

# 「宗教の自然学」に向けて \*1

木村 武史

本論は「宗教の自然学」の「構想」についての序論である。

宗教学が一般に英語で History of Religions (History は単に歴史という意味ではなく、古典ギリシア語の ἱστορία に遡る「探求」という意味)であるから、「宗教の自然学」とはさしずめ Natural History of Religions とでもなるのであろうか。\*2 もしそうであるならば、ヒュームの同名の書物やアリストテレスの「自然学」を思い浮かべる読者もいるかもしれないが、\*3 そのどちらの意図とも異なっている。本論のテーマは筆者が今まで主に取り上げてきた「先住民宗教」の宗教学的研究の延長線上に現れてきた問題である。それがどのような学問的問題を含んだものであり、どのような成果を生み出すのかは、今後の研究に懸かっているが、なぜ、このような構想の下で改めて研究の方向を再構築する必要性を感じるようになったのかを、本論では論じたいと思う。

## 第一節 「先住民宗教」研究と「自然」

クリフォード・ギアツが述べているように、人類学的研究には「自伝的」側面が含まれる。\*4 自身の社会・文化から離れ、他の地域の特定の時間、特定の場所に移動し、その場所にいたという「経験」に基づいて考察、著述を行なうからこそ、その学問的言説に説得力が備わる。歴史学研究の場合には同様の要請はない。時間論的にも空間論的にも移動することは不可能であるし、特定の場所にいたということが、そ

の学問的言説の根拠にはなり得ない。しかしながら、二一世紀初めに研究を行なうものが二〇世紀半ばの研究者と同じような歴史学研究が出来るということではなく、その意味では、歴史研究者も特殊な歴史的・文化的状況において制約されている。もし、そうであるならば、文化間の空間的移動を伴わなくても、結局、研究を行なう個人が置かれている特定の歴史の場所と時間のなかにおいて対象である文化的に異なる歴史事象を理解しようとするからこそ、その学問的言説が意味を持つてくることになる。別の言い方をすれば、過去の研究者の研究や理論を批判的に検討するにあたっては、当該研究者を歴史的・社会的文脈に位置づけ、そうすることによってその問題点を検討することができるよう、意識しているといないと関わらず、個々の研究者は特定の歴史的状况によって重層的に制約されているといえる。それゆえ、人類学的な研究でも歴史学的な研究でも、どちらの場合も、特定の個人が行なう研究はその時代を反映することになる。そして、研究者が自分が生きている歴史状況をどのように把握しているかが、学問的状况という意味だけではなく、その社会的・文化的状況を含めて、その研究のヴィジョンを規定してくることになる。それゆえ、今日のように多様な形式のグローバル化が進行している中で、個々人が学問的な文脈だけではなく、世界の中で自らをどのように意識的に位置づけるかが重要となってくる。それはまた自分自身には十分には自覚されない政治的・文化的な規範性やイデオロギー性を浮かび上がらせる批判的作業を併うものでもある。

筆者は今まで主に「先住民」宗教を中心に、異なる地域の異なる宗教現象を取り上げてきた。宗教現象は多種多様であり、それらの相互関係は複雑である。また、宗教を研究する立場には様々な立場があり、しばしば相反することがある。例えば、一方では、ルドルフ・オットー以来の宗教現象学の視点を継承して、宗教には独自の要素があるという立場から解釈を行おうとする流れがあるし、他方では、ウイリアム・ジェイムズなどに見られるように、宗教は他の人間現象と同じであり、特別な人間現象ではないという立場もある。いわゆる宗教社会学もジェイムズと同様に宗教も一般の社会現象として取り扱おうという立場である。このように宗教現象の多様性そのものだけでなく、研究の視点の多様性が多様な考察を可能にしている。

しかし、宗教現象が多様であるというだけでは不十分である。多様な宗教現象を取り上げ、何らかの形の「比較」研究をする視点が宗教学においては必要である。通常の「比較」研究は多様な地域の「類似」した事象を取り上げて「比較」を行なう。だが、今日のポストコロニアルな言説状況では、安易な「比較」研究は不可能であり、「比較」が拒絶されることさえある。それゆえ、それぞれの地域において独

自な宗教現象をその地平において捉えることがまず求められる。しかし、その際にはある地域の宗教を考察する上で有用な視点は、他の地域の宗教を考察する上ではそれほど有用でないこともある。それゆえ、「比較」研究は不可能であり、無意味であるという可能性さえある。筆者も「宗教学徒」たろうと様々な地域の、特に「先住民宗教 (indigenous religions)」を研究してきた。主に、ポストコロニアルな時代情勢から北米先住民の神話や儀礼を初めとして、アイヌの宗教、ピューリタンの回心の問題、聖なる山、オーストラリア・アボリジニの神話と自然、出雲神道などを取り上げてきた。<sup>\*5</sup> それぞれが独自の宗教的構造を持ち、安易に他の地域の宗教との「比較」を許さない独自性がある。しかし、このように独自性を強調する研究の仕方では諸事例が累積されることになるが、必ずしもそれらの研究を累積したからといって何らかの「統合的」な理解が深まることはない。だが、一方では、安易に「普遍性」というものを出してきて宗教現象を「統合的」に捉えようとすることはもはや可能ではない。例えば、現象学的な意味における「本質」概念に基づいて、宗教現象の「普遍性」と「特殊性」を同時に把握しようとする試みは、少なくとも筆者にはもはや有効な視点であるとは考えられない。にもかかわらず、多種多様な宗教現象の事例を累積的に取り上げるだけでは、それがたとえポストコロニアルな意味において正しく、方法的に適切であったとしても、「比較」の問題を考えるならば、不十分であると思われる。つまり、この問題を巡っては、問題はあるが、それに対する十分な回答はないといえる。

また、同時に、先住民社会における「宗教」の問題を取り上げるならば、理論的な次元の「比較」の問題だけではなく、「現在」の先住民の置かれている歴史的状況の同時代的な意味をも考えざるを得ない。この点は、宗教研究の中でも「先住民宗教」研究に関わる特異な問題であるかもしれない。

もう少し問題を具体的に取り上げてみよう。筆者がここ数年間学んできた北米のホテイノンションニ (イロクォイ) の人々が今日直面している歴史的・文化的問題は、現代という歴史的状況の一面面を照らし出す上で、示唆的である。例えば、世界の諸先住民と同様に、ホテイノンションニの人々には自分たちの言語が具体的に消滅してしまい、それとともに「固有」の宗教が失われてしまうのではという危機感がある。<sup>\*6</sup> また、ニューヨーク州のオンダガ国の人々は、自分たちが住む地域の自然環境が「外国」企業によって汚染されてしまっているが、そのような「外国」企業や州政府、あるいは連邦政府を相手に抗議をしても聞き入れられずいる。<sup>\*7</sup> また、北米の先住民の間には、

条約に基づく先住民の「土地」の「所有権」をめぐる問題もあるが、ニューヨーク州のオナイダ国の人々は違法に購入された「先住民」の土地の返却をめぐる活動が続いている。しかし、これだけアメリカ合衆国が政治的・社会的・文化的に強大になってしまうと、この問題は解決されずに、問題だけが残ってしまうことになるかもしれない。また、過去に強制された寄宿学校を通じての「文化・言語」の剥奪の後遺症は現在も深く、北米先住民を始め、オーストラリア・アポリジニの間にも残っている。このように過去の植民地主義の問題が遅れてやってくる現在において、その問題の深刻さが改めて認識されるということもある。更に現在進行形の事態に目を向ければ、文化的・言語的な継承といった問題に止まらず、個人と集団の両方のレベルで、具体的な意味で「死」に直面している先住民社会もある。<sup>8\*</sup>

また、世界の諸先住民の現状をめぐるには別の側面もある。それは、世界各地の諸先住民を援助する動きである。例えば、英国に本拠地をもつ市民団体の「サバイバル・インターナショナル」、ハーヴァード大学人類学教授ディヴィッド・メイペリー・ロリスが始めた「カルチュラル・サバイバル」、植物学者であるマーク・プロトキンが所長を務める「アマゾン保存チーム」などがある。これらの団体は様々な仕方各地の先住民社会がその伝統を維持し、継続できるように支援を行なっている。また、「現地」の「伝統的な」知識を利用して経済発展の問題に取り組んでいるグループもあり、先住民社会をめぐる現在の歴史的状况は、大学の枠内だけで「語る」ことが出来る時代は過ぎていくといえる。

更に現在、先住民宗教の研究をめぐるには、先住民出身の研究者とそれ以外の研究者との間でしばしば意見の相違がおこる。それは、一方、前者が当事者の問題として先住民宗教の問題を扱おうとするのに対して、他方、後者は学問的議論の事例として先住民宗教の問題を扱おうとするからでもある。前者からするならば、後者は先住民宗教を単に「対象」として取り扱っているに過ぎず、後者からすると、前者はしばしば学問的言説とイデオロギー的言説とを混同していると誤解される場合もある。それはまた先住民宗教についての言説を誰が構築するのかという極めてポストコロニアルな歴史的・政治的問題とも関わってくる。

このような動向とともに、「先住民文化」を取り上げて行なう研究のあり方も変わってきている。今日では、先住民宗教・文化の研究で先住民の人々を単に「インフォーマント（情報提供者）」と呼ぶことはしない。「コラボレーター（研究協力者）」と呼ぶ方が適切である。それゆえ、筆者のような非先住民出身の研究者は、自らが置かれている歴史的状况の意義・文脈について詳しく考察しなくてはならなくなっ

てくる。<sup>10</sup>

また、筆者は人文・社会（科）学な立場から「先住民」宗教の研究を行なってきたが、最近気付いたのは、自然科学的立場から先住民宗教の「自然」の知識に関心を寄せる研究者があるということである。それには純然に「自然科学」的な分析を行なう研究もあるが、そうではない人文科学的な関心を伴った研究もある。例えば、エヴァンズ・チャールズ・シュルツの南米宗教における植物の研究が示しているように、「自然科学」系の研究者が先住民宗教を取り上げることには何の問題もないわけである。<sup>11</sup> 植物学者であるマーク・プロトキンはエクアドルのシャーマンが治癒に用いる植物の薬効について学ぶために、シャーマンに師事し、その宗教的世界の意義について強調している。<sup>12</sup> ここでは、シャーマンたちの「経験」に根差した「自然」に関する知識、「科学」と宗教経験に根差した宗教的世界とは分離しておらず、両者は相補的な関係にある。確かに、先住民の植物の薬効、特に「幻覚作用」などについての薬学的な研究はかつても為され、今日もなされているが、そのような「実験科学」的な意味合いにおいてだけではなく、「自然科学」の制約を超えて「自然学」とでも呼べる知識の領域を探索する必要性が少しずつ叫ばれるようになってきている。<sup>13</sup> それゆえ、先住民宗教の研究は「人文科学的」な立場からの研究の専売特許でもないし、特定の方法的な制約のある人文（科）学な視点からだけで十分に明らかにできるものではないことは明らかである。

筆者の研究領域におけるここ二〇年間の動向だけをみても、個々の研究者の立場に応じて多様な視点が可能であり、それはまた、現在の世界的状況がグローバルに複雑な様相を呈しているからに他ならない。それゆえ、宗教研究に携わる者は、なおさら自己が置かれている歴史的な脈を正面に据えて「問題」を構築しなくてはならない状況に置かれていると思われる。そして、問題を探索するには「哲学的」に思索し、問題を新たに探りつつ、自己が置かれている歴史的場所を明瞭に把握する必要がある。そのためには、できるだけ「客観的」で検証可能な「実証的」な研究が必要であることも否定できない。また、自身が構築された文化的文脈の中からだけでなく、それから離れて他者の現況を捉える必要がでてくるが、同時に、研究しようとする「対象」の宗教の立場から逆照射されて、研究者自身の歴史的・文化的状況を批判的に考察の対象とするという解釈学的な要請をも真摯に考えなくてはならない。つまり、そうでなければ、「同時代的」な問題としての「他者」の宗教の研究の意義は半減してしまうことになると思われる。このような問題は、複雑系社会学の中で自己言及性の問題とされているが、この点については後から取り上げることにはしたい。<sup>14</sup>

ところで、今まで「先住民」という言葉を用いてきたが、では、「先住民」とは一体誰であろうか。実にこの語そのものが曖昧であり、問題である。しばしば、この語はindigenous peopleの訳と見なされるが、「先住」という日本語に含まれる内容とindigenousという語の間には大きな違いがある。両者はともにある特定の文化接触状況において生み出された言葉であるが、前者は「先に」という文字から想定されるように時間論的な意味合いが強調され、後者はEth + nousというように空間的意味合いが強調されている。例えば、最近の「先住民」宗教に関する論集で、グラハム・ハーヴィは「先住民宗教」を次のように定義している。

「先住民宗教 (indigenous religions)」という語が指し示すものは単に特定の場所に存在しているという以上のことである。それは人々と場所の継続性の経験を賞賛するものである。この語はほとんど全ての場合に伝統の保持者であり、共有者である長老や祖先が中心性を持つことを示している。また、それはほとんど全ての場合に特定の土地への敬意を示している。」<sup>15</sup>

この定義からも分かるように、日本語における「先住民」という語の意味合いと英語のindigenousという語に含まれる意味合いとは違いがあることを認めておく必要がある。

さて、このハーヴィの定義の中で興味を引くのが、「伝統」の内容である。この「伝統」には神話・伝承・儀礼・芸術など生活全般に関わる事柄が含まれているが、筆者の今までの「先住民」宗教の研究から問題として明らかになってきたのは、神々などの宗教的実在との関係は確かに重要であるが、同時に、人間が生きる世界の場所としての「自然」、それと関連して「自然」に関する知識と「自然」に関わる技術の問題が重要な要素となっていることが分かる。

ところが、ここで「自然」という言葉を用いるならば、直ちにこの言葉の問題性に気付くであろう。

現在、我々が日常的に用いる「自然」という言葉は自然科学と非常に密接な関係を持って理解される語である。<sup>16</sup>人間を自然の一部と見なすという立場もあるが、通常は、人間が対象として捉える生命体・非生命体の両方を含んだ事物一般という意味で用いられる。このような用い方は「自然科学」の成立と密接に関わっている。近代自然科学前史の文脈でいうならば、西洋中世にまで遡り、神、人間と対立する事

象として「自然」というものが想起せられ、対象化されたものである。そして、「自然」と「科学」が結びつく時に成立する概念の持つ重要な側面は、自然現象を説明するのに、「自然」をトータルに把握するとともに、そこに何らの「超自然的」力の介入を認めずに「唯物論」的に自然を説明、理解しようとする点にある。

しかしながら、このような「自然」概念は近代西洋以外の地域には、独立して発達した概念としては見られなかった。特に、先住民社会ではそうである。しかし、この点は、先住民社会が自然を知らなかったということの意味しない。確かに「自然」に相当する言葉はないかもしれないが、「自然界」の個々の事物を指し示す「名称」は当然先住民社会にはある。そして、その名称の構築の仕方自体が文化によって異なっている。それは一つにそれぞれの先住民が生活を営んでいる「自然環境」が異なっており、そこに生育する植物や動物の種は相互に異なっており、それらの利用の仕方も異っているからだといえる。そして、それらの植物・動物にどのような名称を付与するか、それらをどのように「実用的」に利用するかは、同一文化内においても歴史的差異がある。それゆえ、この問題を考えるにあたっては、これらの「自然認識」の差異だけではなく、「歴史的・文化的」差異をも考慮するのは当然のことである。そして、これらの差異は各々の先住民の人々が生活をし、文化を営み、宗教的生活を送る場所の意味差異にも関係する問題として考察する必要がある。

それゆえ、ここで言う「自然」とは近代科学的な意味における「対象」としての「自然」という意味ではないことは言うまでもないが、にもかかわらず、「自然」の問題を扱おうとするならば、自然科学の問題は無縁ではない。というのも、他者にとつての「自然」を取り上げようとするならば、同時に、自己にとつての「自然」も問題となってくるからである。つまり、理解しようとしている他者にとって「自然」が何らかの形で宗教的な意義を持ち、そのことを理解しようとするならば、他者の存在状況から逆照出されて、自己の立場における、ある意味では非宗教的で唯物論的な「自然観」を反省的に顧みることが要請されてくる。もし、そのような解釈学的な要請に出会わないならば、「他者」の問題を取り挙げる理由はないであろう。そして、ここでは関連する二点について考察を加えることにする。第一は、人文(科)学的研究である宗教研究の研究者自身が置かれている歴史的・社会的状況における「自然」科学との関係であり、第二は、そのような研究者が取りあげる対象としての先住民社会の「自然」の認識、知識へのアプローチに関する問題である。この二点を少し取り上げてみよう。

第一の問題点は「研究者」が属する「世界」における「自然(科)学」の問題である。「宗教」研究が人文(科)学あるいは社会科学の領

域に属するからと言って、「宗教」研究を行なう研究者が「自然科学」的世界と無関係にその探究を行えるということはない。それは学問的なレベルの問題でもあるし、日常生活レベルの問題でもある。学問の方法論上の問題としては、宗教の社会学的研究に大きな影響を与えたマックス・ヴェーバーもエミール・デュルケムとともに、当時の自然科学をモデルとして念頭におき、社会科学独自の研究領域と諸概念を考察していたことを思い浮かべることができるであろう。例えば、デュルケムは社会学者と自然科学者との間にあるべき態度の類似性として、次のように語っている。

「われわれの立てた規準は、いかなる形而上学的な見方も、存在の本質についての思弁も含んでいない。それが要求するのは、物理学者や化学者や生理学者がかれの科学的領域のうちまだ手をつけていない分野に入っていくときの精神の状態に、社会学者もみずから置くことである。」<sup>41)</sup>

このように社会科学の方法、視点を設定するにあたっては、自然科学と社会科学の「対象」に相違はあるにしても、それぞれの研究対象に則した「科学的」な理論と方法が考察の基盤であると考えられている。それゆえ、自然科学と社会科学は別々の領域であり、異なる理論と概念によって研究は行なわれるわけだが、後者は必ずしも同時代において進行形の前者の進展から離れて思索が出来るということの意味するわけではない。

また、日常生活における問題点を考えるならば、「自然科学」が社会の主要な価値と密接に結びついた現代社会では、人文科学研究者あるいは社会科学研究者であっても、「自然科学」的世界観とそれが生み出してきた技術革新の世界の呪縛から離れたところで、思索を行なうことはできない。人文(科)学的な思索や研究という時間・空間を一步離れば、「自然科学」が支配的な価値の社会生活を送ることになる。つまり、一方で、自らの社会生活を成り立たせている「自然科学」的世界の意義と重要性を認めつつ、それと何らかの形で対話や交渉をしながら、方法としての人文科学や社会科学に則って「宗教現象」の探求を行なっているいつてもよいであろう。

次に、第二の問題点であるが、それは研究の「対象」とされる事象についてである。他者の宗教現象の意義の探究を行なう際、あたかも



「宗教現象」は「自然科学的」世界とは無関係な場で成立するかのように対象化した上で研究を行なっている。それは近代西洋における自然科学の成立とそれに伴う「精神科学」の分離・独立という思想史的な背景を持っている。「宗教」は人間の「精神」に属する現象であるという研究者自身の先見に従って、自ら限定的に設定した枠内における「宗教」の意義について考察を行なっていると云ってもよいであろう。そして、その際には、我々の自然科学的知識が「自然」の正しい知識であるという前提の下、人間現象としての「宗教」に考察を集中することによって、当該の人々の「自然」に関する知識や知見を考察には値しないものとして捨て去り、隠蔽してしまっていると云ってもよいであろう。そして、それらを「思想」と呼び、「自然観」と呼び、自然に関する知識としての意義を十分に考慮せずに、研究を行なってしまうのである。

しかし、先住民社会では、自然に関する「知識 (science)」は宗教とは関係がないのであろうかという疑問がわき起こる。この問題はクワメ・ギエキエがアフリカの伝統的な「自然」に関する知識と近代の「自然科学」との相違について論じている問題と重なってくる。<sup>16</sup>「超自然的存在」の媒介無しに自然現象を説明しようという立場は確かに西洋近代のものであるが、そのような態度が見られないからと言って、アフリカの人々が「自然」に関する知識を持っていなかったということではない。また、例えば、オーストラリア・アボリジニの儀礼に見られるように、ジユクルバ (ドリームタイム) の儀礼を行なう際に、特定の土地に生育する植物や動物について知ることが儀礼上の重要な要素となっている。それゆえ、自然に関する「経験的」知識の獲得が重要な宗教的側面を形成していることが分かる。アボリジニの儀礼は日常生活の時間・空間から単に切り離された事柄だけに関わっているのではなく、儀礼が終わった後で日常的に自分が生きる自然環境についての「経験」的「知識」を持つための学習の過程でもある。アボリジニの人々が儀礼に費やす時間が長いという側面も、この点を否定することにはならない。また、アボリジニの植物利用に関しては、ピーター・ラッツの研究に見られるように、最近、科学的に植物の成分を検証し、その伝統的利用と並列的に列記し、アボリジニ社会における植物利用の「科学」的側面が知られるようになっていく。<sup>19</sup>

同様、生態人類学者の寺嶋秀明が論じているように、先住民社会には極めて詳細な「自然世界」に関する知識があることは、最近知られるようになってきている。<sup>20</sup>しかし、それらの先住民社会の世界に関する「経験的」あるいは「自然誌的」知識は、せいぜい「エスノ」植物学・動物学や「エスノ」分類学の問題として取り上げられ、人文(科)学・社会科学的宗教研究の対象とはならなかった。日本では生態人

類学の問題として一部取り上げられて来ているが、宗教的問題への視点が宗教学のそれとは基本的に異なっている。筆者はここで先住民社会の自然に関する経験的知識を示す語として、「自然誌」という言葉は用いないことにしたい。我々のような部外者の立場にいるものからすると先住民の自然に関する知識は「誌」に当たるかも知れないが、当事者にとってはそれは実践に直結する「知識」であり、「学」であると言ってもよいであろう。

宗教と自然に関する知という関係に加えて、オーストラリア・アボリジニの「芸術」活動の事例が示しているように、先住民による「自然」に関する知識は、単に、「知識」の問題だけではなく、美的な事柄とも関わっている。ジユクルパが現在の「自然」世界を維持し、その形態の中に力を秘めているという宗教的世界は美的世界を可能ならしめている背景であり、その意味では、単に「自然科学的」分析だけでは尽くすことのできない側面も含んでいる。しかも、この側面をも考慮しなくては、その宗教現象のより深い理解はできないと考えられる。つまり、言い換えれば、我々は我々自身の学問的理論あるいは方法によって事象を単純化し、その一面を明確に把握しようとするが、当該現象そのものは複雑であり、多層的であり、様々な事柄が同時に起きている。そのような複雑な現象として宗教現象を捉え直す必要がある。

以上のような関心から、本論では宗教学の伝統に則り、「宗教の自然学」に関する構想の試論の序論となる考察を行うことにする。そして、ここでは特に宗教の自然学を構築するために、二重の意味において場所の問題を探ることになる。第一は、研究の対象である先住民宗教における場所の問題であり、第二は、研究者自身が置かれている歴史的場所における力と創造性の源泉としての「自然」の問題である。両者を同時に考察することなしに、十分な意味での他者の理解は成り立たないであろう。第一の問題については第二節で、第二の問題については第三節で、それぞれ論じることとする。

## 第二節 場所と自然学

それでは、本論で取り上げようとする「宗教の自然学」という問題はどのような問題であるのであろうか。筆者は今まで「先住民宗教」の研究を行ってきたので、まず、「先住民宗教」との関係で論を進めたい。筆者がこの問題に関心を抱くようになったのは、「創世神話」

を語る人間は自分がそこにいる場所の生成について語っているという神話解釈が始まる。それゆえ、それは場所の問題と結びついてくる。先住民宗教の indigenuity あるいは locality, locationality の問題と言ってもよいかもしれない。そして、それがどのように「自然学」と結びつくかを簡単に述べてみたい。

さて、かつて先住民を指す indigenous あるいは native という語が「土着」という日本語に訳されることから分かるように、先住民宗教の特色一つが、そこに生きる人々の土地との関わりにおける場所性にある。それは諸々の地域の先住民宗教の創世神話がその場所に住む人々の世界の始源に直接的に関わってきていることから分かる。また、それは多くの先住民社会が狩猟・採集、そして部分的な栽培農業を経済活動の基盤としており、関係があるかもしれない。また、同時に、筆者が今まで先住民宗教を研究してこるなかで、先住民宗教間においても人間と「自然」との関係は極めて多様であるということが明らかになってきた。例えば、「大地」の意味合いも大変異なっている。幾つかの例を取り上げてみよう。北米のホビは、自分たちの住んでいる大地は神マーサウから一時借用しているだけであり、人間は大地を「所有」はしていないと考えている。<sup>\*41</sup> また、北米のホティノンションニの神話では、儀礼を通じて宗教的に人間が天と地と結びつくことが可能になることを示している。<sup>\*42</sup> オーストラリア・アボリジニはジュクルバ(夢の時代)の出来事によって現在の世界が形成され、その時の出来事を生み出した力は現在も大地に潜在していると神話を通じて語っている。<sup>\*23</sup> その他にも多様な事例はあるが、人間が生き、住む「世界」の「場所」の意義が強く強調されていることが分かる。

このように、今までの筆者の研究から先住民の人々は自らが住み、生活を送る特定の「自然環境」と有機的な関係を築いているという側面が明らかになってきた。それは宗教的な意味においてだけでなく、「自然学」的な意味においてもそうである。先住民生活がその周囲の「自然環境」と密接な関係を持っており、かつ人々の日常生活においても「自然」を知ることが重要であるということをも意味する。都市社会に生き、貨幣経済の中で日常生活を送り、周囲の「自然環境」について具体的に知ることなしに、生産される「食物」を得、身体を維持することが可能な我々とは異なり、先住民社会においてその生活が営まれる「自然環境」の宗教的意味だけではなく、「自然」の事物の名称や特質を知ることが必要であったし、現在も部分的にそうである。現在も部分的にといいのは、現代の歴史的状況では世界各地の全ての先住民が「祖父」伝来の土地に住み、その場所について熟知しているとは言えないことは出来なくなってしまう例が多々あるからであ

る。それゆえ、先住民にとつての *dislocality* の問題も当然の事ながら問題となってくるが、本論ではこの側面は取り上げないことにしたい。ところで、場所の問題は宗教学の歴史において今まで無視されてきた問題ではない。ここで簡単に宗教学史における場所の問題を振り返ってみよう。

古くはロバートソン・スミスが『セム族の宗教』で聖なる場所について若干取り上げているが、人間の行為に焦点が移るに従つて、場所の問題が背後に退いてしまった。<sup>421</sup> ロバートソン・スミスの影響を受けたとされるエミール・デュルケムは、後のオーストラリア・アボリジニの宗教の研究がアボリジニにとつて場所の聖性が如何に重要であるかを強調しているにも関わらず、『宗教生活の原初形態』<sup>20</sup>で、アボリジニの宗教の意義を集合表象の問題と捉えてしまい、いわゆる宗教社会学からは「場所」の問題が欠落してしまうことになる。<sup>20</sup> この点に関していえば、アボリジニの宗教は大地の聖性に立脚した世界であり、そこにはデュケムが示したような「聖俗」の二分法は見られないというマックス・チャールズワースらの議論を忘れることはできない。<sup>20</sup>

宗教体験におけるヌミナスな質について論じたルドルフ・オットーは『聖なるもの』の中で、人間が構築した「宗教的建築物」内で感じる荘厳さなどの宗教的感情に言及している時、人工的な建築物内という限定的な意味における「場所性」の問題について少し触れているが、この問題に深く立ち入ってはいない。<sup>27</sup> ミルチュエ・エリアードは『聖と俗』で聖なる空間の問題と聖なるものの弁証法の問題との関連で取り上げているが、それは「空間」の問題としてであり、「場所」とは若干異なった範疇である。<sup>28</sup> 「場所」の問題を積極的に取り上げたのがジョナサン・Z・スミスであるが、しかしながら、スミスは「場所」そのものが何らかの聖性を帯びるという立場は拒絶し、ある特殊な場所における特殊な人間の行為がその場所を特殊なもの、聖なるものに変えるという立場を取る。<sup>29</sup> それゆえ、行為理論的な場所論であると言える。日本においては哲学の観点から西田幾多郎が「場所的論理」の問題を取り上げている。西田の議論は本論において一つの重要な観点を提示しているので、後に詳しく取り上げることにする。

これらの二十世紀の主要な宗教学者が取り上げた「場所」の問題で最も欠けているのは、特定の場所で生きる人々が「宗教生活」を送る上で、その特定の場所・空間内の自然の事物に関する「自然学」的な知識を持っており、それが宗教現象に如何なる意義をもってくるのか、という問題を十分に問わなかった点である。言い換えれば、人文(科)学系研究者である宗教学者達は人間現象に焦点を当ててきたために、

宗教現象と密接な関係にある日常生活の場所で実践的に用いられる自然学的知識にはほとんど注意を払ってこなかった。注意を払ってこなかったのは、それらが「宗教学」的に重要ではなかったからだという反論もあるかもしれないが、同時に、これらまでの宗教学が場所との関係で語られる神話や行なわれる儀礼などを、単に人間の行為としての側面を取り上げ、その儀礼の時間・空間内における出来事にのみ焦点を当て過ぎていたからではないであろうか。このように述べても、儀礼行為における経験の意義を過小評価しようとするのではなく、それらの意義をより十分に把握するには、自然を「知る」ということとの関係のなかで改めて捉え直されなくてはならないのではないかと、ということを描しているだけである。儀礼の行為や神話の語りにおける言語表象は「象徴的」として解釈され、「世界」の事物の具体性、事物性との関連では解釈されてきていないからである。

では、先住民宗教にとっての場所の問題とは何であるのか。それは「今、ここにいる」ということの意義を具体的な場所との関連で宗教的に把握しようとしている点である。具体的な場所とは、人間の日常的・具体的な世界を支えているものの自然世界とそれと交互浸透関係にある神話的世界の両者のことである。それゆえ、先住民宗教の神話には具体的な事象の名称を用いて、宗教的世界を語り、行為し、明らかにする一方、神話的世界のグラマーに沿って宗教的世界を顕わし、それらが具象世界を如何に支えているかを示している。その際には、ここで語られ、行なわれる宗教的世界では空間内における具体的な場所の具現性の「自然」、植物であれ、動物であれ、それらを経験的に「知る」ということと結びついている。

ここで暗示されているのは、先住民宗教の世界とは必ずしも「神話」や「儀礼」に限定されるものではないという立場である。宗教の問題が「神話」や「儀礼」と密接に関わっていることは確かであるが、それらに限定することはできない。「聖なる時間」「聖なる空間」というように特定の条件のもとで宗教的な事柄が凝集した形で現出することは明らかであるが、同時に、それらを取り上げるだけで宗教の問題を十分に論じることができるかという点、そうではないであろう。というのも、世界の場所性を考える時、その場所では日常的に生活を送られ、可能とされる場所が成り立って始めて、それらと峻別される形式で「聖なる時間」や「聖なる空間」が可能となるからである。そして、そのような「聖と俗」の両方を包摂する場所として世界を考える必要がある。<sup>30</sup>

この問題を考えるにあたって、西田幾多郎の「場所の論理」を参照することにした。<sup>31</sup> というのも、「先住民宗教」においてその宗教的

生が生きられる世界の場所が重要であるならば、そのような世界理解に逆照射されて、それを理解しようとする研究者自身が「考察」を行なおうとしている、まさにその場所が同時に問題とされなくてはならないからである。つまり、日本の思想文化の文脈の中でこの問題がどのように扱われてきたのかという問題と関わっている。そして、ここで西田を取り上げるのは単に奇をてらうためではなく、次の三つの理由のためである。第一は、西田が歴史的存在の自己の位置をこの概念で捉えようとしていたという点で、日本という場において「宗教の自然学」という問題を考察しようとする本論の立場と重なってくる場面があるからである。第二は、近代自然科学の意義を正面から見据えようとしていた点である。第三は、西田の「場所の論理」と先住民宗教の場所の問題は密接に関わる点があると、筆者の立場から見られるからである。この第三の点から取り上げてみよう。

西田は西洋の哲学に造詣が深かっただけではなく、同時代の欧米の哲学者の書物をよく参照していたが、初期においてはベルグソンとの親近性を表明している。<sup>32</sup> 筆者にとって興味深いのは、レヴィ・ストロースが後に、ベルグソンの形而上学と北米先住民の神話世界に親近性が見られると述べている点である。少し長くなるが、引用してみよう。

「民族学者にとって、ベルグソンの哲学を読むと、スー・インディアン<sup>33</sup>の哲学を想起せざるえない。著者自身この類似性に気付いていただであろう。というのも、ベルグソンは『宗教生活の原初形態』を読み、それについて省察したのだから。事実、デュルケムはダコタの一賢人の言葉を引用している。この人物は創造的進化的言葉に近い言葉で、南はオサガから北はダコタまでスー世界に共通の形而上学を述べている。この形而上学によれば、事物と生命ある存在とは創造的連続性の流れの中の固化された形態にしかすぎない。」<sup>33</sup>

言うまでもなく、西田はレヴィ・ストロースの著作に触れることはなかった。しかし、一方で、禅と密接な関係を持っていた西田が一時期ベルグソンに親近性を感じていたという点、他方で、近代哲学に通じている神話学者が通常は関係を見いださないような近代哲学と「先住民宗教の神話」との相似関係を指摘しているという点は重要である。つまり、筆者がここで先住民宗教の世界の問題と西田の哲学の間に関連を付けようとしている試みは、あながち的はずれとは言えないのである。

さて、西田が同時代の欧米の哲学者の著作を深く読み、それらと対話・対決を行ない、日本という文脈で独自の哲学を構築したと考える場合、西田が宗教の問題を取り上げ、日常の問題として宗教を論じるといながら用いた言説が観念論的な概念であるという立場は、筆者のようにできるだけ具体的な宗教現象、特に、西田が取り上げなかつた当時は「原始宗教」あるいは「未開宗教」と呼ばれた宗教に焦点を当てて研究を行なう立場からすると、非常に興味深い問題である。というのも、自己の「経験」を哲学的・論理的に論ずる立場から、自覚という契機を経て、やがて「場所」という具体性を伴った問題へと思索が展開していくその過程は、ちょうど先住民宗教の神話が人間が生き、存在する場所の生成から始り、やがて人間の宗教生活・社会生活へと物語が展開していく方向と反対でありながら、実は同じ宗教的世界を異なる視点から明らかにしようとしていると理解できるからである。もし、西田が自身の議論に宗教に何かしら「普遍的側面」について触れていると考えているならば、そこには先住民宗教にも何かしらの形で通ずるものがあつてもよいと考えることはできるであろう。実際、先住民宗教の理解と西田の哲学の理解とは全く無関係であると言うことはできず、むしろ両者を同時に読むならば、そこに何かしらの「共通」点を見いだすのが宗教学者の役割でもあろう。

西田は始めにプラトンのテイマイオスに倣つて、イデアを受け取るものともいふべきものを「場所」と名付ける。<sup>31</sup>西田が「場所」という概念のヒントを古代ギリシアに求めた、そしてそこにこの語を用いる正当性の根拠を見いだそうとしたことは注目に値する。というのも、「場所」という日本語の概念の背後にギリシア語の *topos* があり、西田においてはこの語は翻訳語であるとしても、実際、西田が取り上げようとした「場所」は西洋哲学的な意味合いにおいてというよりも、西田が生きた「東洋的」文化に見られる「自己の自覚」の「場所」という意味合いが強いからである。

さて、次にこの「場所」という概念に西田が付与しようとした意味合いについて考えてみよう。その際に気を付けなくてはならないので、西田は概念的厳密さにおいて思考を行なおうとしているのであり、その意味では合理的に意味づけられる概念を持ちようとしている点である。そして、その合理性の根拠は言うまでもなく、西洋的な哲学的合理性であり、例えば、ルドルフ・オットーが合理的概念では把握できないとし、現象学的な方向に向かおうとしたのと較べると、日本的な論理を用いながらも、合理的な概念で徹底的に問いつめようとした点である。そのような立場から、長谷によれば、宗教についての考察と概念的知識とその論理的基礎付けという二つの問題が西田を場所の

考えに向かわせた。それゆえ、西田の場所においては、絶対無の場所と場所的論理が結びつくことになる。その場所は自己の本質的構造である二重性が顕わになるところでもあり、自己の自覚の場所でもある。そのような場所の論理とは重なり合いの脈絡でもあると言える。絶対無という深みに貫き抜けながら、重層的な自己が重なり逢うところとして自覚される場所である。<sup>35</sup>それはある意味では場所の複雑性と言っても良いかもしれない。重層性という重なり合うそれぞれの層が別々の地平を持つているかのような意味合いを持つが、それぞれの地平が交互に入れ合っているという認識の方が西田が場所について述べていることに近いとも思われる。

ところで、哲学的に考察された意味での「場所」において充分には取り上げられていないのが、具体的な意味での「自然」そのものの意義である。といつても、西田が自然科学を無視していたというのではない。「自然」を解明する「科学」の問題を認めながら、自らの思索の対象として「場所」の不可欠な「場」である「自然」の問題、「自然」の具体的・現象的現れを「知る」ということを自然科学の問題としてのみ哲学的に考察したことは興味深い。それは、おそらく西田が「世界」という哲学的概念においてこの問題を扱い、具象性の問題に直接に直接触れなかったからではないだろうか。それはまた西田が人間の間における自覚という問題、禪的な問題に深く関わっていたからではないかと思われる。そして、ここにいわゆる「世界宗教」と称される文字化された聖典を通じた宗教世界と具体的な「自然世界」との交わりの中で宗教的世界を生み出している「先住民宗教」との間の一つの大きな差異があると思われる。

だが、同時に、実証的な人類学的な視点からのみ先住民社会の「自然」の知識を取り上げる視点には、哲学的な意味において、西田の言うような世界の二重性についての視点が欠けるきらいがあり、その意味では宗教学的な考察としては不十分である。それゆえ、宗教学的の視点で両者が相互に補うような立場を構築していく必要がある。

ここで、西田の議論とオーストラリア・アボリジニの宗教的世界の間に見られる相関性を取り上げてみよう。オーストラリア・アボリジニの神話や儀礼において、「自然」を「知る」ことの重要性が繰り返し述べられている。自らが生活を送る「自然」の知識を得ることが宗教生活の重要な一部となっている。その人々が住み、生活を行なっている具体的な「自然環境」の場所が所与の条件として重要であり、人々は自らが生きている「自然」や「場所」について熟知していた(る)。先住民は現代の都市知識人や観念論的哲学者のように観念的な世界に住んでいるのではなく、具体的な「自然」事象を知り、それらを分類し、分析し、それらを考察の対象とし



て、また同時に神話的想像力においてはそれらを題材としても用いる。この最も良い例がジエクルパ（ドリーミング）である。

ジエクルパはオーストラリア・アボリジニの「神話」であるが、同時に「法」でもあり、人々が遵守すべき教えである。ジエクルパが明らかにしているのは、祖先の時代の出来事によって現在の「自然環境」が形成されたが、「神話」の時代の出来事がそのまま現在も継続している、それゆえに「自然」は力に充ち満ちているという、場所の「二重性」である。そして、この「自然」という場所は具体的な事物の問題として、つまり、動物や植物の問題として取り上げられ、自然科学の意味でもなく、また「自然観」や「自然哲学」という意味でもなく、「自然の知識」という意味で「自然」を知ることの意義が強く表されている。その際に忘れてはならないのは、既に西田の「場所」概念を論じた際に明らかのように、その「場所」に「人間」が含まれた「自然学」が構想されているのだという点である。現代の自然科学のように、そこに人間が存在しないかのような「自然」についての知識が問題となっていない。ここで二重の意味で重要なのは、先住民宗教の問題を考える上で、先住民の「自然世界」の受け止め方は単に象徴的・宗教的だけでなく、経験的・「理性的」受け止め方もしているということである。それゆえ、前者だけでなく、後者の意味をも含めた「自然学」を考察し、経験的・実践的・「観察的」知識としての「自然の知識」について考える必要がある。

### 第三節 「力」と創造性の源泉としての「自然」

さて、次に、宗教の自然科学を通じて他者である先住民宗教の研究が現代的な意味で可能となるような場所における「自然学」の問題を更に考察したい。というのも、他者の「自然」についての知識の考察を深めれば深めるほど、自らが置かれている社会における「自然」についての「知識」、「見解」を批判的に、しかも人文（科）学的に取り上げなければ、十分な意味での理解は達することはできないと考えるからである。しかしながら、現代社会においては、「自然」に関する「学」ないしは「知識」は自然科学の領域である。それゆえ、通常は無関係な知的研究領域の間に何らかの「無縁の縁」が成立するような試みが必要となる。しかしながら、両者を安易に融合するのではなく、両者が重層的な複合関係を作り出すことのできる場所としての「宗教の自然科学」の可能性を考えなくてはならない。そのためには、実証的であるかないか、哲学的であるかないか、といった区分ではなく、それらが相互に独立しつつ、しかも、哲学的・人類学的・自然科学的な視

点を多層的にしかも重層的に包摂する宗教学的視点が必要となってくる。

宗教学の視点からするならば、一方では、哲学的研究は、思想的な深みを伴うが具体的な事象との乖離が大きく、しかも、多くの場合、哲学的規準は西洋の哲学的考察にあるというのが実情であり、他方では、実証的・科学的研究は、具体性に富み、検証可能性があるが、その方法論上の制約のため実証性以上のことは何も語る事ができないなど、それぞれに有効な点と解決しなくてはならない点が混在しているといえる。また、「先住民」宗教の研究と言っても、「文明」からの影響を全く受けていないような「純粹な」「先住民」宗教というのはもはやほとんど皆無であり、我々が理解しようとしている「先住民」宗教そのものが極めて多層的な状況に置かれている。そして、現在、我々が生きている社会は、方法論的に単純化し得るような一元的な状況ではなく、複層的で重層的な複雑系の歴史的状况にあり、<sup>36</sup>そのことを無視して、他者の宗教の理解は問題とはならないであろう。それはまた、既に述べたように宗教史における「普遍」と「特殊」といった概念枠が有効でなくなった現在、それに代わる他の視点が必要となつてきていることをも示している。

ここで現在の歴史的状况の一面に関する筆者の見解を簡単に述べておこう。筆者の観点からするならば、現在の歴史的状况は単に多文化主義、宗教多元主義<sup>37</sup>、複数文化<sup>38</sup>、文化混淆といった言葉で捉えきれない状況ではない。これらの視点は、ただ人文(社会)科学的な視点から捉えられる文化の多元性、複数性、混交性を指摘しているに過ぎない。また、「宗教」の復興などという特徴付けも、「政治的」な意味合いを伴った「宗教」運動が、「世俗化」していると思われている「社会」の中から見て歴史的に注目されて可能となった歴史的特徴付けであり、宗教が復興する以前も以後も同様に宗教が日常生活において重要な役割を果たしてきた社会からするならば、そのような現在の歴史的状况の特徴付けは全体を十分にはとらえていないといえる。更に、本論の課題である宗教の自然学という視点からするならば、これらの観点は、現代社会において重要で決定的な役割を果たしている自然「科学」の意義を十分に捉えようとしながために、不十分である。それゆえ、何らかの形で自然科学の歴史的・社会的意義をも同時に把握できる視点がここでは求められている。

ここでは紙面の枚数の制限があるので、十分には論じることができないが、先ず指摘しておきたいのは、宗教の問題というと「超自然的」な力や実在が問題にされる傾向があるが、そのような側面は確かに重要であるが、同時に、「自然」に秘められる「力」の問題もそれに劣らず重要な側面であるという点である。これは、現代の「自然科学」が自然現象から多大な「エネルギー」を利用しているという点とも関

係がある。確かに、先住民社会における「自然」の捉え方と現代社会における「自然科学」による「自然」のエネルギーの利用とは異なる。前者においては「宗教的」な説明による二重性を伴った「自然」の「力」が主たるものであるが、後者にはおいては「唯物論的」な一次元的な説明と、それゆえ可能な技術の問題がある。それゆえ、「自然」が「力」と創造性の源泉として、しかも、「霊的」な意味においてではなく、「物質的」な形態を取った「力」の源泉でもある。

このような「力」と創造性の源泉としての「自然」は、「先住民宗教」においては人間の身体的な存在の維持とも直接的に関わってくる。つまり、それは「食物」の摂取を通じて「自然」の力の受容によって人間の身体的存在を可能にするという側面においてである。例えば、北米のホテイノンションニは三姉妹であるトウモロコシ・豆・スクワッシュを初めとして「食物」を「我らを維持するもの」と呼ぶ。それは、感謝の祈りの言葉で感謝を捧げる「霊的存在」の一つである。そして、この場合の身体的存在というのが単に「食物」を摂取すれば良いという事柄ではなく、それが病にも陥る、死にも至るといふ事実が、「自然」の中に「薬」を探求するという人間の側からの働きかけにもつながってくる。そして、このような側面の上に社会的な存在としての人間に関わってくる宗教の問題があると考えられる。つまり、ここで論じようとしているのは、人間存在の「基本的」な要件である物質的な力の源泉としての「自然」についての経験的知識の意義であり、「美的」であり、「宗教的」な関係を改めて宗教研究の中に取り入れる必要性である。この問題は機能主義の議論と似かよっているが、それとは立場が異なっている。

さて、ここで、現代の歴史的な状況においても「自然」の観察が知的創造性の源泉となっている事例を三つほど参照してみよう。そうすることによって、本論で取り上げようとしている問題を別の角度から考察しなおす機会になると考えられるからである。しかし、ここで取り上げるのは、通常の「宗教」研究からするならば、ほとんど無関係の事柄である。それらは自然科学における「複雑系」の議論、植物学における植物の情報交換という観点、そして、コンピューター・グラフィックスに見られる「自然」の模倣の三点である。先ず始めに、自然科学における「複雑系」の問題であるが、この問題は単に自然科学という領域に限定されない広がりをもつて受け止められている。最近では、社会学の分野でこの概念が検討されたり、倫理的問題として取り上げられるようになってきている。例えば、複雑系の議論の中からマックス・ウェーバーの社会学の問題点が小林道憲や鈴木正仁などによって取り上げられている。<sup>30</sup>そこで明らかにされているのは、目的合

理性などの議論でウエーバーが前提としている自然科学の自然観は法則によつて何が起きるか予測可能な現象であり、その意味では複雑系の自然観とは異なり、旧来の古典物理学的なものであるといえる。つまり、我々を取り巻く歴史的状況が旧来の法則にのみ則る「科学観」から予測不可能な現象の背後にある規則性へと視点が移動しており、それゆえ、それに伴つて「宗教の自然学」の問題を考察するにあつても、この視点の変容の意義を十分に把握しておく必要がある。もし、そうしなくては、他者の「自然」学を「科学的」に根拠のないものなどと判断してしまつてゐる時の「自然科学」観が、実は、旧来の「自然科学」的自然観であり、研究者自身が生きている同時代においてはもはや有用性のないものである可能性があるからである。

先ず、次の点を指摘しておきたい。それは、自然科学における「複雑系」という表現を用いたが、自然科学の研究領域全てにおいてこの語の下で研究が進められているわけではないということである。自然科学といつてもその内容は豊かであり、多種多様な研究が行なわれているということも覚えておく必要がある。また、自然科学的な意味における「複雑系」という概念を、宗教学において無批判に応用しても意味のないことである。ここで重要なことは、同時に、このような自然科学的な意味合いを持つ用語を用いることによって、解釈学的な人文学(科)学的な宗教学の境界を曖昧にし、その宗教学的な問題を複雑化することである。複雑系の問題は別の機会に十分に取り上げることになるので、ここでは簡単に参照することにする。

さて、今田によると、複雑系の本質とは、「たとえ単純なシステムでも、ある種の予測を不可能にするような不安定状態を内在的にもつていること」である。<sup>\*40</sup>この説明としてバタフライ効果が良く利用される。バタフライ効果とは北京で蝶がはばいたたら、その影響で数日後にはニューヨークで嵐が起きるということである。このような状態を「カオス」と説明されるが、それは、言い換えれば、予測可能なものが初期値の僅かの誤差のために予測不可能な様相を呈するということである。そして、それを引き起こすのは、厳密には比例しない関係を表す非線形方程式である。<sup>\*41</sup>つまり、カオスとは単なる無秩序を指すのではなく、一見無秩序のような「複雑な」様相を呈するものにも何らかの法則があるという点で、それはあくまでも自然科学的な概念となり得るのである。

そして、このようなカオスという概念とともに重要なのは「カオスの縁」という概念があり、それは「カオス」と「秩序」の境界の状態を示している。自然現象においては、カオスの縁の最も良い例は、物質が様々な相に移行する境界状況で、例えば、水が気体になつたり、

個体になつたりする相の変化、つまり相転移の場であるとされる。そして、このカオスの縁から自己組織化の性質が現出してくるといふのである。ここで興味深いのは、コンピュータによって可能となつた自然現象の中で観察される「複雑系」の現象に目が向けられ、それに基づいて「自然科学」が再構築されようとしている点である。それには確かに古典物理学とは異なる意味での合理的な「法則性」が認められており、予測不可能性という観察される「自然現象」に基づいた「知識 (science)」が探求されているという点である。

このような自然観が社会に対する視点や歴史に対する視点に大きな影響を与えることはできる。例えば、歴史学的な視点から宗教現象を取り上げようとする、歴史の出来事の史料として成立した時間軸に沿って、後の時代から見えて起きたとされる出来事へと向かつて歴史が直線的に進行していくように描き出す。既に起きたという歴史の中から過去へと見ていくので、そこには歴史の中における「予測不可能性」という要素はない。しかしながら、自然現象そのものに予測不可能性を認めるならば、従来のように、先史時代から歴史時代を経て、中世から現代へと行った線形的な歴史軸による宗教「史」の把握は不十分であるといえる。この意味では、いわゆるいかなる意味での「進化的」な宗教「史」観はもはや維持することができないということを示している。それが、十九世紀後半のものであれ、社会学者ロバート・ペラーの「宗教進化論」であれ、<sup>43</sup> そのような試み自体が意味をなさないということでもある。また、そうであるならば、ここで我々は多様な宗教現象をどのように相互に歴史的に「統合的」に関係づけることができるのか、という重大な課題に再び直面することになる。

また、現在のグローバリゼーションの状況そのものが予測不可能な潜在性を持っており、まさに、あるところで起きた小さな出来事がやがて他の地域でとてつもない大きな出来事を起こす起点となるような関係性がある。歴史的に起きる出来事も同様の意味合いを持つてくるということである。日本の社会的な文脈で言うならば、オウム真理教の事件や、アメリカにおいて起きた2001年9月11日のテロ事件はそのような意味合いを含み、その後の歴史的状況がカオスの縁にあると言つても良いであろう。そして、それが複雑系の状態であるといつても言い過ぎではないであろう。

そして、次に、複雑系の相転移の議論との関連でここで興味深いのは、川村が人間現象における相転移の例として革命や天啓を挙げているという点である。というのも、自然現象の相転移に相当する人間の現象が昨日と今日とは世界が全然違つて見えるというのは、宗教学的にいうならば、聖なるものが俗なる世界に突然介入してしまうという事態を表わしていると言つてもよいであろう。あるいは、禅の体験

においても同様のことが言われていることからわかる通り、新しい世界が開かれた状態であるといってもよい。しかし、ここで一言付け加えておくならば、筆者は「宗教者」として自然科学の成果を取り上げようとしているのではない。いわゆる「宗教」と「科学」の問題は西洋社会における「宗教(者)」と「自然科学(者)」との問題でもあるが、筆者はあくまでも宗教学の立場からの考察を行なおうとしているに過ぎない。

さて、次に、植物学における植物の情報交換という点について取り上げてみよう。というのも、先住民宗教の場所としての自然界を知るという点に関して、オーストラリア・アボリジニが儀礼的に植物などの名称や利用方法を知ることが重要視しており、また、植物学者が先住民の植物に関する知識とその宗教的担い手に関心を抱いているということからも、ここで自然科学における植物学の動向を参照してみることが有用であろう。ここでは渡邊定元の『樹木社会学』を参照してみることにはしたい。なかでも植物の情報交換の章は大変興味深く、先住民社会における植物利用についても何らかの示唆を与えてくれるかもしれない。

さて、渡邊は今西錦司の生態社会学の影響を受けているようだが、渡邊は初めに次のように書いている。

「樹木とヒトは固着性であるか否かに大きな違いがある。ヒトは動物、とくに、哺乳類や鳥類などの種個体群の社会性については興味をもつが、樹木の種個体群の社会性に対する認識は希薄であるといつてよい。」<sup>44</sup>

渡邊が言うように、筆者のように人文(科)学系の者にとって、人間の行為の「社会学的」研究や動物に「社会性」を認めて研究を動物生態学は馴染みのある分野であるが、「常識」的な意味において「意志」を持たず、異動行為を行なわない植物に「社会性」を認める視点は、ある意味では皆無であると言つて良い。この点は、筆者が従来、先住民の文化や宗教を考える上で、動物との関連については注意を払ってきたが、植物との関連についてはほとんど注意を払つてこなかったという点に結びつくと思われる。

ところで渡邊を初め樹木の生態系について研究を行なつてきている研究者たちは、植物、特に樹木に集団性、社会性を認め、研究の対象としている。渡邊は従来の植物社会学が植物群落を集団の解析や類型化を通してのみ群落を捉えようとしてきたのは、種個体の「行動」を

動物的カテゴリーでしか捉えてこなかったためであり、そうではなく、植物を個々の種に分解して種個体を基本とした複合社会として捉える必要性を主張している。渡邊の議論には重要なものが含まれているが、ここで興味があるのは、植物の情報伝達機構についての章である。植物が社会性を構築していく上で、様々な「情報」を同種異種の他の植物に伝達しているというのである。動物種の情報伝達機能との相違を強調しつつ、植物種に特有な意志伝達として、先ず、次の三点を挙げている。

第一に、植物は固着性であり、被食者であるため、植物が発信する情報の相手は目的により多彩である。同一種内の個体間、集団内、集団間のアインデンティティを維持するためのもの、異種間との共生関係を維持するためのもの、さらには攻撃や防御のためのものなど、相手にいかなる情報を発信・受信しているかを区別する必要がある。

第二に、植物が情報伝達をする必要性は、共存社会のなかで個体維持や系統維持をするためにある。植物の情報発信・受信の手段は、植物が生産者であるため光や化学物質などを用いて個体維持に必要な情報機構を整備しているからである。

第三に、情報の媒体と発信・受信の器官の特徴についてであるが、植物は光以外の媒体を用いて「見ること」が可能である。例えば、情報の媒体としては光、温度、水、化学物質などがあげられ、感覚器官としては上長成長点と根の成長点、および葉の器官がある。これは生物の自己組織体の構造・機能が、動物、植物などで異なっているためである。

そして、樹木に対して発信される環境情報は、物理的情報、化学的情報、生物的情報に分けることができる。これらの発信情報に対して、樹木の細胞内ではイオン濃度、膜機能、酵素活性などが変化する。そして細胞レベルでの変化にとどまらず、植物個体の応答として情報が外部に発せられる場合は、物理的情報、化学的情報、生物・生物化学的情報に分けて捉えられる。

樹木の情報伝達は、そして、ケミカルコミュニケーションによってなされる。生態系において生物間の相互作用を引き起こす化学物質を総称してエコモン (Ecomone 生態活性物質) と定義される。エコモンの類型は以下のようになる。

エコモン (Ecomone) 生態活性物質

エコホルモン (Ecophormone) — 同一個体内で気相を介して働くエコモン

フェロモン (Pheromone) — 同種間に働くエコモン

リリーサー (Releaser) — ただちに特有の行動を誘発させるフェロモン

プライマー (Primer) — 内分泌系に影響し、特有の生理過程 (階級分化、生殖抑制など) を開始させるフェロモン

アレロケミクス (Allelochemicals) — 異種間に働くエコモン

アロモン (Allomone) — 発信者に益となるアレロケミクス

カイロモン (Kairomone) — 受信者に益となるアレロケミクス

シネモン (Synomone) — 双方に益となるアレロケミクス

アニユモン (Anynomone) — 無生物 (肉) などが発信する情報物質

また、ある特定の植物が競争相手の異種植物の生育を妨害したり、あるいは同種植物が特異的に妨害を受けるアレロパシーという他感作用も知られている。

このような現代の林学における樹木の特性に関する議論が、先住民宗教の理解にどのような関係があるのかと疑問に思われるであろう。渡邊の議論が「科学」的であり、その限りは現代人の我々に受け入れられる「知識」を構成していると、一般に受け止められる。もし、このような言語と言説の「装い」を持たずに、ある特定の植物同士の「相性」などについて語るとしたら、それは「慣習」であるとか、「伝統」であると片づけられ、そこには何ら「知識」としての意義が認められることはない。例えば、話は樹木に関することではないが、既に述べたように、ホテイノンションーニ (イロクォイ) の間では、トウモロコシ・豆・スクワツシュを一緒に植えると生育が良いとされ、そのように「伝統的」に植えられてきた。もし、現代の「科学」の用語で、それぞれ三者が相互に益となるアレロケミクスを発しているから、生育が良くなるのだと説明されたら、きっと我々は納得するのかもしれない。それゆえ、ここでは、自然科学における動向が先住民の間で伝えられている「慣習」の中で、人文 (科) 学的な意味においても十分には理解できなかつた事柄を、保留付けではあるが、理解可能にしてくれる可能性もあると言える。

さて、ここではこれ以上この著作を参照する余裕はないが、興味深いことに、自然科学者である著者は一般の人が持つ森林に対する捉え方について次のように述べている。



「ヒトの森林に対する認識は多分に感覺的・包括的などころがあつて、樹木をはじめ多くの生物種個体が、ダイナミックな生活をして  
いる場として森林をとらえようとしな。こうした傾向は、森林とは神や悪霊の宿るところとして崇めかつ恐れてきた、日本人や欧州  
人はもとより多くの民族の森林に接する意識の原点に関係しよう。」<sup>\*5</sup>

このような自然科学の立場からの非自然科学的で文化的な「自然」現象への人間の応答には、単に上記のような「アニミズム的な」とさ  
れる以上の内容が含まれているということを明らかにしつつ、非自然科学的な「民族」も何からしらの経験的に蓄積された「実証的な」経  
験的」な知識があるということの意義を明らかにする必要がある。そうすることによって、いわゆる「先住民」の宗教的世界に基礎づけら  
れた自然認識には我々にとつても意義のある「知識」が含まれており、そのような知識と自然科学的な知識とは対立し合うものではなく、  
相互に補完し合う知識であることを認めることが必要となるであらう。

さて、最後に、自然の観察はこのような自然科学へのインスピレーションになつては、単に「宗教」とはかけ離れている現代技  
術、つまりコンピュータを用いた画像作成に重要な影響を与えているという事例を取り上げてみたい。ここでは河口洋一郎のコンピユ  
ター・グラフィックスに見られる生命現象の「複雑系」的な表現的形式の諸相の根元は自然の観察であるという点を参照してみよう。つま  
り、コンピュータ・グラフィックスの作成において生命の自己再生性への着目が重要な役割を果たしているという事柄に含まれる「自然」  
を知ることの重要性の現代的意義についてである。

河口のコンピュータ・グラフィックスを見ると、一見すると秩序の無い動きにしか見えないが、よくよく見ていると何かしらの「法則」  
に従つてゐることが分かる。それはしかし、その立体的に変化し続ける予測できないような「複雑に」見える動きの中にも何かしらの「規  
則性」が感じられる。これは「カオス」のように見える動きの背後にある「規則性」を示している芸術作品である。そして、本論に  
おいて興味深いのは、河口がそのコンピュータ・グラフィックスのイメージの源泉が彼の「自然」の観察にあると述べている点である。  
ここでは関係のある三点ほどを取り上げてみよう。

第一点は、河口がそのCGの原理をグロースモデルと呼び、それ自身が増殖しながらひとりでに成長することの出来る生物の形態学的な特徴を少しずつ取り入れ、「自然」に触れることがその芸術的イマジネーションの源泉であると説明している点である。<sup>16</sup>つまり、観察された「自然」の変化・生成・消滅、植物や動物の「形態」がイマジネーションの源泉であるという意味において、「先住民」宗教の神話論的創造性の場が先住民によって観察された「自然」という空間・場であるという点と、限定的な意味合いにおいて「共通性」があると考えられるからである。一方は、言葉による象徴的・物語的表现であり、他方は、視覚的・人工的表现であるという相違があるにも拘わらず、イマジネーションの場、そしてそれを捉えようとする視点には類似性があると言っても良いであろう。

第二点は、両者が、本書の観点からするならば、「自然」の「複雑性」の把握という点に関わっていると言える。確かに両者の間には質的差異がある。河口においては「自然現象」の背後に何らかの「靈的」存在あるいは「神的」存在を想定しておらず、「自然」現象そのものの複雑性を把握しようとしている。それに対して、先住民「宗教」の神話や言説においては自然の「複雑性」にのみ焦点が当てられているのではなく、「自然」が生成された、あるいは創造された背後にある「靈的（神的）」存在に焦点が当てられている。にも関わらず、後者においては「自然」の多様な事象が「複雑に」絡み合って「自然世界」が構成されていることを示しており、必ずしも、単に「靈的（神的）」存在にのみ焦点が当てられているのではない。

第三点は、美的表現の問題である。河口においては「自然」と「人間」の関係がどのようにコンピュータ・グラフィックスにおいて美的に表現しえるかということが問題の一つであると思われる。そして、興味深いのは、なぜ、そのインスピレーションの源泉が人間の「理性」や「感性」ではなく、「自然」なのであろうか、という問題である。本論の関心から言うならば、それは人間と機械と「自然」との「有機的」関係をコンピュータという人工物上で回復しようとする知的試みであるとも言える。

このように「自然」と「人間」の関係を改めて捉え直そうという動きは他の分野でも見られるが、最後に美学分野での関心との関連を取り上げてみたい。例えば、現代の歴史的問題として、自然環境破壊の問題があるが、この自然環境破壊に含まれている美的問題を取り上げて、青山昌文は近代的人間中心主義・近代的主観主義の立場を乗り越えて、自然と和解を目指す芸術が必要であると述べている。そして、それは人間精神が自然と敵対せず、自然と和解するような芸術が求められているということでもある。青山はアドルノを参照しつつ、

期待される芸術について、次のように書いている。

「人間は、芸術において、世界を合理性によって同一化しないようになり、『同一性という呪縛』でもって世界を縛ることを止めるのである。そのような自己中心の世界に対する態度ではなく、逆に、人間は、芸術において、自己を世界に、世界の内にかすかに生き残っている自然的非同一次性に、同化させ和解させるのです。そして、その同化・和解を可能にするものこそ、芸術のもっているミームシスの本質に他ならないのです。」

「それは、自然、更には世界との豊かな関係―主観を基とする自己中心の世界に対する態度では到底望めない、より開かれた豊かな関係―をもった芸術哲学であり、世界に根拠を置く芸術なのです。」<sup>\*17</sup>

青山は、「自然」のなかに含まれる人間という存在形態をどのように作り出し、それらをどのように表現するかが大きな美学的関心であると論じている。そしてここで、オーストラリア・アボリジニの「芸術」作品が、青山のような美学的関心にとって持つ意味も明らかである。というのも、人類学者ロイ・ラポポートが指摘しているように、アボリジニの視覚的芸術作品は、その作者が「管理、所有」するジュクルパの場所を、あるいはその人の母親がその子を妊娠していると気付いた場所との有機的、霊的つながりを表現しており、「自然」に有機的に内含される人間の存在形態を美的に表現しているからである。<sup>\*18</sup>

ここでは僅かの事例しか挙げられなかったが、現在の歴史的状况のなかで「自然」現象の「複雑性」をその「系」において捉え直そうという知的運動があり、ここでも「自然」が知的創造性の源泉となることが明らかである。確かに、先住民宗教における「宗教的」な自然把握とは異なっており、単純に同一平面において論じることは問題はあるであろう。しかし、ここでは、そのような差異があることを認めつつ、ともに「自然」を見、知ることが世界を構成する上で極めて重要であるという点では共通点を認めることができるであろう。また、成立し、組織化された学問の系譜のなかからのみ考えるのではなく、「無縁の縁」を生み出すことによつて、有用な視点が獲得される

ことも可能である。現代の植物学が論じる植物の情報交換という観点がある先住民社会の「慣習」の意義を単に「宗教的」な意味においてだけでなく、「自然学」的な意味において明らかにする可能性を示唆しているように。

## 結 び

本論では、「宗教の自然学」の「構想」に向けての序論的考察を行なった。この短い議論の中から神話、世界としての場所、その具体的な場所である「自然」に関する知識、それに基づいた美的表現など相互に関連した問題があることが明らかになった。

このような議論を行なったが、しかしながら、筆者は早急で稚拙な「人文（科）学」と「自然科学」の融合を主張しようとするものではないし、「先住民宗教」をロマンティックに賞賛しようとするものでもない。現在の歴史的状況においては、「伝統的」な自然に関する知識を植民地主義支配の過程で失ってしまった人々もいるし、また、例えば、病気を巡る問題を考えると、単に「先住民宗教」の伝統的知識を賞賛するだけでは不十分なこともわかる。

先住民宗教では「病気」の原因についてはしばしば「呪術」の問題との関連で論じられてきている。そして、現在、先住民社会では「近代医学」を受け入れつつあるが、しかし、近代的な「医学知識」を受け入れないために起きる問題についても無視することはできない。例えば、ジョン・カウテが述べているように、近代医学のように病原菌を病気の原因と見なさず、「呪術」によって病気が引き起こされると考え、実際に「病原菌」によって病気になり、死亡してしまうという問題がある。カウテは、医師としての実践的経験から文化相対主義の立場に立って、「呪術」によると「信じている」人々自身の口からその「信仰」をそのまま語ってもらうしかないと述べている。しかしながら、筆者にとって興味深いのは、呪術によって引き起こされると先住民自身が「信じ」ているとしても、「病原菌」によって病に陥った場合は、「呪術」では治療されずに、「死」に至るといふ事例を考えると、我々はここで「理解」の不可能性の問題に直面することになる。それを単に「文化的」に「構築」された身体観と病気観であると言って、何が理解されたことになるのか、という問題は十分に議論されなくてはならないであろう。

この身体と宗教の問題は、本論ではあまり取り上げなかったが、「宗教の自然学」という問題を考える上では重要な一つの論点である。

それは、もし、万一、自分が「病氣」になったら、近代医学に頼らずに、「先住民の伝統治療」方法にのみ依存するであろうか、という問題でもある。もし、「自身」の病氣の診断と治療は「近代医学」に依存し、他者の病氣の診断と治療は他者の伝統的な「医学」の領域であるとし、文化相対主義的に事を治めて問題は済むのであろうか、という問題がそこにはあると思われる。

また、このことと関連して、生態人類学者の寺島が民族薬学 (ethnopharmacology) には近代医学への応用という意図が強く、「学問的」には現地における「植物」と「人間」との関わりという面での研究は希薄であるという指摘を行なっている。<sup>50</sup> 確かに、民族薬学は文系の立場からすると営利主義的立場と思われるかもしれない。しかしながら、ここで敢えて言うならば、「学問」上の立場というものを超えて、一人の個人として、もし重い病にかかり、その病氣を治すのに、世界各地の先住民が用いてきた薬草などから作った薬が用いられるという場合、果たして、「学問的」に認めていかなかったからそのような薬を服用するのを拒否するであろうか。我々の置かれている歴史的状况というのは、「学問」の視点からだけでは十分に把握できない複雑さのなかにある。グローバリゼーションが進行する現代の事態はもつと複層的で複雑なのではないか、と思われる。

また、本論では全く触れることは出来なかったが、ある限定的な意味における先住民宗教における「自然」と「人間」の交渉の在り方を参照することから、現代社会における自然科学と科学技術が「自然」を模倣し、人工的に「自然」を創造しようとしているが、それは同時に「生」の自然の破壊をし、かえって人工物を媒介としてのみ現代社会では「人間」と「自然」が関わりが可能となるような状況を作り出しているという現在の歴史的状况をも批判的に考察することが求められている。

「他者」を理解しようと試みればみるほど、「自己」の問題が逆照射され、その問題を抜きにしては、「他者」の問題は不完全であるという問題をどのように取り上げることができるのか、それをこの「宗教の自然学」という宗教学的な課題で取り上げていこうと考えている。そして、この「宗教の自然学」がどのような問題であるかを、具体的な宗教伝統、特に「先住民宗教」との対話の中で構築していくつもりである。更に、本論の視点からいわゆる「世界宗教」と呼ばれる諸宗教の批判的研究もまた可能となることはいうまでもない。それは今後の課題となるであろう。

注

\*1 本論は、現在、執筆中の著書の第一章を短くしたものである。実際に本の形で出版された場合は内容、形式が若干変更している可能性がある。筆者が本論のような問題に直面したのは、一つに現代日本で「先住民」宗教をただ記述的に取り上げるだけの研究の限界を感じ、その意義を疑問視するようになったからでもある。本論は、拙稿「宗教と『自然』の關係の宗教学的的研究」、「山陽放送学術文化財団レポート 第四六号 研究成果特集」二〇〇二年一月、一—三頁を更に展開させたものである。また、平成一四年度筑波大学学内プロジェクト研究助成(B)「先住民宗教における『自然科学的認識』の宗教学的意味の考察」の研究成果の一部でもある。

\*2 最近、グスタヴ・ヴェナヴィデスが英語で同名の論文を発表している。ヴェナヴィデスはウォルター・ブルカートの諸研究の批評として書いている。それゆえ、本論とは異なる立場であることはいままでもない。Gustavo Benavodes, "Towards a Natural History of Religion," *Religion* 30 (2000), pp.229-244.

\*3 David Hume, *The Natural History of Religion and Dialogues concerning Natural Religion* (Oxford: The Clarendon Press, 1976).

\*4 ギャツは次のように書いている。「人類学における『ついに』と『あやうい』の間のテキスト上の關係『あやういで書いた』と『何かについて書いた』の間に共通の土台を想像的に構築しようとする」と、これらは人類学が誰かに何かを納得させる力の源泉である。理論でもなく、方法でもなく、専門家としてのオーラでもない。これらがその結果であったとしても。」Clifford Geertz, *Works and Lives: The Anthropologist as Author* (Stanford: Stanford University Press, 1988)p. 144.

\*5

シカゴ大学に提出した博士論文は神話と歴史の問題である。Ph.D. Dissertation, *The Native Chief's Resistance Through Myth: A Historical and Religious Study of a Myth*, The University of Chicago 一九九八年八月。この博士論文を基にして日本語にまとめたのが、『北米先住民ホティンションニ(イロクォイ)神話の研究』大学教育出版社、二〇〇〇年二月である。また、北米先住民の宗教を取り上げたものに以下のものがある。「母なる大地」を巡って—ホデノサウニ(イロクォイ) 神話の宗教史的解釈の一試み』『宗教研究』三〇九号、一九九六年九月、四七—六九頁。「ホティンションニ(イロクォイ)・ロングハウス宗教における感謝の祈りの言葉の研究』『米国とメキシコにおける現代民衆宗教の世界観と救済観に関する比較宗教学的的研究 平成七年度科学研究補助金海外科国際学術研究(学術調査) 研究成果報告書、研究代表荒木美智雄筑波大学哲学・思想学系教授』一九九七年一月、六五—八八頁。「太陽と大地の象徴的結合—アパッチ成年式の少女」、『山口大学哲学研究』七号、一九九八年一月、一一—一四八頁。「The Cayuga Chief Jacob E. Thomas: Walking a Narrow Path Between Two Worlds」*The Canadian Journal of Native Studies*, 18 no.2, 一九九九年五月、pp. 313-333。「法に於ける都市の先住民統制と先住民の神話における自己理解との対立」『環太平洋における現代都市空間と国家と宗教の意味について』(研究課題番号09041093) 平成九年度—平成一一年度科学研究費補助金(基盤研究(A)) (2) 研究成果報告書、研究代表荒木美智雄(筑波大学哲学・思想学系) 二〇〇〇年三月、九五—一〇一頁。「北米先住民ホティンションニ(イロクォイ)の『大いなる平和の法』の研究」『平成一一年度研究・活動助成報告集 財団法人庭野平和財団』二〇〇一年三月、三一—八頁。「北米平原文化地域のサンダンス」、渡辺和子・松村一男編『太陽神と太陽信仰』リットン社、二〇〇二年六月、二六七—二八八頁。「北米ホビのマーサウを巡る神話と歴史」、荒木美智雄編著『世界の民衆宗教』ミネルヴァ書房、二〇〇三年六月(印刷中)。アイヌ宗教については、『Bearing the Bare Facts of Ritual: A Critique of Jonathan Z. Smith's Study of the Bear Ceremony Based on a Study of the Ainu Iyomante』*Numeri*, vol. 46, 一九九九年一月、pp. 88-114。アメリカのピューリタンについては、『ピューリタン牧師トマス・シユパードの自伝について』『山口大学文学会志』第四九号、一九九九年三月、三三—三三八頁。聖なる山については、『聖なる山としての高野山』『日本思想における「聖なるもの」をめぐる倫理学的基礎研究—「淨」と「穢」の多角的考察—』

(研究課題番号 10610033) 平成一〇年度、平成一二年度科学研究費補助金「基盤研究(C)(2)」研究成果報告書、研究代表者豊澤一(山口大学文学部)、二〇〇一年二月、三七―五七頁。「聖なる山としての泰山についての思索」『山口大学哲学研究』一一号、二〇〇二年二月、七五―九七頁。オーストラリア・アボリジニ宗教については、「オーストラリア・アボリジニの宗教的エコロジの研究」『地球環境研究』No. 50、二〇〇一年一〇月、一五―四一頁。日本の神道については、「Kamari sa at the Izumo Shrine」American Academy of Religion (アメリカ宗教学会) アメリカ合衆国コロラド州デーパー市、二〇〇一年一月があり、また現在、科学研究費補助金による共同研究で景観と関係で出雲神道について研究中である。二〇〇二年七月にはハワイの東西センターの夏期セミナーで日本の浄土真宗を取り上げた。「The Sacred, the Sectarian, and the State: Religious Institutions and Authority in Japan」2002 National Endowment for Humanities Summer Institute 「Empowering Relationships: Ways of Authority in Japanese Culture」二〇〇二年七月九日「The East-West Center, Honolulu」。

\*6 Kimura, Takeshi, "The Cayuga Chief Jacob E. Thomas: Walking a Narrow Path Between Two Worlds," *ibid.*

\*7 木村武史、「北米先住民ホティンシモンニー・イロクォイの『大なる平和の法』の研究」前掲書。

\*8 例えば、石弘之、「インディオ居留地、地球破壊で追われる先住民」朝日新聞社、一九九四年。石はこの著作の最後に次のように書いている。「先住民の危機は、私たちと無縁な遠い辺境の地のものではない。自然に高度に依存してきた人々が生きていけなくなったことは、地球環境がきわめて悪化していることを警告するものだ。狩猟採集民が生きていくためには、拡大で豊かな自然が必要だ。逆にそれが、健全な自然が維持されている保証でもある。私たちが、もともと弱い立場に追いやられている同胞の人権を守れないとしたら、それは人間性の危機である。そして、先住民がそのまま絶滅に追いやられていくとしたら、それは彼らが継承してきた膨大な生活技術が失われる危機でもある。」一三七頁。

\*9 例えば、Bertus Hawerkort and Wim Hienstra, eds., *Food for Thought: Ancient visions and new experiments of rural people* (London: Zed Books, 1999).

\*10 非先住民出身の研究者が現代的状況において先住民の宗教・文化の研究を行なう際の手續をめぐめる問題の一端を拙著「北米先住民ホビのマーサウを巡る歴史と神話」(近刊)で論じている。

\*11 Richard Evans Schultes, Albert Hofmann and Christian Rätsch, *Plants of the Gods: Their Sacred, Healing, and Hallucinogenic Powers*, (Rochester, Vermont: Healing Arts Press, 1992).

\*12 Mark Pitkin, *Tales of a Shaman's Apprentice* (New York: Penguin Books, 1993). 雇代通子訳、「シャーマンの弟子になった民族植物学者の話」上下 築地書館、一九九九年九月。プロトキンの立場には「確かに「新薬」の開発という目的があるが、同時に、現地の宗教的伝統への深い敬意も見られる。筆者にとっては興味深いのは、このような立場から現地の宗教を深く理解し、それを保存するのに関わるとい立場が、日本における人文(科)学あるいは社会科学の立場からは出てこないという点である。

\*13 また、先住民宗教の研究に限らないが、興味深いことに、自然科学の分野から非自然科学の分野、あるいは人文(科)学の分野に接近をする人々がいるということがある。ここ二十年ほどの間に、生命科学を研究している人々が対象としての「生命活動」だけでなく、生活を送っている生活人としての生命の感覚を生命科学研究に取り戻そうとしている人々がいる。「生命誌研究所」などは、その良い例であろう。

\*14 小林道憲、「複雑系社会の倫理学・生成変化の中で行為はどうあるべきか」、ニネルヴァ書房、二〇〇〇年、八六頁。

\*15 Graham Harvey, "Introduction," in Graham Harvey, ed., *Indigenous Religions: A Companion* (Cassell: London and New York, 2000), p. 12.

\*16 「自然」という語は一般に欧米語の nature (英語)・Natur (独語) に相当する日本語であるとも考えられている。これらの語は西洋史の文脈で遡ればラテン

語の natura に、更に古代ギリシア語の φύσις にまじり遡ることが出来る。また、印欧語史の文脈では、サンスクリット語の धैर- にまで遡る。語源的には、  
のように遡る古代まで遡る。

エニール・デュルナム Les regles de la methode sociologique (Paris: Alcan, 1927), p. XIV.

Kwame Gyekye, "Philosophy, Culture, and Technology in the Postcolonial," Emmanuel Chukwudi Eze, ed., *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader* (Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1997), pp. 25-44.

Peter Latz, *Bushfires of Bushucker: Aboriginal Plant Use in Central Australia*, (Alice Spring: IAD Press, 1995). Aboriginal Communities of the Northern Territory, ed., *Traditional Aboriginal Medicines in the Northern Territory of Australia*, (Darwin: Conservation Commission of the Northern Territory of Australia, 1993).

寺嶋秀明、「フイールドの科学としてのエスノ・サイエンス―序に委ねる―」『エスノ・サイエンス』京都大学学術出版会、二〇〇二年、六一―八頁。

木村、「北米ホビのマーサウを巡る歴史と神話」『前掲書』。

木村、「北米先住民ホティノンションニー(イロクォイ)神話の研究」『前掲書』。

木村、「オーストラリア・アボリジニの宗教的エコロジーの研究」『地球環境研究』No. 50、二〇〇一年一月、二五―四一頁。

W. Robertson Smith, *Lectures on the religion of the semites*, (London: Adam and C. Black 1894).

Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1979).

Max Charlesworth, "Introduction," Max Charlesworth, Howard Morphy, Diane Bell, and Kenneth Maddock, eds., *Religion in Aboriginal Australia: An Anthology* (Queensland: University of Queensland Press, 1984), p. 4.

Rudolf Otto, *Das Heilige*, (Breslau: Trewendt und Granien, 1922).

Mircea Eliade, *The sacred and the profane: the nature of religion*, (New York: Harvest Book, 1959).

Jonathan Z. Smith, *To take place: Toward theory in ritual*, (Chicago: University of Chicago Press 1987).

日本の「宗教学」には既にそれ自身の長い伝統があり、日本には幾つかの「宗教研究」の流れがあることを認めるが、筆者はどれかの立場に立てば充分であるという見解は取らない。日本の外から見れば、そのどれもがある意味では、その時々々の西洋(ヨーロッパ、アメリカ、オーストラリアを含めたいわゆる「西洋的な研究」が行なわれている地域を指す)の「宗教研究」の動向に左右されている。実は、筆者の今までの研究そのものがそのようなものであったが、自己反省的に考えると、現在の筆者の問題関心からは不十分である。また、西洋の「宗教研究」の動向も、内部では細かい差異もあるかもしれないが、西洋の外から見れば、基本的にはその時々々の「西洋」の「宗教研究」という規定を逃れ得ない。

ここで西田を参照するのは、西田が西洋哲学と対峙し、日本文化に根差した哲学を構築しようとした試みからだけではない。筆者のようにアメリカに留学し、異文化である先住民宗教を主に取りあげる者にとっては、西田のように日本から出ることなく日本の中から思索しつつ、普遍的な問題を提示した立場は、筆者の研究の方向の対極にあるという意味で最も参考となる。

上田閑照『西田幾多郎を詠む』岩波書店、一九九一年、二二六頁。

Claude Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui* (Paris: Presses Universitaires de France, 1974), pp. 144-145.

西田幾多郎「場所」西田幾多郎全集 第4巻、岩波書店、昭和四〇年、二〇八―二八九頁。

上田、前掲書、第四章。



現在、Complexityの訳語として「複雑系」という語が用いられているが、この英語は「複雑性」や「複雑度」とも訳すことができる。ジョン・ヒック、開瀨啓充訳『神は多くの名前を持つ―新しい宗教的多元論』、岩波書店、一九八六年。ヒックはキリスト教神学者の立場から、イギリス社会における宗教的多元状況を取り上げている。全ての宗教に同等の価値を認めようとするこの立場の根拠は、神の普遍的救済の意志という神学的公理である。それゆえ、ヒック的な「宗教多元主義」は神学的な概念であり、社会学のあるいは人類学的な文化多元主義と混同すべきではない。

複雑文化研究会編『複雑文化のために―ポストコロニアリズムとクレオール性の現在』、人文書院、一九九八年。この著作の試みは、かつて「シンクレティズム」という言葉で指し示された事象を別の視点から捉え直そうという試みであると言える。しかしながら、大きな問題点は、ここで取り上げられている諸事例が示すように、日本の歴史的現在の「ポストコロニアル性」、「クレオール性」そのものから出てきた問題を決定的に欠いているという点にある。小林道憲「複雑系社会の倫理学―生成変化の中で行為はどうあるべきか」、ミネルヴァ書房、二〇〇〇年―二〇〇一年―二〇〇一年、一五三―一七四頁。鈴木正仁、「複雑系の社会学―ウェーバーリアンより見た」『複雑系』科学、今田高俊、鈴木正仁、石黒晋編著『複雑系を考える 自己組織性とはなにかⅡ』、ミネルヴァ書房、二〇〇一年、一五三―一七四頁。

今田高俊「複雑系とポストモダン―自己組織性論の視点から―」、今田、鈴木、黒石編著『複雑系を考える 自己組織性とはなにかⅡ』、ミネルヴァ書房、二〇〇二年、二二頁。  
ジェイムズ・グリック『カオス、新しい科学をつくる』、新潮社、一九九一年、四一―四四頁。  
相転移に関して興味深いのは、川村光が次のように特に詳しい説明をすることなく、述べている点である。  
「広い意味では、こうした相転移的現象はあちこちにおこっていることに気が付く。革命がおこって一朝にして帝政が共和制にかわるのだから、相転移的な現象だろう。あるいは、ある朝突然天啓をうけて、もしくは一日惚れをして、昨日と今日とでは世界がぜんぜんちがって見えるのだから、まあ相転移みたいなものといえる。」(下線、著者) 上江列達也「相転移 phase transition」、『複雑系の事典』編集委員会編、『複雑系の事典―適応複雑系のキーワード 150』、朝倉書店、二〇〇二年、二二―二四頁。

Robert N. Bellah, "Religious Evolution," *Beyond belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, (New York: Harper & Row Publishers, 1970), pp. 20-45. ここでBellahは「未開」、「古代」、「歴史」、「初期近代」、「近代」といった極めて「近代西洋」中心の「進化論的」図式を作り出し、あたかも「歴史」は直線的に進行するかのような歴史観を前提としている。  
渡邊定元『樹木社会学』、東京大学出版会、一九九四年、二頁。  
同上、一頁。

河口洋一郎『グロースモデル(The GROWTH Model)』、河口洋一郎図版構成、深谷治之編集『河口洋一郎のCG世界 成長・進化する電脳宇宙』、茨城県つくば美術館、二〇〇二年、二二頁。  
青山昌文「芸術文化のエコロジの基底」、斎藤稔編『芸術文化のエコロジ』、勁草書房、一九九五年二四頁。  
Roy Rappaport, *Ritual and religion in the making of humanity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p. 461.  
John Cayte, *Healers of Arnhem Land* (Sydney: University of New South Wales Press, 1996), pp. 14-19.  
寺島「イトトリの森の薬用植物利用」前掲書、一八頁。

# Towards a “Natural” History of Religions

Takeshi KIMURA

By raising the issue of “place” and “locality” of “indigenous” religions, I attempt to relate Nishida Kitaro's philosophical discourse of “place” to the “place-ness” of indigenous religions. Then, referring to some ethnobotanical studies of the plants and indigenous religions of the South America, I point out the problem of narrowly limited humanistic view of the study of religions and raise the necessity to incorporate the indigenous empirical “knowledge” of nature as an important part of indigenous religious traditions. As hermeneutical requirement, at the same time, it is quite necessary to reflect one's own “place-ness” in the scientific cultural society. To show that even in this modern society, nature still functions as a major source of empirical knowledge and creative imagination, I refer to the recent scientific issue of complexity, the study of forestry, and the automatic moving image of computer graphics.