

## 《忌避》の諸相（上）

——分析枠組の設定のために——

薄 井 明

### <目次>

1. 序——問題の設定——
2. 《忌避》と＜共同体の秩序＞  
——文化＝社会体系の要請としての《忌避》——
3. 《忌避》と＜身体＝アイデンティティ＞  
——《忌避》の基盤——  
……………以上（上）
4. ＜両義性＞と＜両価性＞  
——《忌避》の心的ダイナミズム——  
……………以下（下）
5. ＜身体言語＞としての《忌避》
6. 結びに代えて

## 1. 序——問題の設定

いわゆる〈宗教の世俗化〉に伴って、超感覚的な力への信仰は消滅しつつあるように見える。そして、さまざまな〈禁忌〉もその根柢の「非合理性」が科学の光の下に暴露されるに従って、ますます効力を失い、前時代の遺物になりつつあるようにも見える。民俗学者・歴史学者は、〈不浄〉という観念が現代では消滅しかかっている（高取正男／橋本峰雄，1968，pp.57-58）とも、また〈穢れ〉は単なる〈汚れ〉に、〈忌み〉は〈慎み〉にと変化してしまった（榎垣実，1973，pp.81-82）とも言う。

確かに、歴史的形態としての〈忌み〉や〈不浄〉〈穢れ〉などの観念は、過去のものとなりつつある。しかしそうした事実を認めたとしても、そのことをもって、歴史的形態としての〈禁忌〉等を実効あるものにしてきた成員主体の〈忌避〉感情までもが消滅してしまったと結論することができるだろうか。〈穢れ〉は非合理的な単なる〈迷信〉だったのだろうか。仮にそうだとした場合、〈穢れ〉観念の根深さと現存性を指摘する歴史学者の次のような言明をどう受けとめるべきだろうか。

「触穢の語は私たちにとってずいぶんと遠いものとなっているが、『けがれ』のほうは今日なお日常生活の中に脈々と息づいている。いわく、けがれる・けがす・けがらわしい等々。よごれ・よごれるなどということばとは似て非なる独特のニュアンスをはらみつつ、日本人の精神構造の陰微な一面をうかがわせることばとして、それは生きている。」（横井清，1975，pp.267-268）

〈穢れ〉や〈禁忌〉をめぐる歴史学・民俗学上の問題に決着をつけることが本稿の眼目ではない。歴史的・民俗的事象に言及したのは、現代の日常生活に広範に現存するいわゆる〈生理的嫌悪感〉を解明する手懸かりのひとつをそこに見出そうと考えているからである。

われわれの身邊に存在する〈忌み避けられるもの〉、それには次のようなものが挙げられよう。他人及び自分の身体からの分泌物や排泄物、代謝物。血。死体。さまざまな小動物（蛇・ムカデ…）やその群れ。身体の畸型や皮膚の異常。さまざまな被差別者。さらには、それらから派生する事態や状況、等々。以上のような事象に対峙した時にわれわれの内部に生ずる一種独特の感情は、通常「汚い」「気持悪い」「グロテスクだ」「無気味だ」とカテゴライズされる。

本稿では、これらを《忌避》感情として総括し、基本的には〈汚い〉〈醜い〉〈無気味〉という三つのカテゴリーを含むものとする。<sup>(1)</sup>

さて、こうした《忌避》感情は一見きわめて自明であり、ほとんどアプリオリなもののように見做されている（生理的嫌悪感）。だがその自明性を一歩突込んでみると、「根拠の無さ」（S. Freud<sup>(2)</sup>）という点では、民俗学上の〈穢れ〉や〈禁忌〉との連続性が現われてくる。次のような状況を想定してみよう。われわれが或る物を〈汚い〉と感じる時、それを洗い流したり、払拭したり、あるいは遠ざけたりする。もしその際誰かに「何故それは〈汚い〉のか？」と質問されたとしたら、おそらく次のような含意の返答を用意しているはずである。「それが〈汚い〉のは衛生的・病因論的に見て人体に有害だからだ。」しかし、〈汚いもの〉＝〈有害〉という図式は本当に根拠があるのだろうか。他人の口に触れたものが《忌避》される時にも、〈汚い〉というカテゴリーは使われるし、またそう感じる。自分の口や愛する者の口については問題にしないのに、他人の口及びそれと接触したものは〈汚い〉と感じるという事態は、決して衛生・病因論の次元にあるわけではない。本稿で論じる《忌避》としての〈汚さ〉とは、病因論的有害性では説明できないそうした部分を示す。

そこで《忌避》の問題をラフな形で列挙すれば、次のようになるだろう。

- I) 《忌避》されるものが直接人体の生命を脅かすものでないとすれば、それは一体何に対する脅威・危険なのか。特定のものだけが《忌避》されるのはいかなる論理に基くのか。
- II) 現代社会でその成員全体にほぼ共通して《忌避》されるものがある一方で、強迫神経症や恐怖症にその極端な例を見ることができるようになり、《忌避》の程度に違いがあることも事実である。これをどう理解すべきか。
- III) 宗教における〈聖なるもの〉と同様に、〈両価性〉（Ambivalenz）が《忌避》についても指摘できるが、<sup>(3)</sup>それは何故か。
- IV) 《忌避》は直接的な感情として現象し、〈恐怖〉や〈怒り〉とも隣接しながらも、それらとは区別される一種独特の感情である。この《忌避》感情が人間主体にとって意味あるものだとすれば、それはいかなるものか。
- V) そして、この《忌避》が人間にとって生得的なものでないとすれば、どのようなプロセス及び心的メカニズムによって主体にビルト・インされるのか。

もちろん、本稿でこれらの問題すべてに解答を与えることは不可能である。また、《忌避》の問題にかかわる研究対象も多岐にわたっている。《忌避》現象は、それがたとえどんなに些細なものであったとしても、単一の次元から説明できると考えるのは誤りであろう。事実、《忌避》に関連する研究は多方面に広がっているし、その数だけの理論が存在するといってもいい。やみくもに個々の《忌避》現象に突入して、その中で方向を見失ってしまうことを避けるために、いったん《忌避》の問題に関連する学問諸領域の成果を問題別に整理しながら吟味し、《忌避》の諸相を明らなみに出すことによって、現存する《忌避》に接近するために分析枠組を整えるという作業が、そこに必要となってくる。本稿はその作業のひとつの試みである。

## 2. 《忌避》と〈共同体の秩序〉

### —文化＝社会体系の要請としての《忌避》—

《忌避》の問題を集中的に論じてきたのは、言うまでもなく、人類学及び民俗学である。特に人類学では、〈タブー〉というタイトルの下に歴大な調査研究が蓄積されてきた。そして、民族誌的蒐集の段階を経て、さまざまな理論化の試みが提出されている。ここではその中の代表的な三人（A. van Gennep, E. Leach, M. Douglas）の理論を検討しながら、《忌避》をめぐる文化＝社会的位相とその諸問題を抽出・整理していくことにする。<sup>(4)</sup>

この点に関して、現代の人類学の中ではほぼ共有財産となり、理論化の出発点となっていると言えるのは、van Gennep の〈通過儀礼〉論であろう。周知のように、van Gennep は、それを主題とした著書の中で、種々の〈通過儀礼〉（rites de passage）に共通した構造を抽出している。すなわち、〈通過儀礼〉は次のような下位儀礼から構成されているという。

- I) 〈分離儀礼〉〔境界前〕（rites préliminaires）。
- II) 〈過渡儀礼〉〔境界上〕（rites liminaires）。
- III) 〈統合儀礼〉〔境界上〕（rites postliminaires）。

（1977, p.9及びp.17）

《忌避》の問題に引きつけて言えば、van Gennep の功積は、それら下位儀礼の中の第二段階である〈過渡期〉（marge）が〈通過儀礼〉には普遍的に存

在することを、及びそれが独自の力を通過者に付与することを指摘したことである。二つの領域＝〈社会的範疇〉の〈過渡期〉に置かれる者は「肉体的にも呪術＝宗教的にも一定期間特別な状況におかれる。」（同書，p.15）この点から〈聖なるもの〉のもつ〈両価性〉すなわち善かつ悪である〈力〉が説明できる。つまり、〈社会的範疇〉の〈過渡期〉にある者は、共同体の統制可能性の範囲外にいることから特別な〈力〉が成員によって付与され、同時に共同体から一定期間分離されるということである。もちろん、その場合何を〈過渡期〉＝〈境界〉と見るかは、その共同体の成員に共有された象徴的分類体系の一部たる〈社会的範疇〉に規定されていると言えるだろう。《忌避》の問題を何か生理的なものごとく見做すアプリオリズムから、その重要な一部を文化＝社会体系の次元へと焦点移動させた van Gennep の所説は、この後の議論の前提となるべきものである。細部にこだわらずに、<sup>(5)</sup> 基本的な問題軸を抽出すれば、〈社会的範疇の境界にあるもの〉——〈特別な力の想定〉——《忌避》という三者の密接な関係を確認することができよう。

こうした論点を基礎として、さらに《忌避》の問題に接近していった人類学者として、E. Leach と M. Douglas の名を挙げなければならないだろう。

イギリス構造主義人類学と言われる社会人類学者 E. Leach の理論は、〈象徴的分類体系〉を人間の認知構造に普遍的な〈二元対立〉あるいは〈二項的コード化〉（binary coding）へと推し進めることによって、〈タブー〉の〈危険な力〉を説明する。Leach の理論の基礎になっているパラダイムはこうである。

「『十／一』は一組の二元対立を形成する。この二つはあらゆる点で『対等かつ反対』で、また分離不可能なのである。というのは、一方は他方の認識なしには理解しえないからである。しかし、『ゼロ』は『中間に』、『どっちつかずの状態』にあるばかりではなく、違った種類のものである。」（1985, pp.3-4）

別の著書では、《忌避》と関連深い上文中の後半部分が展開されている。有名なこの一節を引用してみよう。

「とはいえ、『聖なるもの』がどうして『非日常的で（abnormal）無時間的、曖昧不分明（ambiguous）、周縁的（at the edge）でなくてはならないのだろうか。……範疇 A の周縁が正確にどこから範疇非 A に移行するかという点

については、いつもある程度不確定で定まらない。空間的にせよ時間的にせよ、一つにまとまった領域のなかで範疇区別を設けようとする時、いつもきまって問題になるのはそれらの境界である。われわれは類似点ではなく相違点 (the differences) に注意を集中する。だからこそわれわれはこのような境界の標識は特別の価値があり、『聖なるもの』で『タブー』だと感じるのである。」(1983, p.35. 邦訳, pp.76-77)

Leach がここで問題としているのは「言語の人類学的側面」<sup>(6)</sup> というパースペクティヴの下に考察された〈タブー〉現象の解明である。つまり、Leach は〈文化〉の本質的条件を〈言語〉という〈象徴的分類体系〉に設定し、〈タブー〉をいわばその過剰及び裂け目の部分として捉えている。〈言語〉のもつ二元対立性<sup>(7)</sup>に注目すれば、〈境界〉は「十／一」を基軸として組織される〈象徴的分類体系〉に対して〈両義性〉(ambiguity) という意味の過剰=不安定性として規定され、また〈言語〉のもつ〈恣意性〉(=非連続性)に注目すれば、〈命名〉の体系に組み込まれない〈非=物〉は「真空」のごとき裂け目として規定され、排除されるということである。

もちろん、Leach の所説によって、〈タブー〉現象に新しい次元(記号論的位相)から解明のメスが入れられたことは認めるし、事実多くのケースに援用されてもいるが、その立論自体が相当に抽象度の高い次元で語られており、彼自身言明しているように、他の次元・要因を括弧に入れて注意しなければならない。例えば、〈タブー〉の説明として持ち出される〈両義性〉は、一方で〈詩的言語〉や〈洒落〉などに対しても妥当するはずである。遍在する〈両義性〉の中の特定のものだけが、鮮明な感情を伴う〈タブー〉や〈聖なるもの〉あるいは《忌避》されるものになるまでの推論上の間隙には、まだ多くの説明原理が補填されなければならない。また、Leach が人間の認知構造に普遍的なものと同前提している〈二元的コード化〉と、そこから導き出される「自然は真空を嫌うと言われる。人間は複雑さを嫌うのである。」(1985, p.137) といった見方を、《忌避》との関係で後に検討するつもりである。(4. 〈両義性〉と〈両価性〉の節を参照)

さて、一方の M. Douglas はいっそう大胆かつ詳細に《忌避》の問題に接近している。19世紀ヨーロッパに源をもつ、〈汚いもの〉についての〈病因論〉

以後の社会に生み落されたわれわれにとって、細菌という実体化されたイメージで〈汚いもの〉の有害性を説明することは、ほとんど自明のものになっている。だが、「序」で触れたように、日常的に行われているそうした〈病因論〉的説明は、「何故それが〈汚い〉のか、そして、何故それを排除するのか」の本当の理由を明らかにしない。それはちょうど、Lévi-Strauss が M. Mauss の論文集に寄せた「序文」の中で、〈マナ〉に関する現地人の説明が「無意識にある必要性 (une nécessité inconsciente)」(1968, p. X X XI X) を逆に隠蔽するものであることを指摘したことと平行な関係にあると言っていだろう。それゆえに Douglas が目指すのは、「未開人」であれ現代人であれ、彼らの〈穢れたもの〉〈汚いもの〉に対する意識的次元での説明ではなくて、その背後に隠された〈象徴的分類体系〉の解明である。

「汚れに関するわれわれの観念から病因論と衛生学を捨象することができれば、そこに残されるのは、汚物とは場違いのものであるという例の定義であろう。これはきわめて示唆に富んだ観点である。それは二つの条件を含意する。すなわち、一定の秩序ある諸関係の存在と、その秩序の侵犯である。したがって汚れとは絶対に唯一かつ孤絶した事象ではあり得ない。」(Douglas, 1978, p.34. 邦訳, p.79)

つまり、〈穢れ〉(pollution) や〈汚れ〉(dirt) は即自的に存在するのではなく、常に何らかの〈秩序〉(order) 及び〈分類〉(classification) との相関物として存在するのである。もちろん、これらは〈象徴的分類体系〉に属するものであるが、このように規定された〈穢れ〉をもし〈認知的不協和〉理論のような個人の認知の問題に解消してしまつたら、重要な問題が見落されることになるだろう。確かに、〈分類できないもの〉としての〈異例なるもの〉(anomalous things) が〈マナ〉等と同じ範疇に入れられることは人類学でも知られた事実である。<sup>(8)</sup> 〈新奇なもの〉〈見慣れぬもの〉が《忌避》の重要な契機を成すことは認めるが、そのことをもって《忌避》を説明する十分条件とするわけにはいかない。<sup>(9)</sup> 《忌避》の文化＝社会的位相を抽出しようとしていることにおいては、むしろ J. Kristeva が明確に述べているように、「汚染力を確定する禁止の力」(1980, p.84. 邦訳, p.101. 傍点は引用者) が《忌避》にとつて不可欠の契機であることを強調しておくべきであろう。<sup>(10)</sup> そして、この〈禁止

の力>とは、この場合には、共同体あるいは集団がその<秩序>維持のために成員に課す<禁止の力>の方に焦点が当てられることになる。それゆえ、注意すべきことは、《忌避》の問題に含まれている二つの側面、すなわち《忌避》を生み出す<sup>●</sup>基盤としての成員の主体内の側面と、《忌避》を<sup>●</sup>要請し、成員に禁止を課し、《忌避》を再生産する文化=社会体系の側面を分析上混同しないことである。

Douglas がもちろんこのことを看過しているわけではない。文化=社会体系に起因する<危険> (danger) という観点から<社会的汚穢> (social pollution) を4つの局面に分けて主題的に考察している。それは、Ⅰ) 外的境界線に迫る危険、Ⅱ) 体系の内的境界の侵犯から生まれる危険、Ⅲ) 境界内部の辺境に宿る危険、Ⅳ) 内的矛盾から生ずる危険である (ibid, p.122. 邦訳, p. 232)。

文化=社会体系に起因する《忌避》の基本的な場合分けとしては、これでは十分であろう。例えば、人類学や民俗学でよく指摘される<共同体>の<境界>に宿るとされる<危険な力><sup>(12)</sup>はⅠ)の局面から、また<性>や<殺人>の<タブー><sup>(13)</sup>に付いてまわる<穢れ>は主としてⅡ)の局面から説明されるだろう。さらに拡張して、Ⅲ)の局面に<アウトサイダー><sup>(14)</sup>や<妖術><sup>(15)</sup>などを、Ⅳ)の局面にインドのカースト制の<不可触賤民><sup>(16)</sup>の問題などをかかわらせることも可能であろう。

しかし、Douglas の所説のメリットはこうした点に留らない。その一つは、文化=社会体系に起因する<穢れ>が隠喩関係を通して他のものの《忌避》に転移していくことを指摘したことである。重要なものとしては<身体>の「開口部」に対する警戒が挙げられるが、それはⅠ) <体系の外縁における境界>との隠喩関係から説明されている (ibid, p.121. 邦訳, p.230)。それを少し局面を変えて積極的に定式化すれば、「社会的身体<sup>ボディ</sup>は生理的身体<sup>ボディ</sup>を知覚するそのやり方を制約する」(Douglas, 1982, p.65. 邦訳, p.129)ということになるだろう。この両者の関連性がどの程度まで言えるかについての検討の余地は十分あるが、文化=社会的位相と個人<身体>に対する態度という位相を媒介する<sup>(17)</sup>議論として、《忌避》解明の索出的意義は認められるべきである。

また、Douglasの所説から引き出せるもう一つの論点は、文化=社会体系にとっての<危険>に対する反作用(社会的サンクション)の中での<穢れ>の

位置に関するものである。「秩序を侵犯するもの」という〈穢れ〉の規定は、そのままでは、例えば〈罪〉に対しても妥当する。それに、〈穢れ〉同様〈罪〉も、その行為に即自的に内在する属性ではなく、É. Durkheim も述べているように、いわば〈法〉〈倫理〉等に結晶化されている「共同意識がこれに認めるところの重大性」によって帰属されるものである。では、〈罪〉とは区別される〈穢れ〉はどう規定されるべきだろうか。それを解く鍵のひとつを次の一文に見出すことが可能である。「無法なる行為と感じられたものに対し、社会秩序の中でそれにふさわしい現実的制裁が与えられる場合には、穢れの観念は生じにくい」(Douglas, op. cit., p.132. 邦訳, p.251)。これを信ずれば、〈穢れ〉は〈罪〉と同様に、〈共同体〉の「秩序を侵犯するもの」に対する社会的反作用の一形態には違いないが、〈法〉や〈倫理〉のように合理化されていない部分<sup>(18)</sup>に対応する未分化な防衛反応だと言えるだろう。

以上三者の考察から引き出しうる含意を小括しておこう。ある文化＝社会体系の内部に視点を置く者にとって、《忌避》とは何かアプリアリなもののように現象する。だが、そこに対して認識的な距離を取って見る時、《忌避》は文化＝社会体系の要請という相を現わしてくる。〈象徴的分類体系〉はそこにおいて、〈共同体の秩序〉に対する内・外からの〈危険〉に対する一種の防御膜として機能する。《忌避》とは、そうした体系の中で〈秩序〉の統合の弱い部分・十分反省的に組織化されていない部分を脅やかすものに対して、あるいはその不安定さゆえに、発動される未分化な防衛反応である。そして、《忌避》されるものに〈危険な力〉が付与されるとすれば、それは〈共同体〉あるいは〈集団〉がその〈秩序〉を維持するために、その成員に課している〈禁止の力〉から説明されるべきであろう。

### 3. 《忌避》と〈身体＝アイデンティティ〉

#### ——《忌避》の基盤——

〈共同体の秩序〉に対するさまざまな〈危険〉、これがいわゆる「未開社会」や〈民俗社会〉において〈穢れ〉というカテゴリーが担っていた意味の公約数である。そして、その〈穢れ〉は、現代のわれわれのカテゴリーでもある〈汚

い><醜い><無気味>に加えて<罪><災>をも包摂した広範囲なものであった。<sup>(19)</sup>そうした事情がもし、<共同体>のさまざまな<危険>に対するコントロール能力の低さ、及びそれゆえに生じた<危険>概念の未分化に対応するのだとすれば、特に近代以降の<共同体>の解体、あるいはそのずっと以前から進行してきた<合理化>（すなわち、<穢れ>に集約されていた<共同体の秩序>に対するさまざまな<危険>が、次第に、法・倫理・道徳・慣習・病因=衛生論等に分化及び統合され、コントロール可能性が増大したこと）によって、<穢れ>はほとんど消滅の方向に向うはずである。本稿の冒頭に引いた歴史学者・民俗学者の発言は、こうした面に対応したものだと言えよう。だが、その一方で依然として<差別>に代表される《忌避》が存在することも事実である。<共同体の秩序>という位相での存在理由が低下しつつあるにもかかわらず、減少していかない《忌避》、この事態をどう理解すべきであろうか。これを単一の要因で説明することはおそらく誤りだろうが、可能な一つの説明として<穢れ>を端的にイデオロギーとし、現状をその残滓として理解することもできる。しかし、よく考えてみるとこうした説明はまだ問題を徹底していない。つまり、問題はさらにこう立てられるべきであろう。「それでは何故<穢れ>と言われるものがこれほどまでに存続性をもつのか。」例えば、<畸型者>に対峙した時の《忌避》感情は依然としてわれわれの多くが抱くものだが、それは<共同体の秩序>云々で説明するよりも、われわれ自身の<身体>の安定性・完結性が決して絶対的でないことを指示するものとして説明した方が説得力をもっていると言えるだろう。ここから翻って考えてみれば、「未開社会」や<民俗社会>における<穢れ>とは、単なる観念ではなく、<共同体>の成員になまなましい感覚を伴って現われてきた観念であったはずである。もしそのように想定してみなければ、<穢れ>の実効性を理解できないだろう。それゆえ、次に立てられるべきことは、<共同体の秩序>という位相での《忌避》の存在理由ではなく、《忌避》の存立を下から支えるものは何か、という問題である。<sup>(20)</sup>

この問題を追求するために、まず《忌避》感情の中の特に<醜い>というカテゴリーに焦点を当ててみよう。

<醜い>にかなり重なる部分はあるが、完全に等価ではないし、また<無気味>というカテゴリーにも関係している欧米語に<グロテスク>という形容詞

がある。この〈グロテスク〉に集中的な考察を加えている文芸史家 W. Kayser の所説をまず取り上げてみよう。15世紀イタリア・ルネサンス期の〈グロテスク模様〉に始まって、現代に到るまでの絵画や文学を丹念に追いかけてながら、Kayser は〈グロテスクなもの〉の本質を規定する試みを行なっている。

「グロテスクなものは一つの構造である。われわれはその本質を、これまでしきりに思いつかされた言い回しで特徴づけることができよう。すなわち、グロテスクなものは疎外された世界である。……疎外されたといえるためにはわれわれになじみ深く気がおけないものが突如、奇異で無気味なものとして暴露せねばならぬ。……われわれの世界の信憑性というもののが実はみせかけにすぎぬとわかるものだから、恐怖はわれわれにはげしく襲いかかる。……グロテスクなものは死の恐怖よりもむしろ生の不安をそそりたてるのだ。」  
(1968, p.258)

つまり、〈グロテスクなもの〉とは単に形態上の問題にその本質があるのではない。形が変わっているだけなら、〈おかしさ〉を生じさせることもあるからである。〈グロテスク〉性とは、われわれが安住している〈自然な秩序〉のみかけの絶対性を内面から脅威に曝すもの、〈異化〉するもののことを指すのである。《忌避》に鮮烈さがあるとすれば、それは〈グロテスクなもの〉に端的に集約されているように、〈アイデンティティ〉を根底から揺さぶるという要因から説明されるべきであろう。

このことを別の方面から追証するものとして、心理学における〈アイデンティティ〉研究のひとつを挙げることができる。E. H. Erikson の名とともに一挙に一般化した〈アイデンティティ〉概念であるが、その中にはさまざまな水準があり、事実、研究にもいくつかのヴァリエントがある。《忌避》の問題と関連が深いと思われるのは、その中でも〈アイデンティティ〉を〈身体像境界〉の問題からアプローチしている S. Fischer らの研究である。ロールシャハ・テストに基く測定法ではあるが、その基本的な発想は、「身体像境界とは、個人が自己の身体表面に対するイメージであり、自己と外界とを区別する身体経験の分化を示すものである。」(中西信男他, 1985, p.228) Fischer らは、それをポジティブ（〈防御得点〉すなわち身体像境界の明瞭さを連想させるもの）とネガティブ（〈浸透得点〉すなわち身体像境界の脆弱さを連想させるもの）

の両面で得点化している。特に《忌避》と関連性が強いのは、〈浸透得点〉(Penetration Score)として得点される連想イメージである。それは基本的な次の7つの種類を含んでいる。「①開いた口や出し入れするために使われている口に関するもの、②物体の外表面をくぐり抜け、突き通り、浸透して内部に達することに関するもの、③破られ、砕かれ、傷つけられ、ダメになった身体壁に関するもの、④しっかりとした境界をもたず、何かが噴出している大地の開口部、⑤あらゆる開口部、⑥実体がなく、明確な境界をもたないもの、⑦透明なもの」(同書、p.231)である。

これらはいくまで〈アイデンティティ〉研究の一分野の問題として提出されたものである。《忌避》をテーマにした研究ではない。だが、ここに挙げられたものの全てではないにしても、多くのものが《忌避》と連動している。例えば、〈汚い〉に関連する連想イメージは①⑤(部分的には③⑥)であり、〈醜い〉〈グロテスク〉に関連するのは③であり、そして〈無気味〉には⑥の連想イメージが関連していると言えよう。この一致を単なる偶然以上のものとして読みとるとすれば、《忌避》されるものとは、〈アイデンティティ〉の基層的水準すなわち〈身体=アイデンティティ〉に対する脅威を引き起こすものである、という仮説を立てることが可能となろう。

Freud はかつて、Schelling の発想を受けて、「無気味 (unheimlich) とは、秘密で、隠されているべきはずのものが外に出てきてしまったような、そういった一切のことだ」(1970, S.249. 邦訳, p.333)と言った。そして、〈慣れ親しいもの〉(das Heimliche—Heimische)を〈無気味なもの〉(das Unheimliche)に変換させる心的機制として〈抑圧〉(eine Verdrängung)を想定して、〈無気味〉を説明した。だが、この「秘密で、隠されているべきはずのもの」とは〈抑圧された欲動〉だけではないはずである。不断は〈皮膚〉というヴェールで覆われている人間の肉的部分の出現が、一種の〈グロテスクさ〉を表わすものだとすれば、その場合の〈グロテスクさ〉も上の〈無気味なもの〉の定義に含まれると言えるだろう。

こうしたことを逆から言えば、人間の〈アイデンティティ〉は幾重にも重畳された層から成り立っており、それぞれの水準に何らかの〈遮蔽膜〉が対応していると想定できるだろう。そして、それぞれの〈遮蔽膜〉の破綻とそれに対する防衛反応として、さまざまな質と度合をもった《忌避》感情は定義される

だろう。例えば、E. Goffman の言う〈焦点の定まった集まり〉（a focused gathering）（1981, p.17）には、それぞれの場の維持のために動的に機能する〈相互作用膜〉（Interaction Membrane）（ibid, p.65. 邦訳, p.62）が存在し、同時にそれは多くの脅威にさらされてもいる。また、〈性〉の領域にかかわる〈遮蔽膜〉の存在も〈猥褻さ〉という状況の下で逆照される。通常は衣服によって、それこそ〈遮蔽〉されている肉欲性を強制的に告知させるものこそ〈猥褻なもの〉であると言う（湯浅慎一, 1978, p.261）。しかし、別けても《忌避》されるものは、〈身体の畸型〉や〈死体〉の腐敗過程に代表される、〈皮膚〉という〈遮蔽膜〉の解体であろう。

「フィードラーによれば、『フリークス』とは、『正常』の側の伝統的な『差異』の境界に挑む存在である。……しかし何か『異質なもの』、『別の秩序』とわれわれが感じてしまうものには、本来、それが体现しているある強固な『隔たり』ごと、根底からこちらをくつがえしてしまう、そんなラディカルなダイナミズムが作用しているように思われる。」（堤雅久, 1982, p.17）

「腐敗解体の過程がおこる限り、死骸はきわめて穢れたものである。暴力によるある社会の解体と同じく、生理的な腐敗解体はきわめて複雑な一つの差異の体系を、非差異化された塵埃に帰するのである。」（Girard, R., 1982, p. 412）

〈醜いもの〉、それは日本語の古形に適確に表現されているように、〈見難いもの〉すなわち「見つめていることができない——見ているのに耐えられない不細工なものごと」（石上堅, 1983, p.1273）のことである。そこには〈同情〉という感じさえ含まれていたという。だが、そうした〈同情〉という回路が消滅していくにしたがって、日常的な態度は、主体の内部に生じている〈抵抗〉（見難さ）あるいは主体と対象との〈関係〉を、分離・投影・逆転して主体の意識面から駆逐し、対象そのものの〈属性〉（醜さ）としてしまうのである。そうしたものとして《忌避》を理解するとすれば、《忌避》現象とは、それが顕在化すればするほど、かえって《忌避》されるものと《忌避》する主体の〈身体=アイデンティティ〉との連続性と後者の脆弱さを指し示すことになるだろう。

「2. 《忌避》と〈共同体の秩序〉」においては、《忌避》の文化＝社会的位相を浮び上がらせるために、《忌避》がいかにアプリオリではないかという点が強調された。だが、《忌避》の外見上のアプリオリ性の背後に隠れた文化＝社会体系の要請という点をいくら指摘しても、〈生理的嫌悪感〉と表現される《忌避》に対する不可抗性、あるいは《忌避》とわれわれ自身との一体性・親密性を説明したことにはならない。《忌避》とはいつも反省以前に作動してしまうものなのである。それゆえ、《忌避》が決して生得的なものではないにもかかわらず、アプリオリであるかのごとき力をもっているのは何故か、ということが問題となったわけである。〈穢れ〉や〈不淨〉が単なるイデオロギーや迷信とは違って、強固な存続性をもつのは、われわれの〈身体＝アイデンティティ〉と深く連動しているからである。そうした意味から言えば、《忌避》とはわれわれの〈身体＝アイデンティティ〉への脅威に対する未分化な防衛反応であると言えるだろう。

#### 〈註〉

- (1) 現実に生ずる《忌避》現象には、これら三つのカテゴリーがさまざまな組合せの仕方でも融合されていると見るべきである。もちろん、この三つ以外にも〈気持悪い〉や〈猥褻だ〉など多数のカテゴリーを指摘することは可能だが、それらの多くが漠然としたものであったり、また先の三カテゴリーのどれかを内包したものであったりしているため、ただでさえ《忌避》現象が把握しにくい上に概念上の混乱をまねかないように、その中でも比較的判別しやすいと思われるこの三つを選定した。現時点ではこの三つで、全てではないにしても基本的な《忌避》の部分のカヴァーできると考えている。
- (2) Freud, S., 1974, S. 321. 参照。そこでは〈タブー〉と〈強迫神経症〉との比較に基いて、両者の類似点が4点にわたって要約されている。また〈嫌悪感〉といわれるものの線引きが本質的に konventionell であるとの指摘については、Freud, S., 1982, S. 62. 邦訳, p.22. 参照。
- (3) 例えば、「唾を吐きかける」という時、そして通常〈唾〉は非常にネガティブな価値を帯びているが、その同じ〈唾〉が傷を負った時に薬のように傷口に付けられる時には反転してポジティブな価値を帯びる。さまざまな〈性倒錯〉すなわち〈インヴァージョン〉及び〈パーヴァージョン〉にもその典型を見出すことができる。
- (4) 現代日本の《忌避》問題を考えるならば、民俗学・歴史学の研究を無視することはできないことは承知しているが、錯綜する《忌避》をめぐる基本的な問題を整理しようとする本稿ではそれを中心的に扱うことはできなかった。必

要な限りにおいて、それらを引用するにとどめたことを断っておく。

- (5) van Gennep の〈境界〉概念は、その適用範囲が広い分だけ、当然逆に曖昧さを含み込むことになる。その曖昧さにメスを入れた人類学者のひとりとして、V. Turner を挙げることができよう。Turner は、彼の理論の中心概念である〈構造〉—〈コムニタス〉の後者の発現形態を三つの側面から考察している。その三つの側面とは、(Ⅰ)〈境界性〉、(Ⅱ)〈アウトサイダー性〉、(Ⅲ)〈構造的劣性〉(1981, p.210)である。このように整理することで、(Ⅰ)は社会内の二つの位置の中間点にあることとして、(Ⅱ)は社会の外部に位置することとして、そして(Ⅲ)は社会成層中の最下層に位置することとして理解される。(同書, p.218)
- (6) Leach, E.,1976, pp.68-90. 参照。
- (7) 同上の論文の中で、Leach は「人類学者である筆者は、タブー現象の心理的側面を理解しているなどと公言はしない」(同上, p.71)と構造人類学者らしく、心理的側面を射程外に置くとしている。
- (8) Douglas 自身が、同じ著書の第二章「世俗における汚穢」で L.Festinger の名を挙げて、〈異例なるもの〉が何故《忌避》されるのかについて説明している。
- (9) 例えば、Lévi-Stauss, C.,1968, p.XLIII. 邦訳, p.35. 参照。
- (10) Freud は〈新奇なもの〉〈見慣れぬもの〉は〈無気味なもの〉の必要条件ではあるかもしれないが、その十分条件ではないことを指摘している。「若干の新しいものだけが恐いので、すべての新しいものがそうなのではない。新しいもの、親しまれないものは、そこにそれらを無気味なものにする何ものかがつけ加わってはじめて無気味なものになるのである。」(1970, S. 244. 邦訳, pp.328-329)
- (11) 〈対人関係〉論的精神病理学者として有名な H. S. Sullivan も、〈タブー〉が〈重要な他者〉の〈禁止〉に基いていることを指摘している。そして Sullivan はさらに、〈タブー〉を〈禁止〉=〈不安〉=〈関心〉という論理で説明している。「意識のあつまる興味の中心の一つが性器にあるといっても、それは禁止的な意味での中心、つまり、〈どのような犠牲を払っても、手をふれずにそっとしておかねばならない〉という意味での中心である。」(1953, p.61. 邦訳, p.79)
- (12) これについては、いちいち挙げる必要はあるまい。ついでに言っておけば、日本民俗学の創始者柳田國男も早くから〈境界〉のもつ〈力〉について指摘している。(波平恵美子, 1985, p.36の註(24)参照。)
- (13) この点については、Douglas 自身が例として取り上げている。
- (14) 註の(5)を参照。
- (15) これも Douglas が取り上げている。
- (16) 野間宏と沖浦和光は、その対談形式の著書の中で、この点について論じている。アリア人は侵入後、土着の農耕民族に対して支配者の地位に着いた。アリア人が支配者にとどまるためには、土着民族の慣習に譲歩しなければならない。彼らの肉食の慣習は少くとも公共的領域では外に出してはならない。

だが、肉食の慣習がそれほど簡単に消滅してしまうわけにはいかない。(ホンネとタテマエの分裂!)「そこで為政者がこの矛盾をのりきるためには、特別の政策的配慮を必要とした。すなわち、タブーの侵犯者として、スケープゴートとして、だれか特定の者に穢れを背負わせてこの職務を無理矢理に遂行させるしか手がなかった。“人以外の人”とされる不可触民制が、社会システムとしてつくり出された一つのカギがここにあります。」(野間/沖浦, 1983, p.73)

- (17) 大貫恵美子は、こうした Douglas の発想が、Durkheim—Mauss 流の発想をそのまま引継ぐものだとし、自分の立場との根本的相違を表明している。大貫恵美子, 1985, p.75 の註 (12) を参照。
- (18) 波平恵美子, 1985, p.141 を参照。
- (19) 同書。
- (20) 人類学者関根康正は、イデオロギーとしての<不浄>と、原初的な<忌避>感情としての<ケガレ>を区別すべきだとし、両者の関係について次のように述べている。「『浄と不浄』といったイデオロギーも、実は人々の日常の中でその尽きることのない『ケガレ』の経験という基礎の上に組み上げられているのである。」(1985, p.155)

#### <引用文献>

- Douglas, M., 1978, *Purity and Danger*, Routledge & Kegan Paul. (邦訳, 『汚穢と禁忌』, 思潮社.)
- , 1982, *Natural Symbols*, Pantheon Books. (邦訳, 『象徴としての身体』, 紀伊國屋書店.)
- Durkheim, É., 1978, 『社会学的方法の基準』, 岩波文庫版。
- Freud, S., 1970(1919), “Das Unheimliche”, In: *Studienausgabe*, Bd. IV, S. Fischer Verlag. (邦訳, 『著作集-3』, 人文書院.)
- , 1974 (1912-13), “Totem und Tabu”, In: *Studienausgabe*, Bd. IX, (邦訳, 同上)
- van Gennep, A., 1977, 『通過儀礼』, 弘文堂。
- Goffman, E., 1981, *Encounters*, Bobbs—Merrill Educational Publishing. (邦訳『出会い』, 誠信書房.)
- Girard, R., 1982, 『暴力と聖なるもの』, 法政大学出版局。
- 石上堅, 1983, 『日本民俗語大辞典』, 桜楓社。
- Kayser, W., 1968, 『グロテスクなもの』, 法政大学出版局。
- Kristeva, J., 1980: *Pouvoirs de l'horreur*, Édition du Seuil. (邦訳, 『恐怖の権力』, 法政大学出版局.)
- Leach, E., 1976, 「言語の人類学的側面—動物のカテゴリーと侮蔑語について」(『現代思想』 Vol. 4-3, 青土社. に所収)
- , 1983, *Culture and Communication*, Cambridge University Press. (邦訳, 『文化とコミュニケーション』, 紀伊國屋書店.)
- , 1985, 『社会人類学案内』, 岩波書店。
- Lévi-Strauss, C., 1968, “Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss”, In: M.

Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, P. U. F.

中西信男／水野正憲／古市裕一／佐方哲彦，1985、『アイデンティティの心理』有斐閣選書。

波平恵美子，1985、『ケガレ』，東京堂出版。

野間宏／沖浦和光，1983、『アジアの聖と賤』，人文書院。

大貫恵美子，1985、『日本人の病気観』，岩波書店。

関根康正，1985，「『不浄』と『ケガレ』の間」。（『生と死の人類学』，講談社。に所収）

Turner, V., 1981, 『象徴と社会』，紀伊國屋書店。

堤雅久，1982，「レズリー・フィードラーのフリークスについて」（『魅せられてフリークス』，秀英書房。に所収）

高取正男／橋本峰雄，1968，『宗教以前』，NHKブックス。

榎垣実，1973，『日本の忌みことば』，岩崎美術社。

横井清，1975，『中世民衆の生活文化』，東大出版会。

湯浅慎一，1978，『知覚と身体の現象学』，太陽出版。

（著者の住所：〒183 府中市武蔵台3-15-10 秋津荘202号室）