

の中で、宗教研究には「動物行動学、生態学、社会学、精神分析、人類学」などの知見と方法を用いた学際的なアプローチが必要であると書いている。これだけ見ても、自他ともに *Eliade* の弟子であると任じる *Culianu* が、当初からどれほど師 *Eliade* に忠実であったのかということに疑問がわく。

Eliade と *Culianu* との間では、彼等の交流のごく早い段階から「宗教学 (history of religions)」における方法の問題が議論されていたことがわかるが、他方で *Eliade* は、方法的模索を続ける *Culianu* を諫めているようにも見える。*Culianu* は *Eliade* の仕事を引き継ぎつつ、一九五〇〜六〇年代風の学問的にも時代遅れの姿から、新しい方法的装いを凝らして解釈しなおし、さらに自らの研究テーマや方法を練り上げていった。

方法論の点で *Culianu* が決定的転回を見せるのは一九八六年 (*Eliade* の死) 以降である。*The Tree of Gnosis* (1991) では、それまでには漠然としていた彼の方法論が明確な形で示された。そこには「時代の最先端の理論(構造主義、認知科学、物理学)」、しかも「成功裏に宗教研究に用いられた」ものが見えてくる。かくして、*Culianu* の歴史的な宗教現象の記述法は「形態力学 morphodynamics」となるのである。

もはや *Culianu* が単純な「非(あるいは反)還元論者」などではないことは明らかであり、そもそもそれが *Eliade* の同意するような宗教研究の方法であるかどうかも疑わしい。見ようによっては、*Culianu* の主張は「ウルトラ還元主義」ではないか。*Culianu* 「宗教学」は、彼自身も「認知的 cognitive」

という言葉を用いており、一見、認知科学的宗教研究と軌を一にするように見えるが、その内実は大きく異なる。*Culianu* の宗教研究には、当初から「進化生物学」的側面はない。むしろ彼の考えは、反進化論的と言うべきだろう。

さらに、*Culianu* の「形態力学」といったものは、「科学」すら説明できると主張する。彼が宗教の歴史的展開を説明する際に持ち出す“ideal objects”なるものも、「超(あるいは異)次元的」存在のように思われる。こうなると、宗教を「自然現象」と看做するような「認知的科学的」宗教研究からは、ますます遠ざかるものとなるだろう。そしてむしろ、このような仕方での「宗教現象」の説明は、*Eliade* に向けられた“a science of religion based upon the mystery remains a mysterious science”という皮肉を、*Culianu* 自身の身に引き寄せることになりかねない。そして、この点で、*Eliade* の「忠実な弟子」という *Culianu* に貼られがちなレッテルが貼り直されるのかもしれない。

日本神話研究史の諸問題

松村 一男

日本神話研究の問題点を認識するための手段として研究史を検討している。その一環として今回は新しい研究動向の整理を試みる。最近研究が盛んな領域として、①考古学的知見の導入、②渡来人集団の貢献の再評価の二つを取り上げ、検討する。

吉田敦彦(縄文土偶の神話学、縄文の神話、昔話の考古学、縄文宗教の謎)はオホゲツヒメ、ウケモチなどの食物女神が殺害され、その死体の各部から穀物が生じたとする食物起源神話に注目し、これが南太平洋の島々や北米先住民に見られる食物起源神話と類似することから、日本でも縄文中期あるいはそれ以前からイモ類の栽培が行われており、そのため土偶のほとんどは女性であり、意図的に破壊され撒かれているとした。また関東から中部地方にかけ、縄文中期に顔面付き釣手土器が作られ、油煙、煤、焦げ跡などから内部で油を燃やして燈火器として用いられた可能性、しかも発掘状況から考えて宗教的目的で聖器として用いられたとする。これはイザナミがカグツチを生み亡くなるという神話の背景とされる。考古学者の渡辺仁(縄文土偶と女神信仰)は、縄文土偶は北方ユーラシアの狩猟採集民の家族祭祀に由来するもので、神像とすることに疑問を呈している。また江坂輝弥(日本の土偶)も破壊された土偶の断片は場所を特定せず無造作に投棄されているので、宗教的意義を認めるのは困難とする。仮に土偶や土器が宗教的に用いられた場合があるにせよ、土偶や土器から日本神話が形成されたと言えぬかさらに検討が必要だろう。

マイケル・ロセ(Michael R. Coe, Weaving and Bindings)は渡来氏族である秦氏が日本神話に与えた影響を検討し、秦氏は養蚕と織織りの技術とともに蚕女神の信仰と伝承、織姫・彦星説話と七夕祭り(天体神話)をもたらしたとする。これまで日本神話において女神の占める大きな位置は縄文文化以来の女神信仰によるとする説明が優勢であったが、機織りという大陸文化の導入が天

体神話の中核としての太陽神と結びついて、天の運行を織り成す機を織る太陽女神アマテラスの成立にいたったと考えられるかも知れない。

目崎茂和(古事記の法則)は日本神話の構想の背後に風水思想があるとし、太一と太極、陰陽二元、循環と転回、陽数と陰数、左廻りと右廻り、相生と相剋、五行説、先天八卦と後天八卦、干支、天門と地戸、人門と鬼門といった概念によって構成されていることを示そうとする。

宇宙論と天体が日本神話に認められるかについては湯浅泰雄の研究が先駆的である(神々の誕生)。その後、北沢方邦(日本人の神話的思考、天と海からの使信、日本神話のコスモロジー、古事記の宇宙論)がレヴィ・ストロースの神話の構造分析に倣って、天文学コード、農業・化学コード、地学・気象学コード、美学・文化コードという諸コードに互って二項対立、倒置、転換を手掛かりとする研究を著した。しかし複数のコードを用いるため、その解釈は複雑となり、専門家の間での反響はあまりなかった。これに対して勝俣隆(星座で読み解く日本神話)は天体との関連を高天原神話に限定し、そのためより説得的となった。勝俣によれば、天孫降臨に際して従わない星の神カカセヲ別名アマツミカホシは金星、天の八衢と天の岩屋戸はともにスバル、猿田彦はヒヤデス星団で、その輝く目は牡牛座のアンデバラ、猿田彦に立ち向かい裳裾を押し垂らす天の鈿女はオリオン座である。こうした宇宙論的解釈は渡来人文化、陰陽五行説、風水思想につながるものだ。

こうしてみると、最近の動向としては縄文以来の伝統からの

説明よりも中国思想からの説明が優勢になりつつあること、そして全体の構造を生み出した思想への関心が高まっていることが指摘できよう。

「否定」の宗教学

関 一 敏

鈴木大拙は「現成世界の否定性」にこそ宗教的なるものの本質(靈性)がみられるとした。禅や浄土系思想と比べて神道はこの点で幼く、生命や大地に根ざすという一方の条件をみたりつつも自己否定の経験がない、いまだ病気にかからぬ嬰兒の段階にあるという。この主張から家永三郎の指摘が想起される。日本思想に否定の論理がもたらされたのは仏教によってであり、渡来以前の太古人は「連続的世界観」と「肯定的人生観」を特徴としていた。黄泉国・常世国は国土の延長として連続的にとらえられ、罪穢の凶事も容易に祓い浄めうる。そこには現実界の否定による超越世界は成立していない。

宗教史における否定の問題をもう少しゆるやかにエピソード的な厚みで考えてみたい。ウパニシャッドの哲人ヤージュニャヴァルキヤはその妻にアートマンの何たるかを伝えるに「非ず非ず」の否定形を用いた。もう一人の哲人ウッダーラカ・アールニがその息子に比喻の多用(水中の塩など)によってアートマンの存在に気づかせる手法をとったことと照らせば、これを表現と伝達の技法としての否定形と云うことができる。同じや

り方はキリスト教の否定神学にもみえる。「神はあれでもなくこれでもない」(エックハルト)。問いそのものを拒む例も多い。先のヤージュニャヴァルキヤは世界の構造について問いつづける者を諫めた。「問い過ぎてはいけない。あなたの首が落ちてしまふといけないから。あなたはそれをこえて問うべきでない神格について問うているのだ」。これを別名「問いの底」とよぶこともできるが、問わないという不行為の勧めにおいて「毒矢の喩」にみえるブッダの無記に通ずる。もつとも前者は問いの不可能性を、後者は無用性を説く。

行為の否定もしくは不行為の勧めが文脈によっておおいに積極的な意義をもつことは、仏教でもジャイナ教でも五戒の一番目にあるアヒンサ(不殺生)にみてとれる。これを非暴力として現代化したガンジーは「刃渡りのように困難な」その実現にふれている。不行為ゆえに目立たず、よって証言が歴史に残りにくい否定的実践は、同時に強力な政治的实践たりうるという逆説的な可能性をひめている。より微弱な形だが、政治学者ウオルドロン「よきサマリア人」の再話にいう「受動的さしひかえ」の不行為もこの系譜に属する。

否定神学は「否定の道」とよばれる。ネガティヴの訳語は否定的あるいは消極的が多く用いられるが、より分かりやすいイメージは写真用語のネガである(「ネガティヴな儀礼・禁忌・○○するな」と「ポジティヴな儀礼・供犠・○○せよ」の対比)。これが写真用語のネガとポジに対応することについては拙稿「神と社会をつなぐもの」(一九八〇)。よって否定神学とはネガによってポジを現像(現象)させる方法である。