

## 〈 書評論文 〉

## 災禍と儀礼とリスク社会 —「浮かばれない」死者たちの行方

P. Post, R. L. Grimes, A. Nugteren, P. Pettersson & H. Zondag,  
*Disaster Ritual: Explorations of an emerging ritual repertoire*  
(Peeters Publishers, 2003)

福田 雄

## 1. はじめに

われわれの日常生活において追悼あるいは慰霊の場にふれる機会はどれほどあるだろうか。日本に住む多くの人々にとっては、8月の原爆投下にかかわる記念式典や太平洋戦争の戦没者、また最近の例であれば阪神淡路大震災やJR福知山線脱線事故などが身近に思い出される事例なのではないだろうか。それらは事件の起こった日をめぐってニュース映像や新聞などのメディアによって全国的報道がなされる。本書は、このような追悼等の対象となる出来事とそれによって亡くなった死者を記念する公共的な催しや儀礼に焦点をあてた先駆的研究である。著者のPostらが災禍の儀礼 (Disaster Ritual、以下DR) とよぶこれらの式典や儀礼は、それまでほとんど焦点があてられることのなかった社会現象である。比較宗教学、宗教心理学、儀礼研究および典礼研究といった領域からの研究者によって行われたこの共同研究の成果は2003年に英訳、出版された。研究対象である災禍 (disaster) の後に行われる儀礼 (ritual) という社会現象は、いつの時代どのような場所においても起こり得る普遍性をもつ。ここで取り扱われている飛行機墜落事故や大規模火災、または原発事故などの人為的災害などを想定してみるとわかるとおり、高度に産業化されたテクノロジーにわれわれの生活が依存する限り、これらの「想定外」の死はいつ誰にとっても起こり得るといえる。言い換えるならば、われわれは潜在的に、誰もが追悼の対象としての死者になりうる。そしてこの死者をめぐる公共的な追悼や慰霊の場は、それ自体、後期近代化というコンテクストのなかで特有の社会学的問題点を指し示していると思われる。本稿では、まず災禍と儀礼を研究対象にした本書の位置づけを示したのちに、その内容を要約しつつ主要な論点や問題点を批評する。そして本書でほとんど触れられていない後期近代化という社会理論の枠組のなかでこの研究対象を捉え直していきたい。

## 2. 多様な学問的視座より眺められる災禍の儀礼

災禍と儀礼という組み合わせはこれまでほとんど検討されてこなかった研究対象であったといえる。災禍が自然科学の立場からそのメカニズムや影響、予防という観点から研究されてきた一方で、儀礼は人文科学を中心としてその形態や機能、またそこにみられる構造などに焦点があてられてきた。しかし、この二つのカテゴリーが交差する地点にあらわれる社会現象は、社会科学的関心からまったく無視されてきた。著者らは主としてキリスト教文化圏における典札研究の視点から、現代的儀礼の動的過程を特徴づけようと試みている。だがその際用いられるパースペクティブは、儀礼の干渉 (interference) や土着化 (inculturation) などの儀礼・典札研究のものばかりではなく、象徴の流用 (appropriation) というポストモダンの表象・文化研究で用いられる概念や、死者儀礼、通過儀礼などの人類学的儀礼研究の視点、さらにはメディア研究や多文化主義的観点からも分析が加えられている。そこでは宗教あるいは典札研究という枠組では捉えきれない社会現象が焦点となっているからである。これらのことから本書は、序章において Post が主張するように (p. 14)、多元的文化現象を対象とする一般的な文化研究としてみる事ができる。

これらのパースペクティブに加えて、本論評においては、後期近代化のコンテクストから本書をみていきたい。ベック (1988) は、後期近代における主要な社会的問題は、それ以前の階級社会における富の配分ではなく、近代化それ自身を原因として生産されるリスクの配分であると主張した。現代社会における社会的行為は常に、結果として未来にどのようなリスクが生じるか、またそのリスクにどのように対応するかという観点から、再帰的に構成していかざるをえないとする彼の主張は、本書が注目する公共的儀礼という研究領域においては大変重要な論点であると評者は考える。本書の概要を述べたのち、後期近代のリスク社会という見地からこれらの社会現象を読み直していこうと思う。

## 3. 本書の要約

本書のテーマである DR は、災害や惨事などと呼ばれるような出来事の後に行われる儀礼のセットを指している。本書で詳細に扱っている具体的事例は、飛行機墜落事故、火災事故、船舶沈没事故、9.11同時多発テロなど人為的災害である。序章を執筆した共同研究のリーダーの Post は、これらの出来事を境界づける災禍と儀礼という語句の定義にこの章のほとんどの紙数を費やしている。

まず Post は、災禍の操作的定義 (working definition) を、三つの条件 (qualifier) によって規定している。それは第一に大規模で広範囲にわたる物理的破壊と人的損害であり、第二に不幸の集合性にあり、そして第三にその発生に際しての突発性・予測不可能性をあげている (pp. 24-25)。これらの条件によって境界づけられる出来事は、多くの場合「国家的」災害として、遺族や被害者ばかりでない国民的関心を集める非日常的出来事として取り扱われるという。ただ二章以降の事例研究においては、ダイアナ妃の死をめぐって行われた公共儀礼など、先に挙げた条件に必ずしも当てはまらない出来事が研究の視野に含まれている。それは本書の主要な研究関心の一つが、現代社会における儀礼のレパートリー (式典の式次第など) を明らかにするというものであり、三つの条件に当てはまらない出来事をめぐっておこなわれる儀礼もまた、人々によって参照されているからであるという。この三

つの条件に加えて、1990年から2001年にオランダで発生したものという時間的・空間的条件のなかで本書は災禍という研究対象を境界づけている<sup>1</sup>。

次に、Postは儀礼という様々な研究領域にまたがる用語を次のように定義している。まず、記号、象徴、神話という儀礼を構成する三つの要素をあげたうえで、Postは儀礼を、「本質的に宗教的か否かにかかわらず、おおまかには認識可能・反復可能なパターンや方向に固定（fix）されている象徴的な行為」としている。Victor W. Turnerの弟子であり、現代欧米社会の通過儀礼研究の第一人者である Ronald L. Grimesの儀礼論をもとに規定した上記の定義の特徴は、宗教、スピリチュアリティ、聖俗や超越性などのしばしば困難を伴う論点を慎重に回避している点であるという。このように定義された儀礼のうち、本書では災禍による個人的・私的な領域におけるトラウマやコーピングなどの心理的側面よりは、むしろ公共的・準公共的な場における儀礼の形式的特徴に重点を置いている。

上記の定義にもとづき、二章ではオランダを中心とした様々なDRの調査を行っている。三章と四章での儀礼の詳細な記述とは対称的に、ここでは多くの災禍を概略的に記述していきながら、そこで儀礼のレパトリーがどのように変化しているのかという点に注目している。歴史的な概観によって明らかにされていくものは、DRの後に行われる「特定のメディア・イベントによって、それ以降観察され拝借され模倣されるような参照枠組が出来上り、（中略）そこで行われている哀悼の仕草は、次第に私的な性質を失い、特定の文化や国家、教会や宗教とのつながりをなくしていく」（p.67）過程である。この過程を通して大衆文化に固着化した儀礼のレパトリーは、その遺族や関係者の輪を超えて共感を得る社会的手段として用いられているという。

三章では、3人の研究者によってオランダ国内のDRへの参与観察とその分析が行われている。事例として調査される災禍は、1992年と1996年に起きた二つの飛行機事故と、2001年に多くの若者が犠牲になった飲食店火災である。それぞれ参与観察を行った研究者が事件について概要を述べた後、儀礼を記述し、それぞれの災禍について考察・分析を行っている。

三つの事例はそれぞれ異なる焦点に光を当てている。1992年にアムステルダム郊外の集合住宅にイスラエルの運送機が墜落したBiljmer事故においては、その犠牲者の人種的・文化的多様性に焦点があてられている。また1996年Herculesで起きた飛行機事故は、主に式典での語りに注目し、どのようなレトリックが用いられているのかに注目している。そして2001年のVolendumで起きた火災事故においては、被害者や遺族がどのようにしてトラウマを克服していくのかというコーピングの視点よりその儀礼が分析されている。そして最後に三つの事例に共通する二つの現象、すなわち災禍の現場付近に建てられているモニュメントとこれらの災禍の後に必ず行われている沈黙の行進（Silent Procession）という儀礼について考察を加えている。

四章では、オランダ国内の事例に加え、1994年にスウェーデンで起きたエストニア号沈没事故及び2001年の9.11を事例に国際的な視点から災禍の儀礼を分析している。Petterssonによれば、900人も

1 本書における事例は人為的災害に限定されているが、災禍の規定においては、地震・洪水・津波などの自然災害を排除していない（p.26）。この点は評者も同じ立場である。というのは自然災害さえもその影響を回避したり、最小化できるような高度技術を手にした現代において、人為的責任を全く免れるような自然災害は想定できないからである。例えば阪神淡路大震災発生直後に、当時の兵庫県知事の一次的対応が遅れたことに対する批判は、そのような人為的／自然的という災禍の区分が曖昧になってきていることを示している。

の人々が亡くなったエストニア号沈没事故にかんする儀礼は、国民の8割が所属するともいわれるスウェーデン国教会の枠組を中心に儀礼が行われている。そこではオランダの事例と比較して、スウェーデンの国教であるキリスト教会の宗教者、典礼、建物などの宗教的資源がすみずみまで活用されている点が指摘されている。一方 Grimes は9.11世界同時多発テロをめぐる行われた個人的儀礼と集合的儀礼に触れ、現代社会において災禍に直面した人々には、非常に限られた儀礼の手立てしかその手元にない点を指摘する。現代社会に生きる人びとはその場その場にふさわしいと思われる儀礼をいつも探し求めているという。そして自ら行った追悼イベントでのスピーチと学生と授業のなかで行った儀礼をもとに、どのようにすれば災禍を人々にリアリティあるものとして経験させることができるかという点に注目しながら、現代的儀礼一般について考察している。

第五章ではこれらの事例を踏まえて DR をより広い現代的儀礼のレパートリーというコンテクストに位置づけようと試みている。Post らにとって儀礼は（特に DR のような公共的な儀礼は）人々がその時代その文化において流通している象徴や儀礼のなかからそのつど取捨選択する流動的・可変的なものである。そして変容するその儀礼のレパートリーの動的過程として、まずは西ヨーロッパのキリスト教国の1960～2000年代の儀礼をめぐる環境（ritual milieu）を10年ごとに特徴づけながら、次に Lukken と Grimes という儀礼研究者が特徴づけている現代社会の儀礼のレパートリーの特徴や傾向を比較している。そして最後には現代的儀礼の一般的特性を7点あげている。

最後の第六章では、まとめとして DR のなかに見える一般的な儀礼のレパートリーとその代表的な儀礼である沈黙の行進に再度触れている。そして次にこれまであまり掘り下げてこなかったが、今後の研究において重要と考えられる一般的な論点をあげている。それらは国際間比較の重要性、メディアの役割、重要なリソースとしての儀礼におけるナラティブ、メモリアル文化、市民宗教である。そして最後に典礼研究の立場から、理論的問題を検討しながら、本書を閉じている。

#### 4. 「儀礼のレパートリーの探求」の評価と課題

副題のとおり、本書は現代に出現している「儀礼のレパートリー」を明らかにすることが目指されている。「儀礼のレパートリー」とは、先に述べた災禍の後に行われる記念式典の式次第や沈黙の行進など、公的な場で行われる儀礼のセットをあらわす。これらの儀礼においては、空間、地位、記号や象徴の相互作用、また参加者の語りや役割、すなわち儀礼の外的形態が現象学的にアプローチされることにより、現代ヨーロッパの儀礼環境（ritual milieu）を特徴づけることができるという。世俗化、ニューエイジの流行を経た現代社会の人々の手元にある儀礼のレパートリーは、以下のような特徴がみられるという。それは多元的な意味をもちうる記号や象徴がそれぞれのコンテクストを超えて複雑にからみあった様相を呈しており、個別的な宗教的な要素があったとしてもそれは支配的でない。ここにみられる記号や象徴は、一方では個人主義化に対応して個別具体的な追憶を可能とするものに変化しているようでもあり、他方では標準的な（日本では「無宗教」といわれるような）形式に均質化（homogenisation）されている。これら儀礼のレパートリーにみられる特徴はどれも同じような形式に収束しているように見える。そしてこれらの象徴や儀礼に対して、人々は決して没入せず一定の距離をおいた態度をとるといえる。

本書のなかで大変興味深い点のひとつは、本書で描かれているオランダの追悼式典の象徴体系が、評者の調査対象である日本の慰霊祭や追悼式におけるそれと非常に似通っている点である。黙とう、

スピーチ、合唱や楽器演奏などの音楽的儀礼、献花などは、宗教的背景が全く異なる日本の慰霊祭や追悼式において用いられているものと共通している。光、水、花、沈黙、音楽、児童など、これら「ほとんど原初的とも呼べる」(p.46) 普遍的な象徴を Post らは原象徴 (Ur-symbols) と呼んでいる。これらの象徴が「いつどこから定着していったかということ」を正確に決定することは難しい」(p.73) が、日本及びその他の文化圏においてこれらのレパトリーの通時的変化をみていくことは本書から示される重要な課題であるように思える。

戦争という災禍をあげるとすれば、ウォーナーの分析したアメリカ南北戦争を記念するメモリアル・デーとよばれる国民的休日の儀式にも社会的な象徴体系についての指摘がなされている。分析のなかでウォーナーは、社会の分業化とともに象徴体系(意味するものと意味されるものの関係)が一方では個別化し、他方で標準化が進むことにもふれる。そこでは「すべての人が理解し、共通の感情や共通の価値や信念を社会のあらゆる人にひきおこすような積分的な」(ウォーナー 1997, p.226) 公的な象徴体系が築かれるようになるという。ウォーナーが分析したのは、1950年代以前のアメリカにおける儀礼による統合的側面であるが、いまやこの象徴体系の多様化と画一化の同時進行はグローバル化の影響下において国民国家を超えて進行していると思われる。文化人類学者のアパデュライは、電子メディア化と大規模な移動手段が、集団による『情操の共同体 (community of sentiment)』——事象を共同で想像し感受し始める集団』(アパデュライ 2004, pp.27-28) を可能たらしめる点を示唆している。本書は、そのような状況における災禍の儀礼が、一方でグローバルに画一化され、また他方ではローカルに個別化された象徴体系を構成するプロセスの究明を、今後の課題として提起しているといえる<sup>2</sup>。

もう一つ注目すべきは、個別的に行われる儀礼の諸要素と、人びとが社会的儀礼を行う際に参照する一般化された儀礼のレパトリーとの相互に関連する弁証法的過程が示唆されている点である。Post らが試みているのは、あるとき儀礼がメディアを通じて広範囲の人びとに知られ、それがその後の DR において拝借され模倣されながら、一般的な儀礼のレパトリーとして次第に定着し、またそれらが新たに発生したふさわしいと思われる状況に流用されていくプロセスである。ここでは、儀礼ばかりでなく、スピーチのレトリックなど儀礼を構成する様々な象徴的要素が導出される、「知識在庫」(シュッツ) がつくり出され上書きされていく社会的過程が描き出される。メディアによって媒介される文化的・宗教的に多元化された儀礼の動的過程を描きだす試みは、今後の儀礼研究における重要な論点を示している。

一方で少なくとも二つ、問題点をあげることができる。それは第一にその理論的枠組に関連する。本書の探求の背景は、おおまかにはキリスト教国の世俗化・近代化を経た現代ヨーロッパ社会において、死者を悼む方法がキリスト教典礼と異なる様相を呈してきたという現状認識にもとづいている。しかしそこでは、それまでの理論的背景のどこに問題があり、またそれをどのように発展させようのか、そして典礼学や儀礼研究においてどのような学問的価値があったのかが明確に主張されていない。先行研究が少ないこともあり、なかなかそのような問題の理論的背景を描き出すことが難しかったのだと理解される。人類学の死者儀礼や通過儀礼論などに言及することはあるが、それらは DR を特徴づける際に比較の材料として言及されているだけである。それぞれの状況のコンテキストが理論

2 宗教的儀礼のグローバル/ローカル化についての研究としては、アフリカのペンテコステ主義運動におけるキリスト教徒の文化横断的实践を分析した小泉 (2007) の研究が参考となる。

的に明らかにされて、はじめて各象徴や記号、儀礼におけるコミュニケーションなどにあらわれる象徴的形式の理解が可能となると思われる。

また第二の問題は、これらの儀礼を分析するにあたっての方法論的問題が指摘できよう。本書では各 DR の儀礼のレパートリーとそのなかでの人びとの相互作用が記述されたが、その先になされる分析や特徴づけについては著者自身が、「印象的な研究にならざるをえないし、熟考を重ねた総合的なものとして主張することはできまい。それは主観的というよりも直感的といえるだろう」(p.229)と述べる通りである。また儀礼の傾向についての本書の主張は、第五章二節において儀礼環境の時代による傾向や二人の儀礼研究者の議論の比較を通して、さらに説得力あるものとされているというが、そこには経験的なデータによる論証が十分になされていないように思われる。現代社会の経験的事例から、同時代の儀礼の傾向を特徴づけるには、過去との比較という視点が不可欠であると考えられるが、その点では共時的な観察分析では限界がある。

## 5. 本書からの学問的展望

では、本書からどのような学問的展開を期待することができるだろうか。第一に、これらの事例を位置づけるための理論枠組が用意される必要がある。DR は現代社会を特徴づけるどのような社会理論と関連づけることができるのであろうか。本書には多元化、個人主義化、脱神話化といった概念が散見するが、それらが述べられている理論的背景は必ずしも明確ではない。通時的分析を行うにあたり、そのときどきの社会的儀礼がどのように構成されているかという問題は、その社会に属する人びとが災禍をどのように位置づけるかという社会規範の問題と重要な関連があるように思える。この社会の変容する過程を描きだすような社会理論を踏まえることにより、より説得力のある DR の議論が可能となると思われる。

また第二に、これら DR をめぐるより長いスパンからの視点が要求される。本書は1990年から2001年の12年間という区切りのもと、現代社会の DR が観察されている。これに加えて第五章二節においては、1960年から2000年までの儀礼環境が10年ごとに診断 (diagnosis) されており、これをもって本書で取り上げた DR の事例を「儀礼のダイナミクスのより広い文脈に位置づけ」(p.229) しようとしている。しかしまずここで儀礼環境という概念についての説明や、そのダイナミクスを示す経験的事例が十分に示されていない以上、この試みが成功しているとは言い難い。こうした意図に対しては、DR が操作的に定義されたうえで、数十年あるいは半世紀にわたる経験的データを検討してはじめて、儀礼の「現代」性があらわれ、そのレパートリーを特徴づけることができるであろう。この点からすれば、本書が示している現代的儀礼の均質化やグローバル化という特徴づけもその根拠が大変心もとない。例えば現代社会における「典型的な DR」としてあげられている沈黙の行進においても、それが1990年より前に溯って全く行われていなかったのだろうか。あるいは全く同じではないにしろ、沈黙の行進が DR のコンテクストにおいて流用されるような儀礼があったと思われる。著者らが、儀礼の創造性を否定し、すべての儀礼が以前の古い儀礼や他のコンテクストからの一次的あるいは二次的流用に依存するという立場をとっていることから、これらの検討は不可欠であろう<sup>3</sup>。そ

3 しかしながら、一般的には儀礼の通時的分析はその調査自体が非常に限定されたものにならざるをえない。それは一つには、人類学や民俗学において数十年単位の継続的なフィールドワークが困難であることがあげられる。またそれら数十年ものあいだ儀礼に関与しているインフォーマントを見つけることや、収集できる

して先に述べた儀礼のレパトリーの動的過程を弁証法的に描き出すには、時間軸による分析なしには一面的にならざるをえないであろう。

これらの点を踏まえたいうえで、以下ではベックによるリスク社会論を参照しながら考えてみたい。

## 6. リスクとしての災禍

ベックは、近代化した産業社会から今日の後期近代社会への移行過程を、リスクという概念によって理論的に特徴づけている。ベックによれば、われわれが生きる後期近代社会においては、人びとはそれまでになかったような様々なリスクに曝され、それゆえわれわれの社会的行為は特有の方法で構成されるという。そこで想定されているリスクとは、チェルノブイリ原発事故のように、高度な科学技術を基礎とした近代化に起因したものであり、その影響は全方位的で、潜在的、また不可避・不可逆的であるという。これらの特徴をもつリスクは、近代化の過程でより尖鋭化されることにより、後期近代における人びとの行動は、将来に可能なリスクによって拘束され、予測に基づいた「自己内省的」なものにならざるをえない。この産業社会からリスク社会へという不可避かつ不可逆的な社会の変化のなかで、人びとの生活や行為は、未来の視点から再帰的に構成されるようになるとしている。

ベックにしたがえば、われわれは災禍をリスクとして捉える状況に生きている。この後期近代社会におけるリスクとしての災禍は、人びとの社会的行動、特に DR のなかにあつて遺族や生存者たちに対して行われる儀礼をどのように構成していく／いかざるをえないのであろうか。リスク社会における DR は、未来に可能なリスクをどのようにしたら未然に防ぐ、あるいはその影響を最小化することができるか、という未来の視点からの行為の組織化が目指されると思われる。未来にどのように対峙するかという問題は、様々な科学的方法でその可能性と影響が見積もられ対策がとられる。これはベックの主張する、リスク社会で生産されるリスクの定義、配分という後期近代特有の問題への現実的対応であり、行為が再帰的に構成されるありようを示している。

## 7. 民俗社会と後期近代社会における災禍の儀礼

では前近代においては、災禍という経験は、リスクとどのような関係にあつたか。冒頭で災禍の儀礼という研究対象の空白を指摘したが、こと民俗学においては災厄をめぐる様々な民俗儀礼の記述がみられる。日本の民俗社会においては地震や洪水、伝染病や害虫被害など、人びとの生活基盤を決定的に破壊する脅威に対して、人びとはその災因を荒ぶる魂や怨霊、妖怪や物の怪など様々な霊的存在に求めてきた。小松和彦によれば、これら災厄をもたらず霊に対して人びとがとる「最も有効な対処の方法が、イワウ（祝う・斎う）・マツル（祭る・祀る）という行動であつた」（小松 1999、p.46）。このうちマツリのメカニズムは、「災厄の原因を究明する認識メカニズム」と「災厄除去のメカニズム」によって構成される。「災因論は、災厄の発生→タタリとしての認知→怨霊の示現→怨

---

資料が限定されることもさることながら、長期間にわたり公共の場で継続される DR 自体が非常に少ないことも研究の障害として考えられる。儀礼の通時的分析の数少ない例としては Tambiah (1985)、内堀 (1989) など。

霊の特定→怨霊の怨霊化の原因の特定、というように時間を遡及する形で思考される」。そして「災因が発見（＝虚構）される時、今度は災厄除去＝災除論のメカニズムが発動することになる。すなわち、怨霊への謝罪、怨霊化の原因の除去、怨霊の怨念の沈静化のための『贈与』といったことを含んだイワイ・マツリや、強力な神仏の力を借りての怨霊の制圧・追放の儀礼が執り行われるのである。…つまりこうした祭儀を通じて、悪霊は制御可能な神霊・神格、祀られている神霊・神格となり、その状態を維持するために、定期的に友好関係を確認するためのマツリが執り行われることにもなるわけである」（前掲、pp.46-47）。すなわち災厄は、その発生が理工学的メカニズムとしてではなく、災厄に先行する霊的存在との因果関係として理解され対応されていた。この異界の霊を鎮める民俗的儀礼は、大村のいう鎮めの文化装置（1990）の一つとしてみられる。

これらの民俗的儀礼は過去の災厄の記憶をもとにして、遠くない未来にそれらが再来する可能性にかんする「予測」にもとづいた、村主体による公的な「対策」であったという点で、「未来に規定された」きわめて再帰的实践ともとれる。確かに村落の境界で行われる「虫送り」や「人形送り」、「御霊会」などの集合的儀礼は、害虫被害や伝染病ほか様々な災厄を外部化しそれらを共同体の内部から排斥して、その影響を遠ざけようとする営みという点でリスク管理であった。しかしこれらのリスクは、後期近代のリスクとは以下の点で区別されるように思われる。それは第一に、民俗社会のリスクは理念的に外部化することができた。それらのリスクはあくまで異界に属する者たち、あるいは共同体外の他者に帰することができた。しかしながら後期近代におけるリスクは内在的なものとして発生する。後期近代においては自然的災禍ですら、産業化された高度な技術によって操作可能なものとしてあらわれ、その影響を制御できなかったことにより人びとに内省を促す。なぜならリスクは近代そのものに内包されているからである。また第二に、後期近代においてはこれら災禍という死を伴う経験を位置づけるような集団が共有可能な物語、ないしは宗教的世界観が機能しない。宗教を、「経験の根源的偶発性を了解させる文化装置」と定義するならば、民俗社会においては後期近代と比較してこれらの装置がまだ機能していたと思われる。たとえば因果応報や、霊的存在との関係の崩れという物語が現在と比べてまだ蓋然性をもっていたのではないかと考えられる。

## 8. 災禍と儀礼とリスク社会

では後期近代における災禍という経験は、どのような儀礼の手立てによって構成されるのか。リスク社会においては死者をめぐる象徴的行為と死者の位置づけまでもが、未来の視点から構成される。ここでは長崎市の原爆犠牲者慰霊平和祈念式典で行われている儀礼をもとに死者をめぐる象徴的行為の変化を検討したい。この試みにあたり長崎市の事例は、本書やベックによって論じられているヨーロッパのキリスト教社会とは文化的背景が異なり、比較分析のうえで問題と思われるかもしれない。しかし長崎市の被爆は、本書のあげる災禍の条件と一致しており、またベックがあげる「20世紀の破局的事件」（前掲、p.22）のなかに、チェルノブイリと同列に数え上げられていることから、災禍の儀礼の理論的考察の手助けとしては十分であると考えられる。加えて、ここで取り上げる儀礼は平和宣言という式典内で60年以上続けられているスピーチ<sup>4</sup>であり、本書に欠けている通時的な視点を補うのに十分な期間継続されている点も考察するうえで重要だと思われる。

4 平和宣言は、1948年より長崎市長あるいは長崎市長会議長によって現在まで続けられている。



この平和宣言をみていくと、それが特定の形式に構造化されていることがわかる。そこでは、まず8月9日の「あの日」が感情的に想起され、次に現在もまだ残る核兵器の脅威が省みられる。そして最後に未来に向けて核の廃絶と世界平和が誓われ、これを慰霊の言葉として宣言が閉じられる。ここでは過去、現在、未来という時間軸のもとで、経験を位置づける解釈枠組が呈示されており、そして被爆という経験が未来の視点から規範的に位置づけられている。そこでは核兵器が（未来に）廃絶されることをもってのみ意味が与えられ、そして「もう二度とこのような悲劇を繰り返さないこと」という理想の現実化をもって「死者の霊が慰められる」（＝経験が意味あるものとして秩序づけられる）。逆に、同じような災禍が発生する場合や、その可能性が高まるたび、「あの教訓は生かされなかった」と受け止められ、これでは亡くなった方々が「浮かばれない」と解釈される。「浮かばれない」とは死者が世界観のなかで正確に位置づけられない不安定な状態をあらわし、そこでは災禍という死を伴う経験もまた明確な位置づけを失う。すなわちそれは日常生活の相互作用を可能とする意味世界を揺るがす危機としてあらわれる。リスクという視点からみてこれら儀礼の語りにもみられる興味深い点は、災禍の経験や死者の位置づけが、生者によって目指される理想の実現（未来の結果）に従属していることである。そこでは単に過去の災禍が想起され、死者が弔われる（ときには顕彰される）だけでは不十分であり、災禍の予防という未来の行為の組織化が目指されることで、過去の災禍という経験を秩序づけようとしているのである。なぜなら「リスク社会において、過去が現在に対する決定力を失う。決定権を持つのは未来である。…われわれの現在の行動はそれ（未来）によって規定され、組織される」（ベック、前掲、pp.46-47）からである。それゆえ人びとの政治的行為や現実的対応だけでなく、象徴的行為も予測される未来から再帰的に構成される。そこでは社会秩序をゆるがす過去の経験が、理想とされる未来の実現によって秩序づけられるのである。リスク社会では、過去と現在が未来に従属する。災禍をめぐる儀礼は、個人を超えた集合的行為として公共の場で行われ、そこでは未来のリスクの現実的な回避と同様に、それを目指すという象徴的パフォーマンスそれ自体が重要な価値をもつのである。

前節で述べた民俗社会におけるリスクは、共同体から外部化され、民俗的意味世界のなかで位置づけられてきた。しかしながら P. L. パーガーが述べるように、近代化とともにそのような「聖なる天蓋」は機能が縮小し、災禍はその位置づけが容易でなくなる。現代の慰霊祭や追悼式典において、過去は追憶されるがその災因を位置付ける物語（解釈枠組）は容易に共同性をもたない。よって、後期近代においては、これらのリスクに対して自らの行為を再帰的に構成していく以外に了解可能なものとして飼い馴らすことができないのではないだろうか。この仮説は、さまざまなライフヒストリーを検証することで明らかにすることができると思われるが、このように人々が経験の意味をいかにして紡いでいくのかという、内在的立場からの接近が今後の研究におけるテーマとして浮かび上がってくるのである。

## 参考文献

- アパデュライ、アルジュン、2004『さまよえる近代—グローバル化の文化研究』、平凡社。  
ベック、ウーリッヒ、1998『危険社会』、法政大学出版局。  
小泉真理、2007「グローバリゼーションとしてのペンテコステ主義運動—タンザニアのキリスト教徒たち」、阿部年晴ほか編『呪術化するモダンティ—現代アフリカの宗教的実践から』、風響社、pp.263-298。  
小松和彦、1999「ノロイ・タタリ・イワイ」、山折哲雄・川村邦光編『民俗宗教を学ぶひとのために』、世界思想社。

大村英昭、1990「社会現象としての宗教—宗教は鎮めの文化装置」、宇沢弘文他編『岩波講座 転換期における人間 (9) 宗教とは』、岩波書店。

Tambiah, Stanley Jeyaraja, 1985, *Culture, Thought, and Social Action —An Anthropological Perspective*, Harvard University Press.

内堀基光、1985「儀礼の変質—内旋とイベント化」、『一橋論叢』、101(2)、pp.182-197。

ウォーナー、W. L.、1997『アメリカ人の生活構造』、みき書房。

(ふくだ・ゆう 博士課程後期課程)