

Religio——宗教の起源についての考察のために

三 上 真 司

1. ‘religio’あるいは宗教の語源
2. 宗教の定義と起源
3. ‘religare’の描写
4. 人類学的視点——モーリス・ブロックのイニシエーション論

筆者は宗教の起源についての考察を総合的な形にまとめたいという願望を数年前から抱いてきた。旧約聖書学の新たな見解のいくつかを紹介したりディオニュソスや古代の秘儀宗教についての知見を整理したりしてきたが、やはりそうした試みを総合的な形で捉え直されなければならないという必要性も痛感してきた。そうした「総合的な形」のためには何が必要なのか、その点の考察を以下でいくつか提示したいのである。

筆者の関心は経験的なレベルでの宗教にあるわけではなく、そもそも宗教とは何かという原理的な問いにある。しかし、厳密に言えば、そもそもそういうストレートな形で表現できる問いですらない。「宗教」という日本語は19世紀に造りだされた翻訳語である。その訳語に落ち着いた背景について詳しく調べたわけではないが、その語が定着していく過程で、当然ながら当時の西欧における‘religion’の一般的意味に「宗教」という語形がおおよそ合致しているという合意が形成されていったのだろう。確かに、そうした合意を与えた人々の念頭にはキリスト教の教義や「聖書」の存在があったことだろう。いかにも‘religion’とは「教え」の集合体のように見えただろう。しかし、こうした「教え」から成り立つ教義体系としての「宗教」とは、おそらく‘religion’のもとに包摂できるもののごく一部にすぎないだろう。20世紀に本格化した人類学的知

見は‘religion’が驚くべきほどの多様性をもつものであることを教えた。その多様性、‘religion’という概念の外延に属する現象のあまりの数的・質的多様性は、あらかじめ‘religion’の一般的本質を想定して宗教の何たるかを論ずることの愚かしさを教えた。だから、「宗教」という語の使用に対しては二重の意味で慎重にならざるを得ないのである。それと同様の意味で、‘religion’とは何かという原理的問いに筆者が興味をもっていると言っても、それは従来からあるような、やはりある種の宗教に範をとった「宗教哲学」の焼き直しのようなことを目指しているわけではない。

このような慎重さを具体化する一つの方策として、まずは‘religion’の語源、ラテン語の‘religio’の語源から始めることにしよう。この語の語源は明確であることから程遠いが、それはこの語が意識化に逆らうほど太古の昔から人々が行ってきたために伝統と化してきた習俗を指示対象としているからだろう。すでにキケローの時代には‘religio’の語の本来の意味は不明となっていた。そうした意識化の困難は、その語が指示しているものがおそらくは有史以前の時代にまで遡るものであることを示唆していることに由来するのであろう。

上で示唆したように‘religion’という概念には驚くほどの経験的な事例が帰属するので、それらに共通する一般的本質を措定することは愚かしく見えるかもしれない。‘religion’とは何かという「原理的問い」を問うということはそうした愚かしく見えることを試みることである。こうした文脈で有効なのはその起源に遡ることである。時間的に遡ってそうした多様性をもたらした人間の移動や拡散が起こる前の時点に立ち返ることだ。そういう試みの中でもっとも有効であるように見える（少なくとも筆者にとって）ブルケルトの試みを一つの軸に据えてみたいのである。ブルケルトは‘religio’という集団的行為を狩猟行為に、狩猟行為の

儀式性に遡らせた。ただ単に時間的に遡らせただけでなく、宗教の行為をごく基本的な一連の行為に還元しようとしたのである。その試みは、一方で宗教の多様性を承知しつつなおかつその一般的な原型を探し求めようとする原理的な探究であったと言えよう。それと類似した探究結果は人類学者のモーリス・ブロックにも見られる。方法や分野は違えども、その両者に共通しているのは、おそらく‘religio’に関する行為のうち潜んでいる最小限の構造を取り出そうとする態度である。そうしてとりだされた構造は、古代秘儀宗教やディオニュソス信仰、プラトニズム、アブラハムとイサクの物語り、出エジプト記、パウロによるイエスの死の解釈などの様々なナラティブの原型ともなりうること（そしてその原型に比べれば、それらの神々や英雄はつねに後から付け足しにすぎない）がやがて判明することになるだろう。そうした構造を踏まえながら‘religio’の系譜を筆者は提供したいと思っているのだが、以下で示すことはその素描である。

1. ‘religio’あるいは宗教の語源

すでに述べたように、日本語の「宗教」は西欧語の‘religion’から造られた翻訳語である。その翻訳が正しかったかどうかという議論はありうるだろうが、仮にそうした議論が成り立つとすれば、それは、オリジナルの‘religion’に確固として定まった意味がある限りのことである。しかし、おそらくそうしたことは望みえない。‘religion’は絶望的なまでに多義的であり、定まった定義も存在していない。定義については次の節で立ち入ることにして、ここでは語源に立ち入ってみよう。しかし語源についてもやはり多義的であるようだ。西欧語の‘religion’はラテン語の‘religio’に由来するが、この‘religio’の本来の意味がどこにあったのかが、やはり判然としているとは言い難いのである。そもそもの始めから、‘religio’という語自体が‘religion’の多義性を先取りしていたのである。

さて、‘religio’の語源としては二つの候補が考えられてきた。一つはキケローに遡り‘relego/relegere’（読みなおす／選びなおす）に求める説。もう一つはラクタンティウスに遡り‘religo/religare’（結びつける）に求める説。この二つの語源の説明のどちらを採用すべきかについては決着を見ていないし、おそらくは決着のない問題なのかもしれない。しかも、後で見るように、この対立関係は「関係」と呼べるほどの安定性を欠いている。ひょっとしたら、対立とは言えない関係なのかもしれない。そこにあるのは単なる錯綜なのかもしれない。しかし、その錯綜を考えることに利点もあるだろう。それは、‘religion’を徹頭徹尾人間の行為の関連で捉えようとすることで初めて見えてくる営為の重要性を再確認させるという利点である。

‘religio’という語に潜んでいる曖昧さを考えるために、その語に対して提起されてきた語源についての説明をさっそく紹介することにしよう。まずはキケローの説明を見てみよう。キケローは『神々の本性について』第2巻28節において、迷信家と敬虔な者の違いがどこにあるかを説明しようとしているところだ。

「じじつ、哲学者だけでなく私たちの先祖たちも、迷信と宗教心とを峻別したのである。じっさい、わが子が自分より「長命であること」(superstites)を日夜犠牲を捧げて祈っていた者たちは、かつて「迷信家」(superstitiosi)と呼ばれ、この名称がその後広く用いられるようになった。これにたいして、神々への信仰にかかわるあらゆる問題を注意深く再検討し、いわば「読み直す」(relego)ことを行った者たちは、この「読み直す」行為にちなんで「敬虔な者」(religiosi)と呼ばれたのである。それは、ちょうど「洗練された者」(elegantes)が「選択する」(eligo)から、「注意深い者」(diligentes)が「配慮する」(diligere)から、「知性ある者」(intellegentes)が「理解する」(intellego)から生まれた

のと同様である。じじつ、これらの語にはすべて、「敬虔な」(religiosus)に含まれる「選ぶ」(lego) という意味がこもっている。こうして、「迷信深い」と「敬虔な」という二つの語について言えば、前者が非難の意味をもち、後者が賞賛の意味をもつようになった¹。

ここでそもそも「読む」という行為に言及されていることは少し奇異な感じを与えるかもしれない。ここで引用した山下訳で「神々への信仰にかかわるあらゆる問題」と訳されている部分は、正確を期すならば、「神に祭祀を捧げる」手順一式が書かれた紙に書きとめられた記録のようだ。ローマ人は儀式を行った後で、誰が何をしたかを書きとめ、法的な価値のある行為を含む儀式においては、万一異議を唱える者が現われた場合に備えて、祭祀行為の妥当性を担保することを習わしとしたようだった。過去から受け継がれてきた各種の典礼書のどれを選んで、それに目を通しその手順を順守して祭祀を執り行うといった一連の行為が、キケロの念頭にあったはずだ²。

もっともそれがキケローが本義的に言いたいことではないのかもしれない。上の個所が‘religio’の語源を引き合いに出すのは、「洗練」や「注意深さ」や「知性」という語を引き出すためだった。それらと共通して「敬虔」は選択を含蓄している。見境もなく闇雲に儀式を行う「迷信家」とは違って、敬虔さをもつ者は、ある儀式に相応しい文書を選びそれをよく読むことによって、選択を行い迷信家の愚を避ける。ジャン・グロンダンによれば、キケローは、ここで「洗練」や「注意深さ」や「知性」という一連の言葉を使うことで、‘religio’を「神々の祭祀に対する反省

¹ 神々の本性について (山下太郎訳)、キケロー選集11 (岩波書店)、p.134.

² Jean Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison*, t.I, p.15-16.

的で、賢明で合理的な関わり」として提示しているのだという³。敬虔を迷信と対比させることで、キケローはローマ人の敬虔さがギリシャ人の哲学的な態度に比肩しうることを誇示したいのだという。

さて、この語源の説明に対して、3世紀の終わりごろ、著述家のラクタンティウスが『神聖教理』(Divinae Institutiones)で異議を唱えた。「敬虔の絆で私たちは神に結びつけられ (religati) つなぎとめられる。そこから religio はその名を得たのであって、キケローが説明したように、relegere という語からではない」。それに、キケローは迷信家と敬虔な人の違いを、前者が何度もみだりに儀式を繰り返すのに対して敬虔な人は慎重に選び一度で儀式を済ませることという点に求めたが、一度で済むことを十度くり返しもそれは良いことだ、と行ってキケローが引き合いに出した迷信深い親を擁護する。ラクタンティウスにとって、‘religio’ と迷信の違いはキケローが考えたようなものではない。「その違いは、迷信が誤りとうそをしか対象としないのに対して、‘religio’ は真理を対象とする点にある。何を崇拜しているかを知る方が、崇拜する仕方を吟味することよりも重要なのである」⁴。

ピエール・ジゼルによれば、ラクタンティウスが‘religio/religare’ (結びつける) 語源説を前面に打ち出したのは、古代晩期に宗教的意識が進化したことに見合った動きなのだという。ラクタンティウスにとっての敬虔さとはキリスト教がかなり一般的になりつつあった社会の信仰生活に範をとったものだ。しかし、キケローにとっては、迷信家が動物を犠牲にして祈りを捧げるきわめて旧態依然たる儀式が支配的だった。そうした儀式が信仰の中心を占める信仰のあり方の正統性をキケローはいさ

³ Jean Grondin, *La philosophie de la religion*, Paris, PUF, coll. Que sais-je ?, 2009, p.70-71.

⁴ Lactance, *Institutions divines*, IV, 28, 3.

さかも疑ってはいない。ただその仕方の違いに敬虔と迷信の違いを見ているにすぎない。それに対して、ラクタンティウスが住む社会は儀式的な信仰の社会から自己と自己でないものとの「結びつき」を問い尋ねる信仰形式に移行していたのである。「古代晩期において、信仰心の新たな形式（キリスト教もそこに属するが）は、人間、個人、人格に向けられるようになり、そしてそこに神が直接的に関連づけられるようになった。それと相関的に、人間は神の対極を占める存在となったのである」⁵。

この古代晩期の時代における「進化」は、「儀式」から個人の内面における信仰への「進化」、伝統的・集团的儀式性から個人の内面への沈潜へと「進化」した、と特徴づけられるのかもしれない。伝統に規定された集团的関係性・社会性から個人性・内面性への移行、簡単に言えば「宗教の内面化」である。しかし、この内面は大いなる他者によって極性を帯びた内面である。ここにおける‘religio’は、他者との「結びつき」という関係性によって成り立つものであり、その関係性そのものとなる。それゆえ、ある独特の意味における外面性である。それに対して、儀式中心であった移行前の‘religio’においては、キケローの言葉を借用すれば、「洗練」や「注意深さ」や「知性」などの根底にある配慮・選別・沈潜が敬虔さの証であり、それゆえに、ある種の内面性こそがその‘religio’にとって必要不可欠だった。こうしたことを考えると、ジゼルの言うような「進化」に対して、あるいは少なくともその「進化」に関してジゼルが選んだ言葉の使用に対しては少しばかり懐疑的になる必要があるように思われる。

この点は、アウグスティヌスの語源説明を見ると納得されるのではないかと思われる。ラクタンティウスの反駁は決定的だったかといえ、

⁵ Pierre Gisel, *Qu'est qu'une religion ?*, Paris, Vrin, Chemins philosophiques, 2007, p. 57.

そうでもなかったようだ。‘religio’の曖昧さは、曖昧なまま受け継がれていったのだ。アウグスティヌスの『神の国』第10巻第3章を見てみよう。

「わたしたちは、このかたを選ぶ (eligentes) ことによって、というよりも、あらためて選ぶ (religentes) ことによって (というのは、わたしたちはこのかたをなおざりにすることによってこのかたを失ってしまったのであるから)、そしてそれゆえに、わたしたちはあらためてこのかたに結び付く (religentes) ことによって——「レリギオ (religio)」ということばも、そこからきたといわれる——、そのかたの許に至ったときわたしたちが休らうために、愛によってそのかたへと向かって努力するのである」⁶。

ここではっきり述べられているように、アウグスティヌスは‘religio’について二つの語源説があることを承知したうえで、‘religio’の語源を「結び付ける」に見ている。これより数年前に書かれた文書でも、アウグスティヌスは(名前は挙げていないが)ラクタンティウスの説のほうを選ぶと述べていた(「私は別の個所で次のように書いた。「この同じ神に向かって努力しよう、そしてわれわれの魂を神のみに結びつけながら (religantes)——一般に信じられているところによれば、これが‘religio’の語源なのだ——あらゆる迷信的な信仰を慎むことにしよう」と。私は今引用した語源の方を好む」⁷)。しかし、アウグスティヌスはその「結び付ける (religare)」ことによって成り立つ‘religio’の説明に、「(あらためて) 選ぶ (relegere)」という意味を重ねることによって、religare/relegereの対立を解消してしまっているのである(些末なことながら、上の引用文中の‘religentes’は‘religere’の分詞である。‘religere’は‘relegere’の綴りの異形にすぎないので、‘relegere’と区別なく扱って構

⁶ アウグスティヌス：神の国 (二) 服部英次郎訳、岩波文庫、p.304-305.

⁷ Augustin, *Rétractations*, I, 13, 9.

わない)。

さて、問題の整理のために、この箇所について訳者である服部氏の註を引き合いに出そう。

「選ぶ」は *eligere* であるが、アウグスティヌスは *religere* を用いることによって「あらためて選ぶ」(*re-eligere*) の意味をもたせている。*Religere* は本来「内省する、瞑想する」の意をもつものといわれ、「レリギオ」(*religio* - 信心・敬虔・礼拝等) も、アウグスティヌスがすぐあとに述べている *religare* (固く結び付く) からきたというよりは、この *religere* からきたものとされる」⁸。

おそらく、アウグスティヌスの思考内容を推測すれば、‘*religio*’の語源説明としては「結び付ける (*religare*)」の方を無理のない選択肢と彼は考えたはずである。別のところで言っていたように、彼はその「語源の方を好」んだのである。だが、信仰生活の内実を考えるならば、「内省する・瞑想する」の‘*religere*’も取りいれなければならない。そこで両者の折衷として上に見られるような考え方を表明するに至ったのであろう。

このアウグスティヌスの折衷は、ある一面から見れば、キケロー的な見方の進化と言えるのかもしれない。彼はキケローの語源を根底から変え、キケローの「読みなおし」に新たな対象を、神という新たな対象を置いた。おそらく「読みなおし」は内面における読みなおしと解釈され、内省・瞑想と読み換えられる。またジゼルの言を借りると、こうした解釈は「古代晩期の特徴の一つ、宗教的なものの内面化」に属する動きだと言っていいのかもしれない。しかし、他方から見れば、そうした「進

⁸ アウグスティヌス：神の国 (二) 服部英次郎訳、岩波文庫、p.306-307.

化」の先にある内面化は、すでにキケローの洞察に潜んでいたはずのものであった。キケローは敬虔さの中に哲学的な行為を見ていたのであるから、当然そこに、内省・瞑想がそこにあったとしても何ら不思議ではない。その潜在的な要素にアウグスティヌスはあらためて光を当て、そこをクローズ・アップしたにすぎないという評価も可能であろう。だから、そういう観点から見れば、その「進化」とは単なるそれまで隠れていた潜在的要素が前面に出るようになったプロセスにすぎなかったと言えないこともないのではないかと思う。

それともう一つアウグスティヌスの主張で見逃せない点がある。アウグスティヌスが「結び付ける (religare)」と「あらためて選ぶ (re-eligere)」を重ね合わせざるを得なかった背景には、「結び付ける (religare)」には異質な要素が付きまとい、それを単純に受け入れ難かったという点もあったことが挙げられる。その点をアウグスティヌスははっきり述べている。

「レリギオ」(畏敬・敬虔・宗教的供儀・礼拝)ということばは、上で述べられた一般的意味における「クルトゥス」とはちがって、神の「クルトゥス」を表示しているように思われる。…ラテン語の慣用的な用法では、無学な者のもとではなく高度に学識のある者のもとでさえ、「レリギオ」は、人間の血縁関係や婚姻関係、および他のもろもろの親しい者同士の関係を表明するために用いられるがゆえに、デイタスの「クルトゥス」が問題となるときにはこの単語は曖昧さをまぬがれない。そのため、わたしたちは、確信をもって「レリギオ」がもつばら神の「クルトゥス」だけにかぎっていわれると断言することはできないのであって、なぜなら、そのばあいにはこのことばは、人間の近親関係に存する敬意という意味からまったくかけはなれてしまうと思われるからである」⁹。

⁹ アウグスティヌス：神の国 (二) 服部英次郎訳、岩波文庫、p.297.

引用文の最初に出てくる「上で述べられた一般的意味における「クルトゥス (cultus)」』とは、一般的に他の人々に対して敬意を払う (colere) という動詞に由来する分詞形で、人のみならず自分が住みついている土地に対するローマ人の敬虔さが染みついた言葉である。「クルトゥス」は、アウグスティヌスによれば、「そのことばの本来の概念からすれば、ひとり神にのみ帰すべきものであることは無条件的に真実である」のだが、しかしそうした「本来の概念」がどうして割り出せるのかについては、彼は何も語ってはいない。それと同様に、「レリギオ」は「神の「クルトゥス」(神に対する信仰)を表示しているように思われるが、様々な形の人間関係を表わすために使われていることをアウグスティヌスは嘆いている。しかしどう考えても(神学的に考えないかぎり)、人に対する敬意としての「クルトゥス」が本義であったのと同様に、人と人の関係に対する敬意としての「レリギオ」が先にあったことに疑いの余地はない。アウグスティヌスがしていることは、その先後関係を、神学的説明によって、単純に逆転させているにすぎない。

この箇所では改めて判ることは、やはり、アウグスティヌスにとって‘結び付ける’ことによって成り立つ関係としての‘religio’という語源が本来のものであると理解されていたことは明らかだ。いまの引用文で、「読みなおし」や「内省・瞑想」に由来する意味合いは問題になりえない。すべてが関係としての‘religio’の意味で使われているからである。これが‘religio’の本来の意味であることをアウグスティヌスは疑っていなかっただろう。しかし、いざ内面における信仰という意味合いを「レリギオ」という語に付与しようとする段になって、あの普通の文脈では顧みられることのないキケローの語源説明を持ち出してくるわけである。

これまで‘religio’の語源の説明として持ち出された候補をもう一度列挙してみよう。

1. 「読み直す」(relegere) ことに由来する‘religio’。キケローにおいては「洗練」や「注意深さ」や「知性」と同じレベルでの「選択」あるいは「熟考」という意味だったものが、やがて「内省・瞑想」という意味に理解されることで、信仰の主観的側面を強調するために用いられた。

2 α . 「結びつける」(religare) ことに由来する‘religio’。アウグスティヌスは「神への結びつき」という意味ですかさず「神」を持ち出してくる。

2 β . しかし、はからずもアウグスティヌスの文面が示唆しているように、伝統的に受け継がれてきた一般的な意味はそれよりもはるかに広く、敬意を払うべき人間の地縁・血縁関係を含めた「結びつき・結束・絆」及びそうした関係によって結びついた人間の集団を指していたと考えられる。

さて、大別して1.と2.の語源のいずれを本来の意味として見なすかという論争は19世紀に再びもち上がり、さらに20世紀になって(主にフランス語圏で)論争の種になったようだ。言語学者のバンヴェニストがキケローの考え方を支持する見解を打ち出したのが原因のようだったが、その点については別の機会に譲るしかない。今確認しておきたいのは、‘religio’の起源を正しく捉えていたのがキケローであったにせよラクタンティウスであったにせよ、おそらく上の1.と2.は語源の説明として相互に相反するものではないだろうということである。おそらく(アウグスティヌスが暗々裏に想定していたように)「結びつける」(religare)ことが‘religio’の本義を説明するものかもしれない。しかしそうだとしても、アウグスティヌスがそれに重ね合わせた折衷の説明はつねに可能であり、そこにある種の内面的契機を含めないことは不可能だろう。‘religio’は「迷信」と対立関係にあるものとして考えられていたことは、上に引き合いに出したすべての著述家の論述に当てはまることのように

思われる。そこにはある種の敬虔さを要求し軽率さを拒む何らかの要因（きわめて古くから伝承されてきた要因）があり、それが真にその敬虔な態度をとるに相応しいものであるかどうかに関する洞察や理解力が必要なことを、真実を見きわめて虚偽を見抜く能力が必要なことをキケローもラクタンティウスも認めていたはずである。

他方で、キケローが‘relegere’から‘religio’を導き出した文脈が動物犠牲の儀式を含む文脈だったからといって、そこに神が不在だったと結論づけるわけには勿論いかないだろう。つまり、その儀式のために集う人々を、ある神的な存在に対する共通の関心が「結びつけて」いなかったと考える方がよほど不自然であろう。その存在に対する正しい関わり方を‘relegere’は可能にするわけであるし、そうした敬虔さがその人々を結びつけ（religare）ることによって、‘religio’が成立する。だから、‘relegere’は‘religare’を含むし、その逆も正しいのである。

これまで述べた範囲に限定して述べるならば、‘religio’は次のように簡略化してもいいのかもしれない。

religio：ある共通の利害関心で「結びつけ」られた人間の集団で、しかもその集団を結びつけるには特別な知識が必要不可欠だった。集団の結束を維持する仕方はキケローにおいてはある種の犠牲儀式だったのに対して、次第にその在り方は内面化の方向をたどりアウグスティヌスにおけるような「神への信仰」という形に転換していった。しかし、すでにキケローの時代において‘religio’の本義を、異論の余地のない形で述べるのが不可能になっていたということは、その語の由来がきわめて遠い過去に遡るものであることを示唆している。その語が指し示しているものは、おそらくは、人間の集団の発生そのものにまで遡るものであるから、‘religio’という語が哲学者の反省の能力に強固に抵抗して、容

易にその本性を表わさないのは当然のことなのである。

2. 宗教の定義と起源

こうした語源にまつわる曖昧さは、宗教そのものに内在する曖昧さの反映であるのかもしれない。宗教に内在する曖昧さは宗教の定義の試みを一瞥するだけで判然となるのである。

「宗教の定義」という点についてはいくらでも長大な論述を展開できるだろうが、ここではコンパクトに見るだけにする。手近にある岩波書店の『哲学事典』の「宗教」の項目を引き合いに出すことにしよう¹⁰。まずそこで挙げられているのは、「何らかの実在者を信ずる信念」であり、「超自然的なものの存在への信仰」という定義である。これは「実体論的定義」と呼ばれるが、この定義では「仏教や儒教のような非有神論的な宗教がこぼれ落ちてしまう」と同事典は指摘している。

それに対して、宗教が人間の生活の中ではたす機能に注目する定義があり、これは実体論的定義と対比されて、「機能論的定義」と呼ばれてきた。共同体の結束を再確認したりその統一を強化するといった機能や、人々がかえている究極的な問題に答えを出してくれるという機能に即して宗教を見ようとする立場である。しかしこうした定義にも弱点がある。それは「機能論的定義では宗教の範囲はかなり広がってしまう傾向があり、たとえば、ユートピア的な唯物論思想であるマルクス主義なども宗教に含められることになる」という弱点がそれである。

その他にも「主観的・心情的・情緒的な体験」を重視する見解や、イスラムやヒンズー教のように「法」を重視する考え方を同事典は挙げているが、おそらく、そうした見解は上の「実体論的定義」か「機能論的

¹⁰ 岩波哲学・思想事典 (1998).

定義」のどちらかに帰属させることができるのではないかと考えられる。「主観的体験」は「(何らかのものに対する)信仰」に昇華されるものとして考えられるのだからおそらく「実体論的定義」に属するだろう。「法」という実際的な要因はつまるところ社会的な生活の中で意味をもつものだから、「機能論的定義」に吸収できるはずのものだからだ。

こうして「実体論的定義」と「機能論的定義」が残るわけであるが、その二つはそれ以上還元不可能な対立を表わしているわけではないだろう。おそらくは、機能論的定義の方がより包括的な定義ではあるだろう。それは、実体論的定義における「神」をいかなる仕方で定義しようとも、いかなる意味でも有神論的とは言えないような「宗教」が存在するとすれば、そのような宗教を「実体論的定義」はカバーできないからであり、「機能論的定義」に立てば、有神論的な宗教も非有神論的な宗教もともに社会における何らかの機能に解消されるものとして説明できるという二つの理由から、「機能論的定義」の方がより広い包括性を有していることに疑いはないからである。ただし、それは深刻な帰結をとともなうことになるかもしれない。つまり、すでに指摘した通り、社会的な機能を有するという観点から考える限り、宗教に特有の境界が消えてしまうという帰結がそれである。社会的な秩序を維持するという機能をもつという点では、有神論的な宗教も非有神論的な宗教も等しく「宗教」の名に値するような意義をもっているだろう。だが、宗教に劣らず法もモラルもそうした機能をもっていたことは疑いえない。では、何が宗教を法やモラルから弁別するというのだろうか？（しかしケケローやラクタンティウスも述べていたように、何が‘religio’に属し何が迷信に属するかを知るにはある種の知性がなければならない。言い換えれば、宗教と非宗教を区別するアプリオリな基準などないのだ。そういうものがあると信じることは宗教の「実体」を信じる者だけである）。

おそらく、こうした文脈で何らかの「超自然的なもの」や「恐るべき存在」を引き合いに出して宗教の特殊性を特徴づけるとすれば、また「実体的定義」に逆戻りするだけである。「機能論的定義」に立脚しながらなおかつ「宗教」について語るには、そうした幾分コミカルな（あるいは自己欺瞞的な）手続きに傾斜していくか、さもなければ、宗教の本質について可能な限り沈黙しなければならない。デイビッド・S. ウィルソンは『ダーウィンのカテドラル』において機能論的アプローチの最先端を切り開いたが、彼が選んだのは後者の選択だったように思われる。ウィルソンの見解は、結局のところ宗教という集団選択の現象は、社会に効用をもたらす「適応 (adaptation)」に有利に働くという点に尽きるように思われるからである¹¹。

おそらく宗教を機能的に見るということは、宗教の「本質」に対する信念を一時的にであれ恒久的にであれ停止することを伴うものなのかもしれない。あるいはそうした「本質」の否定であるかもしれない。機能的なアプローチを取った代表者の一人であるジョナサン・Z. スミスは次のように述べた。

「何らかの文化において、何らかの基準を用いて、宗教的と特徴づけられるデータ、現象、人間の経験や表現などは呆れるほど沢山あるが——宗教そのものためのデータというものは存在しない (there is no data for religion)。宗教とは学者の研究が創造したものすぎない。それは、学者の分析の目的のために、比較や一般化という想像的な行為によって創造されたものなのである。宗教はアカデミーから離れた独立し

¹¹ David S. Wilson, (2005). Testing major evolutionary hypotheses about religion with a random sample. *Human Nature*.

た存在を何らもたないのである」¹²。

スミスは、「宗教的」と特徴づけられうる現象は実在していない、それらはすべて学者の抽象だ、と言いたいのではない。むしろ、すべての宗教的現象に共通するような「本質的特徴」なるものは学者の想像力の産物だと言いたいわけである。つまり、複数で語られる「宗教的現象 (religious phenomena)」の存在を否定しているわけではなく、単数で語られる「宗教そのもの (religion)」を否定しているわけである。だから、上の一文は、スミス自身が書いているのとは違って宗教の「存在 (existence)」についてではなく、宗教の「本質 (essence)」についての言明として理解されるべきである。つまり、そのような「本質」は存在しないとしたいのである。先の章で使った言葉をここに用いるならば、個々の文化によって規定された多様な 'religare' の仕方があるだけであって、そうした多様な 'religare' を 'religare' たらしめている共通性など存在しないのだ、と。

もちろん、このような言明に対しても異論をすぐ提出できるかもしれない。たとえば、宗教の何たるかの本質的な理解がないのに、どうして個々の宗教的事象を拾い上げることができるのかという異論がそれである（プラトンの『メノン』の問いだ）。ジョナサン・スミスがそうした異論に対してどう答えるかは判然としない。おそらく、彼はそうした異論を「分類」というテクニカルな問題として理解するのだろう。つまり、現象として捉えられるものをいかに整理するかという問題としてりかいするのだろうが、その点については立ち入らない。主題領域がとてつもなく希薄化するというあの問題、「宗教」という領域そのものが消失してしまいかねないというあの問題、そもそも宗教の問題がいかにして成

¹² Jonathan Zittell Smith: *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (1982), University of Chicago Press, p.ix.

り立つのかという原理的な問題は、「機能的」アプローチを取る研究者の多くの念頭にはないのだろう。また、そうした原理的な問題を回避する方策が機能的立場に立つ利点なのかもしれないが、その利点の裏面には限りなく多様な現象を追認するだけの相対主義に付きものの原理的曖昧さという代償があるのではないだろうか。

しかし、こうした機能主義的な立場をとりながら、なおも宗教の本質への洞察を提供しようとする研究者も少数ながら存在する。ここではヴァルター・ブルケルトとモーリス・ブロックを取り上げよう。とくにブルケルトは、宗教の起源についての問いに関しては決定的に重要な道を拓いたように思われるからだ。

疑いもなくブルケルトの手法は機能主義的であった。古代ギリシアという限られた時代と空間がブルケルトのメインの研究領野だったが、たえず近接地域や時代との比較検討という観点を忘れることはなかった。また、ブルケルトがメイン・テーマの一つに据えた「儀式」という集団的行為は社会集の成員にその行為が与えるインパクトなしにはあり得ないものである以上、そういうテーマの選択そのものからして宗教についての機能的な考え方をとる以外に選択肢はなかつただろう。しかしながら、たぶんブルケルトは「宗教そのものためのデータというものは存在しない」という一般化そのものを切り捨てるような言明には同調しなかつただろう。言い換えれば、普遍性への志向を捨てることはなかつたのである。ブルケルトが自らの研究を、初期の『ホモ・ネカーンス』を書いた頃はコンラッド・ローレンツの洞察を織り込む形で、後になって社会生物学を参照する形で展開したのは、そうした普遍性への志向の現われとして理解しなければならない。そうした彼の信念を支えた一つの要因は宗教的現象をはるか旧石器時代の過去へと結びつけることを可能にする視座をもっていたことに求められる。その視座はカール・モイリ

の発見に由来するが、それは宗教の起源を供儀に求め、さらに供儀の起源を狩猟行為に求めるという比較的単純なものであった。しかしこうした単純な系譜は、単純であるだけにかえって一般性を帯びる視座となりうるのであるし、宗教の多様な機能の背景に宗教の本質を推定することを可能にしてくれたのである。

さて、すでに示唆したように、ブルケルトは宗教の本質的な機能を「供儀 (sacrifice)」の内に集約されていると見た。供儀とは、それに参加する人間にとって何を意味するのか？ それは「共同体、コイノーニアである。共同体の一員であることが、体を洗い、輪を作り、ともに（大麦や石を）投げ合うことによって際立つのだ。さらに親密な絆が、内臓を賞味することで、築き上げられるのだ」。

つまり供儀とは、第一義的には、集団意識が形成されさらに強固になっていくための手段なのだ。そこには神が付随するがおそらくそれは主役の座にいるかのような外観を呈するものの、真の主役はそれを集団として演出し実行する側にあった。この集団的演出は狩猟時代にまで遡る集団的行為の遺制であった。最盛期の古代ギリシアの頃にもその遺制はいたるところに見られた。今その具体的な細部を見ることにしよう。しかし、ブルケルトの洞察がああ‘religio’の語源についての結論部分と重なり合うものであること、ブルケルトが供儀の内に見たことは‘religare’という語が示唆したものと合致するものであることに留意してほしい。これまでの1.と2.の論述が目指したのは、「語源」と「定義」というまったく違ったルートを通りながら、‘religio’の本質について一致する地点に到達することだった。それらは、いずれも人間の集団が集団として成り立つための本質的な行為を示唆しているのである。

3. 'religare' の描写

古代ギリシアにおける動物犠牲の儀式の「根本的な構造」を、ブルケルトが『ギリシア宗教』で与えた再構成を踏まえながら簡略化した形で描写してみよう。

「犠牲儀式はそれ自体共同体にとって祝祭的な行事である。日常との対比は、参加者が沐浴し、きれいな衣装を身にまとい、小枝で編んだ冠のような飾りつけによって際立たせられる。犠牲のために選ばれた動物もリボンで飾りつけられ、角は金色に塗られる。行列が祭壇までその動物のお供をする。誰もがその動物が自発的に犠牲におもむくことを望む。行列の行く手には乙女がいて、乙女がもつ籠の中には犠牲のための刃物が大麥の粒や菓子に隠されていた。水瓶や香炉が運び込まれる。行列には演奏家、ふつうはフルート奏者が伴っていた。ゴールは石の祭壇である。そこでのみ血を流すことが許された。

行列が聖なる場所に到着すると、その聖所と動物と参加者を含むように輪が形成され、その周りを籠と水瓶が一周をした。これは聖なる空間と俗なる空間を区別する行為だ。全員が祭壇のまわりに立つ。参加者に水がかけられる。これが開始の合図だ。動物にも水がまかれるが、その際に動物は首を動かす。これが同意を示すうなずきと解釈される。

参加者が籠から大麥をつかみとると、重苦しい沈黙が訪れる。供儀の実行者は、両腕を空めがけて掲げ、祈りを捧げる。その後、参加者たちは祭壇や動物めがけて大麥を投げつける。石が投げつけられる儀式もあった。

その後、犠牲用の刃物があらわにされる。実行者は刃物を握り、それを隠しながら動物に近づいていく。彼は動物の額の毛を何本か切り取り、

それを火にくべる。これこそ殺害の儀式の開始を告げる合図である。そして殺害が始まる。小さい動物の場合は掲げられ祭壇の上に置いたうえで喉をかき切った。雄牛は斧の一撃で倒し首の動脈を切開した。血は盥に集められ、祭壇やその側壁にまき散らした。祭壇を血で汚すことは敬虔な義務だった。死の一撃が降ろされたときに、女性たちはかん高い鋭い声で叫ばなければならなかった。供儀の叫びは情緒的なクライマックスだ。生の叫びが死の叫びをかき消すためだった。

動物の皮がはぎとられ肉が切り取られた。内臓、特に心臓と肝臓が、真っ先に祭壇で火にかけられる。ときには、まだ脈打つ心臓が何よりも先に体内から引きちぎられることもあった。すぐに内臓を賞味することが中心の円にいる供儀参加者の特権であり義務でもあった。食べられない部分も聖別され捧げられた。骨は祭壇に積まれた薪の上に正しい順序で置かれた。生きていた姿を髣髴とさせるような形に、四肢の始まりの部分や大腿骨と尾が薪の上で並べられた。菓子や供物が火に投げ入れられ、その上からワインが注がれ煙が空高く立ち上った。内臓が食べ尽くされ火の勢いが弱くなったら、焼いたり煮たりの肉料理の準備が始まる。これ以降は概して俗なる性質をもつ祝宴が続いた。聖所から肉を持ち去ってはならないと規定されている場合もあった。聖所ではすべてが残りなく消費されなければならない決まりだった。皮は聖所か司祭のものとなった。

その土地土地で細部に違いがあっても、動物の犠牲儀式の根本構造はどこでも同じだった。動物の殺害が儀式化された手順にしたがって執り行われ、その後に会食が続くという構造である。

こうした犠牲は神のために執り行われたのだが、神の取り分はほとんど何もなかった。良質の肉はすべて供儀参加者の会食にまわされた。犠

牲は供儀の実行者と神の関係を創造するものである。詩人たちは神がいかに犠牲のことを思い出して楽しみかを、あるいは供儀が行われなかったならば神がいかに怒り危険な災いをふらすかを語る。しかし、空に達するのは、煙となって立ち上る脂っぽい蒸気だけである。「神と死すべき人間が別れたとき」、供儀が創造されたとヘシオドスは語っている。あちら側には、神が、死に動ずることのない存在、天上の存在がいて、供儀の煙はそこを目指して上っていく。こちら側には、人間が、食べ物に頼り生き物を殺す死すべき存在がいる。ヘシオドスの話は、神と人間の分け前の分配が欺瞞にすぎないことを説明しているのだ・・・」¹³。

ヘシオドスは『神統記』535以下の個所でプロメテウスがゼウスに脂肪と骨を選ばせ出し抜く様を描いていたが、透徹した目のもち主には、このような儀式が神への捧げものと称しながら、美味いところは人間が総取りすることを早くから見逃さなかった。結局、神とは名目上の存在か、あるいは人間による祝祭の宴に対して付与される大義名分以上のものではなかった。人間の都合が最終的に勝利を収めるのだ。しかしそれは、会食で腹を満たすというまったく俗なる次元の都合ばかりとは限らない。むしろ、それは儀式全体の一面にすぎない。もう一面は、息をのむばかりの生命の終焉・生命の殺害にある。しかしそれも一面にすぎない。生の終りとしての死を間近に感じ取り、その戦慄を記憶に刻印しながら死の彼方で喜びを再発見することで改めて確認されるのは、先ほども引用したように「共同体、コイノーニア」そのものの存続である。共同体の一員であることが体を洗い、輪を作り、ともに（大麦や石を）投げ合うことによって、祈りを捧げ、屠り、叫び声をあげ、切り裂き、皮を裂き、骨を集め、献酒し肉を焼く等々という共同作業によって、あらためて強烈に意識化される。こうした作業では誰にも応分の仕事が割り当てられていたはずである。そして最終的に内臓や肉を賞味することで、

¹³ Walter Burkert: *Greek Religion*, p.56-57.

「親密な絆」が築き上げられる。死との惨たらしい遭遇は、集団の共同行為を通じて、いつしか、喜ばしい生命の肯定に変貌している。そしてその肯定は、共同体そのものが存続していくことの肯定でもあるのである。

しかし興味深いのは、こうした慣習の由来に関する解釈である。突破口を拓いたのはカール・モイリであった。カール・モイリは、論文「ギリシアの供儀習俗」（1946年）で、ギリシアの供儀の細部がシベリアの狩猟・牧畜諸民族の習俗と驚くほど一致していることに気づき、同時に、旧石器時代中期との類似性を示す先史時代の発見との関連性も指摘した。そこから引き出されるより穏当なテーゼは、

「供儀こそ宗教的行動の最古の形態である」というものだ。それに対する最古の、そして最も持続的な証拠は、旧石器時代の狩猟人たちによる獲物の動物の骨の目につく扱いである」¹⁴。

上で掲げた古代ギリシアの供儀の儀式においても骨は「正しい形に」並べられていたが、こうした骨の特別な扱いを示す旧石器時代の遺構がユーラシア大陸からアメリカ大陸にいたる広範な地域で見つかっている。

「狩猟から犠牲儀礼への連続性は、考古学的に把握可能な痕跡を何ら残さない儀式の細部にとりわけ印象的に示される。そうした細部は、モイリによって詳細に描写された。狩猟と儀式の一致は、浄めや禁欲の準備から、骨や頭蓋骨や皮に対して施される終りの儀式にまで及ぶ。その際、民俗学者が観察できる狩猟民の表情には、殺害される動物に対する罪責の感情がはっきりと現われている。儀式には許しを乞い償う行為が

¹⁴ Walter Burkert: *Homo Necans*, Walter de Gruyter (1997), p.21.

含まれ、それがしばしば滑稽な行為に変わるので、モイリはそれに「無実の劇」という概念を造ったほどだ。その根底には、死という事実直面して生の未来に抱く不安がある。血なまぐさい行為は生きるために必要だったが、それに劣らず必要なのは、新たな生命が再び成り立つことである。だから、骨を集め、頭蓋骨を高く掲げ、皮を張りめぐらすことは、復元の試み、粗野な意味での「復活」の試みとして理解されるべきである。生命を養ってくれる食糧源が連綿と続くことへの希望や、それが消え去ってしまうのではないかという不安が、殺すことによってしか生きられない狩猟人の行動を形づくっているのである¹⁵。

こうした骨の扱い——それがギリシアの供儀の儀式にも残存していたことはすでに見たとおりだが——には、自分たちの生存がそこにかかけられている存在の殺害に対する罪責の念と「復活」を願う希望が、死に対する不安と生き延びることへの希望がないまぜになっているわけだが、おそらく、この相反する感情の共存こそは、農業の開始以前の期間に（つまり、人類史のほぼ99パーセントの期間に）人間をつねに支配していたものだったに相違ない。そして、供儀の構造は、その長い期間において形成された人間の存在そのものの根本構造——集団的活動、生きるために殺さなければならないという罪深さ、死の不安や恐怖、それを打ち消す再生への願い、会食の喜び——を示しているのだった。そして、こうした死と「復活」への希望のドラマは、より「粗野」ではない形で、後のキリスト教が利用することになるのである。

骨の扱いに見られる復活への願いにもまして興味深いのは、殺害に先立って「参加者たちが祭壇や動物めがけて大麦（または石）を投げつけた」行為である。骨の扱い以上に、この行為は、供儀という儀式の由来が狩猟行為、集団で特定の対象に攻撃を仕掛けた行為にあることを示唆しているからである。古代ギリシアにおける供儀の参加者たちは、もはや狩

¹⁵ Walter Burkert: *Homo Necans*, p.24.

狩行為とは無縁の農耕文明にいたわけであるから、自らの行為が太古の昔から生きる糧を得るために人間が行ってきた行為に由来するなどということを知らなかつただろう。それは遺制であり、本来の意味での「儀式」である。しかし、生存の根本形態が一変してしまっても不変に保たれたものもあった。それは人間が集団で生活せざるを得ないという事実である。この集団として生きていくほかないという不変の事実を改めて確認する場が供儀(とりわけそこにおける共同作業と会食)であった。思うに、‘religio’ という語が名指していたものは、こうして意識される手前のレベルにとどまりながら受けつがれていった人間の生存の基底だったのである。

‘religio’ の最古の形態が供儀で、供儀とは儀式化された狩猟であり狩猟の遺制である。そして言うまでもないが狩猟とは殺害行為であるのだから、‘religio’ の根底には殺害という行為が厳然として存在していることになる。こうした意味関連を直裁に名指したのがブルケルトの書物のタイトルである“Homo Necans”である。

「『聖なるもの』の原初の体験は犠牲の殺害であった。敬虔な人 (homo religiosus) とは行為する人なのであって、彼は自己自身を殺害する人 (homo necans) として意識する」¹⁶。

「殺害」という負の側面を前面に出したのは、その書物を執筆していた当時のブルケルトの理論的支柱の一つにコンラッド・ローレンツの攻撃性の理論があったからである。しかし宗教の精神主義の根底にそれとは相いれない血なまぐさい暴力が潜んでいるという主張——たとえば、ジョルジュ・パタイユのような思想家がすでに立派な前例を提供していたが——は、ブルケルトの考え方の表層部分にすぎない。攻撃性や「殺害」

¹⁶ Walter Burkert: *Homo Necans*, p.9.

は確かにキーワードではあったが、それらを単独でクローズ・アップすることはきわめてミスリーディングであったし間違いですらあった。1996年に“Homo Necans”に加えた「後書き」でブルケルトは誤解を正すように訂正しているが、その箇所はきわめて印象的だ。つまり、“Homo Necans”が提案するのは、

「太古の伝統の神聖視された殺害行為や、血なまぐさい犠牲、祝祭の場における動物の殺害を、コントロールされた攻撃性を演出の一環に組み込むこと (Inszenierungen geregelter Aggression) ——そうした演出があるからこそあの諸々の儀式は聖なるものの戦慄をとおして集団の連帯の礎 (いしづえ) となりうるのだ——として理解することである。敬虔な振る舞いは、まさに犠牲や流血といった明らかにおぞましい様態においてこそ、確固として真摯な共同体の礎となる一種の絆 (Bindung) として把握されうるのである」¹⁷。

野蛮な暴力も殺害行為も、人間の攻撃性の発露であるだろうが、その攻撃性は深いところでコントロールされた攻撃性である。‘Inszenierungen’を「演出の一環に組み込むこと」と訳したが、ドラマ化とも物語り化とも訳せるだろう。人為的に非日常的な次元を創出し、死の戦慄を目撃させその戦慄を参加者全員に行き渡らせ、復活を目指した共同の行為や饗宴をとおして、あの戦慄を共同体の団結の起動因に変え、死の不安を生喜びに変換する演出。こうして死をのり越え生を正当化する演出。原初形態の‘religio’がこうした演出とともに始まったのだろう。そしてその演出を実行したのは攻撃性をその本質とする人間ではなかった。‘homo necans’としての人間ではなかった。‘homo necans’は、死をすらドラマ化するような‘homo dramaticus (劇化する人間)」、‘homo narrans’ (物語る人間)’があって初めて可能になったはずなのだ。

¹⁷ Walter Burkert: *Homo Necans*, p.334.

実は、こうした「劇化」という要素は、古典的演劇が古代ギリシアで誕生したという文脈で語られる「劇化」などではなく、それよりもはるかに古くまで遡るものである。儀式に内在的に含まれるものである以上、儀式と同じ起源をもち、供儀が宗教の最古の形態であるとするならば、宗教の発生と同時的なものであるような劇化なのである。プルケルトも参照したチャタル・ヒュルクの壁画がその具体例を提供してくれる。



これはチャタル・ヒュルクにある多くの壁画の一つを研究者が模写した図である¹⁸。雄ジカと野ブタを人々が取り巻いている模様を描いているが、さて、人々は何をしているのだろうか？ 弓をもっている人や動物をおびき寄せるようなしぐさをしている人がいることから、まずは、狩猟の場面を描いていると考えられる。しかし狩猟というより、周囲の人々の様子はリズムカルな音楽やダンスに没頭しているかのような想像を催さずにはいられない。チャタル・ヒュルクの発掘作業の指揮をとったイアン・ホッダーも次のように述べている。

¹⁸ Ian Hodder: *The Leopard's Tale*, Thames&Hudson (2006), p.197.

「チャタル・ヒュククの芸術の中には、ストーリーや寓話を示唆するような物語的な次元をもつものがある。たとえば、動物をおびき寄せる場面は、列をなした人物が秩序だった仕方で踊っている様子を示しているし、興奮した動物のまわりには倒れた肉体が入り混じっている。これらをストーリー的な仕方で読まないことは難しい」¹⁹。

したがって、ここには純然たる狩猟ではなく、物語り化された狩猟、儀式化された狩猟が描かれているのかもしれない。そもそも儀式という形式で伝承される以前に、狩猟行為そのものが儀式的だったのかもしれない。狩猟行為自体が、あのギリシアの供儀の儀式と同じく、準備としての禊ぎ、手順を踏んだ殺害、復活の試み等の一連の手順にしたがって演じられたものであったのかもしれないからだ。

しかしチャタル・ヒュククの壁画には、さらに別の要素が見られる。ホッダーが「倒れた肉体」として言及したものは、「首のない」人間なのである。首なしの人間が踊っている壁画はいくつも見出されるようだ。その一例を下に示そう²⁰。左側の集団の中央部分に首のない人間が楽しみに踊っている様子が見てとれるだろう。



¹⁹ Ian Hodder: *The Leopard's Tale*, p.142.

²⁰ Lewis-Williams: Constructing a cosmos, in *Journal of Social Archaeology* 2004 4:28, p.40.

チャタル・ヒュユクの遺構を初めて発見し発掘したメラートはこの首なし人間を祖先、「[生者]の狩猟儀式に参加するよう呼び起こされた…過去の偉大な狩猟者」と解釈した²¹。シャーマニズムを軸とした解釈を展開するルイス・ウィリアムズも首なし人間を「動物の力をコントロールし獲得することに関与し続ける」祖先だと解釈しているが²²、ここでこうした解釈の当否に深入りすることはできない。かりに首なし人間を先祖だと仮定すると一つ言えることは、ここでは過去が現在に流れ込み、時間の垣根が意図的に壊されていて、それが描かれているのだということである。過去が無媒介的に現在に流れこみ、過去も現在も未来も同じ次元の中で共存するようになる。そうした場を提供するのが、「神話」や「ストーリー」であり、生そのものの物語り化である。チャタル・ヒュユクの人々にとっても、狩猟は同時に祝宴であり舞踏でもあった。それこそ、彼らにとって、過去から連綿として受けつがれてきた「生きる」という作業の根幹であった。この作業に共同体の存在もかかっているのだから、そこに祖先とともに踊りながら参加したのである。

しかし、狩猟とは、つねに、一つ間違えば死の危険をもたらす団体行動であったはずだ。演劇化された狩猟には、死に対する決然とした態度の誇張した表現という側面もあったように思われる。つまりそれは、死に直面し死をのり越えた者たちだけが参加できる舞踏。狩猟をする男たちは死に直面する心の準備と団体行動の規則をあらかじめ身につけておかななくてはならなかった。とくに、子供から大人へと移行する男性にとっては、母親から離れ男たちからなる世界という異次元に参入するという段階を経なければならない。そのなかで、死に直面する経験を積まなくてはならないのだが、その経験の場がイニシエーションの儀式だった。

²¹ James Mellaart: *Catalhoyuk: A Neolithic Town in Anatolia*, Thames and Hudson (1967), p.175.

²² Lewis-Williams: *Constructing a cosmos*, p.41.

「狩猟するサル (hunting ape)」の成功は、サルが組織化された共同作業への能力をもつこと、男たちが団結して狩猟のコミュニティを結成することにかかっていた。それにより、男はつねに重なり合う二つの社会構造、つまり家庭と男性社会 (Mannerbund) に帰属することになる。男性の世界は二つの領域、内部と外部——安全な家と冒険、女の本分と男の本分、愛と死——に分裂する。なぜなら、この新たな共同体のタイプの中心にあるのは…殺すことと食べることからである。男は再三この二つの領域間を移行しなければならず、男性の子孫はいつの日か女の世界から男の世界へと越えて行かなければならない。父たちは息子たちを受け入れ、パートナーとして訓練し、彼らの面倒を見なければならない——これはすべての哺乳類で類例のないことだ。だが、若者たちをこの男たちからなる世界に導き入れることは、死と出会うことなのだ」²³。

死とは生物としての必然である。だがそれが人間においてユニークな形をとるのは、それが望まれた死である点にあるのかもしれない。男たちは生物として死ぬ以前に、死に直面する儀式に直面する。彼はそこで死を経験し、死と一体化する。死者との舞踏はその局面を示唆しているのではないだろうか？ そして、その経験をくぐり抜けた若者たちは、一転して、死の支配者として、狩猟者として共同体に帰ってくる。その狩猟者は女たちのもとに食料をもたらす。おそらく、こうしたすべての活動は「殺すことと食べること」という二つの中心に収斂するのだろう。ちょうどあのギリシアの供儀が殺害の緊張と会食の解放を二つの核として、死と再生を祝ったように。

しかし、こうした点の詳細については、人類学的なフィールド・ワークに裏打ちされた記述を参考にするほうがはるかに有効であることは言うまでもない。そこで、ホッターがチャタル・ヒュユクの壁画を解釈す

²³ Walter Burkert: *Homo Necans*, p.26.

るときに参考にしていたモーリス・ブロックの見解を見てみることにしよう。ブロックも儀式的な死の経験とそれが狩猟者の誕生という二つの出来事を核とする儀式を「多くの儀式や他の宗教的現象に共通するミニマルで還元不可能な構造」²⁴を見いだすのである。

4. 人類学的視点——モーリス・ブロックのイニシエーション論

ここでは、スペースの関係上、ブロックがパプア・ニューギニアのオロカイヴァ族のイニシエーション儀式について述べたことだけに限定し、その儀式内容の「最小限の還元不可能な構造」が際立つような形での整理をすることにしたい（以下の記述はブロックの‘Prey into hunter’の第二章‘Initiation’の要約であるために引用という形はとらないことにする）。

このイニシエーションは三幕から成り立っている。

第一幕：オロカイヴァ族の村が羽根つきの仮面をかぶった外部からの侵入者に襲われる。死んだ村人の祖霊（‘spirits’）を表わしているその侵入者たちは、ブタを襲いながら子供たちのほうを向いて「噛め、噛め、噛め」と叫び、イニシエーションの対象の子どもたちを台に追い立てる。その台は狩猟されたブタが殺害され切り刻まれる台であることから判るように、この霊による追い立てはブタの狩猟行為の形を借りたものであり、子供自体もシンボリックな形で狩猟行為の対象となり殺害されたという意味をもつ。

第二幕：子供たちは村はずれの藪の中の小屋に連れ込まれ、そこで彼らは普通の食べ物を食べるのを禁じられ、声を出すことも外を覗くことも禁じられる。そこで彼らは自分たちが死者の霊になったことを告げら

²⁴ Maurice Bloch : *Prey into hunter*, Cambridge University Press (1992), p.3.

れる。彼らは、ブタのように殺されることによって、音声を失い視覚を失い、それまでの個体としてアイデンティティを失うとともに、様々な試練を受け多くの秘密を授けられる。イニシエーションを受けた大人だけが身につけることのできる仮面の羽根を示されるのだが、こうした隔離期間にその羽根が伸びると言い伝えられている。「霊の声」とされる聖なる笛とうなり板の演奏の仕方を教わる。イニシエーションを受けた大人だけが演じることのできる霊のダンスを教わる。要するに、こうした隔離期間の後オロカイヴァ族の人は霊として生きることになるのだ。

第三幕：かなりの期間の隔離状態から解放されたイニシエーション参加者は、すっかり変貌した姿で村に戻ってくる。かつてはブタと同じ獲物という形で狩りの対象となっていたのが、いまや彼らは、「噛め、噛め、噛め」と叫んでブタの狩猟者に変貌しているのである。彼らは村に戻るなりブタの狩猟をおこない、勝ち誇ったようなダンスを踊り、あの屠殺台に上って豚の肉を村人に配るのである。

この三幕劇の主な構成要素であるブタ、霊、人間についてそれぞれの特徴を簡単に述べてみたい。まずブタが狩猟の対象となっているのは、ブタがパプア・ニューギニアでは唯一の大きな哺乳類動物であるからで、そのこと自体に深い意味はない。むしろ、ブタの重要性は、それが起居を共にするなど人間に近いという点にある。とくに子豚は、しばしば、人間の子供と一緒に養育されるなど、母親の愛情が注がれる対象となっているようだ。しかしよりいっそう人間とブタの親近性を感じさせることは、両者がともに死ぬという点にある。いかに愛すべき存在といえども、ブタには最終的に屠殺の運命が待ち構えている。そういう意味で、ブタは死すべき運命のシンボルであり、「超-死すべき (over-mortal)」存在と呼ぶ研究者もいるほどだ。第一幕でイニシエーションの子どもたちが屠殺台に追い込まれるのは、人間がブタと共有する「死すべき運命」

を示している。

しかし霊への変貌が人間とブタを分かつことになる。しかし霊とは何か？死者の霊は肉体をもたないが、人間に似ていて言語をもち個性や興味・関心をもっている。彼らは、生者の世界においてかつて自分が所属した血縁集団の幸福に関心を寄せているとされるのだ。おそらく霊は、人間がブタと共有している属性——肉体、性、死等——以外のすべての属性をもっているのだろう。そして人間とブタにはなく霊にある唯一の属性は不死という属性である。霊の具体的なシンボルは鳥だろう。子供たちをブタの境遇から引き離す侵入者が身につけていた羽根つきの仮面、隔離された子供たちが渡される羽根つきの仮面は明らかに霊が鳥の羽根に託されていることを示している。隔離の間にその「羽根が伸びる」という言い伝えがあるのは、子供がブタから霊へとステージを昇っていくことを示唆したものだだろう。もっとも、全面的に霊的存在に変貌することはない。ブタと共有する属性は消し去ることはできない。しかし、少なくとも霊の存在を内在化させた形で、子供たちは帰郷するのである。そして狩猟や儀式のときに祖先を呼びおこすとき、彼らは自分たちが死すべき存在であることを束の間忘れ、祖先と一体化しその力にあずかり自らを不死の存在と見ることができるのである。

こうして、第三の要素である人間については、ブタと霊から自ずと導き出すことができる。「超 - 死すべき」存在であるブタの属性と不死の存在である霊という二重性をもつ生をオロカイヴァの人々は獲得するわけである。しかしこのような二重性がなぜ必要なのかということである。ある意味でこの二重性は、個々の人間が純然たる一個の個体であると同時に永続化しようとする血縁集団の一環にすぎない存在という二重性の反映なのだろう。しかし、イニシエーション後、その二重性は単に異質なものが併存する二重性なのではなく、霊的なものがブタ的なものを支配する形での二重性となる。この「支配」とは文字通りの意味に取られ

なければならないのだとブロックは言う。つまり、「この世界における力 (strength in this world)」という政治的な意味に受け取られなければならないのだと²⁵。帰郷後すぐにイニシエーション参加者が行うブタの狩猟は「部外者に対する象徴的な戦争」²⁶なのである。狩猟によってブタを得てその肉を食うことは、(実際かつてあったことだが) 近隣の部族に対する戦闘の結果捕獲した敵の人肉を食べる行為と平行である。狩猟と戦闘はつねに置換可能である。どちらの行為も集団が生き延びるための不可欠な行為である。集団の要請に服するために、子供たちは一度は死ななければならない。そして祖先と一体となった形で蘇り集団の意志となる。時として侵略的攻撃性へと転化しさえするのである。

ブルケルトが供儀の根底に「共同体の礎となる一種の絆 (Bindung)」の創出を見たように、ブロックもオロカイヴァ族のイニシエーションの根底に「個々人を超える制度的枠組みの幻想」を見る。

「かくして、道徳的存在は、生者の特定の一部にとどまりながら、なおかつ超越的な次元の非人称的部分となる。こうして、変転定まりないものから永続的に見えるものが創出されるというあの中心的な謎が現象学的に成し遂げられる。この創出は、個々人を超える枠組みの幻想に基づいているあらゆる社会システムにとって必要なものであることは明らかである。世界中のほとんどすべての社会がそうした幻想に基づいているのである」²⁷。

人間の個体が自然にたどるプロセスは「誕生、成長、再生、老化、死」というプロセスだ。しかし、イニシエーションは、そうしたプロセスを

²⁵ Maurice Bloch : *Prey into hunter*, p.16.

²⁶ *Prey into hunter*, p.18.

²⁷ *Prey into hunter*, p.21.

根本的に逆転してしまう。子供は成長の過程で早くも死んだ祖先によって殺されてしまい、死の領域に入り込んでしまう。首なしの者たちを含む小さな人間たちが動物の周りに群がっているあのチャタル・ヒュルクの壁画が描いているのは、ひょっとしたらそうした逆転したイニシエーションの世界なのかもしれないとイアン・ホッダーは解釈しているが²⁸、たしかにあの舞踏的な雰囲気や首なしの人間の存在のみならず、人間と動物の不釣り合いなほどの大小のつけ方などは、動物の神聖化ということのみならず、現実そのものの逆転を見るべきなのかもしれない。

いずれにせよ、人間が虚弱な餌食という存在を脱却して狩猟者へと変貌する様を儀式的に再現したオロカイヴァ族のイニシエーションは、ブロックによれば、「宗教と呼ばれる慣習」の根底にあるだけでなく、ほとんどすべての社会の存立基盤に関わるような根本的意義をもっているという。こうした構築物はほとんど至る所に普遍的に存在する（興味深いことに、ブロックは日本の仏教と神道の習合をオロカイヴァ族のイニシエーションとパラレルな現象と見なしているが、その詳細の検討は別の機会に譲るしかない）。このミニマムな構造が、ブルケルトが供儀の根底に見出した狩猟人のメンタリティの遺制に類似したものであることは容易に確かめられるだろう。ブロックはブルケルトの立場を生物主義的と見なして深い興味を示していないようだ²⁹。確かに方法や拠り所とする土台が違いすぎるために一致点がないように見えるが、実は目指す地点は一致しているように思われる。発端の発想はとてもシンプルなものののだ。殺害、死の経験、復活の願い、組織化された攻撃性、全体の儀式的演出。そうした単純な行為の数々の連関の内に宗教の起源を求めようとする志向性では一致しているのだ。そしてそういうシンプルな発想に基づいて、筆者も‘religio’の起源を考えてみたいのである。ティー

²⁸ Ian Hodder: *The Leopard's Tale*, p.31.

²⁹ *Prey into hunter*, p.7.

タン族に殺害されながら人間として蘇生するディオニュソス、ペンテウスの惨殺、古代秘儀宗教に特有の神の死と再生、それらはすべて死と復活、死と会食というイニシエーションの側面を拡大したものだ。アブラハムとイサクの物語りも死と復活と未来の約束の物語りだ。それを壮大に民族レベルに拡大し政治的な意味合いをもたせることでユダヤ教の祭司集団は自民族の再興の希望の説話を紡ぎだしたように見える。さらにパウロがキリストをイサクに重ね合わせたときも、その恐ろしく古いパターンを繰り返している。後に「世界宗教」へと変貌を遂げる宗教の教義体系の根底にチャタル・ヒュユクの壁画やオロカイヴァ族のイニシエーションと通底する構造、ブロックが言う「ミニマルな構造」があると想定できるならば、そこにこそ「宗教」以前の‘religio’のあり方を見ることができないのではないだろうか？

これらの根底には、自然のプロセスに逆らってなされる人間の自己理解がある。生死に関する、自己性に関する切迫した自己理解がある。人間の有限性を超克したいという（いわゆる「宗教的」な）欲求や、世界を二元論的な仕方で捉える（いわゆる「形而上学」的な）世界観は、その下地をはるか太古にまで遡る人間の活動に起源をもつことを、ブルケルトやブロックはわれわれに教えてくれる。そして、そうした欲求や世界観の原初の集団的形態が‘religio’という語で示されているとするならば、‘religio’は何よりもまず人間の集団形成に対する欲求によって成立するものである。それは、つねに死に対する恐怖をなくてはならない契機として成立し、つねに死を克服することを可能にする。そしてその成員の攻撃性を外部に向けさせ、時として政治的侵略という形をとることもある。もし「宗教」が神の存在を不可欠だとするならば、‘religio’は「宗教的」では必ずしもないかもしれない。もし「宗教」が政治とは画然と区別された活動だとする、やはり‘religio’は「宗教」的ではないかもしれない。しかし、やはり‘religio’は、「宗教」と同じく、ある種の超

越的なものに対する信念に基づくものであることは確かである。しかしその信念は集団において保持されてきた信念である。もし「信念」が個人の内面での事象を指すものだとすれば、‘religio’は「信念」に基づくものではないし、「宗教」が「信念」に基づくものであるとすれば、やはり‘religio’は「宗教」ではないのである。