イスラエルの歴史において重要な出来事はイスラエルの地の地理的範囲内で起こった、という聖書上の事実を超越する神話的影響力をもたらした。

中心自身へ、神殿の場所へ、イスラエルの伝承の全ての重要な創造的出来事を引きつけながら、中心は磁石として機能する。中心としてのこの地の中に住むユダヤ人にとって、畏怖すべき責任がある。それは、宗教史における儀礼の遂行における完全さ、という一般的なモチーフに似た責任である。というのも、聖地に生起したことと、天の神殿での出来事の間には密接な呼応関係が存在するためである。よって、礎石としての、責任の中心としての神殿は、宇宙の維持に不可欠である。神殿とそこでの儀礼は、宇宙の柱あるいは世界を支える「聖なる柱」として仕える。もし儀礼の中断や破壊、誤りが犯されたりすると、世界、恩恵、生産性、中心からわき出す全ての創造が同様に破壊される。

中心と中心の力の崩壊は、真正さと世界のつながりの崩壊である。このつながりの分断は、宇宙的惨事である。ユダヤ人にとって、民族、土地、土地の在り方としての律法、ヤハウエは不可分であり、この文脈の中においてこそ、追放という、1900年の間ユダヤ人の実存のありかたを特徴づけている、悲劇的な力が理解可能となる。

追放は、年代記的には紀元 70 年以降の出来事である一方、これはとりわけ、混沌への回帰、反創造、太古の洪水の完全なる災難と類似した神からの分離、という徹底的な神話的出来事である。

IV. 追放

追放のカテゴリーは、ユダヤ人だけのものではない。追放させられることは、以前とは明らかに異なる新たな時代に入ることであり、混沌にくだることである。つまり、追放は、混沌状態であり、反創造状態であり、死の状態である。追放からの復帰は、再創造であり、再生である。神殿が破壊されることは、中心の壊滅を経験することである。

ユダヤ人の追放と神殿の破壊については、ユダヤ人の罪に対する神の罰であるとする解釈がよく知られているが、それとは別に、近東の神話にも登場する「追放された神」の神話的モチーフで、ユダヤ人の追放という歴史的出来事ととらえる解釈（即ち、神も民と共に追放されたという物語）もある。この解釈はヨーロッパのユダヤ人の間によくみられる主題の一つである。

イスラエルの追放の経験の大胆な再解釈においては、それはイニシエーションであり、再生が後続する死の経験であり、死や追放を十全に経験することは、再生と復興がより早く到来するために必須であるとする、追放それ自体が救済の経験である、とされる。

宗教史において見られるいかなる聖なる空間同様、イスラエルへ入ることは、イニシエーションの過程であり、追放の実存の古いモードへの死の過程であり、そして新たな真正の生への再生であったが、第二次世界大戦以降、現代のユダヤ人にとっては、状況は変化した。

ナチス時代に直面した追放的な実存の、混沌、邪悪、悪魔の様相は、現代のユダヤ人にとって、それまでの神話で解釈しようにもできないほどのものであった。生き残ったユダヤ人の大半にとっては、「ホロコースト」という終末論的な表現などによって、神へのむきだしの嫌悪は避けられているが、「ユダヤの神は、人びとを絶やすために選択した、悪で邪悪で精神疾患の神」と表現するエリー・ウィーゼルのような人びとも存在する。

ルーベンシュタインが主張したように ユダヤ人の実存の問題は、現代のユダヤ人にとって主要な宗教的問題であり、神義論や浄化、準備、罰といった古い用語は、もはや適切ではないことが明らかになったが、秩序と抗争する存在としての邪悪と悪魔は、その本質からして、哲学的・神学的な思索ではとらえにくく、ただ神話と象徴だけが、描写するのに適切である。ウィーゼルのような想像力豊かな作家や、イスラエルが忘却した神話や象徴を想起させる宗教史家が手を取り、互恵しあわなければならない。創造的な芸術家と共に新たな神話学を鑄造することが必要である。

以上が本章の要約である。他章同様、本章においてもさまざまな文献からの例示を豊富に使い、飛び地、中心、時の中心、追放へと、それぞれが密接に関連するテーマへとつなげており、その手法は見事である。

ところで、著者が自らの後書きでも書いているように、本章はミルチャ・エリアーデ「世界、都市、家屋」(『オカルティズム・魔術・文化流行』)の中でいくつか引用されている。それらの引用と共に彼はこのように書いている。

リヒャルト・L・ルーベンシュタイン、ヨナタン・スミスといった現代ユダヤの学者や作家たちは、ユダヤ人にとって『追放』が何を意味したかを表現しようとする際、同様の宇宙論的イメージを利用する。¹⁰

このエリアーデの表現からは、著者が宇宙論的イメージを利用しているのは、「追放」を解釈するため、ということになる。確かに本章の構成は、「追放」が最奥に配置され、この「追放」を描写するために、「飛び地」「中心」「時の中心」が論ぜられた、と見ることもできる。著者は緒論において、自らの企図を、聖なる空間に関する宗教史のカテゴリーを用いて、ユダヤ教伝承(および文献)を考察することである、と述べている。その手法として、歴史および地理を無視し、ユダヤ史における異なる時代や文脈からの文献を比較・統合する方法論を使用する、と宣言する。実際にその手法が全節で使用されているが、その眼目は、ユダヤ教の伝承を考察するという広い意味合いではなく、「追放」の解釈を行なうためだったのでないだろうか。著者は「追放」の節において、創造的な芸術家と、イスラエルの民が忘却した神話や象徴を想起させる宗教史家が手を携え、新たな神話学を鑄造することが必要である、と述べている。現代のユダヤ人にとって、過去の神話ではナチス時代の悪夢を解釈することができず、かといって哲学・神学でも役不足であり、神話および象徴だけがそれを解

¹⁰ ミルチャ・エリアーデ「世界、都市、家屋」(楠正弘・池上良正訳『オカルティズム・魔術・文化流行』、未来社、1978年) 53～54頁。

積することが出来る、よって新たな神話学が望まれるが、それは芸術家と宗教史家の共同作業による新たな神話学である、として「追放」の節を結んでいる。

これは、再解釈によって生成する神話を前提としたものではなく、自らも参加する新たな神話の創造を前提としているのではないだろうか。著者の実存に関わる問題であることは言を俟たないが、宗教史学者としては、幾分逸脱しているのではないかと考えざるをえない。再解釈などで対処できない現実的問題に処するには、新たな神話が必要であり、様々な宗教的範型に精通している宗教史学者がその神話形成にとって益することは理解できるものの、その創造に宗教史学者が積極的に関与すべきかどうかに関しては、疑問が残る。

しかし、2011年3月11日に発生した東日本大震災以降、震災に寄せた宗教者の発言が多く見られる。特に新聞上で多く見られるのは、作家や学者を兼ねている宗教家の意見であるという¹¹。彼らの言説は、神話や象徴の再解釈でも新たな神話の創造でもない。しかし、未曾有の大災害にあたり、今自らがなすことは何か、を強い自覚をもって言説を発信しているように思われる。ジョナサン・スミスは宗教者ではない。しかし、宗教学者でありかつユダヤ民族の一員であるという自らの立場を自覚した上で、新たな神話の創造が必要である、とする言説は、日本の現状に照らし合わせて考えれば、相当に納得がいくものである。

¹¹ 宗教情報センターHP <http://www.circam.jp/page.jsp?id=1836>

6章 社会変革の際のシンボルの影響

藤井修平

スミスは本章で、様々な時代、場所におけるシンボルの表す観念を比較することによって社会に与えるシンボルの影響、およびそれを決定する際の個人が占める場所の重要性を明らかにすることを試みている。

始めに導入として、スミスは哲学者と歴史家の差異を描写する。宗教史学者としてのスミス自身の立場はもちろん歴史家の側である。彼によると、哲学者は真の始まりであり、全ての事物がそこから発する観点（アルキメデスの支点）を持ちうる。一方で歴史家や宗教史家にはその可能性はなく、ある観点から明晰な見通しを持つことができない。歴史家の課題は複雑にすることであって、明瞭にすることではない。歴史家は、その都度手がかりや兆候を見つけ進んでゆく閃きの人であり、哲学者のような卓越した見通しの人ではないのである。

以下が本旨であるが、スミスはまず本章の考察対象である場所についての二つの見解を、同じ単語が複数の意味を持つ事例を用いて提示している。17世紀後半のフランスでは、「vaste」という単語が、恐ろしい、荒れ果てたという意味と、自由で発展的な、想像力に富むという両義的な意味を同時に持っていた。これらの vaste という単語から受けるものの差異は、単なる美的感覚の差異ではなく、この表現にある世界観が表されており、これは文化や個人の位置する宇宙と場所のシンボル化が内包されている。ここでスミスは、このようなシンボル化と経験の二種類の基本的な構造には、「求心的」「遠心的」、「閉鎖的・静的」「開放的・動的」、「密集した」「分化した」などの様々な名前が与えられていることを指摘するが、そのような二分法は常に経験的性格を持つのだと認識し、進歩的要素を排除しなければいけないことが4章に引き続き語られる。加えて、求心的で閉鎖的な社会を原初的あるいは古代のものと、遠心的で開放的な社会を現代的なものと区別する傾向にも抵抗しなければならないとスミスは述べる。

次にその二つの観点の一方、所在的 locative なものの例が求められる。地中海と近東世界の人々は二千年ほどの間、人生の意味は万物が内包される宇宙的秩序に由来するという信念を抱いていた。これらは多くの神話によって証拠付けられている。このような人と宇宙の所在的な見通しは、人が位置する場所の様々な描写によって明らかにされる。世界は境界付けられたものとして受け取られる。開いた、境界のないものは混沌とし、悪魔的で、脅威的なものである。このような宇宙の所在的視点は開放性と流動性を理想とするわれわれの傾向とは異質なものである。

「縛る神」や「存在の大いなる鎖」の観念にも、この区分の一方が表れている。これらは双方とも経験的な可能性を示している。シンボル化と表現はある人が自分がそこにいると見出す状況より生み出されるのである。

これらの例とは異なり、ヘレニズム時代の地中海世界では、秩序の構造は覆されるものとして受け取られ、それは肯定的なものよりむしろ圧迫的なものとなる。規範となるのは所在的世界観の失敗した英雄ではなく、暴君の命令を逃れた成功した英雄である。ここに、現代の意識にも連なる自由なものとしての開放性の観念の端緒が見られる。

そして近代においては、開放性と自由はヘレニズム時代の型よりもさらに肯定的なもの

となっている。しかしこの基本的な二分法は残っており、誰かが位置する場所の性格の問題は、根本からシンボリックかつ社会的な問題となる。個人や文化がその場所の見通しを表現すれば、シンボルと社会構造の言語全体がそれに引き続く。この例として、現代と所在的文化とのお金のシンボリック要素の対立が挙げられている。前者は場所を超越した流動性を、後者は個人の場所の保持を表現している。これらが交わった結果誕生した現象が、メラネシアの「カーゴ・カルト」である。

これらのシンボルの考察を踏まえて、スミスは「社会変革は、優れてシンボリックの、あるいはシンボリック変革である (p.143)」と結論付けている。この変革の問題の中心には「どのような場所に位置しているのか」「何が地平線となるのか」「限界はどこにあるのか」というシンボリックかつ社会的な問題がある。これらの問題には、これまでに提示してきた二つの基本的な答え、つまり「所在的」あるいは「開放的」な答えを与えることができ、これらが社会的あるいは個人的な価値の中心の描写を提供し、その中心から全ての他のシンボル化がその意味を派生させるのである。このどちらかの姿勢を変革することは、ある者のシンボルを完全に変化させ、異なった世界に住むことである。これらの姿勢は進化や成長の段階として見られるべきではない。場所の理解とシンボル化を通して社会や個人は自らを規定する。それゆえ社会変革はシンボル変革なのである。このような性質のおかげで、「場所を占める to take place」という語は「起こる to happen」「生じる to occur」「なる to be」という語の同義語となるのである。

この「to take place」という感覚により、シンボリックの概念と社会変革あるいは歴史を結びつけることが可能となるのである。これらは共に人間の創造力が形となったものであり、人間であるべきことの真実を表現し、その存在を確立かつ発見し、人間文化を生み出しそれに参加することを意味しているのである。

どの社会にも儀礼化された、繋がりを断つ行為の瞬間があるが、これらは世界の再創造によって乗り越えられうる、高度に構造化されたシナリオの一部なのである。変化は、このような瞬間が歴史へと溶け合う際に要求される。世界が混沌で覆われていると感じられた時、人は自ら認識していない世界にいることに気付く。そしてその新しい場所の感覚を表現するために新しい世界を作ることが必要とされるのだ。われわれの最も重要な財産は全般的な「方向付け」のシンボルである。

以上の内容が本章の要約となっている。続いてここでスミスが示している見解について意見を述べてみたい。

本章でスミスは、幅広い資料を扱い、それらが場所に対する特定の傾向を示していることを明らかにしている。それが 4 章でも触れられた「所在的」「開放的」という分類であり、ここで扱われるどのような資料もどちらかに区分することができる。さらに、それらは時代を追うに従って「開放的」の方向にグラデーションを描いて移行していき、最終的に、冒頭で示した「vaste」という単語において双方が共存する様を描写したスミスの手法は見事なものである。その上彼はこの観念のさらなる適用範囲を提示しており、このような自らの占める場所に関する考えを表現したものがシンボルであり、さらに「社会や文化は顕著にシンボリック的活動を通じた意義や秩序の構築物なのである (p.144)」と述べ、この観念の影響がシン

ボル、ひいては社会に対しても根本的なものとなっていることを主張している。

スミスが本章で扱うシンボルとは、シンボル論の先駆者エリアーデのそれとは一線を画している。エリアーデ理論ではシンボルとは言語に先立ち、全ての人間に普遍的なものである。そのためシンボル自体の実在性を主張していると考えられ、「存在論的」であるという指摘がなされる。それに対しスミスはシンボルの自律的性格を述べず、あくまでシンボルには人間が置かれた状況が先行するとしている。それでもなお、このようなシンボルは社会の変化及びそれを引き起こす根本的な要素である自らの方向付けの変化を指し示す兆候をわれわれに伝える役割を果たすのである。このようなシンボル概念によって、エリアーデとは異なり規範的性格の少ない形で、なおかつ視野の広い議論がスミスには可能となっていると思われる。

だが一方で、この主張の問題点を挙げることもできる。それはスミスの手法はあらゆる資料を場所に関する観念に還元するものだという点である。このことは資料の時間性に関わる説明を不可能にしている。スミスは本章で「所在的」観念が支配的であった時代から、「開放」の時代への変化を示してきたが、ではこの変化を引き起こしたものとは何であろうか。さらに古代においては「開放的」な観念が見られないのは何故だろうか。この疑問に答えることは、二つの観念を価値中立的に扱うスミスの態度と矛盾するために不可能であるように思われる。もしどちらかの観念が何らかの要素に影響され増大あるいは減少すると仮定するならば、そこには必然的に価値判断が持ち込まれてしまう。例えば「開放的」観念を「近代性」に由来するものとするならばそれはスミス自身が禁じている進歩的図式に与するものとなる。従ってスミスはこの観念の変遷を歴史的にたどりながらも、その原因については論じることができないのである。

この点は本論の克服すべき課題といえるだろうし、ここで提示された「所在的」「開放的」という分類法のさらなる適用のためにも、この課題を乗り越えることは有意義であろうと思われる。

10章 枝が折れるとき

谷内悠

本論考は、タイトルからも想像されるように、フレイザーの『金枝篇』について書かれたものである。初出は *History of Religions*, Vol. 12, No. 4. Chicago: The University of Chicago Press, 1973 であり、Smith は非常に広範な視点から詳細な批判を行なっている。

以下、要約する。

我々は学者として、問いが答えをある程度定めてしまっている、ということを前提として受け入れている。しかしそれとは別に、アメリカの作家 Gertrude Stein の逸話に由来する、「答えがないのであれば、問いがなかったのだ」(以下、Stein の原理) という理路も考えられる。その実例として、フレイザーの『金枝篇』が挙げられている。

Smith はまず、初版から版を重ねるごとに、フレイザーが自ら提示している目的がどのように変化していったのかを振り返っている。初版 (1890)、第二版 (1900)、簡約本 (1922) では、古代イタリアの祭司職の意味と起源、儀礼の解釈について、「何故、ネミ (アリア) の祭司は、前任者を殺さなければならなかったのか?」「何故、それをする前に、金枝を手折らなければならなかったのか?」(※) といった具体的なことを解明するのが目的であるとされている。

それに対し、第三版 (1911-1915)、補遺 (1936) では、原始の迷信と宗教についての全般的な研究、未開の状態から文明化された状態への人間の思考の進化といった、マクロな視座の目的を掲げる。

このように、フレイザーの姿勢は揺らいでいるのである。しかし、どちらにせよすべての版は、上記の2つの問い(※)ではじまり、終わっているため、ネミの祭司職について見ることからはじめなければならない。

祭司の肖像

ネミの祭司職についての言及は、版を重ねるごとに長くなる。p. 213 の引用で描かれている祭司像は、すべての版にほぼ同型のものである。これは、フレイザーの想像によって再構築されたものであり、文献的、歴史的な保証がほとんどまったくと言っていいほどない。そのことを、以下、Smith は詳細に論じている。

まず、フレイザーの当初の描写には、3つのモチーフがある。(1) ネミでは、脱走した奴隷が、前の祭司を殺害することによって祭司になる。そして、後継者からの攻撃に備えて、警戒を続ける。(2) 祭司は木を守る、あるいはその周囲を回っている。(3) 祭司は王の称号を得る。この(1)は Strabo の『地誌』V.3.12 (元のギリシャ語ではたった17語)には明確に表されているが、(2)と(3)は、Strabo にはまったく見られない。

木と枝

他の情報源は、Servius による、Aeneid VI.136 に対する注釈である。これは、フレイザーが注目する木が、Virgil の黄金の枝であるとする唯一の証拠でもある。そこでは黄金の枝に

ついでに4つの解釈が書かれている。

フレイザーは、そのうち1つの解釈だけ（枝を折ってはならない聖なる木があり、逃亡者だけが枝を折り、「逃亡者-祭司」に決闘を挑むことができた、云々）を採用し、それを根拠に、ネミの祭司職と *Aeneid* の黄金の枝に関係があることが保証されているかのように言っている。しかし、実際はなんの関係もないのであるから、これはフレイザーの研究の欠点であるし、『金枝篇』というタイトル自体が間違いである。

森の王

すでに述べたように、ネミの光景には、3つのモチーフがある。(1)には裏づけがあり、木の存在も、*Servius* から導き出される。さらに(3)について、フレイザーは、ネミの聖職者が *Rex Nemorensis* (ネミの王) という称号をもつことを裏付ける5つの文献を挙げている。これにより、ネミでの祭司職の暴力的な継承の習慣と、祭司に「王」の称号を使うことも一部は証明できたようである。

しかし実際は、黄金の枝とネミの祭司職とのつながりが証明できておらず、とりわけ(2)の要素のうち、眠らずに木の周りを用心深く回る祭司と、挑戦者によって折られる特定の枝（言うまでもなく黄金の枝）の概念という2点は、フレイザーの想像に過ぎない。彼の描写の大部分は、テキストの保証のない、想像による再構築であった。

では、何故フレイザーは、ほとんど役割がないにもかかわらず、*Virgil* の黄金の枝とネミで木から手折られた枝を同一視し、それを強調したのだろうか。『金枝篇』と黄金の枝の関係はどうだろうか？タイトルはやはり間違いだったのか？

フレイザーの論法と寄生植物

その鍵は、*Aeneid* VI.205-211に見られるヤドリギにある。フレイザーは古くからヤドリギに関心をもっており、「*Virgil* の黄金の枝=ネミの枝=ヤドリギ」という主張に至ったのである。

この等式が成立しなければ、『金枝篇』は成り立たない。

ここで、*Smith* はフレイザーの議論を以下のように整理している。

Stage I

1. *Virgil* の黄金の枝=ネミの枝
2. *Virgil* の黄金の枝=ヤドリギ
3. よって、ネミの枝=ヤドリギ
4. 黄金の枝が育つ *Virgil* の木=オーク
5. よって、ネミの木=オーク

Stage II (ネミの森の王と、古代スカンディナヴィアの神バルドルとの比較から)

1. 祭司を殺す前に、ネミの挑戦者は聖なる枝を折った。
(これは、Stage I の三段論法より、ヤドリギであった。)
2. バルドルはヤドリギの矢で殺された。

3. よって、バルドル殺し=ネミの祭司殺し。

Stage III

1. バルドル=オークに住む木の精霊、彼の永遠の魂はヤドリギにある。
2. Rex Nemorensis (ネミの王) =オークの精霊の人格化
3. バルドルも Rex Nemorensis も、植物の生命力を体現しており、彼らは老いて生命力が消散する前に殺されなければならない。

これらについて、Smith はひとつずつ検証していく。

I では、一部は正しいものの、ただの推論に過ぎないものや、疑わしい根拠に依拠しているものがあるという指摘をしている。よって、ネミの木=オークは立証されていない。

バルドル

II の1~3 は、バルドル=Rex Nemorensis (ネミの王) とする準備である。ここでも Smith は、さまざまな観点から、フレイザーの議論は疑わしく、恣意的であるといった問題があると述べている。その大筋は以下の通りである。

まず、フレイザーは、バルドルを殺す前に「ヤドリギを引き抜く」ことと、Rex Nemorensis との決闘の前に枝を折るということを対比しているが、「ヤドリギを引き抜く」ということは、バルドルの神話の中心的テーマではない。また、ヨーロッパのヤドリギは、神話の舞台であるアイスランドでは育たない上、ヤドリギが一般的に存在する地域からの文学的な影響は証明できない。言語学的にも、ここでは *mistilteinn* はヤドリギではない。さらに *-teinn* は、サーガ文学においてしばしば剣の名前に結びついており、いくつかのサーガと詩の注解に、*mistilteinn* は剣の名前として出てくる。バルドルは *Mimingus* の剣で殺されたというモチーフからも、*mistilteinn* は植物ではなく武器であるという可能性がある。そしてなによりフレイザーは、Virgil の黄金の枝=ヤドリギであるネミの枝、という前提に基づいているが、前節で見たようにこれには根拠がない。

以上のことから、フレイザーの議論は疑わしく、問題がある。

Smith は、議論の過程で、比較民俗学の比較の手法——問題となる物語と類似したものを比較して物語の起源を突き止める、類型を意識した解釈を行うなど——についても批判を加えている。往々にして、複雑な神話のうち恣意的な項目についてしか比較されず、どのモチーフが抜き出されるかに議論が左右されてしまうからである。また、推定された起源からの伝播を十分に説明できず、曖昧な言語の伝播に頼るしかないのも欠点である。

外にある魂¹²

IIIにある要素は、早くに『金枝篇』に導入され、フレイザーを魅了し続けたものである。

¹² THE EXTERNAL SOUL: ここでは魂 (あるいは生命力の源) が、体外、とりわけヤドリギなどの植物にある状態を指す。

しかしここでも、フレイザーの議論には典拠がなく、飛躍が見られると言われている。そして、根拠がないために批判もされ得ないのである。また、表面上似ているにすぎないものや、地理的・時代的に離れた比較に、議論が全面的に依存しており、論証として問題があるとも指摘されている。

具体的な『金枝篇』批判は以上であり、翻って、「答えがなければ、問いもない」という Stein の原理について、Smith は考察している。

フレイザーは、彼の2つの問い(※)に答えたようであるが、それは間違いであった。『金枝篇』の元来の目的は達成されていない。むしろフレイザーは大胆に、「寛大な読者」に向かって、彼はこれをはじめから知っていた、と宣言した。つまり、『金枝篇』の目的と主張されてきたことは、実のところ、目的ではなかったのだ。p.238の『金枝篇』の引用においても、彼が議論したいことのために、ネミの祭司とバルドルのアナロジーを認めたということが記されている。つまり、彼の問いと答えは循環しているのである。

こうして、Stein の原理が完全に満たされた。答えがないのは、問いがないからなのである。

「枝」は折れ、それが支えていたものはすべて落ちてしまった。それは後続の学者たちによってのみならず、作者自身の意図的な行為によるものである。

評

Smith は序文で、「厳格な議論を展開する可能性」「比較の方法」「宗教的言明の真実と解釈の問題」の3つが、宗教史学(宗教学)が責任あるアカデミックな学問分野になるために欠くことのできないものであると言っている。その上で、この第10章では、『金枝篇』におけるフレイザーの議論がさまざまな点で厳密ではないことを事細かに示しており、その過程で、とりわけ、時間的にも地理的にも離れたものを比較するという手法に対し批判を加えている。この点については、第11章でも詳しく論じられている。

しかし同時に、第11章の最後の部分をはじめとして、Smith は、より広範な視野をもち、自由な比較を行うことに肯定的な見解をもっているようでもある。

これは Smith が、宗教史(宗教学)は、文献学や歴史学といったより厳密さを求める学問分野とは異なり、自在にマクロな視点を導入できるものであると考え、その点を重視しているためではないだろうか。もちろん、まったくの自由な比較は学問的ではないため、認めることはできない。しかし、あまりに細部にこだわってばかりでは、宗教史(宗教学)という領域で対象を研究する意味が薄れ、そのアドヴァンテージが生かせないだろう。

Smith が後記で「冗談」という表現を採用したのも、このようなミクロの厳密さとマクロ的思考の間のバランスを見計らい、宗教史(宗教学)のスタンスを確立するための過程で必要なことだったのだと考えられるかもしれない。

現代でも、そのような煩悶は続いている。果たしてどこで折り合いをつけるべきか、それを改めて省みるという意味では、本論考の議論の道筋を辿ることは意義深いだろう。

11 章 塵も積もれば山となる

谷内悠

本論考は、比較の手法について論じたものであり、” Map Is Not Territory” の中でももっとも理論的な議論が行われている章のひとつである。初出は *History of Religions*, Vol. 11, No. 1. Chicago: The University of Chicago Press, 1971 であるが、後記にもあるように、その後 10 年ほど経っても比較のための方法論的原則についての議論は進んでいないと、Smith は考えている。

以下、宗教学の歴史において、どのような比較の手法が用いられてきたのか、Smith の議論を要約する。

比較は、人間の知性・思考の基礎的な特徴である。それがなければ、我々は話したり、認識したり、学んだり、論理的に考えたりすることができない。しかし、学問における比較の使用法の歴史はほとんど研究されていないし、比較についての哲学的含意も、宗教史学を含む多くの分野で無視されてきた。Smith はこのことを残念に思い、本論考でその点に取り組んでいるのである。

Smith はまず、比較を 4 つの主なレベルに分ける。その基礎には、本質的に人々の世界観を構成する、「人間／人間ではないもの」と「我々／彼ら」という 2 つの対がある (Robert Redfield)。とりわけ後者は、「文化的比較」のほとんどの形式の根底にあるものである。

もっとも初歩的な比較は、2 種類の人々の間の、生きた触れ合い (旅、侵略、貿易など) によるものである。つまり、互いを「位置づける」試みと言える。

2 つめの比較のレベルは、「歴史的比較」であり、過去の個人や文化は、我々と似ているのか、似ていないのか？ということからはじまる。Dilthey が解釈学的な取り組みについて述べているところによれば、「もし (過去の) 生の表現が完全に異なったものであれば、解釈は不可能である。もし異なるものがまったくないのであれば、解釈は必要ない。よって解釈とは、これら 2 つの極の間にあるものなのだ」。歴史一般、とりわけ宗教の歴史的研究は、これらの緊張の間にあるものであり、歴史研究において、比較、類似が可能であるということは、不可避の前提である。

しかし、一部の研究対象、とりわけ宗教は、自らを *sui generis* で *unique* (Toyenbee によれば、消極的に理解できないもの、言い表すことができないもの) であるという感覚をもっており、比較・分類に抵抗する。とはいえ、上記のように、歴史研究においては、類似するものを見出し比較を行わなければならないという方法論上の要請がある。これらの間の緊張が、歴史研究のおもしろさも困難も生むのである。

3 つめの比較のレベルは、同化、伝播、借用 (彼らは我々に似ている、なぜなら彼らは我々だからだ、彼らは我々に由来するからだ、我々は彼らと関係しているからだ) といった過程によって、類似を説明する。このとき、源には高い価値や権威があり、借用した側は中古、模倣、詐欺でさえある、という価値判断を伴った比較である。

4 つめの比較のレベルは、解釈学的手段としての比較である。ここでは、すでに知られている、ある文化のある特定のモチーフ、象徴、慣習の意味や機能が、未知の文化の似たよう

なものを解釈する鍵として使われる。その原理には3種類ある。①時間に影響されない議論（共通の原型がある，人類の心的斉一性の反映であるなど），②広く時間的な議論（進化の段階のどのあたりにあるか，比較するようなもの），③時間的連続を前提とする議論（解釈学的な意味での残存）。

Smithによれば，これら4つの比較のレベルが宗教的・文化的データに適用されると，4つの比較の方式——民族誌学的，百科全書的，形態学的，進化論的——に分類できる。それぞれの比較の方式について，Smithは簡単な特徴づけ，歴史，評価を述べている。比較のほとんどの手続きは，ひとつあるいはそれ以上のこれらの形式の適用として理解すべきであると，彼は指摘している。

民族誌学的

比較宗教の手続きの発展を，歴史上はじめて追うことができるのは，Herodotus (484-424 B.C.) の書である。Herodotusは「歴史の父」と呼ばれるが，人類学の父でもあり，宗教史学の父でもある。

Herodotusは，イオニア派の歴史家の民族誌をまとめ，その業績と手続きは，現代まで民族誌学的形式の模範として残っている。この業績の中心は，比較の使用によるものである。Herodotusによれば，文化的単一性を決定する4つの基準は，共通の出自，共通の言語，共通の宗教実践，共通の慣習と世界観である。

そして当時の民族誌は，主に旅先での調査によって得られた情報からできていた。質問の内容は，地理的特徴，政治の構造，慣習，そして宗教的实践といった，民族的にもっとも顕著な差があり，人間に共通した特徴であり，旅行者の目を引きつけるものであった。これは，現代のフィールドワーカーのレポートに近い。

しかし，このような文化的比較は，何が偶然見られたか，何が気に入られたか，といったことに依存しているため，体系的ではなく，基礎を欠く。例えば，神々や神話についてより，観察された祭儀についての議論が優先されるといったように。これは，現代でも特定の文化の民族誌が直面している問題である。

最終的に民族誌は，「慣習はすべての王である」といったような陳腐な普遍化，あるいは，機能主義のトートロジーに陥ることとなる。民族誌が普遍化と比較を避けられない以上，そのような普遍化と比較の基礎，その基準，その範囲と意味の問題は避けられないのだ。

百科全書的

旅人に依存していた民族誌に対し，百科全書的な伝統は，外的な環境に制限されなかった。というのも，読みものから抜粋された通文化的なデータを，主題別に整頓して提供したものだからだ。これは，フィールドワーカーというよりは「肘掛け椅子」の人類学者のスタイルであり，5世紀の Hellenicusからはじまる。

百科全書的比較には，3つの潮流があった。1つ目は，自ら旅をするのではなく，他人が書いた大量の資料を元に，「異民族の風習」といったものをトピックごとにまとめたもの，2つ目は，それらをただ列挙するのではなく，その内容に注目し，より詳しく紹介している

もの、3つ目は、やはり民族誌的由来をもち、「世界七不思議」のような不思議なものごとを集めたものである。この3つ目の潮流は、やがて、異国風の、驚くべき、異常な、奇妙なものへの探求に向かうようになった。

この伝統全体の特性は、明確な比較にあまり関心がないということである。我々に似ていない、非人間的で、奇怪で、原始的で、異国風のもの、文明化された、あるいは、文化的な人間と比較できるものではないからだ。圧倒的に大規模なデータは、そこにあるがまま受け入れられ、解釈や比較は求められていないのである。そして、データの文脈や、リストを決定する内部の整頓の法則を調べよう、あるいは、データの意義の評価を問おうとすると、表面に亀裂が入る。

具体例としては、Frazerの『金枝篇』の一部が挙げられている。そこでは、言葉による連想が先走っており、注意深く、明確で、意義深い比較はなされていない。このような文脈のないリストを使用した、単なる表面的で不適切な結びつきは、現代にいたるまで百科全書の伝統を悩ませてきた。SmithはMalinowskiを引いて、人類学の理論的議論によって、このようなことはやめられるだろう、と言っている。

形態学的

次に、形態学的アプローチに言及している。Smithはまず、形態学的アプローチと進化論的アプローチの対比を明快に示している。

「右翼」：形態学的／統合的／構造的／共時的／現象学的→保守的

「左翼」：進化論的／分析的／機能的／通時的／歴史的→急進的

形態学的アプローチは、経験から得られた個々のものの全体性を解体せずに保存しようとするものである（統合的）。それに対し進化論的アプローチは、個々のものの全体性を、より小さく、より一般的な単位へ解体してから、それらを再び組み直す（分析的）。

Smithはこれらのアプローチの変遷を、年代を追って説明している。

まず、比較宗教学及びその他の比較の領域が発達するのに、比較解剖学の成功が決定的な役割を果たした。比較解剖学の系譜は、Buffonにはじまり、Cuvier, Goethe, St. Hilaireといった人々が連なっており、彼らは自然界の法則や歴史を捉えるためには比較の手法が必要であると考えた。

18, 19世紀の比較解剖学には、2つの発展の段階があった。1つ目は形態学的、2つ目が進化論的なものである。しかし、この発展を素朴に反映した比較宗教学は、2つの枠組みの一部を誤って、不用意に結びつけたものとなってしまった。

まず、形態学的アプローチについて見ていく。「形態学」という単語をはじめて作り出したGoetheにおいて、発達は、時間に依存するのではなく、論理的-形式的連年りのひとつであり、類型学的だった。つまり形態学は、定義としては歴史と無関係であり、まったく進化論的ではなかったのである。しかし実際は、形態学は歴史的なものとの複雑な関係がある。

形態学的企てにおいては、個物から原型を抽出し、その原型が当てはまるかどうか、個物をチェックするという作業によって、類型を整備していく。そして形態学は、「自然はあるeconomy（効率がよく、前提要件が少ない状態）を保っている」という決定的な前提をもつ

ており (Kant『判断力批判』), これはすべての比較に先立つ。そのため, システムあるいは原型は, かなり制限された数しかあり得ないと考えられる。それに対し, 個物, すなわち, 個の現れは無限の数あり得る。

以上のことから, 比較は, システム内か, システム (原型) と個の現れの間でしか行われぬ。これらはどちらも, 時間や歴史を考慮に入れていないものである。

進化論的

比較解剖学は次第に, 成長, 適応, 進化の過程といった, 個々の種の内的歴史に注目するようになり (Buffon, Cuvier, Lamarck, Darwin), 時間的な次元を導入することとなった。それが比較解剖学の発展の第2段階の, 進化論的アプローチである。

すでに見たように, 19~20世紀初頭の比較宗教学は, より古い形態学的アプローチ (非時間的) とより新しい進化論的言及の枠組み (時間的) を不適切に結びつけたものであった。構造の分析と分類学の分類が, 世界的なスケールの宗教的・文化的な進化を証明するのに使われるようになったのである¹³。

しかし, 文化的進化論研究には, 生物学的進化論研究において本質的な綿密さが欠けていた。また, E. B. Tylor は, 植物学や動物学の分類法を文化現象に応用し, 地域的分布や伝播などにまで言及しているが, 文化的におけるなにかが, 形態学における有機体や, 進化論における種と対応するのかが不明である。「博物学者の再構築の歴史的妥当性は……生物学的な生殖によるつながりによって保証される。それに対し, 斧は, もうひとつの斧を生まない」(Lévi-Strauss) のである。

類似性は, 形態学においては, 人間の成長と文化的発展の似た「論理的段階」を反映していると説明されたが, そのような非時間的な考えにも, 無理矢理年代的な意味合いが導入されるようになったのである。

このような手法は, 文化と宗教の学問分野に取り込まれると, すぐに批判の対象となった。Franz Boas は, 「人類学の比較の方法の限界」(1896)において, 比較は, 原因を同じくする現象にのみ限定すべきであると言っている。

ここで Boas は, 比較自体を否定したのではない。彼はむしろ, 時間の次元を導入することによって, 方法を改良し, 類似が決定され, 比較が行われるもとなる基準を引き締めようとしていた。

しかし, Boas は比較を素朴な進化理論に結びつけ, それを彼が歴史的方法と名づけたものと並べたため, 現在まで続く対立を引き起こした。そして, ダーウィニズムと進化の理論への信頼が全般的に失われ, 社会科学において歴史的・実証主義的考えが支配的になったのである。Boas の論文は, 比較の企みを放棄し, 極めて制限された特定の比較以外, あらゆる比較を自分の研究から取り除く言い訳として使われるようになった。

¹³ そして, 単純であることは, 形態学では論理的な原型を意味したが, 進化論的アプローチでは歴史的起源を意味するようになった。これらの混同も, とりわけ前節で問題として採り上げられている。

Paul Mercier によれば、Boas の論文は、ひとつの時代の終わりを示している。今日の宗教史の問題は、それにとって代わる新しい時代がまだ訪れていないことである。我々は歴史を省みなければならない。Mercier 曰く、人類学は、比較の方法について過去からの学びを得ながら、螺旋を描いて同じ場所だがより高いレベルにたどり着く。そして、どのように、なにを比較すべきかをよりよく知るのである。これは我々の学問領域、すなわち宗教学にも当てはまる。

評

ゼミでは、Smith の 4 分類が正当であるか、他に見落としはないか、という点が議論の中心となった。基本的には、より厳密な比較の手法を求め、歴史を振り返り、過去から学ぶという戦略は妥当であろう。しかし、「比較の手法を比較」するやり方については、Smith が幾分恣意的であることは否めない。というのも、Smith は歴史を元に 4 つのタイプを汲み上げているにすぎず、それは例えば、分析的態度から全体をなんらかの基準で 4 分割するような、全体を強く意識した上で、理論的に抽出された分類ではないからだ。これは、Smith が批判する、比較をする際の避けなければならない恣意性の一環なのではないだろうか。

とはいえ、Smith が取りこぼしたものがなんであるかということについては、有効な意見は出なかったと思われる。つまり、Smith の 4 分類を覆すほどの際立った比較の手法は、未だ現れていないのであろう。その上で考えるべきは、やはり、今後の宗教学がどのような比較の手法を用いていくのか、ということである。

我々は果たして螺旋の高みへと登っていくことができるのだろうか。いかに過去から学ぼうとも、繰り返し繰り返し、同じ過ちに陥ることもあり得るだろう。そうだとするならば、比較そのものに限界があると考えなければならないかもしれない。

論考中でも述べられているように、例えば自然科学においては、すべての比較は厳しく定められた範疇で検討される。人文科学ではそれがあまりに自由にオープンになっている節があり、それが比較の手法の信頼性を低めていることは否めない。そのような状態をほぼそのままに乗り越える手段が生まれ得るのか、それともなんらかの制限をつけることによってしか真つ当な比較は不可能なのか。Boas の先を行く議論が必要である。

12章 私はオウムである

田川裕貴

“I am a Parrot (Red)”は宗教学の方法論を論じたものである。Smith は 1968 年に、カリフォルニア大学サンタ・バーバラ校宗教学講座による研究奨学金の助成を受けて本論文に関する調査を開始し、1971 年に、アメリカ宗教学会の年次総会で「宗教学の理論 (Theory in the Study of Religion)」に関するシンポジウムの一環としてこれを発表した。本論文は、1972 年 5 月に“I Am a Parrot (Red)”として *History of Religions*, Vol. 11, No. 4 に掲載され、1978 年に刊行された単著の *Map is not Territory: Studies in the History of Religions* に収録された。各版に大きな異同はないが、以下に本論文の概要を記すにあたっては、専ら前掲の著書を参照した。

本論文は、19 世紀後半から 1960 年代にかけての人類学の研究史を通じて、宗教学者の採るべき方法論を問うものである。ドイツの探険家であり民族学者である Karl von den Steinen が 1894 年に発表した報告書には、ブラジルの Bororo 族が「私たちはオウムである (wir sind Araras)」と主張することが記録されていた。Smith は、この「明らかに事実に反する」(267) 言説が、E. B. Tylor や J. G. Frazer に始まり C. Lévi-Strauss に至るまで、「原始心性」を取り扱う学者によってどのように解釈され、どのように彼らの理論の立証に利用されてきたかを追うことによって、学者の陥りやすい誤りを明らかにする。全体は以下の 5 段に分かれる。

第 1 段では、論文の方法論と目的が述べられる。Von den Steinen の報告書を通して、具体的な事例となる赤いオウムに関する Bororo の主張が紹介され、「原始心性」をめぐる議論におけるこの事例の解釈と利用を見ることによって、「宗教学者はどのようにして事実に明らかに反する宗教的な立言を解釈すべきか」という方法論的問題に迫る狙いが明らかにされる。(265-267)

第 2 段では、Von den Steinen の報告書から「私たちはオウムである」と述べる Bororo の意図に対して 2 通りの解釈が成り立つことが示される。1 つは、Bororo が人間であると同時にオウムであるという現在の ^{アイデンティフィケーション} 同一視であり、もう 1 つは Bororo が死後にオウムに転生するという未来の同一視である。Smith は、「私は鳥になる」あるいは「私は鳥 [の魂] を持っている」が主張の原形であるとする Von den Steinen の推測や、前世を魚、来世を鳥とする Bororo の転生思想を記録した Lévi-Strauss の民族誌を挙げて、Bororo の本来の意図に適うのは後者の解釈であるとする。また、Von den Steinen は、自らの観察ではなく、当時の人類学の理論に従って、Bororo が動物と人間の区別や、異なる動物種の区別ができないために、事実に矛盾する主張をすると考えたのであり、後の学者の多くがこの解釈に従ったのは、Bororo の主張に、転生の解釈が成り立つ可能性を知らなかったためであるとする。(267-272)

第 3 段では、Von den Steinen 以後の人類学者が、Bororo の事例をどのように扱ったかが詳細に説明される。Frazer ら 19 世紀の人類学者は、未開人には人間と他の動物を区別することができないことを示すために、Bororo の主張を用いた。20 世紀に入って、L. Lévy-Bruhl は、「原始心性の集合的表象では、我々に理解できない方法によってではあるが、物体、存

在、現象が、それ自体であると同時に、それ自体ではない何かであることができる」という「融即の法則」を唱え、Bororo の主張を代表的な例として挙げた。L. Lévy-Bruhl の解釈の特徴は、明確に未来の同一視を廃して現在の同一視を採用したことと、未開と文明がそれぞれ独自の規準を持つため、未開人の規準は文明人には理解できないとしたことである。Smith は、学者が未来の同一視よりも「エキゾチック」な現在の同一視の解釈に傾きがちであると卓見を示している。実際に、ここまでの解釈は、いずれも「私は鳥になる」という仮の原形を退け、Bororo の主張を言葉通り (literal) に捉えた。それに対して、「私たちはオウムである (We are parrots)」という人間と鳥の同一視が理解されるべき正確な意味を問う言語学的アプローチが登場した。Bororo の主張においては動詞 “to be” が繫辞としての意味を持たないとする Lévy-Bruhl の見解を発展させて、H. Bergson は、未開人が用いる動詞 “to be” に相当する語の意味を厳密に再構成することは非常に困難であるとした。Bergson の指摘は、現在の同一視ばかりでなく、未来の同一視にも当てはまるものであった。この解釈学の行き詰まりを受けて、機能主義的アプローチが台頭した。Nuer の「双子は鳥である (twins are birds)」という主張をフィールド観察に基づいて解釈した E. E. Evans-Pritchard は、特定の文脈においては、1つのものに対して複数の見方が可能であることを示した。(273-283)

第4段で、Smith は初めに「表層から深層へ」という従来の研究史の大きな流れを示す。表層的な解釈においては、先に「原始心性」に関する一般的な理論があり、Bororo の「私はオウムである (I am a parrot)」は他の事例と一律に、ばかげた、理解できない主張として扱われる。その代表が、M. Eliade の^{ヒエロファニー}聖体顕現に似る Lévy-Bruhl の融即の法則である。深層的な解釈は、Bororo の言語と思想の綿密な分析に基づいて、「私はオウムである」を何らかの真実を示すものであると捉える。このように、Smith は真実の判断規準として、M. Eliade の本質主義の立場と相対主義、機能主義の立場を対比し、どちらも、明確な説明や解釈を生むには問題を孕んでいるとする。言語学の問題を克服するよう見える機能主義にも、批判すべき点がある。E. Gellner によれば、機能主義的なアプローチによって、ある主張に意味を認めるには、様々な前提条件が必要となるのである。また Smith は、前段の纏めとして従来のアプローチを4つに分ける。Tylor や Frazer による第1のアプローチは、「私はオウムである」を言葉通りに捉え、近代西洋人の真実 (合理性) の規準によって誤りであると判断する。Lévy-Bruhl による第2のアプローチは、Bororo の主張をやはり言葉通りに捉えるが、近代西洋人の規準を当てはめない。「融即の法則」によれば、Bororo は近代西洋人に理解できない方法によって、人間であると同時にオウムであることができるのである。第3は、Bororo の主張が合理的に機能する文脈を探求するが、真実性については問わない。Evans-Pritchard に始まる第4のアプローチは、第3のアプローチに文脈的に決定された真実の概念を導入し、「私はオウムである」という主張が保たれる理由を理解可能なものにしようとする。主張は一見すると真実ではないようだが、特定の文化が持つ真実の規準を分析することによって、真実であると示すことができる。この点で、Frazer 的な「誤り」の概念 (第1) や、機能主義者による真実性の度外視 (第3) に対抗する。Lévy-Bruhl のアプローチ (第2) に似るが、(1) 普遍的な「原始心性」の仮説の代わりに文化相対主義的概念を置く点、(2) 曖昧ではあるものの、文脈的に決定された真実の規準が近代西洋の真実の規準と形式的な類似性を帯びているため、理論上は近代西洋人にも完全に理解できるものであると指摘して

いる点で異なる。(283-287)

最後の段では、初めの宣言通り、これまでの議論を宗教学の問題に引き付ける。事実に反するように見える宗教的な立言に接して、宗教学者は、歴史学的立場から「真実性の問題」を回避し、同時に「神話は真実である」というような形而上学的命題を立ててきた。あるいは、Bororo の主張が自明の真実を提供してくれるかのように、ただそれを反復してきた。Smith によれば、宗教学者は従来の議論を引き継いでいかなければならない。Smith は、荘子の「胡蝶の夢」を引いて本論文を閉じるが、そこには、機能主義的な方法論が、真偽の判断から逃れるために用いられるのであってはならないという戒めが込められている。(287-288)

以上の概要を踏まえて、本論文で取り扱われる問題に対する Smith 自身の立場を確認していきたい。まず、本論文における問題を整理してみよう。

Von den Steinen は、ブラジルの Bororo 族が「私たちはオウムである」と主張することを報告した。第1段階の問題は、Bororo の主張が何を意味するかということである。答えは、Bororo は人間であると同時にオウムであるという現在の同一視と、Bororo はオウムに転生するという未来の同一視の2通りであった。第1段の最後で、Smith が「Bororo は、オウムではない (The Bororo is not a parrot)」(267) ことを Von den Steinen の報告書を解釈する上で第一義的な事実として置いていることに注目したい。いずれの解釈を採るにしても、Bororo は事実に反する主張をするということになる。第2段階の問題は、なぜ事実に反する主張が Bororo の社会において成り立つのかということである。これは、なぜ宗教が成立し、維持されるのかという一般的な問題にも通じる。¹⁴

¹⁴ 本論文におけるスミスの立場については、以下の解釈も可能。

スミスは、自らボロロ族のこの言明に関する研究をしようとしているわけではない。というのも、以下のように、資料が不十分だからである。

「私たちはオウムである」は、「私たちは死後オウムになる」を前提とすれば、論理的には無理のない(単に後者を縮めた)表現になる(とスミスは考える)。研究者たちはみな、前者の命題だけに注目して、その謎を解こうとして膨大な研究を積み重ねたが、それはすべて最初の一步からして誤っていた(とスミスは考えた)。

では、後者の命題を起点に、新たに解釈をしておけばよいかといえ、それも不可能である。というのも、それは Von den Steinen がドイツ語で残している文章にすぎないからである。資料として不十分なのだ(とスミスは考えた)。(付け加えれば、したがって、「ボロロ族は自分たちは死後オウムになると信じた」とも断定できない。しかし、少なくとも、「私たちはオウムである」という命題はそれ単独で成立していたとは断言できず、それを論理的に無理のないものにする(未来の同一視という)命題とセットだった可能性があることを消せない以上は、「私たちはオウムである」をこの1文からのみ解釈してはいけない、というのがスミスの立場である。)

とはいえ、これまでの解釈の試みが完全な無駄だったというわけではなく、それらを反省的に踏まえながら、一見して意味が通らないネイティブの言葉を、どう理解したらよいかという根本的な問題に宗教学ももっと取り組むべきだというのがスミスの立場である。

本論文で問われる問題は最終的に、私たちにとって他者の文化を理解可能にするような普遍的な真実の規準はあるのかという点に集約する。Bororo は、「私たちはオウムである」と述べ、Smith は、「Bororo は、オウムではない」と述べる。2つの主張は、一見背反する。つまり、一方が正しく、もう一方が誤っているかのように見える。しかしながら、両者の主張は異なる文脈においてなされている。Smith が「Bororo は、オウムではない」という事実の根拠として挙げるのは、Bororo がオウムと番わないということである。しかし、Bororo は「オウム」の語を生物学的な種を指して用いているのだろうか。未開人には独自の規準があるとする Lévy-Bruhl の見解に従えば、「私はオウムである」という立言において、「私 (I)」、「オウム (a parrot)」「である (to be)」の語は、それぞれ主語、繫辞、叙述名詞として機能するよう見えながら、そうではないのであった。Lévy-Bruhl や Bergson は繫辞に注目したが、ここでは叙述名詞を見てみることにしよう。「オウム」という語によって引き起こされる「オウムの概念」には、オウムの姿、動作、鳴き声、大きさ、種分類、生息地といった様々な情報が含まれる。しかし、図鑑に載っているオウムの写真しか見たことがない人は、オウムの鳴き声を知らない。反対に、生きたオウムの姿を日常的に見ていても、リンネ式階層分類のことは知らない人もいるだろう。同じオウムを指していても、オウムについて言及する状況によって、含まれる情報は異なるのである。したがって、Von den Steinen の報告に対するあらゆる解釈の前提とされる事実は、普遍的なものではなく、西洋における学問の伝統を継ぐ学者の規準に基づいた相対的に正しい主張なのである。

このように、あらゆる主張はそれぞれの文脈において読み解かれるべきである。19 世紀型アプローチの過ちは、Bororo の主張を近代西洋的な文脈の中に投げ入れたことであり、Lévy-Bruhl の問題点は、文脈の捉え方が粗すぎることであった。しかし、綿密なフィールド観察を行った上で解釈に臨んでも「ばかげた信仰を持つ社会などない」(284) と決めてかかるならば、解釈者は自文化に固有の規準によって、Bororo の主張がばかげているかいないかを決め、自らの規準に当てはまらない部分は切り捨ててしまおうとしていることになる。Smith が支持するアプローチは、Bororo は彼らがオウムでないことを知っていることを主張する。「Bororo は、オウムではない」という主張は、「Bororo は生物学的にヒトであり、オウムとは別の種である」という意味において正しいのであって、「Bororo は、生物学的にヒトであると同時にオウムである」というのはナンセンスである。ただし、生物学的種分類が西洋文明の産物である以上、Bororo の文化は決してこれを共有しない。正確には、Bororo が西洋的視点から思考すれば、当然西洋人と同様の結論を得るであろうと想定されるのみである。そして、逆もまた然りというわけで、西洋の学問の伝統に則る学者が、Bororo の文化の中で、Bororo の視点から思考すれば、ある主張が必然的に導き出されるということになる。自らの持つ規準に全く接点のない主張を理解することは不可能である。しかし、それぞれに真理の規準を持つ諸文化を対比する視点に立てば、ネイティヴ同様にとまではいなくとも、他者の主張を理解することができる。Lévy-Bruhl によって一度否定された「原始心性」の理解可能性は、常に自文化を相対化することによって回復するのである。

Smith は、第 1 段階の問題について自らの見解を示すに当たり、Von den Steinen の報告書から離れ、Lévi-Strauss に倣って未来の同一視が正しいと考えた。つまり、Bororo にとって、

人間の姿は移ろいやすいものである。Bororo は、彼らの前世は魚であり、来世はオウムであると考えている。そのことを彼らは「私たちはオウムである」と表現する。ここでの正しさは、近代西洋の規準に照らして解釈に矛盾がないことを指すのではない。Smith は、「私たちにとって、『私たちは死後オウムになる』というフレーズは、『私たちは今オウムである』というのと同じくらい問題を孕んでいるし、明らかに事実と矛盾している」(272) と述べている。ただ、Lévi-Strauss を含めた「(Von den Steinen の) 後の学者たちから集められた転生信仰を裏付ける証拠」(272) を見るに、未来の同一視の方が、Bororo の主張に込められた意図に合うと考えられるのである。本論文は多数の研究例を引くが、中でも Smith が高く評価するのは、Evans-Pritchard や Lévi-Strauss のように、フィールド観察から直接導かれた解釈である。それは、フィールド観察者たちが、異文化の規準によって思考する過程を経ているからであると考えられる。逆に、Bororo の主張を他の事例と一緒にして 19 世紀の人類学の理論や融即の法則などに関連づける解釈は、元来の文脈を顧みないために、批判的となっている。

なぜ人間の来世が鳥であるという主張が Bororo の社会において成り立つのか。この第 2 段階の問題について、Smith は明確な答えを示していないし、本論文では未来の同一視の意味について論じないと断りを入れている。(272) とは言え、彼は Bororo の社会においてどのように考えられているかを理解する筋道を示した。人間の来世が鳥であるという主張は、確かめることができなくても、Bororo の文化の中で、来世観が他の要素とどのように絡み合っているかを観察することはできる。また、「私が人間の来世について何らかを信じるように、彼らは人間の来世が鳥であると信じる」というように、他者の他界観を自らの他界観に引き較べて考えることもできる。

こうしたアプローチの限界を挙げるとすれば、相対的に把握される諸文化が、互いに対応する要素を持つことを暗黙の内に想定している点であろう。また、解釈者が特定の文化の支配下にあることを免れないために、諸文化を対比する視点は、結局はある相対的な真実の規準の中に包摂されているのかもしれない。更に、宗教学の意義に思いを馳せてみると、分析対象となる各宗教の文脈的な真実性を指摘するだけでは、現実に異なる宗教の間で起こりうる問題に対処できないという懸念に行き当たる。

しかしながら、Smith が本論文で紹介した諸アプローチは、それぞれに多くの誤解や過失を含みながらも、理解できないものに何とか納得できる説明をつけようとする努力の賜物であり、実際に当事者の文脈によればという条件付きの理解にまで達したのである。この紆余曲折した長い道程を Smith の導きによって顧みることは、宗教学者たちにこれから先へと探究を続ける励みを与えることであろう。

13章 地図は土地そのものではない

本章は、スミスが1974年にシカゴ大学で人文科学学部・ウィリアム・ベントン講座の教授に着任したときの記念講演である。

講演は、宗教学とは何かという学問論から始まる。スミスにとって、哲学者や神学者と宗教学者（宗教史家 *historian of religion*）の違いは、第一に、前二者は自分の拠って立つ基準点、そこからすべてが流れ出し、かつそこから明確な見晴らしを得られるような出発点を設置できること、それに対して宗教学者にはそのような自明な基準点はなく、作為的に立ち位置を設けるしかないことにある。宗教史家としての宗教学者の役割は、明確化ではなく、多様性や曖昧さを重視する複雑化なのである。

第二の違いは、宗教学者は宗教を人間の現象としてとらえることにある。このポスト啓蒙主義的視点からのみ、宗教の学術的解釈は可能になる。宗教学の観点からは、宗教とは、人間が意味世界を構成する一つのモードである。人間が、人間であるとはどのようなことかについての真理を発見しようとする情熱とドラマを宗教学者は研究する。歴史とはそのような営みが起る枠組みである。言い換えれば、宗教とは、「人間としての限界、特定の歴史的条件という限界の中で、人が自分の有意味な居『場所』を得るために、自分の置かれた『状況』を操作し交渉する力を求めること」(p.291)である。自分の存在が「重要だ」ということを保証するために、複雑な社会環境に自分の立ち位置を結びつける力なのである。それは極めて創造的な営みである。宗教とは、神話、儀礼や変容体験を用いることにより、そうした力の位置をマッピングし、構成し、さらにそこに住み着くことである。

スミスは、そのように人間が構成するコスモロジーには2つの種類があるという。「所在的 *locative*」地図と「ユートピア的 *utopian*」地図である。所在的地図は、帝国の支配者が作る地図、調和しあう諸構造によって意味と価値を保つ世界の地図である。宗教学者がこれまで得意としてきたのは、この「所在的」地図の解釈である。それは汎バビロニア学派からエリアーデ、さらにポール・ウィートリーに及ぶ。しかしこれらの研究が用いた資料のほとんどは、古代文明の都市の文化のものである。農耕に基づくヒエラルキーをなす社会が対象になっている。つまり、祭司と書記階級による神殿と王室から生まれた資料であり、その正当化のために作られ、反復される儀礼によってコスモスを再生産するためのものである。そのような秩序維持重視の保守的なイデオロギーは、宗教現象学だけでなく機能主義にも構造主義にも見られる。

そのような研究状況に対して、スミスは、だから自分は、資料の中の調和よりも不調和の次元に注目すると述べる。というのも、スミスの見解では、「宗教とはとりわけ知的な活動だからである。ポール・リクール有名な表現をもじって言えば、不調和の認識は思考を触発する」。

だがここでスミスは注意喚起する。そのような人間観は、思考し、歴史を書くのは西洋人、そのような能力を欠き、ただ歴史に書かれるだけの東洋人という二分法とも一致している。同様の二分法は、偉大な「世界宗教」と、ひとまとめにされる「プリミティブな宗教」との対比にも見られる。宗教学者は後者の宗教の研究を積極的に行ってきたが、そこで描かれるネイティヴやアルカイックな人々は、積極的に創造的に自ら思考する存在ではなく、調和し

たコスモロジーの中で受動的に真理を観照する存在だった。19世紀の学者はそのようなネイティブをネガティブに描き、20世紀の学者はポジティブに受け止めたが、どちらも不調和や不一致なものに目を付け、象徴を用い思考する存在としては、すなわち自分たち西洋人と同じように人間らしい存在としてはとらえてこなかったのである。

そこでスミスは新たなアプローチを提唱するため、いくつかの歴史的資料の解釈を例示する。その一つは、南ニューギニアのマリンド・アニム族のものである。マリンド・アニム族はリネージにより厳密に構成されているが、他方で臍の形のタイプにより自他をベタル・ナツ族とココナツ族に分ける遊びも存在する。つまり、実際の氏族集団と、臍の特徴の観察に基づく「理論的」な氏族集団の違いを楽しむのである。神話とは、この「理論」のように、不一致や不調和の認識から作り出されるものである。ただ一つの原因・神話があり、他の神話はその派生形だとする想定は誤りである。よって、神話解釈は、これまでの宗教学のように、文学作品の鑑賞のようなものとして行うのではなく、法律の適用の解釈として行う方がよいとスミスは述べる。

第二の種類のコスモロジーは、超越、反乱、パラドクスをモチーフとする「空想的 utopian」地図である。この例示としてスミスは古代末期の地中海地方の宗教的文書、「狩猟呪術」と呼ばれてきた儀礼、カーゴ・カルト、祖先の世界と現在の人間の状況の間に亀裂があることをテーマとする神話を挙げ、その神話の例としてインドネシア東部のセラム島のハイヌウェレ神話に対する解釈を示していく。ハイヌウェレ神話は、先行研究において、原因・神話とその派生形が存在するという解釈がとられた代表的な神話であるため、「神話はすべて適用である（一つのオリジナルはない）」とスミスの説を示すのにもうってつけな題材である。

ハイヌウェレ神話は、要約すると、アメタという祖先が、死んだ猪の牙が刺さったココヤシの実を、「植えよ」という夢の指示にしたがって植えた。咲いたヤシの花に彼は指の血を滴らせた。すると9日後に花から少女が生まれ、3日で成人になった。アメタは少女を木から切り離し、ハイヌウェレ（椰子の子）と名付けた。ハイヌウェレが用便をすると、その排泄物は中国製の皿や銅鑼のような財宝だったため、アメタは金持ちになった。ところがハイヌウェレは、祭りのとき、その不思議な力に嫉妬した人たちによって穴の中に投げ込まれ、生き埋めにされてしまった。アメタは死体を掘り起こしていくつかに切り刻み、それらを埋めた。すると、それまでなかったヤムイモやタロイモが生え、それ以降、セラムの人々の主要な食物となったという話である。

A・ジェンセンはこの神話を、ハイヌウェレの死の結果、死、セクシュアリティ、食用栽培植物が生まれたことを描いた神話と解釈した。しかし死やセクシュアリティの起源譚ととれる部分はこの神話の中にはない。それに対して、スミスは、この神話をカーゴ(カルト)的状況、すなわちオランダ支配下の植民地状況に位置づける。それ以前から存在した「ヤムという女性が、それまでは知られていなかった食物(ヤムイモ)を、不思議なやり方で生み出すが、その女性は殺され、それによってその社会のものになった」という神話素を、カーゴ的状況、その中での白人と白人の財物にあてはめたものなのである。

そのようなものとしてのハイヌウェレ神話は、ジレンマを解決し、不調和を克服するものではない。むしろ、そのような神話は、ネイティブに考える機会を与える。新しい状況に対

して土着のカテゴリーが当てはまるかどうかを検証する、理性的な取り組みなのである。白人側は互酬性を求めるセラムの人々の道徳的な欲求を認知せずじまいになるかもしれないが、それは神話が不成功だったということの意味するのではない。

神話の力とは、このように、神話の特定の要素を、ある現実の状況に当てはめてみると、上手く当てはまらないこととの間の戯れに依存する。従来の研究では、ネイティブを非日常的な体験としての宗教をもつものとしてとらえ、交渉と適用としての、宗教のごく普通の特徴には注目することがなかった。しかし、従来のようにネイティブを静的な完成形としてのみとらえることは、ネイティブを人間らしいものとしては描かないということである。

最後に本章をスミスは次のように総括する。「所在的」な宇宙の地図をもつ神話や儀礼は、あらゆるものが互いに結び付き調和をなす（典型的にはマクロコスムとミクロコスムの一致）ことと秩序を反復することの重要性を前提とし、不一致をすべて克服しようとする。新年祭や加入儀礼のような儀礼の中で一時的に作り出される境界状況は、再創造により克服される。この地図は帝国型の都市の文化のものである。これらの価値をひっくり返すのが「ユートピア的」な宇宙の地図をもつ神話や儀礼である。相関・一致・反復といった価値は恐れられ、拘束するものと見なされる。世界全体が、カオス的であり価値転倒的であり境界的であると受け止められるのである。人々は、祝い、肯定し、反復するのではなく、反乱を起こし、新しい世界を求めて脱出する（例としては、古代近東の神話のグノーシス主義化、ブラフマン伝承の瑜伽的裏返し）。さらに第三の地図として、分裂を否定したりそこから脱出するのではなく、そのような不一致の要素を残す、ジョークに似た伝統がある。そういった伝統は、神話も儀礼も分裂を克服することはできないことを示唆し、むしろ不一致な状況に戯れ、それを思考の機会にしようとする。

これら3種の地図は、特定の文化・時代に一対一対応するわけではなく、共存することもある。3種以外の地図も、新たに宗教学者によって描かれるだろう。これまでの研究は他者の中の人間的な部分を見落としていた。世界の他者をマッピングする前に、まずは自分の地図の不一致さに気づき、それを反省し、かつ面白い必要があるだろう。というのも、アルフレッド・コージブスキーがいうように、地図は土地そのものではないのだから。宗教学者が持つものは地図のみである。

以上が本章の要約である。本書の後にスミスがさらに展開していく、スミスらしい論点・説の多くが本章に現れている。「地図は土地そのものではない」は『宗教を想像すること』の序に書かれ、その後多くの宗教学者が引用した、「“宗教”のデータというものは存在しない *There is no data for religion*」というフレーズと同じことを指している。「宗教」は宗教学者を離れて、客観的に存在しているものではない。学者は解釈によって宗教をとらえていることに自覚的にならなければならないという主張である。理想と現実の不一致状況を前に、思考する人間から神話と儀礼が生まれるという人間観・神話・儀礼観もその後のスミスの研究を貫くものである。

その後の宗教学者によるスミス受容—もっぱら *religionist* 批判者としての受容—に照らし合わせると、特筆すべきは、スミスが問題視したのは現象学だけでなく機能主義も構造主義

も含まれていたこと、理由は同じで、それらの理論は、他者（異文化のネイティヴ）を、自らは思考しない、受動的な、人間らしくない存在として描いたからというところである。このスミスの人間観については、ポスト啓蒙主義的人間観を他者に押し付けたものであり、彼が批判するエリアーデ等と、人間観では対照的でもやっていることは同じではないかという H・アーバンによる批判がある¹⁵。だが、思想史的観点からいっそう重要なのは、スミスの人間観が啓蒙主義の延長線上にあるということよりも、構造主義とはそもそも能動的・理性的な主体を理想とする啓蒙主義的人間観を、西洋・近代・人間中心主義として批判したものだということではなかろうか¹⁶。

¹⁵ Hugh B. Urban, “Making a Place to Take a Stand: Jonathan Z. Smith and the Politics and Poetics of Comparison,” *Method & Theory in the Study of Religion*, 12/1 (2000): 339-378.

¹⁶ この点については藤原聖子「「コギト」の構造主義?—ジョナサン・Z・スミスと北米宗教学」『東京大学宗教学年報』29 巻, 2012 年, 1~16 頁, Satoko Fujiwara, “Imagining the Human: Applying the Philosophy of Religious Studies to Jonathan Z. Smith,” *Religion*, 54/4 (2024) で敷衍。

宗教を想像すること—バビロニアからジョーンズタウンまで—

序

本書の序は、後に多くの宗教学者によって引用・参照されることになる。“[T]here is no data for religion”という一文が、エリアーデを代表とする宗教擁護的宗教学者に対する直截な批判と見なされ、今風に言えば“ミーム化”したのである。スミス本人はこれについて、自分は当たり前のことを言っただけなのにと、つまり特に宗教者や護教的学者を攻撃しようとして狼煙を上げたわけではないのにと回想している¹⁷。そのことに留意しながら序の要点をまとめてみたい。

人類史を通して何らの神的存在が想像されてきたことに異論のある人はいないだろう。筆者は、それに対して人々が「宗教」を想像するようになったのは、たかだかここ数世紀のことであり、しかもそれは西洋でのことだった点に注意を促したい。すなわち、何らかの規準によって「宗教」と呼びうる現象は大量に存在する一方で、「宗教」そのもののデータは存在しないのである。「宗教」は研究者が生み出した第二階の（二次的な）カテゴリーなのだ。研究者から独立して「宗教」というものが存在するわけではない。この理由から、宗教学者は徹底して自己意識的・反省的でなければならない。あるデータが他のデータよりも興味深いのは、あくまで自分にとってのことである。データが内面的に価値をもつわけではない。なぜ特定のデータを選ぶのかを自ら説明できなくてはならない。そしてそのデータの選択には、①データ（事例）に関する、資料に基づく十分な理解、②その事例と特定の理論や問題との関連づけ、③②を行うための方法が伴われる。

本書の第1～3章は、ユダヤ教史をテストケースとして、自己意識的に①～③を試みたものである。なぜユダヤ教を事例として選ぶのかといえば、それは西洋の宗教を想像するという大きな枠組みの中でのユダヤ教の特異な位置による。つまり、キリスト教徒の欧米人にとって、ユダヤ教はなじみもあるが異質でもあり、ゆえに、理解するには比較を必然的に伴う対象である。

第4～7章も、私たちにとってなじみもあるが異質でもあるという緊張関係におかれた事例を扱うが、いずれも、宗教学者はエキゾチックな事例を選ぶべきか、それともありふれた事例を選ぶべきかという問題に関係している。筆者の考えでは、ありふれた事例を選ぶ方が宗教学の発展に寄与しやすい。たとえば、宗教学者は、神話を他の物語と比べて何か特別なもの——きわめて象徴的で多義的なテキストであるなど——と見なすよりも、他のテキストと同様に、コンテキストに位置づけて解釈する方がよい。

とはいえ、宗教学者は人類学者と同じように、珍しいものの研究からも多くを得続けるだろう。というのも、ヴィクトル・シクロフスキーのいう「異化」、すなわち見慣れ

¹⁷ Smith, Jonathan Z. et. al. “The Devil in Mr. Smith: A Conversation with Jonathan Z. Smith,” *Teaching Theology and Religion*, 17/1 (2014): 61-77.

たものに対する私たちの知覚を高めたり研ぎ澄ましたりするために、見慣れたものを奇異なものに変えていく認知の力が大きいからだ。宗教学者の研究が成功したかどうかは、そのような異化を通して新しい見方に至ったかにかかっている。

本書の各章は、シカゴ大学の学部生を対象とした授業が元になっている。学生に特定の宗教現象について教えるだけでなく、その事例を通して宗教学とはどのように行うものかが学生により伝わりやすくなるようにという教育上の意図がある。また、本書は、ダートマス大学での同僚だったジェイコブ・ニューズナー、ハンス・ペナーとの対話に多くを負っている。

以上のように要約するとうまく掬い取れないが、「神話」に言及するところでは明らかにエリアードを意識している。神話を超歴史的な始原に結び付けるのではなく、他の資料と同様に歴史の中に位置づけ、どのような状況でその神話が語られたのかを考えるべきと説かれている。しかし、スミスのアプローチは決していわゆる実証史学のそれと同じではない。この神話に関する個所でも、方法論を導くために文芸批評家のケネス・パークを引用しているし、何よりも以下の各章で明らかになるように、時代も地域もとび超えた複数の事例を比較対照する手法は、厳密な実証派には受け入れられないだろう。客観的な事実を措定してそれに依拠するのではなく、研究者自身の研究の前提となっている価値選択を自覚し、その妥当性を問うことが、彼の研究の客観性を担保している。

また、この序が宗教批判や還元論ではないことも明確である。“[T]here is no data for religion”は、「宗教は存在しない」という意味でも「宗教は虚構である」という意味でもない。キリスト教や仏教や部族宗教と呼ばれているものの個々の事例はもちろん存在する。それらをまとめて「宗教」とカテゴライズし、そのカテゴリーに含められるものに何か共通の特徴、本質があると見なす「想像」力は西洋近代の学知が生み出したものであると言っているにすぎない。

スミスは述べていないが、同様のことは「キリスト教」「仏教」「部族宗教」というカテゴリーについても言えるし、さらには「文化」「社会」などのカテゴリーにもあてはまる。学者は対象を所与のものを見なさず、自分がいかにそれを既に構築しているかを自省すべきであるとは、スミスが言うように研究において当たり前の要件である。ただし、本書はそのことを初学者用に強調しただけだという体裁をとってはいるが、当時、データを所与のものとして扱っていた宗教学者たちも多数いたことが言外に示されている、ととった方がよいだろう。

1 章 柵と隣人：初期ユダヤ教の輪郭

青木良華

Smith はこの著作において、「宗教」という概念は、最近になって西洋の学者たちの比較や一般化という想像的な行為によって、分析のために作られたものだということを主張し、宗教学者、とりわけ宗教史家に対してこのことに絶えず自覚的であるべきだと呼びかけている。そしてデータというものも固有の意味があるわけではなく、「宗教」を想像するにあたっての根本的な問題の具体例となる限りにおいて価値を持つのであり、宗教学者は「あの」例でなく「この」例を選んだ理由をはっきりさせる必要があると述べている。

こうした関心から、この章では「ユダヤ教」の定義がいかに関想像されたものであるかということ、宗教学における分類の問題を指摘しながら明らかにしている。Smith がユダヤ教を素材として選んだ理由は、西洋において「宗教」が想像されるにあたっての大きな枠組みの中でユダヤ教が特殊な地位を占めている、すなわち比較と解釈が必要とされるほど西洋にとって距離がある一方で、比較と解釈が可能であるほど西洋が精通しているという緊張関係にあるためである。こうした点でユダヤ教は定義と比較という方法的な問題についてのテスト・ケースとしてふさわしいと考えられている。

この章は三部構成になっており、第一節では生物学における分類について、第二節では宗教学における分類とその生物学の分類との差異について述べ、そして第三節では割礼と墓碑銘という具体例を用いてユダヤ教の内部の多様性を描いている。

第一節では、まず初めにこの章のテーマが「初期ユダヤ教と呼ばれてきたものの「特徴となる本質をはっきりと定めること」で何か「進歩」してきたかどうかを問うこと」(p.1)であり、そして既に利用可能な資料の蓄積がある初期ユダヤ教に関しては、宗教学者にとって重要な問題はデータや資料ではなく理論と方法の問題であることが述べられる。

理論においても実践においても一元的 *monothetic* な手順と前提によって決定される生物分類学 *taxonomy* においては、例えば「花卉があるかないか」という一つの特徴によって同じクルミ科に属するクルミとペカンという植物の分類を決めるように、特徴や特質に焦点を当てて、一つの特徴に関して二択の質問をすることで、区別のために必須条件となる一つの項目が探求される。こうした一つの決定的な特徴に徐々に整然と絞っていくという方法による定義は、どうしても曖昧さを欠いてしまう。Smith は、所与の分類群の全ての実例が一定不変に共通の特徴を共有しているとみなす一元的な定義には限界を感じていた。

そこで彼が可能性を見出したのが、所与の分類群を構成しているものは必ずしもその分類群の指標となる特徴を全て持つ必要はなく、またどの特徴が最も決定的かを定めることはア priori に正当化できないという Michel Adanson の主張であった。ここでは、完璧でユニークな唯一の特徴という考えを放棄した、新しい多元的 *polythetic* な分類の方式が提起されている。この分類法では、あるグループは特性の集まりからなるものとされるため、全ての構成員に共有される唯一の特徴は存在しない。よって常に境界線上のケースが存在しうる。Smith はこの曖昧な部分を重視しているように思われる。

第二節では、上述の生物学の分類を宗教学に当てはめて考察する。これまで宗教の特徴に

についての探求は常に一元的な方法でなされ、学者たちはユニークで決定的な必須条件を探求することに没頭してきたが、その結果には説得力がなく、コンセンサスが得られていない状況である。そしてそれ以上に問題なのは、一元的な分類の前提条件が護教的な理由のために故意に変えられてきたという事実である。

生物学における一元的分類法にとって中心的なのは、ユニークではっきりしたものを取り出すという目的と、そのユニークさが特別ではなく相補的だという必然的な結論である。つまりクルミがペカンに対してユニークな特徴を持つと同様、ペカンもクルミに対してユニークな特徴を持っており、その二つの特徴は対等である。しかし宗教の分野においては、ユダヤ・キリスト教的一神教が多神教に対してもつ特徴の「上等」なユニークさは相補的ではなく、逆のことが言われることはほとんどない。宗教の分類においては「真/偽」「民族的/普遍的」などという二元的な分類が頻繁になされてきたが、生物学とは異なり常に規範的な意味付けや、肯定的/否定的な価値付与がなされてしまう。Smith は宗教学においても、定義と分類に付随する前提であるユニークさというものは棚上げしておかなければならないと主張する。また「ユダヤ教=命令と服従の宗教」「キリスト教=愛の宗教」といったような、その宗教伝統の「本質」的な特徴を決定することによって分類する「現象学的」研究にも疑問を呈している。適切な宗教分類学を構築するためには「ユニークさ」や「本質」といった概念は捨てるべきだと主張する。

そこで Smith は、特徴の集まり set を確認してユダヤ教の輪郭を辿ることで、ユダヤ教の多元的な分類を試みる。様々な特徴を統合する必要はなく、むしろ諸特徴を一元的に還元しないようにするべきであり、厳格な分類を放棄したことでユダヤ教の特徴の多くが他の宗教の分類群に同じように認められたとしても、それは問題にならないと述べている。

第三節では、具体例を使ってユダヤ教の多元的な分類を試みる。まず様々な時代の資料を用いて、ユダヤ人 Jew の定義に関して長い間決定的な役割を果たしている割礼の位置づけを考察することを通して、古代ユダヤ教の多様性を探る。例えば、確かにユダヤの伝統の内部では割礼の有無が一般的な民族の分類の指標として機能していたが、当時近東・地中海世界において割礼は男性のイニシエーションの最もポピュラーな形式として普及しており、広域的にみると割礼はユダヤ人固有の特徴ではなかったと言える。またマカバイ記では、ヘレニズム化政策によって、ユダヤ人だという自覚を持ちながらも自発的にユダヤ人の分類の指標である割礼の跡を消す人々や、自分たちの子供を無割礼のままにせざるを得なかった人々など、境界線上のケースに当てはまる人々が登場する。つまり割礼をせずとも自分たちをユダヤ人だと定義することが可能になったのである。

次に、幅広く様々な場所に散在している墓碑銘からサンプルを拾い集めることで、ユダヤ教のアイデンティティを描こうと試みる。墓碑銘には主にギリシア語で死者がどこのシナゴグに所属していたかが記されていたことから、ユダヤ人の自己認識もそうした要素に基づいて行われていたと思われがちだが、データを墓の存在する地域によって分けると、全く異なった分類群を作ることとなる。カタコンベに書かれた墓碑銘には、場所によってはギリシア語ではなくセム語で書かれているものや、カタコンベ自体がローマ化されているものも多く存在したのである。

以上の二つの具体例から、それがどんなに支配的に見えても、ある一つの特徴だけでは初

期ユダヤ教を捉えることはできないと Smith は考える。そして宗教学者は初期ユダヤ教のユニークな特徴という「本質」の観念を捨てて、時間ごとに移り変わる特徴の集まりとして現れるユダヤ教の多様性を描くという多元的分類を目指すべきだと結論づける。

以上が第一章で述べられている内容である。生物学の分類法と比較することで、従来の宗教学の分類を批判するという方法はとても斬新で面白い。こうして宗教学とはかけ離れたように見える他の分野の手法を参考にすることは新しい発見につながり、可能性を広げることになると思う。Smith の言うように、確かに生物学においては、二つの種類の生物の間に優劣があるという考え方は一般的にはなされない（進化論は例外になるのだろうか?）。それに対して宗教学においては、特にキリスト教とそれ以外の宗教の比較ということになると、たいてい前者に肯定的な価値（「善い」「普遍的」「自由な」…）が付与され、後者には否定的な価値（「呪術的」「民族的」「病的な」…）が付与される。さらには肯定的な価値に「われわれ」、否定的な価値に「彼ら」というアイデンティティが結びつけられることが多い。こうした中で真に客観的な宗教の分類とは何なのかを追究することが宗教学における重大なアポリアとなっていることは周知の事実である。

また Smith は、ある宗教を一つの「本質」に収斂させてしまうことにも抵抗している。例えば「キリスト教＝愛の宗教」と言う場合、十字軍や異端審問などといったキリスト教の残酷な側面は見えてこない。「ユダヤ教＝律法の宗教」と言ってしまうと、それ以外の神秘主義的な側面や哲学的な側面が見えてこない。Smith はそういった一つの「本質」というイメージでは汲み取れない部分、境界線上にある部分にも目を向けるべきだと訴えている。例えば「ユダヤ人」の定義については常に様々な議論が起こっている。イスラエルの帰還法では、ユダヤ人の母親から生まれた者、もしくはユダヤ教に改宗し、他の宗教を一切信じない者が「ユダヤ人」ということになっているが、この定義に当てはまらない場合においても「ユダヤ」に対してアイデンティティを持つ人々は多く存在する。Smith の提唱する多元的分類 *polythetic classification* は、こうした人々を「ユダヤ人」から排除していいのかというアンチテーゼになるかもしれない。

しかしある宗教を「本質」で言い表す「現象学的」な定義には様々な問題はあるにせよ、そうした一言で表わされるような定義が分かりやすいというのも事実である。その宗教の文化について無知である人がその宗教について知ろうとする場合、手がかりとなるのはこうしたイメージではないだろうか。初めから色々な要素を知ろうとするのは無理があるし、とっつきにくい。イメージから入っていったら、その後色々な要素を体系的に学んでいくという方法も有効なのではないかと私は思う。

しかしながら、多元的分類が魅力的であるのも事実である。一つの特徴ではなく、特徴のまとまりによって、時代や地域ごとにその宗教を分類・定義していくためには、並々ならぬ労力が必要とされるだろう。しかし、より客観的な分類を目指すことで、宗教学を「科学的な学問」にしていくことが求められているのだと思う。

2章 比較の中に呪術は宿る

嶋田弘之

第2章は、宗教研究における記述と比較に関する問題について論じたものである。スミスによれば、ユダヤ教の研究は現在自己反省的になりつつあり、諸宗教を総合的に扱う宗教学との相互補完関係が重視されるようになってきている。ユダヤ教という枠組み内での比較作業が、宗教学におけるそれに対していかに貢献しうるのか。記述と比較の諸問題に着眼し、いくつかの方法論的選択肢を提示してゆくことで、我々が直面している問題を明らかにすることができる、と述べられるのが本章の導入部分だ。

第I節は「観念連合の法則」の論述によって始まる。呪術を、類似による連想としての類感呪術と、隣接による連想としての感染呪術に分類したのはジェイムズ・フレイザーであるが、彼は因果法則が科学を生み出すものであって、誤って適用される場合に限って呪術を生み出すと考えた。宗教比較論が問題とされている本論の冒頭で、なぜ連想の法則が言及されるのか。スミスは、斜体で以下のように強調する：

...comparison has been chiefly an affair of the recollection of similarity. The chief explanation for the significance of comparison has been contiguity. (p.21)

人文科学における比較とは、類似を思い出し、隣接連想によって理論立てることであった。研究者は、その研究過程において偶然にも要素Aと要素Bの類似に気がつく。その主観的な類似の発見は重大であると解釈され、「影響」、「伝播」、「借用」などの理論によって客観的説明が加えられる。しかし、このような発見・解釈・説明こそ、呪術的思考の典型なのではなかったか。AとBの類似の発見は、必ずしも因果関係を土台とした影響の発見ではない、とスミスは言う。比較とは、果たして科学であるのか、呪術であるのか。この問いを出発点として、広義の人類学の歴史における四つの比較論が検証される。

対象となる比較論とは以下である：

① 民族誌的

旅行者の印象に基づくもの。体系的な比較作業ではなく、旅行者の直観や偶然的連想に依存する場合が多い。

② 百科事典的

文献読解によって収集された情報をトピックごとに配列した書籍が百科事典である。比較作業の意図を明確に持たない場合が多い。項目毎の分類は比較を促すが、比較手順について手掛かりを示すことはない。

③ 形態論的

基本的には、複雑化と共に増加してゆく組織の階層の中に個々の種目を配列する作業である、とスミスは述べる。空間と時間の範疇を度外視した論理的、形相的な発展だ。

④ 進化論的

時間の流れにおける環境への適応反応としての変化と持続の力学をその要素とする。19世紀以降人文科学において利用されてきた進化論的比較は、進化論的枠組みを一時的に借

り受けた非歴史的な形態論的比較に過ぎないという。時間と空間に注意を払うことなくデータを引き出し、それらを単純から複雑へという連続の中に位置づけ、さらには前者が時間的・論理的に後者に先行するものであると前提したのである。

四様式のうち二つは、本質的に人文科学にとって不適切な比較方法として棄却される。進化論は、私たちが納得するような形の体系化を可能にするが、その理論を文化現象に適用して成功した例は未だにない。また、M・エリアーデにも受け継がれた形態論は歴史性を排除するものだった。唯一残された選択肢は、選択肢のない状態であった。

この時点で著者は、過去 20 年に提案された三つの比較論： <the statistical>、<the structural>、<“systematic description and comparison”>を紹介するが、どれも古い四様式の変形態のようであり、未だ embarrassment を拭い去ることはできないと述べる。そこで、第 II 節では、歴史を視野に入れない類型論的比較が多いなかで、歴史を考慮した形態論的比較の一例を検証することになる。

歴史性を重視した<diffusion (伝播)>と「人類の精神的共通性 (心的斉一性)」を重視した<parallel or independent invention>の間における長い論争の中から、スミスが一例として取り上げるのが<Pan-Babylonian school (以下 PBS)>である。彼らにとって、宗教とは生物学的領域から引き離された人間的所産としての全体的体系であり、その全体的体系を世界観と呼んだ。原初の時点で既に複雑であり統合的である体系、という理解は、単純から複雑へという進化論を否定する。また、個別のモチーフの類似を超えた体系全体の類似を説明するには、「伝播」以外にありえないと考える。「精神的共通性」は類似を生み出すものの、細部や構造の一致を説明するのに十分ではない。彼らは文化伝統を三段階に区別した：(1) 同一性を形成する「世界観」、(2) 特定の民族の「文化複合体」、(3) 伝播するのは「世界観」であり、それが民族固有の「文化複合体」と合体し、言語化され、その時代・地域特有のものになる。同学派の A・ジェレミアスは、マクロコスム-ミクロコスム相応型の原初的パターンとしての<Babylonian>と、それを土台とする二次的パターン<Canaanite>を仮定した。この二つの型がひとつの知的体系を構成し、世界へと普及し、諸文化の精神生活の基礎となったと考えるのである。

スミスは、PBS の欠点を指摘しながらも、比較作業とパターンを歴史過程に基礎づける必要性を主張したその功績を挙げる。彼らの学説がユダヤ教研究に多大な影響を与えたことが指摘され、第 III 節では、再びユダヤ教史に関する記述と比較の問題に立ち戻る。G・F・ムーア、E・R・グッドイナフ、J・ニューズナーの比較論の検証だ。

ムーアは、<borrowing (借用)>を否定し、ユダヤ教をひとつの比較不可能な体系と位置づけた。ユダヤ教は他からの借り物でないと同時に、キリスト教の教義がユダヤ教伝統に先在したとすることにも否定的であった。本人がプロテスタントであったムーアのユダヤ教記述は、プロテスタンティズムとの比較を背後に据えた記述でありながら、比較不可能な体系としてユダヤ教が理解されているため、ユダヤ・キリスト教史入門書におけるユダヤ教記述のようなプロテスタント的ドグマティズムの典型になっている、とスミスは述べる。

グッドイナフは、宗教の一般理論形成と、ユダヤ教の歴史的再構築という目的をもって、比較を重視した。地中海世界における「共通言語 (lingua franca)」としての象徴を明らかにし、ユダヤ教は、それらを「生きた形」で継承している。しかし、ユダヤ教特有の解釈を経

由しながらも、共通の「価値」は維持されている。スミスは、彼の方法論を、PBS に代表される形態論の歴史化の試みであるとして、上述の三段階理論との近似性を指摘している。

ニューズナーは、E・P・サンダースの〈holistic comparison of patterns of religion〉の議論を引き継いだ研究者だ。それは、スミスがその概念定義を不明であるとする〈pattern of religion〉概念を用いて、〈entire religion, parts and all〉を比較しようとする比較論であった。ニューズナーは、その比較術を正当として、その「体系的比較」の前提としての「体系的記述」を提案する。体系とは、ニューズナーにとって、資料自体に見出され、ある特定の空間と時間に生まれた資料の、その自己生成能力をもつ論理であった。では、ひとつの資料としての体系は、他のそれとどのように比較されるのか。まして、〈entire religion, parts and all〉は、どのように比較されるのか。ニューズナーの議論からはその解答は見出されないという。

Unsatisfactory な形で結論しなければならないと述べるスミスは、「比較」と「同一性」は異なるという点を指摘する。ある二つの対象の比較に私たちが興味をもつのは、それらの中に差異があることを前提としているのだ。方法論的目的のために、その差異を意識的に操作するのが比較である。

〈How am I to apply what the one thing shows me to the case of two things?〉というウィトゲンシュタインの言葉を引用して、宗教研究の可能性はその答えに左右されるであろう、と締め括られている。

本書序章でスミスは、宗教研究における〈self-consciousness〉の重要性を強調している。宗教諸現象が人類と共に長い歴史を持つのに対して、〈religion (宗教)〉は過去数世紀のアカデミズム内での研究者の創造物に過ぎないというのである。創造（または想像）された概念を研究対象とする宗教研究が、科学としてのその地位を維持するために、その概念と方法論に対して自己反省的であるべきという主張は実に妥当だ。分類と比較は科学の基礎であり、宗教学におけるその方法論が未だ確固たる形を取っていないことを本章は示したのである。本章は、ユダヤ教研究と宗教学の比較論における相互作用を念頭に置いたものであった。ユダヤ教とは何かという問いが、常に宗教とは何かという問いに連続していなければならない。宗教学研究領域において、個別の宗教に関する研究論文作成から出発する私たちに、ひとつの指針を与えてくれる論文である。

3章 聖なる固執：聖典の再記述に向けて

嶋田弘之

第3章の題目前半部分は、『聖なる固執』と邦訳することができるだろうか。「聖なるもの」は、「非時間的」であり「持続的」なものである、という従来の宗教学からの「聖」理解に基づく常套文句としての〈the Persistence of the Sacred〉という表現が本文中に現われるが、スミスはこの文句を意識的に並べ替えて〈Sacred Persistence〉を題名とした。彼は以下のように述べている：

But thinking through this issue has one positive result. If we invert the topic and think about “sacred persistence,” we touch a theme that seems quite pervasive, but little explored. (p.38)

この題目には、彼の宗教理解が明確に示されている。つまり、宗教現象の最も重要な特徴のひとつは、人間が固執して行う活動である、ということである。

冒頭では、J・ニューズナーの論文が取り上げられ、本論の目的が提示される。ニューズナーは、〈History of religion〉、つまり欧米においてアジアや「未開」社会の研究を主軸としてきた「宗教学」、の方法論をユダヤ教研究に適用することで、新しいユダヤ教理解を目指そうとしただけでなく、ユダヤ教研究が宗教学に対して変化をもたらすことも考慮に入れた双方向的な研究視点の必要性を主張した。このような〈reciprocity（相互依存）〉の関係において、後者の視点が宗教研究者としての自分にとって特に重要であるが、その学術的成果に目覚ましいものはないという。そこでスミスは、いわゆる無文字社会の個別の宗教現象の再検討を行い、非西洋研究を主体としてきた宗教学が西洋的宗教伝統の特徴として用いてきた〈canon（正典）〉概念を「再記述」することを通して、同概念を相対化し、新しい角度からの「正典」理解を示唆しようとする。

本文第Ⅱ節では、食文化の例を取り上げて、①食料になり得る無限の可能性からの選択⇒②限定的な基本的要素群の形成⇒③創意工夫（*ingenuity*）による多様性の創造、という人間の文化活動の定型を提示する。この定型を宗教現象に適用してみると、人間による創意工夫活動としての宗教、という側面からの理解努力が宗教学には欠如してきたことが分かるという。つまり、原初に誕生した真正の「聖なるもの」は、宗教儀礼などに定型化されることによって本来の意味を喪失してしまう、といった研究者の先入観に基づいて、人間の宗教諸活動は、宗教の本質から乖離した二次的産物として解釈されてきたというのである。スミスの考えるところでは、正に創意工夫としての宗教活動という視点こそが、宗教研究においても最も重要であると位置づけられる。

宗教学の主な研究対象は、最も広い意味での神学的伝統（*theological tradition*）、とりわけ正典とその解釈に関わる神学的企てであるべきだという。ユダヤ・キリスト教研究と、非西洋社会を研究主体としてきた宗教学との間の〈reciprocity〉を重視するスミスにとって、「最も広い意味での神学的伝統」とは、従来ユダヤ・キリスト教神学のみに結び付けられてきた「正典とその解釈」という概念を、非西洋の宗教伝統にも適用する作業に基礎づけられる。このような「神学的伝統」こそが、〈persistent〉で〈obsessive〉な宗教活動なのであり、そ

う捉えることによって、私たちは、宗教が「人間の労働」である、という視角を持つことができる。スミスの提議はこうである：

the proposition that sacrality persists insofar as there are communities which are persistent in applying their limited body of tradition; that sacred persistence...is primarily exegesis; that, if there is anything that is distinctive about religion as a human activity, it is a matter of degree rather than kind, what might be described as the extremity of its enterprise for exegetical totalization. (p.44)

宗教とは何か、という宗教学の根本的な問いについて、ここに著者のひとつの見解が示されていると言えるだろう。「正典」という制限された伝統を適用しようとし続ける共同体の解釈作業においてこそ、聖は持続する。その解釈を人間存在とそれを取り巻く世界へと全体化しようとする解釈学の極限（*extremity*）が、宗教の特質なのではないか。その点を明らかにしてくれる作業が、「正典」カテゴリーの「再記述」なのであるが、そこには、宗教とは何かという問いを考えつつ、「再記述」作業を通して宗教研究のカテゴリー理解を問い直すという形での宗教学再考、という二重の意義があるようだ。

第Ⅲ節では、「正典」の従来的理解を指摘した上で、「啓典の民」の諸宗教に限定されないスミスの「正典」理解が主張される。「正典」の原型とは、百科事典などに代表される「リスト」や「カタログ」であり、それは完結性をもたない言葉の集積だという。そのような言葉の一群に、完結性が加わることによって初めて「正典」が成立すると考えるのだ。完結性とは、換言すれば、新しい状況に応じて新しい項目を加えることができないという閉鎖性を意味する。その結果、閉鎖的・権威的な「正典」という言葉の一群の範囲内において新しい状況に応じた解釈を施す者（*hermeneute*）の存在が必要不可欠となる。その実際例として、無文字社会の例、とりわけ完結性を持った「正典」と解釈者の関係が明白に示される＜*divination*（占い）＞の事例解説が展開してゆく。

結びでは、「正典」とは、制限と閉鎖性ととともに、その制限と閉鎖性の克服のための解釈学的創意工夫という本質的構造をもつ基本的文化活動である、という従来的「正典」理解とは異なった解釈が提示される。西洋の宗教伝統の特徴とされてきた「正典」を取り上げることで、宗教学（*History of religion*）が用いてきたカテゴリー理解がいかに変更されうるかが指摘され、そのような相互作用においてこそ宗教研究の発展があるだろう、と締め括られる。

本章の宗教研究に対する貢献は、結びで述べられているように、宗教学が自明の理としてきた宗教学的カテゴリーの意味理解の変更を示唆した点である。一般社会において、また宗教学研究の間においても、ユダヤ教・キリスト教・イスラームを中心とする「正典」宗教と、その他の諸宗教という区別は、世界の諸宗教伝統を理解するためのひとつの基準となっている。そのような分類方法には、ドグマ性を特徴とする前者と、倫理体系の希薄な後者というイメージが付随することもあるのではないか。諸々の宗教学事典には、以下のような記述がある：

「カノン」は、ギリシア語の「カノーン」（*kanon*）に由来する。「カノーン」は真直ぐ

な棒を意味し、物差しとか定規、さらに、原理・基準の意味がある。この意味から、キリスト教では、聖書を正典と呼ぶ。¹⁸

〈正典（カノン）〉とは信仰、生活、教義に基準を与える権威が教団によって公認された特別の書物のことであり、その他の書物との区別がなされる。ユダヤ教およびキリスト教はこのような正典概念を形成し、また維持した。¹⁹

Shinto has no carefully articulated system of doctrine and ethics; rather, it is a religion of participation in traditional rites and festivals...²⁰

従来の「正典」理解の再考を促すことで、セム系三大宗教以外の諸宗教も視野に入れた「正典」研究の可能性を示した点を評価するとともに、ドグマ性をその固定的特徴として結び付けがちな「正典」の、その解釈における「自由」を改めて指摘した点も見落としてはならない：

... historians of religion ... will take as a prime interpretative and comparative task the understanding of the surrender of that freedom by the communities they study and the rediscovery of that freedom through the community's exercise of ingenuity within their self-imposed limits. (p.44)

In the Yoruba instance... It is the individual who serves as his own hermeneute. (p.52)

宗教研究者の主要な任務が、諸宗教現象を研究することであるとともに、宗教研究それ自体を問うことにもあるとするならば、そのことを改めて確認することを求める本章の意義は、私たちにとって重大なものであるに違いない。

¹⁸ 小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』、東京大学出版会、1973年、137頁。

¹⁹ 山折哲雄監修『世界宗教大事典』、平凡社、1991年、1070頁。

²⁰ Bowker, John ed., *The Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 892.

4章 儀礼のあるがままの事実

伊井野友香

この章でスミスは、主に北極付近の民族の間でよく行われる狩猟儀礼と熊祭りを例にとって、“primitive”と呼ばれる人々の認識と儀礼の果たす機能を描き出そうとしている。まずスミスは、これまで宗教学において儀礼がどのように理解されてきたかをプルタコスとカフカの例から興味深く導き出している。俗なる領域では揉め事やアクシデントは日常茶飯事であるが、これに対して聖なる領域は、俗なる領域とは区別された完璧な世界であり、よって聖域で起きたアクシデントは断じてアクシデントなどではなく“奇跡”や“徴”として理解され、反復を繰り返して習慣化されてきた。そこからエリアーデは、宗教的人間はその儀礼の反復を繰り返すことで実在を回復するのであるとか、またフレイザーは、儀礼によって物事を操作して現実に影響を与えようとする共感呪術的なものであると理解してきたのである。しかしスミスは、儀礼とは不調和に対する人間の苦闘の産物なのだという。

それを証明するために、スミスは狩猟民族における狩猟の規則の事例を取り上げて検証する。A. I. Hallowell 著『Bear Ceremonialism in Northern Hemisphere』と Evelyn Lot-Falck 著『Les Rites de chasse chez les peuples sibériens』の資料によると、狩猟者は狩猟の前には獲物を模した像を仕留めて完璧な狩猟の演技を行い、狩猟の最中にも互恵的で調和に満ちた聖なる世界を維持するために守るべき様々な規則があるという。例えば動物を殺しても良いのは動物が人間に向かって突進してくる時、また熊などが後ろ足だけで立って人間を襲おうとしている時だけで、後ろからの不意打ちや巣穴で眠っている時は殺してはいけない。また狩り方についても、目を攻撃してはいけない、血を流すような殺し方をしてはいけない、道具を使ってはいけない、面と向かって殺さなければいけない。殺した後も女性や犬はその肉を口にすることは出来ない等の規則がある。ここで重視されていることは、あくまで狩猟者の意図ではなく、“アクシデントで”こういう事態になってしまったのだ、いや、むしろ動物は supernatural owner と約束していたので自発的に獲物になったのだ、というスタンスを維持することである。

しかし、その食糧源を主に狩猟に頼っている部族が、眠っている熊をみすみす見逃したり凶暴な熊に対して武器や罠を使わずに素手で正面から立ち向かったりすることがあるだろうか、とスミスは問う。また、少しでも血を流したり目を傷つけたらその獲物を諦めるということがあるだろうか。女性や犬がその肉を口にできなかったり、狩猟者の技術と知力体力を駆使して捕まえた獲物を鼻に掛けることなく、単なる不幸なアクシデントとして処理することは、果たして人間らしいことではないのではないか。狩猟者や未開人である“彼ら”と“我々”は違う種類の人間であると無意識に仮定して見過ごしていたが、考えてみれば確かに不自然であり違和感がある。

実は図書館に行って調べてみると、上記の資料が間違いであることが判明する。(ここでは暗に、図書館の資料で対処可能な事例にも関わらず、スミスが指摘するまでこのことを誰も指摘することのなかった宗教学者の怠慢を非難しているように思われる。) 狩猟者は実際、ショットガンなどの武器や落とし穴などの罠を使用している。武器や罠を使っていれば必然的に、目を攻撃しない、血を流さない等の規則も守っていないことになる。どうやら狩猟

者は現実と理想を弁えた上で、事実とイデオロギー的主張を使い分けていたということが明らかになる。また北極付近の狩猟民族の儀礼としてよく知られている熊祭りでは、人間は熊をゲストと見立てて盛大にもてなし *spiritual world* へと見送るのだが、その際にも熊は理想通りに動いてくれるはずはなく、人間が徹底的に熊をコントロールし、完璧な互惠主義の理想的環境を創り出すことになる。

以上の事例からスミスは、儀礼とは本当のところ自分達はそのような調和的に統合された理想的な世界に住んではいないという強い現実主義的な所見を表明しているのだと主張する。そもそも、いくら儀礼を行っても現実はその通りに行かないということは、誰よりも狩猟者自身が日々の狩猟を通して痛感しているはずである。それにもかかわらず儀礼を行うのは、もちろん客観的な世界に影響を与えたいという共感呪術的な願望があるからである。しかし、共感呪術が効いて欲しいという期待や願望は、現実にもそのようなことは決して起こり得ないことを知っているという不信感や諦めの気持ちに裏打ちされて在るのである。スミスは、物事が在るべき理想と現実が違うという矛盾は人間に思考の機会を与え、知的な創造を促すという。そこで理想と現実のギャップによる緊張を緩和するために生み出されたのが、“完璧な狩猟”を表現した儀礼であり、これが儀礼の主要な機能の一つであるというのがスミスの主張である。

以上のスミスの議論に対して、宗教学者から批判が出ているので少し紹介しておく。Benjamin Ray (1991) は、熊祭りを行う北極付近の狩猟民族は少数であるのにそれを北極の狩猟民族全体の特徴であるとしてしまったこと、他の狩猟民族において熊祭りは“完璧な狩猟”の様子を表現しているのではなく単に“熊をあの世へ送り出す前の祝宴”であるという場合もあること、儀礼の一部だけを恣意的に取り出してそれを熊祭りの儀礼の全特徴にすり替えているということから、スミスはあまりにも観察者側の視点を押し付け過ぎているという批判を行っている。また木村 (1999) はアイヌ民族の熊祭り (イヨマンテ) の民族誌を検証した結果、スミスに対しても Ray に対しても同様に以下の批判を行った。そもそもアイヌ民族において熊祭りは、スミスや Ray の解釈するように熊を殺す場面に重点があるのではなく、東に向いた Y 字型の樹に飾り立てた熊の頭蓋骨をぶらさげて、熊の霊を山の彼方の *spiritual world* へ送る儀礼を奉げるところに一番重要な意味があるのである。しかしスミスや Ray の解釈では、その一番重要な部分には触れず、さらにその民族の世界観を考慮しない解釈によって儀礼の意味を換骨奪胎してしまっていると木村は指摘する。同じ熊祭りでも、アイヌ民族の熊祭りの持つ意味と、Ray が取り上げたアラスカのクーコン民族の熊祭りの持つ意味は、それぞれの民族が築いてきた世界観や死生観によって大きく異なる。したがって、それぞれの文化的な文脈を無視して一概に熊祭りの儀礼を意味付けることに対しては慎重にならねばならないと木村は注意を促す。そしてさらに、スミスが「地理的あるいは文化的な差異の考慮を怠ったことは、“primitive” な人々はどこでも違いがない、と捉えているということになる」と指摘した²¹。確かに二人の指摘はもっともである。しかしこの章におけるスミスの問題意識の重点は、熊祭りにあるのではなく、儀礼における理想と

²¹ Takeshi Kimura, “Bearing the ‘Bare Facts’ of Ritual: A Critique of Jonathan Z. Smith’s Study of the Bear Ceremony Based on a Study of the Ainu Iyomante,” *NVMEN*, 46/1 (1999).

現実というテーマにある。熊祭りは、それを述べるための材料に過ぎないと考えれば、スミスの斬新な儀礼論に対して少なからず評価を与えることができるのではないだろうか。

私の宗教心理学的な関心に引きつけて述べると、儀礼という場における理想と現実間の緊張の緩和という現象は、児童精神科医であるドナルド・ウィニコットの提唱する移行空間という概念で説明できそうである²²。そもそもフロイトの価値観では、宗教は無力な幼児的願望に基づく幻想であり宗教は人類の普遍的神経症なので、このような幻想と現実の二元論的立場から、幻想に依存することなく現実に生きることがフロイトの理想とする人間像であった。しかしその後フロイト派の精神分析は多様な発展を経て、ウィニコットは、人間には主観的世界（理想や空想）と客観的世界の融合した中間的な領域（移行空間）が存在すると主張した。その領域は幼児の場合は、空想的な遊びの場として現れるが、後々成熟するにつれて、宗教や芸術や思想哲学が発達する領域となる。考えてみれば人間は、完全に主観的世界に閉じこもっているのではない。普通は、客観的事物や他者や自分の思い通りにならない出来事が必ず介在する。そうでなければ人はそれを狂気と呼ぶだろう。一方、完全に科学的で客観的で無味乾燥な世界に生きているわけでもない。もしそうであれば、それはそれで病気である。現実と幻想は矛盾するわけではないのだ。人はそれぞれ、その両者の融合した空間を創っている。そして、この移行空間は他人と共有することができるので、各集団、各社会もまた理想的な移行空間を創造し、共有し合っている。そして儀礼も、一つの集団によって主観的世界と客観的現実の出会ったところに創り上げられた一つの知的で創造的な空間なのではないだろうか。

本章でスミスは、理想と現実の認識と儀礼との関係については示唆するにとどめ、実際ここまで具体的に述べているわけではない。しかし、儀礼という場において完璧な幻想的世界（在るべき理想）を現実に再現してみせることで緊張を緩和するというようにスミスの議論を捉えると納得がいきやすい。また“primitive”と呼ばれる人々も我々も同じように、主観的であると同時に客観的でもある二重性という複雑さの中で生きているという捉え方は、一昔前の宗教学の盲目的な儀礼理解から一歩踏み出して、知的な創造行為としての儀礼の姿をうまく描き出したのではないかと思う。

²² 井原成男『ウィニコットと移行対象の発達心理学』、福村出版、2009年。

5 章 未知の神：歴史の中の神話

野口孝之

本章において、スミスは神話の史実性 (historicity of myth) を考察しようとするのだが、この試みは、神話の中に潜む歴史的現実性を暴き出すたぐいの研究ではない。あくまで、神話のテキストが作り出された歴史的背景を明らかにする試みである。スミスが批判しようとする宗教学者たちは、神話のテキストを解釈する (interpretation) ことに没頭していたのだが、スミスは、宗教学者たちの神話解釈に先行して生じていた、「解釈以前の決行と操作」 (preinterpretative decisions and operations) に注目する。つまり、テキスト自体がいかなる状況によって産み出され、利用されていったのかの一例を、スミスは本章で考察するのである。このようなスミスの目的意識があるからこそ、本章の副題が「神話の中の歴史」ではなく、「歴史の中の神話」なのである。

この考察のために、スミスはマオリ族の世界創造神話、とくにイオ Io による世界創造神話を題材にする。スミスはこの題材を無作為に選んだのではない。この創造神話は、テキストの曖昧性にも関わらず、宗教学者によって規範的な創造神話へと押し上げられてしまい、とくに「至高神」 (High God) 理論、あるいは原始一神教 (Urmonotheismus) 理論にとっての事実的根拠として見なされてしまっている。確かに、原始一神教理論はキリスト教の伝道活動や神学的思索に沿って構築されたものだとは批判されてはいるが、その理論の土台となった神話のテキスト自体は批判的に考察されていない。この状況を鑑み、スミスは、宗教学者の解釈史を追うのではなく、マオリ族の創造神話についてのテキスト自体の歴史的背景を明らかにしようとするのだ。

本章の第二節から具体的な考察が始まる。スミスはまずマオリ族のテキストが発生した、ネイティヴとアカデミズムの両方のコンテキストを確認する。マオリ族の宇宙起源説に関するテキストは 1907 年にポリネシア協会誌のなかで発表された。このテキストは、Tiwai Paraone というネイティヴが、ポリネシア協会の創立メンバーにして初代会長である Walter Edward Gudgeon という人物に対して報告したものを、Hare Hongi という人物によって英語に翻訳されて発表された。このテキストの中で「イオ」 (Io) という至高の創造神が出てくるのだが、この創造神の存在がスミスにとっての関心事である。この創造神イオの知識は多数のマオリ族によっては知られておらず、上級の神官にだけ知られていると語られる。スミスは、このテキストには多くの不明な点が存在することを指摘する。例えばテキストに現れる人称の問題や、このテキストがどこで用いられていた (語られていた) ものであるのかという問題である。さしあたり、このテキストが様々な要素が組み合わさって形成された複合的なテキストであるとスミスは結論づける。そして、このテキストがある特別な時期での、特別な二人 (Paraone と Gudgeon) の間で為された遣り取りであることをスミスは指摘する。

第三節では、このイオに関するテキストの伝統的背景としてイオ祭祀 (Io cult) あるいはイオ教団 (Io college) が学術研究においていかに展開されていったのかをスミスは追う。マオリ族の研究者たちは至高神イオの源泉たるイオ祭祀の伝統の存在を主張していたが、古代においてイオ祭祀の後は見られることはなかった。彼らによって想定された至高神イオ

を中心とした祭祀は、むしろヨーロッパ人が植民した後に形成されたものであり、このイオの「発見」が、敗者であるマオリ族にとっての国家的プライドのための機能でもあったのだ、とスミスは指摘する。

第四節では、1907年のイオに関するテキストによる伝統の再構築がある時代と地域を中心に成されたことであると示唆される。具体的に言えば、イオ祭祀は1880年代に、あるいは早くも1850年代末に Taranaki-Waikato 地区を中心に展開されたのであり、またこのイオ祭祀は、ヨーロッパの聖書的伝統に対応するマオリ族の伝統として入念に創造されたのだと、スミスは推測する。こうしてスミスは、至高神イオの祭祀を古代的儀礼として見なすのではなく、近代における「新宗教」として見なすことになるのだ。

第五節において、以上のような推測を裏付けるために、スミスはイギリスによるニュージーランド植民に端を発する歴史的状況を確認する。とくにマオリ王運動 (the King Movement) とハウハウ運動 (Hauhau) についてである。スミスが主張したいのは、これらの運動を背景にして、マオリ族の新たな伝統の構築としてイオ祭祀およびそれに関するテキストが編み出されたということである。イオのテキストは、伝統的な表現形式である「語り」を利用しながら、マオリ族の伝統再構築を思索する道の上で形成されたのである。第六節において興味深いのは、スミスが歴史家 (historian) と宗教史家 (historian of religion) の相違について語っていることである。これまでのイオのテキストの解釈前の研究を踏まえて、歴史家はより詳細な歴史的背景の関わりと歴史的事実を追究しようとする。対して宗教史家は歴史的事実についての更なる追究を中止し、他の宗教表現の形式との間の関係性を論じようとする。スミスは自らを宗教史家の側に位置づけ、結論を述べる。本章の考察によって1907年の至高神イオの宇宙創造神話がある意味「偽物」(a fraud) と見なされてしまい、原始一神教理論のための根拠としては維持され得なくなる。しかし、この創造神話は、マオリの宗教の現在のかたちとしての真正で雄弁な表現なのである。このことは宗教史家にとっては不可欠である注意深い解釈する前の研究によって明らかにされるのである。今までネイティヴの産み出す作品・営為は静的・古代的・神話的なものとして見なされてきたのであるが、そうではなく、「工作する人間」(homo Faber) としての、その時の背景に対応した労作なのである。スミスはこのような理解を、宗教史家が宗教的テキストを解釈するために不可欠な理解として位置づけるのである。

スミスは本章において以上のような議論を展開するのであるが、問題は「解釈」(interpretation) という次元だろう。スミスは、原始一神教理論そのものに対する批判というよりも、この理論による「解釈」以前の「資料」の歴史的背景の考察を行う。しかし、スミスもこの資料を外部から観察している限りで、彼の考察も「解釈」とも言えるだろう。そもそもスミス自身も、本章で「～かもしれない」という語尾を用いて論ずる。この問題は、「事実」に人間は迫り得るかという根本的問題も孕んでいる。しかしスミスはこのことを自覚しているし、その上で歴史的・社会的コンテクストに当てはめるのが重要だと言っているのだ。歴史的・社会的コンテクストを参照することにより、テキストの中に潜む、今までは無視されてきた人間の社会的営為を照らし出すことができる。この一例をスミスは提示してみせたに過ぎないのだ。極端に言えば、本章での関心はマオリ族の歴史的事実についてで

はない。だからこそスミスは、事実を追究する「歴史家」としてではなく、「宗教史家」として自らを位置づけるのである。しかし、だからといって問題がないわけではない。どこまで歴史的事実を追究し、歴史的コンテキストと関連づければよいのか。宗教史家として、どこまで歴史家の仕事を行わなければならないのか。さらに言えば、事実としてニュージーランドに存在したであろう世界観を考慮することなく、近代の「言説」として宗教的テキストを捉えることがどこまで可能なのか。これらの問題はスミスの直接的関心からは外れることかもしれないが、忘れてはならない問題であろう。

6章 高価な真珠とヤムの船荷（カーゴ）：状況的な不調和についての研究

野口孝之

この章で行われるのは、バビロニアの新年祭（アキトゥ祭）の儀礼テキストとハイヌウェレ神話のテキストとの比較である。この試みによってスミスは、従来これらのテキストが「アルカイックな」範例として見なされてきたことに異議を唱え、これらのテキストは、それぞれ黙示的伝統やカーゴ・カルト状況に関するものであり、「状況的な不調和」（*situational incongruity*）に反応して形成されたテキストであることを主張する。われわれ現代人にとって不調和と思われる要素は、実はテキストの記述者にとっても不調和として表れていたのであり（、よって古代人が現代人とは相容れない考えを持っていたという視点は拒否され）、むしろこれらのテキストは「不調和に対する働きかけ」（*a working with this incongruity*）だったというのである。そして本章の「ドン・キホーテ的」（*quixotic*）で「試験的な」（*experimental*）試みは宗教史、聖書学、人類学などの研究にとって意義深いものになるだろうと、スミスは自らの研究を意義づける。

第一節はアキトゥ祭の儀礼についての考察である。とくに注目されるのは、この儀礼の中で行われる一見理解し難い「不調和な」行為についてである。すなわち、神官が王から王笏を取り上げ、王の頬を叩き、王の耳を引っ張って祭壇の前に跪かせた後、王に都を守ることを宣誓させ、また王の頬を叩くという一連の儀礼である。この二度目の頬打ちの時に涙が出れば、神によって守られることが確証されるという。この王を辱める行為は、従来、「死と再生」や「カオスへの転落」を示しているとして見なされてきたが、これらの見方に対してスミスは異なった視点を展開する。まず初めにオリジナルな儀礼として雨を祈願する儀礼（二度目の頬打ちの涙）があったのであり、この儀礼がアッシリア朝やセレウコス朝において、異国の王による都バビロンの支配を正当化する政治的プロパガンダとして「再解釈」（*reinterpretation*）されたのだとスミスは推測するのである。さらにこのアキトゥ祭の儀礼は、「黙示的状况」（*an apocalyptic situation*）、すなわちネイティヴの王が断絶したという「状況的な不調和」に反応して形成されたのであり、この不調和に対して事物を正しく配列させようとする試みがこの儀礼であったのである。

この儀礼の意味の変遷を考慮すれば、この儀礼に関連する叙事詩エヌマ・エリシュに対する理解も変化し得るとスミスは議論を展開する。アキトゥ祭が単なる創造の再演ではなかったように、エヌマ・エリシュは単なる宇宙起源神話ではなく、マルドゥクの王政の成立と都バビロンの王政の創設を平行させる機能を果たしていたのである。このことは逆に、マルドゥクを否定すれば、世界（王による秩序）が崩壊することも意味する。このエヌマ・エリシュ理解の確証を得るために、スミスは紀元前3世紀に生きたバビロンの司祭ベロツソスのテキストを参照する。ベロツソスは、占星術的な決定論を基にして、宇宙の創造から最終的破局という黙示的様式を用いながら、神話的伝統と年代記的伝統を結びつけて記述した。このようなテキストにより、エヌマ・エリシュがベロツソスなどの当時の知識人によっていかに理解されていたか、すなわち予言することから出来事を修正する試みへ、宇宙起源論から黙示的様式へ、黙示的状况から黙示文学へというような、エヌマ・エリシュに対する理解

の変遷を追うことができるのである。

第二節においては、ニューギニアのウェマーレ族のハイヌウェレ神話についての考察が行われる。このハイヌウェレ神話は、従来、死や性、あるいは栽培された植物の起源を描写した物語というアルカイックな伝統の範例として見なされてきたが、スミスはこの考えに異議を唱える。とくにスミスが注目するのは、ハイヌウェレが陶磁器や金属器を排泄物として産み出す行為を見て奇妙に思った人々が、ハイヌウェレを埋めて殺すという話である。スミスは、この物語が白人の貨幣経済システムの「汚い金」の文化とネイティブの文化の対立を示していると主張する。つまり、この物語においてハイヌウェレは、予期せぬ方法（白人の経済システム）で金を産み出してウェマーレ族の文化に押し入る者として表象されているのである。この表象の仕方は、西洋人の侵入によって生じた「状況的な不調和」（「カーゴ的状况」）を反映して、従来の神話モデルを修正して再適用する試みであったとスミスは主張する。よって、このハイヌウェレの物語は、ネイティブによる「解釈学的な創意工夫」（*exegetical ingenuity*）の試みによって形成されたというのである。

スミスは、アキトゥ祭とハイヌウェレ神話のテキストを歴史的コンテキストの中で分析することにより、困難で不調和な状況に直面してテキストの内容と機能が規定される様を見出した。これらのテキストは、前例としてのモデル（例えば神話モデル）の中で、いかに現状を理解することができるかという「応用」（*application*）の営為の成果なのである。スミスは、理解できない珍奇で不調和な状況を簡単に捨てさらず、不調和に直面しながらもデータとモデルを修正して理解に到達しようとする試みを称賛するのである。

以上のようにスミスは神話の儀礼のテキストを、不調和な状況に応じて修正の機能を果たすものとして捉えるが、ここで問題なのは、それぞれの神話テキストが状況に応じてどれほど修正されたのか、あるいは神話テキストすべてを修正されたものとして捉えるべきか、という点である。とくに、ハイヌウェレ神話においては、状況に応じて修正される前の「神話モデル」をスミスは想定しているように思えるし、また日本のオオゲツヒメ神話との類似性については言及されていない。確かに日本の神話においては「金属」を産み出したのではないが、排泄物である点で不調和ではある。これらの神話も状況によって修正されたのか、それともアルカイックで静的な「神話モデル」として保持され得るのかという問題は未だ残ったままである。

他の問題点としては、当時の人々がどれほど「神話」を理解していたのかという点がある。儀礼や神話を語り伝える人々にとってどれほど当の神話が自明なものであり、またどれほど修正される余地があったのかについては、テキストから見出すことができないと思われる。神話の語り手が抱いていた「世界観」なるものがどれほどテキストに効果を及ぼしていたのかは研究者にとって困難な問題であるだろう。

以上のような問題点が浮上するけれども、忘れてはならないのは、スミス自身が自らの考察を「ドン・キホーテ的」と形容している点である。スミスは、自らの考察が空想的で大胆すぎると自覚しているながらも、しかし果敢な試論であり、宗教史家にとって有益な視点であると示唆しているのだ。確かに本章の考察は様々な問題点を抱えてはいる。しかしながら本章の考察は、コンテキストから超越した静的モデルとして神話が捉えられ過ぎている現状

に対して、神話テキストを歴史的コンテキストに当てはめることにより、歴史の中に在る人間の営為として神話テキストを捉える可能性を提供してくれる。こうしてスミスは、歴史的コンテキストの中に神話テキストを位置づけることを重要視する一方で、我々に解釈の可能性の幅を広げてみせてくれるのだ。このことを鑑みれば、スミスによる本考察は宗教学にとって非常に意義ある試みであると言えよう。

7章 ジョーンズ氏の中の悪魔

本章は1978年に起きた、人民寺院教団の集団自殺事件の後に、スミスがシカゴ大学で行った授業がもとになっている。スミスによれば、神学とは異なり宗教学は「啓蒙主義の子」であり、それは対象となる宗教現象を「理解可能にすること *intelligibility*」を試みるものである。人民寺院事件についても、理解を試みるのが宗教学者の役目である。理解することは認めることと同じではないのは当然だが。

人民寺院とその教祖ジム・ジョーンズ、さらに事件についての詳細はこの要約では割愛するが、事件後、宗教学者は一様に口を閉ざし、他方マスコミは、教祖はいかさまで教団は狂信集団だと書き立てた。宗教学者による分析ではなく、宗教家が「人民寺院はキリスト教とは関係ない」として教団を断罪し保身を図る記事が大手の新聞の論説欄に載るようになった。

スミスは、そのような記事の中でも、ネヴァダ州のメソジスト教会のある牧師による言葉は、唯一といってよいほど啓蒙主義の気風に近いものを表していたという。その牧師は2人の娘と1人の孫を事件で失ったが、教団の人々は私たちと同じ「人間だった」と述べたのである。スミスはそのように教団の人々が普通の人であることを認識するところから、事件についての解釈を始めるべきだと述べる。「人間的なもので私に無縁なものは何もない」とかつてテレンティウスが言ったようにと。

確かに教団については、その思想をとらえようにも、一次資料が少ないという壁がある。だが、そのような状況で想像力を働かせることは無責任ではないだろうとスミスは述べる。ではどのようにして読み解くか。スミスによれば、それにはまず、この事件と似たようなものが、以前にも存在したことに気づき、事件を知りうるものとして位置づけなおすことが必要である。過去の典型をもとに、見た目は新奇な事例を理解可能にすることが人文学的探究の主要目的である。

そのための過去の「モデル」を2つスミスは提示し、分析の出発点とする。

第1のモデルは、エウリピデスの『バックスの信女』に描かれた古代ギリシアのディオニュソス信仰である。これは、宗教の公序良俗に反する面を理解するために西洋では2500年もの間使われてきたモデルである。

ディオニュソス信仰という当時の「新宗教」の特徴は、人間／動物、神／人、男性／女性といった区別の否定、複数の異教を起源としつつ普遍性を求める宗教であること、教団は男性のようにふるまう女性から構成されていること、「しらふの狂気」をもって暮らしていること、奔放であると同時に規律を課されていることなど、一般社会の観点からは秩序に反するところにある。ディオニュソスが信女をひきつれテーバイの街に侵入する様は、テーバイの住民の側からは、侵略であり、秩序を脅かす伝染病のようなものとして受け取られた。そのような宗教には、テーバイの公共空間に居場所はなかった。

他方、教団とテーバイを行き来した使者によれば、教団は山の中では穏やかなユートピアを形成していた。しかし使者はまた侵入者でもあり、そうとわかった信女たちは一気に獐猛になり、侵入者を素手で引き裂いた。

『バックスの信女』は紀元前 5 世紀の作品だが、紀元前 186 年に共和政ローマの元老院がディオニュソス信仰を禁じたときも、教団は、侵略、伝染、異教、暴力、性的放縦な集団と見なされた。ただし、『バックスの信女』との違いは、教団は山中ではなく市中に存在し、そこで反体制的な空間、対抗都市 (counterpolis) を形成した点である。とはいえ、今や社会の中に存在するため、教団は裁判や処刑により対処されるものとなった。

このディオニュソス信仰と人民寺院の間には、もちろん単純な平行関係は存在しないが、事件を理解する手がかりがこの信仰に含まれている。人民寺院の教祖、ジョーンズも区別を克服しようとした。それは特に人種差別というアメリカの問題だった。信者は実際に多様な人種から構成され、特に黒人が多かった。ガイアナのジョーンズタウンに移住する前のアメリカでの教団は、ディオニュソス教団のように、自分たち独自の統治機構を備えた対抗都市として都市の中に存在していた。教祖がいかさまだと告発されるや、教団が取り調べを受け、犯罪者として訴えられたところも類似している。訪問者や教団内部の者により、ジョーンズタウンという隔離された場所が楽園として描かれたところも山中のディオニュソス教団と同様である。

そこにライアン下院議員と記者たちが偵察に来たために、楽園の秩序は乱され、『バックスの信女』の結末と同様の展開に至った。すなわち、平和な楽園は恐怖に包まれ、侵入者を殺害したのである。さらに『バックスの信女』では信女たちは山下の村落を襲撃したが、ジョーンズタウンでは暴力は内側に向けられ、集団自殺(「白夜」)に至った。侵略された楽園から再度脱出したのである。ジョーンズが信者に自殺を呼び掛けた時の音声が残されているが、そこでは、侵略され、追い込まれ、この世ではない場所に新たな楽園を求める表現が使われていた²³。

このようにジョーンズタウン事件を『バックスの信女』に照らしつつ読むならば、そのロジックがわかってくる。この解釈にしたがえば、集団自殺の責任は侵入者であるライアンにある。

第 2 のモデルは宗教学者にはおなじみの事例、20 世紀メラネシアのカーゴ・カルトという、現地住民の間に広がった宗教的社会運動である。集団自殺では人間だけでなく、動物や魚までもが殺害されたことが、カーゴ・カルトを想起させる。予言者 Runovuro, 続いて Tsek に率いられたこの運動は、祖先が食物を積んだ船に乗って自分たち子孫のところに戻ってこようとしているが、それを(植民者である)白人が邪魔していると信じ、白人と戦い、さらに白人から得た品物、自分たちが作ったもの、家屋などを全て破壊し、家畜も殺害するに至った。

前章で取り上げたように、カーゴ・カルトの中心的な道德観は、白人と現地住民の間の互酬性である。住民が所有物をみずから破壊してみせたのは、白人に返礼をする責任があると気づかせるためだった。カーゴ・カルトの破壊とジョーンズタウンの自殺の類似性は、ジョーンズ自身が白夜の説教で自分たちを植民地支配を受けた先住民になぞらえていることに

²³ 要約には入れにくいだが、これらの個所の解釈で、スミスは「場所 space, place」を示すメタファーに注目している。これは彼の次著、*To Take Place* (1987) に引き継がれる主題である。

よっても補強される。ジョーンズは集団自殺を「革命的行為」と呼んだ。単なる自己破壊ではなく、抗議運動なのだ。では、カーゴ・カルトが白人に抗議したのに対して、ジョーンズたちは誰に抗議したのか。自殺を選んだ信者たちがもっとも強い怒りを向けたのは、教団から離反した元信者、とくに白人たちだった。人種平等の理念を掲げたにもかかわらず、途中で、またライアンに付いて教団から抜けた信者たちは白人ばかりだった。自殺は、白人の裏切り者に羞恥心を引き起こすためのジェスチャーだったのである。残った信者たちは互いに手をつなぎ、平和と調和のうちに死に至った。

スミスは、事件に対して自分が決定的な最終解釈を出したとは言わず、この事件、あるいは他の人間の行為や表現を理解するという作業を続けることを読者に促す。というのも、不可解な事柄を理解可能にする試みを続けなければ、人文学は廃れ、ましてや宗教学の場所は消滅するのだから、と結んでいる。

この論文はスミスの論考の中でインパクトの特に大きなものの一つである。人民寺院に次ぐ、アメリカの新宗教教団による集団自殺²⁴として、1993年のブランチ・ダビディアン²⁵の事件が起きたとき、アメリカの宗教学者の多くがこの論文を想起した²⁵。最近では、宗教学の規範性をめぐる議論でもこの論文が参照されている²⁶。

²⁴ 自殺なのか FBI による殺害なのかについては意見が分かれている。

²⁵ この時のアメリカの宗教学者の間での論争とその文脈については次を参照。藤原聖子「鏡と擁護」『東京大学宗教学年報』13 巻、1996 年、31 頁。

²⁶ Richard Miller, *Why Study Religion?* NY: Oxford University Press, 2021. Michael Stausberg, Ingvild Sælid Gilhus, Christian Hervik Bull, and Alexander van der Haven, “A Normative Turn in the Study of Religions?: Reflections on Richard Miller’s *Why Study Religion?*.” *Method & Theory in the Study of Religion*, 36/1 (2023): 48-50.