

記憶と追悼の宗教社会学

追憶の共同体をめぐる考察

栗津賢太

AWAZU Kenta

本書は南山宗教文化研究所の企画協力を得て本（2016）年9月に北海道大学出版会より出版される拙著の導入部分である。同企画を勧めて下さった奥山倫明先生に感謝いたします。

追憶の共同体

一九八七年にある雑誌のインタビューに答えるなかで当時のイギリス首相マーガレット・サッチャー（Margaret Thatcher 一九二五～二〇一三）は次のように語った。

でも社会とは誰のことを指すのでしょうか。社会などというものは存在しません。個人としての男と女だけが、家族だけが存在するのです¹。

彼女のこの言葉は、貧困や差別、社会的不正義に取り組む活動家たちを憤慨させたのみならず、社会学者たちにとって古くて新しい問いを投げかけてもいる²。

1. Epitaph for the eighties? “there is no such thing as society,” *The Sunday Times*, 31 October, 1987. これは『Woman's Own』誌のインタビューに答えたもので、その全文はマーガレット・サッチャー財団（Margaret Thatcher Foundation）のホームページに採録されている。<http://www.margaretthatcher.org/document/106689> 二〇一五年一月六日閲覧。

2. サッチャーの「社会などというものは存在しない」というフレーズは、社会保障よりも自助努力に重きを置く、新自由主義的政策、いわゆる「小さな政府」を標榜するものとして盛んに引用された。もっとも、このインタビュー自体、雑誌用に編集されたものである。現在では、元のインタビュー自体を文字に起こしたものを、サッチャー財団が公にしているため、それと比較すると、大意は変わらないものの、その編集の様子が分かる。

サッチャーが「社会はない」という時に含意しているのは、(1) 何か問題があるとすぐに社会のせいにするよう教え込まれてきた人々の抱いているような「社会イメージ」のことであり、そのようなものは存在しない、ということと、(2) 次に、政府が助けるのは個々人であり、個人がまず責任を果たさなければ、政府は助けられない、ということの二つであるだろう。

もっとも、報じられたのは編集されたものの方なので、そのインパクトは大きく、サッチャーの新自由主義宣言であるとして世界中に配信された。経済学や社会学におけるその反応は「政府の無責任の正当化である」とする批判や、前者の社会イメージ自体がいかに形成されたのかを論じたものまで様々である。後者については、たとえば厚東洋輔「問題としての〈社会的なもの〉」（『社会学部紀要』第108号、関西学院大学、pp. 51-61, 2009年）を参照。

たしかに社会そのものなどという物理的な実体は存在しない。実際にはそこに生きている人々がいるだけだろう。

もしもサッチャーの言葉が意味するものが社会が本当に存在しないということであれば、それは、『心概念』を著したイギリスの哲学者ギルバート・ライル (Gilbert Ryle 一九〇〇～一九七六) の指摘した「カテゴリー錯誤 (category mistake)」であると批判することはたやすい。ライルは日常言語学派の創始者のひとりであり、次のような寓話的な例を挙げてこの種の誤りを説明している。

オックスフォード大学やケンブリッジ大学を初めて訪れる外国人は、まず多くのカレッジ、図書館、運動場、博物館、各学部、事務局などに案内されるであろう。そこでその外国人は次のように尋ねる。「しかし、大学はいったいどこにあるのですか。私はカレッジのメンバーがどこに住み、事務職員がどこで仕事をし、科学者がどこで実験をしているのかなどについては見せていただきました。しかし、あなたの大学のメンバーが居住し、仕事をしている大学そのものはまだ見せていただいております。」この訪問者に対しては、この場合、大学とは彼が見てきたカレッジや実験室や部局などと同類の別個の建物であるのではない、ということの説明しなければならない。まさに彼がすでに見てきたものすべてを組織する仕方が大学にほかならない。すなわち、それらのものを見て、さらにそれら相互の間の有機的結合が理解されたときに初めて彼は大学を見たということになるのである³。

ここでいう「大学」のように、社会学が対象とするのは、それを構成する個々の要

3. G. ライル『心概念』坂本百大、井上治子、服部裕幸訳、みすず書房、一九八七年、一二頁。

素に還元することはできない存在であり、いわば集合的な水準にある存在である。たとえば「社会」の他にも「民族」や「国家」など、われわれが自明なものとして使っている日常的な概念の多くが、実はこのような集合的な存在である。社会学はこうした集合的な水準において、いかにある観念が構成され、維持され、あるいは変化するのか、を問うものであり、そうした観念に、人々がどう突き動かされているのかを問うものである。

社会学の創始者のひとりであるマックス・ウェーバー (Max Weber) は、社会主義の理想に与することなく強固な民族主義者・国家主義者であったとされるが⁴、「国家」について次のように述べるときにこのような集合的な水準を想定している。

現代の国家の少なからざる部分は、或る人々が、国家は存在するものである、いや、法的秩序が効力を持つものと同じ意味で存在すべきものであるという観念に自分たちの行為を従わせているお蔭で、人間の特殊な共同行為のコンプレックスとして存在しているのである⁵。

国家そのものは存在しない。それは一つの観念であり、あたかもある信仰のように、その観念に従って人々が行動しているだけである。ウェーバーのこうしたものの見方は、社会構成主義的な理解として現代社会学の中では定着しているが、単に古典というだけでなく今日的意義を持っている。そして本書で扱うナショナリズムや集合的

4. 内藤葉子「マックス・ヴェーバーにおける国家観の変化：暴力と無暴力の狭間」(i)・(2完)『法学雑誌』47巻。大阪市立大学。2000年。(i) 1号 116-158。(2完) 2号 340-365。

5. マックス・ヴェーバー『社会学の根本概念』清水幾太郎、岩波文庫、一九七二年、二四頁。

記憶の問題の本質を突いてもいる。ここではまず、ナショナリズム研究における、彼の寄与を明らかにしておきたい。それは本書の対象とするものを明確にするのに役立つからである。

「国民」という概念は一般的にははっきりと定義づけられようが、しかし国民にかぞえ入れられた人々に共通する経験的な特質に応じて定義づけることのできない一個の概念である⁶。

ウェーバーは、まず、国民(Nation)の定義のむずかしさを指摘している。「国民は同一言語集団とも一致しない」と述べ、セルビア人とクロアチア人、アメリカ人、アイルランド人とイギリス人の例をあげて、言語の共同だけでは必ずしも充分でないと指摘する。一方、スイス国民の例をあげ、言語の共同は必要要件であるわけでもないことを指摘している。次に、ドイツに対するドイツ系スイス人、アルザス人、イングランドに対するアイルランド人などのように、社会構造や慣習の相違、民族的・人種的要素に結びつけられることもあると指摘する。さらに、言語や慣習以外にも、セルビア人とクロアチア人のように、宗派の違いなどの他の文化的な資源によって形成されてもいることを指摘している。国民に対するウェーバーのこうした理解は、後に述べるように、現在のナショナリズム研究を先取りしている。

次にウェーバーは、国民がごく最近創り上げられたものであることも指摘している。

また、ある人間集団は時にはある特殊な態度を通じて「国民」たるの資格を「獲得」することがあり、または「努力の結晶」と

6. マックス・ウェーバー『権力と支配』濱島朗訳、みすず書房、一九五四年、二〇八頁。

して、それも短時日のうちに、国民たるの資格を要求することができるように思われる⁷。

こうした箇所には、ウェーバーの生きた時代状況をみてとることができる。それはまさに「国民」の時代であった。一義的に定義することのできない、雑多なルーツを持ったネーションというものが近代において各地で次々に勃興し、拡大していく状況を、彼はつぶさに観察したであろう、そのように雑多な「国民」観念と、それに突き動かされる人々。そして国民によって塗りつぶされていく世界地図を。それは二十一世紀に入った現在でも、未だ解明され尽くされてはおらず、人類が乗り越えられていない観念である。

第一次世界大戦が勃発すると、ウェーバー自身、志願してハイデルベルクの陸軍野戦病院で軍役に就いた。一日十三時間働き、年に二日しか休みを取らなかったという。さらに彼は夜勤明けの時間を使い、半円形の臨床講義室を利用して、回復を待つ負傷兵たちにむけて二時間の講義をしていたという。その講義で彼は次のように語っている。

平時においては死は理解されざるもの、何としてもそこから意味を汲取ることのできぬ背理的な運命としてわれわれをおとずれる。われわれはただそれを甘受するほかはない。しかし諸君たちは皆、運命が自分に白羽の矢を当てたとき自分が何の故に、何のために死ぬのかを知っている。それを免れているものは明日のための穀種である。われわれの民族の自由と名誉のための英雄的な死は、子供の時代になっても孫の時代になっても意味のある最高の功労なのだ。

7. 同、二一一頁。

そのようにして死ぬこと以上に偉大な栄光、それ以上気高い終末はない。そして多くの者にこのような死は、生きていれば得られなかったような完成をあたえたのであった⁸。

今日的なナショナリズム研究にとって、そして本書のような宗教社会学研究にとってきわめて重要だと考えられるのは、ウェーバーが、国民という観念は様々な要素に根を張った雑多なものであるが、そこにある本質的なものをみてとっている点である。

この概念を折にふれて用いる人々の観念では、国民という概念は、まず疑いもなく、或る人間集団に他の人間集団に対して特殊な連帯感情が要求されるであろうというほどの意味を持っている。したがって、それは価値の領域に属するわけである⁹。

この「価値」の領域とはなんであろうか。ウェーバーは「それは何よりもまず、他国民との政治的運命の共同への追憶に結びつけられるであろう¹⁰」と述べる。そしてこの「運命の共同への追憶」として考えられているのは「死」の問題である。その死とは闘争であり、戦争である。彼は次のように述べる。

政治共同体は、その共同行為が少なくとも普通、局外者ならびに関与者自身の生命や行動の自由を危うくし無にすることを通じて強制を及ぼす共同体のひとつである。この場合、個々人に対しおそらく共同体の利益に沿うよう要求がなされるのは、死という冷厳な事実によるのである。それは政治

共同体に特有な情熱をもちこむ。それはまた政治共同体の永続的な感情の基礎を打ち立てる。共同の政治的運命、すなわち何はさておき生死を賭した共同の政治的闘争は、追憶の共同と結びつくが、後者は文化・言語・または血統の共同というきずなよりも強い影響を及ぼすことがままある。追憶の共同体こそは「国民意識」に最後の決定的な色調を与えるものにほかならない¹¹。

ウェーバーのいう「追憶の共同体」とは、ドイツ語の *Erinnerungsgemeinschaften* という表現である。*Erinnerung* は英語の *memory* に相当する語であり、これと共同体を表わす *Gemeinschaft* が結びついた語であり、今日的に表現すれば「記憶の共同体」ということとなろう。「死という冷厳な事実」に対峙した「追憶」として集合的記憶に着目することは、社会学的なナショナリズム研究にとって本質的な意味がある。次に、この観点からナショナリズム研究を整理してみよう。

ナショナリズム研究における宗教社会学的な問い

哲学や宗教学においては多くの研究者が近代国家も何らかの「聖性」を持っていることを、その鋭敏な洞察力によって指摘してきた。

哲学者であるエルンスト・カッシーラー (Ernst Cassirer 一八七四～一九四五) も、ナチス国家を論じた著書で、近代国家の持つ神話性を批判している¹²。

オランダの宗教史学者であるファン・デル・レーウ (Gerardus van der Leeuw

11. 同、一七七～一七八頁。

12. E. カッシーラー『国家の神話』宮田光雄訳、創文社、1960年。

8. マリアンネ・ウェーバー『マックス・ウェーバー II』大久保和郎訳、みすず書房、一九六五年、四〇一頁。

9. 同、二〇八頁。

10. 同、二一〇頁。

一八九〇～一九五〇)は、哲学における現象学的手法を宗教学に応用し、その古典に位置づけられる『宗教現象学入門』において、国民国家のもつ聖性について論じている。彼によれば「国民(Nation)とは国家と民族(フォルク)とが合流したものであり、近代になって出現したもの」である。

部族や民族の聖性は、国民(Nation)や国家(Staat)に移行する。ギリシアのポリスは、村落や部族から国家への発展をよく示している。聖なる共同体から、時間が経つにつれてより一層独自の原理をもった共同体が形成されるが、この原理は決して全面的に世俗的なものではない。「中性的」な国家というものは存在しないからである。国家は、かつての共同体のとは違った独自の聖性を持っている。宗教共同体と政治共同体は次第に区別されるようになってきたが、しかし両者ともそれ独自の「聖性」を持っている¹³。

こうした問題意識は、世俗国家における国家儀礼の問題として機能主義的な社会学、とりわけ宗教社会学において、タルコット・パーソンズ(Talcott Parsons 一九〇二～一九七九)に代表されるような統合理論のなかに定式化されてきた¹⁴。

また、世俗主義の体制をとる近代国家であっても一般化された聖なる次元を持つという考えは宗教社会学においては市民宗教論(civil religion thesis)として議論されてき

13. G・ファン・デル・レーウ『宗教現象学入門』田丸徳善・大竹みよ子訳、東京大学出版会、一九七九年。Gerardus van der Leeuw, *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1961.

14. これらの詳細について、特に儀礼国家論については第1章において、市民宗教論については第1章および第6章において詳述する。

た。第六章で詳しく検討するように、その議論が提起する問題領域は広いが、大きくいうと次の二つの主題化がおこなわれ、それぞれの研究や議論が促された。

第一に、「国民を裁定する超越的な倫理基準」という主題と規範的な研究である¹⁵。ここでは、公的領域における宗教の重要性和社会変動との関係が問われ、世俗化や私事化、公共哲学、公共宗教などの、宗教社会学のみならず哲学をはじめ関連諸学において議論されてきた。

第二に、「国民的自己礼賛の形式」という主題と国家イデオロギーを批判する研究である。こうした研究では、市民宗教を「ナショナル・イデオロギーにおける宗教的なテーマ¹⁶」と考え、ネーションを美化し崇拜する「宗教的ナショナリズム(religious nationalism)¹⁷」として扱うものである。また、ネーションと政治が宗教化(religionizing of the nation and politics)される現象であるとも指摘されている¹⁸。

「宗教的ナショナリズム」論の理論的な位相について整理した中野毅は、現実起こっている社会運動や現象によってモデルを構築すべきことを指摘している。彼はユ

15. Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, University of California Press, 1970, 1991 (ベラー, R. N. 『社会変革と宗教倫理』河合秀和訳、未来社、1973年)。

16. Richard K. Fenn, *Toward A Theory of Secularization*, SSSR monograph series, No. 1., 1978, p. 41.

17. Russell E. Richey and Donald G. Jones, "The Civil Religion Debate," in Russell E. Richey and Donald G. Jones (eds.), *American Civil Religion*, Harper & Row, 1974. ここで提示された整理はGehrigにも踏襲されている。Gail Gehrig, *American Civil Religion: An Assessment*, SSSR monograph series No. 3.-24., 1979.

18. Herbert Richardson, "Civil Religion in Theological Perspective," in Richey and Jones, *op. cit.*, pp. 161-184.

ルゲンスマイヤー (Mark Juergensmeyer¹⁹) の「宗教的ナショナリズム」論や吉野耕作²⁰ の「文化ナショナリズム」論を批判的に検討し、宗教的ナショナリズムを、「その文化的同一性の象徴として伝統的宗教や伝統的教会との再結合をめざす運動として」と定義し、この概念をより限定的に、かつ対象となる運動や現象に対応した分析概念として位置づけようとしている²¹。

ユルゲンスマイヤーの提起した「世俗的ナショナリズム」と「宗教的ナショナリズム」という二分法は、問題を整理したというよりも、やや問題を混乱させてもいる。

彼のいう「宗教的ナショナリズム」は、基本的には非西洋諸国におけるナショナリストたちの主張から描き出したものであり、従来「ファンダメンタリズム」と表現されてきたものの概念的な言い換えである。彼は、「ファンダメンタリスト」という流布している概念は、侮蔑的であり、二〇世紀初頭のアメリカのキリスト教徒の運動に起源を持ち、それゆえグローバルな比較のカテゴリーとして不適切であり、政治的に中立な概念ではないと批判し、その代替として「宗教的ナショナリズム」という用語を使う

19. Mark Juergensmeyer, *The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State*, University of California Press, 1994 (M. K. ユルゲンスマイヤー『ナショナリズムの世俗性と宗教性』阿部美哉訳、玉川大学出版会、1995年)。

20. 吉野耕作『文化ナショナリズムの社会学 - 現代日本のアイデンティティの行方』名古屋大学出版会、1997年。

21. 中野毅『宗教の復権 - グローバリゼーション・カルト論争・ナショナリズム』東京堂出版、2002年、19ページ。また、中野の「宗教的ナショナリズム」の定義をこのように評価しているものとして、近藤光博「宗教復興と世俗的近代」『現代宗教 2005』東京堂出版、2005年、八三〜一〇五頁。

と述べている²²。つまりこれは彼のいう「政治的な状況に宗教的なやり方で対応している」人々を指し示そうとした操作的な概念である。中立で先入観を与えることのない概念を鍛えてゆくべきであるということには賛成できる。しかし、この概念は、非西欧におけるナショナリズム運動を特徴づける指標としては役に立つかもしれないが、それを従来のようにファンダメンタリストと述べても、実態そのものに違いはない。

それにもかかわらず、この概念は、ナショナリズムに「世俗的なナショナリズム」と「宗教的ナショナリズム」とがあり、前者は本質的に世俗的であり、後者は宗教的であるかのような印象を与えてしまう。しかも、彼自身は、世俗的ナショナリズムを世俗的であるとは全く考えていないし、世俗的ナショナリズムは構造的にも機能的にも宗教と同一であるとすら述べている²³。また、ナショナリズムも宗教も、ともに「秩序のイデオロギー」であり、潜在的にライバル関係にあることも指摘している。

つまり、彼のいう世俗的ナショナリズムとは、あえていえば世俗主義的ナショナリズムであろう。それは世俗主義を標榜し、それを理想とするようなナショナリズムのことであり、そうしたナショナリズムが二〇世紀の最後の四半世紀以降失墜し、現在では反旗を翻されていることを述べているのである。そうした信仰の失墜は、世俗主義的ナショナリズムが近代化の理想とセットになっており、近代化プロジェクトの失墜とともにその幻想が凋落したことや、世俗主義的ナショナリズム自体が隠蔽してきたキリスト教的な起源と性質についての

22. Mark Juergensmeyer, *op. cit.*, pp. 4-6 (翻訳一五〜一七頁)。

23. ユルゲンスマイヤー、前掲書、第一章。

批判などによるものである。

また、この概念が西洋と非西洋との二分法に基づいているとする中島岳志による次の批判は非常に説得的である。

彼の議論は原著タイトル *A New Cold War?* に端的に表れているように、「世俗」／「宗教」の二分法的対立を今後の世界を規定する対立軸としているため、従来のファンダメンタリズム論が示す構図と基本的に同一であり、それとの決定的な差異を見出すことは難しい。ユルゲンスマイヤーは宗教ナショナリズムを非西洋世界に限定された現象として捉えているため、世俗ナショナリズムと宗教的ナショナリズムの対立を「西洋世界」対「非西洋世界」という図式に転化してしまっている。また、宗教復興の潮流とナショナリズムの高揚が連動している現象やその特徴を描いたに過ぎず、宗教的ナショナリズムの構造を論じるまでにはいたっていない²⁴。

世俗化論を補助線として考えると理解しやすいだろう。世俗化が近代化に不可分の過程であり、世界はより非宗教的になってゆくとする一種の近代化テーゼがある。二〇世紀の最後の四半世紀以降、現在では、各地で宗教復興運動が観察され、単線的な世俗化論が疑問視され、少なくとも同じ西洋であってもヨーロッパとアメリカとの宗教状況の違いや、脱私事化論、公共宗教論が論じられている。

また、ユルゲンスマイヤーは「宗教的ナショナリズム」の運動を特徴づけているのは、それが「反現代」の運動であるとも述べている。つまりこの概念は現代の地域研究において使用されるべき、政治的な回路

24. 中島岳志『ナショナリズムと宗教 現代インドのヒンドゥー・ナショナリズム運動』春風社、二〇〇五年、五八頁。

を通して行われる宗教復興運動を指し示す概念であって、歴史研究に適応されるべきではない。なぜなら歴史的な概念としてのナショナリズムは、それまでのライバルであった宗教勢力（フランスにおけるカトリック教会のように）を抑えて成立した経緯があり、それゆえ自らは世俗的な装いをとってはいるが、それは擬態であり、実際には色濃く宗教性を帯びているからだ。

その宗教性が、個別の教団や宗派を超えた一般化されたものである場合に、ナショナリズムは世俗的なものと考えられてきた。しかし、市民宗教論などにみられるように、宗教学あるいは宗教社会学的な問いは、その一般化された宗教性こそを問題としてきたのである。

近代国家のもつ宗教性を問おうとする宗教社会学におけるこれらの議論で主題化されてきたのは、ナショナリズムの文化的領域である。そのことはナショナリズム研究からも裏付けることができる。

ナショナリズム研究を今日的な問題関心のもとに位置づけたベネディクト・アンダーソンは、その影響力のある業績『想像の共同体』において、ネーションを、西洋に始まった特殊な観念であり、それがいかにして歴史的・社会的に客体化されてきたのかという問題を設定した。そこでは社会構成主義的な問題設定が歴史研究に適用されたのである²⁵。

しかし、彼は「想像の共同体」をまったくのフィクションであると主張している訳ではない。ナショナリズムはまったくの無

25. Benedict R. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, revised, Verso, 1991, p. 141 (『増補 想像の共同体 - ナショナリズムの起源と流行』(白石さや・白石隆訳) NTT出版、1997年)。

から生み出されたものではなく、そこには文化が介在している。それはナショナリズムの死を正当化する文化的側面に関する問題である。近代主義者とみなされることの多い彼においても、そこで強調されているのは、次にみるようにナショナリズムの原初的な局面である。

近代の発明物にしか過ぎないもののために、人は何故、死ぬ用意が出来ているのだろうか²⁶？

おそらく、ナショナリズムを社会的にも学問的にも問題化するものは、ナショナリズムのもつ独特の強靱さ、つまり自らの「ネーション」に対する前論理的ともいえる、強烈な一体感であり、一体視であろう。それは政治家や知識人にみられるようなある程度体系だった思想ではなく、むしろより情緒的・感情的なものである。こうした強烈な感情を、社会学や人類学では「原初的な (primordial)」と表現してきた。

社会科学の文脈において、原初的絆 (primordial tie) という概念を用いたのはエドワード・シルズ (Edward Shils 一九一〇～一九九五) である。シルズは社会学および文化人類学におけるゲマインシャフトや第一次集団などの議論にみられる集団の共同性や凝集 (人々の結束) の問題としてこの概念を提起している。彼はマクロ社会学の立場から、現代社会における価値統合の問題に関心を払い続けた研究者であるが、原初的絆に関する論文には、彼の立場がよく表れている。

26. Anderson, *ibid.*, 1991, p. 141. また、この問題意識はアンソニー・スミスによっても共有されている。Anthony D. Smith, *National Identity*, Penguin Books, 1991 (『ナショナリズムの生命力』高柳先男訳、晶文社、1998年)を参照。

社会学者たちや人類学者たちが社会における文化的価値や信念体系と呼ぶものは、部分的、断続的、そして曖昧なあり方においてのみ生きられうるものである。社会学者や人類学者たちは、あたかもすべての人々が宇宙や社会についての一貫したイメージと、秩序だった選好の体系とを持った哲学者か神学者であるかのように描き出してしまうが、これは真実からは程遠い²⁷。

人は日常に埋没した形で生きている。社会における中心的価値に従って日々の生活を送っているわけではない。たしかに、社会において周期的に訪れる宗教的・儀礼的な機会 (復活祭やクリスマス、戴冠式や近親者の葬式や結婚式、子供の洗礼など) においては、そうした中心的価値は確認されるが、日常の中ではそれは曖昧なままであり続ける。そして、近代社会というような大規模な社会であっても、第一次集団にみられるような、日常における具体的な道德観や価値意識、家族に対する愛情、顔の見える人々と地域に対する愛着、日々の仕事を全うすることなどによって、実際に社会は運営され、維持されているのである。そうした絆は、自分が生まれる前から受け継がれてきたものであるし、それに自分が何かを付け加え、自分の死後もずっと続いていくであろうものである。そうシルズは述べている。

後に、文化人類学者のクリフォード・ギアツ (Clifford Geertz 一九二六～二〇〇六) は、自ら編集した著作『古い社会と新しい国家 (Old Societies and New States)』におい

27. Edward Shils, "Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties," *i, Center and Periphery: Essays in Macro-Sociology*, The University of Chicago Press, 1974, pp. 111-126. この論文の初出は次のものである。The *British Journal of Sociology*, vo. 8 (1957), pp. 130-45.

て、第二次世界大戦後独立した新興諸国におけるネーションの核となるものを議論した²⁸。その際に「原初的絆」について再考し、原初的な愛着 (primordial attachment) を持つものとして①血の絆、②人種、③言語、④地域、⑤宗教、⑥慣習の六つをあげている。

ナショナリズム研究において、国民の死を正当化してしまう感情、ネーションに対する「原初的な愛着」はいかに考えられてきたのだろうか。

アーネスト・ゲルナー (Ernest Gellner 一九二五～一九九五) のように、ナショナリズムを近代の創作物であり、産業社会に適したイデオロギーであるとする近代主義的解釈²⁹と、ナショナリズムを古来から連続と続いた文化であり、さらには民族の「血」であるとする「原初主義」的な解釈との両者があるが、いずれの解釈をとったとしてもこの問題を説明するのは困難である。なぜなら、民族の血についての信仰は遺伝学的にも誤っており、ナショナリズムの覚醒も、それは覚醒のレトリックに過ぎないからである。同時に、近代主義や道具主義の立場からだけでは、なぜ人々がネーションのためにすすんで生命を捧げようとするのかを解明することは出来ないからである³⁰。

28. Clifford Geertz, "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States," in Clifford Geertz (ed.), *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*, Free Press, 1963, pp. 105-157.

29. Gellner, E., *Nations and Nationalism*, Blackwell, 1983. および、Hickman, M. J., *Religion, Class and Identity: The State, the Catholic Church and the Education of the Irish in Britain, Hants and Vermont*, 1995. なお、アンダーソンまでも「近代主義」に含めるスミスの理解は、後述するように正しくない。

30. この点の理論的な困難こそが宗教社会学の対象

相容れないかにも見えるこうした二つの解釈は、ナショナリズムの文化的特質に着目したアンソニー・スミス (Anthony Smith) の論によって整理し、さらに問いをすすめることが可能である。

彼はエトニー (ethnie) という分析概念を用いて、エスニシティを形成する要素を次のように特徴づける。それは、①集団に固有の名前、②共通の祖先に関する神話、③歴史的記憶の共有、④集団独自の共通文化、⑤特定の「故国」との心理的結びつき、⑥集団を構成する主要な人口構成体における連帯感、の六つの属性である³¹。

一方、ネーションを、①歴史上の領域、②共通の神話と歴史的記憶、③大衆的・公的な文化、④全構成員に共通の経済、⑤共通の法的権利・義務、という属性を持つものと指摘している³²。つまり、ネーションは、文化的共同体であるとともに、政治的・経済的共同体なのである。この文化的共同体という考えこそが、エスニシティとネーションの両者によって共有されているのである³³。言い換えるならば、ネーションにはエ

とすべき問題であると考え。この論点については、中野、前掲書、2002年、三五～三七頁でも詳しく論じられている。

31. Smith, A. D., *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell, 1986 (『ネイションとエスニシティ - 歴史社会学的考察』(巢山靖司他訳) 名古屋大学出版会、1999年)。

32. Smith, *op. cit.*, 1986.

33. この点についてはヨーロッパ近代史の研究者である谷川稔が簡潔にまとめている。谷川稔『国民国家とナショナリズム』(世界史リブレット 35) 山川出版社、1999年。谷川はピエール・ノラの『記憶の場』の代表的翻訳者の一人である。ピエール・ノラ(編)『記憶の場: フランス国民意識の文化 = 社会史』谷川稔訳、岩波書店、2002年。集合的記憶論に関しては第一章において詳述する。

スニシティの核となるような文化的特質(エトニー)が引き継がれているのである。

前述した中島は、スミスのエトニー論へ着目して次のように述べている。

スミスが指摘するように、前近代のエトニーは宗教によって共同性を維持していた。エトニーを偽装することで構築されるネイションは、エトニーの紐帯を担保する宗教をもそのうちに内在化させた。宗教はネイション(およびナショナリズム)の存立要素の一つであり、その土台を支える重要な一部分となったのである。そのため、宗教的ナショナリズムは、エリート・ナショナリストが道具主義的に宗教を流用することではじめて現れるような作作的なものではなく、ナショナリズムの内部に組み込まれた構造そのものに由来する存在として捉えなければならない。宗教ナショナリズムは、近代主義に対する反発、抵抗などではなく、近代ネイションおよびナショナリズムそのものが備えた特質なのである。だが、その存在は近代の世俗化パラダイムによってこれまでおおいさかされてきた[た]め、近代主義者たちによって世俗的であることがナショナリズムの本質であると誤認されてきた。宗教の脱私事化が進行し公共宗教の重要性が高まる今日、宗教ナショナリズムは、自らに覆いかぶさっていた世俗化パラダイムというヴェールを脱ぎ捨て、近代ナショナリズムの構成要素として顕在化して「見せる」のである³⁴。

これはスミスのエトニー論が、ネイションがその形成において、過去にさかのぼってエトニーを自らに取り入れたとする論理構造についての批判であり、同時に、世俗主義的ナショナリズムは自らを世俗的であると装ってはいても、本質的に宗教性をもつ

34. 中島、前掲書、六一～六二頁。

ているという理解である。この理解は本書と共通している。しかしながら、用語法として考えるならば、「宗教ナショナリズム」を再び使用することによって、ユルゲンスマイヤーの批判として提起した二分法を再び招き入れてしまう危険があるといわねばならないだろう。

スミスのエトニー論と同じ構造は、エリック・ホブズボーム(Eric Ernest Hobsbawm 一九一七～二〇一三)の「プロト・ナショナリズム」論においてもみることができる。ネイションとは、これまで人類が経験し、アイデンティティの基礎としてきたような「共同体」とは規模においてもリアリティにおいても、まったく異なる。ホブズボームはアンダーソンのいう「想像の共同体」という考えを受け入れ、「人間の現実の共同体とネットワークの衰退や崩壊、あるいは、それらが役に立たなくなったことから生じる情緒的空白をうめるために作り出されるものであることは疑いがない」と同意する。しかしこのような観念が急速に政治的な力を獲得できたのは何故なのか、という問題は解明されていないと指摘している。

だが、それでもやはり疑問は残る。現実の共同体を喪失したからといって、どうして人々はそのような特殊なタイプの代替物を想像する必要があるのだろうか。ひとつの理由は、近代の国家やネイションに適合するマクロな政治的尺度において、いわば潜在的に機能し得るある種の集団的帰属感がすでに存在していて、それを世界各地で、国家と民族運動が動員することができたということであろう。私はこのような紐帯を「プロト・ナショナル」と呼ぶことにしよう³⁵。

35. エリック・ホブズボーム『ナショナリズムの歴史と現在』浜林正夫・嶋田耕也・庄司信訳、大月書店、

この「プロト・ナショナル（原初ナショナル）」という概念は、「proto（原初の、原始の）」という言葉からも明らかなように、スミスのエトニー論と同様に、ナショナリズムが前近代から取り込んだとされる、人々の紐帯である。

もうひとつ指摘しておくべきことは、ホブズボームが、都市化、人口の移動、新しい階級（階層）の出現、移民などの、近代化に伴って引き起こされた急速な社会変動をナショナリズム形成の原動力としてみている点である。また、政治の民主化を促す近代国家の誕生それ自体が、ネーション（国民）の誕生を促したものと考えている。

一八七〇年代から一九一四年にかけてナショナリズムは急速に支持を広めたが、それはそれほど驚くようなことではない。外国人に対する敵意を宣言する口実をたくさん提供した国際状況は言うまでもないが、それに加えて当時の社会的、政治的変化がそれをもたらした。社会的には、以下の三つが「想像の」あるいは実際の共同体さえもナショナリティとして創り出すといった、新しい形でのナショナリズムに大いなるきっかけを与えた。すなわち、急激な近代化によって生活を脅かされた伝統的集団の抵抗、先進国の都市化する社会において急速に増大したまったく伝統にとらわれない新しい階級、階層、そして離散した様々な人々を地球上にばらまくことになった前例のない移民——それぞれの移民が、もともとの住民と他の移民の両者に対してよそ者であり、いずれの移民も共存のための習慣

二〇〇一年（E. J. Hobsbawm, "Nations and Nationalism Since 1780," programme, Myth, Reality, Canto Edition, Cambridge University Press, 1990）、五七～五八頁。訳書中の「プロト・ナショナリズム」は、I shall call these bonds "proto-national." であるので「プロト・ナショナルな紐帯」と修正した。Hobsbawm, 1990, p. 46.

やルールをまだ身につけていなかった——である³⁶。

民族的な訴えかけに対する潜在的受容可能性を現実の受容へと転換した主要な政治的变化は、ますます多くの国で進められた政治の民主化であり、近代的行政機構を整え、市民を動員し、市民に影響を及ぼす近代国家の誕生であった³⁷。

こうした理解は、たとえば日本でも神島二郎が主張してきた「擬制村」の指摘と同様である³⁸。すなわち、近代化や都市化によって地域社会や中間集団が解体されていく過程において、それを代替するものとしての幻想としての村社会的な心情、神島のいう「擬制村」のエトスによってナショナリズムの情緒性が充填されているとする理解である。

『世界の諸宗教（*The World's Religions*）』という大著をものしたニニアン・スマート（Ninian Smart 一九二七～二〇〇一）は、早い段階からナショナリズムと宗教の類似性を主張してきた研究者である³⁹。

彼は世界の諸宗教を比較するにあたって七つの次元という分析的な枠組みを提示している（①行事と儀礼の次元、②経験的・感情的な次元、③物語的ないし神話的な次元、④教義的・哲学的次元、⑤倫理的・法的な次元、⑥社会的・制度的な次元、⑦物質的次元）。注目すべきは、こうした次元に

36. 同前書、一四〇頁。

37. 同前書、一四一頁。

38. 神島二郎『近代日本の精神構造』岩波書店、一九六一年。

39. Ninian Smart, *The World's Religions*, second edition, Cambridge University Press, 1992（ニニアン・スマート『世界の諸宗教Ⅰ・Ⅱ』阿部美哉訳、一九九九年、教文館、および『世界の諸宗教Ⅱ』石井研士訳、教文館、二〇〇二年）。

よって分析できるのは宗教的な伝統のみに限らない。ナショナリズムやマルクス主義も「人間存在を突き動かしてきた思想と慣習」として扱い、分析の対象としていることである⁴⁰。

彼は、ナショナリズムの形成には急激な近代化と制度化が国家と家族との間に存在した中間的な団体や地域社会の崩壊があることを指摘している。また、彼は、生活世界を遂行的な行為 (performative action) によって意味の充填されたものととらえ、ネーションを遂行的な構成体 (the nation as performative construct) として、社会構成主義的に考えている。そして日常世界において、ネーションがいかに立ち現われてくるのかについて考察し、いずれの次元においてもナショナリズムは宗教に相当するものであると結論づけている⁴¹。さらに、ナショナリズムには、普遍宗教のような超越性がみられないことから、それが部族宗教に近いものであることを指摘されている⁴²。

宗教とナショナリズムとの接点について研究史を遡っていくと、ハンス・コーン (Hans Kohn 一八九一～一九七一) の残した業績にたどり着くだろう。ナショナリズムとは、「個人の最高の忠誠が国民国家に対す

40. *ibid.*, p. 10.

41. この七つの次元であるが、スマートは当初六つの次元を考えていた。これは一九八三年に出版された以下の書籍に収録された論文である。Peter H. Merkl and Ninian Smart(eds.), *Religion and Politics in the Modern World*, New York University Press, 1983, Religion, Myth, and Nationalism, pp. 15-28. その論文の初出は一九八〇年に *The Scottish Journal of Religious Studies* に掲載されたものである。最後の「物質的次元 (material dimension)」が後に加えられた。物質的次元への着目は本書の関心からも重要である。

42. *ibid.*, p. 27. 前述したように、ユルゲンスマイヤーはスマートのこの論に同意している。

るものであると感じる、ある心的状態 (state of mind) である⁴³」という彼のナショナリズムの定義はあまりにも有名である。コーンの論考はこの問題を考える手がかりとなるだろう。

コーンによれば、その近代性にもかかわらず、ナショナリズムの特徴は長い時間をかけて発展してきたものであり、①選ばれた民というアイデア、②過去と未来の希望についての共通の記憶、③民族的なメシアニズムという、ヘブライの三つの伝統に系譜的に特徴づけられるという⁴⁴。

また、近代史におけるナショナリズムの台頭の過程は、宗教が脱政治化 (depoliticization) されていったプロセスと期を一にしており、その意味でナショナリズムが宗教にとってかわったものであるという⁴⁵。

宗教の脱政治化は近代以前から始まったものであり、長い時間をかけた歴史プロセスである。コーンのこの主張は、宗教社会学においてブライアン・ウィルソン (Bryan Wilson 一九二六～二〇〇四) が主張してきたような世俗化論と整合性がある⁴⁶。世俗化とは、宗教の公的領域からの撤退現象を長いスパンの社会変動論としてとらえるものである。

つまり、コーンは、ナショナリズムはきわめて近代的な思想であるが、古代ユダヤ教から引き継いだ一神教的要素を持つてお

43. Hans Kohn, *Nationalism: Its Meaning and History* (revised), Krieger, 1965, 1982, p. 9.

44. *ibid.*, p. 11.

45. Hans Kohn, *The Idea of Nationalism: A Study in Its Origin and Background*, Macmillan, 1945. pp. 23-24.

46. ウィルソンの立場を集大成したものに Bryan R. Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press, 1982 (ブライアン・ウィルソン『宗教の社会学：東洋と西洋を比較して』中野毅・栗原淑江訳、法政大学出版局、2002年)がある。

ナショナリズムの形成期は、同時に大規模な近代戦争の時代でもあった。大量に発生した戦死者を追悼し記念するための記念施設が、近代国家では作られてゆく。近代国家は、様々な記念事業や国家儀礼を産み出したが、他の国家的なモニュメントと違い、戦没者追悼施設は、現実に存在した「死」を表象するものでもあり、その解釈でもある。そして近代以前の記念施設と異なり、それは傑出した一人の英雄のためのものではなく、一般的な国民兵士のための記念施設なのである。このような成員の死は、地域社会においていかに解釈され、その解釈はどのように形成されていったのだろうか。これはすぐれて宗教社会的な問題である。

対象と方法

ウェーバーの指摘した「追憶の共同体」について問うことが本書の主題である。それは、ナショナリズムが、いかに「死」を正当化したのかという問題を、戦没者にいかに対処してきたのかという問題であると読み替え、戦没者の追悼や顕彰、慰霊の問題として考えようという試みである。つまり、本書では、ナショナリズムの文化的側面の中でも、死を正当化する観念を再生産する社会的装置および、それに関連した言説の問題として考察している。その社会的装置として考えてきたのは戦没者追悼・記念施設であり、具体的には英国においてはウォー・メモリアル (War Memorials) や英連邦戦死者墓地 (Commonwealth War Grave) であり、日本においては招魂碑や忠魂碑といわれる碑表や、忠霊塔という納骨施設を伴った宗教的なモニュメント、およびそれらを中心とする追悼儀礼であり言説である。ニニアン・スマートのいう物質的な次元を手がかりに研究を立ち上げようという意図

を持っている。

本研究で考察される対象はこのような戦没者記念施設である。戦没者に関する記念施設といっても、死者の追悼や慰霊の形態はそれ自体きわめて多様である。それは同一の文化内であってもそうである。本研究では多様なそれらの実態のすべてを扱うことはできない。ここでは、なんらかの公的性格を持ったものに限定する。

こうした施設が、国家や地方において、公的な追悼式や記念祭などの催される場を提供してきたし、現在も提供している。それは近代国家の宗教的次元の存在を示していると同時に物質次元に根を下ろしている。換言するならば、戦没者追悼施設は近代国家の象徴的次元が物理的基礎を獲得している場所である。こうした儀礼は、物理的な建造物であるなんらかの記念施設を中心に執り行われる。それらは公的空間に作られ、公的意味を持つ。それゆえ多くの場合、歴史文書にその痕跡を残している。つまりこうした史料を発掘することにより、歴史的なプロセスの詳細を分析することができる。そしてこれらは集合的記憶研究の中に位置づけ直される。

本書を特徴づけているものは、「記憶の場」という特殊な場所性への着目であろう。のちの章において詳述していくが、ここで扱う「記憶の場」とは、戦没者を追悼あるいは記念する何らかの構造物と、それを中心に形成され、かつそうした構造物を中心として執り行われる追悼式や慰霊祭・礼拝などの、宗教的あるいは世俗的な儀礼を可能とする場のことである。

集合的記憶についての研究は一九九〇年代の終わりから現在まで数多くなされてきたが、これはいったい何を対象としてきたのだろうか。冒頭の問いに戻るなら、集合

的記憶などというものは存在しない。あるのはただ、個人としての記憶だけだ。たしかに記憶というものが脳に生理学的な基礎をおくのであるならば、社会に記憶は存在しないであろう。

記憶の場に注目することによって、文化理論における過度の抽象化を免れ、具体的な施設とそれをめぐる資料という分析対象を獲得することができる。もちろん資料の偏りがあるのは免れ得ないが、本研究では、日本および欧米の戦没者追悼施設に関する、筆者が入手することのできた資料をもとに考察していく。それゆえ本研究は、近代戦争による犠牲者や戦没者をめぐる追悼記念施設を具体的な対象とする、歴史資料をもとにしてなされる宗教社会学的考察である。

さらに、沖縄における遺骨収集に関するフィールド調査により、集合的記憶——対抗的記憶と呼んだ方が適切かもしれない——が生み出される局面を、複数のエージェントに着目して考察する。

本書は、主に二〇〇〇年代以降に発表した筆者のナショナリズムに関する論考と集合的記憶研究に関する論考をまとめたものであり、また戦争や戦没者をめぐる追悼式や記念祭、慰霊や戦跡巡礼、また記念碑や追悼施設そのものなどを対象とした研究の成果である。このように対象を定めることで、ナショナリズムや集合的記憶が社会学や人類学の研究としていかなる理論的な位置にあるのかが明らかになる。また、こうした作業によって、宗教学や宗教社会学に

おいては、個別の教会や教団を越えて存在する社会の宗教性という次元を具体的に問題とすることが可能になると考えられる。このようなテーマを追求したのは、大きな概念や問題に取り組むことで近代社会そのものの理解に寄与するという、宗教社会学が持っていた本来の目論見をもう一度取り戻そうとするためである。

本書では、まず、理論編として三つの論考によって集合的記憶に関する社会学的な議論を整理する。その後、事例編としてイギリス、アメリカ、日本の事例を扱う。

個々の章のほとんどは独立した論文として一度発表したものである。本書をまとめるにあたって加筆訂正を——いくつかの章では大幅に——行っているが、もともと独立していたため、読者は関心のある章から読み進められても構わない。

事前に断わっておかなければならないことは、本書では靖国神社に関する論考を意識的に省いていることである。それはこの問題が重要でないからではない。靖国神社をめぐる言説はあまりにも政治化されており、率直に言って、この問題を扱うには筆者の力量も研究も現時点ではまだ不足している。しかし、同時に、靖国神社を正面から取り上げないからこそ、従来の靖国論によって見えなくなってしまう多くの問題がより鮮明になるものと考ええる。

あわづ・けんた
南山宗教文化研究所研究員