

超越の層位学

——『宗教学概論』から『ヨーガ』と『シャーマニズム』まで——⁽¹⁾

奥山倫明

はじめに —— エリアーデの研究対象

ミルチャ・エリアーデの宗教研究は厳密な意味においては、インド滞在中のスレーンドラナート・ダスグプタの指導によるインド哲学の学習と、その後のヒマラヤのアシュラムにおけるヨーガの実修とに始まる。その成果である学位取得論文を基に刊行された『ヨーガ——インド神秘主義起源論——』、その改訂ともいえる『ヨーガの技術』、さらに後に発表された『ヨーガ——不死と自由——』（以下『ヨーガ』と略記する）に見られるヨーガ研究は、エリアーデ宗教学を構成する不可欠の要素として捉えることが可能だろう。

一方、ヨーガと同様に、エリアーデは錬金術も繰り返し考察の対象として取り上げている。少年期に遡る自然科学への関心を背景に、戦前『アジアの錬金術』『バビロニアの宇宙論と錬金術』が刊行され、戦後『鍛冶師と錬金術師』がまとめられる。

また自叙伝『エリアーデ回想』には、第二次大戦中のイギリスの滞在の時期にシャーマニズムに関する資料を収集しつつあったことをエリアーデは記している。やがて『シャーマニズム——エクスタシーのアルカイックな技術——』（以下『シャーマニズム』と略記する）として発表されることになるこのシャーマニズム研究も、ヨーガや錬金術の研究と並ぶエリアーデ宗教学のもう一つの中心であったと見なすことができる。

もちろんエリアーデ宗教学の対象は、ヨーガ、錬金術、シャーマニズムに限られるわけではない。そもそも卒業論文でルネサンス哲学を扱ったというエリアーデが、どのような経緯でインドに関心を向けたのかについて検討することも必要だろう。また一方で、『永遠回帰の神話』において彼の歴史観と絡み合いながらともに提示され、その後いくつかの論文集で展開されることになる彼の神話論も、当然検討されなければならない。他方、『ザルモクシスからジンギスカンへ』で注目を浴びるものの、依然として1945年以前に遡る全体像が明らかであるとはいえない彼のルーマニア・フォークロア研究も、おそらくは考察されるべき主題だろう。さらに個別の研究対象としてオーストラリアや南アメリカの宗教を取り上げた後に結実する、エリアーデ宗教学のある意味での到達点『世界宗教史』の評価という課題も残っている。

しかしながらこれらの問題は、所在のみ指摘するにとどめ本稿では論じない。また彼の錬金術論の特質に関しても、別の機会に考察することにする。そうした限定を施した上で本稿が課題とするのは、『ヨーガ』と『シャーマニズム』のエリアーデ宗教学における位置づけである。両著作の特質を明らかにするために、『宗教学概論』についてもある観点から簡単に論じておかなければならないが、⁽²⁾それを行うためにあらかじめ戦後のパリ時代までのエリアーデ宗教学の展開を、彼の『エリアーデ回想』(以下『回想』と略記する)⁽³⁾を中心参照することにより背景となる状況を踏まえて回顧しておく。まずはインドからルーマニアへの帰国後のエリアーデの活動を、次いでその後のパリにおける活動までを概観することにする。

I. 回想の前半生 —— エリアーデ宗教学の背景

1. 帰郷から離郷まで

1928年末からの三年に亘るインド滞在から兵役の義務を果たすためにルーマニアに帰国したエリアーデは、1932年末まで軍務の傍ら英語で執筆してあった論文を学位論文としてルーマニア語に翻訳する作業に携わっていた。やがて友人らと公開講演と討論会を企画開催する活動を行うようになり「クリテリオン・グループ」が形成される。⁽⁴⁾その間エッセイ集『独語録』を刊行する一方で、⁽⁵⁾33年3月を締切として新しく設けられた長編小説を対象とする文学コンクールに応募するために、彼はインドでの体験を基にした小説を執筆し始める。当選作となったこの小説『マイトレーイ』は、33年5月に出版され同年末までに一万部が発刊されたという。⁽⁶⁾他方、同年2月にブカレスト大学に提出された学位論文に対して、6月には哲学博士号が授与され、⁽⁷⁾エリアーデは同大学で論理学、形而上学、形而上学史を担当していたナエ・イヨネスクの助手として、同年末からの新学年度以降、形而上学史の講義と論理学史の演習を担当することになる。⁽⁸⁾

エリアーデの学問上の経歴は、このように小説家としての創作活動と並行して始まっていた。1934年には小説『楽園からの帰還』『消え行く光』、講演集『インド』、エッセイ集『オセアノグラフィ』が出版され、翌年には小説『無頼の徒』、インド滞在中の日記を素材にした伝記的小説『仕事場』が刊行される。⁽⁹⁾その一方で彼は、34年夏にはベルリンに滞在して、ヨーガ、アジアの錬金術、採集儀礼を伴う呪術的植物マンドラゴラに関する資料の収集に当たる。⁽¹⁰⁾最初の学術的著作である『アジアの錬金術』を翌35年に刊行すると、バビロニアの宇宙論と錬金術の研究を続けるとともに、ヨーガ研究の成果をフランス語で刊行するための書き直しに取りかかった。⁽¹¹⁾

その成果として『ヨーガ——インド神秘主義起源論——』が刊行された1936年と翌37年の夏には、エリアーデはベルリンにおいて、バビロニアやマンドラゴラに関係する文

献調査を続ける。⁽¹²⁾ 二年来の研究をまとめた『バビロニアの宇宙論と錬金術』を37年に出版すると、次いで国際的な宗教研究誌『ザルモクシス』⁽¹³⁾ 発刊の準備を開始する。その間に写真主義を離れた幻想小説『クリスティナ嬢』(1936年)『蛇』(1937年)が刊行される。なお後にエリアーデは『蛇』を振り返り、文学的創造が理論的意義を啓示しうることを同書が当時の著者の意図を超えて示していたと指摘している。彼の回顧によればヒエロファニーとしてやがて理論化される「聖の歴史的形態への偽装」の問題が、すでに『蛇』には記されていたとされている。⁽¹⁴⁾ 一方『クリスティナ嬢』の発表後、その猥褻性が問題とされ、37年には文部大臣の公式声明において、エリアーデはポルノグラフィ作家として批判されることになる。これに対してエリアーデは文部省を告訴し一審でエリアーデ勝訴の後、文部省が控訴するが、翌年この訴訟は中断される。4月に憲法が停止され国王の独裁が始まったためであった。⁽¹⁵⁾

この政治情勢の変化は、エリアーデにも直接影響を及ぼすものであった。宗教的な国家主義政治集団である「軍団派」との親近性を指摘される政治的立場のために、イヨネスクが逮捕され大学から罷免されると、彼の助手であったエリアーデもやがてその地位を失う。⁽¹⁶⁾ さらに当時『ザルモクシス』誌の刊行の準備を進めていたエリアーデには、外国の執筆者との連絡に関して嫌疑がかけられ1938年7月に逮捕監禁される。やがて結核の疑いから10月には軍用病院に収容され、後に釈放されるが、退院するまでの間に、エリアーデは論文「冶金術・呪術・錬金術」を準備し、小説『天上の結婚』⁽¹⁷⁾ を完成していた。

なお『ザルモクシス』は1939年春に刊行され、エリアーデは同誌に先に挙げた「冶金術・呪術・錬金術」や「ルーマニアにおけるマンドラゴラ信仰」などの論文を掲載する。⁽¹⁸⁾ 次いで翌年刊行される『ザルモクシス』第二巻の準備を開始し、それに向けて彼は「水のシンボルイズムに関する覚書」の執筆を始める。⁽¹⁹⁾ その間にエッセイ集『断片から』(1939年)、小説「ホーニヒベルガー博士の秘密」「セランポーレの夜」(1940年)が発表される。⁽²⁰⁾ 1940年3月にイヨネスクが死去すると、ルーマニアに留まる必要を感じなくなったエリアーデは、⁽²¹⁾ 翌月母国を後にし文化担当官としてロンドンに赴任した。

2. ロンドンからパリまで

世界大戦への突入を前に、ルーマニア政府が文化的宣伝の任務を託して国外に派遣した若手の大学教員の一人ではあったが、⁽²²⁾ エリアーデのイギリスでの公務は簡単な文化的報告の提出だけであったと『回想』には記されている。⁽²³⁾ その間に彼は大英博物館において、数年来抱えている研究対象マンドラゴラに加えて、すでに触れたようにシャーマニズムに関する資料を収集し始めていたという。⁽²⁴⁾ もっともイギリスでエリアーデが着手したのは、シャーマニズム研究だけではなかった。1940年9月のロンドン空爆後、オックスフォード

に移ったエリアーデは「電撃的な啓示」に導かれ「形態学と宗教史の大々的な総合の計画を練り上げていた」という。⁽²⁵⁾ この形態学と宗教史との総合の企てを、エリアーデは当初比較宗教史序論』(*Prolégomènes à une histoire comparée des religions*)と呼んでいる(以下『序論』と略記する)。『回想』においては1940年末に『序論』の執筆が始められたと記されているが、⁽²⁶⁾翌41年2月イギリスとルーマニアとの国交断絶の直前にポルトガルに赴任した彼が、リスボンにおいてそれを完成することはなかった。⁽²⁷⁾

その後エリアーデは、文化担当官としてポルトガルやスペインの出版物に親しみ、1942年に『サラザールとポルトガルにおける革命』、翌43年に『ルーマニア人——東方のラテン族——』を著わす。また反対の一致、両性具有等を主題とするという数年来の論文を集成した『再統合の神話』と、『ザルモクシス』第三巻に収録される「マンドラゴラスと『神秘的誕生』の神話」とを42年に発表し、建築儀礼の比較研究を主題とする『マノール親方伝説注解』とエッセイ集『エウタナシウスの島』とを43年に刊行する。⁽²⁸⁾

1944年以降は『序論』に専念する様子が『回想』には著されているが、この時期には新たに「『歴史の恐怖』に関するエッセイ」が、エリアーデの心を捉えるようになっていた。⁽²⁹⁾これが45年に執筆が始められたという『永遠回帰の神話』である。⁽³⁰⁾しかし『序論』と『永遠回帰の神話』を抱えていたエリアーデが、1945年9月パリに着いて取りかかることになったのは、『ヨーガ』を部分的に改訂しその主題を「宗教史 (*l'histoire des religions*)」というより大きな展望のうちに位置づける」という『ヨーガの技術』であった。⁽³¹⁾次いで46年夏には論文「シャーマニズムの問題」が著される。エリアーデはその執筆の経緯に関して、シャーマンのエクスタシーを、北極圏の住民の神経に対して厳寒、長く続く夜、荒涼とした希薄な人口、ビタミンの欠乏などが引き起こす影響の一つと捉えているエイク・オウルマークスの見方に対して (*Åke Ohlmarks, Studien zum Problem des Schamanismus*, 1939, Lund-Kopenhagen)、シャーマニズムを「宗教史」の文脈に位置づけようとしたとここでも記している。⁽³²⁾

一方『序論』については、ジョルジュ・デュメジルが高等研究院に開設した比較神話学の講座において、講義を行う機会をエリアーデに提供する。「聖の形態学研究」と題した1946年2月からの10回の講義において、エリアーデは天空神から始まる『序論』の本論中最初の四章分を扱ったという。⁽³³⁾その後、翌年にかけて『序論』と『永遠回帰の神話』の執筆が続けられる。⁽³⁴⁾この『序論』は表題を『宗教史概論』(*Traite d'histoire des religions*)と改め、デュメジルの序文を付されて49年に刊行される。その間エリアーデは48年に『ヨーガの技術』、論文「『縛める神』と結び目のシンボリズム」を発表する一方で、高等研究院では神話の構造を主題とする講義を行う。⁽³⁵⁾なお48年に完成した『永遠回帰の神話』は『概論』と同じく49年に刊行された。⁽³⁶⁾この後エリアーデは『シャーマニズム』の執筆を⁽³⁷⁾

再開するが、同じ時期には歴史的・幻想的な大河小説『聖ヨハネ祭の夜』(=『禁じられた森』)⁽³⁸⁾にも取りかかっていた。

1950年には中心のシンボルイズムについて発表を行ったエラノスや、「宇宙創成神話と呪術的治療」と題して報告した国際宗教史学会などの会議の合間を縫って『シャーマニズム』に断続的に取り組み、ボーリングゲン財団からの奨励金の給付を受けることになった翌51年に同書が完成する。⁽³⁹⁾また同年準備を始めた論文集『イメージとシンボル』は翌52年に刊行され、さらに53年から進めていた学位論文の増補改訂版が翌年『ヨーガ——不死と自由——』⁽⁴⁰⁾として刊行された。55年にはかつて扱った主題を再び取り上げて考察し、翌年『鍛冶師と錬金術師』を刊行する。これはエリアーデ自身の言葉によると、『『ヨーガ』と同様『過去の清算』をなすものであったという。⁽⁴¹⁾

その後エリアーデは、以前から関心を抱いていたというイニシエーションの問題に取り組むことになる。その問題は1956年のシカゴ大学におけるハスケル講演で取り上げられ、大西洋を越えて展開するエリアーデの後半生の端緒となるものでもあった。⁽⁴²⁾

Ⅱ．偽装する形態学 ——『宗教学概論』

1. 聖の形態学

イギリスにおいて執筆を開始していた『比較宗教史序論』は、戦後パリで刊行するに際してその表題に関して出版社からの抵抗にあう。そのためエリアーデはそれに換えて『聖の形態学』を提案したが、それを受け入れずに出版社が与えた題名が『宗教史概論』であった。この表題の「宗教史」に対してエリアーデは違和感を記し、それを「ふさわしくない題名」と記してさえる(邦訳書表題に併せてこの点も考慮し、以下では『概論』と略記する場合以外は『宗教学概論』と記す)⁽⁴⁴⁾。ここでエリアーデは『概論』における研究上の指針として、「形態学」は保持し「宗教史」は捨象している。最初に彼が得た着想が形態学と宗教史との総合であったことを想起すると、「宗教史」に対する彼の消極性には疑問が生じる。『概論』の執筆を最初に構想した際の記述と比較するとこの「宗教史」の捨象は、『概論』に関する『回想』中の記述としては明らかに整合性を欠いている。

『回想』の記述に従うのであれば、当初は形態学と宗教史との総合が目指されていたが執筆中に叙述の方針に変化が生じたのだと考えることもできる。そのために最終的に総合されるはずの「宗教史」としての方向づけが次第に除外され、著者自身にとっては「形態学」としての方向づけのみが『概論』に残ることになったと捉えるべきなのであろうか。同じく『回想』においては『概論』のイタリア語版の序文において、エルンスト・ディ・マルティノがエリアーデの分析法を現象学的と呼びクロウチェの歴史主義と対置したことに触れて、エリアーデが自らの方法を「形態学的」と呼んでいる記述も見られる。⁽⁴⁵⁾この箇

所も参照すれば、エリアーデによる『概論』の「形態学」としての性格づけは、『回想』のバリ時代以降の叙述においては一貫していると思なすことは可能だろう。

もっとも『回想』においては著者自身によって次第に捨象されたものとも思われる、『概論』における宗教史の位置づけに関しては、さらにもう少し注意が必要である。そもそも『宗教学概論』の「序文」において、エリアーデは「宗教とは何か」という問いに併せて「どこまで宗教史について語りえるか」という問いを同書の目標として設定していた。⁽⁴⁶⁾

『概論』が取り組むべき課題として「宗教史」が提示されていたのである。それを受けて、続く「聖の構造と形態学」と題した章においては、ヒエロファニーがつねに歴史における聖の顕現であることが確認されている。⁽⁴⁷⁾ さらに宇宙、生物、場所に関するヒエロファニーと、神話と象徴を論じた後でまとめられる「結論」においても、ヒエロファニーの歴史性は繰り返し指摘され、次のような指摘がなされてもいる。

ヒエロファニーがヒエロファニーとして顕現した最初から、「歴史的」でないようなヒエロファニーは存在しない。人間が聖の啓示を自覚するという単純な事実から、この啓示はどんな面でなされようとも歴史的となる。人間がその欲求のおもむくままに聖を経験する時に、ただちに歴史は介入してくる。⁽⁴⁸⁾

こうしたヒエロファニーの歴史性に関する度重なる指摘を確認すれば、著者による形態学としての性格づけのみに頼って、『概論』を歴史的な要因を閉却するものと片づけるわけにはいかなくなる。前述のように幻想小説『蛇』においてすでに問題としては提示されていたとされる聖の歴史への偽装の、『概論』における展開としてのヒエロファニーの弁証法とは、別の箇所でも触れたように聖が俗を通してのみ顕現しそれにより聖自体を歴史の相対性のなかに限定するというヒエロファニーの逆説性のことだったのである。⁽⁴⁹⁾

もっともエリアーデは、ヒエロファニーの歴史性を指摘した先の引用箇所の直前では、次のように記してもいる。

本書において、われわれは宗教現象というものを、歴史的展望において研究することを避け、宗教現象それ自体として、つまり、ヒエロファニーとして扱うようにしてきた。それだからこそ、たとえば水のヒエロファニーの構造を解明するのに、われわれはあえてキリスト教の洗礼とならべて、オセアニアやアメリカや古代ギリシャ＝オリエントの神話、儀礼を提示し、それらを相互に隔てているもの、つまり、歴史を一切捨象してきたのである。⁽⁵⁰⁾

ここで確認されているのは、『概論』においては歴史性があらかじめ捨象されていたということである。だからこそそれを受けて、宗教現象の歴史に関わる問題は姉妹編に委ねることも記されることになる。⁽⁵¹⁾

『宗教学概論』はしたがって、歴史に偽装された聖の顕現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はいかないことが繰り返し指摘されているが、エリアーデの意図としては聖の形態学の展開であったといえる。もっとも『概論』の本論の叙述が、実際にどの程度歴史を語っているか、あるいは語っていないかは、それ自体を読み通してみなければもちろん判断できるものではない。広汎な記述から読み解けば、この『概論』に隠されている少なくともある意味で歴史的なエリアーデの展望が浮かび上がってくるのである。

2. 偽装された歴史

『宗教学概論』の本論は、パリの高等研究院での講義でも扱われたという天空神についての叙述から始まる。エリアーデは天空神に関する検討が、その「歴史」の運命についての理解にも役立つだろうと記している。そこで論じられる天空神の運命とは、天空の超越性と人間の深まりゆく「具象への渴望」とにより、宗教生活の周辺へ押しやられるその忘却の過程である。⁽⁵²⁾ 天空の至高神は、原始宗教のどこにおいても重要な役割を演じてはいないとエリアーデは記し、この天空の至高神の忘却とともに起こる他の宗教形態への交替を指摘する。⁽⁵³⁾

見たところ天空至高神は、あらゆるところでその位置を他の宗教形態に譲っている。この交替の形態学は、かなり多様ではあるが、個々の交替の意味には共通する部分もある。すなわち、天空神の超越性と受動性から、力動的で効験があり近づきやすい宗教形態への移行である。われわれが見ているのは、聖の「具体的なものへの漸進的転落」であるとも言えよう。人間生活とそれを直接取り巻く外的環境とが、つねに一層の聖性を帯びるのである。⁽⁵⁴⁾

こうして『概論』における歴史的展望の一つとして、ここに「より力動的、具体的、親密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「^{デウス・オティオスス}暇な神」の主題を見いだすことができる。⁽⁵⁵⁾ なおこの主題は主に神話叙述を論拠とし、エリアーデが論じる人間と聖との両面的な関係から必然的に帰結するものであり、後述のシャーマニズム論と密接な関わりを持つものでもある。⁽⁵⁶⁾

さらに『概論』中にエリアーデの描く宗教史的展望を求めれば、なお二つの点を指摘す

ることが可能だろう。それは一つには農耕の発見が可能にしたシンボリズムの総合であり、また一つには神話と象徴の墮落という主題である。エリアーデは農耕の発見の意義を何よりも精神史上の変革に求めて、次のように記している。

人類の運命を決定したのは、人工の増大でも栄養の増大でもなく、人間が農耕を発見しながら作り上げていった「理論」である。人間が穀物の中に見たもの、人間がそれとの接触によって学びとったこと、地下にあって形態を失ってしまう種子の例から理解したこと、こういったものすべてが、人間にとって決定的な教訓となった。農耕は人間に有機的生命の根本の一体性を啓示した。女性と畑、性交と種蒔きといった類比は、最も重要な心的総合である律動的生命、退行として理解される死などと同様に、この啓示の帰結である。この心的総合は人類の発展にとって不可欠のものであり、農耕の発見によって⁽⁵⁸⁾はじめて可能になったのである。

農耕の発見により宇宙的韻律のもとで相応化されたと理解されているこの豊饒と死と再生のシンボリズムへの着眼は、後に彼が回顧するところではインド滞在を契機とする前アリア的宗教性の認識に由来するものとされ、またルーマニアの農耕的宗教性と通底するものとも説明される。このシンボリズムの認識は、やがて宇宙的宗教性の概念を生みだすばかりでなく、ハスケル講演以降展開されるイニシエーション論の前提ともなる。⁽⁵⁹⁾

また『概論』本論末尾の二つの章のなかで、エリアーデは神話と象徴の墮落について論じている。⁽⁶⁰⁾彼は神話が叙事詩的伝説、譚歌、物語に墮落したり、迷信、風習、郷愁といった矮小化した形で残存することを指摘する一方で、真珠、瑠璃、ダイヤモンドなどの象徴に見られる、呪術宗教的意義の喪失から帰結する経済的、美的価値への墮落を論じている。さらに象徴が全体としてのシンボリズムから脱落し、単純で具体的に解釈される傾向は象徴の幼稚化と呼ばれている。⁽⁶¹⁾

もっともエリアーデの議論において強調されるのは、神話と象徴が歴史的変貌を遂げた後にも、本来の構造を保持しモデルとしての機能を果たし続けるということである。⁽⁶²⁾こうした主題は、やがて神話の残存と偽装、あるいは現代世界の宗教性に関する議論として展開され、自著としては未完に終わった『世界宗教史』第四巻においても展開が予告されていた、聖の完全な偽装という論点を招来することにもなる。⁽⁶³⁾

こうしてみると『宗教学概論』は、歴史的形態の中に偽装された聖の顕現を意味するヒエロファニー概念を提示したのみならず、聖の形態学の展開という著者の意図の背後に、天空至高神の暇な神への隠遁、農耕の発見によるシンボリズムの総合、神話と象徴の墮落といった、ある意味での歴史的展望をも内包していた。つまり『概論』に、いわば偽装さ

れた歴史を見いだすことも可能だと考えられるのである。

ところでエリアーデは『概論』において、オーストラリア宗教の最もアルカイックな層 (les couches les plus archaïques) を分析する一方で、メソポタミアの天空神が最もアルカイックな原トルコ層に (aux couches proto-turques les plus archaïques) 属していることを指摘する。⁽⁶⁴⁾ またヘシオドスが『神統記』に記す大地ガイアと天空ウラノスという原初的配偶を、古代ギリシャの神々に対する前ギリシャ的基層 (substrat) と記述し、「植物祭祀」を区分する際に石と木と祭壇の総体が効果的な小宇宙を形成する宗教生活の最古層 (les couches les plus anciennes) に触れ、季節儀礼の一つである「夏」と「冬」との儀礼的闘技が見いだされるアルカイックな宗教としてエジプトの葬礼神オシリスの農耕儀礼の最古層 (les plus anciennes couches) を挙げている。⁽⁶⁵⁾ このようにエリアーデが、時間的な前後関係を前提とする共時的な「層」の概念に言及していることを確認すれば、彼の示唆する「層位学的分析 (une analyse stratigraphique)」も見過ごしておくことはできなくなる。『概論』では「さしあたっては試みない」と記されていた層位学的分析ではあるが、至高神信仰に関して次のような説明はなされていたのである。

層位学的分析とは、その現象の「歴史」を明らかにし、至高神への信仰は異例なもののヒエロファニーに先行していたか、それとも逆であったか、あるいはこの二つの宗教経験は同時に実現したものかどうかを立証するためのものである。⁽⁶⁶⁾

『宗教学概論』において展開されることのなかったこの層位学的分析は、はたして単なる術語として触れられただけのものであったのであろうか。それに答えるのは、彼のヨーガ論とシャーマニズム論とを振り返ってからでも遅くはあるまい。

Ⅲ．超越の層位学 —— 『ヨーガ』と『シャーマニズム』

1．アルカイズムの摘出

すでに指摘したように、エリアーデは形態学と宗教史との総合をすでに第二次大戦中のある時期に構想していた。その成果である『宗教学概論』は、しかしながら歴史的展望を内包するものではあったが著者により形態学として試みられたものであり、宗教史の展開はその姉妹編に委ねられていた。こうしてみると形態学と宗教史と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。⁽⁶⁷⁾ 戦後のエリアーデ宗教学の展開は、その総合の達成へと向かう過程だったのである。

ところでこの形態学と宗教史との総合を、最終的に実現すべき課題としていたエリアー

デ宗教学において、『ヨーガ』と『シャーマニズム』の両著作はその構想の具体的な適用であったとも考えられる。確かに前掲の『ヨーガの技術』と「シャーマニズムの問題」とにおいて掲げられていた「宗教史」の枠組みを受け、『ヨーガ』は心理学者・哲学者と並んで宗教史家を特に対象とし、『シャーマニズム』も一般宗教史におけるその現象の位置づけを意図している。しかしその場合にエリアーデがいう「宗教史」とは、それぞれの研究対象の形態と歴史とを総合的に扱おうとするものなのである。⁽⁶⁸⁾

まず『ヨーガ』におけるその総合を振り返ることにすれば、同書の副題が掲げる「不死と自由」が手がかりになる。その両者はエリアーデが形態学的に対比して提示するバロック・ヨーガと古典ヨーガの、それぞれの目標を示している。ここでエリアーデがクラシック (classic) に対してバロック (baroque) と形容するのは、タントリズム、神秘的エロティシズム、民衆的伝統を包含するヨーガの呪術的形態である。⁽⁶⁹⁾

パタンジャリが『ヨーガ・スートラ』にまとめた哲学システムとしての古典ヨーガにおいては、苦からの解脱、人間の限定条件からの解放、すなわち絶対自由、三昧 (samādhi) を獲得するための教義と技術とが示されていたとエリアーデは論じる。⁽⁷⁰⁾ その際に彼はサマーディにエンスタシス (enstasis) との訳語を当て、それを人間の身体と生命が、宇宙のリズムへの相応化、すなわち宇宙化を経ることにより最終的に得られる、宇宙を超越した状態と解釈している。⁽⁷¹⁾

この古典ヨーガにおいては奇跡的力の使用は、絶対自由への途上における誘惑への屈服を意味し、その場合ヨーガ行者は単なる呪術師にとどまる。⁽⁷²⁾ ところが民衆がヨーガ行者に見出したのは超人的能力を有する呪術師の姿であり、民衆にとって絶対自由は何よりも不死を意味していたのである。⁽⁷³⁾ エリアーデは次のように記している。

古典ヨーガも、一般に他のどの主要なインド思想も、不死を追求したわけではない。無限に延長された生存よりも、解脱と自由をインドは選んだのだ。それにもかかわらず、[中略] ある特定の時において、ヨーガはインド精神にとって解脱への理想的な道具を表すばかりでなく死を克服する「秘密」をも意味するようになった。[中略] インドのある部分にとって、そしておそらくその大部分にとって、ヨーガは清浄と解脱の方法と同一視されたのみならず、呪術、特に死を克服する呪術的手段とも同一視された。言い換えれば、生前解脱者の神話は自由への渴望のみならず、不死への願望をも満たしたのである。⁽⁷⁴⁾

なおこの古典ヨーガとバロック・ヨーガとの対比は、エリアーデが試みたヨーガの成立の歴史的な説明を背景とするものでもあった。エリアーデはヨーガ成立の前提となるイン

ドの宗教伝統を大きく三つに区分する。それは第一に、インドに限らず普遍的なものともされるアルカイックな呪術・宗教的伝統、すなわち「厳密な意味でのヨーガの成立に先行する太古からの呪術・宗教的基層 (the immemorial magico-religious substratum)」である。⁽⁷⁵⁾これに関連して特にエリアーデが注目するのは、呪術的発熱、火の統御といった呪術的伝統と、死と再生のイニシエーションのシンボリズムとであった。⁽⁷⁶⁾第二には、前アリア的な土着の民衆の宗教伝統の層が指摘される。これは都市社会と農耕経済を背景とし、女神信仰に見られる人格的・地方的な神々への神秘主義的献信を特徴とする「母の宗教」として説明され、宗教経験における具体性に貢献したとされる。⁽⁷⁷⁾第三に挙げられるインド・ヨーロッパ語族の宗教は、父系社会と牧畜経済を背景とし天空や大気の神々への崇拝を特徴とする「父の宗教」として説明され、儀礼と思弁の面での貢献が見られると指摘される。⁽⁷⁸⁾

こうした区分を前提にしてエリアーデは次のように記している。

ヨーガ的苦行の起源をインダスの原歴史的宗教と結びつけることが正しいならば、そこに他のところでは消えてしまった神秘主義的経験のアルカイックな形態が見られると結論づけるのは正当であろう。[中略] 神秘主義の普遍的歴史において、古典ヨーガは定義し難い独自の位置を占める。それは生きている化石、つまり今日他のどこにも残っていないアルカイックな精神の一樣相を示すのである。⁽⁷⁹⁾

こうしてエリアーデは形態学的区分からさらにヨーガの起源を遡り、彼が想定する宗教的アルカイズムのなかで、ヨーガの神秘主義に独自の位置を与えたのである。

なおエリアーデは、宗教的シンクレティズムの一例ともいえる、印欧語族の宗教伝統による前アリア的伝統の同化の過程、すなわちヒンドゥー化に注目するが、⁽⁸⁰⁾タントリズムもまた、土着的な民衆精神のヒンドゥーイズムへの流入を媒介したという点で、ヒンドゥー化の過程を持続し強化するものと説明される。⁽⁸¹⁾したがってエリアーデがバロック・ヨーガを古典ヨーガと区別したのは、そこに宗教史的総合を見出していたからであるとも考えられる。さらにこのタントラの総合を論ずる時に、エリアーデはそれが土着の伝統の同化という点で、シャーマニズム的要素を吸収したことを指摘するとともに、チベット、モンゴルを経て北アジアのシャーマニズムにまで影響を及ぼしたことにも触れていたのだった。⁽⁸²⁾

2. エクスタシーと歴史

それではバロック・ヨーガとの関連も指摘されたシャーマニズムそれ自体の考察においては、形態学と歴史学との総合はどのように企てられていたのでしょうか。『シャーマニズム』において特徴的なのは、エリアーデにとってのシャーマニズムの本質論が提示されていたことである。エリアーデは中央アジア、北アジアのシャーマニズム複合体の形成を論ずる際に重要な本質的要素として「第一現象としてのエクスタシー体験そのもの」を「そのエクスタシー体験が組み込まれることになった歴史的・宗教的環境と、最終的にその体験を正当化することになる観念体系」から区別して、次のように記している。

われわれがエクスタシー体験を「第一現象」と名づけるのは、それを特定の歴史的時期の結果として、すなわち、ある種の文明によって生み出されたものとして見なす理由を何ら見出せないからである。むしろ、これは人間の状態における根本的なものであり、したがってアルカイックな人類の全体に知られていたものと考えたい。つまり文化や宗教の多様な形態によって変化し、修正されたのは、エクスタシー体験の解釈と評価だったのである。⁽⁸³⁾

ここでシャーマニズムの本質として抽出されているのが、やがて多くの批判を招くことにもなるエクスタシー体験であるが、エリアーデはエクスタシー体験自体をシャーマニズムと呼んでいるわけでは必ずしもない。シャーマニズムを構成するおおよそ次のような緊密に関連しあう三つの要素を彼は指摘している。第一に中心のシンボリズムを内包し、世界軸を起点として天界、地上界、冥界が連結されると想定するアルカイックな宇宙論とそれに関連する数のシンボリズム⁽⁸⁴⁾。第二にそのような宇宙論を前提とする呪術的飛翔を初めとする、呪術的発熱、火の統御といったアルカイックで普遍的な呪術の伝統。⁽⁸⁵⁾なおこれはヨーガの背景となる宗教伝統の一つとして指摘されていた、宗教的アルカイズムと重なる部分であるから、イニシエーションのシンボリズムもここで指摘すべきだろう。第三に神観念や靈魂観念。ここで具体的に挙げられる天空の至高神や死霊の観念は、また第一の宇宙論と関連するものである。⁽⁸⁶⁾

なお天界の神々と人間との交流が神話上のかの時には容易であったが、天と地との分離以降、至高神は人間から遠ざかる暇な神となり、失われた楽園を回復できるのはシャーマンを初めとする特別な人々だけになるというエリアーデに頻出するモチーフは、言うまでもなくこれら三つの要素を背景としている。エリアーデはこう記している。

シャーマン（あるいは呪医、呪術師など）の天界への上昇は、大きく改変され、ときと

して衰退してはいるが、天空至高神信仰と天地の間の具体的な交流に関する信仰を中心とするアルカイックな宗教的観念体系の残存である。⁽⁸⁷⁾

『宗教学概論』に関連してすでに触れた天空至高神の暇な神への隠遁の主題は、この点で彼のシャーマニズム論と連繫するのである。

もっとも『シャーマニズム』におけるその主題の歴史に関する議論は、天空至高神をめぐるこうした宗教史的展望に限られるわけではない。エクスタシー体験を提示する本質論を前提とする一方で、エリアーデはシャーマニズムの歴史的展開のなかに他の要素の影響を見いだそうとする。すなわちシロコゴロフによる『トゥングース人における心理精神的複合』(Sergei M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of the Tungus*, 1935, London)を参照し、トゥングース・シャーマニズムへの、仏教、特にチベット仏教の影響をエリアーデは認めている。⁽⁸⁸⁾ もっとも、一方でその影響を精霊観とそれに関わる技術とに限定し、他方では天空神の重要性、上昇の神話と儀礼の普遍性、さらにシャーマニズムの衰退の神話に言及することによって、エリアーデはトゥングース・シャーマニズムの現代の形態を、古代北アジアの本来のシャーマニズムの変形と見なすのである。⁽⁸⁹⁾ 『シャーマニズム』においてはここで指摘されるインドの影響のみならず、とりわけ宇宙論的シンボリズムにおける古代オリエント文明の影響についても繰り返し言及がなされている。⁽⁹⁰⁾ しかしながらエリアーデは、中央アジアのシャーマニズムがシベリア狩猟民の先史文化の主要部分を占めることをも指摘して、結局のところ「シャーマニズムの観念体系と特徴的な技術は、アルカイックな文化において確証されるものである」と記すのである。⁽⁹¹⁾

なおエリアーデにおけるヨーガとシャーマニズムに関して、彼自身による両者の対比をここで確認しておけば、すでに触れたように、古典ヨーガが目指すのは、サマーディ、エリアーデのいうエンスタシスであり、シャーマニズムの本質的要素として彼が挙げるのはエクスタシーであった。両者が目指すのはともに「時間からの脱出」「歴史の廃棄」である。⁽⁹²⁾ しかしながらエリアーデは、シャーマンとヨーガ行者との差異も指摘している。すなわちシャーマンは、エクスタシーにおいてのみ時間と歴史を超越できるのに対して、ヨーガ行者はそれらを決定的に廃棄したのである。またシャーマンがエクスタシーにおいて宇宙領域を旅するのに対して、ヨーガ行者は宇宙との相応化を果たした上で、宇宙を超越するのである。⁽⁹³⁾

おわりに —— エリアーデ宗教史学の予兆

エリアーデ宗教学は本稿が取り上げた戦後のパリ時代までに、その形態学としての側面を『宗教学概論』において実現する一方で、「宗教史」としての側面はヨーガとシャーマニ

ズムという研究対象を見出し、形態学と狭義の宗教史との総合という意図を掲げた二つの著作を生み出していた。こうした観点からエリアーデの『ヨーガ』と『シャーマニズム』とを振り返ってみると、ヨーガの起源への探究から摘出された宗教伝統と、シャーマニズムの本質とされるエクスタシー体験から宗教史の展開をたどる際に指摘された要素との間で、重なり合う部分があったことに気づくことになる。それがエリアーデにとって普遍的とも特徴づけられる、宗教的アルカイズムの基層である。この基層に含まれる要素としては、すでに見たように呪術的発熱・火の統御、死と再生のイニシエーション・シンボリズムを想定することができた。

エリアーデ宗教学全体の枠組みから言えば、冒頭で触れた錬金術研究とエリアーデ宗教学のアメリカでの展開の端緒となるイニシエーション論とは、この宗教的アルカイズムを主題として取り上げたものであろう。もっともアメリカでのエリアーデの活動は、イニシエーション論のみを特色としたわけではもちろんない。彼の「宗教史学 (History of Religions)」は、独自の学問論とともにやがては『世界宗教史』という成果を生み出すことになる。そこで主題として取り組まれるのが、『宗教学概論』では偽装されていた歴史的展望なのである。

『世界宗教史』との比較は、しかしながら後日の課題とし、『宗教学概論』との対比のみによって『ヨーガ』と『シャーマニズム』の特質を要約すれば、それらは『概論』において示唆されるのみで展開されることはなかった「層位学」と呼ばれるのに相応しいものであったと考えることができる。というのは一方で『ヨーガ』においては、アルカイックな宗教伝統、前アリア的宗教伝統、インド・ヨーロッパ語族的宗教伝統が、他方『シャーマニズム』においてはエクスタシー体験、宇宙論、アルカイックな呪術宗教的伝統、神・靈魂観念が摘出されていたように、両著作においては共時的に緊密に相互連関する呪術宗教的な観念・行為・体験の体系が「層」として想定され、各層の構造的関係のみならず歴史的位相の同定までもが、著者の意図がどれほどのものであったにせよ、内包されていたと考えられるからなのである。

しかもヨーガとシャーマニズムは、エリアーデが神話論等で探究を深めることになる、歴史の超越を達成する現象としての性格も持つものでもあった。この点で、両著作をエリアーデの「超越の層位学」と呼ぶことも可能であろう。この「超越の層位学」は、本稿で見てきたように、「聖の形態学」と「宗教史学」とを取り結ぶ位置を占めていた。形態学と宗教史との総合を意図していたという点で、『ヨーガ』と『シャーマニズム』とはエリアーデ宗教史学の予兆ともなっていたのである。こうしてみれば、次に取り上げなければならないのは、いうまでもなく『世界宗教史』であり、本稿に続いてエリアーデの「宗教史学」の内実が新たに問われなければならないのである。

注

- (1) 本稿は、日本宗教学会第51回学術大会において発表した「エリアーデにおけるヨーガとシャーマニズム」を展開したものである。内容上重複する点があることをあらかじめお断りしておく。
- (2) Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, 1949, Éditions Payot, (なお本稿では、1990, Bibliothèque historique Payot版を参照する) の邦訳書(『太陽と天空神 宗教学概論1』『豊饒と再生 宗教学概論2』『聖なる空間と時間 宗教学概論3』久米博訳, 1974, せりか書房)の表題に関しては本稿Ⅱ章1節で後述してある。
- (3) エリアーデの生涯とその著作に関しては、すでに詳細な文献一覧が作成されている(Douglas Allen and Dennis Doeing, *Mircea Eliade, An Annotated Bibliography*, Garland Publishing, Inc., 1980)。二巻からなる『エリアーデ回想』は、しかしながらその後の刊行である(Mircea Eliade, *Mémoire I 1907-1937, Les promesses de l'équinoxe*, 1980, Editions Gallimard, 『エリアーデ回想(上) 1907-1937年の回想——秋分の誓い』石井忠厚訳, 1989, 未来社; *Mémoire II 1937-1960, Les moissons du solstice*, 1988, Éditions Gallimard, 『エリアーデ回想(下) 1937-1960年の回想——冬至の収穫』石井忠厚訳, 1990, 未来社)。そこにはアレンらが参照し得なかった回想も含まれていると考えられるので、やや迂遠ではあるが以下Ⅰ章において『回想』の記述を確認しておくことにする。
- (4) 『回想(上)』第11章「屋根裏部屋への帰還」を参照。
- (5) 同上書 305頁, 原著p.313.
- (6) 同上書 325,340-342頁, 原著 pp.333,348-349.
- (7) 同上書 334,343頁, 原著 pp.342,350.
- (8) Mircea Eliade, *Ordeal by Labyrinth, Conversations with Claude-Henri Rocquet*, 1982(paperback ed.,1984), The University of Chicago Press, pp.73-74. (Originally published in French under the title *L'Épreuve du Labyrinthe: Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, 1978, Pierre Belfond.)
- (9) 『回想(上)』第13章「急ぐ必要があらう」を参照。
- (10) 同上書 393-394頁, 原著 pp.399-400. なおエリアーデは1930-1931年にカルカッタでマンドラゴラの資料を収集し始めたという。『回想(下)』16頁, 原著 p.20を参照。
- (11) 同上書 402-404頁, 原著 pp.408-409.
- (12) 同上書 419,430頁, 原著 pp.424,435; 『回想(下)』16頁, 原著 p.20. なおアレンらは1937年ではなく1935年に、エリアーデがベルリンに資料収集に赴いたことを記している(Allen and Doeing, op.cit. pp.xvi-xvii)。『回想』中にも1936年のベルリン滞在の宿泊地が35年と同じであったという記述もある(『回想(上)』430頁, 原著 p.435)。ただし『回想』本文中に1935年のベルリン滞在の記述はないので1934年以降は36年と37年にベルリンを訪れたとするのが正しいと思われる。

- (13) 『回想(下)』16-17頁, 原著 pp.20-21.
- (14) 『回想(上)』440-441頁, 原著 pp.445-446; 『回想(下)』271頁, 原著 p.273.
- (15) 『回想(上)』第14章「30歳の作家」を参照。
- (16) 『回想(下)』21頁, 原著 pp.25-26; Mac Linscott Ricketts, *Mircea Eliade, The Romanian Roots, 1907-1945*, 1988, East European Monographs, Boulder, pp.792-797.
- (17) 『回想(下)』第16章「幸運にも病気になって・・・」を参照。
- (18) 同上書 28,33頁, 原著 pp.33,37. 並びに前掲の注(13)を参照。なお「冶金術・呪術・錬金術」という論文名の表記に関しては、アレンらを参照(Allen and Doeing, op.cit. pp.10,49)。また「ルーマニアにおけるマンドラゴラス信仰」は『ザルモクシスからジンギスカンへ』第7章に再録される。
- (19) 『回想(下)』55頁, 原著 p.58. なお「水のシンボリズムに関する覚書」は、「貝殻のシンボリズムについての考察」として『イメージとシンボル』に再録される。
- (20) 『回想(下)』54,56頁, 原著 pp.58,59.
- (21) 同上書 11-12頁, 原著 pp.15-16.
- (22) Eliade, *Ordeal by Labyrinth*, p.76.
- (23) 『回想(下)』59頁, 原著 pp.62-63.
- (24) 同上書 10頁, 原著 p.14.
- (25) 同上書 57頁, 原著 p.60.
- (26) 同上書 59頁, 原著 p.62.
- (27) 同上書 60頁, 原著 p.64. 並びに第18章「カモンエスからサラザールまで」を参照。
- (28) 同上書 第18章「カモンエスからサラザールまで」を参照。
- (29) 同上書 84-89頁, 原著 pp.89-94.
- (30) 同上書 116頁注(7), 原著 p.117, note 1.
- (31) 同上書 98頁, 原著 p.102. また『エリアーデ日記(上) 一旅と思索と人ー』(Mircea Eliade, *Fragments d'un journal I, 1945-1968*, 1973, Editions Gallimard, 石井忠厚訳, 1984, 未来社, 以下『日記(上)』と略記する)の、1945年10月8, 18日, 11月23日, 1946年1月19日, 1947年10月11日, 1948年5月3日の記述も参照。
- (32) 『回想(下)』101頁, 原著 p.105; Mircea Eliade, "Le problème du chamanisme." *Revue de l'histoire des religions*, 1946 tome 131, pp. 5-52, esp.p.9. また『日記(上)』の、1946年6月20日, 7月20日, 1947年2月27日の記述も参照。
- (33) 『回想(下)』98-99頁, 原著 pp.102-103; 『太陽と天空神』26頁, 原著 p.14. また『日記(上)』の、1945年10月25日, 1946年1月19日, 2月8日の記述も参照。
- (34) 『回想(下)』第19章「パリ、1945年9月16日」を参照。
- (35) 同上書 112頁, 原著 p.117. また『日記(上)』の、1947年7月7日の記述も参照。
- (36) 『太陽と天空神』26頁, 原著 p.14. また『日記(上)』の、1948年5月27日の記述も参照。た

だし『永遠回帰の神話』を講義の主題としたという記述も見られる(『回想(下)』99,112頁, 原著 pp.103,117)。

- (37) 前掲の注(30)を参照。また『回想(下)』126頁, 原著 p.129と、『日記(上)』の1948年10月, 11月の記述も参照。
- (38) 『回想(下)』第20章「クリスティネル」を参照。また『日記(上)』の1949年5月25日, 6月26日の記述も参照。
- (39) 『回想(下)』第21章「宗教史と東洋学に関する著書の成功も文学的創造活動の犠牲を慰めるには足りない。」を参照。また『日記(上)』の、1951年3月25日の記述も参照。なお「《中心》のシンボリズム」は『イメージとシンボル』所収。「宇宙創成神話と呪術的治療」の主題は後に『神話と現実』において展開される(『回想(下)』44頁, 原著 p.148)。
- (40) 『回想(下)』155頁, 原著 p.159。また『日記(上)』の、1951年8月20日, 12月1日の記述も参照。
- (41) 『回想(下)』171-172頁, 原著 pp.175-176。また『日記(上)』の、1953年1月13日, 1954年12月8日の記述も参照。
- (42) 『回想(下)』175-176頁, 原著 pp.179-180。また『日記(上)』の、1954年12月8日の記述も参照。
- (43) 『回想(下)』176-177,181頁, 原著 pp.180-181,186。また『日記(上)』の、1955年2月21日, 4月25日の記述も参照。
- (44) 『回想(下)』108-109頁, 原著 p.113。
- (45) 『回想(下)』131頁, 原著 p.135。
- (46) 『太陽と天空神』21頁, 原著 p.12。
- (47) 同上書 29頁, 原著 p.16。
- (48) 『聖なる空間と時間』194頁, 原著 p.387。以下の引用箇所の日本語は邦訳書を参照したが、一部手を加えた場合もある。
- (49) ヒエロファニーの逆説性に関しては、拙論「逆説と再統合——エリアーデ宗教理論とその背景——」(『東京大学宗教学年報』8, 1990, 55-73頁)を参照。
- (50) 前掲の注(48)を参照。
- (51) 『聖なる空間と時間』196頁, 原著 p.388。
- (52) 『太陽と天空神』85頁, 原著 p.48。
- (53) 『太陽と天空神』88,142頁, 原著 pp.50,80。
- (54) 『太陽と天空神』98頁, 原著 p.55。
- (55) 『太陽と天空神』100-101頁, 原著 p.57。
- (56) 『太陽と天空神』164頁, 原著 p.92。また同書14節も参照。
- (57) 聖の両価性とシャーマニズム論との関連についても、前掲の拙論を参照。
- (58) 『聖なる空間と時間』50頁, 原著 p.304。

- (59) 『回想(上)』278-279頁, 原著 pp.285-286; *Ordeal by Labyrinth*, pp.55-57.
- (60) 『聖なる空間と時間』165,167節を参照。
- (61) 『聖なる空間と時間』168節を参照。
- (62) 『聖なる空間と時間』178頁, 原著 p.377.
- (63) 『神話と現実』(*Aspects du mythe*, 1963, Éditions Gallimard, 中村恭子訳, 1973, せりか書房) 第9章; 『神話と夢想と秘儀』(*Mythes, rêves et mystères*, 1957, Éditions Gallimard, 岡三郎訳, 1972, 国文社) 第1章; 『世界宗教史 [I]』(*Histoire des croyances et des idées religieuses / I*, 1976, Éditions Payot, 荒木美智雄・中村恭子・松村一男訳, 1991, 筑摩書房) 序文等を参照。
- (64) オーストラリアに関しては『太陽と天空神』17節を参照。メソポタミアに関しては、同書188頁注(98), 208頁, 原著 p.66, note(1), p.118.
- (65) 前ギリシア的基層に関しては、『太陽と天空神』134頁, 原著 p.76; 『豊饒と再生』135頁, 原著 p.83. 植物祭祀に関しては、同書178頁, 原著 p.230. オシリスに関しては、同書255頁, 原著 p.272.
- (66) 『太陽と天空神』68頁, 原著 p.36.
- (67) 『世界宗教史[I]』i-ii頁, 原著 pp.7-8.
- (68) 『ヨーガ』第1巻(立川武蔵訳, 1975, せりか書房) 19頁, 原著 *Yoga, Immortality and Freedom*. 1958, 1969², Bollingen Foundation (Originally published in French as *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, 1954, Librairie Payot. なお本稿では Princeton/Bollingen Paperback printing, 第3刷, 1973, を参照する); p. xxi; 『シャーマニズム 古代的エクスタシー技術』(堀一郎訳, 1974, 冬樹社) i, iii 頁, 原著 *Shamanism, Archaic Techniques of Ecstasy*. 1964, Bollingen Foundation (Originally published in French as *Le Chamanisme et les techniques archiques de l'extase*, 1951, Librairie Payot. 邦訳は1968年刊行の改訂増補の第2版も参照している。なお本稿では Princeton/Bollingen Paperback printing, 第2刷, 1974, を参照する), pp. xi, xiii.
- (69) 『ヨーガ』第1巻73-74頁, 原著 pp.40-41.
- (70) 同上書 126頁, 原著 pp.76-77.
- (71) 同上書 153-156頁, 原著 pp.97-100.
- (72) 同上書 143頁, 原著 pp.89-90.
- (73) 『ヨーガ』第2巻(立川武蔵訳, 1975, せりか書房) 150-151, 183-184頁, 原著 pp.294, 317.
- (74) 同上書 213頁, 原著 p.340.
- (75) 同上書 213頁, 原著 p.341.
- (76) 同上書 209, 255, 257頁, 原著 pp.337, 361-362, 363.
- (77) 同上書 10-11, 252-253頁, 原著 pp.202, 360-361.
- (78) 同上書 252-253頁, 原著 pp.360-361.

- (79) 同上書 253-254頁, 原著 p.361.
- (80) 『ヨーガ』第1巻178,184-185頁, 原著 pp.108,113-114.
- (81) 『ヨーガ』第2巻10頁, 原著 p.202.
- (82) 同上書 185-186頁, 原著 pp.318-319.
- (83) 『シャーマニズム』643-634頁, 原著 p.504.
- (84) 同上書第8章「シャーマニズムと宇宙論」を参照。
- (85) 同上書 418,612頁, 原著 pp.335,481.
- (86) 同上書 644,646頁, 原著 pp.505,507.
- (87) 同上書 645頁, 原著 p.505.
- (88) 同上書 639-640頁, 原著 pp.498-499.
- (89) 同上書 641頁, 原著 p.500.
- (90) 同上書 343-344,347-349,641-642,645頁, 原著 pp.266-268,272-274,500-501,506.
- (91) 同上書 642頁, 原著 p.502.
- (92) 『ヨーガ』第2巻211-212頁, 原著 pp.339-340.
- (93) 『シャーマニズム』518頁, 原著 p.417.

Stratifying the Transcendent

Eliade's study of yoga and shamanism
in the light of his *Patterns in Comparative Religion*

Michiaki Okuyama

On returning to Rumania from India, Eliade pursued an academic career while continuing his literary work. As a cultural attache for Rumania in Britain and Portugal during the Second World War, he undertook a synthesis of historical and morphological approaches to the study of religions and drafted an essay on the terrors of history, later to be published as *The Myth of the Eternal Return*. His 1949 *Patterns in Comparative Religion*, an overtly morphological study, contained within it traces of an emerging historical perspective on religion. This is evident in the way he described the transformation of the supreme celestial being into a *deus otiosus*, as well as in his notion of the progressive stratification of religious patterns.

In his work on yoga and shamanism, Eliade's approach to the study of transcendent phenomena is clearly that of a historian of religions, though not in a narrow sense that would preclude his abiding concern with morphology. Here, too, it is a synthesis of the two that is his goal. Thus in *Yoga* Eliade not only distinguishes two types of yoga (classical yoga with its philosophical system and baroque yoga with its popular magical forms) but also identifies three strata of magical—religious tradition: a perennial substratum dating from time immemorial, a pre-Āryan popular stratum, and an Indo-European stratum. Similarly, in *Shamanism* he locates the essence of shamanism in ecstasy and singles out as its constitutive ingredients an ancient cosmology with number symbolism, an archaic stratum of magic and religion, and a cluster of ideas about gods and spirits. At the same time, he was careful to take note of historical influences on the experience of ecstasy.

Yoga and *Shamanism* thus provided Eliade with the substrata of the religiously archaic that would serve him in his work on alchemy and initiation rites. Moreover, the synthesis of morphology and historical study that he effected in these works represents a kind of "stratigraphy" that foreshadowed his later work in the United States in the history of religions.