

経験の明証性 あるいは 儀礼の場についての一考察

宮 永 國 子

1. 身体の記憶

日本における、身体についての重要な問題提起の多くが、ミッシェル・フーコーの影響下になされてきたことは、周知の事実である。たとえば、身体と記憶というテーマについても野村雅一は、1986年にすでに、「身体的記憶というのは何よりも社会的な記憶で」と述べている。しかし、このテーマは野村とは別に、コナートン Paul Connerton によっても展開された。彼は、1989年に出版された *How Societies Remember* のなかで、「文化とは記憶である」という定義を提出したが、この結果彼は、たんなる言葉の置き換えではない儀礼の定義に成功した。彼は、人間の社会行為を、incorporating practice と inscribing practice の二つのカテゴリーに大別する。彼によれば、文化とは記憶である。記憶は現在形で表出される過去である。記憶されない過去は失われる。だから、文化がどのような形で過去を選別し記憶するかは、個の意識の在り方を規制する。

incorporating という言葉は辞書によると、「一致させる」とか「合体する」と出ている。incorporating practice はさしあたって合一的行為と訳しておこう。彼は、つぎのように言う。

第一の行為を合一的行為と呼ぶことにする。ここでは、ほぼ笑みや握手や、特定の相手にたいして発信される言葉はすべて、送り手によって現在進行中の身体的活動を媒介として送られるメッセージである。メッセージの送信は、送り手による特定の身体的活動が行なわれている間のみ発生する。これらの行動によって送られる情報が意図的

であろうとなかろうと、また、それが個人によるものであろうと集団によるものであろうと、このような行為は合一的行為である。

[Connerton : 72-73]

このような行為を合一的と名付ける理由は、身体的な行為をメッセージの媒介とすることによって、行為者は過去の記憶である文化と合一するからである。例えば、

共同体の記憶としての体位の重要性は明白である。権力と地位は一般的に、他者との相対関係を表す体位によって表現される。同質性を表現したり、自分たちの身体を他の身体との関係によって取り扱う仕方によって、だれが権威者であるか、だれが権威を主張しているかを推理することができる。他の全員が立っている中で一人だけ格式張って座っていれば、その意味するところは明瞭である。これは、一人だけが立っていて他は全部座っている場合や、誰かが部屋に入ってきたために全員立ち上がるという場合、お辞儀や拍手、極端な場合には一人が別の人のまえに跪くことによってもあらわされる…[Connerton : 73-74]

しかし、過去は身体を離れても記憶される。われわれがふつう文化と呼んでいるものはこれである。コナートンの第二のカテゴリーである *inscribing practice* は、以下のように説明される。*inscribe* という言葉は辞書によると「銘記する」と出ているので、これはこのままでよいだろう。

第二のタイプの行動を銘記的行為と名付けよう。つまり、近代的な情報の収集蓄蔵装置、印刷、百科事典、索引、写真、録音テープ、コンピューターはすべて、人間の身体が情報の主体であることを止めてしまったあとあとにも情報を蓄えておくために、われわれが何かを

しなくてはならないことを要請する。このような行為はときによると、電話の盗聴のように本人の知らないうちに行なわれるが、ほとんどは意図的である。このような行動を銘記的と呼ぼう。[Connerton : 73]

合一的行為が身体的であるのにたいして、銘記的行為は身体を離れた行為である。銘記という言葉の意味は、大切なことを忘れないように銘記しておくとして理解しておいて良い。Inscribe という言葉は、たとえば著者に本のサインをしてもらうという場合にも使われるので、そうすることによって本が記念的な重要性を帯びるといいう意味合いもある。特別なものとなるわけである。だから、身体を離れて銘記された記憶は、文化の中で特別な重要性を帯びて蓄えられる。身体が忘れてしまっても、銘記されているかぎりそれは文化の記憶にあると言えよう。

この二つの行為の関係をコナートンは、無文字文化から文字文化への移行と平行させる[Connerton: 75]ことによって、もっとも正統的な文化進化論を展開する。まず第一に合一的行為は行為者を拘束する。これは私もまえに書いたことがあるが[宮永: 1989]、彼もまた、儀礼が形式に依存し、反復によって記憶の一貫性を保とうとするために出来事性を犠牲にし[Connerton : 46]、自己の人間性の自由な表出を妨げるという立場をとる。だから、無文字文化から文字文化への移行、合一的行為による記憶から銘記的行為による記憶への移行は、人間性の開放に結びついてゆくことになる。

この移行は、身体を文化の記憶の行為者、体现者であることから開放し、記憶は身体を離れて文化のなかに銘記される。その結果として、身体は個人の所有となる。この文化進化論はまた、もっとも正統的な西洋個人主義の精神をも言っている。個人が個人であるのは身体という主体と主観とを所有するからであって、たとえ集団としての文化がどのようなものであろうと、身体である主体はそれによって侵されることはない。この立場は、人間の主体性を、身体の学問である生物学と生理学によって規定しようとする心理学の

なかに、もっともよく表現されている。¹¹⁾ 個人の所有となった身体は、基本的にプライベートなものとなった。

だから、個人が集団の記憶の体現という行為から開放されることによって、経験もまた個人の所有となる。行為者はまた、集団の記憶を実感することから開放され、個としての自己の主体性を実感することになる。この自己の経験と実感の表出が近代芸術を構成している。近代人にとっての芸術は、たんなる工芸でもなく、ましてや儀礼ではない。個の表出なのだ。

けれどもこの移行は、身体から思想を切り離すことでもある。個人の開放は、思想を身体から開放することでもあったのだ。つまり、合一的行為から銘記的行為への移行とは、精神を身体から切り離すことによって、思索する精神を身体による文化との合一的行為から解放することでもあった。西洋近代の個人は、このような開放の徹底的な実行者でもある。この結果皮肉なことに、開放された個人はデカルト的な心身の二元論に悩むことになった。

デカルトは『方法論序説』のなかで、「精神の情念を知るには、精神の機能を身体の機能から区別しなくてはならないこと[デカルト：96]」を論じている。¹²⁾ 「そのために従うべき規則」は彼によれば、

そのことを、たいした困難にあわずになしうるには、次のことに注意すればよいであろう。すなわち、われわれがわれわれのうちにありと経験する事がらであって、同時に、まったく精神を欠いた物体のうちにもまたありうると認める事がらはすべて、われわれの身体にのみ帰すべきであり、反対に、われわれのうちにあり、しかも物体に属しうるとはどうしても思われぬ事がらはすべて、われわれの精神に帰すべきであること[デカルト：97-98]

このような精神と身体二元論は、デュルケームの聖と俗の二元論と平行して、機能論の中心的な定理とさえなっている。科学であるはずの心理学

も、社会学、人類学も、人を出来事性のなかへ投げ込むのではなく、反対に心身二元論という観念の中に閉じこめる結果となりがちである。人間を社会的な機能に圧縮することで合理性を獲得した近代は、その根本に心身の分離という二元論を抱え込んでしまったといえよう。

明治初期の日本での裸体禁止にたいする抵抗[野村: 10-15]に象徴される、「身体像の近代化」[9-15]や「標準化された身体」[16-24]は、身体が、合一的行為の場としての、儀礼的な意味を失なってゆく過程として、読むことも妥当であろう。

ともあれ、衣服でからだをつつみ、履物をはく生活が底辺の民衆のあいだに一般化したのは、明治もようやく三十年代のことだといわれる。しかし、その習慣ははじめ非常な苦痛をとまなうものであったし、裸体に羞恥を感じない人びとには裸体の禁令は文明開化の理不尽さのあかしのようにもみえたらしく、着衣が定着するまでには陰に陽におおきな抵抗があった。明治六年におこり、綾部(現在の京都府)地方をゆるがせる大事件となった新政府反対一揆のスローガンに、徴兵や新財政政策への反対とならんで、「裸体宥免之事」と掲げられてあるのを知って驚いたことがあるが(安丸良夫『出口なお』朝日新聞社)、これも氷山の頂にあらわれた出来事にすぎないであろう。

さて、こうした曲折を経て公共の場での裸体は禁止され、さらに重要なことは、それは羞恥心として人びとの意識の中に内化されていった。この過程は、社会的にみれば公的秩序が民衆の身体にまで浸透していく近代化の道すじとみることができ、文化的には、裸体が性との結びつきを強めることによって、新しい意味を獲得した点を注目すべきであろう。[野村: 13]

西洋では、近代化の過程は、発展あるいは進化として、同じ文明のなかでの変容として経験された。これにたいして、日本の近代化の過程では、近代

は唐突なパラダイム転換として政治的に強制された。しかも、「公権力の民衆の身体への介入」[野村:13]という、ミッシェル・フーコー的な命題は、日本ではより目に見える形で実行された。つまり儀礼の実践的主体を、地域共同体から国家に移すことである。西洋では、この過程は、合一的行為から銘記的行為への移行による身体の私化と重複しているために、公権力の介入は日本のように直截ではない。日本での身体の私化は、1980年代の後半になっていわゆる新人類世代が、「閉じこもり」による古典的な個人主義³⁾を行ない始めたころから、やっと本格化したばかりのように思われる。

身体に関して、これからの日本の近代が、西洋のそれと同じものとなるかどうかを知るためには、実地調査による研究を待つほかはない。しかし、少なくとも西洋がすでに体験したところによれば、身体の私化はまた、経験の私化でもあった。文化が銘記的な手段に頼るようになれば、公に共有されるのは言語という、必ずしも実感を必要としない表現行為が中心になるからである。その結果必然的に生じた、精神と身体の分離に悩み続けた西洋近代では、今度はさまざまな自己統一の実験が行われる事になる。

2. 経験の明証性

1980年代から北米で流行し、最近は流行りすぎて言葉の意味さえあいまいになってしまったといわれる「ポスト近代」主義も、西洋では、その表面的な多様性の下に、この心身の二元論の超克への渴望があると考えてよいだろう。

モアマン Daniel E. Moreman は、この二元論超克の試みを Anthropology of Symbolic Healing という小論文に集成してみせた。「まとめ」のなかで、彼は言う。

心身症の治療、バイオフィードバック、抗原抗体反応についてのこれらの研究によれば一般的に、生理的状态と認知的状態のあいだには

十分な交流があり、人間存在のこの二つの領域である身体と精神は連結しているばかりでなく、しかもこれらの領域は行為の概念としてのメタファーが「作用する」(実際そうでなくてはならないのだが)場であって、生物学的な過程に作用する。[Moreman: 62]

ここでは儀礼は新しい意味を伴って再登場する。

エヴァンス=プリチャード E.E.Evans-Prichard は、もともとこの身体と精神の交流の場としての儀礼を考えていた。この考えには批判的でありながらニーダム Rodney Needham は、エヴァンス=プリチャードの論点を積極的に、よくとらえている。

エヴァンス=プリチャードによれば、ヌアー人にとってのこのような状態[人間の内面の姿]は、儀礼の中に「外化される」。これらの外的行為は詳細に記述することも、筋立てることも、録音することも、映写することもできるが、そのような仕方によっては儀礼の行為者にとっての儀礼の経験の意味をつかむことはできない。ヌアー人にとっては「物や行為や出来事の重要性はそれらの中にはなく、儀礼の実行や補助にあたっている行為者自身の経験のなかにある」[Needham: 15]

儀礼の場では、精神の経験は身体のなかにある。

この、経験と身体という命題を、自己にとっての他者という角度から論じているのは、精神の治療者であるレイン R.D.Laing である。彼は、「経験される他者」の欠如を近代の病理として取り出してみせる。

私はあなたの経験を経験することはありません。が、私は、あなたをば、経験しつつある存在として経験しているのです。私は私自身を、あなたによって経験されているものとして、経験しています。さ

らに、私はあなたを、私によって経験されているものとしてのあなた自身を経験しているものとして、経験しているのです。そういう具合にしてずっと続いていきます。[レイン 1973: 13]

言葉をかえていえば、つぎのようにも言うことができる。

他者の行動は私の経験になります。私の行動は他者の経験です。
[レイン 1973: 12]

人が社会的存在であるためには、互いの行動に表現された互いの自己を経験することが必要となる。互いの行動とは、互いの身体を場とする自己表現でもある。だから、

もし、私たちが経験を奪われたならば、私たちの行為も奪われてしまうでしょう。[レイン 1973: 25]

そうなれば人は他者を見失って、自己に閉じこもる。

……人間の多くの行動は経験を消去しようとする試みと見ることができます。その場合、一方向的であったり両方からであったりする違いはありますが、人間は他のもう一人の人間をあたかもその人が人間ではないかのように扱うことができますし、また彼自身自分があたかも人間でないかのように行動することもできます[レイン 1973: 20]

経験の消去は他者の消去でもあると、レインは主張する。経験は人間性の発現の場であるとともに、自分の行動を経験する他者とのあいだの弁証法的なかかわりあいをも要請するのである。これを彼は行為のプラクシス(実践)と呼んで機械的なプロセスと区別する。人が自己を獲得するためには、他者

を経験しなくてはならない。これはまた、レヴィ=ストロースがルソーを引きながら人類学の基本的な態度として主張するものでもある。[Levi-Strauss 1976]

だからこそレインは、「われわれが要求するのは明証性[そのもの]ではなく、明証性を経験すること[レイン 1973: 11]」だと主張する。これが失われれば、自己は自己をも他者をも経験することが出来ず、世界を実感することができない。

儀礼が身体による表現行為であることは、明証性の経験の場としてはこのうえもなく有利である。誰でも知っているマリノフスキーの記述を、この文脈で読み返してみると、あらためて気付くことがある。

まえにもみたように、呪術はカヌーを作る人々に、自分の仕事の有効性にたいする深い信頼感を吹き込むのであるが、この信頼感は、複雑で困難な事業に最も必要な精神状態である。呪術師はカヌーを制御する特別な力を与えられた人間であるという信念が、おのずと呪術師を指導者たらしめ、こうして彼は日程を定め、仕事をわりあて、労働者をいっしょうけんめいに働かせ、人々はその命令に服するのである。[マリノフスキー: 176-7]

この記述の説明としてマリノフスキーは、この事実を「呪術の果たす経済的機能」であるとして、そのよりどころを「有用性」にもとめている。しかもそれは「社会学的な見地」である[マリノフスキー: 176]。この説明のために彼は機能主義の元祖のように言われているが、オックスフォード大学のジョン・デイヴィス John Davis の指摘するとおり、マリノフスキーの機能主義はデュルケームのそれとは違って奇妙なものであり、本来の意味での機能主義とはいえない。

マリノフスキーは、カヌーを作るという実践行為を呪術と技術に二分してしまう。⁴⁾ この二分法のために、儀礼が、呪術という精神面と技術という身

体面をひとつの実践行為に表現する場であるという指摘が、行なわれなかったのである。儀礼がカヌーづくりに必要な精神状態を作り出すとすれば、儀礼という行為はカヌー作りという経験の場である。レインの言葉を借りれば、自己と他者の弁証法的なかわりを、カヌーという明証性のなかに経験するのである。儀礼とはじつは、このような明証性の場を言うのである。実際マリノフスキーの記述のなかでは、この事実は十分に理解できるしかたで述べられている。彼の記述は、記述だけを読むとむしろ現象学的であり、じつはこれが彼の全体性の主張と結びついてゆく理由である。機能論にとっては、全体性は必ずしも問題となるとはかぎらない。¹⁵⁾

儀礼にたいする人類学者の関心がデュルケーム的な機能論に集中しているために、モアマン、レイン、レヴィ=ストロース、記述のなかのマリノフスキーのような現象学的なアプローチは、現在ではむしろ主流からはずれている。

けれども、現象学のなかでは伝統的に論じられてきたように、行為の意味は行為自体を事実として経験することのなかにある。恥ずかしさは、身体と切り離された精神のなかにあるのではなく、赤くなった顔や体のほとりの経験をいうのだ。これは、デカルトの主張とは正反対の主張である。デカルトは、行為から身体を奪うことによって、精神を精神という観念のなかに閉じこめてしまった。

しかし、近代人の意識がたとえそうなってしまうとしても、ゴフマン Erving Goffman のいうように、たとえ北米西海岸に存在する極限の近代人といえども、日常的な儀礼なしには社会生活を営むことはできない。精神は行為の意味の現象の場としての身体を要求する。この、身体を場としておこなわれる社会行為を儀礼と呼ぶことを、現代に生きる私たちはここであらためて確認しておく必要があるだろう。

3. 儀礼の枠組みの変革

儀礼が現象学的なブラクシスの場であるためにもっとも問題となる点は、その拘束性である。行為が自発性を獲得、維持するためには、枠組みにとらわれずに行なわれなくてはならない。儀礼が他者との関わりを根本において規定するものであるとすれば、個の自発性の問題はそのまま、社会組織の枠組みの問題でもある。

ナデルの観察した儀礼は、レインの言う意味での自己表現の場としての自発性を欠いている。

他の未開社会とおなじようにヘイバンもオトロも、抽象的な崇拝の概念や、神格との自己充足的、高揚的な結合を欠いている。むしろすべての崇拝行為はおそろしく実用的で、欲求の充足、危険性の減少、問題の解決にむけられる。同様に、すべての崇拝行為は儀礼的であり、超自然的援助の要請は、多少とも規格化された行程であり、時と場の制限があり、物にたいして操作的である。時には、特にヘイバンでは、過程と操作だけが重要になり、(さきに述べたような「強迫的な」動作にみられるように)それ自身が独立して作用してしまう。

[Nadel : 85]

これは、まさに自発性の否定である。このようになった儀礼は、せっかく精神を身体のかなかに取り戻したにもかかわらず、逆にそのことによって自縛されてしまう。だからモアマンの言うメタファーもシンボルもそのまま集団的な記憶のかなかに吸収されてしまうかにみえる。メタファーもシンボルも個人の思索を可能にはするけれども、個人を超えた体系である。これを身体が行為するときにはコナートンによれば、そのどちらもがまさに彼の言う意味での儀礼であって、身体が集団の記憶である文化に儀礼行為を通じて合一するときに、儀礼の行為者もまた集団に合一するのである。このモアマンの論

に端的にあらわれているように、心身二元論の超克の試みは結局、正統的な文化進化論を逆にたどるだけのものとなる。

この事実は、西洋近代の文化運動としては、最も早く心身二元論の超克を目指し、1960年代に米国西海岸に爆発的に発生したカウンター・カルチャー運動⁶⁾にもよく表れている。この中の多くの集団が、非西洋世界の儀礼を積極的に取り込むことによって宗教運動として発展したにもかかわらず、結局のところカウンター・カルチャーは運動としては息の短いものであった。別の論文でも言及したポスト近代主義[宮永 1996]が、このカウンター・カルチャーの中心命題を引継ぎながら、やはりあいまいなまま推移しているのもこの同じ理由によるのである。同じ命題と同じ問題性が、その姿を明確にしないまま、切れぎれに受け継がれている。

このような西洋の中での近代の否定と非西洋主義が、非西洋世界の伝統回帰への傾向を力付けたことも見過ごすことは出来ない。非西洋のファンダメンタリズムや伝統回帰運動(リバイバリズム)もまた、ナショナリズムの表出として、1980年代には非西洋世界でのポスト近代主義運動として位置付けられてきた。このような運動が宗教的なものである理由は、それぞれがたんなる政治運動ではなく、人間とは何かという根源的な問いにたいする、非西洋的な解答の実践を主張するからだ。しかし西洋は、文化進化論を逆にたどるかに見えるこれらの運動の先に、何もビジョンを見いだせずにいる。西洋の反応の冷たさもとまどいも、ここにある。世界は、合理性を獲得したままで、その上に自己と他者との関わりに経験の明証性を与えることができるのだろうか。今、西洋と非西洋は同じ問題に反対方向から接近し、出会おうとしている。問題の所在は政治の分野には無く、集団と個、自己と他者の経験の場の問題にある。別の言い方をすれば、政治の意味が変わって、認識論に近付いたといっても良いのかもしれない。

精神の治療者のレインは、西洋近代の経験から、この問題についてつぎのように言う。

けれどもひとたび経験のある基本的構造が共通のものになりますと、その構造は客体的実体として経験されることになると思われます。私たち自身の自由がこのように投射されて知的なものとなると、それは次には私たちの中に摂取されることになります。社会学者たちがこうした投影-摂取の物化現象を研究するまでは、そういった現象は私たちとはかかわりなく存在する外界の事物のように考えられていました。それらは存在論的には事物ではありません。けれどもそれらは疑似-事物なのです。以上に述べた意味ではデュルケームが、集団的表象は万人の外にあって事物として経験されるようになることを強調したのは、全く正しかったことになります。[レイン 1973: 80-81]

簡単に言えば、行為は、個々の行為者を離れて集団全体を拘束することによって、行為者をも拘束する。このことによって、個の自発性の問題は、組織論に転換、あるいは発展することになる。しかも、行為の場としての儀礼の根本的な問題点は、昔も今も変わらずここにある。レインの言う「基本的構造」、つまり枠組みは、コナートンの過去の選択的記憶としての文化とは少し違っている。レインによれば、「つまり、経験の特定の内容のほかに、経験の様式というものが存在している[レイン 1975: 16]」のである。

儀礼が身体を必然とすれば、身体の行為に様式や、構造や、枠組みといったものが生ずるのも必然であろう。儀礼は、たしかにコナートンの言うように反復によって自発性を縛りはするけれども、また反復によって行為を容易にもする。枠組みを持ち、反復性を必然としながらも、自発性を損なわないためには、枠組みの改変の可能性が行為者のために確保されていなければならない。

レヴィ=ストロースは枠組みを越える変化の可能性について、『構造人類学』の中で興味深い説を展開している。彼の言う「文化の文法」としての「構造」は、関係を保証することによって意味の表出を可能にする。言語にとつての構造が、言葉と言葉の関係性を明らかにしつつ保証するように、彼の言う

構造も行為と行為の関係を明らかにし、保証することによって社会組織を可能にする。だから、儀礼の枠組みも彼にとっては、儀礼が儀礼として成立するための文法として考えておいてさしつかえ無いだろう。彼にあっては、この「文法」が様式や、レインの言う意味での構造や、枠組みを保証する。だから、本質は前者である「文化の文法としての構造」に存在し、後者の諸々はその現象である。彼はこの「構造」自体が、変革への契機を含んでいると主張する。

レヴィ=ストロースはこの主張を、「双分組織は実在するか」という章の中で展開してみせる。双分組織はそれまで、対称性を基本とする静止した社会組織として考えられてきた。それに対してレヴィ=ストロースは、対称性を破る第三の要素が「構造」に含まれていることがあると言う。この第三の要素は「構造」に含まれていることによって本質的である。この本質的な三が、現象としての様式や枠組みの二を破る契機だと、彼は言うのだ。もうすこしレヴィ=ストロースに近付けて言えば、双分組織の二を基本とする対称性は「外見上のシンメトリー」であって、それが「閉鎖的体系という幻想をつくり出すのである。」「[レヴィ=ストロース：168] 現象(二)は本質(三)の忠実な表出では無い。だからこそ現象は現象でしかないのだ。同時に、現象(二)はその内に本質(三)を含むがゆえに、変わらないわけにはゆかないということにもなる。われわれの目には現象しか見えないのだから、二(現象)が三(本質)によって変化すれば、現象自身の変化として観察されることになる。⁽⁷⁾

しかし、このレヴィ=ストロースの説には問題がある。彼自身も認めている[レヴィ=ストロース：349-50]うえに、今では通説になっているように、実証性が薄い。実際に誰がどこの社会でどのようにそうしたのかという実例が無ければ、現象と本質の間で引き裂かれている個人を検証することは不可能である。さらにこの個人と、心身二元論の超克との関連を見極めることなど、なおさら不可能である。

しかしこの問題点はケネルム・バリッジ Kenelm Burridge によって、現象(二)と本質(三)という哲学から、社会(二)における変革の担い手としての個人(三)、と

いう命題に置き換えて再提出された。三でありながら二の中で生き、しかも二という幻想を打ち破る個人は可能か。問いがこのように置き換えられれば、実証的な答えもまた可能となる。以下の例ではこの命題を、儀礼の場における自己と他者の弁証法と社会組織という観点に絞って検証する。パリッジもレヴィ=ストロースもレインも、自己と他者の弁証法を組織の自発的な変革に転換することのできる個人が、「本質である三」の担い手であるという点では一致するはずだ。

4. 身体を取り戻す枠組み—世界真光文明教団

パリッジは *Someone No One* のなかでヘーゲル主義の立場から、弁証法的な社会変革の担い手としての個人が社会の中に抱え込まれ、自身の存在が変革の契機となることが可能な社会は、唯一西洋社会であったのであり、しかもそれが西洋における近代の到来を可能としたのだと論じている。これに対して非西洋世界では、変革の契機としての個人は社会の周辺に隔離されることによって、その契機を失う[Burridge: 第六章]。われわれの関心は、近代における圧倒的な西洋の影響下で、非西洋世界の周縁的個人の変化である。非西洋世界のリバイバリズムには、この問題点が集約されている。儀礼によって心身二元論を超克した非西洋世界の近代人は、その上で枠組みの変革を可能としたのであろうか。

神秘的な霊と人との出会いを組織化することで近代に伝統を持ち込み、社会運動を形成する大本教系の神道教団群は、今まで述べてきた事柄の代表的な実例と言えよう。近代的合理性は、霊という神秘を持ち込むことで犠牲にされている。しかしその分、他者との出会いが可能になる。教団によって儀礼にある程度の違いは見られるものの、これらの教団の成員は、憑きもの落としたという儀礼の中で霊と出会うことによって、自己変革を遂げる。儀礼という場の中で、避けようもない仕方では、他者を経験することになるからだ。レインふうには、*「経験を消去しようとする試み」*は儀礼の場においては

不可能となる。結果的に人は靈との出会いのなかに「他者の明証性を経験する」ことになる。この明証性が心身二元論の超克を可能にするのである。

ここでは儀礼の反復性と拘束性が、自己にとっては都合の悪い場合にさえも、他者の経験を不可避にしている。憑依する靈は、憑依されている教団員が自分では消去したい過去の再体験を強制する。しかし強制されるのは体験である。自己変革自体は強制によってではなく、自発的に、つまり自分から進んで行なわれる。いやならばいつでも辞めることができる。しかし、集団で行なわれる自己変革は全体としては儀礼の枠組みの中に抱え込まれ、枠組み自体を変革する事にはならないのだ。集団のなかの個人が皆変われれば集団自体が変わるのは当然のほうであるにもかかわらず、そうはならない。ここでの儀礼は、自己と他者との弁証法的な関わりを可能にしながらも、それ自身は弁証法的な変革を起ささない。西洋の経験と常識からは、これはまったくの逆説である。レインに代表されるような近代合理主義では、様式が内容から乖離し、独立する時には弁証法は失われ、自己と他者との出会いも不可能になるという考え方が常識である。自己と他者との弁証法的な関わり、つまりレインの言うプラクシスが行なわれれば、様式と内容の分離は存在せず、その結果、枠組みも自発的に変動する。にもかかわらず、これらの教団の儀礼は変革できない枠組みによって、他者との出会いと行為者の自己変革が保証されている。しかもこの逆説は、これらの教団の儀礼に必然的に付随する属性として、最後までついて回る。

以上に述べたような、儀礼という場においての他者との出会いと弁証法というテーマを、私が具体的にフィールドワークしたのは世界真光文明教団である。この教団も大本教系の神道教団であり、この教団についても、大本教系の他の教団についても教義に関しての文献は多くある。しかし、社会組織を、他者との出会いと自己変革というテーマに関連させて論じたものは、無い。私は博士論文でこのテーマを追求し、そのために約三年半に渡ってフィールドワークを行った。博士論文が出版されたのは1984年のことである。ここでは、身体的行為としての儀礼と、その枠組みとしての組織につい

て記述し、他は省略する。

世界真光文明教団の組織は、「お浄め」と呼ばれる儀礼によって、形成されている。しかし、厳密には、儀礼行為の結果として自発的に形成されるのは、下部組織のみである。教団全体の組織は、タテ型の上層部と横型の下部組織に分かれている。上層部は教団の幹部であって、名前と住所が教団本部に登録されている。この人々の間では身分上の序列は厳格で、これはまた「教え主」との親しさの度合いと一致する。下部組織はそれ以外の全ての信者であって、教団では「お浄め」に参加する者の全員である。この中には「おみたま」を受けて正式の信者となった者と、病気治しや除霊の目的で参加しているだけの者とがある。下部組織の儀礼参加者は、「道場」や「お浄め所」に通って儀礼を行なうが、個人の家を互いに訪問し合うこともする。本部には原則として月一回の「月例祭(つきなみさい)」の時に行くだけである。下部組織の儀礼参加者の内、初級研修を終了し「おみたま」を受けた者は研修の際の住所録があるが、それ以外の儀礼参加者にはそれさえも無い。正式な信者に導かれて通ってくる者はこのつながりによって連絡網が張られているが、ただ黙って「道場」や「お浄め所」に通うだけの者もある。この点で、この教団から分離した崇教真光とはかなり違っている。こちらは比較すればかなり強制的である。⁶⁾ それに対して世界真光文明教団では、調査者がほとんど投げ遣りという印象を受けるほど、組織化には無頓着である。(もちろんこれは、どちらの教団でも教義的に正当化されている。)この違いは、このふたつの教団の信者数の違いにも表れている。

この結果、世界真光文明教団では下部組織はヨコ型であって、平等性が強い。この下部組織のヨコ型平等性は、上層部のタテ型組織とは対照的である。これに対して、崇教真光では上から下までタテ型である。どちらの場合にも、教団組織に残る信者は儀礼を通じて作られる人間関係の網の目に参加する。単独に「道場」や「お浄め所」に通うだけの者は長続きしない。「お浄め」の儀礼は二人ひと組みになって行なわれるので、この組が固定することによって人間関係の網の目が作られる。崇教真光は、創価学会をはじめとする

他のタテ型組織教団と同じように、導きの親と導きの子がタテ型のペアを組む。「お浄め」も「親」が「子」を浄める形を採る。あるいは「お浄め」の親が導きの親とされる。

これに対して世界真光文明教団では、導きの親子がある場合には、始めのうちこそ親が上で子が下であるが、子が「おみたま」を受けると、儀礼のたびに子も親を浄めるように指導されるので、結果的にあいこになり、タテ型の序列意識が失われて行く。さらに、この教団では正式な入信を強制しないので、病氣治しだけが目的で通ってくる者も多く、この人たちの間にはほとんど上下意識が無い。実際には、組織に参加しているのだが、医者通いと同じで、組織に参加しているという意識は持っていない。儀礼に参加しても、それを序列だとは思わない。ここでは「お浄め」によって出会う他者とどのような関係を作ろうとも自由である。形式と内容が一致可能である。この意味に限れば、組織の一部ではレインの理想が実現されている。

この「お浄め」とよばれる儀礼によって、行為者はまず霊と出会う。次には、霊と出会うことによって人と出会う。霊との出会いが衝撃的なので意識は霊に集中するけれども、人との出会いが行なわれないうちには本当に他者と出会うことにはならない。ここで言う人とは、まず自分を浄めてくれる相手であり、入信後には自分が浄める相手である。「お浄め」の中に出現する霊は、他人に隠しておきたいだけでなく、自分にとってさえ秘密の内面を容赦無く暴きたてる。暴かれた秘密をどう受け取るか。内面の問題は儀礼を通じて、その場の全ての参加者によって共有されることになる。実際誰がどのような難問を抱えているかは皆が知っており、儀礼の前後にもよく語り合われる。その場に当事者が居ることも居ないこともある。儀礼の行為者は、お互いに内面を共有する仲間を持つことになる。行為者はこのようにして他者と出会い、その結果自分が開かれ、自己変革する。

この自己変革の過程で儀礼の行為者は、心身の分離と統一を経験する。この経験は儀礼の反復の実行によって強制される。内面を開きたくない自己と開かせようとする霊が葛藤するのである。儀礼の強制力はまさに、それが身

体的に行なわれるというところにある。この儀礼はその中でどうしても霊と出会うように作られているので、それを身体が行為し体験することによって、霊との出会いを拒絶する自己との間で心と体が分離する。⁹⁾ やがて儀礼の反復を通じて心が身体を経験を受け入れる時、心身の分離は超克される。この時点では、霊も信ずるようになっているが、他者の存在も信ずるようになっている。教団では心身が統一したところで中級研修に行くように組織化されている。中級以上が一応幹部とされるが、このレベルでも辞める者はいる。

心身統一を成し遂げた幹部には、下部組織の信者の儀礼の習熟度は実際に目に見えるものである。行為者が霊にどのような仕方に関わってゆくかを観察すればよいからだ。霊との出会いを確実なものとした幹部には霊を説得したり論じたりすることができるが、心身の分離に悩む者やそれ以前の段階の者は霊に振り回される。これは儀礼の初心者にとっては本当に恐い。この恐さから逃れるには、辞めるか先へと進むかのどちらかである。

幹部となって教団の権力の中心に昇った者は、厳格な序列によってがっちり押しこまれてしまう。自由な下部組織には権力は無い。組織としての権力の集中する上層部は数としてはほんの一握りで、残りはすべて下部組織である。達成者は権力に参画して秩序を強制する。彼らによっては儀礼の枠組みも教団の組織も変わることはない。自由な下部組織への参画者には、秩序に到達するか辞めるかという選択肢しかない。儀礼本来の身体に対する強制力によって成し遂げられた、他者を通じての自己変革は組織を変革することはない。自己変革のエネルギーは組織内部での上昇に転換されてしまい、組織の上層部が変革されることはない。従って、上層部に権力が集中するという構造自体が、変わることはない。

5. 結語

比較的自由に、自発的に形成される下部組織には権力がなく、厳格な序列

(これは教祖との親しさの程度に平行する)によって構成される上層部に権力が集中する構造は、日本の宗教運動では典型的に見られるものである。この構造体が運動性を獲得するのは、下部組織の柔軟さによってである。権力の中核部は、組織拡大のためのエネルギーを吸い上げるために、下部組織を支配するが、同時に柔軟さや運動性、個人の自発性などを儀礼的に、また構造的に保証する。つまり、自発性にたいしては力を与えないことによって、それを保証するのである。

このような権力構造は、世界真光文明教団とその母体である日本の社会との関係においても認められる。教団は自己変革を望む者をその内に抱え込むことによって膨張する。このことによって、組織の枠組みを変えずに運動性を獲得することができる。しかし同時に、教団は日本社会全体を変革しようとすることなく、その周辺的存在として留まることを自ら選択する。結果的には、日本社会にとっての選択肢を増やすことになる。これはバリッジの言うように非西洋世界では伝統的な選択である。バリッジの説によれば、非西洋世界では伝統的に、自由で危険な人物は権力的にも地理的にも共同体の周辺に隔離されることで、牙を抜かれてしまう。このような人物は、例えば、霊に積極的に関わり制御するシャーマンであった。近代社会でシャーマンを大量生産しようとする世界真光文明教団も、基本的には同じ選択を採る。同じ宗教運動でも、創価学会は教義を非儀礼化し合理化することで別の道を歩んだ。しかし、例えば、最近の幸福の科学は、後者の選択をさらにメディア化することによって合理化し近代化した。その組織は一見参加不参加自由なヨコ型に見えるものの、権力が集中する一握りの上層部の組織はタテ型であろうと予想される。もしそうだとすれば、全体の組織は世界真光文明教団型である。オウム真理教では、一握りの上層部が残りの信者を支配するという関係が、明確である。初期のうちは、寛大な独裁制が、従う者の自発性を儀礼的に発揚するという形態であったが、寛大さが失われるとともに、上層部が下部組織を搾取する形になった。これらの教団のどれもが他の新宗教と同様、その発展期において非西洋世界の近代における新しい集団と個の関わ

りを模索したといつてよい。彼らもまた、非西洋世界の近代の可能性に挑んだ前衛として理解することが可能である。これらの人々の試みを実態に即して理解することで、いわゆる集団主義と個人主義という二元論を脱することもまた、可能ではないだろうか。そうすることによって始めて、社会組織のなかでの個の自発性についての実際の理解が可能になり、近代の、またはポスト近代の実験の本質が、現場の実態にそくして理解されるのではないのだろうか。

注

1. 田中雅一もまた、心理学で社会の単位として個人を扱うことを、「方法的個人主義」と呼ぶ。これによって彼は、西洋にあっても、社会の実態は必ずしも個人主義的ではないことを示唆している。
2. デカルトはもともと神秘主義者であつて、彼の「方法論序説」は神秘的体験のためのマニュアルとして読むことさえ可能である。しかし、近代の科学主義は、彼に近代科学成立の基本である心身の分離というパラダイムの成立を見るのであり、現在ではこの見方は常識とさえなっている。
3. トックヴィルは、19世紀のアメリカで自ら観察した、共同体からの家族と友人への引きこもりを個人主義として記述しているが、この定義は、個人主義の古典的な定義の一つとなった。
4. しかしデイヴィスはまた、彼の説明は当時のイギリスの知識人にあわせておこなわれたものでしかないことをも指摘してくれた。
5. 機能は、全体との関係で論ずることもできる(例えば、心臓の人体における機能)が、道具性において論ずることもできる(例えば、はさみの機能は切ること)。これにたいして現象学は、部分と部分の間の関連性を問題とすることによって、全体のなかでの位置付けを行なう。現象自体の記述による把握と、現象の部分と全体の関連性の分析・概念化は、必然の意味を持っている。
6. カウンター・カルチャー運動は、一般には学生運動のイメージが強いが、内容的には、文化運動であつて、社会関係の根本にまでさかのぼって、自己変革を目指したものであつた。

7. レヴィ=ストロースは、ヨーロッパ近代哲学の中心命題である自由の問題を、このような形で論じている。
8. 樫尾直樹によれば、フランスを中心とするヨーロッパの崇教真光では、同じ教団ではあっても、日本の組織よりも平等感が存在するようである。私が直接に調査した崇教真光の八王子道場(東京)ではタテ型の秩序が実行されていた。
9. 心身分離を無理に引き起こすことによって、精神分裂患者を生産しているという主張がある。この状態の超越に失敗すれば、そうなることも考えられる。この点に関しては、より詳しい報告が望まれる。

引用文献(アルファベット順)

(日本文)

- デカルト, 野田又夫訳「方法論序説・情念論」1974 中公文庫540
- レイン, 笠原よしみ, 塚本よしひさ訳『経験の政治学』1973 みすず書房
- レイン 志貴春彦 笠原よしみ訳「自己と他者」1975 みすず書房
- レヴィ=ストロース「構造人類学」1972 みすず書房
- マリノフスキー「マリノフスキー・レヴィ=ストロース」中公バックス「世界の名著」
71, 1980
- 宮永國子「必然に閉じ込められた変革」『人類学的認識の冒険』1989 同文館出版
- 宮永國子「事実と認識ー日本からの視点」『東洋文化ー特集:東アジアにおける人類学
と歴史研究』No.76 1996年1月号 東京大学
- 野村雅一「しぐさの世界 身体表現の民族学」1983 日本放送出版協会
- 田中雅一「人類学のパラダイムー理論と親族」『現代人類学を学ぶ人のために』1995
世界思想社

(英文)

- BURRIDGE, Kenelm, *Someone No One*, 1979, Princeton University
- CONNERTON, Paul, *How Societies Remember*, 1989, Cambridge University Press
- MOREMAN, Daniel E., "Anthropology of Symbolic Healing," 1979, *Current Anthropology* Vol.20 no.1 March
- NADEL, S.F., "Two Nuba Religions: An Essay in Comparison" *Gods and Rituals* (ed)
John Middleton, 1967, The National History Press, N.Y.
- NEEDHAM, Rodney, *Belief, Language and Experience*, 1972, Basil Blackwell, Oxford

参考文献

GOFFMANN, Erving, *The Presentation of Self in Everyday Life*, 1959, Doubleday AnchorBooks, Doubleday and Company, Inc. N.Y.

LEVI-STRAUSS, Claud, *Structural Anthropology II*, 1976, Basic Books, N.Y.

MIYANAGA, Kuniko, *Social Reproduction and Transcendence*, 1883, 志光社

**RITUAL EXPERIENCE
LOCALIZING IDEOLOGY IN THE HUMAN BODY**

〈Summary〉

Kuniko Miyanaga

This article is one of my attempts at examining the meaning of ritual in the modern social context. Ritual which has lost a formal membership in the modernity of Western society is continuing to be an active and structural component in the modernization process in the non-West. Ritual in this article is defined as an occasion for identifying oneself through others on which the human body gains an indispensable social meaning. One's interior is externalized to be shared with others, thus creating a community where the meaning of actions become transparent to each other. As the social meaning of the human body has already been a major academic subject since Michel Foucault, this article first clarifies the meaning of the body in ritual experience. Then, it proceeds to the examination of spontaneity and social change in a concrete example taken from Japan in my original research.