

# 誰が何を怖がるのか

——ジャン・ドリユモートと「恐怖」の語りについて——

斎藤 喬

## 一、宗教学と「恐怖」の研究

昭和五年に開催された日本宗教学会第一回学術大会（東京帝国大学宗教学講座創設二十五年記念会）において、濱田本悠は「信心に於ける怖れと憧れ」という題名で発表をしている。<sup>1</sup> 濱田は、大会紀要の一言目を「ルドルフ・オットー」の名前から始めることによつて、「信心に於ける怖れと憧れ」の内容が『聖なるもの』における「ヌミノーズ」の要素についての記述、とりわけ「畏るべき神秘」(Mysterium tremendum)と「魅惑するもの」(das Fascinans)の箇所によくのこることを負っていると同もつて正確に表明している。<sup>2</sup> この発表の主題は、「怖れ」を「神の怒」に対する宗教的な感情反応として措定した上で、「憧れ」との神秘的な調和を神学史にはなく「基督教的信心」の発展段階に位置づけることにある。『聖なるもの』に依拠しつつ「怖れ」の克服と透徹から「法悦の甘味」へと「信心」の登攀を跡づけると、濱田はその発表を締め括る前段として「神と一なる陶醉」について語り始める。

神の怒神への怖れを突破した者はそれ自身神である。怖れなき信心はそれ自身神と一なる心境である。神の怒に徹した者の前には神自身と雖も怖れを抱くであろう。……我れが神に結び附くのではなく、神我に結附くのである。我れが神に忠節であるのではなく、神我に忠誠なる「神の忠節」の信心である。独逸中世の神秘家達は、怖れなき信仰、憧れの

誰が何を怖がるのか

信心を神と一なる陶醉に迄持つて行つた。そこには信心の偉大な転向があつた。而もそこには、神が宛ら我に仕えて居るのである。<sup>3)</sup>

宗教学と「恐怖」の接点を素描すべく、本稿ではまず初めに大会紀要に掲載された濱田の報告を紹介した。「怖れ」の一語が日本宗教学会第一回學術大会という些か特権的な位置に刻印されていることを確認しておきたからである。この濱田の発表を、その後が続く一連の学会報告——『宗教』と『神秘主義』の限界付けの試み（第三回大会）、『社会的神秘主義に於ける集团的興奮と孤独感』（第四回大会）、『日本の神秘主義の問題』（第五回大会）——を参照しつつ文脈づけることすれば、「信心に於ける怖れと憧れ」が「神秘主義」という主題の下で収められる諸成果の端緒となつてゐることが判るだろう。「神秘主義」と「宗教」を社会的な態度の対照性から峻別し、「集团的興奮」と「孤独感」をともに「神秘的合一」(unio mystica)に至る社会的な条件として顕揚し、「日嗣の觀念」を「神秘的合一」の日本の表現とする濱田の思索の出発点に、先に見たような「怖れ」と「憧れ」の調和がある。ここでの目的は、昭和五年に発表されたこの報告の内容について例えば後年のオットー研究あるいは神秘主義研究の動向を視野に入れつつ批判することではない。そうではなく、この発表を敢えてどちらの文脈にも載せず私たちの分野における「恐怖」の研究の嚆矢として肯定的に読み直すことにある。

今日まで、その歴史において日本の宗教学は「恐怖」（あるいはそれに類する諸語としての「畏怖」、「恐懼」、「おそれ」、「恐れ」、「怖れ」、「畏れ」、「懼れ」など）を直接の主題として論じた経験をほとんど持たない<sup>5)</sup>。先の濱田の報告はその学知の実際的な対象として「怖れ」の一語を題名に掲げた稀有な例なのである。周知の通り、この発表で特別な関心事として扱われている「ルドルフ・オットー」と「神秘主義」はその後の「宗教学的な」問題意識を大いに刺戟し続け、私たちの分野においてはこの二語をめぐつて少なからぬ業績が積み重ねられて来ている。「ルドルフ・オットー」と「神秘主義」という特権的な主題を提示したところで、ここで問題の焦点をはつきりさせるために話を一時的に「恐怖」から「宗教的な感情」

へと移すことにする。「恐怖」がある種の感情であるとすれば、まずそのような感情体験を語ることがどういふことなのかを整理しておく必要があるからである。<sup>6)</sup>

ある一つの感情体験についての記述をとりあえず「体験談」と呼ぶとして、その感情の性質については体験談の語り手の他に誰も言い表せる者が居ないということとをまず確認しておく。説明はいくらかメタ言語的にならざるを得ないが、ある感情を「宗教的な感情」であると認定できるのはその感情が「宗教的なもの」であることを知っている（便宜的に仮定された）ある体験談の最初の語り手だけである。多くの場合それは体験の張本人が語ることになるのだが、そのような体験のさなかにそれがどのようなものであるかを語る訳ではない。彼あるいは彼女はあくまで自分の身に起きた感情体験を振り返つて、その時のことを報告する（という語りの形式を取る）のである。つまり「宗教的な」という形容詞が選び出されるのはこのように語り出された時点においてであり、語り手がそれとして自任する権利はこのように言葉を選び出す瞬間において行使されていると言つても良い。その意味で少なくともそのように形容し指示されている限りにおいて、この体験は誰が何と言おうと紛れも無い「宗教体験」である。しかしながらこの体験談の語り手は実際に彼あるいは彼女一人ではない。受け手となる全ての者が、読者であれ聴衆の一人であれその体験談をそのように読み聞く限りにおいて、そこで語られている感情が「宗教的なもの」であると再現し表象することが、できる。なぜならその時点で語り手はかつての受け手の中の誰かに取つて代わつており、そこで語られているのは読書あるいは聴聞の新たな体験談となるからである。とすれば、「宗教的な」という形容詞は、その都度あらためて「宗教的なもの」を指示する最新の語り手へと無限に後退していく過程のどこかで、受け手にとつてはその都度あらためて読み聞きした時点において遭遇することになる既知の言葉であることだろう——誰もある種の感情を知らない形容詞で修飾したりはしない<sup>7)</sup>。つまり、（便宜的に仮定された）最初の語り手が「宗教的な感情」の体験であると明示的に報告していなくても、次の語り手が（読書あるいは聴聞の）体験をそのようなものとして

誰が何を怖がるのか

報告する限りそれは「宗教体験」として語られることになるということである。(ここではまず、「宗教的な感情」を語る体験談とその体験談についての語りがどのような言表行為の上で成り立っているかを顧みている。例えば「神秘家の語り」という言い方それ自体が、かなり偏重した感性<sup>8</sup>の意味を受け手と共有しようとする意図を持つことは言うまでもあるまい。)

そのため、例えば『聖なるもの』についての考察も、「ヌミノーズ」との関連で呼び出されることもある神秘家の書いた体験談についての考察も、これらの探究がどれほど精緻にそのような体験の隠匿されたメッセージを解読し、どれほど優れた知見を私たちにもたらししてくれるとしても、そこで読まれることになる「宗教的な感情」について私たちは慎重にならざるを得ない。どちらの研究過程においても、そこで類比的に示唆されるとされる感情(のようなもの)は、「宗教的なもの」の体験談における特権的な感情として予め聖別されているからだ。もしも「宗教体験」が、日常的な言語活動では表現することのできない本質的に全く独自のなものの体験だとすれば、いつでも体験談の語り手がそのような「宗教性」を明示あるいは暗示することによってのみ、研究者たちはそのようなものとして読むことができ提示することができるはずである。言わばこのような「宗教性」は、そのような読者のために(外示的に、あるいは共示的に)紙上に印字されている。

性急に言い添えておかなければなるまいが、以上の議論は日本の宗教学においてこれまで「宗教的な感情」という一語が有して来たかもしれない既得権を些かもゆるがせにするものではない。ましてや「宗教体験論」の議論に参画する意志を表明するものでもない。宗教的であるかどうか判らない、いまだ質的差異の認められない無分別な状態のままであるような「感情」をその学知の対象として照準を合わせる視線の可能性についてある試みを展開しているに過ぎない。いずれにせよ「宗教体験」についての語りは、そのような体験が絶対的な不可説性をその最たる特徴の一つとして有しているがために、その受け手を言葉の上で初めから裏切る(振りをする)ことよつてのみ成立している。となると、研究者が読者として自らそのような体験の主体とならない限り———ということとは自らそのような体験談の主語とならない限り———、「宗教的なもの」

は最初の体験から口伝されることがないはずである。本稿の問題に即して言えば、宗教学者によって報告される感情体験についての記述が、(仮に批判的にでも)そこで描出される限りに於いて「宗教的である」と保証されているとすれば、それはどのようにして起こり得る事態なのか意識的になる必要があるということになる。「宗教体験」の語りに見られる文体的特徴を神秘的と言ふならば、研究者はその絶対的な不可説性の陥穽に嵌り込んで「宗教的な」という形容詞を書き込んでしまふ危険について、同時にそこで「語り得ぬもの」について語るといふ神秘的な言説に読者、体験者として接近してしまふ可能性について敏感であつても良いだろう。

「恐怖」に話を戻そう。それではなぜ、私たちは「恐怖」について語る必要があるのか。先の引用文で示した通り「信心に於ける怖れと憧れ」の濱田が指摘しているのは、「神の怒」に対する「怖れ」と「憧れ」がその克服と透徹の結果神秘的な調和をみることによつて「神と一なる陶醉」がもたらされるといふことであつた。これを濱田が「基督教的信心」の発展段階として提示したことをまず確認しておこう。

「ゲッセマネの祈り」に於いては、彼(＝基督)は父なる神の意志の前に打震えて云うた、「されど父よ、おん身の意志のままになし玉え」と。そこには尚神の専断が圧倒的に迫つて居る。更に又ゴルガタの夕の彼が最後の祈りこそ、誠に絶望的であり、彼は感傷的に「主よ、吾れを見捨て玉うか」と訴えた。エスは、恐怖に充てる、呪詛的叫喚を以つて死途に着いた。；斯くして基督は、最後の臨終に至る迄、父なる神との親和関係を果し得なかつたかに見え、父なる神はなかなか其厳めしき暴庄の手を緩めなかつたかに見える。

このようにして濱田は、「神の怒」に対する原初の「怖れ」を表象した挿話としてイエス・キリストの逮捕から磔刑に至る「ゲッセマネの祈り」、「ゴルゴタの丘」の場面を引用する。(ここで言う「原初」とは「基督教的信心」の発展段階に關してであつて、歴史的な順序を問うている訳ではもちろんない。)これらが当人の具体的な「死」を目前にしたイエスの「呪

訴的叫喚」であるという指摘は注目し値しよう。「怖れ」の対象は「神の怒」であると紹介されている。つまりこれらの述懐が臨終に際した絶望から発せられているとすれば、イエスを見殺しにする「神の怒」はここでは彼の「死」を共示していることになる。「主に見捨てられること」こそがイエスの「恐怖」の対象であり、それは彼にとって目前に迫った自らの「死」を意味作用として担っているのだ。

冒頭の引用文でも示したように「独逸中世の神秘家達」と「神秘的合一」を念頭に置いた宗教学者濱田の言説は、「宗教的な感情」としての「怖れ」と「憧れ」をとりわけ感情体験という側面から大写しにして観察している。これを例えば「基督教的信心」を伝導する教育者としての聖職者の見地に立つて捉え直してみるとどうなるだろうか。ペトロ・ネメシエギによる『新カトリック大事典』「おそれ」の項目はこの種の感情が神学史上的どのように取り扱われてきたかを簡潔に追っている。非常に興味深いものであるが、ここでもやはり信仰の発展段階に位置づけられた原初の「怖れ」という主題に言及されている。つまり、「おそれ」は「改心」を促す契機として神学的な利用価値の高いものである。

罪というものが本質的にはらんでいる神からの離脱（いわゆる「罪の罰」）をおそれることも、救いの終末的な到達点にまだ至っていない人間にとつては、避け難いことであろう。しかし、地獄などに対するおそれをキリスト教的宣教や宗教教育の中心に置くことは正しいとはいえない。恐怖ではなく、イエスにおいて自らの愛を示した神への信仰と愛こそ、キリスト者の生活の本質的な原動力である。<sup>1)</sup>

引用文の語り手であるネメシエギによれば、いまだ熱心なキリスト教徒とは言えない私たち（読者）は、この「恐怖」によつて宗教的に教育されることができ、「神からの離脱」や「地獄」に対する「恐怖」から「神への信仰と愛」へと登攀することで「救いの終末的な到達点」に至ることができ、ここでの「恐怖」は、敢えて言えば「宗教的な感情」と「自然的な感情」の極限にある。いまだ「宗教的な感情」を知らない私たちには、「恐怖」をもつて「キリスト者の生活」の端緒

を開いて行く可能性があるのだ。神秘家たち、あるいは先達の宗教学者たちが書き残してくれた「宗教的な感情」の体験談を読む前にこのように準備された「恐怖」について知っておいても良いだろう。神学的な生産物である最初の「恐怖」がどのように造り出され、未信仰者や不信仰者に対してどのように語られることになるのかを、「神の愛」へと登攀して行く麓に留まる私たちはまさに「恐怖」をもって触知することができるのだから。

本稿の目的は、第一にこの「恐怖」という凡庸な感情——信仰者ではない誰にでも惹き起こし得るといふ意味で極めて月並みな感情——を「宗教学的な」問題意識の上に乗せることにある。私たちは「オットー」や「神秘主義」の文脈では語られることのないありふれた感情体験が準備される現場に立ち会ってみることにしよう。そのためここでの論述が遂行しようとするのはその概念的な定義づけではない。この感情が本質的に宗教的であるのかないのか、あるいはその質的差異を受け手が識別し得るのかどうか、こういった問題についての軽率な判断を戒めながら、「いわゆる恐怖なるもの」がどのように言表されどのように口伝されようとするのかその生成の瞬間を観察しようとする。

その際フランスの宗教心性史家であり、自称「恐怖を追い求める歴史家」であるジャン・ドリュモーの探究が参考になるだろう。ドリュモーは十四から十八世紀の西欧という範囲内で歴史記述を涉獵しながら、「恐怖」という言葉が指し示す内容をそれに類する諸語とともに策定し、さらにそれがいかなる経緯をもって聖別されるのかを図式化しようとした。より具体的に彼の用語で言い換えるならば、ドリュモーは「死の包括的な脅威」から「神学的な恐怖」が造り出される瞬間を、「自然発生的な恐怖」が「神学的な恐怖」に置き換えられる瞬間を、教会における説教という舞台の上に描き出そうとしたのである。自らそこに居合わせるようにして書かれたその報告が、「指導者層」とされる聖職者たちと視線を共有しようとするものではなく、「大多数の人々」の中に身を置きながらそのように神学的な教育を受ける立場から歴史記述を読んだ成果であることに注意しなければならない。つまりドリュモーの分析は、例えば選りすぐりの神秘家の自伝や体験談などを直接の対

誰が何を怖がるのか

象とするのではなく、そのようなものを教会で積極的に聞くことによつて神学的なものになったと思われる「集団的な心性」を問題にしているのである。<sup>13)</sup>

この偉大なる先達の仕事を確認することによつて「恐怖」の研究を開始することができるのではないか、というのが本稿の密かな狙いである。もちろんこのような探究がまさしく学際的な知識を要求するものであることに疑う余地もなく、しかも自らの力不足を認めるにやぶさかでないのだが、それでもこの試みを通して「恐怖」(とそれに類する諸語)が表象する感情(のようなもの)について語るといふこと、あるいはそのようなものについての体験談を読むということが、結局は「宗教学的な」問題機制に深く関わっていることを少しでも明らかにできればと思う。

## 二、「恐れ」の概念

フランスの宗教心性史家であるジャン・ドリユモーは、歴史記述から「恐怖」という実体験を読むという試みを行った稀有な歴史家である。『西欧の恐怖(十四〜十八世紀)』のドリユモーは医学心理学的な言説を多分に引き受けながら「恐怖」について探究している。<sup>14)</sup>そこではまず、「恐怖」という単語の範囲を設定する作業から始められているのだが、これは定義というよりはむしろ、その境界線をぼやかし滲ますことで曖昧にするような概念の策定と言えるだろう。

ドリユモーはまず「恐怖」の主体を曖昧にした。「恐怖」を取り扱う医学心理学的な言説が個人的な恐怖体験を前提としていることを踏まえ、これを歴史記述に引き受けるためにより広範な枠組みを措定し、かかる主体を曖昧にしようとしたのである。ドリユモーは、個人的な「恐怖」を「しばしば驚きに先立たれる情動——衝撃であり、自己保存を脅かすと私たちが信じているところの、その現場において差し迫った危険を認知することによつて惹き起こされる」とした上で、「集団的な」

(collectif) という形容詞に二つの意味を付与する。第一に「群衆」(foule) という内容、加えて第二に——こちらがより重



要になるのだが——「ある集団において、成員たちの個々の反応にみられる特殊性を超えた、匿名のサンプルとしての任意の人間」という内容をも含意するとしている。このような操作を行うことで、ドリユモーは個人的な「恐怖」に関連する医学心理学的な臨床の研究成果を歴史記述に適用し、引いてはヨーロッパにおける文明の「恐怖」を対象化しようと試みる。かの歴史家によれば、「恐怖」という用語は、ある個人に特有な恐怖症としてもなければ群衆に特有のパニック反応としてでもない「集団的な単数」として、「決められた文脈において、多くの個人的な怯え (fright) を暗に含みかつまとめ上げ、さらに同様の場合において異種の怯えをそこから予見させるような、かなり習慣的な態度を示唆する」情動を意味している。定冠詞に先立たれその個別性を剥奪された「いわゆる恐怖なるもの」、まさにこれがドリユモーの言う「恐れ」(『*La Peur*』)の概念のとりあえずの定義ということになる。<sup>15)</sup>

次にドリユモーは、「恐怖」(peur)と「不安」(angoisse)の二語の区別を曖昧にした。「恐れ」(『*La Peur*』)は、「個人的な経験におけるよりも厳密でない広い意味を持ち、畏れ (crainte) や懸念 (apprehension) から最も激しい恐懼 (crainte) に及ぶ情動の全範囲を包含する」もの、つまり「直面したら反応せざるを得ないような危険を伴う一連の恐怖」を合計するものとして「恐怖」と「不安」とを総称していると言う。ドリユモーはこの両者の差異について次のように説明している。<sup>16)</sup>

恐怖においては、立ち向かうことができる決められた対象がある。不安においてはそれがなく、判然と識別されないだけによりいっそう憂慮すべき危険を前にした、苦痛を与える待ち時間として実体験される。つまりそれは、安全でないということの包括的な感情である。したがって不安は、恐怖以上に耐え難い。<sup>17)</sup>

「名づけ」のメカニズムを引き出す導入として、ドリユモーはこの古典的な区別を援用した上で、既知のものに関わり「恐怖」の側にある単語として、「畏れ」、「戦慄」(épouvante)、「怯え」、「恐懼」などを、また未知のものに関わる「不安」の側にある単語として、「心配」(inquiétude)、「危惧」(anxiété)、「憂鬱」(mélancolie)、「懸念」などを例示している。対象の

誰が何を怖がるのか

ある「恐怖」と対象のない「不安」、もちろん後者が強調されるにはある積極的な意図があるのだが、ここでは両者を混同したとりあえずの総称が「恐れ」(『La Peur』)として設定してあることに注目しておく。(＊論文末尾の図1参照)

### 三、「名づけられた恐怖」

『西欧の恐怖』は、近代西欧の歴史記述にみられる「恐怖」という実体験を取り扱っている。このかなり広大な射程の中で報告される「恐怖」の生成プロセスはいつでも、当時の指導者層である聖職者たちが、教育的意図をもって、大多数の人々に「怖がらせるもの」の名前を説いて聞かせるという舞台設定を前提としている。ドリュモールは、聖職者たちが教会で最新の「恐怖」を創出することを「名づけ」(nommer)という単語で説明するのだが、対象の有無によって区別され「恐れ」(『La Peur』)という概念で包括されたこの二語にはまだ果たすべき役割が残っている。それはつまり「一種のスペクトル分析によつて、当時(『近代西欧』)恐怖の風土を生み出すように積み重なっていた固有の恐怖を個別化すること」<sup>18</sup>のだが、ここで言う「個別化された恐怖」とは、ある時代ある文明に固有の「名づけられた恐怖」(peurs nommées)に他ならない。

捉えどころがなく、終わりもなく、定義することもできない不安というものに、長い間立ち向かいながら内面の均衡を保つことができないため、人間は不安を、何かあるいは誰かへと明確にされた恐怖に加工し細分化する必要がある。(…)

集団的な心的外傷が長く続いた間、西欧は「名づけ」、すなわち識別するだけでなく、固有の恐怖として「製造」しながら不安を克服してきた。<sup>19</sup>

誰からともなく始められ紡がれ続けて来た「恐怖」と「名づけ」の物語の細密な図式化を試みるドリュモールは、ここでもまたあらたな命題を提出している。「誰が何を怖がっていたのか」と銘打たれた問い掛けの焦点は、命名行為の主語となる「指導者層」、つまり近代西欧の権力であった限りににおける教会に絞られているのだが、そのような聖職者たちの言説は次のよ

うに要約される。

狼、海と星、ペスト、飢饉と戦争は、悪魔と罪に比べたらびくびくするには及ばないし、肉体の死さえも魂のそれには及ばない。サタンとその代理人の化けの皮を剥いで罪と闘う、そうすることによってのみ、この地上においてそいつらが真の原因となつてゐる不幸の量を減らすことができるのだ。<sup>(2)</sup>

このようにして、聖職者たちはサタンが煽り立てる悪事の目録とサタンの代理人——トルコ人、ユダヤ人、異端者、女性（とりわけ魔女）——の名簿を作成して行く。そうすることで、当時ヨーロッパに蔓延していた「死の包括的な脅威」——狼、海と星、ペスト、飢饉と戦争に代表される——から「名づけられた恐怖」を分節化していたのだ。ドリユモーはこれらを「神学的な恐怖」（熟慮された恐怖）として「自然発生的な恐怖」（偏在する恐怖）から明確に区分した上で、前者こそが「名づけられた恐怖」であることを強調している。<sup>(3)</sup>

ところで、『西欧の恐怖』のドリユモーにとつて問題となつてゐるのは「指導者層」たる教会、すなわち聖職者たちである。そうだとすればドリユモーが実際に対象として読んでゐるのは聖職者たちの告白する「恐怖」であつて、近代西欧の教会で「恐怖」を「捏造」してゐた聖職者たちはここで恐怖体験の実際の語り手として任命されることになる。

西欧における良心の指導者たち（「聴罪司祭たち」(directeurs de conscience) は、シヨック教育を実施することで、積み重なつたストレスの結果として生じてゐる重度の集団的な不安を、神学的な恐怖に置き換えようと努力した。彼らは、諸々の危険の中から選別を行い、自分たちの教団や社会における権力を考慮して、本質的な脅威、言うなれば彼らにとつてそのようなものとして現れる脅威を指示したのである。<sup>(4)</sup>

例えば「自然発生的」か「神学的」かという「恐怖」の二分法について問題が無いとは言いが、歴史記述から「恐怖」を読むための理論的な枠組みとして私たちはドリユモーの言う「名づけ」の構図に注目する必要がある。もちろんここで言

われる「自然発生的な恐怖」は、あくまで近代西欧という範囲内で涉猟された歴史記述から抽出されたものでしかなく「神学的」でないあらゆる恐怖の代名詞に過ぎない。しかしドリユモーは、「神学的な恐怖」として聖職者たちが与えていた名前についてこれを一方向的に完結した構図として描こうとはしていない。ドリユモーによれば、聖職者たちは怖がらせ過ぎずしかも侮らせずに「怖がらせるもの」の名前を報告することによって、「不安」を煽るとともに「不安」からまた新たな「恐怖」を造り出し、さらに「恐怖」をまた別の「恐怖」へと置き換えながら、たゆまず飽きさせぬように大多数の人々をキリスト教的に教化し続けていた。そしてこのような「名づけ」が、「死」を分節化するベストや飢饉あるいは戦争といった災害の結果論的なスケープゴートとして日常的に行われていたと仮想し得るとすれば、この「恐怖」と「名づけ」の物語があったため現代的な相貌で私たちに迫ってくるように思われるが、ここでは紙幅の都合上そのことについての詳述は避ける。

ドリユモーの図式化が完成するに至って、「恐怖」という単語の境界線は二重に曖昧にされている。個人的な恐怖体験から集団的な恐怖体験へと主体を移行することで近代西欧における文明の「恐怖」を読もうとする歴史家の思惑によって、対象の有無による「不安」と「恐怖」の区分は「恐れ」(«*la Peur*»)という総称をもつて包括されていた。「恐怖」はいつでも、「不安」やより以前の「恐怖」から、当時の聖職者たちの命名行為によって新しく「捏造」される。そのような「恐怖」の生成プロセスは、「名づけられた恐怖」が造り出されると同時にまた新たな神経症の原因になるという反作用を受けて複雑化され、教会で神学的な名前を与えていた聖職者たちがまさに怖がる主語として恐怖体験を語るといふ倒錯を受けてさらに逆説化されている。「恐怖」と「名づけ」の物語に彩りを添える命題「誰が何を怖がっていたのか」によって、「恐れ」(«*la Peur*»)の概念にまつわる主体と主語の範囲の設定は、このように幾重にも曖昧にされた挙げ句宙に吊られてしまった。最終的にドリユモーは、歴史記述 (*historiographie*) から「恐怖」という実体験を読むための理論的な枠組みの指定をうやむやの内に見送ると、まるで置き土産を差し出すかのように遠慮がましく彼の自伝 (*autobiographie*) —— 彼自身による人生の

記述——を告白し始める。

#### 四、自伝と歴史記述

体験談によつて語られる「恐怖」の物語は、そこに置き換わるあらゆる種類の名前によつてその持続を支えられることになる。とすれば「恐怖」という実体験の読者たらんとする語り手のドリユモーが、先の命題にどう応えようとするのか耳を傾けておく必要がある。というのもドリユモーの実体験——彼の「恐怖」——は彼自身にも語ることなどできないのだから、もしもドリユモーが歴史記述から「恐怖」という実体験を語ろうとするのであれば、それはつまり読書による恐怖体験を自伝として語ること、歴史記述を読むことの「恐怖」を体験談として語ること——言わば聖職者たちの身振りで「怖がらせるもの」の名前を語ること——に他ならない。ということは結局、ドリユモーが歴史記述から読もうとする実体験は自伝から引き出されることになる彼の恐怖体験に限り無く接近し、しかも歴史記述という体験談の読者であるよりはむしろ積極的な読書の体験者——自らの「恐怖」を繰り返し読み込むヒステリックな快楽の読者——となることによつて、彼の体験談として語られることになるだろう。ドリユモーは歴史記述との遊戯に身を委ねることで自らの神学的な恐怖体験を追い立て、無理強いをして、果たそうとするのである。それにしても、かの歴史家はいつたい何を怖がるというのであろうか？

ドリユモーは、「私は十歳だった」と語り始める。

三月のある晩、両親の友人の薬剤師が家におしゃべりに来る。くつろいだ愛想の良い会話に、私はあきらかにぼんやりとした注意しか向けずに、大人たちの輪からいくらか離れて遊びに夢中になっている。こんなありきたりな場面について私は何も覚えていなかったであろう、もし、次の日の朝、人が父にその薬剤師の急死を報告しに來ていなければ、彼は年老いてはいなかった。

誰が何を怖がるのか

そして、「本当の強いショックを受ける」と彼は振り返っている。

明白な事実が押し付けられていた。それはあらゆる年代に、健康な人々に襲い掛かる。私は自分が脆いと、脅かされていると感じる。本能的な恐怖が私の中に住み着いていた。そのことで私は三ヶ月以上ものあいだ病気になって、その間ずっと学校に行くことができなかった。

このような経験を経て、ドリユモーは「それから二年後、新しい寄宿生として、サレジオ会の会員たちによって運営される学校に入る」のだが、ここでの生活が、後に歴史家として「恐怖」を追い求める契機を彼に与えることになる。

それがどれほど心的外傷を与えるものでどれほどいかがわしいものだとしても、この死に関する宗教的な言説（「サレジオ会の聖句」を学生時代の二年間（私にとっては十二から十四歳）毎月定期的に聞くことで、かなり広大な歴史的希望を照らし出すメッセージが私に啓示された。教会にとつて、肉体の苦痛と（一時的な）消滅は罪と地獄ほど憂慮すべきものではない。人間は死に対して何もできない、しかし——神が助けてくれるので——彼には永遠の刑罰（「地獄の苦しみ」(les peines éternelles) を免れることができるのだ。

最後に、「その時からもう、ある恐怖——神学的な——が、より以前の、本能的で自然発生的なもう一つのそれに置き換えられていた」と、このようにして歴史家は回想を結んでいる。

両親の友人である薬剤師との思い出を契機とした「死の包括的な脅威」、さらにまたその思い出とは無関係ではあり得ない死を共示する「自然発生的な恐怖」、こういったものを言わば素材とすることによって「神学的な恐怖」は造り出され、あるいは置き換えられる。とは言え本論での目的は、あらゆる「恐怖」を「死」という意味作用に向かつて一元的に還元することにあってはなく、「宗教的な言説」を定期的に聞かされることによって新たな心的外傷として刷新されることになった「怖がらせるもの」の名前を、その現場である「名づけ」の過程にある語りの中で探究することにある。つまりここでは、

このような命名行為において決定的であつたとされる「サレジ才会の聖句」を、言うならば「安心」と「戦慄」の見世物として享受するドリユモ一の体験談を読んでいるのである。<sup>(26)</sup> それまでの「恐怖」を払拭したと同時にそれからの「恐怖」を刻印したというこの言説を歴史家によつて語られる恐怖体験として読むことで、語り手が果たそうとする教唆的な欲望——「恐怖」の語りによつて「怖がらせるもの」の名前を押し付けようとする戦略的意図——を、私たち良き読者は怖がる身振りで触知しようとする。ドリユモ一の「恐怖」を読むという試みがなされるとすれば、およそこのような形でしかあり得ない。

『西欧の恐怖』の「序論」の終局部において、ドリユモ一はその自伝的な挿話を「恐怖」と「名づけ」の物語の変奏として惜しみなく差し出すと、その恐怖体験を自身が描いて来た図面通りに当て嵌めている。この書物が「肉体の苦痛と（一時的な）消滅は罪と地獄ほど憂慮すべきものではない」と要約された命名行為の過程と全く同じ構造を持つことを予め心得ている私たちは、ここであらためて歴史家の徹底した教育的意図に驚くことになる。本論となる「第一部」の「大多数の人々の恐怖」を経て「第二部」の「指導者層の文化と恐怖」へと向かうこの道行きにおいて、「序論」である「恐怖を追い求める歴史家」で執拗に築き上げられた集団的な「恐怖」と聖職者による「名づけ」の図式化は、「結論」である「異端と倫理的秩序」に至つてもほとんど顧みられることはない。「序論」の末尾に「私的な告白」になることを弁解しつつ些か確信犯的に付け加えられた彼の自伝は、あらゆる環境設定を終えていざ歴史記述との交流に身を委ねんとする歴史家の言わば最後の打ち明け話として自身の体験談を語っている。最終的にはこれから始める遊戯の積極的な言い訳に聞こえかねないという羞恥も厭わず、ドリユモ一は読者に怖がらずに歴史記述を読むことを要請するのである。

キリスト教徒たちは歴史に**恐怖**を抱くのを止めるべき時である。<sup>(27)</sup>

この末尾の一言によつて、『西欧の恐怖』のドリユモ一の言説がまさに聖職者たちの身振りで語られる「安心」と「戦慄」の見世物であることが必然的に露呈される。今この瞬間においてなぞられている「歴史」という既知の名前は、読むことで

誰が何を怖がるのか

惹き起こされる「恐怖」という実体験によつてのみ果たされることになるであろうし、ここで読まれた「怖がらせるもの」の名前は、知識に回収され再構成されることで次回また怖がらせるための準備となるであろう。『西欧の恐怖』において語られている「恐怖」と「名づけ」の物語は、語り手ドリユモーと共謀しつつ、受け手に意味作用の畝溝を作るとその教育的意図を淀み無く完遂しようとするのである。歴史家の要請通りに「歴史」に「恐怖」を抱く良き読者である私たちは、読書する現場において怖がりつつ、「怖がらせるもの」の名前を知ることが出来る。近代西欧という膨大な規模の歴史記述の海の中で、ドリユモーがほとんど自ら溺れるようにして読んだ「恐怖」という実体験にもし可能性があるとすれば、それはまさしくこのようなパフォーマンスをもつて果たされる言葉の夢に相違無い。

歴史家は、自らの伝記的な恐怖体験を歴史記述において表象される恐怖体験と重ね合わせることで困難な夢を果たそうとする。そしてそこではある個人的な「恐怖」が、種々の書かれた「恐怖」に接近させることでとりあえず口に出されている。「恐れ」(《la Peur》)や「不安」などと諸語の配置を細密に整理しておきながら、感情の種類や質などを問わずほとんど専一的に「恐怖」のことばかり語っていたドリユモーの言説を後にするに当たつて、この「恐怖」という単語を使用することで分節化される感情の範囲などというものが果たして指定し得るのかどうかを今後の課題として提示しておくことにする。結果論的に語られる後日談において遡及することで初めてある感情がそれとして言明されるのだとしたら、「恐怖」はまさに語り出された時点である名前とともに「恐怖」として分節化されることになるのだから。

〈キーワード〉 恐怖 語り 名づけ ドリユモー



- (1) 濱田本悠「信心に於ける怖れと憧れ」『宗教学紀要（東京帝国大学宗教学講座創設二十五周年纪念）』同文館、一九三二年。
- (2) オットーの用語については以下の訳書を参考にした。ルードルフ・オットー『聖なるもの』華園聰鷹訳、創元社、二〇〇五年。
- (3) 濱田、一九三二年、四五頁。以下同様に、引用に際し旧字体を新字体に改めた。
- (4) 濱田『宗教』と『神秘主義』との限界付けの試み、『日本宗教学会第三回大会紀要』立正大学宗教学研究室、一九三五年。
- 同、『社会的な神秘主義に於ける集団的興奮と孤独感』、『日本宗教学会第四回大会紀要』不二屋書房、一九三八年。同、『日本の神秘主義の問題』、『宗教学紀要第五号』日本宗教学会、一九三八年。
- (5) 例えば『宗教研究』誌上にはこれまで「恐怖」あるいはその類語を題名に採用している論文は管見の限り一つもなく、学会発表としては冒頭の濱田の例を除くとおよそ七十年後となる藤近恵市『十住畏婆沙論』における罪と畏れについて（『宗教研究』三一五号、一九九八年）。まで待たなければならぬ。
- (6) 本稿では「宗教的な感情」の体験談を語られた「イメージ」の有無などによって類別しない。内容それ自体ではなくある体験談の受け手が語り手として「宗教的な感情」を表現していると指示するという事態を対象にしているためである。「宗教体験」と「イメージ」については藤原聖子氏の論考を参照されたい。藤原聖子「宗教体験論における『像を見る』アナロジー」『聖』概念と近代』大正大学出版会、二〇〇五年。
- (7) ここでは「神秘体験」というステレオタイプ化された言い回しを受け入れることを拒否し「内的体験」と言い換えたジョルジュ・バタイユを想起している。ジョルジュ・バタイユ『内的体験 無神学大全』出口裕弘訳、平凡社ライブラリー、一九九八年、二十一頁。
- (8) 読書の体験とそこで惹き起こされるかもしれない感情（のようなもの）を書くということについては以下の著作を参考にしている。Roland Barthes, *Le plaisir du texte*, Ed du Seuil, 1973. 蓮實重彦『物語批判序説』中公文庫、一九九〇年。
- (9) オットーと「宗教的な感情」についての語りに関して以下の論考に多くの教えを受けた。特に本稿においては、「聖典の言語が詩的あるいは神話表象的」であることを指摘した上で、オットーの『聖なるもの』を読むという体験それ自体を「ヌミノーズ」の実体験として類比的に暗示し宗教学者を宗教現象の理解へと誘う澤井義次氏の論文は極めて示唆的である。華園聰鷹「聖の経験とその根柢——ルドルフ・オットーの所論をめぐって——」『宗教研究』第一九五号、一九六八年。澤井義次「宗教研究における現代的課題——宗教的多元状況における宗教の理解——」『宗教研究』第三一九号、二〇〇一年。
- (10) 濱田、一九三二年、四三頁。

誰が何を怖がるのか

- (11) ペトロ・ネメシエギ「おそれ」『新カトリック大事典』研究社、一九九六年、九三二頁。
- (12) 私たちはかつてドリユモーと「恐怖」の図式化について概括的に論じたことがある。その際、ドリユモーの提案した「恐れ」の定義を怪談から幽霊の「恐怖」を読む枠組みとして援用した。本論は、「恐怖」の理論を打ち立てようとするドリユモーの言説そのものを「恐怖」の語りとして読む試みであるため、先行の記述と部分的に重複するがその意味において分析の意図は異なっている。ちなみに怪談と幽霊の「恐怖」についてはすでに継続して論じている。拙稿「怖がらせるもの」としての幽霊——三遊亭圓朝作『真景累ヶ淵』をめぐる——、『論集』三〇号、二〇〇三年。同、「悪因縁と恋心(1)——三遊亭圓朝口演『怪談牡丹燈籠』にみる生娘の契り——」、『東北宗教学』一号、二〇〇五年。同、「悪因縁と恋心(2)——三遊亭圓朝口演『真景累ヶ淵』にみる年増の格気——」、『東北宗教学』二号、二〇〇六年。
- (13) このようなドリユモーの視線については以下の指摘が参考になる。石引正志「ヨーロッパ中世はキリスト教社会か。——ドリユモー説の検討——」『青山学院女子短期大学紀要』第五五号、二〇〇一年。
- (14) ドリユモーは先達としてジョルジュ・ルフェーブルとリュシアン・フェーブルの名前を挙げている。Jean Delumeau, *La Peur en Occident (XIVe-XVIIe siècles)*, Paris, FAYARD, 1978, p.12-13. (ジャン・ドリユモー『恐怖心の歴史』永見文雄・西澤文昭訳新評論、一九九七年、十五—十六頁。ちなみに「日本語版への序文」によれば、彼の著書で言う「近代」は「中世と現代のあいだの時期」を指している。) また後進の評価としては以下を参照のこと。ジャック・ペールシュトルド、ミシェル・ポレ「緒言」『十八世紀の恐怖 言説・表象・実践』飯野和夫ほか訳、法政大学出版社、二〇〇三年、一頁。
- (15) *ibid.*, p.27-29. 邦訳三六一—三三八頁。
- (16) *ibid.*, p.29-30. 邦訳三八—三九頁。
- (17) *ibid.*, p.30. 邦訳三九頁。
- (18) *ibid.*, p.29. 邦訳三九頁。
- (19) *ibid.*, p.31. 邦訳四一頁。
- (20) *ibid.*, p.39-40. 邦訳五四頁。
- (21) *ibid.*, p.40. 邦訳五四—五五頁。
- (22) *ibid.*, p.40. 邦訳五五頁。
- (23) *ibid.*, p.42-43. 邦訳五八頁。
- (24) *ibid.*, p.43. 邦訳五八頁。
- (25) *ibid.*, p.45. 邦訳六三頁。

誰が何を怖がるのか

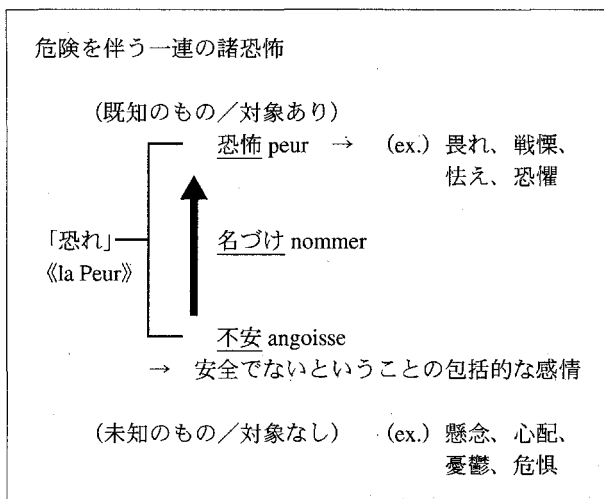


図1 「恐れ」の概念

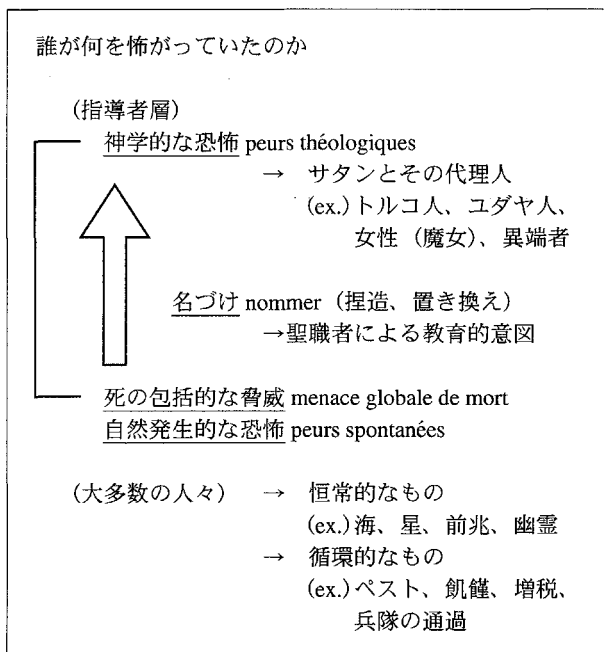


図2 「名づけられた恐怖」

(26) ドリユモアの指摘するキリスト教の説教の「怖がらせる語り」に関連して、仏教の説教の芸術的側面については関山和夫氏の詳細な研究を参照されたい。関山和夫『説教の歴史 仏教と話芸』白水Uブックス、一九九二年。

(27) *ibid.*, p.46。邦訳六四頁。(原文ではPEUR)

付記 本稿は、日本学術振興会特別研究員DCとして平成十九年度に遂行された研究の成果の一部である。

## Qui aurait peur de quoi ?

— Sur Jean Delumeau et la narration de la peur —

Takashi SAITO

Cet article discute l'idée de la peur à partir des recherches de Jean Delumeau.

Cet historien de la mentalité religieuse essaie de chercher des idées de la peur en parcourant des historiographies de l'occident moderne. Au début, il présente le concept global de «la Peur» qui recouvre une gamme d'émotions allant de la peur à l'angoisse : Dans le contexte de la médecine psychosomatique, il est courant qu'il y ait une différence entre ces deux émotions. Alors que la première a un objet déterminé, la deuxième n'en a pas.

Selon lui, les hommes d'Eglise, qui étaient les dirigeants dans le monde du 14-18 siècle, prêchaient des noms terrifiants afin de traumatiser la masse d'un point de vue théologique. C'est-à-dire qu'ils dressaient la liste des agents de Satan : les Turcs, les Juifs, les hérétiques, les femmes (notamment les socières). En somme, ils y provoquaient l'angoisse, fabriquaient des nouvelles peurs et substituaient une autre peur à l'antérieure pour conserver «la Peur» en leur faveur.

Cependant, à travers ses recherches historiographiques sur les expériences de la peur, Delumeau révèle qu'il est difficile de raconter «la peur», car sa narration a la même forme que la nomination des hommes d'Eglise.