

# 「コギト」の構造主義？

—ジョナサン・Z・スミスと北米宗教学—

藤原 聖子

## はじめに

2010年IAHRカナダ・トロント大会の内容は、海外からの参加者の多くに当惑を与えるものだった。「Religion: A Human Phenomenon」という、モットーのようなテーマを掲げたこの大会の基調講演 (Plenary Sessions) の半数近くが認知科学・進化論系だったからである。それはこのところのポスト植民地批評志向からの180度の転換、すなわちネオ普遍主義<sup>(1)</sup>・白人男性再中心化<sup>(2)</sup>を示すものだった。

なぜそうなったのか、IAHR事務局長に尋ねたところ、トロント大学の主催者 (D・ウィーベ等) とIAHR理事会共通の意向とのことだった。すでに東京大会の時に、実行委員長であった島菌進が記しているように、「対話とか環境問題とか宗教の社会貢献とかいうような、宗教教団の実践者にとって意義が大きいと思われるような論題が多い」ことに、IAHR理事会は「客観的な研究を目指してきたこの20年ほどの宗教研究の動向に反する」と異議を唱えていた。すなわち、社会が問いかけている諸問題に「応答しようとする実践的な関心こそが重要であり、方法論の原理的な対立にこだわり続けることがそれほど大きな意義をもつとは思われない」<sup>(3)</sup>とした東京大会の理念に対する反動が、科学主義という極端な形でトロント大会に現れたのである<sup>(4)</sup>。トロント大会においてはIAHRの定款までもが、客観主義の方針を明確化するよう改訂された。「The IAHR is not a forum for confessional, apologetical, or other similar concerns」という、第1条に新たに付加された一文は、神学と宗教学を峻別することはもとより、宗教の社会的役割を肯定・推進するような研究も排除することを意味している。

この科学主義的客観主義は、宗教擁護的な宗教学 (その代表と見なされるのがエリアーデ・シカゴ学派) を、過剰なまでに警戒し、宗教学から駆逐しようとする勢力から生まれてきたものである。その拠点の一つがトロント大学であり、学会組織ではウィーベ等が立ちあげたNAASR (North American Association for the Study of Religion) である。ウィーベは2003-4年にAAR (American Academy of Religion) の会長を務めたハーバード大学 (当時) のR・オルシの会長就任演説に対しても、東京大会批判と同様の論調の論文を書き、AARが神学へ逆戻りしていると断じていた。IAHR理事会内のヨーロッパ勢にも、神学からの宗教学の独立という課題を未だ果たしていないことを問題視する者たちがおり、NAASR系の研究者との連帯意識があるのである<sup>(5)</sup>。

この、外から (少なくとも日本から) 見るとどうにも不毛な対立、エリアーデ対反エリアーデ、AAR対NASSR、シカゴ対トロントの争いが北米に存在することは確かである (対立という言葉

がイメージさせるような五分五分の関係ではないが)。しかし、その構図に北米宗教学界を還元し、アメリカらしい二極化だと切つて捨てるだけでは一層不毛であろう。本論文は、その対立図式の発端へと遡ることで、北米宗教学の地域的特色を異なる角度からとらえることを試みる。

その発端、言い換えれば 20 世紀後半の北米宗教学の分水嶺に位置するのが、シカゴ大学<sup>(6)</sup>のジョナサン・Z・スミスである。彼はしばしば現在の北米宗教学界において最も影響力のある人物と評されているが、日本ではあまり知られていない<sup>(7)</sup>。紹介されても、エリアーデ批判者としての面が強調される傾向がある。だが、彼は一貫してエリアーデに敬意を示し続け、親しく議論を交わし、さらに自らを *historian of religion(s)* と呼ぶことで、宗教学というアイデンティティを重視した。他方、D・ウィーベ、R・マッカッチョンといったエリアーデ嫌いのトロント学派に対しては、彼らから求められれば研究協力は惜しまないが、論文の中では基本的に言及しないという態度を貫いている。つまり、対立図式の発端に位置する彼は、エリアーデでも反エリアーデでもない宗教学を最初から実践していたということなのである。20 世紀の宗教学を批判的に継承することを考える者には、知らずにはすませられない人物といえる。エリアーデ批判というと定番は、「聖なるもの」の存在論的前提（神的存在・超越界の存在を前提）や非歴史性（普遍主義）に向けられるものが多い。もちろんスミスのエリアーデ批判でもそれらの要素は中心的だが、同時に彼は「レヴィ=ストロース主義」と評されることもあり、事実、論文の中で頻繁にレヴィ=ストロースに言及している。なぜ歴史という視点を強調する彼が構造主義にも惹かれたのか。そこを問うことにより、スミス宗教学の、ひいては北米宗教学の特徴の一端が新たに明らかになると考える。

## 1. ジョナサン・スミスとは何者か

ジョナサン・スミスは長い間、謎に包まれた人物であった。著書でもネットでも、基本情報すら開示されてこなかった。ユダヤ系だとは知られていたが、風貌はエスニシティよりも強烈な個性を醸し出している。パソコンは使わず、Eメールのやりとりはもちろん、電話やファックスの受け答えすら拒否する。一方、学部教育には極めて熱心で、表彰されてもいる。

だが、その彼が数年前に半自伝的論文<sup>(8)</sup>を著したことにより、どのような思想遍歴を経てシカゴに辿りつき、何を目指してきたのかがやっとわかるようになった。自伝という性格上、彼とシカゴの神学研究科 (Divinity School) 内の宗教学 (ヴァッハ、エリアーデ、キタガワ等の伝統の *History of Religions*) との緊張関係等の記述はあくまで彼の側からの解釈であり、神学研究科側からは異論もあるかもしれない。ともあれ、その論文をもとに彼の経歴を概観することから始めたい。

### ①哲学から新約学、そして宗教学 (HR) へ

スミスはニューヨーク市のマンハッタン区に生まれ、1940 年代から 50 年代にかけて前衛的な (マルクス主義を起点とすることが当たり前であるような) 知的・政治的環境で育ったという。大学に入る前から哲学・思想に親しみ、中でもカッシーラーの影響を自認している (その内容については後述)。植物学にも強い関心を寄せていたが、大学はリベラル・アーツ・カレッジであるハーバードを選んだ (1956 年)。そこで出会った哲学の教授、マーティン・フォス<sup>(9)</sup>に憧れ、親炙したという。フォスの専門がハイデガーだったため、哲学的現象学から学び始めた。

人類学に接する契機となったのは、コロンビア大学の夏期セミナーだった。民族誌資料を扱う

手ほどきを受けるほか、レヴィ=ストロースの初期の著作も読むようになった。関心は広がり、レヴィナスやメルロー=ポンティに至るまでの哲学的現象学、さらに社会学、人類学、古典学、そしてエリアーデ、オットー、レーウの宗教現象学もこの大学時代の読書リストではカバーされている（この時から既に宗教現象学に対して批判的であったという）。

哲学から出発したものの、アメリカでは分析哲学が席卷し始め、それには興味がなかったため、大学院では神話を研究したいと思うようになった。そして入ったのがイエール大学神学研究科だったのだが（1961年）、これにはエピソードがある。ハーバードのある教授に、神話を研究するにはどの大学院がよいかと尋ねたところ、「イエールで新約聖書を研究したらどうかね。あれは現存する最大のギリシャ（語）神話集じゃないか」と冗談で返されたのを真に受けたというのである。

その結果、ユダヤ系でありながらプロテスタント神学の基礎教育を受けつつ新約学を専攻するという、珍しい経歴を持つことになった。ちょうど1962年に神学研究科から宗教学科（Department of Religion）が分立したため、博士課程からそこに移ったが、新設のため、指導体制が確立しておらず、独自に研究を進めたようである。その過程で、新約聖書研究に、神話学や民族誌の方法を適用する着想を得たという。当時、欧米では宗教学といえば、非西洋圏の歴史的宗教を研究することが普通だったのに対し、西洋の宗教伝統にも同じアプローチを適用することを考えたのである。ユダヤ・キリスト教研究だけが特別扱いされることに違和感を覚えたということである。

同時期、比較研究に対する関心も芽生えた。イエールは言語と歴史を重視する、すなわち研究対象を個別宗教史に限定することを好む風潮があったため、スミスの比較への関心はそれに対立するものであった。それでも、比較と神話への関心から、博士論文ではフレイザーの『金枝篇』を分析対象として選んだ。

通文化的比較に関心を持つだけでなく、自身を宗教学者（historian of religion/s）とみなす意識も徐々に生まれたという。これも極めて非イエールのなことだった。というのも、historian of religion/sという言葉で宗教学者を意味するのはシカゴ的用法であり、イエールではこの語はドイツのいわゆる宗教史学派を指したからである。イエールの授業でエリアーデが取り上げられることはなかった。スミスは、このシカゴ的用法については、IAHR関係のヨーロッパの学者の書物から知っていたが、1961年にシカゴ学派により専門誌 *History of Religions* が創刊されたことにより、historian of religion/s = 宗教学者という用法に完全に抵抗がなくなったと述べている。

## ②シカゴ大学就任まで

このように、スミスはイエールにいながら、シカゴ学派の宗教学者に直接接触することのないうまま、自ら研究を比較と理論に重きをおくシカゴ学派の宗教学に近づけていった。その彼に対して本格的に宗教学へのイニシエーションを行ったのは、シカゴ出身のハンス・ペナーだった。スミスもペナーも1965年からダートマス大学で教鞭をとり始め、宗教学の同僚として、現在まで続く親交を結んだ。

ペナーはシカゴ宗教学出身といっても、時から宗教現象学には批判的だった。もっとも、1989年に出版した理論宗教学の主著『宗教学の閉塞状況とその打開 *Impasse and Resolution: A Critique*

『*of the Study of Religion*』からもわかるように、宗教現象学だけを批判したのではなく、50～60年代に支配的だった機能主義の限界をも見越していた。宗教学者（HR）というアイデンティティを持ちながらも、その宗教学が方法論的には八方塞がりであることを認識した彼が、当時、唯一可能性を見たのが構造主義だった。ペナーとスミスは意気投合し、宗教学について毎日何時間も議論をしたという。

1966年にはスミスはカリフォルニア大学サンタバーバラ校に移る。神学部ではなく公立大学での宗教学カリキュラムの構築、換言すればプロテスタント神学の枠組みを外して一般教養として宗教について教えることが、時代の要請でもあり、彼の天職にもなった。サンタバーバラでの「世界の諸宗教」「宗教学概論」の授業は、類型論と歴史研究・民族誌を接合するための実験場であり、その後のスミスの宗教学教育ばかりでなく研究をも決定づけるものだった。

### ③シカゴ大学時代

そして1968年にはシカゴ大学のNew Collegiate Division of the Collegeへの所属となった。宗教学のある神学研究科（大学院のみ）とは別組織であり、スミスは神学研究科にも併属という形で採用されたが、主眼は学部で新たに作られた「宗教の歴史と哲学」プログラムだった。スミスに移るように働きかけたのは、シカゴ学派の中心的人物の一人、チャールズ・ロングだったという。

1973年には学部で自ら「宗教と人文学 Religion and the Humanities」プログラムを立ち上げた。これは従来の学科・専門の枠にとらわれない、一般教養としての宗教学教育を、彼独自の視点から再編する試みだった。学部の教育改革に邁進するに従って、神学研究科への関与は急速に二次的になり、宗教学の大学院生を直接指導する機会は減り、最終的には皆無に等しいという状態になった。

ところが、このようにスミスとシカゴ宗教学との関係は、組織上は疎遠になったものの、当時院生の一人だったR・ガードナーによれば、「この時期（70年代）から、神学研究科の中では、少なくとも学生（院生）にとって、スミスの発言がもっとも影響力の強い説得的なものとなった」<sup>(40)</sup>。60年代は、エリアーデの影響力が最も強かった時期だが、院生たちは間もなく、ギアーツ、ターナー、レヴィ=ストロース、バーガー、ダグラス、フーコー、デリダ、ブルデュー等の方に刺激を見出すようになったという。そのような院生たちが共感した宗教学者は、スミスだったのである。

### ④スミスに対する学界の評価

ここからはスミスの半自伝的論文を離れる。60年代後半から70年代を通して、スミスは授業や講演をもとにした論文を発表し、1978年にはそれらをまとめた『地図は土地そのものではない *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*』を刊行した。新約学から出発し、フレイザーや人類学、宗教学に関心が移っていったことが章の構成からもわかる論集である。

この最初の単著のタイトルにも、宗教学の記述を二次的構成物とする彼の学問観が現れているが、それをさらに率直に表したのが、続く1982年の『宗教を想像すること *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*』の序論中のフレーズ、「宗教というものに対するデータは存在しない。

宗教とは学者の研究上の完全なる創造物なのである」である。続いて『場所をとること *To Take Place: Toward Theory in Ritual*』(1987年)『神聖な骨折り仕事 *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*』(1990年)を著した。

これらの著書はいずれも、エリアーデに代表されるそれまでの宗教学を批判した上で、新たなアプローチを、具体的事例分析を通して自ら実演してみせるというものである。他のエリアーデ批判と異なるのは、その宗教学を咀嚼した上での内在的な批判であること、彼自身が神話や儀礼を主たる研究対象としていることにより、人文的なシカゴ宗教学 (*history of religions*) を彼なりに積極的に受け継いでいるように見えることである。たとえば人民寺院のような新宗教教団を対象とする場合も、社会学的な組織論や現代社会論は用いず、神話・儀礼分析の方法(神話・儀礼とのアナロジーでとらえるアプローチ)を適用するのである。

スミスの業績は北米宗教学界で広く認められるところとなり、宗教学の基礎理論に関する代表的論客として、シカゴ系の研究者が論集やシンポジウムを企画する場合も、トロント系の研究者がそうする場合も、同じように呼ばれるようになった。たとえばほぼ同時期に編纂された宗教学の用語集である、シカゴ系の『宗教学必須用語 22 *Critical Terms for Religious Studies*』にもトロント系の『宗教研究ガイド *Guide to the Study of Religion*』にも彼は執筆している(両方に寄稿している研究者は、他にB・リンカン、増澤知子、S・ギル、G・ベナヴィデスのみである)。1990年代には、エリアーデを総編集者とする『宗教百科事典 *Encyclopedia of Religion*』とは別に、AARが宗教学辞典を企画したが、その編集を一任されたのはスミスであった。

このような過去四半世紀のスミスの研究の学界への主たる影響は、①宗教学の学としての厳密化を試みた、②比較の方法についての議論に先鞭をつけた、③宗教を(聖体示現等ではなく)人間が構築したものとみなす理論形成の可能性を開いた、の3点にまとめられるという<sup>(11)</sup>。いわゆる構築主義(本質主義批判)やオリエンタリズム批判的他者論を、宗教学内部で、独自に展開した人物として評価されてきたと言ってよいだろう。

21世紀に入るとスミスにオマージュを捧げる論集もいくつか刊行された。シカゴ系の研究者による『呪術はなおも比較に宿っている *A Magic Still Dwells: Comparative Religion in the Postmodern Age*』やトロント系の研究者による『宗教を紹介すること *Introducing Religion*』である。しかし、後者の中でマッカッチョンや増澤が述べているように、スミスの宗教学界での影響力は強いと言われ、前述の『宗教を想像すること』中のフレーズは誰でも知っているほどだが、その割には学派のようなものは形成されなかった。インスパイアされる人は多いが、スミスのメソッドを自家薬籠中のものとした人はいないということである。その原因として、マッカッチョンは、著書の内容が難解であり、その適用も簡単ではないことを挙げている。それはエリアーデでも反エリアーデでもない、つまり類型か歴史かの、あるいは人文学か自然科学かの二者択一ではないことに多分に由来しているのではないかと筆者には思われる。それについて次に整理してみよう。

## 2. 類型と歴史をどう結びつけたか

スミスとエリアーデ、さらにレヴィ=ストロースには共通の学問的嗜好があった。それは、

「植物のメタモルフォーゼ」に代表されるゲーテの形態学に魅了されたことである。エリアーデがその代表作『宗教学概論 *Traité d'histoire des religions*』を本来は『聖の形態学』と名付けるつもりだったことは知られている。スミスによれば、エリアーデはゲーテの植物形態学のファンを見つけるだけで、同志を得たと喜んだ（それにはもちろんスミスも含まれていたのである RR66）。他方、厳密・客観性を志向したスミスとレヴィ=ストロースがともにゲーテ形態学を自らの学の1つのモデルとしていたことは興味深い。三者とも、ニュートン物理学・ダーヴィン進化論とは異なる、近代科学の“裏街道”に思い入れがあったのである。

スミスの形態学的関心の原点は、少年期に没頭した植物分類学にあり、それは宗教学の比較・分類の方法に対する研究として今日まで続いている。同時に、彼はエリアーデを十分に歴史的ではないとも批判した。その場合の「歴史」という語の意味は一つではなく、いくつかの位相がある。それを区別しながら、彼が類型論と歴史学をどう接続したのかを見てみよう。

### ①歴史屋は細部に固執する

スミスは、自身について「historian」（この文脈では歴史屋と訳してみたい）と呼ばれるのが最もしっくりすると述べている。その場合に意味されているのは、「ディテールへのこだわり」である。比喩的に「ゴシップ好き」とも表現している（RR117）。

この歴史屋の性は、形態学と必ずしも矛盾しない。形態学では確かにディテールを捨象し類型を取り出すが、その過程で、分類のために徹底的に細部に注目するからである。初期の論文の一つでは、

歴史屋の仕事は複雑にすることであり、クリアにすることではない。歴史屋は様式の相違点、物事の不透明性、種の多様性をそのままに讃えようとするものだ。（MT129）

と宣言している。

後にはこの論点を学問論（科学論）として展開し、その際、レヴィ=ストロースを引用している。宗教学はこれまで、新カント派の影響で、一般に向かう自然科学モデル（法則定立）と特殊に向かう人文学モデル（個性記述）の二分法に悩まされてきたが、「翻訳」という概念で自然科学的「説明」と人文学的「解釈」を媒介できないだろうかという提案する文脈である。

説明も解釈もきっかけは驚きである。……驚きは、自然科学の場合であろうと人間科学の場合であろうと、未知のものを既知のものに関連付けることで還元される（驚きではなくなる）。そのプロセスは、自然科学でも人間科学でも、翻訳である。翻訳とは、ある領域に適合した、二次的（第二階の *second-order*）な概念（既知のもの）によって、別の領域に適合した、二次的な概念（既知のもの）を変換してみようという提案である。宗教学では、その最もはっきりした例は、宗教の言語（彼にとっては未知のもの）を社会の言語（既知のもの）に変換したデュルケムの翻訳である。しかし、デュルケムは単純なものに還元する説明を目指したが、その点では彼のアプローチには賛同できない。ここではレヴィ=ストロースの次の定式化の方がよいだろう。

「科学的説明は、複雑なものを単純化することではなく、理解不可能な複雑さを少しでも理解可能な複雑さに置き換えることに存する。」 (RR370-1)

## ②「説明」以前、「記述」以上の「歴史」

初期の論文ではまた、宗教を分類するという作業を「natural history 自然史＝博物誌」と呼ぶ「歴史」の語法も目立っていた。

比較研究は、研究の諸段階のうち、最も初歩的だが最も基礎的でもある「分類」という作業にあたる。どのディシプリンの歴史においても、そのような分類の試みは、「科学」というよりも「自然史＝博物誌」にあたるしばしば言われてきたが、私もそのことを真摯に受け止める。実のところ、宗教学者 (historian of religions) の一人として、私はそのような自己規定に満足している。科学研究を遂行する前段階として、自然史＝博物誌的研究は必要であると思われる。(MT ix)

シカゴ学派の中心に位置するロングが、宗教学 (history of religions) は、宗教に関する諸々のアプローチ (宗教社会学、心理学、人類学等) を統合する独自の「トータル解釈学」を目指すべきだと主張してきたのと同対照的である。そういった社会科学的方法を適用する以前の、データの分類段階が history of religions だと言うのである。前述の「翻訳」論中の「説明」概念のとらえ方とは異なる観点からの学問論 (科学論) になっている。フレイザーの『金枝篇』を具体例にとれば、呪術の原理や進化を論じる呪術論の部分はこの場合の「説明」、百科全書的に古今東西の事例を整理して示している部分が「自然史＝博物誌」としての歴史研究にあたると言えるだろう。

「説明」以前といってもこの「歴史」は「記述」とも異なる。前述の「宗教というものに対するデータは存在しない」というフレーズに明らかのように、もともとスミスは、研究者がデータを切り取った段階で、それは二次的構成物になっている (研究者の操作を離れて生データが客観的に存在するわけではない) と考えていた。それは当初は、聖なるものの体験を、研究者の媒介のない所与ととらえる (したがってそのような体験の普遍性を前提とする) 宗教現象学に対するアンチテーゼとして打ち出されたものだった。90年代以降は、同様のことを、ポストモダン人類学による民族誌批判への対抗批判として主張するようになった。

しかし私は、ネイティヴのターミノロジーをただ再生産することに満足し、このところ蔓延しているローカリズムに身を任せ、あらゆる一般化の試みを西洋からの押し付けだと決めつけていてよいとは思わない。……「彼らが」どのように「マナ」という語を理解しているかを知るだけで事足りるとするならば、適切な記述は得られるかもしれないが、それには説明力はほとんどない。(私は実際、レヴィ＝ストロースの、適切な説明とは理論的根拠に基づき反論される可能性があるものとしようという提案を受け入れている。) (RR134)

したがって、自然史の史にあたるこの「歴史」の語で、スミスは「説明」以前、「記述」以上のレベルを指したかったのだと考えられる。

### ③テキストを歴史的コンテキストに位置づける

スミスはエリアードを「非歴史的」としばしば批判するが、その場合の「歴史」とは、分析対象であるテキストを、それが作られた時代状況の中に位置づけ、理解する方法論的側面を指す（現在なら「歴史的コンテキスト」に位置づけると言うところだが、彼がエリアード批判を始めた 60 年代には、コンテキストという語法が一般的ではなかったためか、「環境」等の言葉を用いている）。

②に比べると、現在の私たちにも身近な「歴史」の用法である。しかし、スミスが試みてきたのは、単にある神話が、「世界の軸」等の原型（祖型・元型）の一表現ではなく、歴史上の特定の時代・地域の政治的・社会的状況を反映していることの指摘に留まるものではない。彼は独自に新たな類型を設定した。その類型は、テキストをそれに照らして適切に解釈するためのものであり、パラダイムの一種と言える。スミスが歴史的コンテキストの精査を重視したのは、どのパラダイムがその時代のその地域に支配的だったのかを判断するためであった。

スミス自身はパラダイムという言葉よりも「地図」という言葉をよく用いている。「類型」としなかったのは、「地図」の方が、聖なるものが自ら現れ出たのではなく、人間が作成しているというニュアンスが入るためだと述べている（RR47）。その代表的なものが、「locative」と「utopian」という一対の地図である。

「locative」と「utopian」のカテゴリーは、秩序を維持することを規範とする静的社会と秩序を破壊し規範を作りなおそうとする動的社会を表している。エリアードの「アルカイック」と「モダン」、レヴィ=ストロースの「冷たい社会」と「熱い社会」のカテゴリーに似ているが、スミスは、古代・未開社会にも現代社会にも「locative」と「utopian」の両方のパターンがあることを強調する。

スミスによれば、一口に古代文明といっても、神話や儀礼が、エリアードのいうコスモゴニー（秩序形成とその反復による維持）のパターン（locative）に則っている時代・社会状況もあれば、逆パターン（utopian）の場合もある。すなわち、後者は、既存の秩序を悪しきものであり抑圧的であるととらえているような時代・社会状況である。そのような場合は、神話や儀礼は、反乱・革命という意味をもつ。秩序（コスモス）をなす現世界を超えた場所を希求するのである。

「utopian」な社会の具体例は、たとえば典型的には植民地状況である。インドネシア・セラム島のヴェマーレ族のハイヌウェレ神話は、従来の神話研究では食物起源神話として、すなわち原初の秩序の発生を表す神話として解釈されてきた。だがスミスは、この神話はそのような超歴史的なものではなく、むしろ植民地支配下にあつて秩序を転覆したい人々が作りだしたものと再解釈する。分析対象は全く同じ神話なのだが、その中に西洋人との接触抜きにヴェマーレ族が知ることはありえないと考えられる交易品（陶器や金属製品）が登場するところにスミスは着目し、従来とは対照的な解釈を引き出すのである。

古代の例では、ヘレニズム期（特にグノーシス主義の台頭期）の地中海世界は「utopian」な状況だったとスミスは指摘する。「locative」な状況では、「失敗する英雄」の神話、すなわち、ギル



ガメシュやオルフェウスのように死や人間性を超越しようとするが失敗し、最終的に秩序内に留まり、それを肯定する英雄が人々のモデルになる。それに対して「utopian」の状況では、専制的・抑圧的な秩序から脱出することに「成功する英雄」が人々のモデルになる。

これは単に、エリアーデが示した諸類型に、英雄の類型を1つ付け加えたということではない。エリアーデの類型論が、英雄なら英雄というカテゴリーの下に、古今東西の例を列挙していくのに対し、スミスはヘレニズム期の地中海世界という特定の「場」で、「utopian」というモードに適合的な英雄像、天空観等がどのように関連し、世界を作っているのかを描き出す。これによって、「形態学的・構造的アプローチは、どのようにしたら歴史的・人類学的に信頼できるものになるだろうか」(RR9)という課題に、彼は一定の回答を示したのである。

#### ④伝播論という歴史的説明は排除

このように、あるパラダイムが支配的となる一つの場合の中で、宗教の諸要素がどのように関係し合っているかに注目するスミスは、他方で要素主義的な歴史的説明、すなわち伝統的に伝播論と言われてきたものを徹底的に退けてきた。彼は、2つの類似する宗教現象があるとき、そこにはアナロジーまたはホモロジー（系譜学ともいう）<sup>(12)</sup>の関係があるとする。ホモロジーは時代的・地域的接触により、ある文化圏の宗教的要素が他の文化圏に伝播することによって生じた類似性を指す。アナロジーはそのような影響関係抜きに生じた類似性である（なぜ類似するののかについては、スミスは人間心理の普遍性によるとはしない。研究者が何らかの関心のもとに類似性を見出すのだとしている）。

普通に考えれば、伝播によって類似する場合も、接触抜きに類似する場合も両方あるとしか言いようがない問題である。ところがスミスは極端なまでにホモロジー的説明を否定し、彼の著書を書評したH・キッペンベルクに違和感があると言わしめているほどである<sup>(13)</sup>。このスミスのこだわりは、彼がエリアーデ宗教学に対峙する前に、プロテスタントの護教的な新約学と対決していたことに由来する。

19世紀以降、高等批判型の新約学がドイツ・プロテスタント圏を中心に発達するが、それを突き動かしてきたものは、聖書の中のどこまでがキリスト教の外からの影響によるもので、どこからがキリスト教独自と言えるのかをはっきりさせたいという関心だった。それはキリスト教がミトラ教の変形等ではなくユニークな宗教であることを証明したいという護教的動機によるものだった。逆にキリスト教はユニークではない、聖書の要素は周囲の宗教からの借り物であると主張する諸説も、スミスから見れば、キリスト教護教論に引きずられた恣意的な解釈にすぎなかった。

というのも、聖書の中のある要素と似たような要素が古代地中海地域や中近東の神話に見出されたとしても、その間に伝播という歴史的影響関係があったことは一体どれほどの確実性をもって証明できるのだろうか。似ているというだけで両者に因果関係があったと想定するのは、まさに類似と因果を混同する、19世紀の人類学者・宗教学者の想像の中での“未開の呪術”の論理ではないか、と彼は皮肉を込めて指摘している。

記憶と呪術における観念連合の法則に関するタイラーの考察を、人間科学において行われて

きた比較研究に結びつけてみるのは少しも飛躍ではない。というのも、人間科学の比較研究では、比較といったら主として類似性を思い起こす作業だった。そして比較の意義に対する主な説明方式は接触（伝播）だった。つまり、方法は類感の法則、理論は伝染の法則に則ってきたのである。（IR21 強調は原文のもの）

そもそも、原始キリスト教とグノーシス主義が似ているとかいないとか、ユダヤ教と似ているとかいないとかいう言明は主観的なものにすぎない。それは科学ではなく、キリスト教はユニークだ（あるいはユニークではない）という主張である。「宗教XはAという点に関しては宗教Yよりも宗教Zに似ている」という比較ならばよいが、単に「宗教Xと宗教Yは似ている・いない」という言い方は、宗教X・Yを実体化し、それぞれに本質が内在していることを前提としてしまっている。類似点・相違点は客観的に存在するのではなく、研究者が特定の関心の下にデータを操作することで現れるものだというところに、研究者はもっと自覚的になるべきだとスミスはくり返し説いている。

代わりに彼が事例分析で多用するのはアナロジー関係に基づく比較だが、それは事例間が時間・空間的に接近していることも、大きく離れていることもある。前者の例としては、原始キリスト教と同時期（古代末期）のローマの密儀宗教をとりあげ、従来の研究のように両者の影響関係を証明しようとするのではなく、双方に「locative」から「utopian」へのパラダイムの転換をもたらすような歴史的状況の変化があったことに注目した、『神聖な骨折り仕事』が挙げられる。後者の例としては、現代アメリカの人民寺院教団の集団自殺事件を、ヘレニズム時代のディオニュソス祭祀やメラネシアのカーゴカルト運動と比較した「ジョーンズ氏の中の悪魔 The Devil in Mr. Jones」が代表的である。後者の場合はただランダムに対象を選んだのではなく、当時のアメリカの宗教学者が説明にひるんだほどの異常な人民寺院の事件を、宗教学でよく知られた事例とアナロジー関係に置くことで、それを知解可能なものにしようとした戦略的な比較である。比喩的にいえば、解釈のための補助線を引く作業である。

### 3. スミスの人間論的前提

このように、概念、比較・分類、解釈等が、研究上の二次的（second-order）構成物であることを意識するよう宗教学者に促し、従来の宗教学の存在論的・護教論的前提を批判してきたスミスだが、では彼の研究は何も所与としないのか、あらゆる究極概念と無縁な無色透明な基盤の上に立っているのかというと、実はそうではない。彼は宗教を何よりも知的な活動、そして人間を知的な存在ととらえ、自分でもその意味で主知主義的宗教学の流れを引き継いでいると認めている。簡潔に言えば、人間は何らかの特定の状況で「ちぐはぐさ incongruity」を認知すると、それを修正しよう、つじつまを合わせようとするものである、神話や儀礼はそのような思考の手段であるという人間観が、彼の理論を貫いている。

この人間観をスミスはリクルの「シンボルは思考を立ち上げる」というフレーズをもじって、「思考を立ち上げるのは、ちぐはぐさの認知である」（MT294）と表現している。しかしそれはリクル以上にレヴィ=ストロースを想起させる。トーテミズムを動物崇拜でも前論理（融即の法則）の産物でも社会的機能を果たす機制でもなく、「野生の思考」特有の考えるための手段であ

「コギト」の構造主義？  
— ジョナサン・Z・スミスと北米宗教学 —

と見た、あるいは自然と文化は本来的に対立関係にあり、人間は神話を通してそれを知的に解消しようとすると考えたレヴィ=ストロースである。スミス本人の理解では、この人間観・宗教観はレヴィ=ストロースからの直接的影響によるものではない。それではスミスはいかにしてこのような人間理解に至ったのだろうか。

前述の半自伝的論文によれば、それは 10 代の時のカッシーラーとの出会いに遡る。ソシュールやヤコブソンにも論及した 1945 年発表の「現代言語学の構造主義」を皮切りに、カッシーラーの著書を読み進んだ結果、スミスは「5つの根本的な前提」を受け入れるようになったという。それは、

- ①シンボルは何かの表現ではなく、思考のモードの1つである
- ②言語は世界を単に写すのではなくそれを創造する
- ③神話を合理的なものにとらえる
- ④民族誌を哲学的考察の対象とする
- ⑤哲学と歴史を対立させず、思想史の中で哲学的に考えることを哲学とする

特に②については、カッシーラーの「人間の文化は、人間の自己解放の過程である」という文化論を受けて、人間の文化は、文化的に創造され、文化によって課せられた制限から、思考の努力によって自らを「解放」する試みであると考えようになったという (RR4-5)。このように、スミスの人間観・文化観は、ごく若い時期に、帰納的手続きを経ずに得られたものだった。

そしてそれは、後に彼がエリアーデ宗教学・宗教現象学を批判する場合の、ロマン主義的人間観・宗教観とちょうど対照をなしている。すなわち、後者では人間はもっぱら受動的に、聖なるものの現れを体験する主体であるにとらえられる。スミスがそのような観照的な存在としての人間観を拒否するのは、それがオリエンタリスティックな未開人像、すなわち知的レベルが低く、経験に反していても同じ儀礼を反復する（たとえば結果として雨が降らなくても降雨儀礼を繰り返す）、合理性を欠く人間像に重なってしまうためである。

19 世紀には「野蛮人」はあらゆる知性を欠くので物事を区別することができないとされていた。…… 20 世紀にはそのような未開人像への反発として、……未開人にとって宗教とはあらゆるものを包摂するものであり、したがって、ちぐはぐさを経験することは、存在そのものを否定することになる、と言われてきた。……しかしそのような解釈はどちらも、私たちが他者の世界を理解する力を著しく制限する。概念的レベルでは、それは他者から人間性をはぎとってしまう。特に、人間の本質部分を成すはずの象徴活動を立ち上げる、ちぐはぐさを認知する能力をはぎとってしまう。そして、経験が信念を揺るがすことがない、空想の世界に生きている存在として未開人を矮小化してしまう。(MT297)

スミスはさらに、この受動的——観照的な人間像と能動的——操作的な人間像の対比を、研究者にも重ね合わせる。すなわち、真理（聖なるもの、原型）が客観的に存在していると考え、それが現れ出るところを受け止め、記述するのが宗教現象学者、それに対して研究者が意識的・戦略的に比較・分類を遂行するのが、スミスにとっての、あるべき宗教学者である。比較、言い換えれば「同一である」・「異なる」という認識は、「所与ではなく思考の結果である」

(RR23)。比較をそのようにとらえることは、彼が(マンハイムの学問論を援用しながら)「宗教学の保守的アプローチ」と呼ぶもの、すなわち「聖なるものに出会う人間の受動性、あるいは『現象』を前にした人間の受動性に焦点をあてる」(RR53)アプローチに対する彼の批判の一環であると述べている。

前述のようにこのスミスの主知主義的人間観・宗教(神話)観は、レヴィ=ストロースに似ている。たとえばレヴィ=ストロースが、オイディプス神話について、人間は「土から生まれるという(古代ギリシャの)信仰」(文化)と人間は「男女の結合から生まれるという事実」(自然)との対立が神話的思考を引き起こすのだと、さらには「神話の目的は矛盾を解くための論理的モデルの提供にある」<sup>(14)</sup>と論じる個所などは、シベリアにおいて理想の狩猟と現実の狩猟の矛盾(ちぐはぐさ)を調停するために熊祭りの儀礼が考案されたとするスミスの「儀礼の真実 The Bare Facts of Ritual」論文(IR53-65)とオーバーラップする。

だが、両者の間には大きな違いも存在する。レヴィ=ストロースは「神話分析の目的は、人間がいかにかえるかを示すことではない。そうではありえない。……わたしは、ひとびとが神話の中でどのように考えているかを示そうとするものではない。示したいのは、神話が、ひとびとの中で、ひとびとの知らないところで、どのようにみずからを考えているかである」<sup>(15)</sup>と述べる。すなわち、神話的思考は無意識的なものであると考える。これに対して、スミスが神話とは「状況に対処する思慮深い戦略」(RR18, MT299)であると主張するとき、これは意識的な思考を問題にしている。厳密には、スミスは、研究対象である人々の神話についての自己理解と、スミスの解釈の異同について語ることはない(扱う事例のほとんどが歴史的過去のものであるため、確認することも不可能である)。だが、レヴィ=ストロースのように、人間の意識を離れて神話が作りだされるのだとすると、その人間観・神話観はスミスが批判する受動的人間像の方に近づいてしまう。よってスミスとしては、人間は意識的に思考し、神話や儀礼を作るとせざるをえない。

スミスはレヴィ=ストロースと自分のこの違いに言及することはなく、レヴィ=ストロースについては常に肯定的に引用するのみである。この違いがあるとは気づいていないのかもしれない。だが日本では、レヴィ=ストロースは何をおいても人間中心主義批判<sup>(16)</sup>、すなわち「同一性をもち、他者や周囲に意味を与え、計画的かつ意識的にものごとを作り出したり選択することのできる『主体』」<sup>(17)</sup>を解体する思想として評価され、ポストモダン思想の系譜の中に位置づけられてきた。その感覚からすると、理性的・意識的な主体(コギト)としての人間観に基づくスミスの思想が、「レヴィ=ストロース主義」と評されることなどありえない。人間賛歌の構造主義などというのはほとんど語義矛盾である。

## おわりに

しかし、本稿では、この点をもってスミスのレヴィ=ストロース理解の深淺を論じるのではなく、そこに北米宗教学の特色の一端が現れているということを指摘したい。スミスの知己であるペナーが構造主義に傾倒したのも、宗教現象学や機能主義よりも破綻のない理論を探し求めた結果であり、近代の乗り越えという問題関心によるものではなかった(スミスは彼から構造主義の理解について度々助言を受けたという)。スミスは、確かに要素主義ではなく関係に着目する点

で構造主義の側面を持っているが、宗教現象学を「聖なるもの」中心主義と見て、それを人間中心へと転換したことにより、結果として主体を確立する楽観的な人間観をとるに至ったのである。エリアーデの「ニュー・ヒューマニズム」（宗教的人間の普遍主義）とは袂を分かったはずの彼に、一種ヒューマニスティックな前提があったことになる。

他にポスト・エリアーデのシカゴ宗教学で、主に神話研究を展開している者といえば、B・リンカンの活動が顕著で、学界での評価も高い。彼はマルクス主義者を自認し、宗教を権力闘争の手段と見るのだが、被抑圧者の抵抗の手段としての神話形成をポジティブに描き出すため、これもまた、マルクスの宗教論に比べるとはるかに明るい。同じくW・ドーニガーはフロイト主義と呼ばれることがあるが、人間や宗教に楽観的な神話研究を続けてきた。二人は還元主義の典型であるマルクスやフロイトの宗教論を換骨奪胎して、単純な宗教擁護でも批判でもないバランスの中でポスト・エリアーデ宗教学を進めてきたのである。

こうしてみると、現在の認知科学・進化論ブームは、普遍主義という点では1世紀前に逆戻りしたようだが、反人間（コギト）中心主義——D・デネット『解明される宗教』冒頭の、寄生虫に操作されるアリの印象的な喩えが示すように、人間行動が意識とは別の次元で規定されているとする——の面を持つ点では確かに北米宗教学の中では新しいのであろう。スミスもリンカン等も完全に世俗主義ではあったが、エリアーデ批判を経たがゆえに「反人間」ではなかった。トロント学派や認知科学・進化論系宗教学者はスミスやリンカンに仲間意識を持っているが（アンチ宗教現象学の論客と見ているため）、認知科学・進化論系とそれまでの（スミス・リンカン含む）ポスト・エリアーデ宗教学の間には、根本的な人間観について「incongruity」が存在している。それは、スミスの業績を記念する前掲の論文集の、ウィーベやL・マーティン等、認知科学に入れ込んでいる人たちの論文を読む限り、未だ認知されていないようである<sup>(18)</sup>。

スミスの類型論と歴史研究を両立させる試みについては、ヴェーバーの理念型と比較することで特色がより明確になるだろう。類型と歴史の関係づけを常に関心事としてきたにもかかわらず、スミス本人は著書の中でヴェーバーに言及することはほとんどなかった。やっと最近、エリアーデ論の中で、「ヴェーバーは人並み外れて歴史記述が豊かで、歴史的原因を複合的なものとしてとらえていた。その歴史をパターン化するために、『理念型』という概念を用いた。彼は関係を比較した。歴史的データレベルだけでなく、類型同士も、類型とデータをも比較した」（RR98）と好意的評価を示した程度である<sup>(19)</sup>。

このヴェーバーに言及している箇所は短いのだが、スミスがおそらく見落としていることとして、ヴェーバーにとって理念型は個別データを包摂し一般化するものではなく、むしろ個別データの特殊性を測る物差しの役目をもっていったという点である。何のためにそれが必要なのかというと、西洋近代の特殊な発展を説明することが、彼の生涯をかけたプロジェクトだったからである。他方、スミスの問題関心は、宗教比較から、プロテスタント神学的護教論、エリアーデ的存在論といった従来の与件を取り除き、その意味で客観的な、そして理論的に戦略的な比較を行うことだった。このヴェーバーとスミスの違いは、世界宗教と民族宗教の分類に関する両者の対照的な見解に現れてくるのだが、それについては稿を改めたい。そこにまた、日本では見かけない、北米宗教学の一側面が現れるであろう。

ジョナサン・Z・スミスの著作と本文中の略号

MT=*Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Leiden: E. J. Brill, 1978.

IR=*Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: U. of Chicago Press, 1982.

TP=*To Take Place: Toward Theory in Ritual*, Chicago: U. of Chicago Press, 1987.

DD=*Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago: U. of Chicago Press, 1990.

RR=*Relating Religion: Essays in the Study of Religion*, Chicago: U. of Chicago Press, 2004.

## 註

- (1) 宗教やスピリチュアルには本質があるとする“perennial philosophy”的普遍主義ではなく、自然科学的普遍主義である。
- (2) 10名の基調講演者のうち白人（とカテゴライズ可能な者）は9名、男性は7名だった。
- (3) 島菌進「はじめに」島菌・テル=ハール・鶴岡編『宗教——相克と平和』秋山書店、2008年、pp.2-3。
- (4) D・ウィーベは2011年9月に発行されたトロント大会のプロシーディングスで、東京大会をIAHRの本来の路線からの逸脱だったと評した。
- (5) こう書くと、宗教学よりも神学が保守的であることが自明視されているようだが、事態は複雑である。NAASRの3人の創設者のうち、D・ウィーベとL・マーティンは元は神学の出身である。それゆえに一種の近親憎悪を宗教者の宗教学者（religionist）に向けるのかもしれない。もう一人の創設者、T・ローソン（シカゴ出身だが宗教学=HRではなく宗教哲学専攻）は1980年頃までは言語哲学的アプローチをとっていたが、そこから認知科学に転じたのは、80年代以降に哲学全般で生じた「自然主義的転回」のためと見ることができよう。  
ウィーベが神学的で旧態依然だと非難するAARは、IAHRトロント大会の翌年のサンフランシスコ大会では「帝国と宗教」をテーマにし、基調講演者のほとんどに女性（ジェンダー研究者）を指名した。人選をポストコロニアル・フェミニスト神学者のK・プイ・ランが行ったためだが、このように保守かラディカルかは何を規準とするかで全く変わってくる。
- (6) いわゆる「シカゴ学派」とは、狭義ではヴァッハ、キタガワ、エリアーデ、ロングの宗教学（history of religions, 宗教現象学、解釈学的宗教学）を指すが、R・ガードナーが論じているように、実際には多様な人材を輩出してきた。「ヴァッハの学問とシカゴ学派宗教学」『宗教の比較研究』（ヨワヒム・ヴァッハ著、渡辺・保呂・奥山訳）法蔵館、1999年。
- (7) “There is perhaps no more widely influential scholar of religion currently working than the University of Chicago’s Jonathan Z. Smith,” Jonathan Z. Smith, <http://religion.ua.edu/aboutrelbiojzsmith.html> W. Braun and R. T. McCutcheon ed., *Introducing Religion: Essays in Honor of Jonathan Smith*, London & Oakville: Equinox, 2008, p.1.  
2010年のAARアトランタ大会では基調講演者の一人がスミスだったが、当時の会長A・デイヴィスはその講演の導入として、スミスはSBL（北米聖書学会）でもNAASRでも会長

- を務めているのに、 どういう訳だか AAR は彼に対し相応の処遇を怠ってきたと、 半ば詫  
びるように語っている。 R・ガードナーは、 2003-4 年に出版された『岩波講座 宗教』に  
対する書評の中で、「過去 30 年の間、 アメリカの宗教学を改変することに恐らく誰よりも  
貢献した」スミスへの言及が 10 巻全体を通して 2 か所しかないことを驚きをもって記し  
ている。 Richard Gardner, “Rethinking Religion as Part of Japan’s Ongoing Encounter with the  
West and Itself,” 『宗教研究』 80(1), 2006 年, p.123.
- 木村武史「J.Z.スミスのエリアーデ批判について」『哲学・思想論集』 36 号, 2011 年。
- (8) “When Chips Are Down,” *Relating Religions: Essays in the Study of Religion*.
- (9) フォス(1889–1968)についてスミスは詳しく説明していないが、 ドイツ生まれの亡命ユダヤ  
人である。 亡命を助けたのはアメリカのフレンド派の人々で、 ハーバーフォード・カレッ  
ジもフレンド派が設立した大学だった。
- (10) ガードナー, 「ヴェアハの学問とシカゴ学派宗教学」, p.258.
- (11) Sarah Rollens, “Book Review: *Introducing Religion: Essays in Honor of Jonathan Z. Smith*, by  
Russell T. McCutcheon and Willi Braun, eds.,” *Symposia*, 2, 2010.
- (12) この二分法についてはスミスは R・オーウェンを踏まえている。
- (13) H. G. Kippenberg, “Comparing Ancient Religions. A Discussion of J. Z. Smith’s ‘Drudgery  
Divine,’” *Numen*, 39, 1992, pp.223-4.
- (14) クロード・レヴィ=ストロース『構造人類学』(荒川他訳), みすず書房, 1983 年,  
p.254.
- (15) クロード・レヴィ=ストロース『神話論理 I 生のもとの火を通したもの』(早水訳),  
みすず書房, 2006 年, p.20.
- (16) 現在, レヴィ=ストロースは教科書的には「文化相対主義」の言葉で紹介されることが多  
いが, 次のアンソロジーでも確認できるように, 1980 年代までは日本ではそうではなかつた。  
「西洋中心主義批判」「自民族中心主義批判」とは言われたが, 「文化相対主義」は  
各文化内部の同一性を錯覚させ, 議論を平板なものにしてしまう。 出口顯編著『読解レ  
ヴィ=ストロース』青弓社, 2011 年。この問題については拙著『「聖」概念と近代』(大  
正大学出版会, 2005 年) pp.336-7 参照。
- (17) 小田亮『レヴィ=ストロース入門』筑摩書房, 2010 年, p.207.
- (18) さらに, 前述のようなスミスの人間観, すなわち, 人間は何らかの特定の状況で「ちぐ  
はぐさ」を認知すると, それを修正しようとするものであり, 神話や儀礼はそのような思  
考の手段となるという前提は, 認知科学から見ればそれこそ科学的根拠のない空想にすぎ  
ないということになろう。 主知主義的な志向を持つがゆえに認知科学と競合してしまった  
わけだが, 北米でのスミスに対する評価は, 人文学の存続意義に関する論争と不可分な  
ものとなるだろう。
- (19) なぜ今になってヴェーバーなのか, と理解に苦しむところだが, 憶測すれば, エリアーデに  
先立ちシカゴ学派的基礎を築いた, J・ヴェアハに対する遠慮かもしれない。 ヴェアハは  
ドイツからシカゴにヴェーバー宗教社会学を持ちこんだが, 彼の類型論はスタティック  
なものであり, スミスから見れば, エリアーデと同じ問題を抱えていた。しかし, スミ

スは著書でヴァッハを批判すること、否、言及することすら全くない。エリアーデに対しては、批判論文を発表しても、彼が存命中は議論することができた。だがヴァッハは、スミスがシカゴに来た時にはすでに他界していた。ヴァッハを公的に批判することを避け続けた結果、ウェーバーからも遠ざかることになったのかもしれない。

スミスの位置づけには、宗教概念の批判者として日本ではより知られている T・アサドとの比較も一助となろう。両者とも反プロテスタントだが、イスラムの視点を持つアサドが、反リベラリズム・反啓蒙を打ち出すのに対し、宗教学の自己批判に立つスミスは反ロマン主義を前面に出す。両者とも儀礼に対する（象徴・）意味解釈的アプローチを批判するが、アサドがイスラムや中世キリスト教修道院の戒律・修行的実践を典型例として独自の儀礼論を展開するのに対し、スミスが例にとるのはエルサレム神殿の祭司による祭儀やシベリアの熊祭等である。儀礼を（フロイトが強迫神経症と表現したように）意味のない反復行為とみなす近代的偏見を逆手にとり、構造主義的観点から（意味ではない）差異の体系としてとらえなおすことを試みている（TP110-112）。



# *Chicagoan Structuralism?: Jonathan Z. Smith and Religious Studies in North America*

Satoko Fujiwara

In a review of the 10-volume *Iwanami Kōza: Religion* (2003-4) Richard Gardner said, “I must admit some surprise at the Western scholars of religion not referred to in these volumes. I count two references to Jonathan Z. Smith, who has probably done more than any other scholar to alter the study of religion in the United States in the last thirty years or so.” This article would be the first attempt in Japanese to discuss and evaluate Smith's works by contextualizing them in the history of religious studies in North America, instead of merely portraying him as a critic of Eliade.

Smith could aptly be called a scholar of religion who initiated what would later be called constructivist (anti-essentialist)/Orientalist critique from within the History of Religions (or, the so-called Chicago School). As such, his works cannot be univocally categorized by “-isms” or schools. What is most intriguing is that, while labeling the Eliadian phenomenology of religion as “antihistorical,” he often shows sympathy for Lévi-Strauss and admits the influence of his structuralism upon himself. I analyze how he has combined typology with history, and then bring to light his own “humanism,” which underlies not only his works but also those of some other Marxist and Freudian scholars of religion in North America.