

聖像破壊、記号破壊、聖性破壊

——聖なるものの破壊行為に関する一考察——

ファビオ・ランベッリ
Fabio Rambelli

[和気倫英 訳]

宗教的なモノ（芸術的なモノ）の破壊は決して単純な行為ではない。逆に、さまざまな表象と意味作用に絡む非常に複雑な行為である。従って、通常宗教的なモノの破壊行為を論じるために使用される「聖像破壊」という言葉は、その複雑さを表現するには適切ではないと言える。本稿では、文化的に価値あるモノの破壊行為の複雑性を記述するために2つの論点を展開していきたい。まず、「記号破壊」と「記号変異」との概念を提示し、それらの関連について述べる。聖像破壊／「記号破壊」は通常、単に盲目的で不条理な暴力的破壊行為の結果として起こるものとして軽視されることが多い。しかし、本稿で強調したいのは、聖なるもののような、価値あるモノ（そしてヒト）に対する暴力行為は、明確なエピソードメーカーかつイデオロギー的モデルを提示するし、さらには文化システムの本格的な表象の一例でもあるのだ。特に、聖像破壊が本質的には、モノに対してのみの行為ではなく、記号に作用することを強調したい。言い換えれば、聖像破壊の効力は、破壊されるモノの意味の体系に及ぶということだ。そこで、第2の論点であるが、「記号破壊」や「記号変異」という概念は、聖なるモノの公開展示の戦略と関係が深い。本稿では、聖像破壊の一例として、聖なるモノから芸術作品への「記号変異」を中心に考察する。そして、近代国民国家形成過程における脱神聖化と再神聖化の役割を再検討する。

1 聖なるモノの展示と変異

まず始めに、聖なるモノの記号論的潜在力の変異について、日本の伝統における聖像破壊の代表的な例をいくつか取り上げてみたい。

興福寺の仏頭

奈良の興福寺の国宝館には、日本の仏教美術における重要作品が数多く収められている。中でも一メートル近くもある金銅の巨大仏像頭部は、非常に興味深い作品だ。この仏頭の歴史は7世紀後半にさかのぼる。今では非常に有名である（国の重要文化財として指定された）にもかかわらず、その発見は、ごく最近、1937年十月の、興福寺東金堂修理の時のことであった。須弥壇の本尊台座内が開けられた際に、木製の箱と金銅の仏頭が発見され、研究者は、忘れ去られていたその歴史的イベントについて調査を進めた。^{*1} 須弥壇の墨書によると、この仏頭は1411年（応永十八年）東金堂での火災発生の際に仏像が焼失し、頭部のみが焼け残ったが、東金堂の復興後、須弥壇の下に安置されたという経緯をたどる。そしてその5世紀後、東金堂修理中に発見されることになるのである。

その歴史的経緯について紹介しよう。1411年（応永十八年）十月十五日午後二時頃、落雷により五重塔で火災が発生し、近くの東金堂にも類焼した。僧侶はほとんどの仏像を救出したが唯一本尊の薬師如来像のみ綱の不足のために救出することができなかったと寺の記録にある。その後、焼け跡で頭部のみが発見されたのである。かつて1356年（文和五年）の火災の際には、その仏像は救出され、東金堂が復興されるまで一時的に興福寺の食堂に置かれていたという記録がある。その際には、僧侶は燃える寺から丈夫な綱を使用して巨大な仏像を運びだすことに成功していた。（ちなみに、これはこのような火災時に仏像などを救出するための技術的方法が存在していたことを示す。）落雷による火災の四年後（1415年）僧侶は仏像を再び金銅に鑄造するために、近隣河内郡の鑄物師にその鑄造を依頼している。焼け残った頭部は溶かして使用されることなく台座内に保管されるに至ったのである。ここでは僧侶が残された仏頭を溶かして新しい仏像に使用しえたにも関わらず、実際にはそうしなかったことは興味深い。

ここで、薬師如来頭部の歴史を中世以前さかのぼってみよう。そもそも、興福寺は、1180年に平重衡によって破壊された。これについては九条兼実の日記『玉葉』に詳しい。1185年に興福寺の保護者である藤原氏

の権力者達及びその関係者によって、興福寺の復興をどのように進めるかについて詮議されたが、結局具体案は提出されなかった。それから二年後の1187年、兼実は、東金堂の堂衆が興福寺から二十五キロメートルのところにある山田寺（現在の桜田市山田）を襲撃し、その本尊である薬師三尊像を奪取しようとしているという報告を受けた。兼実はすぐにそれを制止しようとしたが、間に合わなかった。したがって、その奪取を容認するしかなかった。当時、山田寺を領有していた仁和寺はこれに対して抗議したが、その抵抗は受け入れられることはなかった。1188年兼実は東金堂を訪れて山田寺三尊と対面し、結局これを「はなはだ相応」として認めている。

略奪された仏像が安置されていた山田寺についても触れておこう。山田寺は641年から676年の間に建立され、日本の寺院の中で最も古いものの一つである。649年に、その当時権力を握っていた蘇我倉山田石川麻呂が権力争いにおける裏切りによって、この寺で一族と共に自殺に追い込まれた。^{*2} このエピソードは仏教の聖なるモノと権力争いにおける暴力行為との関係を示唆している。山田寺の仏像は678年に建立され、685年に開眼が行われた。^{*3} 他の資料からも、この像がのち興福寺の堂衆によって奪取されたものであることが確認されている。^{*4}

興福寺の仏頭は聖なるモノの多様な変異の一例である。山田寺の本尊薬師如来像は、権力争いによって自殺に追い込まれた者の鎮魂のために建立された。おそらく、故人（蘇我倉山田石川麻呂の一族）の復讐心を昇華させるものとして捉えられていたであろう。これは故人の靈魂がこの世に出没しとりつかないように、反対に、成仏して新しい権力者をまもる、という考えに基づいている。このようにして、寺の保護者であった故人・蘇我倉山田を仏像が神聖化したのであろう。薬師如来像はそれを本尊としようとした興福寺の堂衆によって奪取される。それはまた、興福寺東金堂の本尊が、当時の国家権力者によって破壊されたからである。強奪というのは、仏教徒の行為として非常に両義的なことである。強奪された後、もっと重要な寺院に置かれたことから、仏像の聖性を否認していることにはならない。しかし同時に、仏教徒としてふさわしく

ない行為であるとも言えるであろう。のちに薬師如来像が火災に見舞われて東金堂とともに焼失し頭部のみが残ったとき、僧侶は新しい像を建立するために仏頭を溶かして使わず、そのまま人目に晒されない台座内の下に隠し保存した。この状態が5世紀以上もの間続く。その間、仏頭はかつての聖なるものとして両義的な価値を持っていた。神聖さが失われたわけではないが、崇拜されることもなかった。廃棄されることもなかったが、目につかないところに保存された。つまり、仏頭は、ある意味では、Michael Thompson のコンセプトを借りるならば、一種の「聖なるがらくた」になった。僧侶はそれを排除しようとしたわけでもないが、事実上の効力もないと考える。Thompson の指摘によると、一般的ながらくたは恒久的なカテゴリーではない。それゆえに壊されやすく、あるいは骨董品、蒐集品のような恒久的なモノになる。これは仏頭の運命と非常に似ている。近代における「再発見」の後、仏頭は芸術作品、もっと正確に言うと「重要文化財」になった。このような聖なるモノの多様な変異の特性と影響については最終章で詳しく論じたい。

織田信長とパノプチコンの寺——総見寺

織田信長（1534－1582）は、16世紀末から17世紀初頭にかけて、新たな集権的封建体制の構築を試みた武将としてよく知られている。信長は宗教教団の持つ世俗的権威と同様に、政治的かつ世俗的に正当化にあたる「神聖性の力」や宗教の持つ役割をよく理解していた。彼の権力体制に対する敵はその当時絶大な権力を有していた天台宗比叡山延暦寺と一向宗石山本願寺であった。信長はその敵との戦いに勝利、寺院を焼き討ちし大勢の僧を殺した。この行為は日本の仏教界に非常に大きな打撃を与えた。しかし、信長は宗教そのものを否定していたわけではなく、自らの権力をさらに強化するために宗教を利用したのだ。信長は、暗殺される年（1582）に自分自身を最高神として祭った総見寺を建立した。その命名から分かるように、総見寺の本尊（織田信長自身）が全国の人々を監視することを意味していた。この寺は、まさに、パノプチコンの装置であった。

ここにはキリスト教教義の影響を認めることができる。実際、この10数年の間にキリスト教が日本に伝来し、信長の優遇によって広まっていた。(彼は、キリスト教を仏教を排撃するための道具と考えていた。) 信長は日本中から仏像と神像を集めて総見寺に安置し、仏神が彼を崇拝していることを示そうとしたのだ。^{*5} その寺はのちに破壊され、現在は何も残っていない。

ここで興味深いのは、この寺は命題上仏教の寺院であったが、そこに安置された聖像は、当時の宗教理論による信仰とは全く異なっている。それらは、つまり、本尊——「信仰の対象」ではなく、神格化された寺院の建立者(織田信長)を崇拝する「信仰の主体」として展示されているのだ。結局、信長はそれらの聖像の意味を「破壊」し、さらに異なった意味を与えたのである。その結果、仏神は仏教の破壊者である信長を崇拝するものとして展示されることになったのだ。戦場で仏神を破壊した彼は、自己の寺院において仏神を服従した。これは展示の政治性と宗教的なモノの聖なる意味作用の変異を示唆しているのである。

伊勢神宮における聖なるモノの展示

伊勢神宮もまた、聖なるモノの資格の変異における興味深い例としてあげられる。明治維新以前、使われなくなった聖なるモノは伝統的にさまざまな方法で処分されていた。定期的な遷宮によって生じた古い資材(柱、垂木など)は、再使用されたり末社で使われることになる。鎌倉時代には神木として仏像の建立に使用されていた記録もある。^{*6} また、古着となった神衣は焼却されたり埋められたりした。以上のように、使われなくなったモノは新しい聖なるモノの建立に使用されるか、さもなければ破壊されていたのである。この場合、破壊というのは、ものを神の領域に移す、あるいはこの世からその偉大なる力を除外するための方法でもあった。さらに、古着となった神衣は、江戸時代には、神官の収入の一部として与えられるようになった。この場合、使われなくなったモノは半神聖的な財産として再使用されるようになる。ところが、明治時代になると様相が一変した。使われなくなった聖なるモノは新しく建

てられた美術館・神宮徴古館に保管されるようになったのである。^{*7}

このようなケースにおいて、明治維新は聖なるモノ、特に使われなくなった聖なるモノの扱い方の様式に変異をもたらした。以前、破壊によって、あるいは新しい機能への変異によって、不可視化された聖なるものは、明治時代では、展示によって可視化されるようになった。この場合、展示とは、かつて一時的（破壊されうる、または再使用されうるものとして）であった聖なるモノに、恒久性を与える戦略であると言える。神宮徴古館は神に近いモノを展示することによって、新しい伊勢の神聖さを強調しているのだ。しかし、展示されたモノは、完全に世俗的なモノではなく、「かつての聖なるモノ」として両義性（もはや儀式の道具として機能することなく、しかし美術品、重要文化財として機能しているわけでもない）を有していると言える。

テーマパークの中の寺院：妙見菩薩の変身

東京西部郊外にあるよみうりランドには、聖地公園という日本庭園がある。この聖地公園には妙見堂と呼ばれる八角形の堂があり、住職は尼がいる。その堂の本尊は、妙見菩薩である。この像に関する歴史は、非常に興味深い。(山本ひろ子の研究に詳しい)。^{*8} その歴史を簡単に紹介しよう。この妙見菩薩像は、1301年に建立され、伊勢神宮の外宮の権力者である度会氏の寺院であった浄妙寺に安置された。そこで度会氏の守護神として、儀式的な役割を果たす。この菩薩が納められている堂裏にへその緒が埋められた場所があったことで、特に度会氏の女性と関係が深かった。この信仰は何世紀もの間続いたが、1868年の明治政府による「神仏分離」によって幕を閉じることになった。度会氏は「神仏習合」として知られている日本特有の宗教現象を発展させた点で有名な一族である。^{*9} 明治政府は何世紀もの間続いたその哲学的な考察と儀礼的習慣の伝統を禁止した。度会氏の子孫である中西家は数十年間その菩薩を保存していたが、結局読売グループのオーナーに売るに至った。これに先立ってこの菩薩は1941年に国宝に指定されており、その後1950年には重要文化財に降格している。

これは表面的には「聖像破壊」であるとは言えない。なぜなら、この菩薩は保存され、研究され、さらにそれを納めるため特別に建てられた寺に再び祭られるという経過をたどるからだ。しかし、妙見菩薩の意味作用の変化の力学という観点から考えると、現在のよみうりランドにおける妙見菩薩は、度会氏の守護神として祭られていた時とは全く異なった機能を有していると言わざるをえない。たとえ見かけは同じでも、その社会的、文化的、儀礼的コンテクスト（神仏習合を発展させた度会氏の女性の守護神としての星神）は破壊され、そして忘れ去られているのである。さらにこのケースでは、劇的な変化を確認することができる。中世における神の機能から、明治政府の「神仏分離」により脱神聖化されたモノ（寺院ではなく、中西家によって私的に保存された）へ、そしてついには、美術品（国宝、のちに重要文化財）として売られ、最終的には、遊園地に再び祭られることになったのだ。従ってこのケースも、同時に聖像破壊と再神聖化の一つの例と考えられるのである。

大正大学の御本尊

大正大学は東京にある仏教系の大学である。重要文化財に指定されている阿弥陀如来像を、「御本尊」として所有している。この像は、もともとは1185年の壇ノ浦の戦いの後、平氏とともに海に沈んだ幼い安徳天皇を祭るために建立された赤間神宮に安置されていた。^{*10} 安徳院の画像であるともいわれている。その後、明治初期の神仏分離によって神宮からの移転を余儀なくされ、大正大学に納められるに至ったのである。この像は今日では半宗教的かつ半世俗的なモノとして両義性を有している。特別の信仰対象ではないが、入学式のような大学の重要行事の際に展示される。それ以外は大学の講堂の裏にある厨子に目に触れないように納められているのである。^{*11} 要するに、これは、ある意味では、秘仏として機能しているということだ。^{*12} このケースにおいても、本来の機能とは異なった機能を有していると言える。公開時には、美術品として、非公開時には限定的な宗教的役割を果たしているのである。

聖なるモノの展示

国内、または海外における日本の宗教美術の展示は重要な意味の問題に直面している。一方では、像や絵画は本来の宗教的コンテクストとは関係なく、以前納められていた寺社の環境とは全く異なった状況で展示されている。しかし、明らかに美術館側の宗教的目的がないにもかかわらず、お辞儀をしたりお賽銭を入れたりする人々の姿を見ることは決して珍しくない。

もう一方では、その像がかつて機能していた本来の状況を再現しようと試みている施設もある。特にマサチューセッツ州セイラムにあるピーボディー・エセックス博物館における寺院の内陣の展示は印象的である。博物館の中にある寺院とはいったいどの様なものなのか。それは寺ではなく、寺院の記号化されたもののみである。この聖なる像の本来のコンテクストを再現しようとした試みは失敗に運命付けられている。果たして、私達は、宗教的な行為なしに宗教的コンテクストを考えることができるのだろうか。結局、展示された仏像や寺院は過去の神聖さを記号化しているに過ぎないのである。

2 「記号変異」：モノの記号論的資格における変化のメカニズム^{*13}

以上に提示したのは、モノの記号論的資格に対する変化の実例である。これらの「記号変異」は、いくつかの段階を通じて起こる。総合して考えると、展示とは、モノの有する記号論的資格の構造が本来の姿である聖なるモノから他のモノ（美術品、文化財、当局や権力のシンボル、プロパガンダの手法として）へと変異するという点において「記号破壊」の一形態になりうる。前項で提示した実例の記号論的資格及びモノの体系における変異について論じるには、聖像破壊という概念を使用するより「記号変異」という概念を使用する方がふさわしいと言える。^{*14}

それでは、「記号変異」はどのように行われるのか。言い換えれば、聖なるモノはどのように脱神聖化されるのか。（時には、再神聖化されることもある。）この問いに答えるにあたって、クシトフ ポミアン Krzysztof Pomian のコレクション論とモノの類型学、そして Michael Thompson の「恒久的なモノ」の記

号論的分析を利用したい。

Pomian は、ものの機能に基づいて、「物体 (corps)^{コール}」、「廃物 (déchet)s^{デシェ}」、「道具 (choses)^{ショーズ}」、および「記号保持物 (sémiophores)^{セミオフォール}」の4つにモノの分類を行った。「物体 (corps)」とは自然環境の中で人間によって見つめられたもの、「廃物 (déchet)s」とは機能的な使用価値を失ったことによって人間に廃棄されたり、破壊されたものである。「道具 (choses)」は、ものの外観や目に見える特徴を、あるいはものの位置を変えるのに使うものである。最後の「記号保持物 (sémiophores)」は、これは「意味を帯びた目に見えるもの」であり、「聴覚でしか受けとめることができない不安定なものを安定した可視的なものにすることによって、言葉の交換を置き換え、補足し、継続させ、あるいはことばの痕跡が保存される」ものである。Pomian は言う。「2つあるいはそれ以上の目に見えるものと見えないものとの間で記号保持物の意味は交換される。」このように、記号保持物はその形を可視化しその痕跡を残すことによって「目に見えないものの代わりを果たす」。よって、凝視されるためにあるものだ。^{*15}

聖なるモノは特殊な「記号保持物 (sémiophores)」である。聖なるモノは特別な聖なる場所に置かれて展示され、そして目に見えるモノと見えないモノ（仏界、儀礼に関与する人々の心理状態、モノに関する概念、表象論、人間の行動、そして文化と伝統に関する概念など）との仲介となる。さらに、聖なるモノ（特に仏像）は、この世における神的なものの実在の「記号保持物」でもある。ここで、Roland Barthes^{ロラン バルト}によって提示された記号作用の法則、モノとはその機能の記号である、^{*16} について思い出さなければならない。さらに、Jean Baudrillard^{ジャン ボードリヤール}も、モノは「象徴的価値」というメタ記号論的価値を有していると言及していることも付け加えておきたい。彼の定義によると、象徴界とは「魂と人間、人間と自然、現実と非現実、誕生と死という位相を終焉させるユートピア」なのだ。^{*17} まさに、私は二元論と限界を超越するために、象徴的価値が付加されることによって、仏像が生き物の「オーラ」を獲得するということを提示したいのである。

「記号保持物 (sémiophores)」は、美術館や博物館におけるコレクション

ンの中にある。Pomian は、目に見えないものはあらゆる形で存在し、そのうちの 하나가聖なる領域であると言う。

見えるものと見えないものの対比は、さまざまな様相で現われうるということをただちに強調しておこう。見えないものとは空間的に非常に遠いものである。(略) また、過去や未来といった時間的に隔たったものもある。(略) さらにそれは、あらゆる物理的空間を超え、あらゆる広がりを超えたところにあるもの、もしくは全く特殊な構造をもつ空間の中にある場合もある。それは、ある独特の時間の中に、あるいはあらゆる時間的な流れの外、すなわち永遠の中に位置づけられる場合もある。それは、目に見える世界の要素とは異なる物体性あるいは物質性であることもあれば、一種の純粋な非物質性であることもある。^{*18}

特に宗教儀礼は、神への奉納物として捧げられることによって、また目に見える領域から目に見えない領域へモノを移行することによって、「記号保持物」を産みだす。^{*19} モノの集合はコレクションとみなされるために「潜在的な見物人の容認をすること」あるいは「時間的、空間的な次元に位置すること」が必要である。例えば、「神々や死者に対するもの」においては、「壊されたり焼かれたりした後でさえ、神や死者には目に見えるものでありつづけるのだ」。^{*20} 宗教的なもの、特に仏像は、「この世とあの世、神聖さと世俗の仲介として、また同時に世俗界において、遠くのもの、隠されたもの、不在のもの象徴として機能する。言い換えれば、それらはモノの見物人とモノの起源である不可視のものとの間の仲介物」であると言える。特に、聖像は「俗と聖を分かつ境界線の向こう側に生きている、通常は目に見えない存在を表象する」。^{*21} コレクションにおけるモノは、「目に見える領域と見えない領域との間の交換過程に関与している」のである。^{*22} これは目に見えないモノに見えるモノにするという点で、明らかに仏像の機能のひとつである。さらに寺院や聖地に展示された目に見えないモノの存在を、目に見えるモノとして思

い浮かべられる点において、仏像は単なる表象以上のものであると言える。^{*23}

Michael Thompson による文化におけるモノの記号論的変異に関する研究は、「記号変異」や「記号保持物」を理解する上での重要な示唆を与えてくれる。Thompson はモノを一時的なものと恒久的なものの二つのカテゴリーに区別した。^{*24} Jonathan Culler もまた、「一時的な状態に置かれたモノは無限的なものではなく、時が経つにつれてその価値を破壊される運命にある。一方、恒久的なものは、理想的には無限の寿命を与えられ、価値を保持するだけでなく時の経過とともにその価値を増すことになる」^{*25} とする。一時的なものとは日常的なもの（衣服、道具、食べ物など）であり、恒久的なものとは芸術作品である。一時的なものは使用されなくなったり破壊されたりした時、がらくたに変異する。また、恒久的なものが一時的なもの（旧ソビエト連邦のレーニン像のように）、あるいはがらくた（アンティークのように）に変異することもある。この場合、その変異は「がらくた」という段階を通じなければならない。

仏像の場合、未加工の物質（一時的なもの、時にはリサイクルされたもの）が恒久的なものに変異する。これは宗教研究のもっとも難解問題、つまり、世俗的なもの（未加工の物質）から聖なるもの（仏像）への変異、言い換えれば、無からの聖なるものの創造に関する問題と関係している。さらに深く追求するなら、仏教の注釈者が、仏像の建立過程についてほとんどこういうかたちで言及していないことに気がつくだろう。彼らによると、未加工の物質はすでに聖なるモノである、と言うのだ。日本で「草木成仏論」として知られている「非情の仏性」の教義は、本質的に備わっているとされる聖像の仏性を強調するために戦略的に展開されていた。この教義によると、仏像はその物質自体にすでに仏性が浸透している。^{*26} これは、「すでに草木の中に存在している仏像を取り出す」というレトリックによって表現される。これを以下のように図示してみよう。

記号変異段階 1	記号変異段階 2	記号変異段階 3
恒久的なもの	一時的なもの	恒久的なもの
非情の中の仏性	未加工の物質	仏像

さらに複雑なケースもある。秘仏として祭られた像は元々「一般的な」聖像として人々の崇拜の対象であり、それは傷つけられ、破壊され、廃棄されるといった「記号破壊」行為に晒されていた。善光寺の聖像、552年日本に初めてもたらされた仏像とされている阿弥陀三尊像の場合、すぐに仏教迫害の対象となる。そこから救われた後、秘仏として善光寺に祭られることになった。^{*27} 東京の浅草寺観音は海に漂っているところを釣り人に発見され寺に祭られたが、観音像が直接遊行僧の夢に現れ秘仏として祭るように伝えた夢告によって、後に秘仏として扱われることになる。さらに最近の秘仏では、中尊寺の一字金輪像の例もある。この、平安時代の、大日如来の変身は、平泉における三代目の統治者藤原秀衡の守護神とされ、非常に強大な力をもった仏として政治的な儀礼にも利用された。徳川時代になるとその像は、中尊寺の守護神であった山王権現の本地仏として扱われるようになった。要するに、中世初期には政治的な宗教におけるモノであったが、神仏習合における本地垂迹の聖像へと機能を移行したということになる。近代において(明治時代以降)、その像は儀礼的機能を失い宝物館に納められた。1979年には秘仏とされ、今では特別な時以外その像を見ることはできない。^{*28}

以上のようなケースにおいて、秘仏の生成過程について述べたが、以下に図示してみよう。

記号変異段階 1	記号変異段階 2	記号変異段階 3	記号変異段階 4
恒久的なもの	がらくた	恒久的なもの	恒久的なもの
廃棄される前の 仏像	廃棄された仏像	再び仏像として (美術館などで)	秘仏

法隆寺の夢殿救世観音が秘仏から「国宝」とされるまでの経緯は非常に劇的なものであった。この観音は二人の「発見者」によって「おぞましい」*²⁹ 状態から発掘された。その美しい像にはくもの巣がはり、ねずみや蛇のすみかになっていたのである。岡倉天心は言う。

開けばすなわち千年前の臭気芬々鼻を衝き、堪ゆべからず。蛛糸を掃いてようやく進めば、東山時代の道具あり。これを除きて歩すれば高さ七八尺余のものあり。布、経切等をもって幾重となくこれを包めり。すなわちこれを除かんとすれば蛇鼠驚き出づるあり。*³⁰

アーネスト フェノロサ

Ernest Fenollosaもまた「ツンとくるような埃が鼻に入り、息がつまりそうである。」*³¹ と報告した。この報告は、恒久的なもの（聖像）から他のもの（美術品）への変異が、境界的な「がらくた」としての段階を通過することを示唆している。これは明治時代に海外においては貴重だとされたものが日本においては廃仏毀釈による迫害の対象となった例からも明らかである。以上の変異過程について以下に図示しよう。

記号変異段階 1	記号変異段階 2	記号変異段階 3	記号変異段階 4
恒久的なもの	がらくた	恒久的なもの	恒久的なもの
秘仏	おぞましいもの	美術品	国宝としての秘仏

つまり、聖なるモノの恒久的段階は、「がらくた」——脱神聖化されて捨てられる、おぞましい状態にある、さらに価値を失った状態——の段階によって先行されると言えるのだ。しかし、それ以前の、いくつかの段階も考えられる。例えば、潜在的な「内なる仏性」が仏像として表象されるのを待機している未加工の物質という状態は、その一つである。先に見てきたように、彫刻されていない未加工の状態においても仏性はすでに目に見えない形で存在する。像の不可視的な神聖さは、決して表面には現れず、潜在的に潜み、復活を待機しているのである。

本稿の初めに提示した例に戻ろう。モノの再定義において様々な記号変異の段階を提示した。興福寺の仏頭は、まず未加工の物質から山田寺の仏像の一部として変異した(記号変異段階1 恒久的なもの)。次にこの仏頭は興福寺の僧によって略奪され(記号変異段階2 がらくた)、そして近くに建立された東金堂に祭られる(記号変異段階3 以前より価値が増した状態の恒久的なもの)。1411年に寺で火災が発生した時には、仏頭のみが残り、半聖なるモノとして保存される(記号変異段階4 「聖なるがらくた」)。最終的に1937年に発見され「重要文化財」に指定され美術品として博物館に展示される。(記号変異段階5 恒久的なもの)。

織田信長の総見寺に展示された聖像の場合も同様である。多くの寺社から集められた聖像(記号変異段階1 恒久的なもの)は略奪され、さらには信長の神聖化に寄与することを余儀なくされて(記号変異段階2 一時的にがらくた)、ついには信長自身を神聖なる存在として祭させられた(記号変異段階3 変化された聖なるもの)。その寺が破壊された時、多くの像は破棄され(記号変異段階4 廃物)、あるいは救われ(記号変異段階5 一時的にがらくた)、そして他の場所に祭られた(記号変異段階6 変化された聖なるもの)。

他の例も同様であるが、ここで指摘したい点は、恒久的なものの変化は必ず文化的に降格した(脱神聖化)一時的な「がらくた」としての段階を経るということだ。この段階は極めて重要である。なぜなら、将来におけるモノの運命——最終的には破壊されるか(廃物)、なまの物質に還元されるか、あるいは聖なるモノか世俗的なモノかとして再び昇格するかの運命が決定されるからである。

3 聖像破壊の記号論へ：「記号破壊」と「聖性破壊」

以上に提示した例は、無作為に選んだものである。聖なるモノ一般がどのような運命をたどるかについて述べることは、本稿の論点ではない。ここでは、以上の実例が美術品と聖なるモノとを分かつ境界線の浸透性かつ不安定さ、さらにあるモノから他のモノへの絶え間ない変異の可能性を示唆しているということを強調したいのである。聖像破壊という概

念は、対象が広範囲に及んでいるため単純化されている。よって前項にあげた事例の複雑性を記述するにはふさわしくないとと言えるだろう。実際に、聖像破壊という概念は、聖像破壊者（破壊しているのは意味や力のないモノ）と聖像友愛者（破壊されたモノを単純に聖なるモノである）にとっては非常に有用な概念なのである。両者はこの術語を使用することによって、それぞれの立場をイデオロギー的に主張する。このようなイデオロギーを暴くためにも、「価値あるモノ」に対する破壊行為の複雑性を論じるための新しい術語を提示することは、有用であるのだ。（ここでいう「価値あるもの」は財宝、美術品、聖像の区別には言及しない。）

聖像破壊についてより理解するためには、暴力行為の対象となる聖なるモノの記号体系、そして意味作用システムを明らかにすることが重要である。そのために Umberto Eco の建築の記号論を、暴力行為の対象となる仏寺に適用したい。^{*32} Eco の理論によると、それぞれの建築構造、建物は複雑な内容につながっているシニフィアンである。一次的な表示義のレベルにおいて、寺のシニフィエは文化的に定義され確立された機能（崇拜様式や聖なるモノとの相互作用）の総体である。二次的なレベルにおいて、寺は一般的な宗教的行為、宇宙論についての概念、聖なるモノの表象、権力の構造のような「象徴的」機能を表す。要するに、寺は象徴的機能を産出し制御する「包括的なイデオロギー」を共示しているのである。ここで、一次的な機能は象徴的な機能を前提としてしか存在しないということが重要だ。Eco は、「モノの『象徴的』な共示義は、（略）『機能的』な表示義よりも有効性が少ないわけではない」^{*33} と述べる。実際、ある寺院はある特定の崇拜様式を対象として破壊されるのではなく、その象徴性を対象として破壊されるということからも明らかのように、象徴的機能は具体的機能より重要だと言えるのだ。さらに、これらの機能は全て、文化的に定義されたとき、主観的なものであるということを心に留めておく必要もある。

Eco の理論を拡大し、さらに意味作用の構造を分割したい。表示義(1)のレベルにおいて、文化的な意味を持つ寺院は機能の記号である。それはある文化、ある時代において寺で行われているあらゆることを意味す

る。表示義のほかに、共示義のいくつかのレベルは以下のようなものがある。

- (2) 神学的意味（寺の教義上の資格；聖なるモノの表象の性質；宗教的行為によって獲得される救済、など）
- (3) 宇宙論的意味（寺院と宇宙の構造との関係）
- (4) イデオロギー的意味（宗派や時代によって定義された、寺が意味し産出する仏教の繁栄、政治的効力、宇宙の調和、社会的な平和）

Michael Thompson の概念を借りるならば、寺院はもともと恒久的なモノのひとつである。それは宗教的な価値、国家と社会の本質的なイデオロギーを表象し、さらに人間界と目に見えない世界との絶えざるコミュニケーションを保証する。しかし、破壊行為はその状況を劇的に変異させるのである。その破壊によって寺は一時的なモノ（なまの素材を使用するために破壊されるときに）、さらにはがらくたやゴミ（全焼されるときに）にもなり得る。また、救済され、建築物として、崇拝の対象として、あるいは日本の仏教の見本として展示される。

Eco は建築物の意味が歴史の中で変異することについて言及し、恒久性、古い機能の喪失、そして新しい機能の獲得を含む六つの記号変異の例を提示している。^{*34} ここで取りあげる仏寺に対する破壊行為は、さまざまなレベルで機能している。例として、宇宙論的意味の否認は個人的、あるいは内面的な宗教行為を産出する。神学的意味の否認は宗教的資格を空虚なものにするが、文化的遺産として保存する。しかし、場合によって、文化的遺産を保護する必要性も否定される。一次的な機能の記憶まで破壊され、寺院は解体され、そのなまの素材に還元され、あるいは違う目的を果たす建物として再定義される。

ここで、私は次のような術語を提示したい。聖像破壊とは文化的に価値のある、および恒久的なモノ——財宝、美術品、文化財、文化的象徴的資本、そして聖性を表象する宗教的なモノ——に対する破壊を意味する。聖像破壊は「記号破壊」の一現象として理解する。「記号破壊」とは、ある文化がそのシニフィエ、シニフィアン、そして両者の関係（「コー

ド])を変えることによって、記号体系を修正する過程を示す術語なのだ。「記号破壊」が破壊の対象とするのは、次のようなものである。

- (a) シニフィアンの一部：汚損などの破壊行為。このダメージによってモノの資格が修正されるとは限らない。
- (b) シニフィアンの全部：モノが完全に破壊される。
- (c) シニフィエの一部：先に述べた一つ以上の意味のレベル。例えば、宗教的価値を保持していてもモノが、異なったイデオロギー的体系を表象する。あるいは、同じイデオロギー的価値を有しながら、もはや宗教的な価値はなく美術品に移行する。
- (d) シニフィエの全部：モノの記号論的及び文化的資格の拒絶である。例として、聖像は全く異なった文化的コンテクストの中で（家の壁の飾り物などとして）使用される。
- (e) シニフィアンとシニフィエをつなぐコード：宗教的、宇宙論的、及びイデオロギー的価値はそのまま残るが、他の表象方法を強要される。

特に宗教的なモノに関して、個別な聖なるモノから、ある文化の中の聖なるもの全体の位置までの、聖なるものの部分的、あるいは総合的な移行、置き換え、再配置、否定が行われるとき、「記号破壊」は「聖性破壊」の様相を呈する。

さらに、「記号破壊」は「やわらかい記号破壊」と「かたい記号破壊」に分けることができる。「やわらかい記号破壊」は文化的に価値あるモノの記号に作用する。例えば、仏教の文化的価値を認めながら、その表象の形態を否定する。それは可逆的であり、対象となるモノの総体的な意味作用を変えることはない。一方、「かたい記号破壊」は、シニフィエの破壊、あるいは意味作用体系全体の破壊を対象とし、前述した意味のレベルを一つ以上対象にして記号の根本的な破壊を目指す。この二つの記号破壊のタイプは完全に分離されているのではなく、ある一種の連続体と言える。「記号破壊」の根本的な影響を避けるために、例えば、文化体系の破壊の場合——もし、宗教教団が寺の価値はまさにそれを構築して

いる素材の使用価値でしかないと認めたとしたら、まず、「かたい記号破壊」を「やわらかい記号破壊」として解釈されなければならない。さらに、独自の象徴的体系を再び主張し強化するために破壊行為を解釈する必要があるのだ。

「記号破壊」は絶え間ない文化的プロセスである。文化的記号空間 (semiosphere) における全ての変化は、「記号破壊」の一例として理解でき、*³⁵そこで意味作用とコミュニケーションは形を変える。さらに、「記号破壊的な」労働様式の類型を考えることも可能である。Eco の「記号生産様式」によると実際の労働は記号体の破壊と関係が深い。^{*36}

結局、聖像破壊とは単なる不合理な暴力や怒りによる行為ではないのである。人々はただ彫刻を剥奪し破壊するだけではない。彼らはいくつかの基準に基づいて特定の彫刻を選択しなければならない。そして、どのような破壊行為——総合的な破壊、再使用(仏像→金銅→鉄砲)、再コード化(仏像→芸術作品、寺→学校)——を行うかを決定しなければならない。また、外国のコレクターに売るというオプション(像を交換→金)、あるいは彼ら自身が自ら社会的に不安定な状態を表象してカーニバル的な汚損という選択肢もある。

これらの例は、展示が、聖なるモノの記号論的メカニズムを破壊することで、「聖性破壊」と関係が深いにも関わらず、他のモノへの変異を果たすことから「再神聖化」の原因にもなりうることを示唆する。それは人々がかつて祭っていた聖なるものを簡単には廃棄できないだけでなく、新しい半宗教的な資格を与えることによってその聖なる寿命を引き延ばそうとしているように思われる。ここで興味深いのは、「聖性破壊」(モノの聖なる構成要素の破壊)が決定的な行為ではなく、可逆性を持つということである。聖性は変化後の形式の中にも痕跡として、あるいはある特定の価値の影響として(ある文化及びある時代における宗教芸術の一例として展示される時)残るのだ。その結果、再神聖化され、人々が美術館の仏像の前で会釈したり賽銭を置いたりする光景を目にすることができるのである。極端な場合においては、破壊された仏像の不在を示す空虚の記号が、かつて偉大な仏像がそこにあったことを意味す

る。まさに、最近破壊されたバーミヤーンの大仏のように。破壊されたモノは非物質的形態——写真、模範、物語、研究など——として存在し続けるのである。また、もっと微妙な再神聖化の例は、かつての宗教的なモノが美的センスと国家の精神を具象化する「国宝」として再定義されたときに生じる。次の項でこの主題について詳しく述べる。

4 記号の政治学と「国家の魔術」*³⁷

諸研究者は、近代化によって多くの仏像が仏の实在というよりも、脱神聖化され美的な具象物として扱われるようになったと強調する。さらに、多くの有名な仏寺は美術館や遺跡へと変貌し、信仰の場というよりも「記憶の場」となりつつある。ここには、宗教組織自身による大規模な脱神聖化があったと言わざるを得ない。特に有名な話として、興福寺の僧侶達が1868年明治政府による廃仏毀釈実行の前日に寺を捨てて逃亡した例がある。^{*38} このような極端な例は別としても、仏像を美術品に変異させる努力が広範囲に渡って継続されてきたということは、仏像が彫刻として扱われている多数の出版物からも明らかである。仏教僧さえ聖像を仏の实在としてではなく「象徴」あるいは「表象」として扱う傾向がある。それは、近代の世俗化や脱神聖化の論理に基づいている。松山巖は「今日私達が芸術作品として目にしているモノは本来の聖なる意味を失ったものである」と言う。彼は法隆寺の僧が Ernest Fenollosa と岡倉天心による脱神聖化への努力（何百年前から秘仏として隠されていた救世観音が納められていた夢殿を開扉する）に対する抵抗を説明している。「たとえ世界に比類なき美術品として賞せられようとも、この瞬間に救世観音は聖なる意味を失墜しかねなかったからである。」^{*39} 和辻哲郎の『偶像再興』について言及している William LaFleur は、復元された偶像は「崇拜の対象としての神に戻るのではなく、芸術作品として認識される。」^{*40} と説明する。これは一般的な見解であろう。それでは、今日の仏像の状態をあらわしているのか？ Robert Sharf は言う。

アジアの寺院や聖なる洞窟における宗教的な環境から聖像を持

ち出して美術館に納めるオリエンタリズム的な趣味に対しては多くの批判がある。その移転は聖像の力を空虚なものにし、単なる美学的あるいはエキゾチックさによって評価される「芸術作品」にしてしまうとよく言われる。私は聖像の奪取を決して許しはしないが、その批判は誤ったものであることを指摘したいのだ。もし美術館が聖像の力を抑圧しようとしているのなら、寺院もそもそも、それを抑圧するだろう。この批判の誤りは、聖像を思いがけないかたちで不思議な力を解放しないように静める超自然的な存在としてよりも、神性の崇高な表象として見なしていることによるのだ。^{*41}

日本の芸術作品としての仏像の近代的な形成の歴史的経過は、いくつかの段階を経た。まず、明治時代に、仏像は主に西洋のコレクター達によって蒐集された。かつての崇拜者によって破壊されたり売られたりしたことによって、仏像が日本においてもはや聖性を持たないと見なされたのだ。のち、1880年代になると、学者や政府機関は西洋の影響を受けて仏像についての調査を始め、芸術作品として再評価するようになる。Ernest Fenollosa や岡倉天心は明らかに聖像の聖性を無視していた。20世紀の始めから、今度は寺社自らが芸術作品として「重要文化財」や「国宝」としての公認の評価を求めるようになる。寺院はそれによってさらに可視化し、多くの見物人を集めようとした。この場合、芸術作品としての聖像の認識が、その聖性と「仏法興隆」としての価値を強調する要因となった。その結果、人々が美術館における仏像の展示の前で、手を合わせたりお辞儀をしたりする姿をみることは珍しいことではなくなったのである。これは芸術作品と宗教的なモノとの境界線が多くの人に考えられているほど明確なものではないということだ。

マイケル タウツィグ Michael Taussig が強調しているように、「今日の世界にあるのは、おそらく、神聖化されたものと世俗化されたものとの新しい混合物として考えられる。聖なるものは、神聖化されたものは、脱神聖化という、その否定的なかたちとして、沈黙し、しかし力強いかたちとして存在して

いる。』*42 彼の見解によると、脱神聖化とは「私たちの多くはこの現代世界の中で聖なるモノに出会うだろう。実際に、この否定的状態は『聖なるモノ』よりさらに聖なるモノとして理解できるのである。』*43
ベルナール フォール
Bernard Faure は「脱神聖化とは、それによって及ぼされるなかなか消えない魅力の記号として、さらに失った力を再補給する方法として、聖像自身によって引き起こされる。』*44 さらに、Faure は述べる。

さらに根本的に、聖像は神聖化されることによって生きている。これはまたなぜそれらが脱神聖化されうるのか、場合によっては脱神聖化させられるのかということの説明にもなる。聖像を破壊する聖像破壊者の試みはそれらの力の容認、否定としての肯定なのだ。*45

さらに David Freedberg は、暴力はモノに対してだけではなく、自身に対しても行使されうると述べる。美的感覚様式は、聖像の力に対するアニミズム信仰の積極的な抑圧である。*46 Taussig によると、汚損は神秘を現し「汚されたものに生命を与え、現れた神秘はさらなる神秘へ変貌する。それは呪術の排除の中にある啓蒙主義の不思議な呪術なのだ。』*47

聖なるモノから「芸術作品」を産み出す近代の脱神聖化の論理は、完全に成功しているわけではない。それは、おそらく、聖像の脱神聖化を目指しているのではなく、Taussig が「国家の魔術」と呼ぶものを利用して、国家精神、国家像の具象化としての再神聖化を目指しているのだ。「国家の魔術」というのは、近代国民国家が、強力な呪物崇拜を産出し、そしてそれに裏付けられる。その統合の力、その包含性、そしてその意味体系が、高等なものに対する不合理な信仰に基づいているにもかかわらず、物質の根本的な事実に関係している。われわれの歴史的時代において、権威を与えられた究極の根源として、近代国民国家は過去の聖なる力の象徴を獲得するために、記号変異をコントロールし助長する。このようにして、宗教芸術は国家の美的「精神」の具象物へと移行するのである。

しかし、今日の仏像は本当に過去の国家の表象とは無関係なのであるうか。仏像は伝統的に寺院の檀家の保護だけでなく、国家の鎮護にも有効だと考えられていた。この「国家の呪術」はいつも複雑に「宗教の魔術」と関係し分離することはできないのである。近代美術史は仏像から宗教的な「呪術」をはぎ取ることを目指していた。したがって、それらへの政策方法、素材、図像、教義的意味の詳細な記述に努める。しかし、そのような「科学的」な記述は多くの場合、最終的にその像に別の呪術的な資格を与えることになる。仏像の「魂」は破壊行為によって仏像から抜かれ、別の呪術的実体、要するに近代国民国家の「魂」（国民性、国家のこころ、美的感覚などとして定義された）に置き換えられることになるのだ。しかし、仏像の魂は決して、政治や国家の様々な形態の維持に利用された権力の精神から分離されることがなかったのである。

終わりに：破壊と文化システム

国家や重要な文化的組織のモノの記号論的資格（聖なるものか、美術作品か、ゴミか）を決定する力は、威圧的な強制力、及び暴力（すなわち合法的なおどしの可能性や実際の行為、精神的な暴力）に基づいている。そして、この力こそが記号と意味作用に影響を及ぼす。要するに、ヘゲモニー的構造の再生産を促す力を行使する強制力とそれに対する同意を保ちつづけることは、まさに意味作用を統制する体系的な「記号破壊」と言えるのだ。しかし、「記号破壊」は抵抗する役割をも果たす。すなわち、それは新しい意味の産出の力、公認の記号体系を解体しうる可能性としての機能である。この「記号破壊」の本質的な両義性によって、聖像破壊行為も両義的なものとなる。聖像破壊は、公認の意味作用制御の結果として起こりうるものであり、同時に公認の意味作用の限界、強制的な性質を指摘する反秩序的な解釈によっても行使される。一方、公認の記号論の恣意的でひどい状況を示す革命的な聖像破壊は、意味作用を制御する必要性の指示として、公認の秩序体制により使用されうる。

ブルース リンカーン
 Bruce Lincoln によって研究されたスペイン内戦（1931—39年）の中で、革命的な行為としての棺おけの内容の露出は、非常に特異で強力な「聖

像破壊」であった。^{*48}

ある程度、社会というものは象徴的な言説の行使によって構成（そして、絶えず再構成）されるものである。広く認められた、あるいは崇拜された象徴の破壊行為は、それらの効力を破滅させること、すなわち、それによって構築され保持されてきた社会構造を破壊する試みとみなされる。聖像破壊者の行為は聖像そのものに対しての行為よりも、ある階層から他の階層への攻撃なのである。これによって攻撃を受ける階層を孤立させ、さらには彼らのもつ特権的な地位を奪おうとするのだ。^{*49}

しかし、ここには矛盾も存在する。社会のある階層とそのヘゲモニック的機能に対する攻撃は、その階層やその秩序の象徴として広く認識されている特定のモノやヒトに対する攻撃と関係がある。その結果、聖像破壊者がそれらに具体化した「魂」を負わせることによってそれらのモノは、特定の記号体系およびイデオロギー体系のシニフィエとなる。したがって、Lincoln のいう「聖像の持つ力を破壊する意図を持って実行される聖像破壊はない、また聖像破壊者は攻撃されている特定の像は力を持っていないという確信、あるいは聖なる力のようなものはないという確信をもって行動する」ということは必ずしも真実ではない。^{*50} その逆に、聖像破壊の力はモノに浸透している特定の「精神体」を標的にしているという事実の中に存在している。そのため根本的な呪物崇拜の例と同様に、聖性が作用していない時に虐待され、もはや必要なくなると捨てられる。

宗教的暴力の主題は明らかに「攪乱すること」である。^{*51} それはおそらく「異常な出来事、興奮の産物、被害妄想、誇大妄想によるもの」、^{*52} あるいは一時的な過ちによるものだと簡単に片づけられるであろう。しかし、「暴力的行為の形態や力は変化するにもかかわらず、闘争とは社会生活において恒久的なものである。宗教的暴力は、共同体の根本的な価値や自らによる定義と密接に関係することによって、非常に強い

だ。]*⁵³ と仮定することはより適切と言えるだろう。宗教的暴力は行動のパターン、意味体系、そしてある時代のある文化におけるイデオロギーの産物である。それゆえに寺の破壊の研究は Michel de Certeau が言う「文化の討論学的な分析」の一例であると言える。De Certeau によると、「文化は闘争を分節し、どちらかを正当化し、置き換え、あるいは強力な力をコントロールする。それは緊迫した状況、しばしば暴力をともなう状況の中で発展し、象徴的バランスと両立性、妥協の一時的なとりきめを供給する。]*⁵⁴ これは Walter Benjamin の有名な一説も明らかになる。つまり、「被抑圧階級の伝統は、僕らがその中に生きている『非常事態』が非常ならぬ通常の状態であることを教える。]*⁵⁵

ここで Benjamin の非常事態としての歴史観を思い出す必要がある。Michael Taussig が説明するように、

非常事態において秩序が固定されてもまだ、表面のすぐ下では無秩序が沸き立っている。巨大なバネがゆっくり収縮し、いつなんどきはじけ飛んでもよい状態になるように、不安定な平静の中に緊張状態が潜んでいる。(略) もし Benjamin の指摘の通りなら、非常事態は非常ならぬ通常の状態であるのなら、私達は、秩序、中心、基礎、そして確実さという概念を再考する必要性に迫られている。私達の表象の形と手段はまさに非常事態にあるのである。]*⁵⁶

日本仏教の歴史の哲学は末法という概念に基づいているのだが、社会における直接の努力のもととなった悲劇的な宇宙観であった。それは寺社や仏像を、非常事態の徴候を測り、目に見えないものからのメッセージを伝え、そして秩序の崩壊を防ぐために格闘する記号論的装置と見なした。寺社は常に破壊行為を受けやすいものであった。しかし、不可視的なモノの介入という観点から破壊を説明すると、それらは暴力を防ぐために目に見えないものに対する継続的な注目を求めていたということになる。要するに、仏教とは継続的な「非常事態」なのである。膨大な

儀礼的行為（そして、財産や労働も）は潜在的に脅威の见えないものを鎮めるために捧げられる。よって、その见えないものは常に呼び起こされ、存在していたのだ。そして、この脅威的な存在を、仏教教団が利用した。たとえば、葬儀は救済を生み出すと同時に死者を邪悪な「霊」になるのを防止する。鎮護国家の儀礼は災難を防ぎ、受戒は道徳を助長することによって、见えない世界からの暴力を減少させる。結局、救済や解脱は地獄と束縛の概念に基づいているのだ。前近代の日本において、寺社はその劇的な歴史を隠そうとはしなかった。Taussig の言葉を借りると、寺院は「記憶の破壊を目指してはいなかった。(彼ら)が目指していたのは総合的な記憶の再配置と再機能化であった。」Taussig はまた説明する。「Foucault の規範化による抑圧の見解は無関係である。暴力と法の結合によって、国家は非常化／異常化の戦略的な技術を通して支配を行う。それは Kafka と Bataille の論理とは関係が深い。」*57 Taussig は70年代から80年代にかけてのラテンアメリカの諸国の状況を言及しているが、彼の指摘は前近代の日本にも当てはまる。寺社の政治的な敵は人々と寺社のもろさを強調するために破壊の記憶を保持し続ける努力をした。しかし、寺社もまた、その役割と意味を維持するために、破壊とカオスの記憶を保持し続ける必要があったのだ。その結果、宇宙論的、社会的秩序における継続的な脅威に対する影響の記憶を保持したのだ。このようにして、国家組織と宗教教団、そして社会全体は微妙なバランスの上に構築されたのである。現代日本で、寺社がさらに周縁的な社会機能を果たすようになり、もはや社会と宇宙の秩序の保護者ではなくなったことによって、前近代のエピステーメーはほとんど姿を消した。

以上のケースは、暴力は人間の社会関係のレベルだけではなく、もっと根本的に記号体系の相互作用に関する重要な役割を果たす。これは社会的暴力に対する私の考えと René Girard と Walter Burkert による一般的に認められた見解の最も異なる所である。*58 この二人の研究者は、それぞれのやり方で、最終的に暴力を存在論の次元に移行した。それゆえに、具体的な社会の創造と維持における機能をフルに認めることができないのである。私の見解において、かえって、記号体系におけるあらゆる

変異はシニフィエ、あるいはシニフィアンに対する暴力行為を要求する。私にとっては、「記号破壊」は Antonio Gramsci があらゆるヘゲモニー形態の根本的な構成物であるとした強制力とそれに対する同意の交点とした、社会や文化秩序の創造や維持のための根本的なメカニズムの一つであるように思う。同意—あるいは Bruce Lincoln が言う「言説」は、ある社会形態の一員としての自覚を創造し変異させる本質的要素なのであり、そのために彼らはそれを認識し、積極的に関与するようになる。(このケースには、容認は社会形態においての不公平や搾取を含む。)しかし、同意は、二つのレベルでの、受容不可能な概念の「統制された意味作用」の結果でもある。

それらは、(1) 受容可能か受容不可能かとして概念を定義する、(2) 受容不可能概念を産出され伝達されないように働きかける。そのような意味作用統制は、新しい記号を破壊し、受容可能な形に古い記号を再配置する「記号破壊」の体系的形態なのである。

註

- * 1 『国宝興福寺東金堂修理工事報告書』；黒田昇義「興福寺東金堂仏頭仏手発見記」『東洋美術第』第25巻。
- * 2 『訓読 日本書紀』「天萬豊日の天皇 孝徳天皇」巻26、武田祐吉訳、京都：臨川書店、p.538 - 539.
- * 3 『上宮聖徳法王帝説』、『大日本仏教全書』第112巻、pp.43 - 48.
- * 4 『山田寺縁起』、『諸寺建立次第』など参照。
- * 5 朝尾直弘「『将軍権力』の創出」『歴史評論』241, 266, 293号。安丸良夫『神々の明治維新—神仏分離と廃仏毀釈—』東京：岩波書店、1979年、p.23参照。
- * 6 神木の特性とその役割については拙著『Vegetal Buddhas』(2001年出版予定) 参照。
- * 7 この情報は、Mark Teeuwen 氏による。
- * 8 山本ひろ子「心の御柱と中世的世界 (10) 中世の山宮神事 (下) —妙見の星童像を求めて」『春秋』312号1989年10月、pp.35-39. この論文は Mark Teeuwen 氏の指摘による。
- * 9 本地垂迹については、Mark Teeuwen, Fabio Rambelli, eds., *Buddhas and Kami in Premodern Japan*, London: Curzon Press (2002年出版予定) 参照。

- *10 このエピソードは『平家物語』にドラマチックに紹介されている。
- *11 大正大学の御本尊についての情報を指摘して下さった三橋正氏に感謝の意を表したい。
- *12 秘仏については、Fabio Rambelli, “Secret Buddhas (*Hibutsu*), or the Limits of Buddhist Representation” (unpublished manuscript) 参照。
- *13 このセクションは Rambelli, *Ibid.*, pp.28 - 34によるものである。
- *14 「記号変異 (semiomorphosis)」という術語は Richard Clay 氏による。感謝したい。
- *15 Krzysztof Pomian, “Histoire culturelle histoire des sémiophores”, in Jean-Pierre Rioux and Jean-Francois Sirinelli, eds., *Pour une histoire culturelle*. Paris: Seuil, 1997年: pp.83 - 100, 特に pp. 80 - 83.
- *16 ロラン・バルト 『零度のエクリチュール—付 記号学の原理』、渡辺淳・沢村昂一 訳 東京: みすず書房、1971年、p.134 - 136.
- *17 ジャン・ボードリヤール『象徴交換と死』今村仁司・塚原史 訳、東京: 筑摩書房、1982年、p.281.
- *18 K. Pomian『コレクション 趣味と好奇心の歴史人類学』吉田城・吉田典子 訳、東京、平凡社、1992年、p.43 - 44.
- *19 同上 p.38 - 40.
- *20 同上 p.39.
- *21 同上 p.40.
- *22 同上 p.41.
- *23 Fabio Rambelli, “Secret Buddhas” 参照。
- *24 M. Thompson, “The Filth in the Way”, in Susan M. Pearce, ed, *Interpreting Objects and Collections*. London: Routledge, 1994, pp.268 - 278.
- *25 Jonathan Culler, *Framing the sign*. Ithaca: Cornell University Press, 1988: p.171.
- *26 「草木成仏論」については Fabio Rambelli, *Vegetal Buddhas* (forthcoming) 参照。
- *27 秘仏については Donald MacCallum, *Zenkoji and Its Icon*. Princeton: Princeton University Press, 1994参照。
- *28 この情報は2000年10月の実地調査、その際に参拝者に配られた説明書、ガイドへのインタビューに基づいている。この秘仏については、佐々木邦世『平泉中尊寺・金色堂と経の世界』東京: 吉川弘文館、1999年、p.162 - 171; Mimi Hall Yiengpruksawan, *Hiraizumi: Buddhist Art and Regional Politics in Twelfth-Century Japan*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998.
- *29 「Abject」についてはジュリア・クリステヴァ『恐怖の権力<アブジェクション>試論』枝川昌雄 訳、東京: 法政大学出版局、1984年、参照。
- *30 岡倉天心『日本美術史』岡倉天心全集 第4巻、東京: 六芸社、1939

- 年：pp.54 - 55. Stefan Tanaka, “Imagining History : Inscribing Belief in the Nation”, *Journal of Asian Studies* 53/1, February 1994, p.24参照。
- * 31 Ernest F. Fenollosa, *Epochs of Chinese and Japanese Art*. New York: Frederick A. Stokes Co., 1911 : vol.1 : pp.50 - 51. S. Tanaka, “Imagining the Nation”, p.24参照。
- * 32 Umberto Eco, *La struttura assente : La ricerca semiotica e il metodo strutturale*, Milan : Bompiani, 1968 (1980 : esp. pp.189 - 249). 英語による翻訳 *Signs Symbols and Architecture*, edited by G. Broadbent, R. Bunt and Ch. Jencks. London:Wiley, 1980. 建築の記号論については M, Gottdiener, *Postmodern Semiotics*. Oxford, UK and Cambridge, USA : Blackwell, 1995 参照。
- * 33 Umberto Eco, 同上 p.206.
- * 34 同上 pp.210 - 212.
- * 35 記号空間 (semiosphere) の概念については Yuri Lotman, *Universe of the Mind*, Bloomington : Indiana University Press, 1990.
- * 36 ウンベルト・エーコ『記号論』池上嘉彦 訳、東京：岩波書店、1996年、p.127 - 205.
- * 37 このセクションは Fabio Rambelli, “Secret Buddhas” p.34 - 42に基づく。
- * 38 Allan G. Grapard, *The Protocol of the Gods*. Los Angeles and Berkeley : University of California Press, 1992, esp. pp. 249 - 251参照。
- * 39 松山巖「『国宝』という物語」『国宝』芸術新潮編集部 編、東京：新潮社、1993年：pp.177 - 192
- * 40 William R. LaFleur, “A Turning in Taisho : Asia and Europe in the Early Writings of Watsuji Tetsuro,” in *Culture and Identity : Japanese Intellectuals during the Interwar Years*, ed. J. Thomas Rimer. Princeton : Princeton University Press, 1999 : p.239.
- * 41 Robert Sharf, “On the Allure of Buddhist Relics”, *Representations* 66, Spring 1999, p.97.
- * 42 Michael Taussig, *Defacement*. Stanford : Stanford University Press, 1999, p.13.
- * 43 同上 : p.1.
- * 44 Bernard Faure, “The Buddhist Icon and the Modern Gaze”, *Critical Inquiry* 24, Spring 1998, p.777.
- * 45 同上, p.785
- * 46 David Freedberg, *The power of Images*. Chicago: Chicago University Press: 1989.
- * 47 M.Taussig, *Defacement* : pp.3 - 4.
- * 48 Bruce Lincoln, *Discourse and the Construction of Society : Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*. New York and Oxford:Oxford University Press,

- 1989, pp.103 - 127.
- *49 同上, pp.117 - 118.
 - *50 同上, p.120.
 - *51 Natalie Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France*. Stanford : Stanford University Press : 1975, p.185.
 - *52 同上.
 - *53 同上., p.186
 - *54 Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*. Los Angeles and Berkeley : University of California Press, 1984 : p.xvii.
 - *55 今村仁司『ベンヤミン「歴史哲学テーゼ」精読』「歴史哲学テーゼ」野村修 訳 東京 岩波書店 2000, p.63.
 - *56 同上 p.10.
 - *57 Michael Taussig, *The Nervous System*. London : Routledge, 1996, p.48.
 - *58 René Girard, *Violence and the Sacred*. Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1977 ; Walter Burkert, *Homo Necans : The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley and Los Angeles : University of California Press, 1983 ; Robert G. Hamerton-Kelly, ed., *Violent Origins : Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*. Stanford : Stanford University Press, 1987参照。

本稿は、2000年度札幌大学研究助成制度による研究成果の一部である。日本語訳は和気倫英（札幌大学大学院生）による。この日本語訳のもとにある英文論考は、2001年7月、イギリス・リーズ、ヘンリ・モア美術館が開催する“Iconoclam”国際シンポジウムにおいて発表した。また、本稿は Fabio Rambelli と Eric Reinders とによる、東アジアにおける聖像破壊の諸形態に関する共同研究の一部である。Eric Reinders に感謝の意をあらわしたい。