

エリアーデ宗教学とその学問的営為

——聖なるものの探求と西洋近代——

佐藤 慎太郎

〈論文要旨〉 本稿は宗教学の問い直し（「宗教学とはいかなる学問か」）の試みの一つとして、M・エリアーデの宗教学を考察の対象とするものである。特に彼はその研究における鍵概念として「聖なるもの」を置いており、この概念との関係からその視点を浮き彫りにすることを試みる。

そこには近代西洋世界の救済への切迫した危機意識を看取できる。彼の宗教学においてはヒエロファニー論にしても *homo religiosus* 概念であつても、最終的な帰結までもつてゆけば、必ず近代西洋の問題に対してポジティブな可能性を開くものとして主張されていた。すなわち彼の宗教学には意味の次元の開示による、客観性や実証性という原理では取りこぼしてしまう、非聖化を迎えた近代西洋社会において果たしうる文化的役割がいわば確信犯的に強調されていることを確認する。

〈キーワード〉 ヒエロファニー、*homo religiosus*、聖なるものの擬装、新しいヒューマニズム

はじめに

宗教学とはいかなる学問なのだろうか。宗教学は近年において、それまでほとんど自明と考えられてきた学問領域にかかわる本質主義的態度に対する批判を受けている。すなわち、「宗教」を、他のなにものにも還元不可能な独自 (*sui generis*) の領域をもつものとしてその学問的基盤と想定してきた宗教学は、ディシプリンとしての揺らぎを抱え始めていると言われている。特に、前世紀において有力と考えられていた宗教現象学はその批判の矢面に

立たされている。それ故に、「その対象を〈宗教〉とするゆえに〈宗教学〉である」、などといった素朴な主張は通用し難くなることだろう。⁽¹⁾

確かに宗教学の学説史を紐解いてみれば、これまで様々な学問分野から理論や手法をかり出してきたことが理解できる。また実際に宗教学を研究する者は、隣接する諸学問領域の下位分野であることを示しうる、宗教社会学や宗教心理学、宗教人類学などを標榜しているのが現状である。それでは宗教学とは、さまざまな宗教研究を総称する名称に過ぎないのだろうか。確かに、純粋な「宗教学」そのものなどありえないだろう。また、学問領域それ自体を実体的にとらえてしまうこと、あるいは学問間の境界を明確に決定できると考えることなどには問題も多いだろう。しかし、社会学や心理学、文化人類学でもない宗教学という学問が有してきた、自覚的にも非自覚的にも独特の視点というものはないのであるか。そういった視点に自覚的になることにこそ、宗教学の存在根拠を求めうるのではないか。⁽²⁾

そこで本稿では宗教学を問い直してみたい。それはいわば、「宗教学とはいかなる学問か」という問いかけでもある。具体的には、「二十世紀最大の宗教学者」とも称される、M・エリアーデ(一九〇七―一九八六)の宗教学を考察の対象とする。よく知られているとおり宗教学に対する近年の批判においては、しばしば宗教学それ自体と等号をなすものとしてエリアーデが檜玉に挙げられる。⁽³⁾ そのため、彼にとっての宗教学がいかなる学問であったのかを考えることは、現在の宗教学をどのようにみるかという問題にとって意味を持つてくる。いわば彼は、我々の前に置かれた鏡のような存在と考えられる。そのため本稿の意図するところは、彼の用いる理論や概念への批判はさまざまあるにせよ、その妥当性を検討しようとするところにはない。むしろそういった道具立てを用いることによつ

て、エリアーデがいかなることを問題としていたのかが考察の主題である。それは、彼の思想的・実存的な問題といえるかもしれない。しかしそれゆえに、近代に成立した宗教学が、その近代という状況に対していかに抵抗しようとしたのかの好例を見出すことができるはずである。それは学問的な営為としての宗教学において、常に反響しうる問題をはらんでいることだろう。

エリアーデ批判の地平

近年の宗教学内部におけるエリアーデの扱われかたは、余り芳しいものではない。それでは彼の宗教学は、克服され打ち棄てられるべき過去の遺物、あるいは同情と郷愁をもって振り返られる古典なのだろうか。⁽⁴⁾

エリアーデはこれまで、宗教学とその周辺分野において様々な反応を受けてきた。受容という意味では、第二次大戦後の宗教学の中心人物のひとりであったことは間違いない。その著書は広く読まれ、主著である『聖と俗』は多くの国の言葉に翻訳され、宗教学の入門書あるいは教科書としても用いられてきた歴史を持つ。またシカゴ大学教授就任以降は、当時宗教学の講座自体の少なかったアメリカにおいて、後進の指導や『宗教史学 (History of Religions)』誌の発行を通じて、いわゆるシカゴ学派と呼ばれる一大潮流を築き、アメリカ宗教学界を牽引する役割を果たした。またその影響は、宗教学内部だけにとどまらなかった。エリアーデ以降、アカデミズムの内外を含め、多分野にわたる読者を獲得することのできた宗教学者は残念ながら生まれていない。

そのような状況が転じるのは、すでに生前から批判はさまざまあったにせよ、一九八六年の彼の死をひとつの契機と見ることができる。時を同じくするように、宗教学においてポストコロニアルやポスト構造主義の諸理論が導

入されたことが、その状況をより加速させた。⁽⁵⁾ こうして世紀を跨ぐことなく、彼の学問は時代遅れのものとして刻印されることとなる。

エリアーデに対する批判はそれこそ、理論自体への直接的なものから始まり、いわゆる「エリアーデ流」とも形容されるような方法論や彼自身の学問的態度へのものまでさまざまな角度からなされてきた。ここではそのなかでも、理論の前提となる学問的態度に向けてなされた代表的な批判と、さらに最近の宗教学のなかでエリアーデがどのように位置付けられているのかを把握しておきたい。

古くはE・リーチからも、エリアーデ批判がなされている。彼は、エリアーデの資料操作は非常に選択的であるとする。使われている民族誌は、その論じている内容に必須のものが使われておらず、また資料自体が古すぎて最近の批評に耐えうるものではないと断じる。すなわち、自分に都合の良い資料を利用しているがために、「不当な歴史、不当な民族学、不当な心理学」であると、強く批判するのである。⁽⁶⁾ このように、大きく括れば資料的な不備、あるいは資料操作に関する批判は、J・A・サライバやJ・Z・スミスといった、主に人類学的な立場をとる研究者からあがってきた。この場合、さらに彼の用いる比較という方法に対する批判が加わる。多様な宗教現象を、無批判な類型によって枠にはめ込んでしまうという方法を取りがちな、「マクロな比較」という問題が指摘される。

さらに、彼の現象学的手法は聖なるものを前提とした目的論的なものであり、人間の宗教性を自明なものとして、宗教の本質を導くものであるという批判も多くの研究者から提出されている。前提からして宗教性を擁護するためのものであり、循環論法に陥っているとして、彼の学問の規範性、直観性が批判されるのである。このような

批判は、宗教学を経験的・実証的な学問としてとらえようとする前提にたっているといえよう。

さらにこのようなエリアーデ批判は、上述の「宗教」概念批判と相まって、近年ではR・T・マツカチオンに代表されるようなスタンスをとっている。すなわち、——「宗教」を他の何かに還元する態度を拒否し人間に本質的なものとして、いわば *sui generis* なものとして無批判に措定している。その「宗教」本質主義的な態度は、西洋近代でつくられた枠組みを無批判に受容しているものであり、宗教学は「宗教」というカテゴリーを私的で特権的なものとしてきたのだ。だからこそエリアーデに代表される宗教学は、現在の立場からは反省と批判を加えられなければならない——と、糾弾されるのである。本質主義を批判し、宗教学がはらむ政治性を指摘しようとするものであり、現代思想の影響を受けた立場である。

このように、彼に対する批判は百花繚乱の態を示している。総じて非学問的である、学問的に不備があるというレッテルが貼られがちである。しかしこのような批判はそのほとんどが、批判者の拠っている学問的な基盤を前提としてなされている。いわば自らの自明の前提をもって、エリアーデの非学問的であることを究明しようとするのである。さらにいえば、近年においては批判のための批判、エリアーデを批判することによって、自らのアイデンティティを確立しようとする批判も目立つ。何ものかに対する批判というものは自らの正当化をとめないがちであるが、そういった現状に対して、逆にエリアーデの側からの再批判も可能なものではなかろうか。例えば、「宗教学はそのような学問ではない」といったような。だがそれではある意味居直りであり、両者の学問的な立場は永遠に交わることはないだろう。では、両者に共通の土台を作ることとは無理なのだろうか。そのためにも、明らかにされ、共有されるべきものは、エリアーデの学問的な基盤はいかなるものであったのかである。非学問的なことが非

難されるのであれば、彼が目指した宗教学とはいかなるものであったのか、そこに彼が見出した役割とはいかなるものであったのかを検討してみなければならぬだろう。また、そういったエリアーデの学問的営為を把握することなしには、その理論や概念といった表出を正しく批判することはできないはずである。⁽⁷⁾その上で、真に生産的な選択肢が提示されることが望まれる。

「聖なるもの」とエリアーデ

さてそういった現状を踏まえ、エリアーデの学問的基盤を明らかにするうえで特に注目したいのは、彼がその研究における鍵概念としておく「聖なるもの」である。いまさらエリアーデと「聖なるもの」かと思われる向きもあるかもしれないが、⁽⁸⁾これまで両者の関係を扱う際には、聖理論として彼自身から抽出され、切り離されて論じられるか、あるいは逆に、彼の政治性あるいは歴史性といったコンテキストと結び付けられ論じられるものがほとんどであった。本稿では、彼の学問的性格を規定し、またこの探究に生涯を費やしたという点に重きをおき、彼自身の問題関心を、聖なるものがいかに基礎付けているのかを再構成してみたい。いわば、「聖なるもの」とエリアーデの関係を内的な連関としてとらえるもので、内在的な動機の究明を試みるものである。また聖概念自体についても、その近代性格を指摘する批判が存在する。しかし「聖なるもの」は、宗教学と不即不離の概念であった。その概念に対して、エリアーデがいかなる観点を有していたのかを探ることは、近代の学問である宗教学を理解するうえで有益である。

エリアーデは、自らの造語であり聖なるものの顕現を意味する「ヒエロファニー」を用いて、宗教現象の解釈に

取り組もうとしたことは良く知られている。この概念を用いることによって、聖なるものに関わる人間の存在状況を分析しようとしたのである。そこでは、聖なるものは俗なるものとの絶対的異質性が強調されており、考察の対象となるのはそれ自体ではなく、それが事象・対象をとおして顕れた形態である。それは、あらゆる宗教現象を、聖なるものの多様な顕現形態としてとらえなおすことであつたといえる。その形態を類型化し、分析することこそが、彼が自らの宗教学を「聖なるものの形態学」と称するゆえんである。ヒエロファニーは、宗教現象の研究に共通のパースペクティブを提供する。すなわち、研究の足がかりとなっているのである。いわば、「ヒエロファニー」という語自体は、方法論的枠組みのための概念装置であつたといえるだろう。

さて、エリアーデにおいて聖なるものは、ほとんど所与のもの、人間の意識において普遍的に存在する固有のものとしてとらえられ、論じられている。しかしそれは、宗教学に彼が求めたアプローチの方法を鑑みれば、当然の帰結であろう。

生理学や心理学、社会学、経済学、言語学、芸術やその他の研究によって、宗教現象の本質を把握しようとするのは誤りである。それは宗教に独特でそれ以上還元できない要素である「聖なるもの」を見失うからである。⁽⁹⁾

エリアーデが採用するこのようなアプローチは、非還元主義と呼ばれ、宗教現象を社会や人間心理、文化などといった側面から理解しようとする立場を退けるものである。例えば、いわゆる社会学的宗教社会学と分類されるような、宗教を社会における一つの変数として取り扱う立場を拒否し、宗教それ自体に社会と並ぶような固有の次元を認める。そのため、その理解や解釈にも独自性が要求されるとするアプローチである。この背後には、宗教に、

それ以外の原理から説明することによって失われてしまう何らかのものを措定しており、それこそが宗教を宗教たらしめる部分であるという想定がある。エリアーデはこの独自性・固有性の部分を、対象となる宗教の側には「聖なるもの」の次元として認め、同時にその「聖なるもの」の説明・理解を宗教学の独自性として確立しようとした。しかし、エリアーデに代表される旧来の宗教学がとってきたこのような非還元主義は、「宗教」の領域を不当に特権化しているとして、後に特に批判を呼ぶこととなる。⁽¹⁰⁾しかし繰り返すが、このような批判が耳を傾けなければならぬものであっても、そのような非難を被ろうとも、彼がそのような枠組みを固持することから何を見ようとしたのかに本稿の関心はある。

それではヒエロファニーという道具立てをして、エリアーデはいかなる宗教学理論を構築してゆくのか。いわばここからがヒエロファニー論であり、それはヒエロファニーの諸形態の考察を通じて導き出されたものである。エリアーデは、ヒエロファニーのもつ弁証法的性格をしばしば強調する。つまり、聖なるものは俗なるものをおしで頭れるという説明である。ここにおいてヒエロファニーは、絶対的で非歴史的であるはずの聖なるものが、相対的で歴史的モメントに過ぎない俗なるものにおいて頭れる、換言すれば、限定されて自らを頭す、という逆説的構造を有するものととらえられる。それゆえに重要となってくるのは、聖なるものを経験する宗教的人間がそこに何を見出すのか、ということである。ヒエロファニーとみなされる宗教現象は、石は石でありながら、木は木でありながら、それ以上の何ものかの経験を人間に与える。エリアーデはそこに、宗教的人間は「聖なるもの」の経験を通して世界に「意味」を見出していると看取した。⁽¹¹⁾そこから、「人間であること、あるいはむしろ人間になることとは、『宗教的』であるということ」⁽¹²⁾であるとして、聖なるものの経験を契機に、人間が世界において自らの位置

付けを認識論的・存在論的にどのように構成していくのかを探ろうとするのである。ここに、彼の人間学的な思考の一側面を指摘することができる。

宗教学者は、「世界内存在」という人間特有の実存状況と呼ばれてきたものの永続性を把握する立場にいる。……結局宗教学者は、多くの実存状況を「再体験」し、多くの体系化されていない存在論を解明するという解釈学的努力を強いられているのである。……そして我々は、人間条件の特異性は、原初の「聖なる歴史」の結果であることを見出すのである。⁽¹³⁾

そこにエリアーデは、人間の意識が世界をどう読みとったのかとしてではなく、むしろ反対に、世界の様々な存在様態が聖なるものの経験を通して、人間の意識のありかたに影響を与えるとみてとったのである。言い換えれば、人間と世界の関係へのエリアーデの視角は、人間が世界を規定するのではなく、世界のほうから人間に対して意味を与える（あらわす）ことにより、世界が人間を規定する、というものであった。聖／俗の二分法はこのような観点からすると、二項対立的な思考を前提とするような体系だった思考を可能とする契機として、人間存在の経験に不可避なものとして説明される。

こうして、エリアーデにとつての聖なるものの顕れと人間の存在様式の関係は、「人間の実存状況、つまり、人間が自身の性質を理解し、その運命を把握するような条件に直接影響を及ぼす」⁽¹⁴⁾ものとして理解されることになる。ヒエロファニーが人間と深く関わるものとして理解されるのであれば、聖なるものの顕現の諸形態を扱うという「聖なるものの形態学」が試みられた『宗教学概論』(Patterns in Comparative Religion)は、さまざまなヒエロファニーの形態への考察をとおして、人間は自らの実存状況をどのように位置付けてきたのかを解読しようとする

る著作であつたといえる。⁽¹⁵⁾

このように人間と聖なるものとの関係を規定することにより、人間存在がかかわっている現実や状況、そこから導き出される人間の条件に対する関心・志向、すなわち人間が生きているということの意味への視線が、彼の宗教学に生じることになる。逆から言えばそれは、人間は「聖なるもの」と関わることなしに生きていることは困難であり、そのため「聖なるもの」を媒介として世界に意味を見出さざるをえないという確信である。それは、「聖なるものは、存在 (being)、リアルなもの (the real)、意味あるもの (the meaningful) を意味する⁽¹⁶⁾」という、彼の聖概念の理解に再び還つてゆく。ならば、人間が聖なるものを希求するということは、世界に自らを位置付けようとする根源的な欲求であると言い換えられるだろう。

人間の直立姿勢は、霊長類の状態をすでに越えた印であることを想い起せば十分であろう。……その直立姿勢のおかげで、空間はヒト以前の存在には手の届かない構造、すなわち、「上」―「下」という中心軸から広がる四つの水平軸方向に組織された。言いかえれば空間は、人間の身体のマわりに、前後、左右、上下にひろがるものとして組織される。方向付けのさまざまな方法の展開は、この原初的、根源的経験、つまり、無限の、未知の、脅威的なものとみえているひろがりのまっただなかに「投げこまれた」と感じることから生じるのである。なぜなら人間は、方向付けを失うことによつてもたらされる目眩のなかでは、たとえわずかの間でも生き残ることはできないからである。⁽¹⁷⁾

このようにエリアーデは、人間は直立歩行を開始したその時から実存的な不安を抱えているとする。しかしそこに、「方向づけ」、つまり世界への自らを中心とした位置付けをもつてして、意味と秩序を作り出し、その不安を克

服したと考えたのである。その「方向づけ」こそが、聖なるものの経験として理解されており、いわば「人間が自身の存在様式に気付き、世界における自身の現前を引き受けるようになる」と、それが『宗教的』経験を構成する⁽¹⁸⁾、とされる。こういった考察の上に立って彼は、『「聖なるもの」は意識の構造の一要素であり、意識の歴史の一段階ではない⁽¹⁹⁾』としばしば述べている。こうしてエリアーデは、人類の歴史的な獲得物として聖なるものをとらえるのではなく、人が人として成立するために不可欠なものとして、聖なるものに人間存在における普遍的な地位を与えるに至る。

そのように「聖なるもの」と人間の関係を規定するエリアーデは、*homo religiosus*⁽²⁰⁾ という語で示される人間観によって、あらゆる人間が本質的に宗教的であることを指示しようと試みている。この概念は、彼の用いるほかの概念同様に学術的な曖昧さはぬぐえないものがあり、一義的な規定は難しいようである。⁽²¹⁾ 確かに、時に「伝統的な社会の人々は間違いなく *homo religiosus* である」というような、具体的な特定の人間像を伴う表現もされれば、あらゆる人間を *homo religiosus* としてとらえる、包括的な人間規定として用いる場合もある。しかしこれまでみてきたようにエリアーデは、人間 (*homo*) を聖なるものの経験を通して世界に意味を見出す存在とみなしている。すなわち、どんな人間も聖なるものとの関わりをその根底において求めているとする。また、彼にとって「宗教」という語は、第一に聖なるものの経験を指し示す言葉である。*homo religiosus* はこのような文脈に立って理解されるべきであろう。こうしてみるとエリアーデにおける *homo religiosus* という概念は、個別具体性を抽象された本質的な人間類型、あるいは原型として理解できる。このように理解することによって、エリアーデが宗教史を、人間類型としての *homo religiosus* の個別具体的なあらわれとしてみようとしていたことが明らかになる

だろう。

homo religiosus という概念によって、あらゆる人間が宗教的であることが想定されるのならば、意味の探求としての宗教も人間の側の本質的な構造として扱うことになる。そうなるとこの語の射程には、近代において顕著に出現したとエリアーデが想定した、宗教的であることを否認する人間、非宗教的人間をもおさめることができる。論点を先取りすれば、こうした人間観によって彼が真に掬い取ろうとしたものこそ、こういった非宗教的人間の問題であるとも考えられる。こうして、エリアーデの生きていた近代という人間状況が対象化される。この視角は、古代社会や未開社会の宗教的人間と近代の非宗教的人間を同じ *homo religiosus* の異なるあらわれ方としてみるものであり、いわば「非宗教的」という人間状況を、*homo religiosus* の新たな顕現形態としてとらえなおすという、新たな見方を提供することとなる。

近代の人間状況と「聖なるものの擬装」

エリアーデの根底には、近代の宗教状況、換言すれば近代の人間状況への抵抗とも言いうるものがあると考えられる。それは実存主義の流行に代表されるような、彼が生きた時代に西洋を覆っていた、精神的な危機意識を反映しているとも言える。彼は近代の特徴として、非聖化・世俗化の進行とそれと不可分の関係にある非宗教的人間の出現を見出し、その実存状況を「悲劇的」とも評している。⁽²²⁾ それでは、近代の非宗教的人間も *homo religiosus* であり、「聖なるもの」と関わらずには生きることが困難であるともみなすのであれば、どのような形態と次元で、「聖なるもの」との関係を取り結んでいると説明されるのであろうか。そこで登場するのが、「聖なるものの擬装

(camouflage)⁽²³⁾」という概念である。

「聖なるものの擬装」という概念が、エリアーデの諸著作に明確にあらわれるのは比較的後期のことである。『永遠帰の神話』や『聖と俗』などのパリ時代の諸著作においても近代の宗教状況は記述されているが、それはいかにして人間がそのような存在様式を持つにいたったのか、あるいはそれまでとはいかに異なるのかが強調されていた。しかし、アメリカに渡りシカゴ大学教授になって以降（一九五六）を一つの契機とするかのように、現代の宗教状況に対するいわば分析視角として「聖なるものの擬装」を用いるようになる。⁽²⁴⁾ 認識論や存在論と関連して取り上げられていた非宗教的人間の問題は、その問題の克服という形で、より実践的な意味合いが強くなっていることを以下に見てみよう。

エリアーデは、非聖化の最終段階を受け入れたかのように思われてきた西洋近代においても、「聖なるもの」は一見そうとはわからない形態、俗なる形態をとってはいるが確かに存在しており、そのため非宗教的人間もまた、聖なるものと無意識に関わっていると説明する。

近代の人間、世俗的な人間にとって聖なるものが存在しないと述べることはできないはずである。私が示したように、そのかわりに単に隠され、擬装され、一時的に認知できないという可能性が存在する。……今、聖性は無意識のレベル、人間の管理外に落ち込まされている。しかし無意識はあきらかに、重要で、創造的な資源のままである。人間は創造力や夢なくして、芸術や文化をとおして他者の聖なる世界を発見することなくしては生きられない。それゆえ私は、近代世界においていまだ聖なるものは重要な役割を果たしていることを見つけた。⁽²⁵⁾

これをエリアーデは「聖なるものの擬装」と名づけ、近現代社会における宗教性の顕れを、その研究の対象として視野に入れる。そこでは、芸術や文学、夢、政治などが分析の俎上に挙がることとなる。たとえば現代芸術が中世までの芸術とは異なり、宗教的な表現と距離を置いていることに關して、次のような説明がされている。

このことは、「聖なるもの」が現代芸術において完全に消失したということの意味しない。それは認識不能になり、「俗なる」形態、目的、意味に擬装されているのである。聖なるものは中世の芸術の例の如くには明らかではなく、それは直接的にも容易にも認識し得ないのである。なぜならもはや聖なるものは、従来の宗教的言語で表されていないからである。⁽²⁶⁾

すなわち「聖なるもの」は、近代という歴史的なモメントにおいても失われたわけではなく、それはそれまでの宗教的な伝統からは距離をとった場所で表現され、しかもそのような表現は、表現者が意識的、自発的に擬装したものでもないとされる。その上「聖なるものの擬装」は、人間の認識能力に関わる事態でもある。エリアーデの説明では、世俗的な世界において、「その宗教的な意義をたやすく実感されなくとも」、それはただ、人間が聖なるものを「把握する能力を失っている」だけであり、聖なるものは「いまだ我々のまわりにあり、その意味は我々とある」とされる。⁽²⁷⁾これは世俗化・非聖化を、聖なるものの歴史的な変容としてではなく、むしろ人間の側に起こった意識の変化としてとらえるものである。

こうしてエリアーデは、伝統的な社会における「聖なるもの」の顕れからそこに込められた「意味」を解釈しようとしたのと同様に、我々の慣れ親しんでいる日常的な次元に聖なるものの擬装された形態の存在することを明らかにしようとする。エリアーデにおける聖なるものは人間の実存に深く関わっており、そのため過去にのみ顕現して

いたわけではなく、また既成の宗教に囲い込まれているわけでもない。そこには、俗なるものを通じて自らをあらわすというヒエロファニーを、現代社会における「擬装」という位相でとらえ直す構図が見てとれる。ヒエロファニーは、世俗的な現象や対象への聖の顕現という、逆説的構造を有するものとして論じられていることはすでに確認した。エリアーデはヒエロファニーを、現実における顕現では、示されると同時にある意味で制限されてしまうという構造を持つものとしてとらえている。それゆえに、そのヒエロファニーの弁証法をその最終的な段階まで押し進めたと想定するならば、現代の慣習や制度、文化的な創造物といったもののうちにも、新たな形態としてのヒエロファニーの存在することが想像できる。すなわち、根底から世俗化されていると考えられている形態のものにおいてさえも、そこに宗教的意義を見出さう。人々は聖なるものを聖なるものと認識できないまま、しかし未だ聖なるものと関係を取り結び続けている、と述べるのが可能になるのである。⁽²⁸⁾ すなわちヒエロファニー論の帰結としても、非宗教的人間の聖なるものとの関与の問題は担保されているのである。

エリアーデ宗教学が目指したもの

このような前提をして、エリアーデはそこに宗教学者の役割を見出す。宗教学者は様々な宗教現象に親しみ、包括的に扱ってきた。そのため、人々が聖なるものの認識不能状態にあることに抗して、俗なるものに擬装されている「聖なるもの」を発見し、その隠された「意味」を開示できる立場にあるとみなすのである。「聖なるものの擬装」は、単に近代を研究の対象とするためのものではない。ここにはさらに踏み込んだ、彼の核心ともいえる視角が存在する。

こうした、解釈によって世界を再創造し、秘められた「意味」の世界を開示しようとするエリアーデの姿勢には、いかなる背景があつたのだろうか。彼が自らの宗教学を語るところでは、「宗教学者に求められているのは、不可解な行動や状況を解説し、解明することであり、また、忘れられ、疑われ、廃棄されてきた意味を再生し、再現することによって、人間の理解を促進する、ということである」、⁽²⁹⁾としてゐる。換言すれば宗教学とは、「人間の変容をもたらす」⁽³⁰⁾ものであるという主張である。ここで言及される「変容」をもたらされる人間とは第一に、文化的な閉塞状況にある西洋近代世界の人間である。すなわち自らの宗教学は、特定の読者、西洋近代人に対して文化的な役割を担うことができるという自負の表明である。

そこに前提とされるのは、近代社会と近代人が、精神的な危機的状況、悲劇的実存を受け容れるに至ったという問題意識である。そういった近代人の悲劇、いわば非宗教的人間の出現を、世俗化・非聖化によって、エリアーデの言葉で言えば、人間が聖なるものを認識不能におちいったことによって生じたものとみている。そこで彼は、聖なるものの解釈によって新たに開示される意味世界こそが、聖なるものを聖なるものとして認識することが困難になりつつある近代の人間にとって、有意義なものだと考えたのである。ここには、同時代人を「聖なるもの」との関わりの次元を指摘することによって救済しようと奮闘する、エリアーデの姿を見出すことができる。

このように、エリアーデの「聖なるもの」という概念に伴う主張には必然的に、宗教学者の積極的なアプローチの必要性が説かれる。いわば宗教学者しか為しえない文化的な役割が自覚され、強調されているのである。ヒエロファニー論にしても *homo religiosus* 概念であつても、最終的な帰結までもってゆけば、必ず西洋近代の問題に対してポジティブな可能性を開くものとして主張されていた。そこには、宗教学の積極的な意義の提出と表裏し

て、西洋世界の救済への切迫した想いがあったのである。

このような、エリアーデによる宗教学の積極的な役割という主張に対する反応をみてみよう。そこで、日本における幾分エリアーデに好意的な研究者たちの反応を、二つ紹介してみたい。例えば奥山倫明は、エリアーデの「擬装」の概念とその解釈行為について論じたのちに、「宗教学者以外のあらゆる人にとつて、認識し得ない聖なるものの顕現を、説き伝えることをも可能にするような含意をもっていたようにも思われる」として、「エリアーデの聖なるものの解釈学は、おそらく『宗教学』の枠を一步、踏み出してゆくようにも思われる」と述べている。⁽³¹⁾ また鶴岡賀雄はこういった現代の宗教状況への視点に対して、彼の宗教学自体を宗教的現象、あるいは「客観的・実証的科学であるよりは、宗教思想であり、広義の神学であったと性格づけて誤りではない」ととらえている。⁽³²⁾ 奥山の指摘は、エリアーデの理論負荷的な問題としてなら傾聴すべきだろう。また、エリアーデ理解への新たな視角として考えるならば、鶴岡の指摘は非常に生産的なものであり、首肯できる。しかし、エリアーデに内在的な立場から理解しようとするならば、彼の視点が徹底的に、少なくともその根幹にある聖理論に関する部分は、西洋近代を見据えていたことを忘れてはならない。それが宗教性を伴うというのであれば、むしろ自覚的に引き受けている。いわば彼の聖概念は、西洋近代の救済を志向するためのものとして明確に意図されていたのである。ただし、彼にとつてそれはむしろ学問の枠の内においてであり、そこに、自らの学問である宗教学のアイデンティティを置いていたと考えられる。

客観的・実証的という枠組みをもつて「宗教学の枠を一步、踏み出してゆく」と評する見方、あるいは「広義の神学」としてとらえるという見方では、そこに込められた意図をとり損なうおそれがある。彼が見据えていたの

は、宗教学を、宗教思想としてキリスト教に代替させることではない。いわば、理想的・理念的な社会的宗教を追求する道ではない。むしろ近現代を含め、あらゆる時代、あらゆる地域におけるヒエロファニーのありかたを明らかにすることによって、人間の可能性を開く道としてとらえていたということは強調して確認しておきたい。人間に対する新たな可能性の提示こそが、エリアーデが「新しいヒューマニズム」と標榜する意図なのだといえよう。ここには、社会の非聖化と自然科学的世界観の興隆との密接な関係へのアンチテーゼの意味も含まれているはずである。繰り返すが、彼の宗教学が強調するのは、客観性や実証性という自然科学の原理では取りこぼしてしまう文化的役割を、非聖化された西洋近代社会において果たすことなのである。

結びにかえて——展望と問題提起——

エリアーデの宗教学が志向したのは、人間の生の意味を探究し、その読者、特に想定される西洋の知識人を、ある意味で救済することである。エリアーデにとって宗教学の目的は、ただ単に事実を記述し、データを並べ立てることにはない。彼の理論は、時に大胆過ぎるとも言え、問題が指摘される。しかしそこには、彼の生きた近代における人間状況への不満と、それを乗り越えるための宗教学の役割、という視点が常に存在しているのである。

また、エリアーデに対する批判が盛んであることは、それだけエリアーデが宗教学において大きな存在であることとの裏返しでもある。しかし、エリアーデを過去の人物として、時代的な制約性を無視して、現在という視点から葬り去るだけでは十分ではないだろう。人間とその可能性への彼のビジョンに、宗教学の過度の細分化と学内への内旋化に抗するための可能性を見ることができないだろうか。そのためにも我々は、宗教学とはいかなる学問であ

るのかを、自らに問うべきである。エリアーデを語るのであれば、彼が負わせた宗教学の文化的役割の意義と必要性は、現在の研究においていかなる位相にあるのかを自覚的に再定位しなければならない。彼の理論的限界性を踏まえつつも、その準拠枠を把握し、現在のわれわれとの関係において問い直し続けることこそが重要なものではあるまいか。

最後に、エリアーデの次の文章で締めくくらせてもらおうと思う。

自律的な学問としての宗教学の消失によつて残された隙間は、埋められることはないだろう。しかし、我々の責任の重大さは相変わらず同じままだろう。⁽³³⁾

注

- (1) J・Z・スミスは早くから、ややラディカルながらも「宗教に関するデータは存在しない。宗教とは学者による研究によつて生み出されたものにすぎないのである」として、研究対象としての宗教はその研究自体によつて構成されたものと主張している。このような議論をふまえると、研究対象から学問領域を規定することによつて宗教学を自律的な学問とすることに難を覚えざるを得なくなる。Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago, University of Chicago Press, 1982), p. xi.
- (2) ここでは過度に宗教学を実体的にとらえて擁護する意図はない。あくまで学問におけるひとつの研究視角として宗教学が有してきたものとは、それが批判の対象となる／ならないはひとまずおいておき、それはいかなるものであったのかをあらためて明らかにしてみたい。
- (3) 例えば Russell T. McCutcheon, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia* (Oxford, Oxford University Press, 1997).
- (4) 一方で、彼のひきつけてやまない魅力を何とかして擁護・継承してゆこうとする立場も確かに存在するが、有力な再批判にまでは至っていないようである。

- (5) 擁護派にはこのような経緯への対抗からか、エリアーデをポストモダニズム思想の先駆として読み替えようとする試みも存在する。しかしいくら両者の共通性を指摘しても、批判を乗り越える有効な反論とはなりえないだろう。Bryan S. Rennie, *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion* (New York, State University of New York, 1996), pp. 231-241.
- (6) Edmund Leach, "Sermons by a Man on a Ladder," in: *New York Review of Books*, 7 no. 6, 1966.
- (7) いみじくもJ・M・キタガワが、エリアーデを評して次のように述べたことは示唆に富んでいる。「彼は、その学問的な仕事、文学的な仕事といったあらゆる側面に入り込んでいる一貫した見解を持っていた。そのため、その全体のフレームワークを判断することなしには彼の著作のいかなる部分においても賛成、あるいは反対するのは困難なのである」。Joseph M. Kitagawa, "Mircea Eliade," in: *The Encyclopedia of Religion*, vol. 5, ed. by Mircea Eliade (New York, Macmillan, 1987), p. 89. そのため本稿では、彼の宗教学の展開を抑えるというよりも、諸著作を渉猟して「全体のフレームワーク」の再構成を試みることに重きをおきたい。
- (8) 例えばJ・Z・スミスは次のように指摘する。「エリアーデの『戦略』としては、デュルケムの二分法のダイナミクスを保持したまま、デュルケムでは中立的で位置的である聖を、オットーのいうところの聖に置き換えることだったのだろう」。こういった学説研究も重要であることには変わりはないが、そういった「戦略」について、エリアーデがいかなるビジョンを持っていたのかを抽出したい。Jonathan Z. Smith, *Map is Not Territory: Studies in the History of Religions* (Leiden, E. J. Brill, 1978), p. 91.
- (9) Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (New York, World Publishing, 1972), p. viii. 「それ以上還元できない」という言明の延長上から、R・オットーがヌミノーゼ概念を抽出した際に用いた、「聖なるもの」を合理／非合理という二つの側面からとらえる見方も拒否される。Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane* (New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1959), p. 10.
- (10) 例えばN・スマートは、エリアーデが宗教現象に対する還元主義的な見方を拒否する非還元主義的な立場をとることについて、「宗教の人類学的、社会的、経済学的評価を無視する傾向にあったということは、彼のアプローチの欠点であるように思われる」と述べている。Ninian Smart, "Beyond Eliade: The Future of Theory in Religion," in: *Numen*, 25, 1978, p. 182. その他の批判では、宗教研究における非還元主義の優越性の主張に関して、方法論的不備や科学的アプローチから宗教の領域を保護しようとする護教的意図があるとの指摘などがなされている。
- (11) 実は、聖なるものを「意味」というレベルでとらえ解釈してゆこうという観点には、ヒエロファニーを最初に論じた『宗教学概

論』(一九四九)の時点ではあまり自覚的であるとはいえない。少なくとも「新しいヒューマニズム」論文(一九六一)では、聖なるものの意味論的な次元でとらえ、宗教学を聖なるものの解釈学として打ち出してゆこうとしている。

- (12) Mircea Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion* (Chicago, University of Chicago Press, 1969), preface.
- (13) Ibid., pp. 9-10.
- (14) Mircea Eliade and L. E. Sullivan, "Hierophany," in: *The Encyclopedia of Religion*, vol. 6, ed. by Mircea Eliade (New York, Macmillan, 1987), p. 315.
- (15) 「それぞれの章は、それぞれの聖なるものの様態、人間と聖なるものとの間の一連の関係、その関係における一連の『歴史的契機』を示してくれるだろう」(Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, p. ix)と述べていることからわかるように、換言すれば各章それぞれに示されているのは、様々なヒエロファニーと向き合うことによって、人間の実存的状況がどのように形成されていくのかの考察であったと考えられよう。
- (16) Mircea Eliade, "The Sacred in the Secular World," in: *Cultural Hermeneutics*, 1, 1973, p. 101.
- (17) Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, vol. 1 (Chicago, University of Chicago Press, 1978), p. 3.
- (18) Mircea Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion*, p. 9.
- (19) Ibid., preface. 聖なるものを、超歴史のあるいは無歴史的に遍在する実体概念としてとらえていると批判されることがある。しかしむしろエリアーデは聖なるものを、人間の意識において変化を被りうる一要素としてではなく意識の普遍的構造としてとらえていたことに注意したい。
- (20) エリアーデは *homo religiosus* という語と同時に、宗教的人間 (religious man) の語も用いている。以下にみていくように、この混同しやすい両者はここでは異なる概念として扱いたい。むしろ、この二つを同義とするために生まれる批判も存在する。たとえば J・A・サライバは、エリアーデの資料と方法に疑問を呈し、エリアーデの *homo religiosus* 概念にはフィールドにおいては決して出会わないと結論付けている。John A. Saliba, *Homo Religiosus in Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation* (Brill, Leiden, 1976). この場合、もともと抽象度の高い *homo religiosus* 概念と具体的な資料によって肉付けされている宗教的人間と混同することにより、資料批判による後者の否定によつては否定されないはずの前者までをも否定してしまっている。
- (21) この語の学説史的な状況の整理については、Gregory Alles, "Homo Religiosus," in: *The Encyclopedia of Religion*, vol. 6 がわかりやすい。

- (22) Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, p. 203.
- (23) エリアーデの用いる“camouflage”の語に対しては、いまだ定訳があるとは言えず、「偽装」「隠蔽」などがあてられている。「俗なるものに聖なるものが camouflage される」という表現や、解釈によってそこに隠された意味を開示させようとするエリアーデの意図を汲んで、ここでは「擬装」の語をあてる。
- (24) 主なものを挙げれば、次のようなものがあふ。Mircea Eliade, “The Sacred and Modern Artist,” in: *Symbolism, the Sacred, and the Arts*, ed. by Diane Apostolos-Cappadona (New York, Crossroad, 1986). Mircea Eliade, “The Sacred in the Secular World,” Mircea Eliade, *Occlusism, witchcraft, and cultural fashions: essays in comparative religions* (Chicago, University of Chicago Press, 1976). Mircea Eliade, “*Homo Faber and Homo religiosus*,” in: *The History of Religions: Retrospect and Prospect*, ed. by Joseph M. Kitagawa (New York, Macmillan, 1985).
- (25) Mircea Eliade, “The Sacred in the Secular World,” p. 112.
- (26) Mircea Eliade, “The Sacred and Modern Artist,” p. 82.
- (27) Mircea Eliade, “The Sacred in the Secular World,” pp. 110-111.
- (28) 実際にエリアーデが「擬装」の一例としてとり挙げ、説明を試みているものに、ピカソの「ゲルニカ」がある。そこでは、一見して宗教的な絵画であることをうかがわせるモチーフはほとんど存在しないが、「人間が人間によって滅ぼされるという絶望」という宗教的な意味世界が示されていると述べられる。ピカソが「ゲルニカ」を「創造」することにより、人間の生を「変容」させようするような意味世界を「発見」したのだという説明がなされている。Ibid., p. 110. その他にも、同郷の彫刻家ブランクーシの作品やJ・F・ケネディの死、小説を読むことに伴う個人的な時間持続からの脱出の経験などに「擬装」の例を求めている。後述するが本稿では、このような「擬装」の解釈の正否如何よりも、そうすることによってエリアーデが試みる宗教学の成否を問うべきであると考えている。
- (29) Mircea Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion*, p. 63.
- (30) Ibid., p. 62.
- (31) 奥山倫明『エリアーデ宗教学の展開』刀水書房、二〇〇〇年、二五二―二五三頁。
- (32) 鶴岡賀雄「エリアーデ・レリギオースス」(島菌進・鶴岡賀雄編『宗教の再考』ペリカン社、二〇〇四年)、一三〇―一三二頁。
- (33) Mircea Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion*, p. 71.