

<書評>

超越的権威の再生産と暴力

——モーリス・ブロックの儀礼的暴力論——

Maurice Bloch, *Prey into hunter: The politics of religious experience.* (Cambridge University Press, 1992)

鎌 原 利 成

1. イデオロギーと儀礼

モーリス・ブロックは、モース、レヴィ＝ストロース的な構造主義とマルクス主義的唯物論の新しい展開をつなぎあわせているイギリスの社会人類学者である。また、人類学の枠組を越えて、儀礼論、イデオロギー論、権力論の認識論的転換を目指している社会学者でもある。ブロックはマダガスカル島の中央部をフィールドに研究を進めているが、マダガスカル固有の文化、政治の記述に終わるのではなく、その他の社会にも適用できる一般理論を構築しようとしている。本書におけるブロックの研究テーマは、宗教（宗教体験）と権力、権威の関係についてである。前著の“From blessing to violence” [Bloch, 1986]（「祝福から暴力へ」 [訳、一九九四]）では、「宗教的慣行の中に支配や軍国主義的な暴力を見抜こう」 [ブロック、一九九四、p.2] としている。ブロックは、その際、特に儀礼に注目するわけであるが、それは、儀礼が、アルチュセールの意味において<イデオロギー装置>だからである。逆にいえば、「<イデオロギー装置>に取りこまれて人々が動くその動き方は、未開社会においてであろうと近代社会においてであろうと、「儀礼的な実践」とよんでもいい」 [ブロック、（今村、田辺）、一九八四、p.229] という訳である。儀礼とイデオロギーの関係においては、メッセージが身体感覚まで浸透し、日常言語の挑戦、議論、批判の対象とならない。こうした「儀礼的コミュニケーション」の特質や儀礼の反復性、硬直性などは、確かに重要ではあろう。しかし、ブロックは「暴力」の果たす役割に特に注目する。権威の正当化のイデオロギーは現世的な生活知とは異なったものであって、「イデオロギーの基礎は、超越的なものに関連づけつつ、現世を象徴

的に価値低下させることにある」[ブロック、一九八九、p.407] のだが、ブロックにおいては「暴力」こそ、その「超越性」をもたらす。それでは“Prey into hunter” [Bloch, 1992] を紹介しつつ、ブロックの儀礼的暴力論を概観してみよう。

2-1. “rebounding violence” の図式

ブロックは、儀礼の核心は暴力現象であって、政治的、社会的状況の変化によっても変わらないものであるということを、前著において明らかにした。しかし、それは、イニシエーション、供犠といった儀礼だけでなく、馮依、外婚制などといったものにも広くあてはまるということが“Prey into hunter”において示されている。儀礼の核心にある暴力現象は、ブロックが“rebounding violence (はねかえる暴力)”とよぶもので、「最初の暴力」と「第二の暴力」から成る「二重の暴力」である。それは、時間の経過の中での人間の変容と深く結びついている。人間は、生れ成長し、老いて死ぬ過程をたどるが、儀礼においては「象徴的な死」によって、人間は生の時間的過程を超越した存在の一部となる。まず、「祖先」「あの世」の「超越性」によって、「この世」の動物的な「生命力」に暴力が加えられるのである。これが、「最初の暴力」である。しかし、人間は「生命力」を失ったままでは生きてゆけないので、外部から暴力的に「生命力」を奪うのである。ここで回復された「生命力」は、もともと備わっていた内在的な「生命力」とは違って、「永久的制度」や「超越性」に支配された新たに再生された存在である。

第2章の「イニシエーション」においては、この図式が、オロカイヴァ族のイニシエーションを例に説明されている。子供はイニシエーションによって、「超越的」な祖先としての“prey”（餌食）から、自らも「超越性」を得た“hunter”（狩人）へと転換し、社会の一員として認められるというのがそのストーリーである。以下、儀礼の過程をたどってみよう。まず、「超越的」な「精霊」としての狩人が、村に侵入し、子供を「豚」（内在的な「生命力」）と見做して豚狩りする。これは、子供に対する象徴的暴力、「最初の暴力」である。そして、子供は村の外に出され「超越的」な「死者の霊」になったとされる。その後、子供は村へ戻り、皆で本物の「豚」（外在的な「生命力」）を供犠し、「共食」する。これが「第二の暴力」で、「超越性」を帯びた上で、ここで「生命力」が回復されるというのである。「第二の暴力」には、集団外から「生命力」を得るという意味での対外膨脹が伴うことがある。イニシエーションは、単に「生命力」の回復のためだけに行われるのではない。「生命力」の世界である村や家の「内部」から、「超越性」「血族」「死者」の世界である「外部」に出て、再び村に戻ってくることによって、人間

は個人的な生を超えた永久の生命の円環のなかに組み込まれるのである。

第3章は「供犠」がテーマであるが、供犠はイニシエーションと密接な関係にあり、“rebounding violence”の図式があてはまるという。

ところで、供犠を論じる際の主要な論点は、「身代りとしての犠牲」「犠牲の肉の共食」「自己犠牲」「贈与」「聖-俗の交流」などだが、ブロックは供犠を“rebounding violence”の図式にあてはめる時、「自己犠牲」と「犠牲の象徴的殺害」を「最初の暴力」に、「共食」を「第二の暴力」にあてはめている。「贈与」という点に関しては、「贈与は自己の一部を与えること」だというわけで、「供犠者と犠牲の同一化」と結びつけている。ブロックは、モース、ユベールの「聖俗交流説」には批判的である。

次は、供犠と馮依の関係が取り上げられる。ディンカ族では、病気の治療の儀礼で、「生命力」を象徴する「牛」を殺すと、「超越的」な「神の言葉」ともいうべき「語り」が患者に入り込んでくる。こうして患者に「超越的」秩序がもたらされ、病気が治る。この儀礼の効果は患者以外の参加者にも及ぶが、それは個人と集団の境界が弱いからである。儀礼はこれで終わるのではなく、「牛」の「共食」を伴う。では、ここで聞こえてくる「神の声」とは、どんな「語り」なのだろうか。ブイド族の例も考え合わせたくて私見を述べると、それは、「個人的な生を捨て、非個人的で生を超越した一体性を導き入れよ」というものである。

2-2. “rebounding violence”の一般性

第4章「宇宙創造と国家」では、“rebounding violence”の図式が、オロカイヴァ族のイニシエーションのような個別の儀礼においてだけではなく、全社会、全時間を含む全般的レベルでの社会秩序の再規定、再生においてもみられることが示されている。（田辺繁治によれば、下位の個別的な儀礼を模倣してそれをモデルにしながら上位の国家的儀礼がつくられてくるのだという〔田辺、（ブロック、今村）、一九八四、p.233〕。）しかも、個々の“rebounding violence”と、より全般的な“rebounding violence”は、互いに形式的に相同であるというだけでなく、両者は深く関わり合っている。ここで取り上げられているのはヒンドゥーと日本の例である。どちらも国家社会である。そこでは宇宙創造論と国家が結びつけられており、社会学的に見ると宗教的实践と政治的实践の連続性が見られる。

まずヒンドゥーの例では、神による宇宙創造的供犠と供犠的儀礼（火葬）における死者の再生との相同性が“rebounding violence”の図式で説明される。そして、次に王権と宗教の関係が述べられている。ヴィシュヌ神は観念的な王と見做されるのであるが、それは、

ヴィシュヌ神も王も「生命力」の破壊、征服、支配、つまり「第二の暴力」を司るからである。しかし、「第二の暴力」は「最初の暴力」と切り離せないで、王権は禁欲的で「最初の暴力」を司るブラフマンの協力を必要とするというのである。次に、日本の場合を取り上げてみよう。日本の宗教も“rebounding violence”の図式にあてはまるという。「最初の暴力」に関わるのは仏教である。というのは、魂や「生命力」の排除、攻撃に関心を置いているのは仏教だからだ。一方、「第二の暴力」に関わるのは神道である。神道は神の強さ、「生命力」を内に呼び込むことに主眼をおくからである。日本の伝統的地域社会はこのような“rebounding violence”により自己の集団の再生産をしていたが、日本国家も天皇によって体现され、“rebounding violence”の図式があてはまる「最高の血統付きの地域社会」である。しかし、支配者層は、被支配者層と違い、再生産だけでなく、対外膨脹、国内支配の潜在性を最大限に膨らませる。では、支配者層による“rebounding violence”——太平洋戦争のような神道的な対外膨脹（第二の暴力）——は、どのように正当化されるのだろうか。攻撃性を促した外的条件が見出だされると、支配者層による攻撃性が皆にとって適当なものに見える。そのダイナミズムに被支配者層が取り込まれるが、被支配者層はそのダイナミズムの中に自分たち自身の再生産のイデオロギーと支配者層の膨脹の可能性があることを認識しているのである。この二重の認識によって、支配者層と被支配者層は相互に繋がり、国内支配と対外侵略の正当化が導かれるのである。また、ブロックは、別の所で次のように述べる。地域社会の個別的な儀礼と国家的儀礼には連続性があり、「国民は儀礼に参加することで、国家の権威の構造に対する挑戦をあきらめようとする……」。国家に対して挑戦をするということは、自分の父親や夫、あるいはリーダーの権威に対する挑戦ということになって、たとえ国家が専制的であると感じていてもそれをひっくり返すということは好まない。そこで人々は支配の構造のなかに参加することによって自ら妥協せざるをえないわけである」[ブロック、(今村、田辺)、一九八四、p.235]。国民が国家（国家の「第二の暴力」）に積極的に従うのか、消極的に従うのか曖昧であるが、少なくとも、国家の対外膨脹が地域社会の個別的な儀礼の「第二の暴力」の延長線上にあるため、対外膨脹が正当化されたということはいえるだろう。

第5章「結婚」では、「結婚」というものが「生命力」としての「女性性」の征服と消費、交換という観点からとらえられている。“rebounding violence”にそって、「内在的な生命力」の排除として、花嫁を外部に差し出し、「外在的な生命力」として外部から花嫁をもらうというのが、まさに「外婚制」のメカニズムなのだ。“Prey into hunter”においてはラダキ族などの結婚の例から、“From blessing to violence”ではメリナ人の割礼の例から説明されていることだが、「女性性」は再生産を司るカオス的な「生命力」を、一

方「男性性」は社会の持続と秩序の「あの世」的なイメージと結びついた「神」を表象する。「女性性」は外部から、「男性性」によって征服、消費される。このため、政治的支配者が「女性を征服する者」として表象される社会もある。しかし、注意すべきなのは、儀礼への参加者は、実際に男性であろうと女性であろうと、潜在的に男性的であり女性的であって、儀礼は、この複雑なバランスの内的構成要素の単純化によって、この両性具有的なバランスの変動をもたらすという点である。

ここで第6章「千年王国運動」に移るが、ここまでは“rebounding violence”の首尾一貫性に焦点が当てられてきたように見える。しかし、実は儀礼はいつも直接的で全ての参加者を納得させる訳ではない。生活状況に問題があると、儀礼などに劇的な変化がみられることがある。この章ではマダガスカルのメリナ族の割礼儀礼の歴史などが例に挙げられている。

千年王国運動とは、中世キリスト教の運動で、終末の後の永遠の千年王国を待望する運動である。千年王国的運動の特徴は“rebounding violence”の「第二の暴力」、外部への征服の拒否、つまり「この世」での生活、再生産の拒否を特徴とする。「祖先」のいる「あの世」、時間を超えた「永久的秩序」に従おうというのである。メリナ族においては19世紀に国家規模にまでなった割礼儀礼がラダマ2世によって廃止された時、人々は、ラダマ2世を、「祖先」に服従するかわりに外国人に屈したのだと見做し、抵抗運動を起こした。人々は「この世」における支配者なしで「祖先」の支配による永遠の王国を築くために、「この世」での再生産を拒否し、農作業を放って、亡き王、王女を祭り上げ、祖先に憑依された。つまり、「第二の暴力」を放棄し、「最初の暴力」に回帰したのである。

ここまで、「第二の暴力」に関していくつかの形態を見てきたが、それは、政治、経済状態に関する自己評価によって異なってくるという。余裕のある時は膨脹し、支配的な攻撃に転換し、そうでない時は自己維持的再生産に、「この世」に希望がない時は「この世」での再生産の放棄という風に自在にその姿を変える。しかし、千年王国的変容は“rebounding violence”の、祖先による「象徴的征服」を拒否しない点で、依然として伝統に忠実だという。

第7章「神話」では、“rebounding violence”のシステムへの根本的な挑戦を見出すために、組織化された実践でなく、神話という、より自由な想像の世界がとりあげられる。もし“rebounding violence”において全てが変わったら、つまり「超越的制度」などがなかったらどうなのか、と問いかけられる。そのとき、神話は、体制の崩壊についての恐るべきアイロニカルな可能性を語っている。例えば、神話の中では、“rebounding violence”における、「征服する側」と「征服される側」の位置が逆転していることがある。但し、

神話が儀礼、政治的保守性と結びつくことがないというのではない。

では、マベティセク族の民族誌の例をみてみよう。それによれば、昔は、動植物が人間を食べていたという。しかし、動植物と人間の差異がなかったため、動植物は「共食い」の罪で、人間の長老（「超越性」をもつ）によって、「呪い、支配（tular）」（＝「差異化」「境界づけ」）を受けた。こうして、人間が動植物を消費できるようになったという。しかし、マベティセク族の人々は、こうして“rebounding violence”によって得られた人間の優位性、生き物のアイデンティティに何の疑問も感じていないわけではない。「呪い（tular）」（＝「差異化」）がなされなかったり、弱かったりしたらどうなるのか、という問いが出てくるからである。もしそうになったら、動植物を食べた人間が復讐を受けたり、病気にかかったりする。全生命体に差異がない統一性（kemali’）の状態は、病気というものの源である。しかし、より徹底した病気治療においては最も根本的に“rebounding violence”が放棄され、“kemali’”の観念が用いられる。そこでは、全生命体の平和的共同性が実現され、人間の優越性、「超越性」、永久的支配秩序が放棄される。しかし、これは一時的な解決にすぎないため、結局“rebounding violence”と結びついた「呪い（tular）」（＝「差異化」）が必要となるのである。

ここで本書の結論に至る。それは“rebounding violence”が、「超越的」で正当な秩序としての社会にとって、必要なイメージが構築される唯一の方法だということである。我々は、支配と暴力の正当化に足掛かりを与えるようなコスモロジーしか描けない。しかし、マベティセク族の“kemali’”の例のように、本当に困難な状態のときにはイデオロギーの基盤を分析、批判し、まったく根本的な解決方法を探することができる。

3. 「生命力」、「超越性」と「暴力」

“Prey into hunter”の概観を一通り終えたので、主に暴力論の観点から、思うところを述べてみたい。

“rebounding violence”の図式の意義は、まず、ヴァン＝ヘネップやターナーによる従来の通過儀礼論で見過ごされていた「第二の暴力」に焦点を当てたことである〔Bloch, 1992, p.6〕。しかし、この図式は案外モースの「贈与論」に近いものかもしれない。というのは、他人に物を与えて《面子》を保つとか、相手に「負債感」を与えるというのは「最初の暴力」であり、自分の《面子》を保った上で、自分を与えたのと同様かそれ以上の「返礼」を得るといえるのは「第二の暴力」だといえるように思われるからである。また、暴力論の観点からは、ジラルのスケープゴート論的な供犠一元論の不十分さ——例えば

近代社会を分析できないというような点——をかなり克服できるという点が好ましい〔今村、(ブロック、田辺)、一九八四、pp.239-241〕。また、例えば集団内の凝集性に関して語られるときなど、時には「供犠」と「外部の敵への攻撃」の関係があいまいにされることがあるが、ブロックのこの図式では、両者の間の関係が実に明快に示されている。

しかし、ブロックは儀礼的暴力を論じている割に、少なくとも“Prey into hunter”では、集団の凝集性、集合的沸騰と関わるようなエネルギー性については、意外と触れていないように思われる。むしろ、「超越性」を帯びた社会秩序という方に焦点を当てている。儀礼的「暴力」のとらえ方についても、ジラールなどがそれを人間の内面に備わる攻撃性の現れとするのに対し、ブロックはそれを、宗教や政治における「超越性」を生成しようとする結果だとしている〔Bloch, 1992, pp.6-7〕。その上でブロックは“rebounding violence”こそ、「超越的」で正当な秩序としての社会が構築される唯一の方法であるという結論を導くのである。“rebounding violence”においては「生命力」は征服、消費の対象であるかのように見える。では、ジラルルの考え方はどうとらえられるべきであろうか。こうした問題に関してはデュルケム、モースの供犠論における「集合力」の理論などを検討し直すことが必要であろう。しかし、ここでは「生命力」、「超越性」と「暴力」の関係について、私なりの見解を簡単に述べておくに止めておこう。

そもそも暴力とは何であろうか。それは、ミメシスの「同化」の志向性とその「不可能性」のズレから噴出する激しい力といってよいだろう。そして「同化の極限は、同化の不可能性を示す」ものであるという〔今村、一九八五、pp.83-85〕。しかし、暴力とは見方を変えれば「同化」どころか対象の否定による「差異化」でもある。ここで、こうした暴力の両義性と「超越性」、「生命力」を結びつけてみよう。

ブロックにおいて、「超越性」とは、「永久的社会秩序」と結びつけられるが、また、それが「差異化」の作用をもつことにも触れられている。田中雅一によると、「自己」の聖化を伴う自己否定暴力は「自己の中の他者」への暴力であるという〔田中、一九九四、pp.98-99〕。つまり、「超越性」による「象徴的な自己否定暴力」(最初の暴力)とは、各々が「自己」の中の「他者性」を排し他ならぬ「自己」、確固たる「個」を確立すること、つまり「差異化」することなのである。

一方、「生命力」とは何か。「生命力」と結びついた暴力とは何か。自己否定的暴力(最初の暴力)で否定されるのは、内在的な「生命力」であるが、それは田中雅一のいう「自己の中の他者」のことであろう。すると、「生命力」とは「自己の中の他者(性)」「他者(外部)の中に見出だされる自己」つまり、「自己と他者の同化」をもたらすものといえよう。今村仁司のいうミメシスの同化の暴力性〔今村、一九八五、pp.83-85〕は、

「生命力」の発現としての暴力性であろう。他者の「生命力」を奪う暴力とは、「他者の中の自己」を取り入れ「他者」と「同化」すること、自分自身の身体を越えて「自己」を拡大することである。“Prey into hunter”の第7章の、「超越性」「差異」がない状態（kemali）を前提とする「共食い」状態は、まさにその典型である。では、「最初の暴力」で否定される「生命力」とは何だろうか。それは、「共食い」「近親相姦」、ジラールのいう「相互暴力」など、無秩序な「自己拡大」、「差異」の喪失をもたらしやすい、野性的な「生命力」である。それは、あまりに危険なので、「生命力」は「超越性」のコントロールのもとにおかれなければならない。また、「他者」（犠牲獣、他人、他の共同体…）の「生命力」も、コントロールされないうちは、「自己」（個人としての自己、共同体内部）にとっては脅威であろう。それゆえ、「第二の暴力」において外部から「生命力」を奪うのに先だって、「最初の暴力」で「超越性」が確立されるのである。「第二の暴力」は「超越性」をもった主体によって行われるから、そこには、単なる「他者否定」「自己と他者の差異化」「共同体内部と外部の境界づけ」の側面もある。「第二の暴力」において、「他者」の「生命力」の征服、「自己拡大」がなされるといっても、暴力を行使した側の主体性は、維持、強化されるのであって、差異喪失のカオスに埋没してしまうわけではない。

こう考えると、暴力が「生命力」の発現という面をもちながらも「生命力」を否定、吸収し「超越性」を生み出すものであるということがいえる。ただし、「生命力」は完全に否定されるのではなく、あくまでも、それが前提になって「超越性」が獲得されるのである。例えば、「最初の暴力」が供犠である場合、供犠者と犠牲の「同化」が不可欠である。すると、“rebounding violence”とは、共同体の「社会の生命力」のもとで生きられる個々人の成人としての自立と、外部と区別された共同体の確立を同時に果たすものだといえる。確かに、儀礼的暴力は「超越的」な秩序、権威を創出、再生産するのに有効であろうが、“rebounding violence”が「超越的」で正当化された秩序のイメージを生み出す唯一の方法であるかどうかは更に検討されるべきことであろう。その際、特に、近代化し、世俗化した国家の＜イデオロギー装置＞の例がもっと挙げられる必要があるだろう。

本稿では、国家の暴力の正当化と地域共同体の関係という大変重要な問題をより具体的に検討する余裕がなかったのであるが、今後“rebounding violence”の図式を日本の天皇制論、共同體論などによって更に検証する必要があるだろう。“rebounding violence”の理論が儀礼的暴力論、権力論、イデオロギー論に刺激を与えていくことを期待したい。

(注) 本稿では「最初の暴力」「第二の暴力」という用語を用いたが、実は原文においては“the first violence” “the second violence” というような定まった用語がその都度用いられているわけではなく、箇所によってまちまちな表現がなされている。そこで厳密さを欠く恐れはあるが、便宜上このような表現をしたのである。「イデオロギーの構築と歴史」[ブロック、一九八九、p.395]で「最初の暴力」「第二の暴力」という言葉が用いられていたのもそれに倣った。

引用・参考文献

- Bloch, M. and Parry, J. (eds.), 1982, *Death and the regeneration of life*, Cambridge University Press.
- ブロック、M.、今村仁司、田辺繁治、一九八四、「特別討議 儀礼とイデオロギー」、『現代思想』(1984年5月号)、青土社
- Bloch, M., 1986, *From blessing to violence*, Cambridge University Press (＝一九九四、田辺繁治、秋津元輝訳、『祝福から暴力へ』法政大学出版局)
- ブロック、M. 一九八九、田辺繁治、林行夫訳、「イデオロギーの構築と歴史」、田辺繁治編、『人類学的認識の冒険』、同文館出版
- Durkheim, É., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (P.U.F., 1978) (＝一九四一—四二、古野清人訳、『宗教生活の原初形態』(上)(下)、岩波文庫)
- Girard, R., 1972, *La violence et le sacré*, Éditions Bernard Grasset, Paris. (＝一九八二、古田幸男訳、『暴力と聖なるもの』、法政大学出版局)
- 今村仁司、一九八五、「破滅への願望」、『ユリイカ』(1985年5月号)、青土社
- 、一九八九、「イデオロギーとプラクティス」、田辺繁治編、『人類学的認識の冒険』、同文館出版
- Mauss, M. et Hubert, H., 1899, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*. (＝一九八三、小関藤一郎訳、『供犠』、法政大学出版局)
- Mauss, M., 1968, *Sociologie et anthropologie*, P.U.F. (＝一九七三—七六、有地亨他訳、『社会学と人類学』I・II、弘文堂)
- 大澤真幸、一九九〇—九二、『身体の比較社会学』I・II、勁草書房
- 田中雅一、一九九四、「割礼考」、大淵憲一編、『現代のエスプリ』(No.320)、至文堂
- (かんばら としなり・修士課程)