

聖俗論の問題点

堀 越 知 巳

はじめに

〈聖〉の概念が宗教理論にとって最も基礎的なものの一つとなつてから久しい。かつて、聖は俗から厳しく分離されて、聖なるものは宗教の本質を規定する基準であるとされ、〈宗教とは聖との出会いである〉という単純さがそれだけ一人歩きして、聖概念は宗教学の領域における楽観的前提となつていた。しかしそもそも、聖とは〈それ自体〉では何であるのかについて、これを十分に規定しうる学問的基準は求めにくい。オットー (Otto, R.) の「ヌミノーズ」、エリアーデ (Eliade, M.) の「ヒエロファニー」、ティリッヒ (Tillich, P.) の「究極的関心」などの諸概念は、いずれも現代宗教学にとって不可欠のキーワードであるが、これらの諸概念もさらにもう一つその底においては〈聖〉のシクミと深く関わりあっている。言い換えるなら、ヌミノーズ、ヒエロファニー、究極的関心といった諸概念は、結局、それぞれに〈聖〉を何とか学問的水準に置きかえて理解しようとする試みであつたとも見られる。そこには、聖を宗教において捉えるというより、宗教を聖において捉えようとする逆転がある。世界の把握およびその倒錯の理論としての宗教が多くの人々にとって自明の所与である場合にも、宗教を一般原理としての聖によって説明しなおすことは、宗教の理論をわかりやすくするどころか、かえって一層疑わしいものにし

てしまったようである。この疑念は、例えば〈聖だけの宗教理論は無意味〉とか〈聖だけの宗教史は不可能〉とかいった宗教学の範囲内における疑義となるだけではなく、その枠を超えた問題として、今日、広く〈聖の空洞化〉とでも呼べるような事態を引きおこしている。それは、雑に言うなら、世俗化した現代社会の抱える基本問題の一つでもあろう。この現象を〈脱聖化〉(Desakralisierung) 現象と呼びかえられるとすれば、これは、宗教心理学や宗教社会学や宗教民俗学やが唱えるような分断的・部分的原因から生じるのではなくて、ひょっとすると人間ないし人間社会の或る根本的な変化を暗示しているのかも知れない。今日、聖の問題を論じつめることは、大きく口を開いた暗い穴にむかって突進するような感じさえある。

さて、こうした状況の中で、現在の宗教学が、聖に関する客観的規準を欠いたまま、止むをえずに、さまざまな隣接諸学——人類学、心理学、言語学、社会学、歴史学など——の資料処理に依拠せざるをえないなら、宗教学が方法的にバラバラになるのも当然である。一例を挙げるなら、社会化理論が諸種の具象的社会化要因の分析結果を〈ある宗教的なもの〉と名付ける客観性と雑多化と簡便さへの勢いは、もはや押し留めようもない。こうして宗教定義の数はますます増え続け、宗教の全体的把握からは遠ざかる。もしここで〈宗教とは聖との出会いである〉という以前の単純さへ立ち戻り、雑多なものを〈聖〉によって一挙に約分してしまいたいという誘惑に囚われるとすれば、この事態は王政復古にも似た危険を伴わざるをえないだろう。しかしそれでも、聖俗をめぐる議論をもう一度はじめて洗ひ直してみる必要があると思うのは、それ以外に出発点はなさそうだからである。この小論では、その作業を、さしあたりオート批判を手懸りにしながら、聖俗の二項対立が含む問題点を取りだし、さらにできるなら、その補修として或る種の三項関係論が考えられないかという点に絞って進めてみたい。⁽¹⁾

1. 聖俗論の種々相

〈聖〉概念を、儀礼の領域だけに限らず、広く〈宗教的なもの〉の独自性を捉えるための中心概念に据える――まずこの道を切り開いたのはシュライエルマッハー (Schleiermacher, F. E. D.) であろう。^[2] しかしこの方向において、聖概念を凡そそのところ今日の意味で用い、その用法を一般に定着させたのは、やや降ってゼーダーブロム (Söderblom, N.) の ERE における規定である。彼はそこで、Holiness とは「宗教における基本語であり、それは神観念より本質的でさえある」と述べて、聖概念を宗教の領域で検索するというより、むしろ逆に宗教を聖概念において捉えようとする。かくして聖は、

- 1) 宗教の本質を規定する概念として
- 2) 宗教の独自性を捉えるための概念として
- 3) したがって宗教学の基本的カテゴリーとして

その座を占めることになった。^[3] つまり神観念を欠いた宗教はあるとしても、聖概念をもたない宗教は存在しないわけである。このような性格を荷った聖理解の圧倒的な到達点は、言うまでもなくオットーの『聖なるもの』^[4] である。ところが、オットーの主張する聖の絶対他者性からすれば、聖が〈それ自体〉では何であるのか、聖は〈何故に〉一定のしかたで人間に働きかけるのかは捉えようもなく、この根拠についてはオットー自身もオットーの反対者も何も語ってはいない。その理由は、はじめに触れたように、聖の客観的定義を可能にするに十分な学問的基準が存在しないからである。^[5] 聖の他者性を強調すればするほど、聖は孤立して強烈な宗教的アプリオリとなり、これを *sensus numinis* において捉えた者にとっては激しい共感となり、他方〈素質〉をもたない者にとっては絶望的な〈わからなさ〉となってしまう。今、〈激しい共感〉と言ったが、これは「きびしい自己の無価値」^[6] を感じるのと全く同じであるから、いずれにしても限りなく無に近づいてしまう。この事態を先には

〈聖の空洞化〉と呼んだ。——この点は後述にまかせるとして、ともかく、この方向における「聖の本質は、かつてオットーの画期的著作が示した以上により適切に性格づけることは、まず不可能である」¹⁾とメンシング (Mensing, G.) が指適したのは正鵠を射ていると思われる。

しかし一方において、聖をこのように孤立させるのではなく、聖を〈俗〉のうちに、あるいは〈俗〉を聖のうちに、つまり〈俗とのかかわり〉においてのみ聖を見ていこうとする立場がある。——勿論オットーにしても聖と俗の二項対立を前提としていることは自明であるが、問題が指し示す方向は圧倒的な聖の絶対視にむかっており、そこに力点があった。——われわれの手に入る現象形態は、そのどれをとっても、すべてが聖の〈解釈記号〉でありうるし、コスモスの全体が聖の〈顕現〉する容器でありうる。現象学的に考えて、現象（現われ）がある以上、どうしても現わされるもの（隠れたもの）があると言ってもよいし、あるいは象徴分析の用語にしたがって〈意味するもの〉（signifiers, 所記）によって〈意味されるもの〉（signified, 能記）を表わすと言ってもよい。このようにして聖は、一定の時間（祭、埋葬）、一定の空間（寺院、教会、巡礼地）、一定の物（祭具、法衣、神像）、一定の人物（王、司祭者、修業者）、一定の行為（ぬかずく、座る、舞う）、一定の動物（いけにえ）、一定の植物（神木、農耕儀礼の供物）等々にその都度帰せられる性質であり、ある場合には持続的な、またある場合には束の間の特性である。例えば供儀の〈いけにえ〉がもつ聖性は、完全に既決の宗教的性質をもった動物に固着してあるのではなく、供儀の儀式それ自体がその都度この羊にこの性質を刻みつけ、供儀を行う共同体の全体系との関連において、そのように意味づけられる。聖化と脱聖化のプロセスは常にこのようである。聖の座にならないものは存在しないし、聖の質を失わないものも存在しない。時間や空間はいつも均質なものとばかりならず、時に異質な、濃密な意味を帯びたものとして立ち現われ、また瞬時にして倒錯する。もし以上のものであるとするなら、聖は、ただそれだけで自立す

る規準であるはずはなく、俗の相関概念、即ち二分割の一方であるにすぎないであろう。このように考えてくると、デュルケム (Durkheim, E.) が「聖と俗」(sacré et profane) の対立そのものを宗教的思考の決定的特色とみなし、「聖と俗の区別が立てられるところ、どこにでも宗教はある」⁸⁾ としたのは、一つの重要な出発点であった。それは聖概念のみによる宗教の把握を不可能にする。

ところで、このように聖は、単独かつ不動なるカテゴリーとしてではなくして、俗との相関においてのみ捉えられるにしても、この〈聖俗二項の関係〉あるいは〈聖俗の転換〉とは何であるのか、その理解の仕方が学説史上まことに多様であり多義であるために、問題は容易には収まってゆかない。問題の中心は、まず聖俗を分離し区別を立てること、次に聖から俗、俗から聖へと移行・転換すること、このいずれの場合にも両者の間の〈リームン〉(limen)、つまり、〈閾〉、〈境界〉、〈線引き〉の構造はどのような点に収斂してくる。さしあたり、問題を簡略化して一応の目安をうるために、聖俗二項関係において働いている〈論理構造〉だけを抽象して、そのシクミを考えてみると、それは凡そ以下の三類型に分けることができるだろう。

(1) 〈二分法〉(Zweierprinzip)。聖と俗を区別して単純に二分する代表は、例えばデュルケムである。この場合の力点は、聖が俗から〈分離〉され、〈禁忌〉されることにあるが、その論理には〈均等二分法〉ともいうべき聖俗論の原型を認めることができる。デュルケムにおいては、それが社会学的な象徴論として捉えられ、俗とは規範的・制度的なノモスであり、聖とはノモスの解体されたものであって、聖はあくまで〈俗から〉の分離であるなど、重要な問題点が含まれているが、今は内容の詳細に立入ることは避けなければならない。ヴント (Wundt, W.) の民族心理学も、ほぼ同様に均等二分法の系列のなかで理解される。⁹⁾ さらに、聖俗の二分割を相互に補填しあって増減する二項関係として捉える場合は〈不均等二分法〉となるだろう。この不均等二分法とい

う呼び方は、聖と俗がそれぞれ「優と劣」などに位置づけられる思考構造に着目して、柳川啓一が名づけたものである。⁴⁴⁾ この論理構造をやや広義に理解するならば、エリアーデのヒエロファニー (hierophany, 聖の顕現) も増減する二分割といえるから、この類型に含めてよいであろう。⁴⁵⁾ エリアーデの場合には、〈増減する〉というリーメンの移動が時間的変化であるよりは、むしろ転換の構造的変化となっており、宗教史であるよりはむしろ構造論であると筆者は考えている。いずれにせよ、この二分法という類型においては、聖俗二項の〈分離〉を立てることが同時にリーメン線上における両者の〈結合〉となっており、その意味において静態的な〈連続〉をその特徴としているといえる。

(2) 〈類比〉 (Analogie)。聖俗の二項が質的に厳しく分離されたうで、両者の〈断絶〉あるいは〈関係の無さ〉がきわだっている場合の論理は、〈類比〉とならざるをえない。この場合、リーメンの性格は極めて強く、明瞭である。オットーの絶対他者性の宗教理論はその典型であろう。聖は、その認識という局面においては、「図式化」とよばれる奇妙な類比にたよる以外、近づいてゆく方法がない。⁴⁶⁾ ヴィンデルバント (Windelband, W.) においても、宗教は論理的、倫理的、美的意識の三者に共通の或る根本的関連であって、俗は聖に依拠する類比関係にある。⁴⁷⁾ 類比とはややニュアンスを異にしながらも、聖と俗の両極性を強調して、価値二面性、相反感情の並立を唱えるところの、いわゆる Ambivalenz もこのタイプに入れてよいだろう。ランツコウスキー (Lanczkowski, G.) の宗教体験に対する解釈は、この立場に近い。⁴⁸⁾ オットーにおける「戦慄すべき」(tremendus) と「魅する」(fascinans) の対立感情は、これを絶対近接不能なるものとの関係からいえば、同一のもののなかの反対調和である。したがって次に、アンビヴァレンツは〈反対の一致〉(coincidentia oppositorum) の論理構造とも置きかえられる。一般に宗教現象学の立場にいるもの、例えばファン・デア・レニウ (Van der Leeuw, G.) やブリーカー (Bleeker, C. J.) やヴィデングレン (Widengren, G.) やが〈本質

直観〉を主張する限りにおいて、彼らは〈反対の一致〉とよべる類型に属すると考える。¹⁰⁴ 総じて、これらのすべてに共通する論理構造は、聖と俗の間の静態的な〈非連続〉を特色としている。言うまでもなく、ここで見られた〈存在の類比〉(analogia entis) は、キリスト教的文化基盤における高次存在論にとって最も伝統的な構図であるが、この観点も当面する究明からははずしておく。

(3) 〈弁証法〉(Dialektik)。以上に述べた〈二分法〉および〈類比〉の立場が聖俗の二項をほぼ静態的に捉えるのに対して、両者を〈動態〉(Dynamik)において、即ち両者相互の変化、移行、転換、発展、展開において理解しようとする場合は〈弁証法〉と呼べる。例えばカイヨワ(Caillois, R.)は、エリアーデとの問題関連から「聖をタブーの“発展”」として捉え、自分の立場を単なる両極性や価値二面性から区別しようとする。¹⁰⁵ つまり聖俗の二項並存は両者の時間的移行と考えてもよいからである。新象徴派の人類学者リーチ(Leach, E. R.)の場合には、もっと明瞭に聖俗を〈三項関係〉に解釈しなおす。例えば〈祭り〉の進行は時間的に推移する構造として三つの局面で捉えられ、a) 形式性(formality), b) 役割顛倒(rolereversal), c) 仮装性(masquerade)という三幕構成において理解される。ここでいう形式性とは正装した俗なる社会的地位の誇示であり、仮装性とは公的地位をあざむく仮面の世界であり、aとcの顛倒つまりbが聖なる時の内容となっている。このようにして祭りにおいて、男は女に、乞食は王に顛倒し、姦通や不敬が公然のものとなる非日常性がカオスのごとく顕われる。¹⁰⁶ 儀礼構造をこのように〈三分法〉で考える方法は、かなり古くから行われ、ユベール(Hubert, H.)とモース(Mauss, M.)やヴァン・ヘネップ(van Gennep, A.)などを指適できる。¹⁰⁷ やや内容の問題に深入りしすぎたが、聖俗を二項対立の論理としてではなく、動く三項関係において捉えなおそうとする傾向は、単純な二項対立では最早押えきれない複雑な現実が下敷きになってのことではあろうが、今日流行のように一般化して

いて、三項論的宗教理論は枚挙に暇がないほどである。⁴⁴ それらのなかにあつて、日本の民族学研究領域から発言する桜井徳太郎の〈ハレ・ケ・ケガレ論〉はわれわれにとって重要な提案であり、単なる流行としてはかたずかない問題を含んでいる。⁴⁵ ともかく、ここで〈弁証法〉と性格づけた三項論は、動態としての〈連続・非連続〉の論理構造をもつ。

以上、聖俗論の論理構造を三つの類型に分けて追ってきたが、とくに第三の三項理論は、概して社会人類学や宗教民俗学などの研究領域の現場⁴⁶ から出てきた具体的要請であるために、これには耳を貸さざるをえず、したがって聖俗関係論のもつ単なる〈論理構造〉の異同を分別する作業の無意味さをも露呈させるものであるが、ただしかし、聖俗に関して二元的ではない三項関係が果して成り立つのか、という難しい問題を生じさせていることも事実である。即ち聖俗という本来の二項関係を取りくずすことは、やがて聖俗概念そのものを解消させ霧散させる結果になりはしないかという危惧である。なぜなら聖と俗はもともと截然たる質的区別であつて、両者の間には少なくとも〈漸時的な移行〉はないはずであり、⁴⁷ したがってリーメンであると称して第三あるいは第四……の中間項をさしはさむことは許されないからである。三項関係が認められる場では、聖は〈聖の本質〉を失う可能性がある。勿論、俗にしても同じことである。例えば、日本の民俗宗教における〈ハレ〉は果して聖であるのか、〈ケ〉は果して俗であるのかという議論が、第三項〈ケガレ〉の挿入によって生じてきて、ハレ・ケをそのまま聖・俗に比定できなくなるとすると、日本における〈宗教〉とはそもそも何であつたかを、始めから問いなおさなければならなくなる。〈ハレ・ケ・ケガレ論〉も、動機としては、この点から出発しているのであろう。この問題は、また翻つて、西欧近代社会の〈世俗化〉とは何かという問いをも視野の中に入れてくる。そして今日の日本の社会も、この近代化と無縁であることはできない。

結論を先取りするなら、この小論が取扱おうとするのは、いわば伝統的な聖

俗二項関係を保持しながら、しかしそこに動態を含めた三項論的読みとりを可能にするような仕掛けはないものだろうか、という問題である。可能性としては、聖の側を両義的に解釈して三項とするか、あるいは俗の側を両義的に解釈して三項とするか、のいずれかであろう。

2. 聖俗論をめぐるベトケのオットー批判

以上、聖俗議論の概要にふれ、その問題点を粗雑ながらスケッチしたつもりであるが、聖俗関係の〈論理構造〉を類型化してみても説得力をもった具体策が立てられるはずもなく、もどかしく感ずるばかりである。思うに、聖俗の対応は元来、論理構造の枠内に納まる事柄ではなく、実在の〈選択〉(Alternative, 二者択一)という次元の問題である。そこで、もう一度学説史に立ち戻り、この〈選択〉を明示して聖俗論の一頂点に立ったオットーを手懸りに、さらにその先、つまりオットーが厳しく拒否したものの復権がいかなる意味で可能になるかを、恣意的ではあるがベトケ (Baetke, W.) のオットー批判に仮託して考えていきたい。

オットーの『聖なるもの』1917が与えた広範で衝撃的な影響力と、その急速な衰退には目をみはるものがある。オットー的原理のすべてに疑義が提出されたかにみえる現状の経緯は別にも論じし⁸³、また本稿の1. 節からも、その大筋は推察できるのであろうが、事柄の核心は必ずしもそう簡単ではない。オットーに対する批判は『聖なるもの』が出版された直後から、例えばクニッターマイヤー (Knittermeyer, B.), ガイザー (Geyser, J.), ルメートル (Lemaître), ファイゲル (Feigl, F. K.), シュミット (Schmidt, P. W.) 等によって次々と提出されてきたが⁸⁴、それらの論旨はすべて本稿の意図するところとは些かずれをみせている。ともかく、賛否を別にすれば、オットー以後、彼の聖概念に言及しない宗教理論はないと言ってよいほどである。その中であってベトケの『ゲルマン語における聖』1942⁸⁵は、凡そのところファイゲルのオットー批

判⁸⁰に依拠しながら、言語学を基礎にして比較的とらわれない立論をしているが、刺激的な理論モデルを提出するといった性格のものではない。

ベトケのオットー聖概念に対する批判は、それが、a) 心理主義・主観主義であって、真の客観的実在には達していない、⁸¹ b) 倫理的モメントをさしひいた聖であって、倫理中立である、⁸² c) 結局は Du の問題であって、Es が稀薄である、⁸³ など種々の要素を含んでいるが、われわれの問題関心に沿ってこれを見るなら、(1)聖の異種発生 (Heterogonie) の問題、および(2)社会的モメントの欠如、という二点に絞ることができるだろう。即ち、ベトケの言わんとする主眼は、オットーの聖理論がその主張するところに反して新種の異種発生論になっていることを指適して、つまるところ聖の前提は社会化・歴史化という俗のカテゴリーにあると論告することにある。したがって今日の地平からすれば平板な批判であると評してもよいが、そこには無視できない内容も隠されている。勿論これらの批判のそれぞれについてオットー側から出される再反論の趣旨も容易に想定されるが、⁸⁴ それとても、現在われわれが抱いている疑問に十全な形で答えているとは到底思われない。

(1)〈聖の異種発生〉。ゲルマニストとしてベトケは先ず、今日の *heilig* に相当するゲルマン語源の形容詞 *wihaz* (*got.* *weihs*, *ald.* *wih*) と *hailagaz* (*got.* *heilags*, *alt nord.* *heilagr*, *ahd.* *heilag*) の二語のうち、後者 *hailagaz* がラテン語 *sanctus* あるいは *sacer* の対訳語として選択されたという宗教史の偶発的事実から出発する。それはゲルマン語に接した最初期のキリスト教側の選択であって、ゲルマン人の側からすれば受容であった。*sanctus* は *sancire* (境をつくる) から出て、[聖なる] 場所を限定・隔離し、[俗との] 接触からまもるの意味であり、リーメンの主題そのものであることは言うまでもない。したがって問題はそれ以前の時点で *hailagaz* が本来何を意味したかである。ベトケは数多くの傍証⁸⁵に援けられながら、*hailagaz* が単に「力に満たされた」(*mit Kraft erfüllt*) の意味で用いられたことを確定し、それが *sanctus*

の内容から遠いばかりでなく、それとは全く〈別の〉意味領域、即ち Macht や Kraft という経験可能な〈俗〉の領域に属することを検証する。ただし当然この場合の俗も profanus (聖域 fanum の前にある) の意味ではなく、漠とした unrein ないし gewöhnlich の意味領域と一致する。さて、この俗なる heilagaz は、それが〈畏るべきもの〉であるにしる〈呪術的〉であるにしる〈前段階〉であるにしる、とにかく何時か何処かで何らかの仕方でリーメンを越えて、聖なる heilig に転換し、一定した宗教的意味関連を獲得した。そこには俗から聖への〈異種発生〉のプロセスが認められる。問題の要所は、この異種発生の wann, wo, wie に答え、リーメンの構造の was を明らかにすることにある。ベトケは、これを説明して、一定の意味関連を荷った〈時〉であると言い、〈ゲルマン人の間に〉意味の区別が現われたと言い、〈変化した〉、〈発展した〉などと言いわけるが、要するにそれにとどまって、俗聖転換の根になる構造を端的に言い当てようとはしない。帰するところ、ゲルマン宗教史の偶発的〈事実〉であったと説明する以外に言いようはない。譬えて言うなら、俗を聖に変換するブラック・ボックスがあることは〈事実〉であるが、この箱は、内の装置が不明であるからブラック・ボックスなのであり、変換が起ったのである、という説明の仕方になっている。ベトケは常套的に、この転換の根拠を明示することは〈宗教の起源〉を尋ねることと同様に、学問の課題とはなりえないと答える。彼の問題関心はこの点にあるのではなくて、彼がここで確定したいのは、聖から聖への同種発生 (Homogonie) の拒否、俗から聖への異種発生の承認である。さらに言うなら、力の観念から聖概念が生じたという「異種発生的発展」¹²⁾の論理矛盾を承認することであり、それが〈事實的〉¹³⁾ ということの意味であると主張する。ベトケの場合、この二項転換の〈事実〉あるいは〈Sachbesinnung〉が即ち宗教的所与であるという論になっている。一方オットーの立場からいえば、聖の異種発生原理は、進化論とともに最も厳しく拒否される当のものである。彼がヴントを相手どって異種発生論を整理・論難す

る⁸³以前から、この点ははっきりしている。オットーにとって、聖は先天的アブリオリであり、〈次第に変化して〉発生するはずはなく、もしそれが生じたとすれば隠れた素質が覚醒しただけである。したがって発展や歴史は根本的に異種発生ではない。⁸⁴ たとえベトケが異種発生の宗教史の事実をゲルマン語からさらにギリシヤ語 *ἄγιος*, ヘブライ語 *qadôš*, メラネシヤ語 *mana*, ポリネシヤ語 *tabu* にまで拡張してみても、オットーの側の〈事態〉はいささかも変わらない。〈力にみちた Es〉は、人間の感情内に局限されるにしても、ヌミノーゼの体験として聖それ自体へと直接に到達している。勿論ベトケにしても聖の現象を物象的モメントに還元しているのではなく、俗なる力が一定の意味関連を荷った限りで、この事実を聖という後統現象 (Epigenesis) とみなす、といっているだけである。その意味において「宗教においては客観的实在の明示があるはず」⁸⁵ というベトケの確信は、オットーを裏返えした形で、きわめて強い。両者の間のこの齟齬はどこからくるのかを考えなければならない。

(2)〈社会的モメント〉。一体、ベトケが俗聖転換の根拠を説明しようとして、その帰着点と考えた〈宗教史の事実〉というものの実質は何なのであろうか。ベトケは前述のように、宗教における聖の現象（俗からの転換）は、事実的所与として、人間に〈客観的〉に与えられるというが、これを言い換えるなら、神話や儀礼の形で、一定の〈共同体〉(Gemeinschaft) によって荷われた伝統と結びついて与えられる、という意味に他ならない。彼の異種発生論の動機、したがってオットー批判の動機は、実はオットーの聖にみられる〈社会的モメントの欠如〉に根をもち、動機としてはむしろこの点が先行しているのかも知れない。オットーおよびこの種の主体的体験論はずべて、歴史的・社会的関連のなかで宗教を所有する人間から出発せずに、単に宗教的〈素質〉をもつだけの人間から出発する。しかしこのような主観は「血の流れていない抽象」⁸⁶ である。「宗教史の証言によれば、聖はつねに共同体によって集团的に伝達される伝統から生れる」⁸⁷。その点は〈言語〉と何の変わりもない。聖の現象から社

会的モメントを差し引いたなら、それは「人間に客観的に与えられたもの、つまり宗教の主観に手渡されたもの」⁸⁹とはならない。聖俗転換が一つの共同体を〈場〉として起り、所与の信仰という形で共同体によって受けとられるということは、共同体を形づくる個々の成員から見れば、彼らがこの共同体に帰属することの証しであり、この所与こそが共同体のアイデンティティの機構そのものである。⁹⁰ その意味においてベトケは機能主義理論の一步手前まで近寄る。また、この聖俗転換が〈いつ〉起り、伝統は〈いつ〉から出立したのかについては、それが自律的發展であるのか、ナウマン (Naumann, H.) のいわゆる〈沈降文化財〉⁹¹であるのかを問わず、「神話の闇の中に消えている」⁹²としか言いようがない。異種発生に関連してすでに述べた通りである。およそ以上が、聖の社会的制約をオットーは誤認したというベトケの批判内容である。

さて、聖俗転換の〈時〉と〈場〉をめぐる、オットーとベトケは上述のような相反する理解を示したのであるが、これを要約すれば以下になるだろう。すなわち、オットーは〈Selbstbesinnung〉から Sachbesinnung に達する方法をとって、この転換の中枢神経に触ってゆき、そこから宗教史的事実を組み立てているが、一方ベトケは平明に言語学的手段に訴えて史的資料の中に聖俗転換の〈事実関連〉(Sachbeziehung)を確定するが、この事実の中核構造を解明しないまま、事実それ自身に根拠をもたせた。ベトケは、彼の方法の権能や正当性については何の弁明も行っていない。ベトケの、意味論でもない存在論でもない社会学でもない宗教史でもない、しかしそのどれでもあるような聖俗論と、そしてオットーの輪郭の明瞭な聖俗論とを突き合わせた場合、両者の方法の差は、実は彼らの立っている地平の根本的な差であることが明らかになる。われわれの問題は、両者のいずれかに与することでもなければ、論理の整合を求めることなく、両者の立つ地平の違いから何を学びとるかにある。

ベトケは、聖俗転換が働く場を、共同体という一定した宗教文化の範囲内に制限して、〈自己を意識した個人〉が宗教的主観となっているような形態、すなわち単なる〈宗教性〉(Religiosität)は宗教の名で呼ぼうとしていない。ベトケは宗教の概念をせばめて、それぞれの共同体文化領域に限定し、聖はそれぞれの共同体と相照応する特定の社会的・倫理的モメントを荷なうと主張し、聖に関する〈知〉は伝統と結合せざるをえないことを強調する。したがってベトケの意見によれば、現代世界には本来の意味における〈客観的宗教〉は殆んど存在しない。存在するとしても、せいぜい「日本か、あるいは二三の自然民族にだけ」⁴³ということになる。共同体が解体し、自己を意識した個人が大規模に生じてくれば、聖俗転換のシクミは保持されず、民族のノモスとしての俗は破壊され、衰退が入りこむという。彼が説くように宗教は〈通文化的〉(cross-cultural)な概念ではないとして、それならベトケは聖俗転換の構造の違いを、それぞれの共同体における俗の違いとの相関において、正確に把握しておし、かつ類型化しているかという点、そこまで議論を進めてはいない。⁴³

「他方オットーは、宗教という概念の円周をずっと大きくとって、民族的宗教文化の領域に制限せず、ベトケのような〈地方的偏狭〉(parochial thinking)から自由である。そのため彼にとっては、聖から社会的・倫理的モメントを差し引くことが必要だったわけである。宗教を規定して〈聖とは客観に関係した感情の特殊性〉などと言うのでは、まだ狭い。心情において、〈ある力〉が「目眩ますばかりの強さ」で働いたり、「ただようような静かな気分」⁴⁴で働いたりするところでは、どこにでも宗教はある。このような聖は、未開社会、古代インド、中世ドイツなど、どこにでも宗教を立証できる客観性をもつとオットーは考えた。今〈どこにでも〉と述べたが、しかし正しくは、ただ一点〈Selbstbesinnung〉においてのみである。したがって、この客観性が成立するためには、他の時代、他の地域の、全く異った表現形式をもった人間が、すべて、この〈自己〉においては同一である必要がある。それが前提である。⁴⁴ ベトケに

は、それが不可能に思えた。即ちこの〈自己〉とは普遍宗教における人間の内奥か、あるいは自己を意識した近代社会の個人であると見えた。したがって聖の顕現を受けとる容器としての俗の大きさを〈共同体〉とするか〈自己〉とするか、換言すれば俗のリーメンをどの範囲で引くかの問題なのである。

3. 聖俗の三項関係

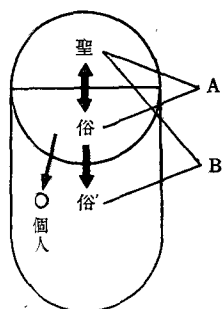
上述のように、聖俗の転換する構造を単なる論理構造の問題として処理する限りでは、二項対立のどうどうめぐりから一步も出ずに、あたかも同意語反復(Tautologie)に終るかのごとくであったが、〈俗〉の内実の読みとり方によっては、つまり俗のリーメンを何処に引くかが決定された場合には、聖俗論の構造に大きな差が出てくることが明らかになった。このことは〈俗の両義的理解〉を可能にするように思われる。

いま仮に、ベトケの提案にしたがって、聖俗の区別が、彼のいう宗教本来の形で〈共同体〉の所与となっている局面を想定してみよう。その場合、聖俗対立の型は二分法であっても類比であっても弁証法であっても構わない。またこの共同体は、それが共同体である限り、人類学の対象とする未開社会であっても、民俗学の対象とするムラ共同体であっても、ベトケのいう民族共同体であっても構わない。さて、そこでは共同体の全域にわたって宗教が生活の充実となり、死は再生に変貌して、聖俗の転換は十全な形で生起するとしてみよう。俗の全域はしっかり聖を支え、また逆に聖は俗の全域を支えている。この共同体には〈純粋に俗なるもの〉は殆んど全く存在しない。ムラ共同体は、一定した地域の範囲内であるにせよ、俗なるもののすべてを瞬時にして聖へと転換する装置を備えている。その装置の中核をなすものは、無時間的に繰り返えされる tradiert な原型としての集団表象であり集団行動であって、それがこの共同体のアイデンティティを保証し、共同体を共同体たらしめている。ムラ共同体の構成員は、〈個人の内奥〉という在り方で謂わば宗教心理学的な信仰をも

つことはない。そのような〈自己〉は共同体のアイデンティティを脅かす。

次に、例えばこのムラ共同体から巡礼に出た者が、俗の支えを失って飢え、凍え、病みながら聖に近づいてゆき、しかし本来なら帰るべきムラに二度と再び戻ってこなかった局面を想定してみよう。彼は定住を拒否した漂泊者となり、共同体の俗による支えを一挙に失って、彼のアイデンティティを保証するものは最早どこにもない。彼を彼であると証明できないのである。この漂泊者は〈個人〉であり、〈自己〉となっている。〈個人〉は、地縁・血縁から離れ、〈否定〉を覚えて、もう共同体の同一型集団行動を繰り返さない。このようになれば、聖の顕現すべき俗の場は〈自己の意識〉という局限された一点以外にはない。しかし漂泊者で満ちあふれた社会においては、〈自己の意識〉をつきつめることは個別化であると同時に普遍化でもある。したがってここでも、ムラ共同体とは別種の原理によるのではあるが、集団化は起るであろう。これを同一型集団に対する選択型集団と呼んでもよい。つまり主観的個人に、ともかくもアイデンティティを与える〈意味パターン〉が宗教となる。この方向においては、個人化を強めることが宗教的深化をも意味する。⁶⁴

図



ここで成立している〈自己〉、あるいは新しい社会集団としての俗は、ムラ共同体を支配していた俗とは根本的に異形である。これを仮に〈俗'〉として、敢えて図示すれば、左のようになるだろう。つまり〈聖—俗〉二項転換の場Aは、ベトケの宗教理論が指し示す領域であり、〈聖—俗'〉二項転換の場Bは、オットー宗教理論の内容であろう。Aにおける俗は共同体の全域であって、転換

Aは異種発生的であるが、他方Bにおける俗'は基本的には〈自己〉であって、転換Bはおおむね同種発生的である。なぜなら俗'は聖の発生する本源の根拠とはなりえないからである。以上の意味における俗の両義性を仮設して、本来

の聖俗二項対立を〈聖・俗・俗'〉という三項関係に組みかえることが許されるところとして、一体これは何を語ることになるのだろうか。

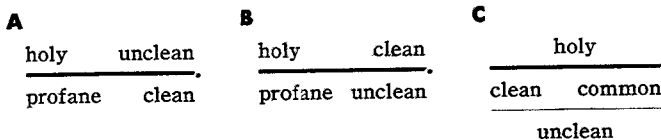
その第一は、聖俗転換のこの三項関係を〈社会変動論〉へと読みかえることが可能か、という問題である。1節でも触れたように、三項関係論の意図するところは、もともと変化や発展や歴史やの理解であった。さらにまた他方において、オットーのプロテスタント的な『聖なるもの』に限らず、一般にすべての聖俗議論は、世俗化する近代社会の歩みと相呼応して展開してきた。ベトケの宗教理論の内容も結局は社会変動に焦点を合わせていた。これらの諸点を合算するなら、上述の三項関係論を基礎にして、世俗化と呼ばれる近代の社会変動を論ずることはできるかも知れない。ただ近代社会における変動は、あくまで〈俗→俗'〉の変化であって、それ自体は〈聖俗〉の転換ではなく、そのままでは宗教の事態になりえない。勿論この社会変動はその裏にいつも〈聖〉を座標軸として隠しもっていることは確かである。しかし、〈聖俗〉、〈聖俗'〉と対立項を変えてきたこの転換の質の相違を、かつてウェーバー (Weber, M.) が見事に示したように、検証可能な社会学的データに置き換えることは容易な作業ではないだろう。この小論が指適したいことは、この種の宗教社会学への傾斜であるよりは、〈俗'〉が実は〈俗の空洞化〉になっていて、それが世俗化という事態なのだろうという点にある。つまり〈聖俗'〉の二項対立は宗教的意味で本来の対立になりえているのかに疑念を抱くのである。これは〈世俗内禁欲〉とは逆方向の視座である。この推定は〈世俗化〉 (Säkularisierung) を〈脱聖化〉 (Desakralisierung) と等置して、そこに〈非宗教〉を見たベトケの結論から押し出されてくる。本論は〈脱聖化〉を最終の結論とするものではないが、今日、宗教問題は昔とは全く異った様相を呈していて、何か新しいパースペクティブを必要としており、それが近代における社会変動の帰結であるなら、この場面で三項関係論を検討することが何かの役に立つかも知れないと提案しているだけである。

第二は、〈カオス・コスモス・ノモス論〉、つまりバーガー (Berger, P. L.) の立てた三項関係論⁴⁾との関連である。バーガーの場合、ノモスとは俗なる秩序の支配する制度的世界であり、コスモスとはノモスを正当化する規範の世界、つまり顕現した聖である。しかしノモス、コスモスが共に秩序をなすのに対して、この両者と根源的に対立する手の触れられない世界がカオスであるという。したがって〈カオス・コスモス・ノモス〉は、一応前述した〈聖・俗・俗〉の三項に比定される。そして混沌 (カオス) と秩序 (コスモス, ノモス) の対立, 日常性 (ノモス) と非日常性 (カオス, コスモス) の対立の両方を含みながら、コスモスを媒介として、この三項関係は興味深い動態論となっている。ところがカオス (穢れ) とコスモス (聖) とは、反対の一致の関係において共に〈聖〉である。したがってバーガーの論理構造は、どちらかと言えば、聖を両義的に捉えた〈聖・聖'・俗〉の三項論であると性格づけてよいであろう。その点で上述した比定は崩れるが、全体としては見事な理論モデルである。ただし社会学的事実領域との密着度という点でやや疑問があり、その意味でこれはやはりシュッツ (Schutz, A.) の流れを引く現象学的宗教社会学⁵⁾の制限を越えていないようにも思われる。

第三は、先にも言及した「ハレ・ケ・ケガレ論」、つまり日本農村社会の民俗と密着して生れてきた三項関係論とのつながりである。この小論は柳田民俗学をさらに発展させた「ハレ・ケ・ケガレ論」から直接の刺激を受けていることを告白しなければならない。桜井徳太郎によれば、聖俗分離の原則を前提として日本の民俗の具体的状況をみてゆくと、いたるところに聖俗の「共存, 併在」があって、聖の絶対的な孤立はなく、両者の間には融通無碍な転換と、自在な相互補足があるという。日本における〈ハレ〉と〈ケ〉は、一応は聖と俗に比定されるが、絶対に対峙する二項対立としては処理できず、その間にある転換を理解しようとするれば、〈ケ〉のエネルギーの漸次的減退・増大としての〈ケガレ〉 (ケ枯れ, 穢れ) を第三項として立てざるをえないという。つまり、

聖俗二項関係はケガレ現象を介在させなければ証明できないという「日本的発想」の三項論であって、ここでは俗が両義的に把握されている。⁶⁹ したがって〈ハレ・ケ・ケガレ論〉が〈聖・俗・俗'〉論である点では、本論の仮設と一致する。ただしこの〈ハレ・ケ・ケガレ〉論は、その対象領域を日本の民俗宗教に限った上での立論であって、それ以外の領域へ視野を拡張することを拒んでおり、問題の方向と意図において本論とは隔りがある。さらにより根本的には、1節の末尾に述べたように、三項論が根源的二項対立を取り崩すことからくる問題があり、これは日本の宗教が抱える基層であるといえる。したがってこの小論の立てた仮設も日本的三項論であって〈ハレ・ケ・ケガレ論〉から一步も出ていないと言われれば、ベトケの捉えた〈日本〉の型態を想定しながら、〈あるいは然らん〉と答える以外にない。

しかし本論が聖俗二項を〈聖・俗・俗'〉に転釈した本来の意図は、宗教社会学や人類学や俗民学の領域に対する干渉にあるのではなくて、宗教の領域においては、あくまで本来の聖俗二項の根源的対立を保持しなければならないという点にある。それ故に弁証法を避けて〈聖/俗・俗'〉という図式を描いたわけである。それは詮ずるところ、冒頭にも書いたように、〈王政復古〉の保守主義であるかも知れない。ゼーダーブロムは宗教学成立の初期に以下のような図式を示している。⁶⁹



すなわちAとBの対比によってゼーダーブロムが指示しようとするのは聖俗の根源的な二分対立とその転換である。そしてその具体化ないし展開がCであって、Cにおける common とは profane と同義であるから、Cとは〈聖/俗・俗'〉論であるとも転釈できるであろう。この小論は、ゼーダーブロムの原点

から出発し、そこへ帰えろうとする一試論であるにすぎない。

- 注(1) 以上の問題内容は、拙稿「R. オットーと宗教史」, フィロソフィア, 72号, p. 43~56における設問を受けて、それをさらに展開しようとするものである。
- (2) F. E. D. Schleiermacher, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 1799, 1926⁵, hrsg. v. R. Otto.
- (3) N. Söderblom, *Holiness: General & Primitive*, in: *Hastings' Encycl. of Religion and Ethics (ERE)*, Edinburgh & N. Y. 1913, VI. p. 731.
- (4) R. Otto, *Das Heilige*, 1917, München 1936²⁹.
- (5) E. Cold, *Das Heilige: Seine Realität und seine Aspekte*, in: *Die Diskussion um das „Heilige“*, hrsg. v. C. Colpe, Darmstadt 1977, S. 432.; 前掲「R. オットーと宗教史」54頁参照。
- (6) R. Otto, *Das Heilige*, S. 67.
- (7) G. Mensching, *Die Religionen und die Welt*, 1947, S. 19.
- (8) E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912, Paris 1950², p. 50.
- (9) W. Wundt, *Die Tabugebot, Das Heilige und das Unreine*, in: *Völkerpsychologie*, 2. Bd., 2. Teil, Leipzig 1906, S. 300 ff.
- (10) 柳川啓一「聖なるものと俗なるもの」, 『伝統と現代』13号所収, 1972。
- (11) M. Eliade, *Das Heilige und das Profane, Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt 1984, 1985², S. 63 ff.
- (12) R. Otto, *Das Heilige*, S. 27, S. 56 ff.
- (13) W. Windelband, *Das Heilige*, in: *Präludien, Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Bd. 2., Tübingen 1884, 1915⁵, S. 298 ff.
- (14) G. Lanczkowski, *Heilig und Profan*, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*, Tübingen 1963³, S. 147; *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Darmstadt 1978, S. 13.
- (15) 拙稿「宗教現象学の方法」早稲田商学305号, 1984, 29頁以下。
- (16) R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris 1950, 1963³, p. 18~22.
- (17) E. R. Leach, *Rethinking Anthropology*, London, 1961; Leach [ed.], *Dialectic in Practical Religion*, Cambridge 1968.
- (18) Hubert, H. et Mauss, M., *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, 1898, in: *Mauss, Œuvres I*, Paris, éd. de Minuit 1968, p. 193-307; van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909, engl. tr., Phoenix paperback, 1960, p. 26.
- (19) 上野千鶴子「カオス・コスモス・ロゴス——聖俗理論の展開」, 『思想』640号,

1977は、これらの三項論を巧みに整序している。

- (20) 桜井徳太郎「日本民俗宗教論」1982, 214頁以下。なお、宗教哲学の立場から〈弁証法〉という用語を積極的に操作して聖俗のリミナリティを論ずるものに、前田毅「非日常性の顕現状況」, 宗教研究263号, 1985, 26頁; 同「聖俗論ノート」, 1985, 鹿児島大学文科報告21号がある。
- (21) 民俗学の領域内における聖俗関係の一般的分類・意味づけなどに関しては、宮家準「民俗宗教の象徴分析の方法」, 『講座宗教学4』所収, 1977, 187頁以下参照。
- (22) Vgl. R. Otto, Das Heilige, S. 58.
- (23) 前掲, 「R. オットーと宗教史」参照。
- (24) それぞれの批判内容については、拙稿「R. オットーと現象学的問題」, 宗教研究, 204号, 49頁以下参照。
- (25) W. Baetke, Das Heilige im Germanischen, Tübingen 1942, I. Das Phänomen des Heiligen. (以下 HG. と略記)
- (26) F. K. Feigel, Das Heilige, Kritische Abhandlung über Ottos gleichnamiges Buch, Haarlem 1929.
- (27) HG. S. 29; Vgl. auch Baetke, Religion und Politik in der Germanenbekehrung. 1937, S. 37, Anm³.
- (28) HG. S. 41 f., 44.
- (29) HG. S. 14 f., 19.
- (30) W. Schilling, Das Phänomen des Heiligen, Zu Baetkes Kritik an Rudolf Otto, in: Zeitschrift Religions- und Geistesgeschichte, 2. 1949/50, S. 206-222.
- (31) 主要なものを挙げれば, 「Heil を所有するものが heilagr である。これが heilig の語の根本的意味である。この〈力〉は食べ物, 飲み物, 武器など, いたるところで働く」 H. Güntert, Der arische Weltkönig und Heiland, Halle 1924, S. 106; 「heilig の恐らく最初期における意味は〈ある不可思議な力を荷った〉である」 Güntert, Germanischen Altertumskunde, 1938, S. 258; 「ゲルマン語 heilag は本来〈力で満たされた〉の意味である」 Jan de Vries, Alt germanischen Religionsgeschichte, II. S. 94; 以下, 列記するなら, S. Ochs, Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, Bd. 45, S. 109; Meissner, Zeitschrift für deutsches Altertum, 66. S. 215; Kluges, Etymol. Wörterbuch d. dtsh. Sprache, 11. Aufl., S. „heilig“, usw.
- (32) HG. S. 11 f.
- (33) R. Otto, Das Gefühl des Überweltlichen, München 1932, II. Der Sensus numinis als geschichtlicher Ursprung der Religion. Eine Auseinandersetzung mit W. Wundt „Mythos u. Religion“, S. 42 ff.

- (34) R. Otto, *Das Heilige*, S. 58, 137. オットーの歴史把握については、前掲「オットーと宗教史」48頁以下。
- (35) W. Baetke, *Das objektive Moment in der germanischen Religion*, in: *Zeitschrift für Theologie u. Kirche*, 1936, Heft 4, S. 360.
- (36) HG. S. 19.
- (37) HG. S. 39.
- (38) HG. S. 45.
- (39) ベトケのこのような立論は、この著作が成立した1942年というドイツの時代状況を背景にして捉えるべきであるが、この点は目下の関心事ではない。
- (40) H. Naumann, *Grundzüge der dt. Volkskunde*, 1922, 1929³, S. 47 ff.; 拙稿「ドイツ宗教民俗学の諸相」, 早稲田商学, 312号, 1985, 24頁参照。
- (41) HG. S. 45.
- (42) HG. S. 46. ベトケのこのアナクロニズムは、日本人の宗教意識のあり方を考えた場合、弁護の余地ありと筆者は考えている。
- (43) Vgl. M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, 1920, Bern u. München 1954⁵, S. 158, S. 371 ff. には、共同体の諸形式 (*Gemeinschaftsformen*) に関するこのような研究意図を見出せる。
- (44) R. Otto, *Das Heilige*, S. 13 f.
- (45) 前掲「宗教現象学の方法」, 27頁。
- (46) 宗教共同体における〈集团的宗教〉および〈個人的宗教〉については J. Wach, *Sociology of Religion*, Chicago 1931, dt. Übers. v. H. Schoeck, Tübingen 1951, S. 30 ff.
- (47) P. L. Berger, *The Sacred Canopy, Elements of a Sociological Theory of Religion*, N. Y. 1969.
- (48) Vgl. A. Schutz, *On Phenomenology and Social Relations*, Chicago 1970.
- (49) 前掲「日本民俗宗教論」, 233頁以下。
- (50) N. Söderblom, a. a. O. S. 736~738.