

〔共同研究：〈聖なるもの〉の総合的研究〕（研究ノート）

なぜ今日〈聖なるもの〉を問題にするのか

岩 津 洋 二

このレポートは、本年5月29日に行なった当プロジェクト研究会における筆者の報告に加筆したものである。しかし、〈聖なるもの〉とは何であるか、というもっとも基本的な認識においても、プロジェクトのメンバーのあいだに十分な合意がない状態なのであるから、以下の文章の内容と表現に関して責任をもつのは、筆者個人である。

さて、なぜ〈聖なるもの〉を問題とするのか。この問いに答えるためには、〈聖なるもの〉とは何であるのか、そしてそれがわれわれの生きている状況とどのように関わっているのか、を明らかにしなければならない。けれども、〈聖なるもの〉の本質の究明は、その起源と機能および歴史的変貌を明らかにすることなくしてはなしえないし、われわれの生きている現代日本は、とらえるのに複雑すぎる。いずれの作業も専門外の筆者の手に余るものである。にもかかわらず、このような問題を立てるのは、まさしく筆者が、問題の複雑さと難解さを無視して、専門家に要求される自己抑制とは無縁の〈非専門家〉だからである。そして、問題の領域によっては、無知に基づく〈非専門家〉の大担さが、専門家を刺戟することもあるだろう、と信じるからである。

明らかに、〈聖なるもの〉の問題は、そのような領域の一つである。というのも、〈聖なるもの〉は専門的研究者の研究対象となる前に、人々によって自ら体験されるものだからだ。さらに言うならば、〈聖なるもの〉とは、それをどのようなものとするにせよ、他者たちから対象とされるのを拒否するような何ものかなのである。措定的な対象となることを拒否すると

いう、この〈聖なるもの〉の特徴は、〈聖なるもの〉についてのあらゆる議論に制約を課している。だれでもがそれについて語ることはできるが、だれも十分な確実さをもって語ることはできない。人々は実に様々なものを〈聖なるもの〉と呼ぶ。それは、時には主観的で個人的であり、時には客観的で集団的である。時には現象であり、時には実在である。しかし、いずれにしろ、〈聖なるもの〉はだれかがそのようなものとして受けとるのでなければ〈聖なるもの〉とはなりえないことは明白である。言いかえれば、だれかが、何ものか、あるいは何ごとかを〈聖なるもの〉であると感じさえすれば、それはまちがいがなく〈聖なるもの〉なのだ。異邦の観光者にとっては、汚濁にみちたガンジス河の水も、敬虔なヒンドゥー教徒には聖なる水である。路傍の単なる石ころでも、ありふれた動物でも、それが〈聖なるもの〉と見なされるところではまぎれもなく〈聖なるもの〉なのである。偽りであるような宗教は存在しない、すべての宗教はそれぞれの仕方であらざるが、というデュルケム言明は、そのまま、〈聖なるもの〉についても妥当する。

どのようなものでも〈聖なるもの〉となりうる、という事情が、〈聖なるもの〉の定義を困難にしているのである。人によっては、書齋や学園が、神社や寺院と同じように聖域であり、食事の作法が葬送儀礼と同じように神聖である。すなわち、ある人にとってはきわめて世俗的なものが、他の人にとってはきわめて聖性にみちたものでありうるのだ。〈聖なるもの〉の研究が、ほとんどの場合、未開社会を対象として行なわれる理由もそこにある。研究対象とされるような未開社会においては、〔〈聖なるもの〉が

その成員のすべてにとって共通のものだからである。そこでは、〈聖なるもの〉は全成員にとって共通の意味をもち、その社会生活において一定の機能を果している。それは多くの場合、一つの体系さえ構成している。しかし、われわれが生きている今日の日本の状況のなかでは、〈聖なるもの〉は、その輪郭を定めることさえ難しい。

問題をより明瞭にするために、まず、これまで定義することもなく多用してきた〈聖なるもの〉という語の指示するものを確定しておく必要があるだろう。スピノザの言うように、あらゆる規定は否定である、のだから、〈聖なるもの〉を規定するためには、それをそうでないものから区別しなければならない。これは容易である。〈聖なるもの〉は〈俗なるもの〉ではない。より正確には、〈俗〉でない一切のものが〈聖〉である。では、〈俗なるもの〉とは何か。この問いに答えるのは今度はそれほど容易ではない。というのも、聖と俗の境界は一定しているわけではなく、不可視の集合的意識、あるいは個人的意識に依存しているからである。したがって、ほとんどの研究者が、聖と俗の二分法については合意しているにもかかわらず、〈聖なるもの〉の具体的領域の確定については実に多様である。聖と俗とは、精神と物質であったり、遊びと労働、晴と褻であったりする。

〈聖なるもの〉の領域を確定するためには二つの仕方がある。一つは、上述したように、〈聖なるもの〉は、そのようなものとして意識にとらえられることによってはじめて確認されるのであるから、〈聖なるもの〉についての意識の現象学を展開することである。これは、ルドルフ・オットーが『聖なるもの』¹⁾において試みた研究である。もう一つの方法は、人々が〈聖なるもの〉について言及するとき何を指示しているか、を明らかにすることである。この言葉の意味を明らかにすることを通して、人々がいかなる基準によって、何ものかを俗なるものと区別しようとしたかがわかるだろう。これ

については、多くの研究者の指摘がある。しかもこの二つの方法は〈聖なるもの〉についてほぼ同一の概念を与える。

オットーは、『聖なるもの』において、明晰にして判明な概念によって思惟され、分析され、定義されうる合理的な対象と異なり、宗教的経験の根柢にありながら、概念的把握の全く不可能な、言わく言いがたいもの、したがって非合理的なものを、ヌミノーゼ(*das Numinöse*)と名づけた。通常われわれの理性の範囲を越えたものは超自然的と呼ばれるのであるから、ヌミノーゼなどという特殊な造語より、超自然的なもの、と言った方がわかりやすいように思われる。たしかに、超自然の概念は、デュルケムが批判的に明らかにした通り、必然的な自然法則の存在を前提とし、そのアンチテーゼとして得られるものである。実際〈聖なるもの〉の経験は、自然的秩序の間隙に巣くう未知の領域への消極的反応というよりは、超自然と見なされるような力を前にしての直接的で、積極的な反応なのである。そして、それこそが、オットーがヌミノーゼと名づけたものなのだ。こうして、ヌミノーゼとは、人をたちすくませるような、戦慄すべき経験であり、恐るべきもので、近寄りたく、しかも、人の心を魅惑し、恍惚を感じさせるものである。それは、人を不安にさせ、恐怖の感情を喚起し、と同時に、そこから離れられず、時には、人にそれと一体になりたがるようにさせるような何ものかである。このような「固有の本源的な感情」²⁾をひき起こすものこそ、〈聖なるもの〉にほかならない。³⁾

こうして、少なくとも過去のある時期においては、〈聖なるもの〉は根源的な両義性をもっていたのだが、このことは〈聖なるもの〉の意味論からも明白である。それは、禁じられた領域であり、厳密に規定された儀礼的な手続きなしには近づくことができないものである、と同時に、人々を魅了せずにはおかないもの、そ

2) 同上, p. 16.

3) オットーにおいて、「聖」は、厳密には、ヌミノーゼの道德化の結果生まれるものとしてとらえられている。

1) Rudolf Otto, *Das Heilige*, 1917. 山谷省吾訳『聖なるもの』1968, 岩波文庫。

れなくしては、この世のあらゆる不安と恐怖と
 厄災から逃れることの不可能なものであった。
 〈聖なるもの〉とは、死を代償としてでなければ
 近づくことのできない何ものかであったのだ。

〈聖なるもの〉のこの両義性は、ほとんどの国
 語において、それを指示する語に反映していた。

たとえば、古代ギリシャ語において、*ἅγιος*
 (agos) は、汚穢、罪業を意味すると同時に
 そのような汚穢を清め、罪業を消去する償い、
 供犠をも意味していた。ギリシャ語の『新約聖
 書』に多用される *ἅγιος* (hagios) の語は、〈聖
 なる〉と訳されるものだが、これは、神に関
 わって神聖であることを意味すると同時に、い
 まわしく、のろうべき、いみきられ、断罪され
 るべきことを意味していた。⁴⁾ 同じく、古代ロ
 ーマ時代において、〈聖なるもの〉 *sacer* は、
 神の聖性を表現するとともに、汚穢に接触する
 危険なくしては近寄ることのできないような人
 間やものを指示していた。「もし何者かが、宗
 教あるいは国家に対する犯罪を行なえば、群衆
 が集まって、かれを、*sacer* だと宣告して、か
 れの胸を削ぎ落す⁵⁾」のであった。

ヘブル語の『旧約聖書』では、〈聖〉はしば
 しば「コーデシュ」*qōdesh* という語によって示
 されるが、これは、語源からしても、使用例か
 らしても、「分離」、「区別」の意味をもってい
 る。それは、直接的には、「創造者と被造物の
 越えるべからざる距離⁶⁾」を指示している。言い
 換えれば、一切の俗なるものから区別されたも
 の、俗なるものの触れることのできないもの、
 俗なるものが接触することは危険でありすぎる
 ために隔離されたもの、を意味する。要するに
 ここでもまた、神に対する畏怖の念からの障壁
 と不浄なものに対する危険の意識からの障壁と
 が明確には区別されていないのである。だから
 こそ、〈聖なるもの〉は『新約』では、かつては
 明白に、「汚された」という意味をもっていた

hagios というギリシャ語によって示されたの
 である。⁷⁾

〈聖なるもの〉という語における、このよう
 な〈聖〉と〈穢〉の両義性は、それが、いずれ
 も普通の人間にとって、危険な力をもっている、
 という認識において共通している。人類学者た
 ちが研究対象としたほとんどの未開社会の言語
 のうちに、このような危険な力をもつもの、そ
 してそれを隔離してしまうことを示す両義的な
 単語が見出されている。ポリネシアにおける、
 「タブー」あるいは「タブー」が、それらの中
 でもっとも有名となり、それらの語を代表する
 ものとして普遍的に使用されていることは、周
 知の通りである。日本語における「カミ」もこ
 のような両義性をもっている。「カミ」は必ず
 しも崇拜と尊敬の対象であるだけでなく、普
 通の人間の力を越えた威力をもっていると思わ
 れる一切のもの、ふしぎなものは、「カミ」で
 ある。〈聖なるもの〉あるいは、タブーの意義
 により近い日本語としては、「イミ」を挙げる
 ことができる。「齋み」＝「忌み」は、神聖で
 触れてはならないものと同時に、穢れたもの、
 不浄なものを指し示し、さらに、そのようなも
 のを避け、その威力から身を守ることを意味す
 る。神に供える物を煮たきする神聖にして清浄
 な火である「イミビ」(忌火・斎火)や、死者・
 罪人などの不浄のものを送り出す武家屋敷など
 の裏門の呼称である「イミモン」(忌門)など
 は、すでに完全な古語だが、危険な威力をもつ
 ものを隔離する、という「イミ」の本来的意義
 は今日でも「忌み詞」等において存続している。
 同じようなことは、「畏」という漢字について
 も言いうるが、こういう探索をこれ以上延々と
 やっても、本論の主題にとっては、それほど得
 ることはない。ここで確認しておきたいのは、
 ほとんどの国語において、〈聖なるもの〉を意
 味する語がもともとは、同じ単語で表現しうる
 ような共通の、より正確に言えば、同質の危険
 を指していた、という事実である。ところで、
 われわれが〈聖なるもの〉の両義性を説明しな

4) Liddell & Scott, Greek-English Lexicon, Oxford.

5) Roger Caillois, L'Homme et le sacré, Gallimard, 1950. 小菟米暁訳『人間と聖なるもの』1969, せりか書房 p. 45.

6) 浅野順一『モーセ』1977, 岩波新書 p. 83.

7) 『聖書大辞典』1971, キリスト新聞社。

ければならないのは、言うまでもなく、現在では、聖と穢とが異なるものとしてとらえられるのが普通だからである。〈聖なるもの〉が両義性をもっていた、とか、聖と穢の二側面をもっていた、とか言っているのは、〈聖なるもの〉が現実においても、観念においても、異なる二側面をもっていると意識され始めて後のことである。

かつては、世界は〈聖なるもの〉の領域と〈俗なるもの〉の領域に二分されており、それ以外の領域はなかったのである。前者は、不気味で、おそろしげで、いまわしく、危険な威力をもち、非合理的で、超自然的で、神秘的で、戦慄を起こさせるような何ものかであり、後者は日常的で、慣れ親しまれた、合理的で、可知的なものであった。前者が、日常生活の中で例外的におそれ、うやまわなければならないような特別のもの、人、場所などであるのに対し、後者は、日常生活そのものであった。前者が度を越し、過激なものであるのに対し、後者は節度を守り、変化を避ける傾向をもっていた。前者が、非生産的であるのに対し、後者は、生産的であった。要するに、両者は、互いに浸透し合うことのない、時には接触することさえ禁じられている二つの世界であり、この二つの世界以外にはいかなる世界も存在しなかったのである。

ところが、やがて〈聖なるもの〉は、聖と穢という両極に分化して行く。この分化が、なぜいかにして、そしていつごろ行なわれたのかについては、ここでは詳述できない。だが、この分化が、古代世界における存在の秩序の階層化と同時的なものであろう、ということは、推察しうる。たとえば、ギリシャにおいて、その後の歴史において長く人々の世界観を規定することになる、「神・人間・世界と動物」という階層的トリアーデが成立するのは、B.C. 7世紀のヘシオドスの時代であるが、⁸⁾これは、人間にとって未知なものの分化を意味している。もともと、古代ギリシャにおいては、神々は動物の姿をとって出現していた（アポロは二十日ネズミ

・アテネーはふくろう、etc) ことからすれば人間を上下からはさむ形での、この存在の階層化が、〈聖なるもの〉の分化した両極が、〈俗なるもの〉を上下からはさみつける形をとることと、きわめて類似しているのも当然のことであろう。また、この時代は、従来口頭で伝承されてきた法律が成文化された時代であり、このことは、後述の、〈聖なるもの〉の機能を明らかにする点で無視しえない重要性をもっている。

いずれにしろ、〈聖なるもの〉が、「聖・俗・穢」というトリアーデを構成する形で分化し、階層づけられるのは、いかなる理由からにしろ、〈聖なるもの〉の道徳化の結果である。聖は、より高い秩序に属するものであり、より高い精神性に満たされ、より高い価値をもつものである。「聖」という漢字は、元来、このような並みはずれた価値をもつものを指示している。語源的には、耳で聞いたことをすぐに理解する、ということのようだが、そのように「知徳のもつともすぐれ、事理の通ぜぬところのないこと及びそのような人」が、「聖」と呼ばれるのであって、この語には、われわれが〈聖なるもの〉の両義性と呼んできた意義は含まれていない。したがって、sacer やhagios に対応する語としては、「聖」はきわめて不適切なのであるが、翻訳語として一定の慣用になっている事情などを考慮した上、われわれは、カッコに入れた〈聖なるもの〉を両義的な含意をもって使用している。それに対して、「聖」は、道徳化され、「穢」から分離された聖性を指すものとして使われる。

さて、こうして、聖は、俗なる人々に、純粹で、超越的なものとしておそれられ、穢は、不純で、汚れたものとしておそれられる。もちろん、もともと両者は同じ秩序に属するものであるから、分化した後にも共通の特徴を多く分かちもっている。たとえば、ともに伝染しうるものであり、したがってみだりに触れることのできないものであり、接触するためにはしかるべき手続を踏んで身を浄めることが必要であり、誤って接触した後は、浄化されなければならない。すなわち、〈聖なるもの〉が、聖と穢に分

8) 山川偉也教授の教示による。

化した後も、俗なる人間の、それらに対する態度にはほとんど変更がないのである。聖が、聖職者の特権的に扱う分野となっても、穢は、つねに聖の影の部分として存在しており、それらに対する人々にほぼ同じ種類の感情を与え続けていたのである。

これまで、〈聖なるもの〉という言葉について説明してきたのだが、次いでこの言葉の指示する現実が現代社会のなかでどのような位置を占め、どのような意味をもっているか、を語らねばならない。それは、同時に、〈聖なるもの〉の研究が、〈聖なるもの〉の現実に対してどのような意味をもっているかを語ることになるであろう。

〈聖なるもの〉は、その起源が何であれ、一般の人間の合理的な解釈のなしえぬところに根をもっている。したがって、近代合理主義が、この世にある不合理なもの、神秘的なもの、謎めいたもの、秘密のものを明るみに出し、それに合理的な説明を与えようとするとき、〈聖なるもの〉の存在は危うくなる。もちろん、一般的な思考態度としての合理主義は、人類の誕生以来、直接的には、日常の労働の世界を有効に組織するものとして、絶えず追求され、実現されてきたものであり、別に近代の発明というわけではない。しかし、それは、〈聖なるもの〉には関わらない、俗の領域の論理であり、そのようなものとして適用範囲の限定されたものであった。〈聖なるもの〉を徹底する首尾一貫した論理、あるいは合理性が存在するとしても、〈聖なるもの〉が人々にとって有意味的であるのは、それが合理的だからではなく、逆にそれが人々の理性の限界の外にあるものとしてとらえられるかぎりにおいてなのである。それに対して、近代に固有の合理主義とは、世界に異なった種類の論理の支配する二つの領域のあることを認めないような普遍性を自らの課題としている。それは、一切を共通で単純な要素にまで分析して理解しようとする分析的理性を武器とし、存在のあらゆる領域において唯一の合理性を貫徹させようとする。したがって、隠された部分、

合理性を拒否、あるいは超越した領域は、近代合理主義を苛立たせる。〈聖なるもの〉は、普遍的であろうとする近代合理主義の欠落部分であると見なされ、あたかもその不倶戴天の敵であるかの如くに、情熱を傾けた攻撃の対象とされるのである。数多くの未知の部分の中でも、〈聖なるもの〉は人々の意識と行動を規制する実践的機能をもっているだけに、これの合理的な解明は、とりわけ重要であり、無知と蒙昧による〈聖なるもの〉の支配から人間を解放し、人間を真に世界の主人たらしめる人間理性の輝かしい勝利を告知するものである、と考えられた。

こうして、宗教的迷妄は打破され、神秘的現象は科学的に説明され、ヌミノーゼという主観的体験は合理的に分析される。18世紀の宗教批判、19世紀以降の実証的諸科学の隆盛あるいは精神分析学の理念は、このような合理主義的〈衝動〉に導かれたものであった、とすることができる。近代合理主義の旗手である実証科学は人々に、実証しうるもののみを真実と考えることを教え、実証しえないものに関しては、その場合の実証不能性が問題にとって本質的なことではなく、単に、現在自由にしうる技術的手段がなお不十分であることによる、と考えることに慣れさせた。このような考え方が一般的になるにつれて、神秘的な体験、不気味なものの存在は、何となくうさん臭い、自己主張するののためらわざるをえないような、余計者として特徴づけられるようになった。というのも、今や〈聖なるもの〉は、人を欺く主観的な幻想にすぎず、原理的には存在するはずのないものだからである。

たしかに、ヌミノーゼと呼びうる体験、あるいはそれに類似の体験を引き起こす対象は、なお現実に存在している。よく知られているように、非西欧的世界においては、それはなお人間の基本的な生き方を規定する絶大な力をもっているし、先述の合理主義が支配的理念として機能している西欧的世界においても、わけのわからぬ、非実在的なオソレの感情と全く無縁である、と言っている人は多くない。しかし、西欧的世界においては、このような〈宗教的〉感情は

可能ならば払拭すべき人間的な弱さに由来するものと考えられている。そして、もちろん、そのような感情の由来そのものが、実証的な学問の対象として、客観的に分析される。たとえば〈聖なるもの〉に直面したときの人間の心的機制が、不安、抑圧、抵抗、代償行為というような概念によって説明され、宗教的儀礼や民俗学的伝承の隠された意味と機能が、合理的に解読され、秩序づけられる。このような作業は、非西欧的世界の事象についても、西欧的世界に属する研究者によって精力的になされる。経済学が経済的事象を支配する見えざる手を明らかにしたように、民族学・人類学・宗教学・神話学等は〈聖なるもの〉の固有の〈合理性〉を合理的に解明し、説明しようとした。

ところが、この解明、説明は、〈聖なるもの〉から聖性を奪い取ってしまうことにほかならない。〈聖なるもの〉は、まさしくそれが〈聖なるもの〉であるからこそ、また〈聖なるもの〉であるかぎりにおいてのみ、それを体験する人々にとって特別の価値があるのであって、その隠された合理的な意味の解明は〈聖なるもの〉の存在を支えるヌミノーゼを解消させてしまわざるをえない。先に述べたように、〈聖なるもの〉は措定的対象となることを拒否するような何ものかであり、〈知る〉という対象化の働きは、〈聖なるもの〉という対象を、認識する者にとって外的な何ものかに変えてしまうのである。精神分析の治療において、患者が医者の手助けで病気の真の原因を知ることによって、たとえば、自らの無意識的な対象固着を解消するように、〈聖なるもの〉の合理的な意味を知った者、あるいは知らされた者は、もはやそれを〈聖なるもの〉として体験することは困難となるであろう。

このようにして、現代の西欧的社会では、〈聖なるもの〉の力は決定的に弱められ、〈聖なるもの〉に対する人々の感受性も決定的に失われつつある。現代に生きる人々は、彼らの一世代か二世代前の祖先が〈聖なるもの〉として扱ってきたものに対して祖先と同じような感受性をもっていないし、現に他の人々が〈聖なるもの〉

として扱っているものに対しても、恐れも敬虔の気持も示さない。〈聖なるもの〉に対する感受性の衰退というこの現象はどのような意味をもっているのだろうか。

この問題に答えるためには、当然のことながら、〈聖なるもの〉が一般に社会のなかでいかなる機能を果すものであるか、を知らなければならぬ。すべての研究者が一致している点はそれが当該社会の成員の行動様式を規定している、ということである。〈聖なるもの〉が本来の重要性を失っていないところ、すなわち、いわゆる「未開社会」において、たとえば、死体、月経の血、排泄物、あるいは聖域などのあらゆる〈聖なるもの〉に対して人々がどのように行動すべきかは厳密に規定されている。もし〈聖なるもの〉を隔離し、禁止しているタブーが侵犯されれば、侵犯者には超自然的と見なされる刑罰が下される。様々な社会において、どのようなものが〈聖なるもの〉とされているか、したがって、どのようなものがタブーの対象とされているか、についての実例の記述は、多くの研究者によっておびただしくなされており、ここでその中からいくつか選びだしてみてもあまり意味のあることではなかろう。当面の抽象的な議論にとって関心があるのは、〈聖なるもの〉に関わるこのような厳密な規定、しかもインセスト・タブーのようにほぼ普遍的なものをかなり多く含む規定は、何のために、いかにしてつくられたか、ということである。この〈聖なるもの〉の起源に関しては、研究者の見解は多様である。

代表的な一つの考え方は、〈聖なるもの〉が未開の人々の不安から生まれた、とするものである。⁹⁾ たしかに、〈聖なるもの〉はつねに何ものかを通してあらわれる、すなわち、ヒエロファニーとしてのものや現象の上であらわれるのであるから、〈聖なるもの〉は実在的であると言いうるけれども、同時に、あるものが「ヒエロファニーとなるのは、それが単なる俗的な物体でなくなったとき、それが新たな〈次元〉、

9) タイラー、スミス、フレイザー、など。

すなわち聖性の次元を獲得したとき」¹⁰⁾なのである。換言すれば、〈聖なるもの〉の実在性は人間の観念や感情に依存しているのだ。それゆえ、未開の人々が、未知の、不気味なもの、超自然的で、神秘的な現象、あるいは逆に季節の循環のような不思議にして、絶妙な自然の秩序などに直面して、それを〈聖なるもの〉としたということは多いにありうることである。このナチュリズム的な考え方とは別に、想像力を媒介として、死者の霊、そして精霊を考え出すアニミズムもまた可能であろう。もし〈聖なるもの〉が、このようにもともと未開社会において言わば自然発生的に生まれ、未開社会の人々に固有の心性に根ざすものであるのなら、実証的科学の精神にあふれた現代人にとって、もはや〈聖なるもの〉は大きな意味はもちえない。すなわち、〈聖なるもの〉が天文学も医学も物理学も化学も未発達な、あるいは全くない未開社会にのみ生まれうるようなものであるなら、それは、歴史学や宗教学、民族学や人類学の専門家にとってのみ問題とされるに値するであろう。われわれはただ、未開社会の人々の非合理的思考や言われなき恐怖、不安を面白がっていかばいいことになる。実際、未開民族の人々の生活を茶の間のテレビに写し出す番組の多くは、このようなエキゾシズムを楽しむ態度に貫かれている。

この考え方は、時とすると、一種の社会進化論的な形態をとることがある。すなわち、〈聖なるもの〉が未だに重要な役割をになっているような社会は、われわれの生きる現代の文明化された社会とは別ものだが、この文明社会もかつては〈聖なるもの〉にもっと重きを置いたのであり、そのような古い型の社会から発展してきた、とする考え方である。先進・後進、あるいは文明と非文明という発想は「先進文明国」の住民の意識に、「未開社会」がより古い型の社会であるという確信を与えているのである。だが、現存する「未開社会」が、より古い、遅れた型の社会であるという根拠は、西欧におい

て発展した社会の諸類型が典型的で、模範的で、普遍的である、という独断のうちにしか求めることができない。レヴィ＝ストロースが言うように、「未開社会」とは、より初歩的で、劣った社会ではなく、自らに固有の論理をもった、異質の社会なのである。

さて、〈聖なるもの〉に対する感受性の衰退という現象が重要な問題となりうるのは、〈聖なるもの〉が、デュルケムの考えたように、社会的なものであり、共同生活を維持するために不可欠な社会規範であるかぎりにおいてである。ここでは、デュルケムの論議を解説する余裕はないが、彼がオーストラリアのトーテム社会の研究から導き出した「ほとんどすべての主要な社会的制度は宗教から生まれた」¹¹⁾という結論を、われわれの議論のために敷衍し、利用したい。〈聖なるもの〉が「客観化された集合状態以外のものではない」¹²⁾ということは、換言すれば、〈聖なるもの〉が、社会、すなわち広義での、文化的秩序を表象するものであり、諸個人に課される多くのタブーの守ろうとするのは文化的秩序そのもの、すなわち、共同生活に不可欠な維持すべき一定の秩序の総体にほかならない。

だが、なぜ文化的秩序が〈聖なるもの〉として表象されるのか。それが、この秩序の保持のためには必要不可欠だからである。あるいは少なくとも、かつては必要不可欠であったからである。

なぜそれが必要不可欠なのか。これを明らかにするためには、この仮説を根拠づけるに十分なだけの資料の分析と解説が必要である。しかし、ここでは、この小論の当面の課題に必要な限りでの抽象的な粗描しか呈示しえない。結論だけ述べれば、筆者の考えでは、文化的秩序が〈聖なるもの〉として表象されることが必要不可欠であるのは、まず、人間たちの共同体を支える文化的秩序の内実が恣意的なものであるか

10) ミルチャ・エリアーデ、『エリアーデ著作集』第1巻、1974、せりか書房。p. 48.

11) Emile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912, Librairie Félix Alcan; 1968, P. U. F. 古野清人訳『宗教生活の原初形態』下巻、1942、岩波文庫、p. 327.

12) 同上、p. 314.

らであり、次いで、それが現実に秩序的機能を果たすためには、この恣意性が人々の眼に露わになってはならないからである。

ここには、最小限の説明を要する二つの問題がある。一つは、共同体の文化的秩序が恣意的である、ということの意味、もう一つは、この恣意性が〈聖なるもの〉という形式の下に隠されなければならない、ということの意味に関してである。

第一の問題の立て方は、非常に唐突に思えるかもしれない。いかなる人間も文化的存在であり、文化は人間の社会にとって必然的なものであるのだから。人間は社会の中でしか人間たりえないのであるから、この社会の秩序として機能している文化は、人間にとって普遍的である、と言ってもいいように思える。だが、もう少し根柢的に、そしてもう少し厳密に考え直してみよう。

まずもっとも基礎的な人間の普遍性、つまりすべての人間が人間であるかぎり、例外なく、共通にもっている特徴とは、何であろうか。いかなる人間も一定の生物学的規約に従う動物である、という点に関しては、全員が一致するだろう。男と女の生殖活動によって誕生し、育てられ、生き続けるためには食糧等を必要とし、それを獲得するための労働を必須とし、やがて老い、そして死んで行く、という〈人間の条件〉は普遍的である。人間を人間たらしめているものが何であるか、という問題はすべての人間が納得しうる形では解決されたことがなかった。最先端を行く分子生物学も含めて、現代の諸科学の成果を踏まえて人間の再定義を試みるという作業は近年やっと始まったばかりである。¹³⁾しかし、少なくとも、この普遍的な〈人間の条件〉を現実化する仕方が固有に人間的であることは確実である。人間的である、とは、他の動物種のように、行動様式が本能的に規定されていない、ということの意味する。

共同して生きている他の動物たちと同じよう

に、人間たちが生存し続けるためには共同しなければならず、そしてこの共同性を維持するためにはその成員たちのあいだに一定の行動規範を定着させなければならない。この点はあらゆる人間に普遍的だが、この規範の具体的なあり様に関しては、人類の様々な部分において多様であり、必ずしも普遍的である、とは言えない。換言すれば、文化をもたない人間集団は存在しないが、その文化は各集団ごとに多様なのである。たとえば、近親相姦のタブーの規定は、人間たちの共同体の文化的規範のうちもっとも普遍的なものの一つであるが、タブーとされる近親の範囲そのものは、共同体ごとに多様である。

この多様性は、文化の各項目を規定している差異的秩序づけが必然的で、不易のものではなく、恣意的なものであることを意味する。もちろん、聖と俗、親と子、男と女、同胞と他者、善と悪など、文化的秩序を構成する無数の差異づけが、それ自体、いかなる根拠もなく、勝手気ままに設定されたというのではない。われわれが、この差異づけが恣意的である、というのは、それがしばしば偶然的であって、絶対的で必然的な根拠をもって主張されうるような価値を担っているのではないという意味である。そして、もっとも端的には、社会の倫理的規範として意識される差異的価値が、恣意的であり、したがって多様であるのは、大脳新皮質の著しい発達に条件づけられた人間が、本能の規制から自由であるような動物である、という事実による。

現在知られているかぎりでは、人間のみが環境に対して間接的な関係をもちうる。道具を使ったり、言語を覚えたりするチンパンジーの例はすでに有名であるが、道具を製作するための道具を作ったり、言語を単にものを指示したり、欲求を表現するための道具ではなく、言語による思考の道具としうるのは、人間のみである。環境から身を引き離す能力、現実界を否定し、想像界をもつ能力、すなわち、人間の意識の存在論的自由のゆえに、人間は、必ずしも内外の刺戟に対する反応の束としてのみとらえられることはできないのである。そしてまた、それゆ

13) E. Morin et M. Piattelli-Palmarini, L'Unité de l'homme, 1974, Editions du Seuil, はこのような試みの1つである。

えにこそ、文化を構成する差異的秩序づけが絶対的で、必然的なものである、とは言いえないのである。人々は、他の無数の可能性を排して一定の差異的秩序を選びとらざるをえない。したがって、あらゆる人間にとって、いかなる秩序についてであれ、それから逸脱する恒常的な可能性をもっているのだ。人間がある規範を遵守しているとき、彼はこの規範を破る自由な可能性を絶えず自ら否定しているのでなければならない。人間存在の恒常的可能性であるこの逸脱的自由をより有効に否定するために、人間たちはタブーを設定したのである。動物行動学が教えるように、人間の文化が、共同で棲息する他の動物たちの本能的、あるいは準-本能的行動規範と機能的に同一のものであるとしても、この機能的同一性は人間たちの自由によって選びとられたものであり、その意味で恣意的なものなのである。

そこで、二番目の問題が生まれる。このような恣意性が人間の文化の基盤となりうるか、という点がそれである。明らかに、人々が従っている文化的秩序が有効に機能するためには、人々がその恣意性に気づかないでいることが必要であるし、さらには、それが自然的で、必然的で、絶対的なものに見えることが望ましい。そして実際に、人間にとって、彼がその枠内にある文化は、自然的に見えるはずである。というのも、動物としての人間たちは、一定の生態系の中で生存しなければならないからである。したがって、マリノフスキーの言うように、文化は自然の傾向を踏みにじるというよりもむしろ強調する、ことになるのだ。文化は自然に対して反乱を起こすことを拒否し、こうして上述のように、人間の文化と自然界の動物たちの行動規範や共同関係との機能的同一性が言われるのである。しかし、この生態学的規約の意味は、他の動物たちと人間たちの場合では、相違する。他の動物たちは、種の生得的プログラムに従うことによって、それを実現しているのに対し、人間たちは、それを無視したり、破壊したりする自由な可能性の自由な否定に媒介されることによって、それを実現しているのである。

人間たちは、生態学的根拠なく、餓死し、自殺し、無用の殺戮を行ないうる存在であり、その実例は歴史上無数にある。

たしかに、生態学的規約は、存在論的自由によって媒介されているとは言え、動物としての人間たちが共同して生存し続けるためには、守らざるをえないものであり、その意味では、文字通り、自然的で、必然的である。けれども、同時に、それを実現して行く仕方、すなわち共同体の行動規範の内実は恣意的なのだ。換言すれば、人間たちが生存し続けるために必要とする文化的規範は、単に約束事なのである。共同体が維持されるためには、何らかの婚姻制度が不可欠だが、それがモノガミーであるべきか、ポリガミーであるべきかということは約束事にすぎない。支配、被支配の関係は必然的だが、特定のある人間が支配者となるのは偶然的なことである。しかし、その具体的表現において恣意的性格をもたざるをえない差異的秩序が有効に働らくためには、その恣意性が隠されることが必要であり、しかも隠されているということ自体も隠される必要がある。実際、支配的地位にある者が偶然的にそうなのであるということが、人々に意識され始めるや、その権威は失墜せざるをえないだろう。自分の属する文化圏内の婚姻制度に対する疑問は、やがては婚姻制度そのものへの疑問となって行くであろう。インセスト・タブーの軽視は、共同体を崩壊に導くであろう。それゆえ、共同した人間たちが生き残って行くためには、それを支えている差異的秩序に疑問をいだくようであってはならないのである。それに疑問をいだき、その恣意性、偶然性を主張する人間は、報復的な制裁の対象とされるであろう。

こうして、差異づけの体系によって共同体を支える文化規範は、触れるのがはばかれるような何ものか、その根拠を問われることを阻み、合理的な説明を拒むような、不気味で、おそろしげな何ものか、でなければならない。そして死の危険を冒してでなければ近づきえないような何ものか、とは、言うまでもなく、〈聖なるもの〉にはかならない。〈聖なるもの〉という

性格を得ることによってはじめて、文化的規範は、変更不可能なもの、万古不易のもの、したがって、人々がいかなる疑念ももつことなく、無条件に遵守すべきものとなる。規範の恣意性は、〈聖なるもの〉という形式の下に隠され、〈聖なるもの〉の暴力によって守られる。換言すれば、規範の聖性を保障しうるのは、この規範が恣意的なものである以上、人々にそれを強制する暴力しかありえないが、この暴力はむき出しのものであってはならず、隠されていることが必要であり、露わになる場合でも〈聖なるもの〉の諸特徴を備えていなければならない。〈聖なるもの〉に対する侵犯への制裁的報復は、それゆえに、たとえその具体的実行者が共同体の他の成員たちであるとしても、それ自体〈聖なるもの〉としてとらえられるのである。すなわち、文化的規範が超越的なものとなると同時に、規範を現実的に保障する人間たちの暴力もまた、脱人間化され、超越的なものとなるのである。〈聖なるもの〉の根源にあるこのような脱人間化された規制的暴力が、共同体を共同体たらしめている、という仮説を、筆者はもっているが、ここではそれを論証するための実証的な資料を引用することも、暴力の脱人間化のメカニズムも述べる余裕がない。あまりに疎略であると批判されることを覚悟しつつ、この報告論文の趣旨に沿って、今は、問題の枠組しか語りえない。

さて、こうして〈聖なるもの〉とは、規範の恣意性を隠し、規範へと人々を規制する暴力の恣意性を隠し、そしてその隠蔽そのものを隠すために、おそらくは自然発生的に生み出された共同幻想である。だからこそ、法体系と政治権力によって成員たちの共同関係を維持しうる国家においては、〈聖なるもの〉はその原初的な意味と役割から逸れ、〈聖なるもの〉はもっぱら倫理的な意義をもつ「聖」に変わって行くのである。〈聖なるもの〉の倫理化は、先に述べたように、〈聖なるもの〉の「聖」と「穢あるいは賤」の両極への分化と同時的であり、この過程が進行して行くに連れて、〈聖なるもの〉の起源における意味は、一層不分明になって行く。

「聖」と「穢・賤」は、言わば、起源における必要性から解放され、より自律的に、より観念的に展開されることになる。しかし、それらは本来の機能を完全に失ってしまうわけではない。法は、文化的規範のすべてを支配下におさめるのではないからである。したがって、明確な法的規定がなく、しかも共同体を維持するのに不可欠な多くの差異的秩序づけ、すなわち道徳的規範は、依然として〈聖なるもの〉の性格をもち続ける。その上、国家そのもの、あるいは法的な義務や権利それ自体が、実にしばしば「神聖な」と形容される類のものである。

〈聖なるもの〉がこれまでの抽象的な粗述に示されたようなものであるとすると、現代社会における〈聖なるもの〉の危機、〈聖なるもの〉への感受性の衰退の現象は、きわめて重大な出来事を示すものとなるであろう。それは、文化の、したがって人間社会の存立基盤自体を危うくするものだからだ。

たしかに、法体系を備えた社会においては、〈聖なるもの〉は主として宗教的領域のうちに特殊化され、かつての重要性は失っている。しかし、法による統合原理そのものは〈聖なるもの〉とみなされることが期待されており、それが人々の遵法精神を保障するのである。さらに現在では、〈聖なるもの〉という語は、「各人が自発的に至高の価値のために生命さえ捧げるといことを示すために宗教的領域の外側で」¹⁴⁾使われることが多い。一切を合理的に説明し尽そうとする分析的理性のヘゲモニーによって危機に頻するのは、したがって、人々の信ずる文化的価値であり、その価値の聖性である。たとえば、かつては、その理由が何であれ、子供が親に暴力をふるうのは、罰当たりなこと、つまりタブーであった。しかし、子の親に対する服従や孝行が、それ自体問題になしえないような聖なる価値をもつものではなく、二人の独立した人間の相互性として合理的にとらえられ始めるようになれば、親は子にとってタブーの対象でなくなるのは当然である。いわゆる性的な

14) カイヨワ、上掲書、p. 189.

タブーについても同じことを言いうる。なぜある性的事象がタブーになっているのかという合理的疑念の誕生とほとんど同時に、タブーの絶対性には亀裂が入る。やがて、この亀裂は、単にある特定の性的タブーを崩壊せしめるだけでなく、可能なすべての性的行動規範の崩壊を準備することになるだろう。性の抑圧が文明の形成に寄与した、というフロイトの見解を引き継いで、ライヒが、支配者たちが性の抑圧を利用して人民に一定の性格を与える、ということを実らかにしたとき、性的タブーの聖性は根柢から崩されてしまった。

文化を成立せしめている他のあらゆる差異的価値が、現代では、同じような状況にある。それらは偶然的で、恣意的なものにすぎず、それらがなお維持されているとすれば、それは頑迷固陋な人々がなおかなりいるからだ、と考えられがちである。とりわけ、現代の日本では、ある特定の差異的秩序が非難の対象となるのみならず、差異的秩序そのものの存在が問題とされ始めている。すなわち、別の差異的秩序を樹立すること、つまり旧来の意味での革命が問題なのではなく、一切の差異を消滅させ、人間の根本的相互性に戻ることが問題とされているのだ。差異の消滅とは、たとえば、親と子、男と女、貴と賤、浄と不浄などのあいだに、文化的価値による区別をつけない、ということである。そして、差異的秩序なしには、文化はありえない以上、これは文化の解体を意味するものにほかならない。

だが、〈文化〉なしで人間たちがうまくやっ
て行けるかどうかについては、人類は前例をもたない。換言すれば、文化的な価値を、〈聖なるもの〉としてとらえることなしに、単に合理的な説明によってのみ有効なものとなしうかどうかについては、人類は未だ何も知らない。少なくとも現在ではまだ、親の子供に対する愛情や、友人への信頼や、正義感の如き文化的価値を実現する人間が、そのような行為の明示的な理由を理解した上で行動しているとは考え難い。彼が犠牲的行為をすれば、多くの場合、それが彼にとって〈聖なる価値〉だからで

あろう。だが、時代の趨勢としては、〈聖なるもの〉に対するこのような感受性が衰退しつつあることは確実なようである。すべてを知り尽くそうとする近代合理主義の態度が、この傾向を推進している。分析的、実証的態度のみがそれ自体唯一の〈聖なるもの〉であるが如くに、他のあらゆる事象から聖性を剥ぎとって行く。宗教は民衆の阿片であり、道徳は支配者たちに好都合な条件づけの結果である、かつては、このような告発は、別の価値を打ち立てるためになされた。現在では、同じような告発が、〈聖なるもの〉への感受性の全般的衰退のゆえに、差異的秩序、すなわち文化の存立それ自体を危うくするものとなっているのである。文化的差異を〈聖なるもの〉と感じえないということは、それに対して無関心となることであり、無関心である以上、文化的差異は意味を失うか、むき出しの暴力によって強制されるか、であらざるをえない。しかし、露わになった暴力は、人々を納得させることができない。現代日本における親子関係、男女関係、師弟関係などの混乱はこの文脈から理解することができるだろう。

フランシス・ベーコン以来、知は力である、という原則は、近代世界の主導理念であった。だが、今日でも、このような合理的、実証的な知の独裁に耐えうる人は、依然として多くない。そのことは直ちに、近代合理主義が人間界を認識するのにふさわしくない思惟法である、ということの意味するわけではない。そうではなくて、人類の長い歴史において、文化をもたない社会、したがって〈聖なるもの〉をもたない社会は、存在したことがない、ということなのだ。それゆえ、〈聖なるもの〉への感受性は、人間にとって、ほとんど生得的と言えるほどに定着しており、時には、それこそが人間性を示すものであると考えられさえしてきたのであり、そのような心性は未だに根強く残っている。そこで、現在、〈聖なるもの〉の領域が狭められ、その神秘性が崩壊するにつれて、多くの人々が〈聖なるもの〉の雰囲気をもったものに魅かれるという現象が進展している。一種の心理的代償行為として、オカルトや占いの流行、人々を

熱中させる新しい形態の信仰の拡大、起能力者への憧れ、英雄の待望、強権の渴望、などが、心理的な不安定感に悩む多くの人々の意識のうち、一定の座を占めつつある。もちろん、これらは、そのままでは〈聖なるもの〉となりえない。これらは、単に個々人の心理的不安定感を満たすだけのものであり、文化的規範と直接

に関連するものではないからだ。

以上の抽象的な議論から結論しうるのは、もしわれわれが〈聖なるもの〉とは別の組織原理を発見し、実現することができなければ、共同体の暴力的紐帯としての〈聖なるもの〉の復活は、政治的反動と相俟って、ほとんど不可避であろう、ということである。