

# 逆説と再統合

——エリアーデ宗教理論とその背景——<sup>(1)</sup>

奥山倫明

## はじめに

彼は一貫した見解を持っており、それが学問上の作品にも文学作品にもすべてに流れている。したがって、彼の著作のどの部分に賛成することも反対することも、全体の枠組みを判断しなければ困難である<sup>(2)</sup>。

キタガワがこう記しているように、エリアーデを理解するためには彼の著作の全体が考察の対象とされなければならないであろう。一旦その文学作品についての検討は措いて学問上の著作に限ったとしても、エリアーデの宗教理論を評価するためには、彼の学問の全体としての枠組みを見通さなければなるまい。荒木美智雄が述べる「エリアーデの宗教学の全体の問題」が一体どのようなものなのかを考えること、「エリアーデの学問の根本問題が全体として考察されること」が、今求められているのである<sup>(3)</sup>。

本稿はエリアーデの宗教理論の全体としての枠組みをとらえるための、一つの視角を提供することを意図している。エリアーデの学問的著作を主たる検討の対象とした一面的な議論ではあるが、それはこの意図を貫いた結果でもある。

ところで、エリアーデ自身が記したある断章は、われわれが考察を始めるに当たり一つの手掛かりとすることができる。

事実 (a truth) と逆説 (a paradox) との間で選択をするのであれば、私は逆説を選ぶだろう。事実は変化する。しかし逆説は、常に充実し実在的で正しいという性質を持つものなのである<sup>(4)</sup>。

エリアーデがここで語っているのは、その時々に認められたものとしての「事実」に対する、「逆説」の実在性である。彼にとっては、逆説が事実よりも一層実在的な真実なのである。ここにエリアーデの逆説的現象に対する重視が示されている。この逆説に向かう

れた関心は、以下で見るように彼の宗教理論にも反映されている<sup>(5)</sup>。なおエリアーデが論じた宗教現象のこのような逆説性は、議論の背景にある彼の宗教観と不可分な関係にある。彼の宗教観の特徴を指摘することにより、エリアーデの宗教理論を見通す一つの枠組みが獲得できるものと思われる。

## I. 宗教の逆説性

ここではまず宗教現象についてのエリアーデの議論が聖と俗との二分法を前提としていることを確認した上で、彼が論じる人間と聖との関係を宗教的経験に関して、また宗教的行為に関して再構成する。

### 1. 宗教的経験論

『宗教学概論』の序文において、エリアーデは宗教の定義を研究の前提とすることに対して疑問を表明し、定義に換えて聖の顕現を意味するヒエロファニーという概念を提示した。このヒエロファニーの前提である聖概念の抽出は、聖を俗と対比して把握する操作と表裏の関係にある。カイヨワに言及しつつエリアーデは聖と俗との対比に触れ、それを宗教現象の特徴を示す基準として用いている<sup>(6)</sup>。この対比はエリアーデにおいては『宗教学概論』以前に遡及することが可能であり、1930年代中頃のブカレスト大学で助手を務めていた時期に執筆した論文において既に明らかである<sup>(7)</sup>。

その後、聖と俗との二元論に基づいた象徴論をエリアーデは展開する<sup>(8)</sup>。この時期の彼のヨーガに関する研究にもそうした発想は反映されていると考えられるが<sup>(9)</sup>、さらに戦後にまとめられる『ヨーガ』においても、それは読み取ることができる。エリアーデによれば、インド思想では俗なる世界と俗なる生が拒絶され、聖なる世界と聖なる存在様態が渴望されるという。それは、「生成を越え、無常性を越え、苦難を越えて《別の何か》が存在することが知られているから」であるという。この「別の何か」をエリアーデは「聖なるもの」と呼ぶのである<sup>(10)</sup>。

さらに、この聖と俗との対比がインドにのみ見られる現象ではないことをエリアーデは指摘している。「聖と俗との古代的で普遍的な両極性」と記すように、エリアーデはあらゆるところにこの聖と俗との対比を認め<sup>(11)</sup>、この対比に基いてその他の宗教研究を展開する。まさしくエリアーデにとって「宗教は、聖と俗との対置がなされたところに存在する」のである<sup>(12)</sup>。

ところで、エリアーデの議論において聖は多義的な概念である。ここでその含意の三つの側面を指摘しておこう。まずエリアーデにとっての聖概念は、実在性という特質をもつ。

「聖性は何よりも、《実在的》である」と記される<sup>(13)</sup>。次いで、聖の力強さを挙げることができる。

聖なるものは《実在的》であるために、強く力に溢れ、有効で恒久的である。聖と俗との対比は、しばしば《実在的》と《非実在的》、あるいは擬似実在的なものとの対比として表わされる。力は《実在》と同時に、《永続性》、《有効性》を意味する<sup>(14)</sup>。

実在として、また力として把握された聖なるものは、さらに意味あるものとしてとらえられる。

聖の経験を通じて人間は実在的で、力に溢れ、意味あるものとして現われるものと、これらの性質を欠くものとの相違を把握するのである<sup>(15)</sup>。

以上の実在、力、意味はそれぞれ相互に連関した性質である。また引用箇所にも示されるように聖に関する他のさまざまな特徴も指摘できるだろうが、ここではヒエロファニー概念を理解する前提として、ただこれら三つの特質を確認しておけばそれでよい<sup>(16)</sup>。

さて聖と俗とを対比して把握する観点に基き、聖の顯現という宗教的経験をエリアーデは弁証法として把握した。これがエリアーデのいうヒエロファニーである<sup>(17)</sup>。今そのヒエロファニーを、いくつかの要点を列挙することにより整理し直してみる。

ヒエロファニーはまず、対象世界における聖の分離を意味している<sup>(18)</sup>。この分離された聖は、その時に「何か」を媒介として現われている。エリアーデによれば「聖は、永遠で絶対で自由であるにもかかわらず、かりそめで偶然の物質のなかに現われる」のであり、すなわち「〈聖〉は〈俗〉なるもののなかに現われる」のである<sup>(19)</sup>。このように、俗なるものに属する「何か」が、周囲から分離して聖を現わすことが、ヒエロファニーの意味するところだといえる<sup>(20)</sup>。

ところでその「何か」に関して、エリアーデは次のように指摘している。

聖なるものを現わすことによりどのようなものでも《何か別のもの》になるが、しかし依然として《それ自体》であり続けることには変わりがない<sup>(21)</sup>。

つまり実在的で力に溢れ意味あるもの、すなわち聖なるものを顯現しながら、しかもそれ自体俗なるものが俗なるものであることは不変である。

このようにヒエロファニーが俗における聖の顕現であれば、それは聖の限定でもある<sup>(22)</sup>。エリアーデは、ヒエロファニーがつねに歴史のなかにおける現象であるという意味で歴史的であることを指摘している<sup>(23)</sup>。このヒエロファニーにおける聖の限定を、彼は「あらゆるヒエロファニーにより表わされる逆説」とも述べる<sup>(24)</sup>。リケツが指摘するように確かに俗なる媒介における聖の顕現自体が逆説ともいえようが<sup>(25)</sup>、その逆説性は、聖の顕現それ自体が、同時に聖が自己を限定することであるととらえるときにより明白になる。つまり「聖は自己を限定し、自己を具現化して現われる」のであり、「現われ、限定され、相対的になる」のである<sup>(26)</sup>。

聖の顕現の形態と方法とは、民族によりまた文明により異なる。しかしこの現われるものが《聖なるもの》でありながら、現われることにより《限定》を受け《絶対的》であることをやめるという、逆説的な、理解し難い事実がつねに存在する<sup>(27)</sup>。

以上のようにヒエロファニーという概念には、俗において聖が分離し顕現することと、同時に聖の顕現が、すなわち聖の限定を意味するという逆説までもが含意されている。このヒエロファニーの逆説的特質こそ、エリアーデが聖の弁証法と呼ぶものである<sup>(28)</sup>。

## 2. 宗教的行為論

人間にとっての宗教的経験を、逆説的特質を指摘しつつ、聖の顕現、ヒエロファニーとして描出したエリアーデは、他方、人間の俗を超越し聖へと接近する宗教的行為をいくつかの主題のもとに論じている。その一つに彼のイニシエーションに関する議論がある。

エリアーデによるとイニシエーションとは、人間の宗教的・社会的地位を決定的に変換する目的で行なう一群の儀礼である。それにより、イニシエーションを受ける者は新たな知識を獲得する。この場合、人間の地位の決定的な変換とは、エリアーデの言う俗なる存在様態から聖なる存在様態への変換を意味している<sup>(29)</sup>。

ところでイニシエーションを主題とする『生と再生』の結論において、エリアーデはイニシエーションの型をいくつかに類型化した。彼はその類型の一つとして「逆説型」を挙げ、さらにこの逆説型が意味するイニシエーション的試練が、ある意味で諸類型のほとんど全部に含まれることを指摘している<sup>(30)</sup>。イニシエーションとは、したがってエリアーデにとって一つの逆説であると言える。というのは俗なる人間の存在様態から聖なる存在様態へと移行するために、人間は象徴的な死を経なければならないからである。

それ以前の状態に対して死ぬことなしには、人間の存在様態に《現実の》変化は起

きえないように見える。儀礼的な死と、それに引き続く復活あるいは新生を経ることなくして、“自然的”存在様態から“精神的”存在様態への移行はありえないのである<sup>(31)</sup>。

つまり「人は存在のより高いレベルへ変身し接近するために死ぬ」のである<sup>(32)</sup>。聖への超越は、したがって試練と恐怖とを必然的に伴う。聖の啓示は死の啓示を伴い、新しく獲得される存在様態は、「成人にふさわしい、聖なるものと、死と、性のほとんど同時の啓示によって条件づけられる」ものとなる<sup>(33)</sup>。

以上のようにイニシエーションにおける死と再生の筋書きは、俗から聖への存在様態の変化に伴うものと見なされていた。ところでエリアーデの宗教研究において、同じく俗なる存在様態の超越、すなわち人間的条件からの解放という観点から意味づけられたものがある。その場合においても、超越は死と見なされる。それが彼のシャーマニズムとヨーガに関する解釈である。

エリアーデは、シャーマニズムとヨーガとを次のように関係づけている。つまり彼によると、シャーマニズムはエクスタシー（ecstasy）により、ヨーガは三昧、つまり彼のいうエンスタシス（enstasis）によるという相違はあるが、時間と歴史からの解放という点において両者は等しい<sup>(34)</sup>。

まずシャーマニズムに関しては、言うまでもなくシャーマンのイニシエーションが、すでにみたイニシエーションの筋書きに合致する。

きわめて頻繁に神秘的な召命は深刻な危機を含意し、それがイニシエーションの役割を果たす。あらゆるイニシエーションは、どのような次元のものであれ、一定期間の隔離といくらかの試練と苦難とを含む<sup>(35)</sup>。

ところでイニシエーションのみならず、エリアーデの議論においてはシャーマンのエクスタシーもまた、人間的条件の超越という意味では死ととらえられている。

明らかにシャーマンの飛翔は儀礼的な“死”と等しい。魂は肉体を捨て生者には到達できない領域へ飛び立つ<sup>(36)</sup>。

エリアーデは、エクスタシーにおける魂の肉体からの離脱を一時的な死と見なし、シャーマンを「何回も死んでは、やがて生き返ることのできる人」であると説明する<sup>(37)</sup>。

一方、エリアーデにとってはヨーガにおける解放もまた、死から再生へという筋書きに当てはまる。すなわちヨーガにおける人間的条件の超越は、人間の状態に対する死である。その結果、人間の限定条件から離れ無限定の存在様態へ再生することが可能になる（<sup>38</sup>）。

ヨーガの修行は、幻想の虜である日常的な（形而上学的にいえば“無明の”）人間を“殺し”、限定のない自由な新しい人間を生み出すのである（<sup>39</sup>）。

イニシエーションとシャーマニズム、さらにヨーガにおける俗なる人間的状態の超越の方法を振り返るとき、エリアーデが説く俗から聖への超越が、等しく死と再生というシンボリズムに支配されていることが明らかとなる。人間が聖に接近するには、まず死を通過する必要がある。ここに人間と聖との逆説的関係があるといえる。

ところでこの人間と聖との逆説的関係は、エリアーデが宗教的人間（*homo religiosus*）について論じた際にも想定されていたことではなかろうか。彼が描く宗教的人間は、聖を渴望する人間である。宗教的人間が、聖なる空間、すなわち世界の中心への接近を希求することを、また聖なる時間、すなわち神話的な時間、あの原初の時への回帰を待望することを、エリアーデは『聖と俗』等の著作において詳細に論じている（<sup>40</sup>）。しかしながら宗教的人間にとっても、聖への接近は断絶と超越を含む逆説的な移行である。宗教的人間もまた、聖に至るために試練を経なければならないのである（<sup>41</sup>）。

## II. 聖の両義性

人間と聖との関係に関するエリアーデの議論を、宗教的経験と宗教的行為の二つの面から検討することにより、彼の宗教現象に関する議論を逆説という観点から捉えることを試みてきた。ところでこの逆説としての宗教理解は、聖と人間との関係についてのエリアーデの見方と切り離すことはできない。両者の関係を、一方では聖に視点をおいて、他方では人間に視点をおいてエリアーデは論じている。

### 1. 聖の二重性

エリアーデの議論における聖概念の多義性はすでに指摘したことであるが、聖を人間との関係において考察するときに、エリアーデは聖を二重の特質を持つ概念として把握している。聖が相矛盾する様相を呈するものであることを指摘し、宇宙と神々がもつ否定的で邪悪な側面を、「あらゆる実在、もしくは聖なるものの必要不可欠な要素」であるとエリ

アーデは見なしていたのである<sup>(42)</sup>。

この聖の否定的側面は、エリアーデによると人間が聖に対して感じる恐怖とも必然的に連関する。

その否定的性質（近づき難く、危険で、怪物に守られているというような）は、明らかに聖の“恐ろしい”側面（《タブー》、危険などの）によって説明可能であり、また逆も可能である<sup>(43)</sup>。

つまり否定的側面をも内包する聖の二重性に対応して、人間もまた相反する心的傾向を取らざるをえない。すなわち、「聖なるものは人間を魅きつけると同時に、恐れさせる。神々は慈悲溢れると同時に恐怖の姿を現わす」のである<sup>(44)</sup>。聖に惹きつけられて人間は聖を渴望し、聖への接近を希求する。だがその場合には俗的な状態を死ななければならぬ。聖の経験には、自らの実在性を喪失する恐怖も伴っている<sup>(45)</sup>。

ところでエリアーデの聖と人間との関係についての議論が、ここで指摘した聖の二重性とそれに付随する人間の心的傾向という、いわば聖に視点を定めた見方からのみなされるのではないことは注意すべきであろう。人間の側に視点をおいたエリアーデの議論から、聖との関係において彼が抱いていた人間観の一端が読み取れるのである。

## 2. 人間の逆説性

聖の人間に対する否定性と、それから帰結する人間の聖に対する恐怖という点をさらに突き詰めると、人間の聖に対する抵抗という問題が浮上する<sup>(46)</sup>。自らの実在性、歴史のなかにおける自己の存在に対して人間は価値を見出し、それを否定する聖に抵抗を企てることになる。

《人間の、まさに自分自身の歴史の助けを借りることによる、聖に対する抵抗》を語ることもできよう。すなわち、社会的伝統、神話、宗教体系等による、絶対的な宗教体験に対する防衛である。聖に対して人間は常に相反する心情を抱く。その相反する傾向が、なにより人間自身を特徴づけるものなのである<sup>(47)</sup>。

エリアーデは、人間が人間として存在する際に、必然的に聖に対しては逆説的な態度を取らざる得ないことを示している。彼はそれが人間自身の本質的な矛盾を背景にしていることを次のように説明する。

なぜなら人間は、時間のなかにあると同時に永遠のなかに、歴史のなかにあると同時に永遠の反復のなかにあることを望むのであり、別の面からいふと人間は、自らが希望を持つものであると同時に同等の絶望を伴うものであり、覚醒とともに夢想の、合理とともに非合理的のなかにあることを見出すからである<sup>(48)</sup>。

以上のように聖と人間との関係に関するエリアーデの議論には、聖の二重性という特質と、人間自身の内包する逆説性とを見出すことができる。聖の人間に対する二重性と人間の聖に対する逆説性とがともに論じられているということから、その二つの点をあわせて考えると、エリアーデにおける聖の両義性を論じることもできよう。つまり本来矛盾を抱えている人間にとって、聖が否定性をも含む二重の意味をもつという点において、人間の側からも聖の側からも、いずれの場合にも聖と人間との関係が両義的であることをエリアーデは指摘しているのである。

ところで聖の二重性と人間の逆説性とを、エリアーデがどのような経緯で論じているかという彼の議論の背景を理解するうえで、彼がしばしば言及する楽園への郷愁（Nostalgia for Paradise）は示唆的である。すでに記したように宗教的人間は聖を渴望する。その渴望が「郷愁」として表わされるときに、実は、人間と聖との距離がすでに組み込まれていると考えられるのではないだろうか。聖を渴望するということは、その時に人間が聖と一つにはなっていないことを表わしているものと思われるるのである。

人間が《自己の存在全体》によって聖なるものに関わりたいと願いながらも、この全体が見かけだけであり、実際には自己の存在の成り立ちは分裂の結果であると発見するときに生れてくる深遠な感情に、“楽園への郷愁”は属しているのである<sup>(49)</sup>。

この郷愁のエリアーデにとっての意味を検討することにより、以上述べてきた逆説としての宗教理解の含意がより明確になる。その検討はエリアーデにおける宗教現象についての議論よりも一層原理的な、彼の宗教観に関する一つの枠組みの探究でもある。

### III. 再統合の原理

ここではエリアーデの宗教観を二つの点から再構成したい。まず宗教現象の超越性を論じる際に彼が注目した象徴に、エリアーデの宗教観の一つの特徴を求め、次いでそれと密接にかかわるエリアーデの歴史の位置づけの特異性を指摘する。

## 1. 宗教的象徴論

エリアーデの述べるところでは、象徴は「知の自律的な様式」と見なされており<sup>(50)</sup>、「他のどんな認識方法でもとらえることのできない、現実の最も深遠ないくつかの側面を明るみに出す」という点で独自なものである<sup>(51)</sup>。とりわけ通常の意味での論理的把握の及ばない場合に、象徴はその威力を発揮するという。つまり現実の、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る<sup>(52)</sup>。論文「宗教的シンボリズムに関する考察」においても、エリアーデは象徴の最も重要な機能として、「他の方法では表現できない逆説的状況や、究極的実在のある型を表現する能力」を指摘している<sup>(53)</sup>。彼はそこで、まずある存在様態から別の存在様態への困難で逆説的な移行を例にあげる。それに続けて彼が指摘するのがクザーヌスにおける神の十全な定義であるという「反対の一一致 (coincidentia oppositorum)」である。

エリアーデによると「反対の一一致」は究極的実在、絶対性、神性を表現する超越的象徴である<sup>(54)</sup>。この「反対の一一致」に関する具体例として、エリアーデは、神的存在の、あるいは人間における両性具有、ヨーガにおける三昧、オルギー的儀礼などを挙げている<sup>(55)</sup>。ところでこれらの現象に関するエリアーデの解釈には、共通する一つの特徴が指摘できる。

儀礼において実現される両性具有やオルギーは、反対の一一致の象徴により特徴づけられるが、どちらの場合についてもエリアーデは、反対の一一致の実現を原初的全体性 ( primordial totality ) への回復として解釈しているのである<sup>(56)</sup>。ヨーガにおける反対の一一致もまた、同様に解釈される。

三昧により、ヨーガ行者は反対物を超越し、空虚と充溢、生と死、存在と非存在を統一する。エンスタシスは現実の多様な様相を、单一の様相である原初的非二元性、すなわち現実の客観と主観への二分以前に存在していた未分化の完全性へと再統合することに等しい<sup>(57)</sup>。

エリアーデにとっての反対の一一致は、このように宇宙創成以前の原初的全体性への再統合を達成する回復の象徴でもある。すでに見たイニシエーションにおける象徴的死もまた、エリアーデは宇宙創成以前への回帰と見なしており<sup>(58)</sup>、またシャーマンのエクスターにおける原初的全体性、楽園的状況の回復も論じている<sup>(59)</sup>。

以上のような象徴に関する議論を振り返るとき、エリアーデの宗教観において原初的全体性からの分離が重要な意義を占めていることがわかる。この原初的全体性を遡求して、

エリアーデのいう失われた「時の曙」に目を転じなければならない。

## 2. 宗教的歴史論

エリアーデの議論において、神話的な楽園は以下のような特徴をもつものと考えられている。まずその楽園においては、天と地とが接近しており天の神々と人間との交流が容易であった。そこではまた、死は存在せず人間は自発的で自由である。さらに動物たちとの親近性、人間による動物の言葉の理解なども想定されている<sup>(60)</sup>。しかしながら神話が語るこのような楽園は、喪失したものと考えられている。つまり楽園への郷愁は、失われた楽園に対する喪失感に発すると言えるのである。

神話のなかで〈祖先〉あるいは原初的な〈人間〉は、死も苦悩も労働も知らなかつた。彼は動物たちと平和に暮し、〈神〉と直接出会うために〈天界〉に簡単に昇ることができた。ある破局が起こり〈天〉と〈地〉との間の交流を妨げた。それが人間の現在の状況、時間性と苦悩と死への限定の始まりであった<sup>(61)</sup>。

神話的な楽園から堕落した人間は、こうして時間と歴史の限定のもとに入る<sup>(62)</sup>。この楽園はエリアーデにとって、時間と歴史の端緒に位置しているのである。

エリアーデのいう「人類のいわゆる“宗教的墮落”(religious degeneracy)のドラマ」<sup>(63)</sup>の、楽園の喪失と並ぶもう一つの特徴は、楽園において人間と近接していた天空の至高神の隔絶という主題である。神話において語られる至高神(supreme beings)が、暇な神(deus otiosus)へと変貌する状況にエリアーデは注目する。

天空的構造をもつ至高神は、その宗教儀礼からしだいに消え去る傾向をもっている。それは人間から遠ざかり、天に帰って行く。そして不活発な神(暇な神)になる<sup>(64)</sup>。

エリアーデによれば、至高神が宗教上の重要性を消失していくというこの傾向の原因は、一つには至高神自身の「宗教的非実在性」、つまり至高神の超越性が、人間の直接的で日常的な必要性とは隔絶するものであったことにある。今や暇な神へと変貌した至高神について、「少数の特權的な人々——シャーマン、呪医、英雄——だけが天に昇り神と会うことができる」とエリアーデは記している<sup>(65)</sup>。他の人々にとっては、活動的でも、豊饒的でも、劇的でもない至高神は実在性を失う。だが「それでも人は彼のことを忘れず、《他の神々や女神、祖先や悪魔に対する訴えがすべて空しく終ったとき》、最後の頼みとして懇

願する」という<sup>(66)</sup>。

ところでエリアーデのシャーマニズム論は、この点で至高神の隠遁という主題と密接に関連している。エリアーデはシャーマンの達成するエクスタシーを、原初的な楽園状況の回復として解釈するのである。

エクスタシーの準備中、あるいはエクスタシーの間、シャーマンは現在の人間の状態を廃絶し、原初の状況を回復する。動物との親交、動物の言葉の理解、動物への変身は、時の曙において失われた“楽園の”状況を、シャーマンが再建したことのしるしである<sup>(67)</sup>。

しかもこのシャーマンによる楽園の回復は、エリアーデによると天と地の通行の回復でもある<sup>(68)</sup>。つまりシャーマニズムは、エリアーデの議論においては、暇な神への変貌が検討された、天空の至高神信仰の存在の本来性を、逆に証明するものとなっている。シャーマニズムは彼によると、至高神信仰の残存なのである。

シャーマン（あるいは呪医、呪術師など）の天空上昇が、ひどく変形させられ衰退していることもあるが、天空の至高神信仰と天と地の具体的な通行への信仰を中心とする古代的な宗教体系の残存であることは疑う余地がない<sup>(69)</sup>。

このようにシャーマニズム論との関連を図りながら、エリアーデは神話的楽園を描き出し、人間の楽園から時間と歴史への転落と、至高神信仰からの離隔を論じた。時間と歴史のエリアーデの議論における起源をこの点に位置づけることにより、すでに見た超越的象徴の意味もまた明確になる。エリアーデにとって宗教における超越とは、時間と歴史という人間の限定条件からの解放である。反対の一一致の象徴が含意していた原初的全体性への再統合とは、時間と歴史が発生する以前への回帰という、エリアーデが宗教と歴史の起源に関して描いていた原理的枠組みの中に位置づけられるものなのである。

しかも楽園からの転落は、エリアーデにとっては原初的全体性の分裂でもある。原初的全体性が「聖の全体性」をも包含していると見なせば<sup>(70)</sup>、エリアーデが聖の二重性と人間の逆説性を見出した根拠もまた、この点に求めることができるのでないだろうか。

なお人間の時間と歴史への転落と至高神からの離隔は、エリアーデによると人間による生の自律的な価値の発見から必然的に帰結するものもあるという。生の聖化と生に直結する神々への信仰の出現ののち、エリアーデにおける宗教史は、宗教的価値の喪失とその再発見、また新たな宗教性の創造へと可能性を開いてゆく。一例をあげれば、至高神から

の離隔の延長線上に、エリアーデは現代における「神の死」をも見据えている<sup>(71)</sup>。聖を渴望する宗教的人間と、聖に違背し神の死に出会う人間とは、エリアーデの見るところともに人間の逆説性の相反する現れなのである。

## おわりに

本稿がたどってきた道筋を再論すると次のようになる。エリアーデの宗教理論には、逆説として宗教をとらえる見方が顕著である。そのとらえ方は、聖と人間との双方の側から見出される聖の両義性という観点と不可分である。この聖の両義性は、エリアーデの次のような宗教観を背景にしているものと考えられる。つまり彼は聖の象徴を、全体性への再統合と解釈する。それが再統合と考えられているのは、時間と歴史の起源を、彼が全体性からの分離に位置づけていることと対応する。

以上が本稿で試みてきた、エリアーデの枠組みをとらえるための一つの見方の概要である。このように、彼の宗教理論を理解するためには逆説という観点が、彼の宗教観を理解するためには再統合という観点が、ともに不可欠なのである。

最後に本稿の意図を越えるいくつかの問題の所在を簡単に記しておこう。まず本稿が指摘したエリアーデの宗教観は、それ自体さらに遡及して検討されなければならない。また研究者の宗教理論と宗教観との関係についての考察は学説史上の問題であるばかりでなく、現象研究を遂行していくうえでも避けることはできない。

さらに、エリアーデの全体的理解という点も忘れてはならない。膨大な文学的業績、伝記的資料の考察は始まったばかりである。キタガワのいう全体の枠組みを探究する中で、本稿の提示した試論の位置づけもまた再検討されることになるだろう。

## 注

本稿において参照したエリアーデの著作は、以下の注において略号を用いて表記した。略号については、末尾の参考文献に記してある。なお日本語訳のあるものについては該当箇所を指摘したが、引用には私訳を用いた箇所もある。

- (1) 本稿は、日本宗教学会第49回学術大会において発表した「エリアーデ宗教理論に関する一考察」を、部分的に詳述しなおしたものである。内容上重複する点があることをあらかじめお断わりしておく。
- (2) Kitagawa, 1986, p. 89.
- (3) 荒木美智雄, 1987, pp. 223-224.

- (4) IM, p. 188.
- (5) エリアーデが逆説として宗教をとらえたことに、サリバは高い評価を与えていた。しかし彼によると、エリアーデは宗教の逆説性の理解を徹底せずに一面的な把握に陥っているという (Saliba, 1976, p. 172.)。この点に関しては、第一にエリアーデにおける逆説としての宗教理解を全体として提示すべきであることを、第二に、エリアーデ自身の議論においてはサリバが批判する以上に逆説として宗教をとらえる見方が濃厚であることをあらかじめ指摘しておく。
- (6) cf. SP, p. 10/3. (原著頁／日本語訳頁として略記する。以下、日本語訳のあるエリアーデの著作について同様の表記を行なうこととする。) ; R. Caillois, *L'homme et le sacre* (Paris, 1939). なおアルタイザー、サリバ、アレンはそれぞれのエリアーデに関する著書において、エリアーデの聖と俗との対比とカイヨワとの関係に一様に注意を払っているが、この関係はさほど重視する必要はないものと思われる。 cf. Allen, 1978, p. 120; Altizer, 1963, p. 24; Saliba, 1976, p. 58.
- なおエリアーデの聖と俗との対比を、デュルケムの影響と見なす論者もあるが、これは充分な根拠のことではないと思われる (例えば永見勇, 1981, pp. 51-52.)。エリアーデにおけるデュルケムからの影響は、エリアーデがデュルケムに言及している箇所を参照すれば、単純に予想されるほどには大きくないことがわかる。むしろデュルケムに対してエリアーデは社会学的還元主義の代表として、否定的な扱いをしている (cf. SP, p. 231/221; Q, p. 15/35; A, pp. 20-21.)。エリアーデは宗教の社会的起源論には言及しても、なぜかデュルケムの聖俗論には触れないものである。
- (7) cf. CL, pp. 73-74. "Le chemin du centre."
- (8) cf. SSA, pp. 130-142. "Barabudur, the Symbolic Temple."
- (9) cf. Ricketts, 1988, pp. 819-825. リケッツの著作により、筆者にとり今のところ入手不能である次の論文に関して、ある程度の理解を得ることができる。 "Cosmical Homology and Yoga." in *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, 1937.
- (10) Y, p. 10/33-34.
- (11) Y, p. 96/1-151.
- (12) Allen, 1978, p. 130. cf. Dudley, 1977, p. 139. なおリーチはエリアーデに関する批判的な書評において、聖と俗とに区分された二つの世界が、媒介をもって結合されるという関係に注目し、エリアーデのその関係についての構造的関心の欠如を問題とした (Leach, 1966, p. 30.)。リーチが望んだ形ではなくとも、エリアーデが聖と俗との関係に関心を持っていたことを本稿は論じることになる。
- (13) PCR, p. 459/3-191. (原著頁／日本語訳巻数・頁として略記する。以下同様。)
- (14) MDM, p. 130/172.
- (15) F, p. viii.

(16) なおエリアーデの聖概念に関する問題点として、バルボサ・ダ・シルバとサリバの批判は重要である。シルバは、ある現象が人により聖を顕現する場合も俗を顕現する場合もあることを指摘している。これは宗教研究における視点の設定に関する論点となる (Barbosa da Silva, 1982, p. 169.)。

またサリバは研究対象における聖あるいは実在の顕現が、対象におけるそれらの概念の存在を前提にしていることを問題とし、そのうえで民族誌が報告する無文字社会においてそれらの概念が重要な役割を果たしていないことを指摘する (Saliba, 1976, p. 125, 131.)。

これらの批判はエリアーデのみならず、聖俗論に依拠する宗教学全体に対するものと受け止めることができる。こうした論点に対する考察は後日の課題として、ここでは問題の所在を確認するに留めておきたい。

(17) 包括的な概念であるヒエロファニーを宗教的経験論としてとらえることは、エリアーデの議論を矮小化することにもなりかねない。「経験」そのものの定義すら省略し、議論の簡略化のためにここではヒエロファニーを一面的にとらえることにする。

なおヒエロファニーと関連して、アレンの宗教的経験を世界の象徴的な意味構成ととらえる見方が重要であろうことを指摘しておく (Allen, 1978, pp. 181ff.)。

(18) PCR, p. 13/1·46.

(19) PCR, pp. 28-29/1·69-70.

(20) エリアーデの聖の顕現についての議論には、ヒエロファニーをさらに限定的に用いる場合があるが、本稿においてはそれを文字通り聖の顕現としてゆるやかにとらえておく。cf. PCR, p. 158/2·13.

(21) SP, p. 12/5.

(22) PCR, p. 12/1·45.

(23) PCR, p. 2-3/1·29-30.

(24) SP, p. 12/4.

(25) 「ヒエロファニー（あるいは、啓示）の逆説は、端的には、俗なる媒介が聖性を伝達しながらも、それ自体で《あり続ける》ことである。」(Ricketts, 1967, p. 48.)

(26) PCR, pp. 26, 30/66, 71.

(27) MDM, p. 125/166.

(28) アルタイザーは、現代人にとって、聖は完全な他者としてしか認識できず、したがって否定的な弁証法によってしか知りえないと考えている (Altizer, 1963, p. 24.)。この否定的弁証法とは、聖と俗との関係を一方が他方の完全な否定によって成り立つものととらえ、聖を俗の否定の過程によって提示する考え方である (Altizer, 1963, pp. 26, 30-31, 43.)。なおアルタイザーは、聖が俗のなかに現われるという、「聖と俗とのポジティブな関係」についても意識しているが (Altizer, 1963, p. 83.), ヒエロファニーを概して否定的弁証法として把握した点には疑問が残る。

またサリバンは、エリアーデのいう聖の弁証法を、聖が現われると同時に、退き隠れることと捉えている (Sullivan, 1980, p. 82.)。彼はそれを説明して、宗教の表象は宗教経験において至高神が退き隠れ、活動的な役割を果たさない暇な神 (*deus otiosus*) になることにより可能になると記している。エリアーデは確かに、一方で聖の弁証法を論じ、他方で神の隠遁、暇な神への変貌に換わって現われる活動的な宗教表象について論じている。本稿もまた、この二つの議論をともに組み込むことのできる視角の提示を意図している。しかし両者はとりあえずは区別して論じるべきであろうと思われる。

一方、池上良正は、聖と人間との関係について、「聖によって生が全面的に吸収されてしまうことへの抵抗」の側面を「聖の弁証法」あるいは「聖なるものの弁証法」と呼んでいる。本稿で用いる概念は、池上のいう「聖の弁証法」とは異なる。彼が指す概念は、「聖の両義性」として扱われる (池上良正, 1981a, p. 9.; 1981b, p. 72.)。

さらに荒木美智雄は、ここで取り上げた聖の弁証法を「聖と俗の両義性」ととらえている (荒木美智雄, 1987, p. 232.)。「聖の両義性」を論じる際にも触れるが、荒木美智雄の術語には疑問があり従うことはできない。

- (29) BR, p. x/4.
- (30) BR, p. 130/267.
- (31) AR, pp. 94-95.
- (32) MDM, pp. 217-218/276.
- (33) MDM, p. 196/250. ところでこうした死と再生の筋書きが、イニシエーションにおいて頻繁に見られるわけではないことをサリバは指摘している。彼はイニシエーションを死と再生としてとらえる見方の有効性に疑問を投げ掛けている (Saliba, 1976, pp. 105, 132-133.)。また彼はエリアーデが用いる資料の問題点を列挙している。それによるとエリアーデの資料選択は、二次的資料や古い資料に依存しているという点で質の悪さを露呈しており、基準や根拠を示すことなく偏向した選択を行なっているために、とうてい人類学者からは受け入れられないという (Saliba, 1976, pp. 116-118.)。

サリバの議論によるとエリアーデの概念構成は、現在から見ると問題のある部分的な資料によりなされたものといえる。だが一旦構成された概念は、その資料とは半ば独立したものと受け取ることも可能である。問題のある資料に基くために今日では役立たない概念も確かにあろう。だがすでに提示されている概念が現時点において妥当であるかどうかは、サリバ自身も試みているように、もっぱらその概念を今の資料と照らし合せることにより検討されるべきもう一つの問題だと思われる。この点で死と再生の筋書きはサリバの議論を踏まえて検討し直すべき概念であるが、本稿はそれを行なう箇所ではない。

- (34) S, p. 417/518.; Y, p. 339/2・212. cf. Y, p. 340/2・212.
- (35) HR3, p. 13.
- (36) MDM, p. 102/138.

- (37) BR, p. 95/194.
- (38) Y, p. 4/1·24-25.
- (39) BR, p. 107/222.
- (40) SP, pp. 13/5, 43/35, 65/58, 81/71, 88-89/79. etc.
- (41) SP, pp. 181-182/171.
- (42) MA, p. 206/280.
- (43) PCR, p. 384/3·81.
- (44) MA, p. 91/117. ここでわれわれは、エリアーデとオットーとの関係に興味を抱く。エリアーデは『聖と俗』の序言において、オットーのいうヌミノーゼ体験、「聖なるものの前での恐怖の感情」について言及しているがそれを論じているわけではない。逆にすぐに続けて彼が述べるのは、「[オットーとは] 別の観点を採用する」ことである。エリアーデが関心をもつのは全体としての聖であり、この著作のなかではそれを俗との対比のなかから明らかにしようとするのである (SP, pp. 9-10/2-3. )。
- ところでアレンはその著書において「宗教経験のアンビバレンス」と題する一節を設けて、この問題について注意を払っているように見える。しかし「俗」に関する議論は展開していても、聖に関する議論ではないようと思われる (Allen, 1978, pp. 130-133. )。
- なお荒木美智雄はエリアーデの学説のなかに「聖と俗の両義性」というテーマを設けているが、これはここで扱う「聖の両義性」とは異なる (荒木美智雄, 1987, p. 232. )。もっとも荒木自身、ここでいう聖の両義性に関して留意している (荒木美智雄, 1987, p. 163, 註19. )。彼が「聖と俗の両義性」と呼ぶのは、「聖（と俗）の弁証法」、すなわちヒエロファニー概念のことである。術語自体の両義性・曖昧さを避けるため、「聖と俗の両義性」という術語は採らないが、対象としている概念は同じものである。
- (45) PCR, p. 17/1·52-53.
- (46) 聖に対する「抵抗」に関連して池上良正は、『聖と俗』において「この『抵抗』のテーマは驚くほど欠落している」と指摘する (池上良正, 1981b, p. 73. )。同書においては、池上のいうように聖に対する抵抗というテーマは一見したところ、確かに明らかではない。しかし、聖と人間との逆説的な関係という観点からすれば、それは一貫していると思われる。
- (47) BM, p. 279.
- (48) BM, p. 279.
- (49) MDM, p. 98/134.
- (50) IS, p. 9/11.
- (51) IS, pp. 13-14/15-16, 233/227.
- (52) IS, p. 17/20.
- (53) MA, p. 205/278.
- (54) SSA, p. 5. ; MA, p. 82/107.

- (55) イニシエーションにおける両性具有化に関しては、BR, p. 26/61. を参照。また両性具有とも関係するオルギー的儀礼については、MA, pp. 113-114/145.を参照。
- (56) 反対の一一致と両性具有に関する議論を収録した論文集を、エリアーデが『再統合の神話』と題したことは注目に値する。ただしその著作の内容に関しては、今のところリケッツの研究を参考することができるに過ぎない。cf. Ricketts, 1988, p. 1134.
- (57) HR2, p. 70. cf. Y, p. 99/1·155.
- (58) cf. SP, p. 196/186. ; BR, p. xiii/9.
- (59) cf. S, pp. 99/118, 99/118.
- (60) S, pp. 492-493/620.; MDM, pp. 59-60/87-88.
- (61) MDM, p. 97/133.
- (62) MA, p. 122/155-156.
- (63) MDM, p. 137/181.
- (64) SP, p. 123/112.
- (65) AR, p. 34.
- (66) SP, p. 125/116.
- (67) S, p. 99/118.; cf. p.144/175.
- (68) S, p. 144/175.
- (69) S, p. 505/645.
- (70) Brenneman=Yarian=Olson, 1982, p. 63.
- (71) Q, pp. 47-48/89-92.

## 参考文献

### 1. エリアーデの著作とその略号

配列は略号のアルファベット順による。参考書の刊行年、出版社等が異なる場合には括弧内に記した。

- [A R] *Australian Religions. An Introduction.* 1973, Cornell University Press.
- [B M] *Briser le toit de la maison. La creativite et ses symboles.* 1986, Gallimard.
- [B R] *Rites and Symbols of Initiation. The Mysteries of Birth and Rebirth.* 1958, Harper & Brothers. ( 1975, Harper & Row.) 『生と再生』堀一郎訳, 1971, 東京大学出版会。(1985.)
- [C L] "Textes de Mircea Eliade." *Mircea Eliade. Cahiers de L'Herne.* 1987, Editions de l'Herne.
- [F] "Foreword" to ALLEN, 1978.

- [H R 2] *A History of Religious Ideas. 2. From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity.* 1978, The University of Chicago Press. (1984.)
- [H R 3] *A History of Religious Ideas. 3. From Muhammad to the Age of Reforms.* 1985, The University of Chicago Press.
- [I M] "Oceanographic Fragments." in GIRARDOT, and RICKETTS, eds. *Imagination and Meaning.* 1982, The Seabury Press, New York.
- [I S] *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux.* 1952. Editions Gallimard. (1980.) 『イメージとシンボル』前田耕作訳, 1974, セリカ書房 (1983.)
- [MA] *The Two and the One.* 1965, The University of Chicago Press. (1979.) 『悪魔と両性具有』宮治昭訳, 1973, セリカ書房. (1985.)
- [MDM] *Myths, Dreams and Mysteries. The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities.* 1960, Harper & Row. (1975.) 『神話と夢想と秘儀』岡三郎訳 1972, 国文社. (1985.)
- [PCR] *Patterns in Comparative Religion.* 1958. New American Library, New York (1974.) 宗教学概論 1～3 『太陽と天空神』『豊饒と再生』『聖なる空間と時間』久米博訳, 1974, セリカ書房. (1986, 1985, 1985.)
- [Q] *The Quest. History and Meaning in Religion.* 1969. The University of Chicago Press, 1984. 『宗教の歴史と意味』前田耕作訳, 1975, セリカ書房. (1987.)
- [S] *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy.* 1964, Princeton University Press (1974.) 『シャーマニズム』堀一郎訳, 1974, 冬樹社.
- [SP] *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion.* 1959, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego. 『聖と俗』風間敏夫訳, 1969, 法政大学出版局. (1983.)
- [SSA] APOSTOLOS-CAPPADONA, ed., *Symbolism, the Sacred, and the Arts.* 1985. Crossroad, New York, 1985.
- [Y] *Yoga. Immortality and Freedom.* 1958, 1969. Princeton University Press. (1973.) 『ヨーガ』1～2, 立川武藏訳, 1975, セリカ書房. (1978, 1981.)

## 2. その他の参考文献

外国語による文献を著者名のアルファベット順に挙げ、次いで日本語による文献を著者名の五十音順に挙げた。

- Allen, D. *Structure and Creativity in Religion. Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions.* Religion and Reason, 14. Mouton Publishers, 1978.
- Altizer, T.J.J. *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred.* Philadelphia, 1963. (Westport, Conn., 1975.)
- Barbosa da Silva, A. *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem. An Analysis*

- of the Theoretical Background of the Phenomenology of Religion, in General, and of M. Eliade's Phenomenological Approach, in Particular.* Uppsala, 1982.
- Brenneman, Jr., W. L. and Yarian, S. O. and Olson, A. M. *The Seeing Eye. Hermeneutical Phenomenology in the Study of Religion.* The Pennsylvania State University Press, 1982.
- Dudley, G. *Religion on Trial. Mircea Eliade and His Critics.* Philadelphia, 1977.
- Kitagawa, J. M. "Eliade, Mircea." *The Encyclopedia of Religion*, 5: 85—90. New York, 1986.
- Leach, E. "Sermons by a Man on a Ladder." *New York Review of Books* (Oct. 20, 1966) 7, no. 6: 28—31.
- Ricketts, M.L. "Mircea Eliade and the Death of God." *Religion in Life* (Spring 1967) 40—52.
- Ricketts, M. L. *Mircea Eliade. The Romanian Roots, 1907—1945.* 2 vols. East European Monographs, Boulder, Distributed by Columbia University Press, New York, 1988.
- Saliba, J.A. 'Homo Religiosus' in *Mircea Eliade. An Anthropological Evaluation.* Supplementa ad *Numen*, altera series: dissertationes ad historiam religionum pertinentes, vol. 5. Leiden, 1976.
- Sullivan, L. E. "History of Religions: The Shape of an Art." *Concilium*, 136: 78—85. 1980.

#### 日本語による文献

- 荒木美智雄『宗教の創造』法蔵館(1987)
- 池上良正 a 「エリ亞ーデの聖俗論をめぐる一考察」『宗教研究』54巻 3輯 246号(1981・2)  
b 「エリ亞ーデ宗教論の一考察 —— その理論的発展に向けて —— 」『基督教文化研究所研究年報』13号(1981)
- 永見勇 「エリ亞ーデ宗教学における聖の象徴」『言語文化研究』(広島大学総合科学部) 6号(1981・2)

# Paradox and Reintegration

## — Eliade's Theory of Religion and Its Background —

Michiaki Okuyama

Focusing upon Eliade's study of religion, we can obtain the following perspective, with which to differentiate two planes of his argument.

Discussed first is his theory of religious phenomena: the paradoxically constituted theory of religious experience and behavior. His argument of religious experience, categorized as hierophany, is paradoxical in that the sacred manifests itself in the profane, which restricts the former within the temporality of history. His argument of religious behavior is viewed in terms of the succession of death and rebirth. Both in shamanism and in yoga, the shaman and the yogin transcend history by symbolic death, as does the initiate in initiation. Thus, symbolic rebirth paradoxically necessitates symbolic death.

Discussed next is his background of religious theory: the reintegration into the primordial interpreted in his religious symbolism by abolishing history. This recurrence of reintegration can be related to his thought on the origin of time and history. In his thought, human beings' restricted condition within time and history arises from their fall from paradise. This paradise lost also causes his nostalgia for that reintegration.

These two planes are bridged with his view on the sacred in relation to human beings as being ambiguous. The ambiguity is understood as follows. As the sacred transcendentally involves a negative phase, human beings have an ambivalence toward the sacred. In other words, the dual-phased sacred fascinates and terrifies us. Furthermore, that ambiguity, in Eliade's view, springs from the paradox in human beings' nature. We can almost state, moreover, that his view of the ambiguity of the sacred originates with the fall of human beings from paradise ( and the totality of the sacred ) to the temporality of history.