

戦間期ルーマニアにおける宗教現象学の形成

奥山 史亮 *

Fumiaki Okuyama

This article considers the scientific trend that, during the interwar period in Romania, religious philosopher Nae Ionescu (1890-1940) accepted Rudolf Otto, 1869-1937, who regarded *le sacré, das Heilige* as the source of religious experience, and this may have been the basis for the formation of "Phenomenology of Religion" in Mircea Eliade, 1907-1986. The Phenomenology of Religion is an area of religious studies that evolved from the early to mid-century of the 20th century, and has been thought of as a methodology that seeks to grasp religion-specific and unique characteristics (*sui generis*). In the post-colonial rise of the late 20th century, the Phenomenology of religion was sharply criticized for assuming essence and rapidly declined in academia. However, the question posed by Phenomenology of religion as to whether it is possible to recognize the unique characteristics of religion raises a group of problems directly related to the uniqueness of religious studies, which target the concept of religion. There is ongoing discussion. In this article, I will elucidate the characteristic of Phenomenology of religion, by analyzing the historical context in which Mircea Eliade, who has been called the religious Phenomenologist representing the 20th century, accepted Rudolf Otto's *Das Heilige*, a pioneering study of religious phenomenology.

1. 問題の所在

本稿は、大戦間期のルーマニアにおいて、宗教哲学者であるナエ・イオネスク (Nae Ionescu, 1890-1940) が「聖なるもの」(*le sacré, das Heilige*, 以下「聖性」「聖」とも表記)を宗教体験の本源とみなすルドルフ・オットー (Rudolf Otto, 1869-1937)の研究を受容し、それがミルチャ・エリアーデ (Mircea Eliade, 1907-1986)における「宗教現象学」形成の基層となった可能性を検討するものである。

宗教現象学 (Phenomenology of Religion) とは、20 世紀初頭から中期にかけて形成展開された宗教学の一領域であり、宗教現象を他の社会的文化的営

みから区別する、宗教に固有で独自の特性 (*sui generis*) を把握することを目指す方法論と考えられてきた。宗教を歴史的生成物とみなす宗教史学、社会や心理との連関における宗教現象の形成展開に着目する宗教社会学や宗教心理学などの諸領域と競合しながらも、宗教現象学は他の領域に還元不可能な宗教の根源に迫ることのできる方法論として期待され、オットー、ハイラー、メンシング、ゼーデルブルム、レーウ、ブレーカー、エリアーデなどが代表的論者となりその展開にかかわってきたといわれる。しかし 20 世紀後期のポストコロニアルが台頭する潮流においては、その本質志向性が激しく批判され、学界のうちに急速に衰退していった¹。

¹ 宗教現象学の学的特徴および形成展開史については以下を参照。James L. Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, The Continuum International Publishing Group, 2006. James L. Cox, *An Introduction to the Phenomenology of Religion*, Continuum, 2010 など。華園聰磨『宗教現象学入門』2016 年、奥山史亮「初期エリアーデにおける宗教現象学と宗教史学」『北大宗教学年報』2018 年なども参照。ただし、宗教現象学の始まりをどこに見るか、その代表的論者は誰かということについては、現代宗教学においても広範に共有された見解は出されていない。例えば Wasserstrom は、エラノ

ス会議にかかわったショーレム、コルバン、エリアーデらの方法論的共通性を指摘し、彼らを「宗教現象学」として一括りにして分析している (S. M. Wasserstrom, *Religion after Religion*, Gershom Scholem, Mircea Eliade, And Henry Corbin at *Eranos*, Princeton University Press, 1999)。Hans Thomas Hakl は、エラノスにかかわった宗教学者たち、すなわちオットー、レーウ、ハイラー、エリアーデ、ショーレム、コルバンらが「体験」を研究の根本的問題としていることに共通性を指摘しており、彼らの方法論を宗教現象学として括っている (Hans Thomas Hakl, *Eranos, An alternative intellectual*

ただし、宗教独自の特性を認知することは可能かという宗教現象学の投げかけた問いは、「宗教」概念を対象化する宗教学という学問の固有性に直結する問題群を提起するものであり、宗教概念論争²を引き起こす契機となり、確定的な見解のないままに現在まで至っている。宗教現象学とは如何なる学的位置において、近隣諸分野との如何なる連関のもとで形成されてきたのかを解明することは、「宗教」を学的に対象化することは可能であるのか、神学や他の宗教研究と比較した場合、宗教学の特質とは如何なるものであるのかという根本的問題と関連しており、今日取り組むべき課題となっている。

さらに宗教現象学をめぐる上記の問題は、今日の大学における宗教に関する授業方法のあり方にも関連を有する。オウム真理教事件以降、グローバル化の推進も相まって、異文化理解教育の一環として「宗教」を学ぶことの重要性が増している。しかし公共的な大学教育において、宗教に関する授業をどのような見地より実施すれば良いのか、政治社会や道徳

history of the twentieth century, Equinox, 2013)。しかし、とりわけショーレムやコルバンを宗教現象学者とみなせるかは見解が分かれるであろう。さらに、オットーは一般に宗教現象学の先駆としてみなされるが、彼自身は宗教現象学者を自認していないばかりか、その方法論に対して批判的であったことは周知の通りである。「宗教現象学」とは、宗教学の学問史的叙述において、特定の研究群を一括的にまとめるために他称的に使用される概念であると考えられる。

² 宗教概念論争とはW・キャントウェル・スミスの *The meaning and end of religion* (1962) などがその先駆であるが、「宗教 (Religion)」が西欧的なプロテスタント神学に強く色付けされた、政治的負荷を帯びた近代的な概念であることを指摘し、そしてこの概念を非西欧世界や近代以前の事象に当てはめることの妥当性、および学的使用の可能性を批判的に検討してきた研究群である。Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, The Johns Hopkins University Press (中村圭志訳『宗教の系譜-キリスト教とイスラムにおける権力の根拠と訓練』岩波書店 2004 年)。Russell T. McCutcheon, *Manufacturing of Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and The Politics of Nostalgia*, Oxford University Press, 1997。磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜-宗教・国家・神道』岩波書

倫理の一領域として宗教を取り上げるのか、宗教現象のみに見られる固有の領域を前提として授業を実施するのかによって、その目的や方法は大きく異なってくる。しかしこれらを検討するためのデータが不足しているのが現状である³。本稿は大学におけるこのような問題を検討するための基盤研究としての役割を担うことも目指す。

2. エリアーデ宗教学の特徴と研究史

上記に取り組むため、本稿では 20 世紀を代表する「宗教現象学者」と称されたミルチャ・エリアーデが、宗教現象学の先駆的研究と言われるルドルフ・オットー『聖なるもの』を受容した歴史的コンテクストを分析し、その学的位置を明らかにしたい。

エリアーデ宗教学の学的位置およびその評価については、その生前より数多くの研究成果が示されてきており、ここで詳述することはしない⁴。しかしその宗教学は、宗教の根源に聖性を措定するものであり、宗教的人間がヒエロファニー (hiérophanie),

店 2003 年などを参照。

³ 宗教教育に関する研究では、藤原聖子『ポスト多文化主義教育が描く宗教-イギリス〈共同体の結末〉政策の功罪』岩波書店 2017 年、シュルーター智子『宗教科にみる〈他者〉表象』晃洋書房、2018 年などを参考。

⁴ エリアーデ宗教学の体系的把握を目指した代表的研究には、Douglas Allen, *Myth and Religion in Mircea Eliade*, Routledge, 2002。Bryan S. Rennie, *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*, State University of New York Press, 1996。などがある。ルーマニア時代の資料を中心に扱った研究には、Natale Spineto, *Mircea Eliade, storico delle religioni*, Morcelliana, Brescia, 2006。Mac Linscott Ricketts, *Mircea Eliade: Romanian Roots, 1907-1945*, 2 volumes, East European Monographs, Distributed by Columbia University Press, 1988。などがある。宗教概念論争に基づく批判的研究には、Carlo Ginzburg, "Mircea Eliade's Ambivalent Legacy" in *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions, The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, Edited by Christian K. Wedemeyer, Wendy Doniger, Oxford University Press, 2010, pp. 307-323。などがある。我が国の研究成果には、奥山倫明『エリアーデ宗教学の展開-比較・歴史・解釈-』刀水書房、2000 年。奥山史亮『エリアーデの思想と亡命-クリアーナとの関係において』北海道大学出版会、2013 年などがある。

聖の顕現を体験することの「意味」を理解すること、あるいは解釈することを基礎とする。エリアーデによれば宗教現象とは、聖俗の転換という体験を根源的に有するものであり、神話や儀礼は聖俗を転換するための手段とみなされる。宗教的人間は、力に溢れ実在的な聖性が自己限定的に俗のうちに顕れるという現象を、非実在的で意味を欠いたカオスのうちに実在的で意味のあるコスモスが形成される体験として認知する。このようなヒエロファニーを体験することの「意味」を、社会学や心理学に還元することなく、近現代人に理解できる言葉で解釈することが宗教学者の役割であるとエリアーデは考え、聖の解釈学を展開するに至った⁵。

このような方法論は、宗教独自の構成要素である聖なるものが地域時代を問わずに存在することを前提にしており、オットーの聖概念を継承した、宗教現象学の典型とみなされてきた。すなわち「宗教現象学」の先駆がオットーであり、それを継承した中興の祖がエリアーデであるといったように考えられることが一般的であった⁶。では、エリアーデはオットーをいつ、如何なる歴史的コンテクストにおいて受容したのだろうか、そしてエリアーデの宗教現象学はオットーを直接的に継承したものなのだろうか。

3. 戦間期のブカレスト大学における宗教哲学

エリアーデが学問上でオットーを学んだ状況を確認できる最初期の資料は、ブカレスト大学での指導教官であったナエ・イオネスク⁷の「宗教哲学講義

(Curs de Filosofie a Religiei)」である。ナエ・イオネスクとは、ブカレスト大学において哲学・形而上学を担当した宗教哲学者であり、ショーペンハウアー、ベルグソン、シュライアマハー、ディルタイ、ジンメルなど「生の哲学」と呼ばれる思想研究を専門とし、それらをルーマニアに紹介した中心人物の一人である。とりわけシュライアマハー、ディルタイ、ベルグソンから強い影響を受けており、「宗教哲学講義」では彼らの体験概念、宗教論を取り上げるなかでオットー『聖なるもの』を論じている。エリアーデが後年、オットーへ宛てた手紙には、このイオネスクの講義においてオットーの聖概念をはじめて学んだことが記されている。

学部時代のエリアーデが受講した、1925年夏学期開講の「宗教哲学講義」における各回題目と日程は以下のとおりである⁸。

1. Introducere. Filosofia Religiei ca Disciplină

Filosofică (1925年2月27日)

2. Problematika Filosofiei Religiei (1925年2月28日)

3. Fenomenologia Religiei. Experiența Religioasă (1925年3月6日)

4. Actul Religios (1925年3月7日)

5. Structural Actului Religios (1925年3月13日)

6. Existența lui Dumnezeu⁹ (1925年3月14日)

⁵ M. Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion*, The University of Chicago Press, 1969, Preface. 『宗教の歴史と意味』7-8頁などを参照。

⁶ 例えば、石田慶和、藺田担編集『宗教学を学ぶ人のために』(世界思想社、1989年)では、エリアーデはオットー、レーウと並ぶ「宗教現象学者」として解説されている。

⁷ イオネスクの略歴は以下の通りである。1909年にブカレスト大学に入学し、ルーマニア最大の歴史家と称されるニコラエ・イオルガに師事した。1913年からは心理学者、哲学者として著名であったミュンヘンのオスヴァルト・キュルペ (Oswald Kulpe) のもとに留学し、博士論文 *Die Logistik als Versuch einer neuen Begründung der Mathematik* により

博士号を取得した。ルーマニア帰国後は、ブカレスト大学哲学科の教授であったラドゥレスク＝モトゥル (Radulescu-Motru) の助手として教壇に立つようになり、宗教哲学、形而上学の講義を担当した。エリアーデは1925年のブカレスト大学入学以降、イオネスクの指導を受け、インド留学の帰国後には彼の助手として講義演習を担当するようになった。

⁸ Nae Ionescu, *Prelegeri de Filosofia religiei*, Ediție îngrijită, cronologie, notă asupra ediției și indice de Marta Petreu, Biblioteca Apostrof, 1994. ただし編集済みの本書が、実際の講義をどれほど正確にとどめたものであるかは改めて検討すべき課題である。

⁹ Dumnezeu ≡ God

7. Universalitatea Actului Religios (1925 年 3 月 20 日)
8. Actul Religios ca Act Personal (1925 年 3 月 21 日)
9. Social și Cognitiv în Constituirea Conștiinței Religioase (1925 年 3 月 27 日)
10. Structura Specifică a Conștiinței Religioase (1925 年 3 月 28 日)
11. Particularități ale Cunoașterii Religioase (1925 年 4 月 11 日)
12. Problema Divinității (1925 年 5 月 1 日)
13. Caracterul de Sanctitate al Divinului (1925 年 5 月 2 日)
14. Structura Determinărilor Secundare ale Divinului (1925 年 5 月 8 日)
15. Alte Atribute ale Divinului (1925 年 5 月 9 日)
16. Schiță Istorică a Filosofiei Religiei (1925 年 5 月 15 日)

以下ではこの講義内容を網羅的に概観するのではなく、宗教現象学およびオットーに関する箇所のみを抽出し、分析したい。

4. 「宗教哲学講義」の目的と方法

イオネスクは講義冒頭において、宗教一般、および宗教概念が指す対象について哲学的に考察することが講義の目的であり、個別諸宗教の研究ではなく、宗教一般の特徴を比較的な見地から考察することに本講義の特徴があると述べている。ここでいう「哲学」とは理性の働きによって時空間に関する概念を他者に伝える営みであるが、カントのように宗教を理性の内に囲い込むのではなく、理性の働きを超える宗教体験 (religious experience, religious

act) を考察の対象にしたいという。

イオネスクによれば、宗教とは生を十分な形式で理解すること (înțelegere a vieții) であり、自己を超えるものに対する何らかの体験を根本的に有する。自己を超えるものに対する呼称は時代地域に応じて多種多様であり、それを神格とみなすか否かも相違する。さらに自己を超えるものに対峙したときの体験を表現する手段も様々であるが、このような理性による把握が困難な対象を設定し、それとのかかわりを体験することは宗教に不可欠な要素であるという。イオネスクはこの宗教体験の説明において、ウィリアム・ジェイムズに言及している¹⁰。

『宗教的経験の諸相』から直接引用しているわけではないが、「宗教とは、個々の人間が孤独の状態にあつて、いかなるものであれ神的な存在と考えられるものと自分が関係していることを悟る場合にだけ生ずる感情、行為、経験である」¹¹というジェイムズの説明を意識している可能性も想定される。

宗教体験は人間の spirit (精神、靈魂) に直結するものであり、それを研究するためには二つの方法があるという。一つは心理学的手法 (metodă psihologică) であり、これは特定の時空間における個人および個別的事象を研究することに限定される。もう一つは現象学的手法 (metodă fenomenologică) であり、これは個別的事象を特定の時空間から取り出し、その固有の本質 (esența) を究明するものであるという。

ここでイオネスクが心理学的手法と現象学的手法として具体的に何を想定しているのかは明瞭ではないが、シュライアマハーやジェイムズから影響を受けたプロテスタント神学者ウォッバーミン (Georg Wobbermin) の心理学的な宗教研究も現象学的手法に分類されるとし¹²、現象学的手法については以

¹⁰ Nae Ionescu, 1994, p. 32.

¹¹ ウィリアム・ジェイムズ『宗教的経験の諸相』

梶田啓三郎訳、岩波書店、52 頁。

¹² Nae Ionescu, 1994, p. 30.

下のように述べている。

「ウォッパーミンが心理学化と呼んでいるものを、我々は現象学的手法として把握している。現象学的手法とは、現象を時間と空間から引き離し、その不変的な本質を研究するものであり、いわば〔現象〕の抽象化、昇華を行なうものである…〔中略〕。宗教的事実の本質を提示するという本研究において、われわれが取るべきであり、取り得る手法は、必ずしも心理学的手法ではなく、この現象学的手法がのぞましい。心理学的手法を用いることも可能であるが、そのときには宗教哲学とはまったく異なるもの、すなわち宗教的生の心理学がもたらされることになる。われわれは宗教的行為をとる人のうちに生じることを知りたいのではなく、ここから宗教そのものとはなにかということを推論したいのである」¹³。

この引用からは、イオネスクの想定する心理学的手法とは経験科学的に回心体験を調査したスターバックに代表される、狭義の宗教心理学であり、それに対して現象学的手法とは宗教現象を特定の時空間から引き離して宗教一般の特徴を解明しようとする手法である可能性が想定される。このような心理学やウォッパーミンについてのイオネスクの理解が妥当であるか否かは、別個に検討すべき課題である。さらにイオネスクにおける「現象学」という言葉の由来についても、彼がハイデガーの1920、21年冬学期講義「宗教現象学入門」などを把握していたのか、フッサールの周辺からもってきたものなのか、他の資料を参照しながら明らかにする必要がある。

5. 宗教的能力：体験を求める人間の習性

イオネスクは、自己を超える神的なるものとの関

係性、宗教体験を求めることは人間の能力

(*facultate*)であり、この宗教的能力は生理的欲求に対応するほかの能力とは性質を大きく異にする」と述べており、これを宗教の特殊性 (*specific religios*)と表現している。宗教的能力が志向するのは、合理的学知や自然科学的法則によっては把握できない存在であり、現実の別の次元 (*alt plan de realitate*)、すなわち自然科学的法則によって把握できる現実とは別の次元に向き合おうとすることで宗教的能力は発揮される。それゆえ宗教的能力は心理学的枠組みでは解明できない独自性を有しており、それを研究するための方法論として宗教現象学が求められる。そして宗教現象学は、精神的行為の普遍性 *universalitatea actului sufletesc*、精神的行為の特殊性 *specificitatea actului sufletesc*、精神的行動の法則の特殊性 *specificitatea legiferarii sau a legilor actului sufletesc* を対象化する必要があるという¹⁴。

イオネスクは、このように宗教の普遍性と独自性を把握するための方法論として宗教現象学を説明し、そのモデルの一つとしてオットー『聖なるもの』を紹介している。イオネスクによれば、宗教の根源的要素の一つは神的存在に対する恐怖 *groaza* の感情、崇高なる恐怖 *teroare sfinta*、聖なる恐怖 *teroare sacră* であり、その先行研究としてオットーについて以下のように述べている。

「これ〔恐怖〕はR・オットーがかの素晴らしい著作『聖なるもの』に[において]、広範に分析し報告したものである。このような恐怖の感情を持たない宗教、不可欠の構成要素として恐怖の感情を持たない宗教は存在しないとオットーは主張している。それでは、この恐怖の感情はどこに由来するのだろうか。何に対する恐怖であり、なぜ、ほかでもなく

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Nae Ionescu, 1994, p. 53.

「恐怖」なのだろうか。宗教的行為では、我々は高きところから裁きをくだされるのであるが、このような裁きをどのようにみたら良いのであろうか。その内実を把握してしまったり、秤のようなもので測定できてしまったりしたら、恐怖の感情はまちがいに減じらるであろう。宗教のうちで合理的な要素が増えれば増えるほど、恐怖の感情は減じるのである。把握可能なものが増えたり、どのように行動すればよいのか明らかであったりすれば、未知なるものに対する恐怖は鎮まるのである〔中略〕。しかしながら、〔宗教には〕未知で恐ろしいものが、必ず存在し続ける。如何なるものを前にした時、かくも恐ろしさを感じるのか。崇高なる恐怖の感情があるとしたら、それはどのようにしてもたらされるのか。恐怖とは、人知ではかれないもの、現実を超えたもの、現実的感覚を超えたものからもたらされるのであり、絶対的真理における事柄から生じるのである。日常的な経験の見地では、このような恐怖は不可解で意味がないように見える。それゆえに、宗教的行為を経験的生活の基準に従って判断すれば、それは不合理に見えるのである」¹⁵

ここからは、宗教体験の非合理性及び独自性についてのオットーの分析をイオネスクが重視し紹介していたことが見て取れる。上記の引用以外の箇所においても、イオネスクはオットーに幾度か言及し、宗教体験の特殊性を分析した先駆的研究として極めて高く評価している¹⁶。その一方で、宗教的アプリアについてのオットーの分析には言及していない。

6. イオネスク宗教論の特徴

ここまでの分析によって、イオネスクの宗教論の特徴を整理すれば以下の3点にまとめられよう。

①宗教的能力は、ほかの生理上の機能とは区別され

る特殊性を有する。それゆえ宗教現象も、ほかの文化一般から区別される特殊な性質をもつ。

②宗教現象学（現象学的手法）は宗教の特殊性を分析するための方法論であり、オットーはそのモデルとみなせる。

③宗教の非合理性に関するオットーの学説を重視している。

7. エリアーデにおけるオットーの位置付け

このイオネスクの宗教論はエリアーデにおける宗教現象学の基層となっており、エリアーデのオットー理解もイオネスク宗教論の枠内にあると考えられる。①と②について、エリアーデは宗教的能力という言葉は殆ど使わず、心身上の機能、及び能力として宗教を論じるという視点も希薄であるが、宗教は還元不可能な独自性を有すると説いたことは周知のとおりである。そして宗教の還元不可能な独自性を比較的な見地より対象化するための方法論として宗教現象学を認識していた点も両者に共通している。

③については、エリアーデにおけるオットーの理解もイオネスクからの影響が大きく見られると考えられる。一般的には既述のように、聖概念に関するエリアーデの議論はオットーを直接的に継承したものと考えられており、このような認識は、オットーに対するエリアーデの肯定的な評価を根拠とするものである。その根拠としてしばしば引用されてきた『聖と俗』の序文冒頭には、オットーの功績を賞賛する以下のような文言がある。

「われわれはルドルフ・オットーの著作『聖なるもの』（1917年）が呼び起こした世界的反響を、今日もなお記憶している。この成功は著者の全く独自の新しい見方に負うものであって、彼はこの書で神とか宗教とかという概念を扱わずに、宗教的体験の

¹⁵ Nae Ionescu, 1994, p. 60.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 168, 169, 204.など。

さまざまな形態を分析しようとしたのである。〔中略〕。彼は宗教における合理的・思弁的要素を排して、何よりも理性の届かない宗教の一面を明らかにした。ルドルフ・オットーはルターを読んでいて、そして信者にとっての「生ける神」とは何であるかを理解していた。それはエラスムスの神のような哲学者の神ではなく、「理念」でもなく、抽象概念でもなく、まして道德の寓意でもなく、かえって神の「怒り」の中に顕れる恐るべき威力であった。その著『聖なるもの』の中で、オットーはこの驚異と非合理の経験の本質的要素を取り出すことに苦心している。彼は聖なるもの、怖ろしい神秘、圧倒的威力をもつかの神威に対する恐怖の感情を見出し、魅惑の神秘に対する敬虔な畏怖を見出す。これらすべての経験をオットーは *numinos* と名付ける」¹⁷。

「40 年たった今日でも R・オットーの研究はなお価値を持っているが、しかし本書において我々はまた別の途を歩む。すなわち我々は聖なるものの現象を、その多様な全貌において解明しようとするものであり、単にその非合理的な側面にのみ注目するのではない。我々の関心は単に宗教のもつ非合理的要素と合理的要素との関係ではなくて、聖なるものの全体である。聖なるものの定義はまずそれが俗なるものの対照を成すということに始まる」¹⁸。

これらの引用によれば、エリアーデはオットーの関心が聖なるものの非合理的要素の解明にあったと理

解している。しかし『聖なるもの』を一読すれば、オットーの関心が宗教の非合理的要素を強調するというよりは、非合理的・合理的構成要素の結合が人間精神のうちにアプリオリに生起するものであり、その最も完成された形式がキリスト教であることを示すことにあったことは明らかである。周知のようにオットーはプロテスタント神学者として、近現代世界においてキリストを「聖なるもの」として認識することの必要性を強調し、聖の全体性の解明を試みたのであった。

既述のようにエリアーデは、非合理的要素と合理的要素を含んだ聖の全体性を対象化する点にオットーとの相違点および自らの独自性をみていたが、オットーに対するそのような理解は極めて一面的なものであり、特殊な解釈に依っていると考えられる。

『聖と俗』では、先に引用した箇所のほかにもオットーの聖概念への言及はなく、オットーの宗教的アプリオリに関する議論にまで踏み込んだ検討がなされているとはいえず、聖なるものが宗教的人間の体験において有する「意味」を非還元的に把握することに力点を置いている¹⁹。

さらに 1949 年にパリの Payot から刊行された『宗教学概論』²⁰は、エリアーデの宗教現象学を国際的に知らしめた中期の代表的著作であるが、そこにおいてもオットーの聖概念は殆ど考察の対象とされていない。本書では、宗教現象を「ヒエロファニー (*hiérophanie*, 聖を顕すもの)」として仮説的に定め、その独自の「意味」を把握することを目指

¹⁷ Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane, Vom Wesen des Religiösen*, Insel Verlag, 1998, p. 13. 『聖と俗』風間敏夫訳、法政大学出版局、1998 (1969) 年、1 頁

¹⁸ *Ibid.*, p. 14. 前掲書、3 頁

¹⁹ 例えば以下を参照。「古代社会の人間は、聖なるものの中で、あるいは浄められた事物のすぐそばで生活しようと努める。この傾向はもっともなこととして理解される、というのも「始源的人間」および

すべての前近代的社会にとって、聖なるものとは力であり、究極的にはとりも直さず実在 *reality* そのものを意味するからである。聖なるものは実在に満ちている。聖なる力は、実在と永遠性と造成功とを同時に意味する。聖と俗との対照は、しばしば現実 *real* と非現実 *unreal* あるいは偽の現実との対照として現れる (『聖と俗』, 5 頁)。

²⁰ Mircea Eliade, *Traite d'histoire des religions*, Payot, 1949. 『宗教学概論』①～③久米博訳、1974 年、せりか書房。

す一方で、聖概念を明確に定義することは避けている。参照文献には「宗教現象学、宗教社会学」の項目があり、『聖なるもの』を最初にあげているが、本文中ではオットーの名前は一回、本論とは直結しない形で言及されているだけである²¹。脚注においてもペッタッツォーニやフレイザー、デュメジルなどを頻繁に参照しているのに対して、オットーを参照しているものは見受けられず、言及の少なさが際立っている。

上記のようなオットーの論じ方からは、エリアーデがオットーの宗教的アプリオリ、および聖概念を詳細に分析し、それを直接的に継承したのではなく、イオネスクの講義から宗教体験の独自性を非還元的に把握するという課題を受け取り、その枠組みの中でオットーを受容したと考えられる。もちろんエリアーデのオットー理解が 1920 年代の学部時代に受講した講義内容にとどまり続けたと主張することが本意ではない。さらにオットーは宗教現象学者を自認しなかったのだから当然のことかもしれないが、エリアーデが非還元的な宗教現象学を受け取ったのはイオネスクからであり、エリアーデがオットーの言葉を借りて表現しようとした事柄そのものは、オットーではなくイオネスクとの連関で考察すべきであろうと考えられる²²。

8. 今後の課題

²¹ *Ibid.*, p. 25. 前掲書, ①, 30 頁。

²² 両者の相違点としては、イオネスクはルーマニア正教会の活動に積極的であり、自身の信仰について公言していた。『聖なるもの』についても、それはオットーのプロテスタント神学者としての作品であるゆえ、聖概念を他の宗教に適用すること、とりわけルーマニア正教会に当てはめることにも慎重な姿勢をとっていた。それに対してエリアーデは、宗教学者を自認することにより、特定の信仰の有無について公言することなく、オットーの聖なるものを分析概念として積極的に用いた。さらにイオネスクはベルグソン、シュライアーマハー、ジンメルなどに

本稿では、宗教現象学およびオットーの受容という観点からイオネスクとエリアーデの関係性を考察した。オットーからイオネスクを経てエリアーデへ至った宗教現象学の潮流がオランダ現象学やイタリア宗教史学と如何なる連関にあったのかは今後の課題である。さらに周知のように、イオネスクはルーマニアの全体主義運動と評される鉄衛団（レジオナール）のイデオログとして活動した。そのことにより共産主義時代には、ファシズムを支持し、ルーマニア民族を裏切った罪人として激しく批判され、エリアーデもイオネスクの弟子、および協力者として糾弾されるに至った。エリアーデは自身とレジオナールの関係について公の場で語ることはなく、イオネスクとの学的関係についても詳細に説明する機会を持たなかった²³。

Moshe Idel に代表されるように²⁴、戦間期におけるルーマニア民族主義運動および反ユダヤの潮流との関わりをエリアーデ宗教学の基層に見る研究成果も示されており、それらを参照しながらルーマニアにおける「宗教現象学」の形成展開は再考する必要がある。

追記：本稿は、基盤研究 B「宗教現象学の歴史的変遷と地域性に関する包括的研究」（研究課題／領域番号 16H03354 研究代表者：藤原聖子）2016 - 2019 年度に基づく成果である。

代表される生の哲学を積極的に論じ、意識的に取り入れたのに対し、エリアーデはイオネスクを介して彼らの思想を受容したと考えられるが、研究上で論じる機会は少なかった。

²³ レジオナールとの関係性を問いただそうとしたクリアーナに対して、イオネスクからの影響は学生時代の一時期に限られると説明した書簡などは存在する。『エリアーデ＝クリアーナ往復書簡』慶応義塾大学出版会、2015 年を参照。

²⁴ Moshe Idel, *Mircea Eliade: From Magic to Myth*, Peter Lang Inc., International Academic Publishers, 2014.