

宗教史と始源性—エリアーデ宗教史における 狩猟民、牧畜・遊牧民、農耕民—

奥山 倫明

はじめに

クロード・アンリ＝ロケとの対談集『迷宮の試練』（1978年）において、ルーマニア文化の系譜の上で自らをある種の「総合」として位置づけた時に、エリアーデは二つの文化的伝統を念頭においていた¹。一つは父方の出自が背景とするモルドヴァ地方の文化であり、もう一つは母方の出自が背景とするオルテニア地方の文化である。回想録（1980年）においても同様に、それら二つの文化に由来する気質が自らの内において拮抗してきたことをエリアーデは記していたが²、これらの箇所においてさしあたって注目すべきは、彼にとってモルドヴァの伝統が農耕民に由来するものであり、他方、オルテニアの伝統の担い手が農業にも携わるとはいえ、むしろ馬の飼育・交易者であったということである。個人史への関心というよりは彼の学問の成果についての再考を当面の課題とする限定的な考察においても、この点を確認することは多少なりとも示唆的である。というのはここで漠然とではあるが対照される農耕民と牧畜・遊牧民とは、以下で概観するように、ルーマニア民間伝承に関する彼の研究のみならず、その宗教史的研究をもあらためて読み返す際に役に立つ一つの手掛かりとして捉えることができると思われるからである。

1 狩猟民と牧畜民——『ザルモクシスからジンギスカンへ』における始源的宗教者——

『ザルモクシスからジンギスカンへ』（1970年、以下では『ザルモクシス』と略記する）は、ブカレスト時代以来の異なる時期に著された八篇の論文を収録した著作である。「ダキアと東ヨーロッパの諸宗教と民間伝承の比較研究」と副題に掲げるこの著作のうちで、三つの章がまずは取り急ぎ取りあげられなければならない。

副題中に東ヨーロッパと並べて論じられているダキアが、その第一章の中心的な対象となることは章題「ダキア人と狼」からもただちにわかるが、同じ副題を再び注視すれば予想されるように、そこでの議論の方法は他の地域に関する数多くの資料を用いた比較のそれに大きく依拠している。ここで広汎な比較の対象を逐一検討するのではなく、その章題が文字通り示す主題にのみ関心を限定するのであれば、エリアーデが概略次のような内容を記していたことが確認できる。

紀元前後に現在のルーマニアに当たる地域に居住したダキア人は、自らを「狼たち」と自称していた³。彼らに限るわけではないが、ある民族の名称が動物に由来する場合にはつねに宗教的な意味があると指摘するエリアーデは、その意味の理解は始源的な宗教概念の表現と捉える以外にはあり得ないと記している⁴。ここで問題となる狼をめぐる宗教的複合体に彼は新石器時代に遡る始源性を見出し、狩猟者と獲物との神秘的連帯性を中核とする原始狩猟民の宗教的宇宙にその最初の源泉があると捉えている⁵。そうした始源的な宗教的観念体系がヨーロッパの南東部や地中海地域では、東方、あるいはエーゲ海地域からの

文化的影響により変容し、最終的に埋没を強いられていることをエリアーデは認めてはいない。しかしながら彼によれば、神話の断片やイニシエーション儀礼の痕跡はその変容や埋没の例外である。すなわちとりわけ文字通り保守的な地域では、民衆的慣習や民俗的創造物にその遺産が残されているとして、「バルカン-カルパティア地域に存続する始源的な慣習と信仰の主要部分に関する完全な研究は、依然として著されていない」と記されるのである⁶。同書もまた今記した課題に正面から取り組むものとして意図されているわけではなく、彼の言葉によると「相補的ではあるが独立の個別研究」と位置づけられるものではある⁷。しかしながら次に触れる第四章においても、彼の言う「始源的な慣習と信仰」の一つがその主題として取りあげられている。

第一章の末尾においてルーマニアの諸公国がジンギス・カンとその後継者たちによる大侵略の後に創建されたことが指摘されていたが、「ドラゴシュ公と《儀礼的狩猟》」と題された第四章が対象とするのは、その一つ、すでに地方名としては前述したモルドヴァ公国の建国をめぐる神話である。この章では第一章で触れられていた狩猟をめぐる問題が、あらためて中心的な位置を与えられている。エリアーデによれば、最初の幾つかの年代記においてモルドヴァの建国という功績は野牛の狩猟に出かけたマラムレシュ（ルーマニア北部地方）の大守ドラゴシュに帰せられている⁸。ドラゴシュは一頭の牛を追ってハンガリーからモルドヴァの平原に至り、そこでその牛を倒した。この地を気に入った彼が人々とともに移り住んだのが、モルドヴァ国の始まりとなるというのである。ところでエリアーデが指摘するのは、この伝承が後の年代記において変容を示しているということであった。すなわちドラゴシュという個人名に代わってトランシルヴァニアの羊飼いたちが登場する後の異伝において、羊飼いがモルドヴァ

の発見を導くことになる野牛と出会うのは、その遊牧の際だったのである⁹。これに関連してエリアーデが示唆するのは、羊飼い、すなわち一種の牧畜・遊牧民が狩猟民と交替する過程であった¹⁰。ここで一言触れられるに過ぎないルーマニアの文化における牧畜民と狩猟民との関係こそ、以下で触れる通り本章の末尾において再度エリアーデが言及する対象となるものである。

なおこの章においても、ある動物が現れそれを追跡することで主人公が新しい場所に導かれるという構造をもつ、いわゆる導き手としての動物を主題とする神話・伝説をめぐって広汎な比較が展開されている。それを詳細にたどる余裕は本稿にはないが、少なくともここで注目すべきは、フン族のスキュティア侵入をめぐる物語やマジャール人の祖先に関するハンガリーの伝承と照らした上で、エリアーデがドラゴシュ伝説における狩猟という主題の重要性を繰り返し強調している点である¹¹。つまり彼によれば、この伝説における野牛を追跡する儀礼的狩猟という主題は、ゲキア人にとって自生的なものと断定されるのである¹²。彼の指摘は、先に触れた点とも重なりつつ、それに留まるものではない。すなわちドラゴシュ伝説は確かに狩猟民文化の要素ではあるが、「狩猟の《観念体系》は、牧畜の《観念体系》に変容している」と見なされるのである¹³。なおこの点で、ルーマニアの民俗文化において牧畜の観念体系が支配的であることを明らかにする例証としてエリアーデが挙げるのが、彼の言うルーマニアの民間伝承詩の傑作「ミオリツァ」である。彼はこのバラッドについて次のように記している。「このバラッドの本質的な要素は羊の神託の力である。ところでこの動物が具現する神託は極めて始源的な信仰であるが、この先史時代の狩猟文化からの遺産が、牧畜文化の複合体においても存続しているのである¹⁴」。このバラッドこそ次に見るように本書第八章

が主題として取りあげる対象にほかならない。

「ドラゴシュ公と《儀礼的狩猟》」が取り上げた、その存在自体が神託を構成する導き手としての動物の役割は、その最終章「千里眼の雌子羊」においては表題に掲げられる雌子羊が担うことになる。もっともここでその動物が果たすのは、野牛がドラゴシュ公に示したようなある種、空間的な導きの役割ではない。雌子羊がモルドヴァの羊飼いに伝えるのが他の羊飼いに妬まれてやがて殺されるであろうという予言であれば、その働きはいわば時間的な、より正確に言えば超時間的な啓示ということになる¹⁵。もっともこの啓示に対するモルドヴァの羊飼いの対応とそれに続くこのバラッドの展開は、本稿が扱うべきものではない。また冒頭で触れたエリアーデの父方の農耕民の地域的背景と「ミオリツァ」の羊飼いの出身とがたとえ重なるものであろうとも¹⁶、またこのバラッドが確認される地域の経済的な環境が牧畜に支配されていても、あるいはそうでなくても¹⁷、「ミオリツァ」がある意味でルーマニア民俗精神の範例の位置を占めるに至っていると認めるのであれば、それらは本稿が問題とするものではない¹⁸。むしろ興味深く思われるのは、第四章に関連して先に引用した箇所と同様のエリアーデの次のような指摘である。彼はこう記している。「牧畜社会では、動物の行動と啓示が神託の役割を果たすということが信じられている。なぜなら動物は未来を知っているからである。牧畜社会はこの信仰を、古代の狩猟文化から受け継いだのである¹⁹」。

冒頭で触れたように、エリアーデが後に対談や回想で自己の背景の一つと見なすことになる牧畜・遊牧文化は、このように『ザルモクス』においてすでに幾度か触れられていたものであった。しかもその文化が狩猟文化との対照の中に位置づけられていたことが、同書に収録された二、三の章からは明らかになるのである。ここで狩猟民から牧畜民が継

承したものとして、エリアーデがその存続に注目していたのが、動物を導き手・神託と捉える始源的な信仰であった。ところでここであらためて想起されるのは、エリアーデが挙げた自己の文化的背景のもう一方、すなわち農耕民の存在である。始源的な信仰の担い手とされた、いわば始源的宗教者としての狩猟民と牧畜民に対して、ルーマニアの宗教史における農耕民がどのような位置を占めるのかはこれまでの概観からは明らかではない。もっとも本稿では論じないとした「ミオリツァ」の解釈は、エリアーデにとっては農耕民の宗教性との関連を有するもののはずである²⁰。つまり彼は本書の最終章「千里眼の雌子羊」において、このバラッドを牧畜民における狩猟民的宗教の継承の例証と見なしていたのみならず、ある種の農耕民的宗教、より具体的には彼の言う〈宇宙的キリスト教〉を踏まえた解釈をも論じていたのである²¹。ところで狩猟民、牧畜民の宗教との対照におかれた農耕民の宗教に関する議論の概要は、ルーマニアの民間伝承を主題とする研究を離れた時になお一層明らかになる。実際、ここで得られた狩猟民と牧畜・遊牧民、さらには農耕民への着目は、その後の彼の著作『世界宗教史』を再読する上で一つの見通しを指示することになるのである。

2 根源的宗教経験——『世界宗教史』における始源的宗教——

『ザルモクス』の刊行後、また別の個別研究『オーストラリアの宗教』（1972年）を著したエリアーデは、やがてほぼ半世紀に及ぶ研究生活を踏まえて、全三巻の大著、『世界宗教史』（1976、78、83年）を発表した。その第一巻が出版された時点で、哲学者ポール・リクールは興味深い論評を逸早く著している。そこでは同書を繰り返し繙くことによつて気づくことのできる特徴の一つとして、宗

教史を通じて不断に再現される始源的な諸形態が示されていることが指摘されていた²²。リクールが挙げるのは、最初の二つの章において示されている狩猟文明において出現する宗教形態と、農耕文明において成立する宗教形態とである。狩猟民的宗教、牧畜・遊牧民的宗教と農耕民的宗教とが会合することによって、緊張と共生を絶えず生み出してゆくものとして描かれるエリアーデ宗教史は、リクールによれば始源性の宝庫と見なされることになる。

もっともエリアーデの宗教史叙述の始点は、人類史をさらに遡ったところにある。すなわち人類が直立姿勢をとったことによる上下、前後、左右への空間の〈方向づけ〉に対して注意を向けて、彼はそこに宗教観念の端緒を見ている²³。直立する身体を中心とする人類の空間経験こそ、やがて住居、集落、領土の空間構成と、〈世界の中心〉を初めとするエリアーデの言う宇宙論的シンボリズムとを生み出す根源的な経験であると捉えられるのである。身体を起点とし、後に〈中心のシンボリズム〉として展開されることになるこの空間の整序が、以下で触れる時間の整序とともにエリアーデにとってはある種、根源的とも言えよう人類の宗教経験として位置づけられている。

このような人類の根源的な空間経験に続いてエリアーデが論じるのが、リクールも指摘する狩猟民的な宗教形態である²⁴。ルーマニア民間信仰に関してもすでに着目されていた狩猟民的宗教は、狩猟者と獲物との神秘的連帯性、至高神や動物主といった神観念を内包し、エリアーデの宗教史において不可欠の位置を占めている。先史時代に関する明白な資料が欠如していることを認めつつも、エリアーデはこの狩猟民的宗教の概略を民族誌的資料との類比から敢えて導き出す。この類比を支えているのは、一つには狩猟、漁撈、採集経済に基く始源的な文明が世界の周縁地域、

砂漠、森林、山岳等へと遠隔化、孤立化することによって、いわば〈生きた化石〉として19世紀末に至るまで存続してきたと捉える見方であり、また一つにはそうした文明における観念と行為が、後代に存続する力を有していると思なす推定である。事実、生存の手段としての狩猟は農耕社会においても存続し、狩猟民による獲物の屠殺はその後にも供犠として反復されてゆくのである。

このような見解を抱きつつ、エリアーデは例えば旧石器時代にすでにある種のシャーマニズムが存在していたと考えている²⁵。というのは彼によれば、今日の狩猟民、牧畜民においてもその宗教形態は支配的であると見なされるからである。もっともシャーマニズムに関しては、すでに『シャーマニズム——始源的脱我技術——』（1951年）において論じられていたように、脱^{エクスステー}我体験こそがエリアーデにとってその本質的要素として捉えられていたのであった²⁶。しかもこの脱我体験は、彼によれば人間の条件を構成する本源的现象である。したがって同書を踏まえて言えば、脱我体験という本源的现象が、天上・地上・地下の三領域とそれらを連結する〈中心〉をめぐる宇宙論や呪術的飛翔や火の統御といった呪術の伝統、さらに神観念、靈魂観念などと結合することによって歴史的に成立した宗教形態こそが、シャーマニズムと呼ばれるべきであるということになる²⁷。このシャーマニズムの成立を、エリアーデは旧著を踏まえつつ『世界宗教史』においては旧石器時代にまで遡ろうとしているのである。

旧石器時代についてはさらに、特に宗教観念の存続という観点から見過ごすことのできない、男女の性別分業に関連する相互補完的な二分法的宇宙論の存在、石器の製作という技術的発見が開示する神話的・宗教的価値世界の存在、アレクサンダー・マーシャルが指摘した月の満ち欠けの観察に基づく時間表示の象徴体系の存在、神の随伴者が原初の水に

潜ることによって実現する宇宙創成を物語る神話の存在などを、エリアーデは示唆している²⁸。エリアーデの宗教史においてこれらの指摘が重要であるのは、それに続く叙述から明らかである。すなわち性別分業は、印欧語系諸民族（以下では印欧語族と略記する）などで見出される男性秘密結社の成立や、後のとりわけ農耕の発見以降に増大する女性の聖性の前提となり、石器の製作により明らかになる宗教性は、金属器、特に鉄器の製作などの技術的発展が明らかにする宗教性の先例となる。また月のシンボリズムは女性、植物、豊饒、死と再生などを包含する観念上の体系化の背景となるものである。さらに二元論的な宇宙創成説は、『ザルモクシス』においても一章が割かれていたように、特に南東ヨーロッパにおいて独自の展開を帰結することがやがて論じられる²⁹。

とりわけ女性の聖性は、リクールが注意を向けていた、エリアーデが次に提示する農耕文明の宗教形態において中心的な位置を占めている³⁰。農耕において果たす役割を背景にして女性の社会的な地位が上昇する一方で、土壌の豊饒と女性の多産とが人間と植物との神秘的連帯性によって象徴的に連結される。この神秘的連帯性はまた、死を前提として再生する植物の生への人間の生の同化をももたらし、先に触れた月のリズムとともに、大地、女性、植物などの諸観念の体系化を帰結する。収穫を脅かす危機も、循環する死と再生のドラマの一面として受容されることになり、さらには宇宙の構造や周期性も植物やその生に準えて捉えられる。すでに指摘した根源的経験としての空間の整序に加えて、死と再生というイニシエーションのシナリオを得たことによる人類の時間経験の整序が、ここには見出されている。このイニシエーションのシナリオによって、不死の探求者ギルガメシュ以降の人類の試練に意味が付与されてゆく³¹。

以上のように、死と再生をめぐる始源的な

神話的・儀礼的シナリオを含み、宇宙の周期的更新の観念を中核とする〈宇宙的宗教〉が、農耕文明において成立したとエリアーデは想定する³²。この〈宇宙的宗教〉は、エリアーデが用語としては『聖と俗』（1957年）以来、内容としては『宗教学概論』（1949年）以来論じてきたものであった³³。なお宇宙創成神話を反復することによって儀礼において実現される宇宙の周期的な更新それ自体は農耕開始以前に遡るものとも指摘されるが、エリアーデ宗教史において重要なのは新石器時代以降のオリエントと地中海世界における宗教観念の展開を叙述し、さらにインド、中国までも視野に入れたユーラシア大陸の宗教史を考察する上で、農耕民的宗教としての〈宇宙的宗教〉が欠かせない位置を占めているということである。

もっともマリヤ・ギンブタスを参照しつつ南東ヨーロッパにおける紀元前六―四千年紀の始源的な農耕・牧畜文化を論じる際に、エリアーデがその地域の独自性を強調するのを控えることはない³⁴。それが先に触れた南東ヨーロッパ特有の宇宙創成説をめぐる議論や、本稿では論じなかった「ミオリツァ」の解釈とも関連した〈宇宙的キリスト教〉論の、時代を遙かに遡った背景にもなっている³⁵。

ところで石器時代に続いてエリアーデが着目するのが、鉄器時代の宗教観念の獨創性であった³⁶。冶金術の発明により鉄が大量に利用できるようになったことによってもたらされた鉱石とそれを宿している大地に関連した宗教観念を、エリアーデは次のようにまとめている。母なる大地の子宮のなかで胎児としての鉱石は地質学的なリズムに従って成長し、やがては完全な金属になる。鉱山から鉱石を採掘することは母なる大地の胎内に踏み込んでいわば臨月以前に手術を施すことであり、溶鉱炉は人工の子宮として鉱石の成長を促すものである。陶工や鍛冶工と同じく冶金工は火を統御する匠であり、石器時代以来のホモ

・ファーベルの系譜に連なっているが、自然の変成に関わることで時間の動きを引き受けているという点で後の錬金術師と同じ願望を抱いている。時間を支配することによって物質の完成に貢献しようとするその願望が、近代の科学技術社会においても同じく抱かれていたことを、『鍛冶師と錬金術師』（1956年）において記していたのと同様に、エリアーデは『世界宗教史』においてもまた指摘するのである³⁷。

以上のように『世界宗教史』は、リクールが取りあげていた始源的宗教としての狩猟民的宗教、牧畜・遊牧民的宗教と農耕民的宗教に対して着目を向けつつ、それらとの関連で人類の根源的宗教経験としての空間の整序、時間の整序について触れるとともに、金属器時代の宗教観念に人間が抱く時間の支配への願望の端緒をも見出していた。もっとも近代人の宗教観念に向かう見通しがあらかじめ提示されているとは言え、始源的宗教以降のエリアーデ宗教史の叙述は、当然あらためてたどるべきものである。その作業を通じてリクールが指摘した、始源的な宗教形態の再現が確認されることになる。

3 狩猟民的宗教と農耕民的宗教——宗教史の横断的構成（1）——

『世界宗教史』第二巻までが刊行された時点でそれについての書評を著したツヴィ・ヴェルブロフスキーは、彼の言葉で言う垂直的な歴史と水平的な歴史との結合に向けられたエリアーデの努力を同書に見出している³⁸。諸宗教が個別に起源から現在までをたどられるのではなく、年代順にしかも横断的に扱われていることを指摘して、彼はその叙述法を〈水平的—年代順様式〉と呼ぶ。エリアーデがここで言われるように横断的に叙述している個々の宗教の歴史を再構成し、個別宗教史としての側面から『世界宗教史』を検討

することももちろん可能なことであり必要なことでもあろう。しかしながら以下では、ヴェルブロフスキーが水平的とも横断的とも形容する、エリアーデ宗教史に見られる個別宗教史とは異なる叙述様式を、すでに指摘した始源的宗教との関連において確認することを試みる。

ところでエリアーデ宗教史におけるこの横断的構成を、リクールが指摘した始源的宗教が生み出す緊張に留意しつつ振り返る上で、彼の宗教研究のある意味での原点と言えるヨーガに関する考察はあらかじめ一つの手掛かりを与えてくれるものである³⁹。『ヨーガー—不死と自由——』（1954年）においてジョン・マーシャル、スチュアート・ピゴットを引用しつつヨーガの起源を検討していたエリアーデは、その背景となる精神的伝統として、印欧語族の宗教伝統と紀元前二千年紀半ばの印欧語族のインド侵入以前に遡るその地の自生的な諸民族の宗教伝統とを指摘していた⁴⁰。天空神や大気の神々への崇拜を特徴とする印欧語族の宗教伝統に対して、農耕文化とインダス河流域の都市文明とに基く自生的伝統に含まれるものとして始源的なヨーガとともに挙げられていた女神崇拜、男根崇拜、樹木崇拜などは、後のヒンドゥー教にも見られる要素であるという。印欧語族の侵入により崩壊したインダス文明の文化的諸要素は、したがって周辺部民衆層によって保存され、後にヒンドゥー教の形成に寄与したのではないかとエリアーデは同書において想定した⁴¹。自生的宗教伝統と侵入者である印欧語族の宗教伝統との総合の過程としてヒンドゥー教を捉えようとするこうした見解を、エリアーデは『世界宗教史』においても保持している⁴²。ここに見られる印欧語族の宗教伝統と自生的宗教伝統との接触と、それが引き起こす緊張こそ、『世界宗教史』における始源的宗教をめぐる横断的構成をたどる上での第一の手掛かりとなるものである。

エリアーデによれば、この印欧語族によるユーラシア大陸の侵略と征服は、トルコ・モンゴル人の場合と同様に、狩猟民的な世界観のもとで行われたとされる⁴³。つまり印欧語族男性結社・戦士団は、神話的祖先である肉食獣、特に狼の旗幟のもとに侵略を企てたと記されるのである。他方で『世界宗教史』においては、豊饒と死の女神、イニシエーションと靈魂の死後の存続に関する儀礼と信念などを要素とする始源的宗教が、インドに限らずヨーロッパから中国に至るあらゆる民衆文化において連続しているとの指摘もなされていた⁴⁴。これは狩猟民的宗教と対比すれば、農耕民の〈宇宙的宗教〉としてエリアーデが概念化していたものにほかならない。

こうして狩猟民的宗教の農耕民的宗教との接触がもたらした緊張を、印欧語族の侵入に着目してさらにたどれば、クレタ島やエーゲ海地域に関する叙述も見出せよう⁴⁵。ギリシア人を初めとする前二千年紀以降の印欧語族の到来が農耕民的宗教との間で引き起こした影響について、エリアーデは一方で始源的宗教伝統がギリシアのオリュンポスの宗教体系の中に組み込まれたことを指摘し、他方、先アーリア期インドにおいてと同様に、女神崇拜、豊饒と死、死後の靈魂の存続に関する儀礼と信念が存続していたとも指摘する。結局のところディオドロスの指摘に見られるクレタ島の宗教と密儀宗教との類似に触れながら彼が強調していたのは、オリュンポスの宗教がそれ以前の宗教伝統をいわば選択的に同化していたという点であった⁴⁶。実際、イニシエーションが開示する生と死の連続性という農耕民的宗教が共有した観念はオリュンポスの宗教では抑圧され、エレウシスなどにおける密儀宗教において伝承されていたと記される⁴⁷。新石器時代の大地母神の後継者として位置づけられる女神デメテルが臨在するは、まさしくそのエレウシスの密儀においてである。

印欧語族による農耕民的宗教の抑圧は、この場合、間接的には新しい宗教的創造、密儀宗教の成立を促したと言うこともできる。その後の密儀宗教にとっての範例的モデルになったとされるエレウシスの密儀は、しかしながらやがては異教として弾圧されることになる。なお密儀宗教との関連では、エリアーデはディオニュソス崇拜に見られるオモファギア（儀礼的生肉食い）を例に挙げて、農耕民的宗教のみならず狩猟民的な宗教行為が儀礼的オルギーのさなかに再現されることも指摘していたのであった⁴⁸。

ところで印欧語族と自生的な新石器時代農耕民との融合は、古代のローマ人やゲルマン人についても指摘されている。確かにエリアーデは、ローマ人とサビニ人の間で行われた戦争をめぐる伝説やスカンディナヴィアのアース神族とヴァン神族との対立をめぐる神話を、侵略者と土着民との歴史的な対立を反映すると解釈するというよりはむしろ、デュメジルにならって印欧語族の三機能イデオロギーの反映として捉えている⁴⁹。しかしながら印欧語族による他民族の文化遺産の同化という点で、ローマ人の宗教、ゲルマン人の宗教のそれぞれにおけるヒンドゥー教に見られる総合との類同性をエリアーデは指摘しているのである⁵⁰。またケルト人に関しても、バスク人と共有する擬嬖の儀礼などは新石器時代人に遡る要素の残存と見なされていた⁵¹。

また印欧語族とは区別できる宗教伝統をキリスト教化以前に遡って指摘できる民族としては、さらにバルト諸民族とスラヴ諸民族が挙げられる⁵²。前者に関してエリアーデは大地の母神や森の母神をユーラシア大陸の基層信仰に由来するものと見なし、後者に関して森の靈の観念等を指摘する。なおここでは農耕民ではなく狩猟民的宗教が始源的宗教として想定されている。森の靈はエリアーデにとっては、動物主型の神格に連なるものなのである。

以上のように『世界宗教史』はある面において、印欧語族の宗教伝統と自生的な宗教伝統との接触と、その結果引き起こされる緊張関係に着目して読み返すことができる。ところでリクールの言う始源的宗教に関しては、遊牧民的宗教と農耕民的宗教とが生み出す緊張もまたエリアーデ宗教史の横断的構成を読み解く上で、もう一つの手掛かりを与えるものである。そこにおいて農耕民的宗教に見出されることになるのは、ある種、克服されるべき対象としての役割である。

4 遊牧民的宗教と農耕民的宗教——宗教史の横断的構成（2）——

特に印欧語族に着目することによって、狩猟民的宗教と自生的宗教伝統との接触が生み出した緊張が『世界宗教史』において横断的に描かれていたことを、前段では振り返ってきた。この自生的宗教伝統としての農耕民的宗教は、別の脈絡においては遊牧民的宗教との間に緊張を生じ、それがエリアーデ宗教史においてある意味を持つことになる。その点を確認するために前もって『宗教学概論』を振り返ることから、また一つの手掛かりを得ることが可能である。

天空と天空神に関する議論から本論を始める『宗教学概論』は、聖なるものの形態学として意図されていたが、天空神の〈ひまな神〉への変貌を含むいくつかの歴史的展望をも内包していた⁵³。宗教観念における現実性を喪失したひまな神としての天空神について、エリアーデはそれがあある場合には大気の神、暴風の神として専門化し、現実性を回復すると論じている⁵⁴。この天空神の専門化の背景として、農耕民的宗教の存在を彼は指摘する⁵⁵。ここで出現した大気神、暴風神に対する、本来的な天空的価値の回復として捉えられる〈一神教革命〉として、エリアーデは同書において、ヤハウェ、アフラ・マズダー、アッ

ラーへの信仰を位置づけていた⁵⁶。したがってこの〈革命〉は農耕民的宗教を克服して、本来の超越的な天空神の回復を目指す運動として捉えることができる。『世界宗教史』においても、旧著を受けてこれら一神教に関する議論が展開されているが、なかでも特に詳しく検討されるのはヤハウェに関してである。一方、ムハンマドの時代のアラビアの状況に関しては、アッラーがすでにひまな神になっていたと指摘し習合の進んだパレスティナの状況との類似が示唆されてはいるが、それ以上に詳しく論じられているわけではない⁵⁷。したがって以下では、パレスティナとイランに関してのみ簡単に振り返っておく。

前二千年紀を通じてシリアーパレスティナ地帯で繰り返された遊牧民侵入者による先住農耕民の征服と先住民文化の同化は、宗教に関しては農耕民的宗教と遊牧民の天空神中心の宗教的イデオロギーとの対立を生み出していたとエリアーデは記している⁵⁸。イスラエル人のカナン侵入もまた同じ枠組みにおいて捉えられるが、それに留まらずその対立からは新たな宗教経験として〈アブラハムの信仰〉が生み出されてきたことが彼の注目する点である⁵⁹。

ところでイスラエルの族長たちの宗教の特徴として「父の神」への信仰が言及されるが、父の神はカナン征服後、その地のパンテオンの主神である諸神の父、エルと同一視されることになったという⁶⁰。これにより父の神は、エルが有していた宇宙的宗教としての側面を獲得する。一方、モーセに現れたヤハウェは、父の神の影響を受けつつ同様にエルと同一視され、さらに士師時代にはカナンの豊饒を司る嵐の神バアルと混同されるに至る。これ以降ヤハウェ信仰はカナンの農耕民的宗教との習合・同化を強めるが、旧約聖書の預言者たちが批判したのは、まさにこの農耕民的宗教形態であったと記されるのである⁶¹。

農耕民的宗教との対照性が明確なヤハウェ

の場合と比べると、『世界宗教史』におけるアフラ・マズダーについての叙述はそれほど際立った印象を与えるものではない。そもそも『宗教学概論』に記されていた通り、ザラスシュトラによる宗教改革自体が、アフラ・マズダーの天空神的特点を払拭するものだったのである⁶²。しかもその宗教改革の背景となっていたイランの伝統的な民族宗教は、いうまでもなく印欧語族的な伝統を汲むものであり、ザラスシュトラが批判の対象としたのも定住の牧畜民社会の祭司や男性結社による供犠や祭祀であった⁶³。しかしながら一方で、ザラスシュトラが属していたのが馬の飼育を行う氏族であることが確認され、他方で彼の宗教活動は家畜の群れを導く「牧者」と喻えられている⁶⁴。定住農耕民と遊牧民との間の対立が示唆されていることから、エリアーデが定住社会の伝統宗教を克服するものとして、ザラスシュトラの宗教改革を性格づけていることが窺える。もっともザラスシュトラが対立した伝統が、印欧語族に属するものであったことは、彼の殺害の伝承にも示されている。拜火神殿で彼を殺害したのは、印欧語族男性結社の成員と見なされる狼に変装した者であったというのである⁶⁵。

以上のようにエリアーデは、パレスティナにおいては農耕民的宗教と遊牧民的宗教との、イランにおいては民族宗教と遊牧民的宗教との緊張を見出している。イランの民族宗教は印欧語族に由来するものであったとは言え、すでに定住社会の伝統となっていた。さらにイスラームに関しても、その背景となる状況のパレスティナとの類比が示唆されていた。このように振り返る時、前段で論じた狩猟民的宗教と農耕民的宗教との緊張に加えて、遊牧民的宗教と農耕民的宗教との緊張をこれらの叙述に求めることができるだろう。

リクールの提示した始源的宗教の再現と、ヴェルプロフスキーが見出した宗教史の横断的構成とを、ともに踏まえた上で『世界宗教

史』を再読する時に浮かび上がるのは、それらの始源的宗教が宗教史を横断して織りなしている、ここで指摘してきたような緊張である。狩猟民的宗教、遊牧民的宗教、農耕民的宗教の相互関係の歴史のみが、エリアーデの宗教史において描き出されているわけではもちろんないが、少なくともここに再考に値する論題が示されていると指摘することはおそらく可能であろう。

おわりに

エリアーデが自らの文化的背景について指摘した二つの要素を手掛かりに、彼のルーマニア民間伝承研究における狩猟民と牧畜・遊牧民への着目を振り返った上で、本稿はさらに『世界宗教史』の再読を試みてきた。そこで確認できるのは、時間と空間をめぐる人類の根源的宗教経験に遡って人間の宗教史を描き出そうとする同書が、始源的宗教への着目、より正確に言えば宗教史を通じて繰り返されるその再現への着目を一つの特色としていたということである。本稿は始源的宗教の担い手として狩猟民、牧畜・遊牧民、農耕民に注目しつつ、またそれぞれの始源的宗教の相互関係にも留意しながら『世界宗教史』を読み返すことがそれである。

もとよりこの試みは、部分的にしか取りあげていない『ザルモクシス』それ自体の検討でもなく、まして『世界宗教史』全三巻の全体的な再考を目指したものでもない。しかしながらエリアーデの死去の後、彼の想定していた同書第四巻が、彼の意向を直接反映したものとは言えないとしても三巻の第二分冊という形で刊行され⁶⁶、また『世界宗教史』のある意味における要約が『世界宗教事典』として出版されている現時点において⁶⁷、『世界宗教史』の再読を少なくとも何らかの形で試みておくことは、あながち失当なこととも言えないであろう。一面的ではあるが、試論

を展開してきた理由もそこにある。

付記

本稿第1章はここに初めて発表するものであるが、第2章以下は比較文明学会10周年記念大会（平成5年10月、国際日本文化研究セ

ンター）において「エリアーデにおける宗教観念の文明史」の表題で行った一般発表を加筆・修正したものである。

本文中の引用文は邦訳書がある場合には参照させていただいたが、必ずしもその訳に従っているわけではない。

注

1 Mircea Eliade, *Ordeal by Labyrinth, Conversations with Claude-Henri Rocquet*, The University of Chicago Press, 1982, pp. 4-5. (*L'Épreuve du Labyrinthe: Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, 1978, Pierre Belfond.)

2 エリアーデ『エリアーデ回想（上）1907-1937年の回想——秋分の誓い』石井忠厚訳、未来社、1989年、24-25頁。（*Memoire I., 1907-1937, Les premisses de l'équinoxe*, Gallimard, 1980.）

3 エリアーデ『ザルモクシスからジンギスカンへ 1』斎藤正二訳、せりか書房、1976年、15-16頁。（*De Zalmoxis à Gengis-Khan, Etudes comparatives sur le religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale*, Payot, 1970.）

4 同書、18-19頁。

5 同書、34-35頁。

6 同書、42頁。

7 同書、9頁。

8 エリアーデ『ザルモクシスからジンギスカンへ 2』斎藤正二・林隆訳、せりか書房、1977年、10-13頁。

9 同書、13-14頁。

10 同書、14-15頁。

11 同書、28、31-32、61頁。

12 同書、33頁。

13 同書、62頁。

14 同書、62-63頁。

15 同書、193-194、197頁。

16 同書、197頁。

17 同書、216-217頁。

18 同書、219頁。

19 同書、234頁。

20 同書、232-233頁。

21 同書、233、238頁。また拙論「エリアーデ『神学』の行方——宇宙的キリスト教の示唆——」『宗教研究』297号、19-20頁。

22 Paul Ricoeur, "Review Essay", *Religious Studies Review*, vol. 2, no. 4, 1976, pp. 1-4.

23 エリアーデ『世界宗教史 I 石器時代からエレウシスの密儀まで』荒木美智雄・中村恭子・松村一男訳、筑摩書房、1991年、1節。（*Histoire des croyances et des idées religieuses 1, De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Payot, 1976.）

24 同書、2-7節。

25 同書、5、7節。

26 エリアーデ『シャーマニズム 古代的エクスタシー技術』堀一郎訳、1974年、冬樹社、644頁。（*Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, 1951, 1968²: *Shamanism, Archaic Techniques of Ecstasy*, Bollingen, 1964.）

27 拙論「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——」『東京大学宗教学年報』第10号、東京大学宗教学研究室、1993年、44-45頁。

28 『世界宗教史 I』7節。

29 『ザルモクシスからジンギスカンへ 1』第3章「悪魔と『善なる神』——ルーマニア民間信仰における“宇宙創成神話”成立の前

- 史」
- 30 『世界宗教史 I』12節。
- 31 同書、23節。
- 32 同書、45頁。
- 33 拙論「エリアーデ『神学』の行方」14-16頁。
- 34 『世界宗教史 I』53-54頁。
- 35 拙論「エリアーデ『神学』の行方」4-5節。
- 36 『世界宗教史 I』15節。
- 37 エリアーデ『鍛冶師と錬金術師』大室幹雄 訳、せりか 書房、1973年、15章。
(*Forgerons et Alchimiste*, Flammarion, 1956: *The Forge and the Crucible*, Harper, 1956.)
- 38 Zwi Werblowsky, "History of Religions as History of Ideas", *History of Religions*, vol. 23, no. 2, 1983, pp. 181-186.
- 39 拙論「超越の層位学」33-34頁。
- 40 エリアーデ『ヨーガ 2』立川武蔵訳、せりか 書房、1975年、252-253頁。(*Le Yoga, Immortalité et liberté*, Payot, 1954: *Yoga, Immortality and Freedom*, Bollingen, 1958, 1969².)
- 41 同書、234-236頁。
- 42 『世界宗教史 I』39節。
- 43 印欧語族の狩猟民的な行動様式への着目によって、エリアーデが彼らの実際の生業形態を無視しているというわけではない。『世界宗教史 I』10、61節。またエリアーデ『世界宗教史 III』鶴岡賀雄訳、筑摩書房、1991年、241節。(*Histoire des croyances et des idées religieuses 3, De Mahomet à l'âge des Réformes*, Payot, 1983.)
- 44 『世界宗教史 I』47、54、151頁。
- 45 同書、40-42節。ただしクレタ島における女神像の「野獣の女王」としての解釈については144頁を、またアルテミスにおける「野獣の女王」の残存の指摘については319-320頁を参照。
- 46 同書、148-149頁。
- 47 同書、344-345頁。
- 48 同書、39、425-428頁。
- 49 エリアーデ『世界宗教史 II』島田裕巳・柴田史子訳、筑摩書房、1991年、162節。
(*Histoire des croyances et des idées religieuses 2, De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme*, Payot, 1978.)
- 50 同書、178頁。
- 51 同書、157頁。
- 52 『世界宗教史 III』249-251節。
- 53 拙論「超越の層位学」37-41頁。
- 54 エリアーデ『太陽と天空神 宗教学概論 1.』久米博訳、せりか 書房、1974年、142頁。
(*Traité d'histoire des religions*, Payot, 1949.)
- 55 同書、178頁。
- 56 同書、178-179頁。
- 57 『世界宗教史 III』80頁。また『世界宗教史 I』191頁。
- 58 『世界宗教史 I』48節。
- 59 『世界宗教史 I』57節。なおこの指摘にエリアーデのある種の〈神学〉を読み取る試みについては、拙論「エリアーデ『神学』の行方」3節。
- 60 『世界宗教史 I』191頁。
- 61 同書、59-60節。
- 62 『太陽と天空神』127-128頁。
- 63 『世界宗教史 I』100節。
- 64 同書、352、361頁。
- 65 同書、367頁。
- 66 *Mircea Eliade, Geschichte der religiösen Ideen, Band 3/2, Vom Zeitalter der Entdeckungen bis zur Gegenwart*, Herder, 1991.
- 67 Eliade/Couliano, *Dictionnaire des religions*, Plon, 1990.

(おくやま・みちあき 本研究所研究員)