

奥山倫明『エリアーデ宗教学の展開—比較・歴史・解釈』

刀水書房，2000年4月刊，284頁，5600円

和智 右桂

「エリアーデ」という人物に強く魅かれているのは、私だけではないだろう。しかし、彼の著作を読むのは、ある意味で、非常に難しい。彼の宗教研究の方法論に対する批判は特に経験科学的な立場から極めて多く寄せられており、もはや無反省にエリアーデを受け入れることはできないからである。しかし、その著作に見え隠れする豊かな思想は、その魅力を失なっておらず、単に「古い時代の宗教学者」という位置にエリアーデを置き去りにしてしまうことにならざる抵抗を感じる人も少なくないのではないだろうか。宗教学者エリアーデをどこに位置付ければ良いのか、奥山氏のこの著作はその疑問の答えを明確に見せてくれる。

さて、本書は以下のような三部構成になっている。

第Ⅰ部 エリアーデ宗教学における宗教比較論

第Ⅱ部 エリアーデ宗教学における宗教史研究

第Ⅲ部 エリアーデ宗教学の理論構造といくつかの問題

本書が問おうとするのは「既存の研究において少々、看過されているかに見えるエリアーデ宗教学の「展開」を押えることの意義であり、またそこから明らかになるであろういくつかの論点を示すことである」(p.23)と奥山氏は言う。このエリアーデの宗教学の「展開」は大きく分けて二本の路線で考えられている。すなわち、第Ⅰ部で扱われる「宗教比較論」および、第Ⅱ部で扱われる「宗教史研究」である。それでは本書に従って、具体的にその行程を見ていくことにしよう。

第Ⅰ部では、まずエリアーデ自身による宗教学史が取り上げられる。エリアーデは、宗教学が成立する背景として、「異国性＝異郷性」(イグゾティシズム)と呼べるであろう契機を想定しており、その方法論的な帰結として、エリアーデが形成したのは、「比較宗教史学」あるいは「歴史的比較宗教学」と呼ぶべきものであったという。ここにおいては、19世紀西洋の歴史叙述に共通する特質としての「起源論」は破棄されているとあってよい。しかし、起源問題を扱わないということは、歴史を重んじないという意味ではない。むしろ、エリアーデは宗教現象の歴史性に強く着目しているのだ。つまり、エリアーデは起源論において欠落しがちだった比較という視点をとりあげ、歴史の視点と比較の視点の相互媒介性を重視したというのである。

エリアーデの学問の比較宗教論という側面に目を向ける時にとりわけ重要になるのが、彼独自のシンボルイズム論である。以降、シンボルイズム論の展開が具体的に検討されることになるのだが、そこで最初に取り上げられる著作が1935年に出版された、エリアーデの最初の学術的著作である『アジアの錬金術』である。この著作は「中国とインドの錬金術を対象としつつ、それぞれの地域の錬金術における固有の側面を抽出する試みだったと言える。エリアーデがそこで取り出したのが、前化学としての錬金術とは区別される、長生と不死の探求という霊的、神秘的な技法だった」(p.65)という。その二年後に、『アジアの錬金術』の続篇とも言える、『バビロニア

の宇宙論と錬金術』が出版されるが、これは錬金術研究の地域的拡大というにはとどまらない意義を有していると奥山氏は指摘する。この著作においてエリアーデは一種象徴論的とも言える宇宙論を背景にバビロニアの錬金術の解説を試みている。ここで象徴論的と言われているのは、地上に存在するものはすべて、ある種の方法で天上にも存在する、という「宇宙的相応性」を核とする宇宙観と、事物を創造性と豊饒性を含意する生命体として捉える、という「有機的全体性」を核とする世界観である。こうした宇宙的相応性の観念とともに、エリアーデは彼のシンボリズム論において重要な位置を占める、「中心」という概念も導入しており、さらに、このようなシンボリズム論はエリアーデのヨーガ研究にも反映されているという。すなわち、エリアーデは、ヨーガ行者の行に対し、身体、呼吸、意識の統一を図ることによって、生理的な水準における人体と、宇宙論的な水準における大宇宙の相応性を実現すると見なす。さらにヨーガの最終目標としては、宇宙的相応化を実現した、その宇宙からの解脱であると考えていたという。

このようにエリアーデの錬金術研究および、ヨーガ研究は独自のシンボリズム論を媒介として相互に緊密な関係を持ちつつ展開されたものだった。しかし、シンボリズム論の対象は錬金術とヨーガのみにはとどまらず、ルーマニアフォークロアとの関係においても展開されている。ここで奥山氏がとり上げるのが、1943年の著作である、『マノーレ親方伝説への注解』（以下『マノーレ注解』）である。奥山氏によれば、エリアーデの戦後の著作である『宗教学概論』および『永遠回帰の神話』の着想は既にこの時期に生まれつつあったものだという。マノーレ親方伝説は、アルジュシュ修道院建設をめぐる、犠牲としての親方の妻の死と、完成後の親方の非業の死、という二つの死をめぐる構成されている。奥山氏によれば、『マノーレ注解』の全編を貫いているのは、これら二つのエリアーデの言う意味での儀礼的な死の「創造性」である。しかし、犠牲あるいは、非業の死が創造的なものと見なされるためには、少なくとも二つの解釈枠組みが必要になるという。すなわち、①「人間の行為が始源の時にモデルをもち、そのモデルを模倣、反復することによって、実在性が獲得されると捉える観念」(p.85)であり、②そのような「モデルとなる始源の時ににおける神的創造それ自体が犠牲によるものだったとする観念」(p.85)である。前述の「宇宙相応性」が空間的な相応関係を想定しているものだとすれば、このような始源型の概念は時間的な相応関係を想定していると考えられる。しかし、エリアーデによれば、人間の創造行為のモデルとしての宇宙創生（コスモゴニー）は時間的なモデルにとどまらないという。なぜなら、宇宙創生は「かの時」に「中心」で行われたものだからである。このように、宇宙創生という主題においてエリアーデのシンボリズム論は、時間と空間の総合をみている。

以上のように独自のシンボリズム論を手がかりに、錬金術、ヨーガ、フォークロアについて研究を進めていたエリアーデは『マノーレ注解』（1943年）以降、パリ時代（1945年～）までの間に、宗教研究の方法としての「形態学」（宗教比較論）と「宗教史」の総合という着想を得ているという。奥山氏はエリアーデの宗教比較論の一つの成果である『宗教学概論』（1949・以下『概論』）においても、エリアーデの最終的な意図である宗教比較論と宗教史との統合が意識されていると指摘している。すなわち、『概論』はヒエロファニー論を軸とする聖の形態学の展開であったが、同時に、ヒエロファニーは常に歴史における聖の顕現であることが、繰り返し論じられている。つまり、「歴史の中に現われる聖なるものをヒエロファニーとして論じる際に、必然的にその歴史性を考慮しないわけにいかないことを、エリアーデは繰り返し指摘していた」(p.102)と

いうのである。『概論』における形態学に内包されている歴史的展望として、奥山氏は次の三点を取り上げている。それが、①より具体的な神の顕われに直面することによる天空神の隠遁とその帰結である「ひまな神」という主題であり、②農耕の発見によって宇宙的ヒエロファニーが循環的時間論に組み込まれるようになった、というシンボリズムの総合であり、③神話が伝説や物語などに墮落したり、象徴が呪術宗教的意義を喪失し、経済的美的価値へ墮落する、という、神話と象徴の墮落の主題であるという。

以上のように『概論』は歴史的展望を内包はしているものの、エリアーデの意図としては形態学、すなわち宗教比較論であったという。したがって、エリアーデが最終的に目的とした、形態学と宗教史の総合という構想は、「彼の宗教研究の戦後における展開のほぼ最初と最後に位置する『宗教学概論』と『世界宗教史』とが補い合うことによって実現したと考えることができる。」と奥山氏は指摘する。そして『シャーマニズム』（1951）と『ヨーガ』（1954）の両著作を、形態学と宗教史との総合という構想の最初の具体的な試みであったとも考えられると位置づけている。

形態学的側面を踏まえたエリアーデの宗教史はさらに対象を拡大していくが、それに留まらず、エリアーデは「歴史」の意味をも問い続けていくという。エリアーデの歴史に関する考察の展開は続く第Ⅱ部で考察されていくことになる。

まず、奥山氏は、エリアーデにとって歴史とは「一方で宗教研究の中で比較論とともに進めてゆくべき歴史学的研究、すなわち宗教史学を指していたが、他方、人間の限定条件としての歴史性もまた、特に『永遠回帰の神話』（1949年）以降、一つの課題として浮上していた。」（p.118）と指摘する。すなわち、同書においてエリアーデは「歴史的限定という人間の条件を進んで甘受する「歴史主義」の立場に対して、「歴史の恐怖」を耐えることができないのではないかと問いかけながら、歴史において自由と創造性を享受している現代人に、その自由なり創造性なりが幻想ではないかと疑問を投げかけている。」（p.118）というのである。この歴史的限定という課題は、エリアーデ宗教学の展開において、『永遠回帰の神話』においてなされたのとは異なる形で発展しているという。『永遠回帰の神話』においては、エリアーデは「人間の自由と創造性とは見出せるのはむしろ始源的、伝統的社会において実践される時間の周期的な撤廃と歴史の無化である」と論じている。つまりここでエリアーデは、人間の創造性は歴史を拒絶することで達成されると主張しているのである。しかし、この問題はその後執筆された『鍛冶師と錬金術師』（1956）において、再び近代社会の危機が論じられている時には、「近代の社会が全く新しいタイプの文明の端緒になる」（p.122）と考えられている。この点を具体的に説明している部分を少し長めに引用しよう。曰く「遊牧生活から定住の農耕生活への転換によって惹き起こされた精神的危機が、おそらくは何世紀もかけて心理的、精神的に統合されたであろうように、時間性という人間の条件との「和解」の可能性を彼は示唆している。こうしてみると、人間の限定条件の発見という同時代の精神史上の画期的な出来事が、ただ一方向的な「限定」ととどまることなく、近代以降の人間の側からの対応を引き起こす可能性があることを、ここでエリアーデが「和解」という言葉によって表現していることが分かる。」というのである。その上で、奥山氏はこの、歴史的な変化に対する、人間の能動的な創造性、というテーマは、近代西洋人に限って考えられたものではなく、更なる展開を見せていると指摘する。歴史的限定性ということを目覚めに発見したのが、確かに近代西洋人であったとしても、ここで論じられる人間はそれに限られたものではない、というの

である。すなわち、1960年代にエリアーデがメラネシアの「千年王国運動」に言及していることを、歴史的限定に対する宗教的創造性という主題の非西洋領域への展開であり、「オーストラリアの諸宗教」(1972)においては、未開宗教における宗教的創造性が論じられているという。

このように深まっていく「宗教史」に対する関心と平行し、宇宙論的シンボリズムもさらなる展開を見せることになるという。宗教史において、「宇宙」と「歴史」とが統合されていく過程は、エリアーデ自身の「神学」の展開を読み解くことで明らかになるという。『宗教学概論』においてエリアーデが提示したのは、「天空の超越性と人間の具体性への渴望によって、一方で天空神は忘却されてひまな神となり、他方でそれに替わる、より専門的な神々あらわれる」(p.141)というもので、奥山氏はこの宗教史観を「神の隔離の神学」と名づける。この神学のもとで現れるのは、始源的存在論とも言うべきもので、事物や行為は始源型を儀礼において模倣あるいは反復するかぎりにおいてのみ、実在性を保証される、というものである。しかし、『永遠回帰の神話』において、ヤハウエが至高神と類比される時、ユダヤ・キリスト教は次の二つの点において大きく異なっている。まず、①神は否定的なテオファニー(神の顕われ)として「歴史」において怒りを表す存在である、ということである。これは、歴史が神の意志の顕われとして意義づけられていることを意味している。さらに②信仰という新たな宗教経験を発見した、という点も同時に指摘されている。つまり、「歴史における神信仰の析出に、エリアーデのヤハウエをめぐる第二の「神学」を見出すことができる」(p.150)というのである。ここでいう神は無論、第一の神学ではひまな神となった天空神とパラレルなものである。しかし、エリアーデは同時に、民衆層、特に農耕社会においては、この第二の神学が定着せず、始源的存在論が持続していたことを指摘しているという。この第一の神学と第二の神学が民衆において統合された形が、「宇宙的キリスト教」とエリアーデが呼んでいる、第三の神学である。ここにおいては、「歴史的な出来事に宇宙的な経験としての意味が付与されていく」(p.155)ことになるという。この転換の図式に関し、「悲劇的な出来事の一見取り返しのつかない諸帰結を、それまでには思いもよらなかった諸価値をそれらに与えることによって、無にすることができるということ」(p.158)をエリアーデがその本質的な要素として指摘しているという。さて、ここで取り上げられた「民衆の神学」とも呼ぶべき宗教的世界を手がかりに、議論は『世界宗教史』(1976-)の再考へと進んでいく。

第七章では、これまで取り上げられてきたことに加え、エリアーデが自らの文化的背景を振り返る時に、漠然とであるが対照されているという、農耕民と牧畜・遊牧民が『世界宗教史』再考のキーワードとなる。『世界宗教史』における宗教史叙述は、人類が直立姿勢をとったところから始まる。すなわち、「直立する身体を中心とする人類の空間経験こそ、やがて住居、集落、領土の空間構成と、「世界の中心」をはじめとするエリアーデの言う宇宙論的シンボリズムとを生み出す根源的な経験であると捉えられる」(p.170)この根源的な空間経験に続き、エリアーデは狩猟民的な宗教形態を論じる。ここで彼は、旧石器時代においてある種のシャーマニズムが存在していたと考えている。すなわち、エクスタシー体験というエリアーデにとってのシャーマニズムの本源的現象が「天上・地上・地下の三領域とそれらを連結する「中心」をめぐる宇宙論や呪術的飛翔や火の統御といった呪術の伝統、さらに神観念、靈魂観念などと結合することによって歴史的に成立した宗教形態こそが、シャーマニズムと呼ばれるべきである」(p.171)というのである。次に論じられるのが、農耕文明の宗教形態である。ここでは、死と再生をくりかえす植物の生へ

と、人間の生が同化され、この「死と再生というイニシエーションのシナリオを得たことによる人類の時間経験の整序が、ここには見出されている」(p.172)という。要約すれば、『世界宗教史』は「始源的宗教としての狩猟民的宗教、牧畜・遊牧民的宗教と農耕民的宗教に対する着目を叙述の冒頭におき、それらとの関連で人類の根源的宗教経験としての空間の整序、時間の整序について触れるとともに、金属器時代の宗教観念に人間が抱く、時間の支配への願望の根元をも見出していた。」(p.173)ということになるであろう。

これまでの奥山氏の指摘から明らかなように、『世界宗教史』は極めて多域にわたったエリアーデ宗教学の統合という性質を持っていることになる。本書の議論に従えば、「宗教観念」と「信仰」という言葉を用いることで、次のように要約できる。すなわち、石器、鉄器時代の「宗教観念」が、狩猟民、農耕民、遊牧民それぞれの相互間系において重層的に展開されていく様子が記されている一方で、「信仰」を見出したユダヤ・キリスト教はエリアーデの宗教史においては特異な位置を占めることになる。ただし、この「信仰」も民衆の中において、宇宙的キリスト教として根源的な宗教観念と総合されていくことになるのである。

第Ⅲ部においては、エリアーデ宗教学の「展開」をたどるといふ道筋からははなれ、エリアーデ宗教学を共時的に見渡した時に現われてくるエリアーデの宗教理論がその考察の対象となる。

「逆説と再統合」と題された第九章においてまず指摘されるのは、エリアーデにとって「逆説」が持つ実在性である。この逆説へと向けられた関心は彼の宗教理論全体を貫いているという。まず、エリアーデの議論における聖の諸側面として、実在、力、意味という三点が挙げられる。しかし、この聖の顕現として捉えられる、ヒエロファニーと名づけられた宗教経験は二つの逆説を含むことになる。すなわち、聖は、永遠で絶対で自由であるにもかかわらず、一時的な条件づけられた物質、つまり俗なる物質の断片に現れる、ということだけでなく、聖は現れることによって限定され、相対的なものになるのである。これは人間の側からも同様のことが言われる。イニシエーション論との関連で述べられることであるが、「人間が聖に接近するには、まず死を通過する必要がある」(p.213)というのである。しかし、聖の逆説はこれのみにとどまらない。聖は否定的側面をも内包するものであり、それは結果として人間の恐怖を引き出すことになる。この聖の限定に関わる逆説と、聖の恐怖に関わる逆説が再統合されていく過程を、奥山氏は次のように説明する。まず、聖の限定に関わる逆説に解決をあたえるのは、「象徴」であるとされる。エリアーデによれば、「現実の、または究極的実在の、矛盾する様相を表現し、あるいは捉える際に、象徴がきわめて有効であると考えられていた」(p.217)というのである。聖の恐怖に関わる逆説に関しては、人間の歴史に対する矛盾する態度が解答として提出される。エリアーデによれば、神話的な楽園から墮落した人間は歴史の限定を受けることになり、また至高神は忘却されてひまな神となる。ここにおいて人間が歴史的限定の中で宗教的創造性を発揮していくことは前述した通りである。しかし、その一方でシャーマニズムにおいて、人間は原初的な楽園状況の回復を目指している。これは歴史という限定条件を超越しようという努力に他ならない。

これまで奥山氏は、エリアーデ宗教学が「歴史的限定の下における宗教的創造性を問うものであった」(p.229)ことを繰り返し論じてきた。しかし、ここで歴史という条件がエリアーデの研究対象のみならず、エリアーデ自身をも限定していた、ということが指摘される。その中で宗教学もまた、『永遠回帰の神話』において提出された、「歴史の恐怖」という課題に答えようとして

いるという。すなわち、「エリアーデが考える宗教学者は、自らの解釈学的実践によって自己の変容を受容するのみならず、普遍的な歴史としての宗教学を提示することによって、現代人の意識に新たな人間理解をもたらすという役割をも担うことになる。」(p.238) というのである。エリアーデにとって宗教学の契機となるものは「異国性＝異郷性」であるということは冒頭で指摘されていたことだが、エリアーデにとって、西洋が「辺境＝偏狭」主義的な閉鎖性を克服し、人類の普遍的な歴史を形成しうるのは現代でしかありえなかったのである。奥山氏はこの「他者との対話」とさらに「他者との共存」をわれわれが受け止めるべき重要な課題として提示している。

最後に、エリアーデの「宗教学者」の枠にとどまらない、つまり「創作者」へと一步、踏み出しつつあるかに見える彼の横顔 (p.243) が論じられる。ここで手がかりとされるのが「偽装」という概念である。この「偽装」という概念を踏まえると、ヒエロファニーの弁証法は次のように説明されることになる。聖なるものは俗なるものを通じて顕現するのであるが、その顕現は完全な客観性を持っているわけではない。すなわち、その顕現を認識することができないものにとっては、聖なるものは俗なるものの中に「偽装」されたままになる、というのである。エリアーデにとって、現代社会における神話的な主題やモチーフの残存について論じることは、偽装された聖の認識に邁進することであったという。しかしそれは、「彼自身にとってのみ認識できる聖なるものの顕現をあくことなく語り続けたということにもなりうるようにも思われる」という。つまり、この点において、エリアーデは「宗教学」の枠を踏み出しているようにも思われる、と奥山氏は指摘する。

さて、エリアーデの中の「歴史」と「比較」の統合は、本書の中でかなり明快に解説されている。ここから分かるのは、エリアーデにとっての歴史とはやはり「解釈された因果性」であって、主観から自由ではないということだろう。大枠を説明した後、具体例を洪水のように列挙するという、ある種予定調和的とも見えるエリアーデ自身の論述方法も経験主義的立場からは問題視されて然るべきだろう。しかし、本書はエリアーデ批判という形態をとっている訳ではない。「宗教学の枠をはみ出している」側面を含めてエリアーデの思想が詳細に論じられている。だが結果としては、宗教学としては批判の対象となるであろう側面も含めてエリアーデが再定位されているのである。それが、「宗教学者の枠をこえた思想家」としてであっても、エリアーデの魅力が薄れることはない。

奥山氏のこの記述の方法論自体からも学ぶべきことは多い。前述の通り本書はエリアーデ「批判」の書ではない。それにもかかわらず、エリアーデの宗教学の問題点は明確に浮き彫りにされている。逆にいえば、現在どのような記述が「難あり」とされてしまうのか、という今日の宗教学の課題が照射されているのである。他者との対話において、そこから何か産み出すには何をすればよいのだろうか、という疑問に対してまで、奥山氏は一つの答えを提示してくれているのではないだろうか。