

歴史的限定と宗教的創造性

—エリアーデ宗教史におけるオーストラリア宗教論⁽¹⁾—

奥山 倫明

I 歴史的限定と宗教的創造性

1. 歴史という条件

『永遠回帰の神話』(1949年)以来、人間の限定条件としての歴史性がエリアーデにとって一つの課題であったことは疑いない⁽²⁾。同書において彼は、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と自負す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。エリアーデにとっては、人間の自由と創造性が見出せるのはむしろ始源的な、あるいは伝統的な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ったのである。

ところで始源的存在論に依拠し儀礼を周期的に反復することによって歴史的限定を克服することができる⁽³⁾と説く同書は、しかしながらそれにとどまらず歴史という条件を認める場合であっても、「精神の自律性」を肯定することによって相対主義や懐疑主義を回避することができる⁽⁴⁾と示唆してもいた⁽⁵⁾。もっとも東洋の宗教における思想と実践について一言触れる以外には、歴史のただなかにおいてその限定を超越しようと試みる自律的な精神の創造的な諸活動を、同書が具体的に論じていたわけでは必ずしもない。とはいえそこで触れられていただけの問題が後に展開されてゆくなかでも、エリアーデが歴史的限定を課題として掲げていたことはすぐにも見てとれる。

エリアーデの宗教研究において出発点の位置に当たるのは、おそらくヨーガ研究であると言えようが、その考察の決定的な成果である『ヨーガ——不死と自由——』(1954年)の序文は、実際、その同じ課題の彼にとっての意義を明らかに示すものである⁽⁶⁾。すなわちエリアーデはそこにおいて、一方ではインド思想の中心的な問題が「人間の条件」の分析とその解決であったと見なしながら、他方では近年の西洋哲学の課題もまた人間の時間性、歴史性という「人間の条件」であったと記している。西洋思想において発見された人間の条件、すなわち「人間は歴史によって形作られたものであり、それ以外にはあり得ない」と捉える見方は、彼によると今なお西洋哲学を支配しているものだという。その上でエリアーデは、そうした人間の条件を直視することによって生じる不安と絶望に対する解決の手掛かりを、同書ではインドの思想、とりわけヨーガに関する知識に学ぶことができると説くのである。もちろんこれは次に見るように、西洋哲学がインド思想によって提示される解決策をただ受け入れることを意味するのではなく、哲学上の習合主義シンクレティズムや「インド化」、さらには混淆主義ハイブリディズムを彼が唱えているわけでもない⁽⁷⁾。

というのもエリアーデによると、インド思想は「普遍的な精神の歴史において最も重要な位置

を占めてきた一つの思想」であって、それを知り、理解することは彼にとっては必須のことであると捉えられるのである。しかも「それを今、知ることが必須なのだ」と付け加える時に、実は同時代についての自己の認識をエリアーデは示している。すなわちすでに触れたように彼の見る所、西洋哲学が時間性と歴史性という世界の中における人間の状況の問題に支配されているのは、今、この時にほかならない。しかもそれにとどまらず現在という時点は、次のように特徴づけられてもいる。彼の考えでは、歴史の歩みそれ自体によっていかなる文化の〈^{フロヴィンシヤリ}辺境＝偏狭性も乗り越えられてきているのが今日であって、西洋人と非西洋人とを問わず、「^{ユニヴァーサル・ヒストリー}普遍史としての世界史」の観点からの考察を進め、普遍的な精神的価値を作り出さなければならないのは、まさに今からなのだということである⁽⁶⁾。ここに見られるエリアーデの現代に対する時代認識は、その後同時代の西洋に見られるという「歴史叙述」への情熱に関する考察を進めつつ、かつては否定的に捉えていた「歴史主義」を積極的に読み替えるなかで徐々に明らかにされていく。さらに言えば、インド思想に限ることなく対象を広げながら展開されてゆく宗教学・宗教史学という彼自身の学問的営為もまた、歴史的限定という条件を認めつつも、その限定を克服するための方途だったと捉えることができるのである⁽⁷⁾。

2. 限定からの創造

20代前半という早い時期に直接源泉に触れるためにインドに赴いたエリアーデではあるが、彼自身の直接の学問的背景は歴史的限定を課題として掲げるに至ったと見なされた西洋の思潮にほかならない⁽⁸⁾。ここであらためてエリアーデが行っている西洋哲学への展望を別の箇所において振り返ってみると、参照すべき対象としてのインド思想に加えて、ただちにもう一つの主題が浮かび上がってくる。すなわち近代西洋についての彼の時代認識には、ヨーガを研究する時期に先立って、少年時代より彼が関心を抱いていたという錬金術をめぐる問題が密接に関わっているのである⁽⁹⁾。

ルーマニア時代に執筆した『アジアの錬金術』(1935年)と『バビロニアの宇宙論と錬金術』(1937年)を踏まえてまとめられた『鍛冶師と錬金術師』(1956年)においてエリアーデが論ずるところによると、19世紀以降の物理・化学的な実験科学の展開と産業化の進展によって保証された近代の観念体系は、錬金術師の「夢の続き」とも言うべきものである⁽¹⁰⁾。錬金術師と同様に、ホモ・ファーベルとしての人間は今や自然との関連において時間の働きに取って代わるに至ったと捉えられることになる。彼はこう記している。

物理・化学的な諸科学によって自然を支配することで、人間は時間を無駄にせずに自然と対抗することが可能なのだと自覚する。時間の働きを担うことになるのは、今後は科学と労働である。自分のなかで最も本質的だと認められるもの、すなわち応用知識と労働能力とによって、近代人は時間の持続の機能を引き受ける。言い換えれば時間にとり取って代わるのである⁽¹¹⁾。

もっともエリアーデは、近代人と錬金術師との違いにも当然注意を向けている。近代人にとって自然は聖性の顕現の源泉ではもはやない。しかも錬金術師は時間への恐れを抱いてもいた。つまり彼らが、時間にとり取って代わりはしても時間の働きを僭取しないように警戒していたのに対し、

近代人には時間に対する防衛は不可能になっていると記されるのである⁽¹²⁾。今や近代人は自然との関係のみならず、自分自身に関しても時間の働きを占有してしまっている。ここにおいて再び、エリアーデは人間の歴史的限定性、とりわけ近代人の条件としての時間性に触れることになる。彼の言葉では、それは偉大であると言うにとどまらず、悲劇的とも形容される、代償を伴うものでもあった。なぜなら、「人間は暗黙のうちに自らに対して、時間と一体となるように、つまり、もはや欲しもしない時でさえ時間の働きを担うように科することなく、時間に取り替って代わることはできなかった」のである。彼の言葉をさらに借りれば、「近代社会の人間は、文字通りの意味において時間の役割を引き受け、時間の代わりに疲弊しつくすまで働き、ただひたすら時間的な存在になっている」というわけである⁽¹³⁾。

エリアーデは錬金術に関する考察から、こうしてやがては近代社会の危機にまで説き及んでゆくが、ここで彼が留意するのは近代の世界が、まったく新しいタイプの文明の端緒となるということである⁽¹⁴⁾。近代世界の技術的発見、時間と空間の征服は、エリアーデによると、人類の精神史における革命ともいえる激変と断絶をもたらした農耕の発見に比定し得るものだという。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、ただ一方的な「限定」に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わかる。先の『永遠回帰の神話』において歴史の拒絶によって達成されると説かれていた創造性とはまた別に、この歴史的限定に対する人間の側からの応答に、エリアーデはその後、宗教学研究を展開するなかで重要な意義を与えてゆく。

なお人間の歴史性の発見が西洋哲学に深刻な危機をもたらしたという認識は、宗教学の歴史を回顧するいくつかの論文を含む『宗教の歴史と意味』（1969年）においても再び触れられることになるが、同書においてエリアーデはその危機がたんなる危機には終わらないことを指摘していた。彼はこの危機が積極的な帰結を有しているとして、人間の条件を知ることが人間が創造的な存在であることを発見することにほかならないと記している。つまり彼によると、「人間は、宇宙、心理、歴史による条件づけという挑戦に対して創造的に応じるのである」⁽¹⁵⁾。先に「和解」という言葉で捉えられていた人間の条件に対する対応は、ここでは創造的な応答と見なされている。歴史的限定に対する人間の側の「創造性」が、こうして新たに問いなおされることになる。『永遠回帰の神話』において歴史の拒絶にエリアーデが求めていた、いわば静態的な「創造性」と対比してみると、かつては示唆されるだけであった、歴史のただなかにおける自律的な精神の動態的とも呼べよう「創造性」に、彼があらためて注目していることがここには示されているのである。

ところで歴史的限定を発見したのがたとえ近代の西洋人であったとしても、ここで含意される「人間」は、それに限られるものではおそらくない。「普遍史としての世界史」が自覚されるのが現代であると捉えていたエリアーデは、人間の歴史性に言及するとともに人間の創造性にも触れる時に、西洋人の創造性のみならず、非西洋人の創造性にも探究の可能性を開いていたはずである。事実、同書において彼は、西洋世界に限られない人間の精神の創造性への着目を以下で見るように示していたのである。

3. 課題としての宗教的創造性

人間の条件としての歴史的限定を問題としていたエリアーデにとっては、現代人がそうした限定条件に対してどのように応じるかは、避けることのできない考察の対象となる。彼の神話研究の一環として、いわゆる「現代世界の神話」をめぐる主題が繰り返し論じられるのもそのためであり、そこでは神話の構造と機能を踏まえて、現代の西洋世界のいくつかの「神話」が例示されている⁽¹⁶⁾。もっとも歴史的限定を拒絶するものと捉えられる「現代世界の神話」そのものよりは、むしろ小説家エリアーデも一翼を担っている現代文学に見られる創造性や彼の宗教学の領域における作品群にこそ、精神の自律的な創造性を認めるべきであると言うことも可能であろう。またエリアーデの宗教学が歴史的限定を受けつつ顕現する聖なるものを指すヒエロファニーなる概念を設定することによって、俗なるものにおける聖なるものの「偽装」を解説する方法的な装置を提示したことは、彼が示唆するだけにとどまらず、いまだ知られていない将来の「宗教的創造性」を捉える可能性を開くものだったとも捉えられる⁽¹⁷⁾。

歴史との関係における精神の創造性を、このようにエリアーデは一方では現代西洋に見出そうとしていたのではあったが、それはまた彼にとっては同時代の非西洋世界において探究されるべきものでもあった。おおよそ1960年代に入ってから、エリアーデはメラネシアの「千年王国運動」、カーゴ・カルトに対する言及をいくどか行っているが、それは彼が歴史的限定への対応としての「宗教的創造性」をその現象に認めていたからにほかならない⁽¹⁸⁾。彼によればカーゴ・カルトの創造性は、政治的、経済的、社会的な諸要素に還元できるものではなく、この預言的、千年王国論的運動を理解するには宗教史的な解釈が必要となるという。こうした観点からエリアーデは、先に言及した『宗教の歴史と意味』では彼の学問における解釈学のあり方を検討する一方で、次のような言明を行うことになる。

すなわちエリアーデによると、かつての植民地の諸民族の間で見られるカーゴ・カルトなどのメシア待望の千年王国運動は、現代という歴史的時点のただなかにあつて、なによりも社会的、政治的諸状況と関連した現象である。しかしながらこの運動は、精神の創造的な働きによって生じた人間精神の創造物であつて、彼の言う「新しいヒューマニズム」を推進するために宗教史家は、それらの宗教運動の自律的な価値、すなわち「精神的創造物」としての価値を明らかにしなければならないのである⁽¹⁹⁾。

実際、エリアーデはランテルナリらの業績に依拠しつつ、カーゴ・カルトについての考察を進め、そこに「より真正で限りなく創造的な宗教生活の再興」、すなわち「楽園の再統合」への希望を見出している⁽²⁰⁾。さらに『世界宗教史』の最終巻となるはずの第四巻においても、オセアニアの宗教はあらためて取り上げられることになっていた⁽²¹⁾。彼が願っていたように『世界宗教史』が完結することはなかったが、カーゴ・カルトを例にエリアーデが触れていた「宗教的創造性」の問題は、実のところほぼ同じ時期に別の研究対象に即してさらに広汎に論じられていたのである。

II オーストラリア宗教における創造性

4. 未開宗教における歴史性

『宗教の歴史と意味』の刊行の後、エリアーデは一方では、ルーマニア時代以来関心を抱き続

けてきた研究テーマに関する論文集、『ザルモクシスからジンギスカンへ』を発表しているが(1970年)、他方ではそれに続く1972年にまた別のモノグラフも著していた。その著作『オーストラリアの諸宗教——序説』(英語版1973年、以下では『オーストラリアの宗教』と略記する)には、彼が1964年にシカゴ大学で行った講義に基づいてまとめた本論に加え、かつて「未開宗教の理解について」という表題で発表していた論文が、序文としてあらためて収録されている。この序文においてエリアーデは「歴史的限定」というすでに触れてきた一種、哲学的とってよい課題を、宗教学・宗教史の問題として検討しなおしている。ここに彼の「歴史」に関する見解が、以下のように直截に提示されることになる。

すなわちエリアーデは、過去一世紀ほどの間いわゆる「未開」宗教の起源と発展の再構成に専心してきた西洋の学問が、この3、40年は未開文化、未開宗教の「歴史性」を受け入れるようになってきたと記している⁽²²⁾。もっとも未開人の関心は西洋人が言う歴史ではなくむしろ神話で語られる「聖なる歴史」であると指摘した上で、彼は未開宗教の歴史性を認めることによって引き起こされた真の問題は答られていないという。ここでエリアーデが真の問題として問おうとしているのは、歴史的変容の「意味」についてである。彼はこう続けている。

歴史的変化(例えば、食料採集から定住の段階への移行、技術の発明や制度の外部からの借用など)が宗教的意味も持つことをわれわれは知っている。というのは数多くの象徴、神話、儀礼がそうした過程の結果として現れるからである。言い換えると、歴史的状況によってもたらされた変容は受動的に受容されるのではなく、新たな宗教的創造を引き起こすものだったのである⁽²³⁾。

ここで彼が説いているのは、歴史的変化は宗教の変容を引き起こすが、しかもその変容は単に受動的なものではなく能動的な創造の過程だということである。なお農耕の発見と定住生活への移行が内包する宗教的含意は、『永遠帰郷の神話』とほぼ同時期に発表された『宗教学概論』(1949年)以来、エリアーデが論じてきたことであり⁽²⁴⁾、また近代世界における科学技術の発達と人間の時間性の発見が持ち得る精神史的な含意が同じく彼の考察の対象になっていたことは『鍛冶師と錬金術師』に触れてすでに示したとおりである。ところでここで指摘されるような、歴史的状況における新たな宗教的創造性を把握し解釈する上で必要になるのが、彼の言う「解釈学」にほかならない。彼は次のようにも記している。

彼ら[未開人]の歴史性、すなわち歴史的な変化と危機に対する彼らの積極的な応答を真剣に取り上げるのであれば、彼らの創造性がほとんど宗教的な平面においてのみ表現されていたことが認められるだろう。[中略]未開人の創造性は、宗教の地平においてその極致に達した。これだけでも普遍史としての世界史における彼らの位置は十分に保証されてはいる。しかしながらそのための条件として、これらの宗教的表現を正しく理解するようにわれわれが努力することが必要となる。言い換えれば、始源的な宗教世界の「創造的解釈学」とも呼べようものをわれわれが彫琢することが求められているのである⁽²⁵⁾。

全体的コンテクストを捨象して「宗教」にのみ注がれるまなざしは、それ自体彼の学問の一つの性格を示しているのだろうが、あらためて問うべきは歴史的变化への積極的な応答をエリアーデが実際にどのように取り上げていたかということである。彼の『オーストラリアの宗教』の本論がその点でいかなる成果を生み出していったかを、以下で簡単に見ることにする。

5. 神話的時間と歴史的時間

他のすべての未開宗教と同様に、オーストラリアの宗教を理解することは、始源の時においてどのような原初的存在が現れ、どのような活動をし、その後どうなったかを知ることと等しいとエリアーデは記している⁽²⁶⁾。そのために彼が検討の対象として取り上げるのは、まずは今世紀初頭に著された南東オーストラリアを対象とする A. W. ホウィットの著作である (*The Native Tribes of South-East Australia*, 1904)。その地の諸部族の完全な神話は文化的自律性の喪失により、あるいは部族の消滅により今日には伝わっていないとエリアーデは指摘しているが⁽²⁷⁾、このホウィットの著作では南東オーストラリアの創世神話において〈父たち〉、すなわちブンジル、バイアメ、ドラムルンらが創造の業をなし、人間に文化を授けた後で空に昇り、永遠に生き続けていると捉えられているという⁽²⁸⁾。これらの〈天空の父たち〉の発見が、ラング、シュミットらの「原始一神観説」とそれをめぐる論争をやがて引き起こしてゆくが、エリアーデによるとその論争が交わされた今世紀前半にあたる時期にはすでに、これらの対象についてあらためて調査を行うことはできなくなっていたという。つまり〈天空の父たち〉への信仰は、次の世代の民族学者にとって検証のできない問題になっていたわけである。そこで〈父たち〉、あるいは高神に代わって、研究史上、次に問題となるのが〈英雄たち〉であった⁽²⁹⁾。

ホウィットの著作が刊行された年には、スペンサーとギレンが中央オーストラリアのカイティッシュ族の原初的存在アトナトゥに関する描写を残してもいる (*The Northern Tribes of Central Australia*, 1904)。アトナトゥもまた空に昇る存在ではあるが、ここでは神聖な務めを怠り空から追放された同じ名前の息子アトナトゥが、人類の祖先となり文化の始祖になったと捉えられている⁽³⁰⁾。ここに記録される〈天空存在〉から〈トーテムの英雄〉への継起的な移行を、後にはエルキンがカイティッシュの南に位置するアラング族やロリジャ族においても見出すことになる (*The Australian Aborigines*, 1938³, 1954, 1964)。エルキンによれば原初の、いわゆる〈夢の時〉におけるトーテムの英雄たちは以前は空の世界と関係を持っていたが、〈天空の英雄〉がその交流の経路になっていた山を崩したことで地上にとどまることを余儀なくされたという⁽³¹⁾。

T. G. H. ストレロウ (“Personal Monototemism in a Polytoemic Community”, *Festschrift für Ad. E. Jensen, II*, 1964) もまたアラング族を対象としているが、そこでは〈天空諸存在〉が不死であるのに対して、天とのつながりを断たれたことによって地上の存在は死を免れなくなったと指摘されている。他方、エミューや犬の足を持つとされる〈天空諸存在〉は、彼によると地上のことがらには関心すら持たないという⁽³²⁾。それに対して地上の活動にかかわるのは、もっぱらトーテムの先祖たちである。ここにエリアーデが見出すのは天空至高神のひまな神への変貌といった周知の主題であるが、むしろ彼によってエルキンの次のような推測が引用されていることこそ注目すべきであろう。つまり〈天空存在〉が夢の時に先立っているのはエルキンによれば、「その地域 [カイティッシュ族の居住地] と、実際には中央部、北部、北西部の全域における歴史

的経過を表している」というのである。ここでエルキンが「歴史的経過」と言うのは具体的には次のことである。

初めにイニシエーションが明らかにしていたのは空の英雄に関する信仰と儀礼であったが、後には夢の時の英雄たちの神話を伴ったトーテミズムの祭儀もそこに含まれるようになった。われわれの知るかぎりにおいて、多くの部族ではそれによって天空の英雄に関する信仰と集まりに影が差すようになった⁽³³⁾。

ここでは研究史においてというよりは、「文化英雄に対する〈天空諸存在〉の年代論的先行性」、すなわち歴史的な過程としての〈天空諸存在〉の祭儀から英雄の祭儀への歴史的移行が示されている⁽³⁴⁾。事実エリアーデは、エルキンの指摘を受けてこう記している。

このことはかつてオーストラリアでは、〈天空存在〉への信仰がより広汎に及んでいたということの意味するのであろう。そうした信仰の消失、あるいは変容は、天空神のひまな神への隠遁とその結果としての最終的な忘却という一般的なパターンを踏んでいるのである⁽³⁵⁾。

エリアーデはこの箇所において天空神信仰の衰退を文字通りの歴史として捉えているのではあるが、しかしながらそれにとどまらず、〈夢の時〉の英雄たち（あるいはトーテムの祖先たち）の宗教的役割が〈天空諸存在〉のそれと等しくなることにも、エルキンを引用しつつ注意を向けている。というのは彼によると、天空神であれ文化英雄であれ、それが活躍する神話的時間は原初的であるという点において共通であるからである⁽³⁶⁾。もっともここで原初的と一括して形容される始源の時は、彼によると、天空神の活躍した「思弁的な」原初の時と、文化英雄やトーテムの祖先が活躍する夢の時に対応する「実存的な」原初の時とに二分されるものである。こうしてエリアーデは、部族生活に直接関与しない思弁的な原初の時から、死の不可避性という人間の条件に規定される実存的な原初の時への交替を、オーストラリアの宗教に見出すことになる。その上でこの交替を、生と人間の実存への聖なるものより激しい受肉が画していると捉えるのである⁽³⁷⁾。

今世紀前半のオーストラリア宗教研究における関心の対象が、天空存在や高神から文化英雄やトーテムの祖先に移行したのは、同時期に並行して生じた研究対象自体の歴史的変容を反映していることをエリアーデはエルキンとともに指摘しようとしていたかのようではある。しかしながら天空至高神のひまな神への変貌という図式への取りこみや、新しく登場する英雄たちの神話を原初の時へ繰り入れるだけの操作は、〈天空諸存在〉から英雄へと祭儀の対象が変容した「歴史」それ自体を明らかにするものではない。天空神の「歴史」に対するエリアーデの扱いは、実際のところ、いくぶん曖昧な印象を与えるものである。というのも天空神が英雄たちとともに神話的時間において捉えられる一方で、その神話自体の「歴史」という主題はいつしか忘れられているのである。事実、先に挙げた序文で彼が触れていたような創造的な宗教変容を規定するものとしての「歴史的变化」への着目は、これまでのところでは示されてもいない。未開人にとっての「歴史的時間」という主題、つまり歴史的变化とその意味の問題は、『オーストラリアの宗教』におい

て、あらためて問いなおさなければならない課題なのである。

6. 歴史と創造性

先に触れたように未開人にとって問題となる「歴史」とは、エリアードによれば「聖なる歴史」にほかならない。では歴史が聖性を帯びるとは、いかなることなのであろうか。彼は歴史のない文化、外部からの影響によって引き起こされた変化、変容のない文化は存在しないと断言した上で、以下のように続けている。

ところがこの「歴史」は、未開人にとっては歴史そのものとして認められてはいない。多少なりとも離れた過去において生じた変化に気づいてはいるが、彼らはこの変化を原初の非歴史的な時間に繰り入れて、神話上の〈諸存在〉の行為として解釈するのである⁽³⁸⁾。

歴史を原初の時間へと繰り入れることによって神話として捉え、聖なるものと位置づけるこうした解釈の一つの具体例は、『オーストラリアの宗教』においては女性の宗教的役割の縮小を物語る神話に見出すことができる。

エリアードはスペンサーとギレン（前掲書）や、ストレロウ（*Aranda Traditions*, 1947）の報告から、調査時の実際の状況とは異なって、儀礼の創始者・執行者、聖なる事物の本来の所有者として女性が位置づけられている神話を取り上げている⁽³⁹⁾。なかでもアーネムランドの伝承では、聖なる儀礼や事物を男性が盗み出し、呪術・宗教的な力が女性から男性へと移行したことに対する女性の容認が語られているという（R. M. and C. H. Berndt, *The World of the First Australians*, 1965）。ところで注意しなければならないのは、エリアードがエルキンに依拠しながら、アーネムランドの祭儀がメラネシアからの影響によって生じたものと捉えている点である⁽⁴⁰⁾。歴史的变化の結果として現在の事実が生じたものであることから考えると、それ自体事実の起源を説明するものでもある神話上のモチーフもまた歴史を反映したものだということになる。聖なるものがかつては女性たちに属していたと物語る神話は、エリアードによれば北部オーストラリアの聖なる歴史の特徴的なエピソードであるが、これは以前からの宗教システムへのメラネシアからの祭儀の導入という、劇的な革新を反映しているものと見なされる⁽⁴¹⁾。男女のそれぞれの聖性の間の緊張はるか以前に遡るものであると認めながらも、神話が〈原罪〉の起因者であるとともに聖なる伝統の創始者でもあるとする両価性を女性に付与することになる理由を、エリアードはまた同じくアーネムランドにおける歴史上の変化に求めているのである。

天空至高神の隠遁、メラネシアの文化的な影響を反映した女性の宗教性をめぐる神話に加え、さらに歴史的限定と宗教的創造性という観点からエリアードが目するいくつかの事例も本書では欠かせない位置を占めている。実際、西洋文明との接触による近年の新たな宗教的創造にエリアードは着目しているのだが、彼が挙げる事例の特質は伝統文化との関係という点からみて、次の三つに区分することができる。すなわち、第一に反伝統主義、第二に伝統文化の復興を掲げる土着主義、そして第三には、R.M.パーントの用語を借りれば（*An Adjustment Movement in Arnhem Land, Northern Territory of Australia*, 1962）、西洋と伝統との間の「調節主義」である。

6, 70年ほど前に中央砂漠地帯で始まり、北部、北西部に急速に展開したというクランガラ祭儀は反伝統主義の立場を示す事例と言えるが、そこでは西洋人のもつ力に惹きつけられた若い世代が、呪医に代表される伝統的宗教システムを離れ別の呪的力を付与するとされる新しい神話儀礼体系に帰依しているという(H. Petri, “Kurångara. Neue magische Kulte in Nordwest-Australien”, *Zeitschrift für Ethnologie*, LXXV, 1950, 等)⁽⁴²⁾。ここで力の根源と見なされるジャンパなる擬人的諸霊は一種の文化英雄であり、この祭儀の構造は伝統宗教における秘儀の構造に類するものと見なされる。それを確認した上でエリアーデは、クランガラを伝統的な価値観の崩壊によって引き起こされた深刻な危機に対する、若い世代の唯一可能な対応だと捉えている⁽⁴³⁾。これはまた彼によれば、伝統宗教への反動という意味では「世俗化」の一事例ともされるが、その世俗化が新たな「再聖化」への扉を開いているのだと見なされてもいる⁽⁴⁴⁾。

次に取り上げることのできるの、おそらくはアーネムランドで始まったというウォルガイアの祭儀であり、これは1954年に初めて確認されたものだという(H. Petri and G. Petri-Odermann, “Nativismus und Millenarismus im gegenwärtigen Australien”, *Festschrift für Ad. E. Jensen*, II, 1964)⁽⁴⁵⁾。そこでは原住民の姿をしたジニミン(=イエス)が天から降りてきて、国土が原住民のものとなる最終的な勝利の日まで伝統文化を尊重することを説き、祭儀を授けて再び天に昇ったと説かれている。イエスが残したとされる石の船が始源の時から置いてあると信じられていることから、伝統復興を説いている土着主義的な預言者イエスは神話上の英雄の性格を帯びているとも捉えられる⁽⁴⁶⁾。

西洋との接触がもたらした宗教の創造は、エリアーデによれば現に進行中の現象でもある。10年ほど前にアーネムランド北部のエルコー島である男性が建てた建造物には部族の標章と十字架が掲げられていたという(R. M. Berndt, op. cit.)⁽⁴⁷⁾。アーネムランドの文化的、政治的一体化を目指しているというその建造者によると、部族の標章は彼らの聖書であり、彼らは二つの思考を持ち、二つの神を崇拝するのだという。この伝統文化と西洋文化との「調節」のあり方に、エリアーデは将来にわたって示され続けるであろうオーストラリアの宗教的創造性のまた一つの実例を見出しているのである⁽⁴⁸⁾。

III 結語

『オーストラリアの宗教』は、ここで触れられなかった多くの事例を挙げつつ、エリアーデが歴史における宗教的創造を論じた著作であった。その上で彼があらためて確認しているのは、未開民族における歴史の解釈の特異性である。「気づかれずとも絶えず彼らの実存を変容したさまざまな変化や革新は、神話的な時代に繰り込まれた。つまりそれらは、部族の聖なる歴史の一部になったのである」⁽⁴⁹⁾と記すことでエリアーデが示しているのは、歴史の神話への繰り込みという歴史解釈にほかならない。もっとも、歴史的人物が始源型的なモデルとして変容された上で民衆に記憶されると指摘した『永遠帰郷の神話』以来、こうした歴史解釈への理解は彼において保持されてきたことではある。しかしながら現代の西洋世界という同時代に対する時代認識を展開しつつ、宗教学・宗教史学についての方法論的考察をもすでに深めていたエリアーデがその上で著した本書は、『永遠帰郷の神話』と同じ位置にとどまるものではもちろんない。

すなわち「歴史における宗教の意味はひとたび与えられるとそれによって固定するものではな

く、歴史の過程において創造的に変化、成長、豊饒化するという意味で『開かれた』ものである』⁽⁵⁰⁾と、『オーストラリアの宗教』の末尾において断言するエリアーデは、自律的な精神の創造性を対象とする意味の解釈を目指して、ここにおいてその一步を踏み出していたのである。エリアーデが掲げた歴史的限定と宗教的創造性をめぐる問題は、こうしてオーストラリア宗教論では具体的な事例とともに展開されていたわけである。しかもエリアーデは、同書において W. E. H. スタナーやレヴィ=ストロースといった同時代の人類学者たちとの対話を進める用意すら示していた⁽⁵¹⁾。とりわけ後者に関しては、構造言語学に着想を受けた構造主義のアプローチに関して興味深い言及を行っていてもいる。すなわちポール・リクールらがレヴィ=ストロースの『野生の思考』に著者の「統語論」への関心を見出したのに対し、エリアーデはそこに「意味論」への関心が見られることをも指摘しているのである。言うまでもなく、宗教現象の意味の理解こそ、エリアーデの「解釈学」のほかならぬ目標であった。

もっともエリアーデは本書以降、レヴィ=ストロースらとの方法論上の対話を進めることはほとんどなかったと言ってよい。むしろ現代の西洋世界における構造主義の「流行」は、それ自体が彼にとっては宗教的な意味を持つ現象としてやがては探究の対象となってゆく⁽⁵²⁾。実際、こうしてオーストラリア宗教論を展開してきたエリアーデには、この時期以降、方法を論じる時間はもはや残されていなかった。南アメリカの高神信仰に関する考察を経て、すでに表明していた方法論的な言明に自ら従いつつ彼の宗教史的探究が向かうのは、やがては『世界宗教史』(1976-1983年)として結実することになる人類の全宗教史、とりわけその歴史における創造的瞬間だったのである。

注

- (1) 本稿第 I 部はここに初めて発表するものであるが、第 II 部以下は日本宗教学会第 53 回学術大会における研究報告「エリアーデのオーストラリア宗教論」(1994 年 9 月 11 日、立正大学)をもとに加筆・訂正したものである。
- (2) エリアーデと歴史をめぐる問題については、拙論「他者の宗教史——エリアーデ宗教学における『共存』の課題——」『比較文明』第 10 号、1994 年、114-124 頁において簡単に論じた。
- (3) 『永遠回帰の神話』堀一郎訳、未来社、1963 年、210-211 頁、注(15) (*The Myth of the Eternal Return*, Bollingen/Princeton University Press, 1965²; *Le mythe de l'éternel retour*, Éditions Gallimard, 1969²)。
- (4) 『ヨーガ 1』立川武蔵訳、せりか書房、1975 年、11-12 頁 (*Yoga. Immortality and Freedom*, Bollingen/Princeton University Press, 1969²)。
- (5) 同書、16 頁。以下における引用文は、必ずしも邦訳書によるものではない。
- (6) 同書、同頁。
- (7) 前掲拙論、2 章以下を参照。
- (8) そもそもヨーガ研究に取り組む前に、エリアーデがブカレスト大学において研究対象として掲げていたのは、イタリア・ルネサンスの思想であった。
- (9) 『エリアーデ回想(上)』石井忠厚訳、未来社、1989 年、第 3 章を参照 (*Mémoire, I, 1907-1937, Les promesses de l'équinoxe*, Éditions Gallimard, 1980)。
- (10) 『鍛冶師と錬金術師』大室幹雄訳、せりか書房、1973 年、216 頁 (*Forgerons et Alchimistes*, Flammarion, 1956, 1976²)。

- (11) 同書, 217-218 頁。
- (12) 同書, 218-219 頁。
- (13) 同書, 220-221 頁。
- (14) 同書, 222 頁。
- (15) 『宗教の歴史と意味』前田耕作訳, せりか書房, 1973 年, 97 頁 (*The Quest. History and Meaning in Religion*, The University of Chicago Press, 1969)。
- (16) たとえば『神話と夢想と秘儀』(岡三郎訳, 国文社, 1972 年)に所収の「現代世界の神話」を参照 (*Mythes, rêves et mystères*, Éditions Gallimard, 1957)。なお同じ主題に関しては, 拙論「聖の現前性」『宗教研究』299 号, 日本宗教学会, 1994 年, 45-46 頁において簡単に論じた。
- (17) 『世界宗教史 I』荒木美智雄・中村恭子・松村一男訳, 筑摩書房, 1991 年, v 頁を参照 (*Histoire des croyances et des idées religieuses/I*, Éditions Payot, 1976)。
- (18) 『悪魔と両性具有』(宮治昭訳, せりか書房, 1973 年)に所収の「宇宙の再新と終末論」(*Méphi-stophélys et l'androgynie*, Éditions Gallimard, 1962), および『神話と現実』(中村恭子訳, せりか書房, 1973 年)に所収の「終末観と創造神話」を参照 (*Aspects du mythe*, Éditions Gallimard, 1963)。
- (19) 『宗教の歴史と意味』22 頁。
- (20) 『悪魔と両性具有』176 頁。
- (21) 『世界宗教史 III』鶴岡賀雄訳, 筑摩書房, 1991 年, i-ii 頁 (*Histoire des croyances et des idées religieuses/III*, Éditions Payot, 1983)。
- (22) *Australian Religions: An Introduction*, Cornell University Press, 1973, p. xv.
- (23) *Ibid.*, p. xvi.
- (24) 『宗教学概論 3 聖なる空間と時間』久米博訳, せりか書房, 1974 年, 第 9 章「農耕と豊饒の儀礼」を参照 (*Traité d'histoire des religions*, Éditions Payot, 1949)。
- (25) *Australian Religions*, pp. xx-xxi.
- (26) *Ibid.*, p. 2.
- (27) *Ibid.*, p. 25.
- (28) *Ibid.*, pp. 3-8.
- (29) *Ibid.*, pp. 25-27.
- (30) *Ibid.*, p. 29.
- (31) *Ibid.*, p. 29.
- (32) *Ibid.*, pp. 31-33.
- (33) Elkin, *The Australian Aborigines*, 1964, p. 225 in Eliade, *ibid.*, p. 34.
- (34) *Australian Religions*, p. 40.
- (35) *Ibid.*, p. 34.
- (36) *Ibid.*, p. 40.
- (37) *Ibid.*, p. 41.
- (38) *Ibid.*, p. 67.
- (39) *Ibid.*, pp. 121-126.
- (40) *Ibid.*, p. 126.
- (41) *Ibid.*, p. 127.
- (42) *Ibid.*, pp. 172-174.
- (43) *Ibid.*, p. 177.
- (44) *Ibid.*, pp. 163-164.

- (45) Ibid., pp. 180-181.
- (46) Ibid., pp. 181-182.
- (47) Ibid., pp. 183-184.
- (48) Ibid., p. 185.
- (49) Ibid., p. 191.
- (50) Ibid., p. 200.
- (51) Ibid., pp. 196-200.
- (52) 『オカルティズム・魔術・文化流行』（楠正弘・池上良正訳，未来社，1978年）に所収の「文化的流行と宗教史」を参照（*Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions. Essays in Comparative Religions*, The University of Chicago Press, 1976）。

Historical Conditioning and Religious Creativity Eliade's *Australian Religions*

Michiaki OKUYAMA

In *The Myth of the Eternal Return*, Eliade speaks of the overcoming of historical conditioning in archaic ontologies. Elsewhere, in the context of the thought and practices of India, he speaks of the path of liberation from the human condition. Again, elsewhere, he suggests that the idea of *homo faber* from the alchemical heritage applies to the modern world in its attempt to extricate itself from temporality--a dangerous situation that finally elicits a creative response. Convinced that this kind of creativity vis-a-vis history is not restricted to the Western world, as is patent in the case of the cargo cults of Melanesia, Eliade seeks a systematic interpretation.

Eliade does just this in his *Australian Religions*. There, he takes up the disappearance of the sky-gods not as a mythical motif but as an historical process taking place within the aboriginal myth of sacred history. He draws attention to the way in which contacts with Western civilization provoked any number of novel and creative religious responses among Australia aboriginal people. Eliade's interest in religious creativity, as evidenced in *Australian Religions*, continued on later in his work, *A History of Religious Ideas*.