

「聖ベス」論文にみる祭祀研究の視角

—ロベール・エルツのために—

江川 純一

本稿⁽¹⁾は、フランスの宗教学者⁽²⁾ロベール・エルツ(1881-1915)の三本目⁽³⁾(そして最後)の論文「聖ベス —アルプスの祭祀—(Saint Besse —étude d'un culte alpestre)」⁽⁴⁾を扱っている。エルツについては、ボルネオ島ダヤク族の死をめぐる習俗(具体的には二次埋葬)・観念に時間的構造をみようとした1907年の「死の集合表象の研究」、ニュージーランドのマオリ族の事例を扱い、右手と左手の価値の差を右利きという生理学的要因ではなく、善と悪、生と死、男と女、南と北、聖と俗、浄と不浄といった社会的な価値の両極を象徴するものとして捉えようとした1909年の「右手の優越」が知られている。彼の師・先輩にあたるM・モースはエルツの研究について、「人間性の闇の部分(côté sombre de l'humanité)」⁽⁵⁾を対象としたものと言いつつ表していた。「死」(「死の集合表象」)、「タブー」(「右手の優越」)、「罪」(博士論文)といった具合に、エルツは宗教に注目する事によって、人間性の裏側に光を当てようとしたのである。「聖ベス」論文でも伝承における「妬み」、祭祀における人々の「対立・葛藤」が取り上げられている。しかし、彼が生前残した最後の論文であるこの「聖ベス」は、フィールドワークによる資料採集を行い、事象から離れることなく理論のレヴェルにまで達している点で前二論文とは異なっている。昨年(2000年)、雑誌『宗教研究』において、「民間信仰」研究の百年」という特集が組まれたが、「聖ベス論文」は「民衆」レヴェルの宗教研究として、88年前の論考でありながら現在でも十分参考になり得る。むしろ「民衆」レヴェルの宗教への取り組み方、その概念そのものの再考が要請されている現在だからこそ、この論文を見直す意味があるのではないだろうか。以下では、祭祀とそれにまつわる伝承、歴史について彼がいかなるアプローチを施したかを、同時代のフランスのフォルクロリスト達、フランス社会学派のモースなどと比較しつつ考察し、その位置付けを行なう。

1. 宗教的事実

まず、エルツが記している聖ベス祭祀の宗教的事実をみておきたい。聖ベス祭祀は、イタリアのグレエ=アルプスの奥まった谷で毎年8月10日に行われる地域の守護聖人の祝祭である。海拔2000メートルを超える山の中腹にある聖ベスの祠に、辛い山登りや長旅という代償を払って人々は北はコーニュから(徒歩約9時間)、南はソアナ溪谷のイングリア(至近のカンピーリアからでも約2時間)から集まってきてその日一日、祭祀を行なう。聖ベスは聖人の名であり、彼が祀られている場所の名前でもある。村人に、ベスが誰で何をした人かと尋ねても、曖昧で首尾一貫しない答えしか返ってこない。しかしベスには多くの奇跡を起こす偉大な力(具体的には、病治し、危難の予防、家畜の疾病の予防、対抗呪術⁽⁶⁾)があるという認識は共有されている。また、村人にとって彼の名は「優しい尊敬の感情を引き起こす」とされている(p.138)。毎年8月10日

に供物を捧げ、不幸災厄よけの願をかけ、翌年（もしくはそれからの9年間）祭りに参加する約束を行う。もし約束を果たすことが出来ないと何らかの災厄がふりかかるとされている。聖ベスはあらゆる分野での効験を持つされており、兵士を庇護する力、兵役が制度化されてからは兵役のがれの力⁽⁷⁾も有すとされる。

聖ベスの礼拝堂は高さ30メートルほどの巨大な自然岩の脇にあり、岩は「聖ベスの山 (le Mont de saint Besse)」と呼ばれ頂上に十字架と小さな祠がある。祭りの冒頭に礼拝堂で、聖ベスの栄光を称えるミサが行われる。祭りの中心はミサではなく、ミサ終了後の行列である。性別、年齢、信心の程度別に並びロザリオの祈りを唱えながら反時計回りに岩をまわる。岩の頂上に登り祈りを唱える人もいる。一巡すると各人は聖人像の前に平伏しその足に接吻する。行列には、フィアス (fouïaces) と呼ばれる飾り立てられた器と幾つもの旗が伴われる。フィアスは現在では聖人の戦勝記念品と考えられているが、かつては聖別されたパンを入れる器で、行列の後それを食べることで恩寵を受けると考えられていたという。一方、ローマ軍の兵士の衣装をまとい殉教の棕櫚を手にした聖ベス像が4 - 8名の若者によってかつがれる。行列が終了すると、人々は今朝の辛い山登りの疲れを癒すかのように飲み食いし、歌う。聖ベスへの供物として、祭りの前の日曜日に村のミサのあとオークションが行われるが、多くの人たちは自分で直接持っていく。男性は仔牛や仔羊、女性は上質のショール、時にウェディングドレスなどが特に決まっではない。祭りの後、供物のオークションがあり、自分の供物が欲しければ買い戻してお金を納めるというシステムが採られている。

最も重要なこととして、岩に背を擦り付けて病気や不妊の治癒を願ったりすることに加え、祭りの参加者が聖ベスの「目に見える徴 (gages visibles)」を持ち帰ることを、エルツはあげている。聖なるものとの交流は8月10日の一日に限られているため、それが一年間持続するように人々は、聖ベスの力が宿っているものを持ち帰るのである。礼拝堂入り口近くで売られている聖人像、メダル、聖人画、岩の頂きの十字架が木製の頃はそれをナイフで削り、さらには聖ベスの岩そのものを削った。それは「聖ベスの石 (pierres de saint Besse)」と呼ばれ、平時は護符として家におき、有事には身に付けたり、コップに沈め水を飲んだりする。エルツは「あたかも聖遺物のように考えられている (p.144)」と述べている。

祭祀の「担い手」についてエルツはさらに詳しい分析を行なっている。聖ベス祭祀は5つの小教区によって担われている。すなわち北からコーニュ、カンピーリア、ヴァルプラト、ロンコ、イングリアで、これら5つは「聖ベスへの権利」をもつと言われ、当番制で祭りを主催し、礼拝堂の建造、増築を負担したのもこの五地区である。当番の地区はフィアスの運び手、聖人像の担ぎ手、そして実行委員長を選出する。実行委員長は（聖職者ではなく）俗人でなければならず、信心と資産によって選ばれる。実行委員長の役割は、飾りの準備、供物集め、オークションの開催、歌手や楽団の確保、そして祭りに参加する他の小教区の司祭、聖職者を楽しませることなどである。司祭は当日のミサを執り行うという役割しか与えられていない。

さてエルツは、これら5つの小教区におけるコーニュとその他4つの小教区との間の対立関係に注目している。まず地理的にコーニュはグレエ＝アルプスの北側アオスタ渓谷、その他の四つは山の南側のソアナ渓谷に属する。教区も前者がアオスタ教区であるのに対し、後者はイヴレア教区。コーニュではプロヴァンス語が話され、ソアナ渓谷ではイタリア語が話されている。両者

には経済的交流もなく、服装などの文化・習慣も異なる。祭祀で毎年顔をあわせているにもかかわらず、彼らは互いに知らない同士だという。コーニュの人々が山を越えるのは、聖ベスへ行くときだけである。ソアナ渓谷の中の中心的な存在のカンピーリアが祭祀の執行権を独占したがる傾向が強まると、残り三つの村がコーニュを先頭にたて抵抗する。カンピーリアの人々にとってコーニュの人々は祭祀の侵略者であるとされる。

町村名	地域	教区	言語
コーニュ	アオスタ渓谷	アオスタ	プロヴァンス語
カンピーリア、ヴァルプラト イングリア、ロンコ	ソアナ渓谷（ピエモンテ）	イヴレア	イタリア語

表1 山間部における5つの町村=小教区

エルツは、聖ベスの信仰圏が必ずしも均一ではないことを強調している（この点は後で重要になってくる）。さらに彼はもう一つの聖ベスの祭祀を取り上げる。平野部の聖ベスの祭りは12月1日（山間部の聖ベスの礼拝堂が雪で覆われていて巡礼ができないため）に、平野部の都市イヴレアで行われ1338年の記録にも登場する。イヴレア聖堂は聖マリアに捧げられており、聖ベスは他の二人の聖人（聖テゲルスと聖サビヌス）と共に教区の「共同守護聖人」となっており、イヴレア近郊のオツェーニャも祭祀に参加する。しかし、コーニュが属するアオスタ司教座聖堂は聖ベスに何の関心も示さない。山間部と平野部の聖ベスの間に「ずれ」が存在するのである。12月1日の平野部の聖ベス祭について、ソアナ渓谷の人々は、この日がもともとの聖ベス祭の日であり、イヴレア司教の法令によって8月10日に変えられたと考えている。しかし、コーニュの人々はこのことを知らない。

地域	期日	性格	信仰対象
山間部（コーニュ、ソアナ渓谷）	8 / 10	村的・やや非正統的	「聖ベスの岩」
平野部（イヴレア）	12 / 1	都市的・公式	聖ベスの聖遺物

表2 二つの聖ベスの祝祭

エルツの論述に従うと、山間部と平野部には攻防の歴史があり、ソアナ渓谷の人々にとって平野部の人々は常に部外者であり、彼らを「マレ (maret)」という特別な名前呼び、敵視というほどではないが不信感を抱いている。コーニュの人々は多くの若者の命を奪う「熱」が流行すると、その年には「大きな黒い雲が谷を上ってきた」と言う。つまり、次のような図式が浮かび上がる。

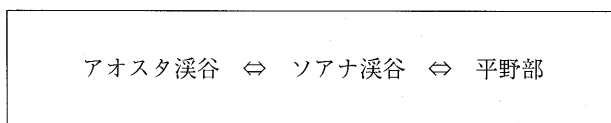


図1 聖ベス祭祀における対立関係

2. フォルクロリスト達の傍らで

エルツは1912年の夏、7月20日から9月1日にかけて、フランスとイタリアの国境近く（イタリア領内であるが、プロヴァンス語が話されている）アルプスの麓アオスタ峡谷において聖ベス信仰の現地調査を実施した⁽⁸⁾。彼の調査方法を同時代のフォルクロリスト達と比較してみるとその独自性が分かる。フォルクロー（フォークロア *folklore*）という言葉は、1846年にイギリス人ウィリアム・トムズが初めて用いたとされている。それまで使われていた 'Popular Antiquities'（民衆の古層）、'Popular Literature'（民衆文学）と区別し、トーマスは 'folk'（民衆の）と 'lore'（知識）の2語を複合させて、「民衆の保有する知識」を全般的に探求しようとした。その言葉はそのままフランスに輸入された⁽⁹⁾。19世紀半ば以降のフランスのフォルクロリスト達は、何よりも網羅的であることを目的として資料採集を行い、それらを羅列し記述していた。その代表が、ポール・セビヨである。彼は国内の民間伝承を採集し、『フランスのフォルクロー（*Le folklore de France*）』（1904）にそれを集めた。その方法は、各地をまわりひたすら採集し、主題別（「空」「動物」「花」等）に分類するというものであった。こうした状況をうけ、今世紀初頭、ピエール・サンティーヴ⁽¹⁰⁾とアルノルド・ヴァン・ジュネップ⁽¹¹⁾が登場する。彼らはそれぞれ概説書を著し、科学的方法をフォルクローに導入した。サンティーヴが提唱した「比較調査」の方法の一つに質問紙法があった。彼は地域のアンケート調査員達に協力を求め、資料採集だけが目的であったフォルクローに、科学的方法を持ち込もうとした。ヴァン・ジュネップは、フォルクローの方法は、動物学者や植物学者がその対象をその環境の中で研究するような「観察」であるとして、孤立した要素ではなく構成要素の連続や事象の連鎖を相互に比較すべきだと主張し、それを「シークエンス（構成要素の連続）法」と呼んでいる。儀礼を、そのコンテクストから切り離し比較するのではなく、構成要素の連続の中で観察しなければならないと彼は考えている。シークエンス法は、同じ構成要素の重なり信仰の拡がりを見ていく「重出立証法」に繋がる。一ヶ所でみられる資料ではなく、他にも同じくみられる資料を重ねていくのである。その応用として、聖人の共同奉獻に着目し、信仰の拡がりや重なりを指定している⁽¹²⁾。

サンティーヴが質問紙法による比較研究を行ない、ヴァン・ジュネップが各地の複数の祭祀・儀礼を取上げてその構成要素の比較という方法を探っていたのに対し、エルツは一つの祭祀・儀礼を集中的にとりあげたという違いが存在する。写真を調査に持ち込んだことから、エルツが質問紙法によらない調査を目指していたことが分かる。地域差を明らかにしようとしたサンティーヴ、その説明を試みようとしたヴァン・ジュネップに対し、エルツは地域共同体の母胎、地域の統合原理の解明を試みている⁽¹³⁾。つまり、地域において聖ベスが果たしている役割の分析が目的なのである。フォルクロリスト達には研究領域の境界を明確にし、祭祀の担い手を一元化しようとする傾向がみられ、「無知識人」、「農民」のように実体化している。担い手の規定から、学問の規定を行なっていると言うことが出来るであろう。一方、エルツは担い手を単に信者 (*fideles*, *croyant*) と呼び実体化を行っていない。フォルクロリストとエルツでは「眼差し」が全く異なるのである。

この分野の研究はフランス・フォルクローの中でも「民衆信仰 (*la croyance populaire*)」、
「民間伝承 (*la tradition populaire*)」の名のもとに行なわれてきた。サンティーヴは、前論理的なもの、アルカイックな宗教形態の残存を「民衆信仰」とした。ヴァン・ジュネップも「民衆的

(populaire)」という用語について、「それは民衆によって作り出されたもの、民衆に行き渡っているものであり、粗野で、乱暴で、非論理的で、時代の宗教や法律や社会組織に反するという理由で、社会の下層にしか見出されないものである。」⁽¹⁴⁾としている。彼らが民衆による現象を劣ったものと見なしていた事は否めない。エルツの師であるデュルクケムも五月祭、夏至節、謝肉祭、精霊や地方的悪魔などに関する諸種の信仰に関し、それらの中に宗教的特質が存在する事は認めているが、「一般に消失した宗教の残骸であり、組織のない遺物」⁽¹⁵⁾としている。しかし、エルツは「信仰や儀礼の身ぶりは数千年間生き続けているのだが、それは残存や「迷信」という状態ではない。キリスト教の透明なヴェールの下、白日のもとに現れ実際に生きられている宗教のありのままの形なのである。(p.190-191)」と述べている。エルツは聖ベス祭祀を、キリスト教の要素を含みつつも自律した領域として動的に捉えているのである。彼の研究は、サンティエヴァやヴァン・ジュネツプらと同じような題材を扱っているものの、彼らが考えるフォルクローレとは大きく異なっていると言える。彼の視点は今日では自明視されている捉え方であろうが、当時にあっては画期的なものであった。

エルツは単に民俗を記述してだけでなく、そこに分析を加え事例の関係性を明かしていく。個人とベスとの関係、個人が属している集団とベスとの関係、そして集団間との関係という具合にである。地域の統合原理として聖ベスを捉える際に、彼が重視したものは何か？この問題について、エヴァンス＝プリチャードは「(祭祀にたずさわる人々の)感情とか価値観を主に扱っている。」⁽¹⁶⁾と述べているが、エルツは伝承を分析することで、聖ベスとその担い手との相互関係にアプローチしようとしている。

3. 社会的コンテクストにおける分析

伝承に対しエルツがどのような説明を与えたかについて考えてみたい。聖ベスに関し信仰圏では大きく分けて二つの伝承が存在する。すなわち、教会による公式の聖人伝と、コーニュの人々の民間伝承である⁽¹⁷⁾。まず、教区に伝わる公式の伝承を紹介する。

聖ベスは、異常なほど残酷な苦しみを被り、この地方をその血で高貴にせしめた殉教者である。彼は西暦 286 年に殉教したテーベ軍のキリスト教兵士であった。皇帝マクシミアヌスの迫害を逃れ、ソアナ渓谷にやってきて、特にカンピーリアの人々を教化した。しかし派遣された異教の兵士によって山の岩地に追い詰めらる。山の羊飼いが自分の主人から盗んだ子羊を与えようとしたり、祝宴に招待しようとしたりするが、盗んだ羊であることを知るベスはこれを断り逆に盗みを戒める。羊飼いは主人に報告されることの恐れと断られたことへの怒りから、もしくは罪の告白を恥じないキリスト教信仰に対する憎しみから、聖ベスを谷底へ突き落としてしまう。奇跡的に怪我はなかったが、そこに派遣された兵士がやってきてしまいベスは刺し殺される（もしくは打ち首にされた）。カンピーリアの人々を初めとするキリスト教徒達は遺骨を集め岩穴に埋葬した。現在 8 月 10 日に巡礼を集めている聖ベスの礼拝堂があるのはその墓の上である。(p.161-162)

これはイヴレア教会主導の公式の伝承であり、活字にもなってソアナ渓谷まで広まった。一方、山の向こう側でイヴレア教区の影響を受けないコーニュでは状況が異なる。公式の伝承を語ることができる人はほとんど存在しない。コーニュに伝わる話は以下の通りである。

ベスは山に住む羊飼いである。彼はいつも岩の上で過ごしていた。大変信心深く、彼が行うのはただ祈りだけであった。彼の羊は山で一番よく肥え、彼の周りにいつも群がっており、追う必要がなかった。山の二人の牧童がこれを妬み、ベスを岩から突き落とした。数ヶ月後のクリスマス近く、コーニュの人々がその付近を通り過ぎると、季節外れであるのに岩の間からこの上もなく美しい花が顔を出している。雪が解けるとそこにベスの体が無傷のままあった。落ちながらベスの体は岩と一体化したのであった。これが現在、人々が石を採りに行く聖ベスの岩である。そこに礼拝堂が建ち、毎年の巡礼が始まった。コーニュが祭りの権利を持つのは聖ベスの体を最初に見つけたのがコーニュの人々だからである。(p.164-165)

コーニュの伝承について、エルツはまず、聖ベスを「集合的存在」として捉え、その集合性は平野部に対する自分達のアイデンティティー確保の契機となるものとしている。そして、祖先から受け継がれたものという意味を付与し、こう述べる。

今日の人々が、すべての困難にも関わらず繰り返し力を得るために聖ベスの岩に行きつづけるとすれば、それは彼らの祖先達が幾世代もの間そこに自分達の最良の部分をとどめ、人間の完成 (la perfection humaine) について受け継がれた思いを宿しているからである。それはまたいかなる嵐や大雪をもしのいできたこの岩を、さらに遠い祖先たちが自分達の「集合的存在」をあらわすしるしとして、その発祥の地として見なしていたからである。(p.187)

さらに、「集合的存在」を「上位的存在 (un être supérieur)」と言い換えている。

聖ベスは、その身体の断片を与えること、つまり「具体の言語 (le langage concret)」で、村人の一人一人がある「上位的存在」から自分の力と勇気を得ていることを気づかせる。この「上位的存在」は現在と未来の村人達の全体を包み込み、彼らよりはるかに広大で長続きする。(p.188)

担い手にとっての儀礼の意味を、合理的なものからだけではなく、非合理的な「集合的存在」から説明するという点はデュルケムから受け継がれている。「上位的存在」という用語は、デュルケムのいうトーテム原理によって説明可能であろう。コーニュの場合に限れば、象徴が社会を表象するとする観点や、祭祀における集合意識の共有の部分も適合するといえる⁽¹⁸⁾。

しかし、「自分達の最良の部分」、「人間の完成」とは何か。ここにはベスの「死」という問題が存在すると考えられる。つまり、羊飼いであったベスが、聖人として称えられるようになったのには、ベスの「死」を人々(生者)がどう捉えたかという事、死者と生者の関係が絡んでくるのではないかということである⁽¹⁹⁾。この問題についてエルツは明示しているわけではない。以下は、彼の解釈に基づき、他の文献を参照しながら行なう筆者の発展的理解である。エルツは「死の集合表象」論文においてこのように書いていた。

不可視の世界への死者の統合は、遺体の残部(骨)が先祖たちのそれに合わされたときに完了する。そこで社会は、魂についてそれぞれが想像するドラマを創り出そうとする。そしてその際、ドラマを迫真的にするのは社会が遺体にどのような行為を与えるかである。⁽²⁰⁾

死者に対し生者がどのようなドラマを作り出したか。聖ベスではそれが伝承として語られていた（コーニュの伝承参照）。コーニュの人々はベスの遺体を岩と同一視し、その岩を神聖なものとして巡礼を行なうようになった。聖ベスの岩には自分達の祖先が付与されていた。ここで指摘されているのは、死者に対する生者（コーニュの人々）の「感情・価値観」であり、死者と生者の関係であると考えられる。現代アメリカの歴史学者パトリック・ギアリは死者と生者の関係を「贈与交換」として理解し、「社会的な連帯の多くは死者からの贈与に依存しているために、死者は生者の社会から完全に追われることはなかった。両者の間には互いに与え合う関係が結ばれ、それは継続しなければならなかったのである。」⁽²¹⁾と述べている。日常生活において死者は生者から遠ざけられるが、生者の社会的連帯を保つために死者は生かされ、死者と生者の間の贈与交換が行なわれる。贈与交換が行われる場、それが祭祀ということになる。また、マルセル・モースは「エスキモー」論文の中で、「冬の死者祭」について記述している。祭祀は二つの本質的な部分から成る。まず祭祀は、死者が宿営地の同名者の中にしばらくのあいだ再生するように、死者の魂に懇願する事によって開始される。これは新生児が常に、その出生に先立って死亡した者の名前を受け継ぐ慣習があるためだという。次に、人々は死者を表象している同名者に贈り物を託し、相互に贈与交換を行い、死者の国へ帰るため人間界を去る魂に暇乞いをする。この祭祀についてモースは「集団自らの一体性を再発見する機会であるばかりでなく、儀礼を通して、始原以来継続してきた全世代から成る観念上の集団が再構成される機会でもある。近年の死者と同様、神話上あるいは歴史上の祖先が生者に加わり、贈り物の交換を通して交流しあうのである。」⁽²²⁾と述べている。エルツもモース同様、祭祀を集団のアイデンティティーの基盤と見なしていた（ただしコーニュの場合！）。この「集団」という語には、現在の生者間だけでなく、祖先を含めた全世代間の二つの意味が込められていると考えられる。祭祀において、生者同士の交流だけでなく、死者との交流が存在し、祭祀が社会的均衡の契機となる。このように考えると、聖ベス、祖先（死者）と担い手（生者）との関係を「互酬性（*réciprocité*）」の概念で理解することができる。M・サーリンズは互酬性を「一般的互酬性」、「否定的互酬性」、「均衡的互酬性」の三つに分類した⁽²³⁾が、ここで重要なのは社会の平準化に繋がる「一般的互酬性」である⁽²⁴⁾。ベスの死因をもう一度振り返ってみるなら、彼は自分の羊が良く肥え多く群がっていたことから、山の牧童達の妬みによって殺害されたのであった。ここで注目したいのは「妬み」という要素である。J・シュナイダーにならって、「妬み」を「貪欲」を抑制し社会の平等につながるものと考え⁽²⁵⁾、妬みによる殺害は、社会の成員の平準化、平等化を喚起するものであり、貪欲によって社会の均衡を乱すことを抑制していることになる。コーニュの人々は、自然物と神話的世界との一体化に自分達の社会存続の願望を託し、死者となったベスが生き続けている岩を社会のアイデンティティーの基盤としているのである。「自分達の最良の部分」、「人間の完成」とは、社会の平準化への志向として理解可能かもしれない。「集合意識にとって死は可視的な社会から不可視的な社会への移行である。」⁽²⁶⁾というエルツの指摘は、社会にとって人は死後もその一員として認識されるということである。

4. 理論的源泉とエルツの独創性

では、エルツはこの論文の理論的発想をどこから得たのか。この問題についても、E・エヴァンズ=プリチャードの次のような見解を出発点にしたい。

聖ベスについての論文で、エルツはこの信仰の特異で理解しがたい特徴とこれに付随する神話を、構造分析を用いて地域的、政治的・教会的組織に関連付け理解する試みを行なっている。私はモースが主張する「全体的社会的事象」による解釈をこのように理解する。モースは、この言葉の意味するところをエスキモーの季節的变化についての論文、贈与論の中で明らかにしている。すなわち、研究の目的とは一つの現象を他の社会現象と関連付けることによって、その本質的特徴を見つけようとする試みに他ならない。(27)

これは、M・モースの「全体的社会的事象 (faits sociaux totaux)」概念のヨーロッパ地域社会への適用として、聖ベス論文を捉えるという観点である。「全体的社会的事象」概念はデュルケム理論から派生している。デュルケムは『社会学的方法の規準』(28)において、事象を外側から「もの (chose)」として捉えることを主張し「社会的事実」(fait social) という概念を唱えた。「社会的事実」について彼は、個人の心理や行動に還元できない一種独特の (sui generis) 事実と規定している。社会的事実は、個人の意識を超えて外在し、個人に拘束を課すものという2つの要件によって客観的に観察され得る。個人を超えたところに成立する「集合表象」の概念の根本には、この「社会的事実」という思考がある。

デュルケムの概念を受けてモースは、「全体的社会的事象 (faits sociaux totaux) もしくは「一般的社会的事象 (faits sociaux généraux)」という概念を提出し、その具体化であるところの交換組織を明らかにした。「全体的社会事象」とは、技術、経済といった物質的な基盤と、法、宗教、道徳、分類体系といった規範とが象徴表現によって結び合わさっている錯綜した全体のことである。これは個人をいかに社会に接続するかという試みで、社会生活を1つの関係システムとして理解するということがその基底に存在する

モースは単一の社会を十分に解明したケース・スタディは一般性を有すると考えていたと思われる。つまり、特定の研究対象から出発して、社会や問題の全体像を明らかにする一般的結論を引き出すことが可能になるような様式である(29)。これは演繹法とも帰納法とも異なる。すなわち、一般的・普遍的原理から特殊なものを導き出そうとすることでもなく、多くの具体的事例から一般的・全体的法則を導くことでもない。『社会学と人類学』ではこのように述べられている。

科学的命題の信用性は、数多くの例について検証されることによってはじめて得られる、というのは誤りである。一つの関係がただ一つの場合においてのみ明らかにされたとしても、それが方法的に、また綿密に研究されているのならば、その関係を証明するために、極めて互いに異なる社会、人種、文化から得られた珍しい例、雑然とした例について事実を数多く、ばらばらに挙げて見るよりも、その真実性はずっと確かである。(30)

先に触れた1906年の「エスキモー」論文には、既にモースのこうした指針が表れている。彼はエスキモー社会に集団化の二つの形態が存在することを指摘した。夏期の形態と冬期の形態である。夏期には社会的分散とモラルの衰退がみられ、冬期には居住地での統合された共同体における集合性が発生するとされる。モースはまず二つのヴァリエーションを、エスキモーと共生の関

係にあるセイウチ、アザラシなどの獲物と結びつけ説明する。すなわち、獲物は冬は定住しており解氷と共に移動する。エスキモーも共に移動せざるを得ないため、夏は狩の領域を広げ、冬は逆に縮小するという行動が起こる。そのため社会の分散と集中がみられると説明する (p.94-95)。しかし、狩りの獲物や方法の差異といった技術的な要因では、いかにして冬に集中し、夏に分散するかを説明できない。そこでモースは、この季節的交替を親族関係や分類体系、性的交換、法的所有権、政治的制度、集合心性、宗教生活などの様々な層を規制する象徴表現であると考え、「社会生活を周期づける社会的リズムの存在」という一般的仮説を立てる。これがモースの意味するところの「全体的社会的事象」である。彼は「社会における一切は、何よりも機能である。他の一切に関連しないで理解できるものは何もない。しかしそれは、ある特定の部分に対してというより、集合体の全てに対してである。社会現象は全て、社会的全体の積分的部分である。」と述べている。モースが意図するところは、この「全体的社会的事象」がエスキモーの全生活において、部分間の関数 (fonction) 的役割を果たすということであった。

もう少しモースについて続けたい。『社会学年報第11巻』⁽³¹⁾の書評において、モースはヴァン・ジュネップの『通過儀礼』を取り上げている。モースはまず、通過儀礼によって全ての儀礼、思考のリズム、死と再生の理論の起源を説明するのは行き過ぎであり、儀礼が分離、隔離の中間状態、再統合というプロセスをとるのは自明の理であるとする。次に、俗からの分離とヴァン・ジュネップはいうが、供儀において生贄、道具を準備し聖別する儀礼は分離の意味しか持たないのではなく、聖への合体という意味も持つため、ヴァン・ジュネップの単純な三つのプロセスは妥当ではなく、構成要素の連続の概念も明確ではないと述べる。また、代表的な事例について詳しい分析を行わずに古今東西の資料を用いたという分析の不備も指摘している。モースの意図を要約すると、ばらばらにした儀礼の要素を比較するのではなく、儀礼全体のコンテクストを考えなければならないということになる。一方、ヴァン・ジュネップも後に反撃している。『現代フランス民俗要覧』⁽³²⁾の中でモースについて、実証的観察を勧めておきながら彼自身はフィールドワークを一切行わず、二次資料に基づいて一般理論を作り上げようとしたことの矛盾をついている。

しかし (キューズニエとセガレンも指摘しているが⁽³³⁾)、一つの事象について、事象そのものではなく、社会との関連において捉えようとしている点で、彼らは共にデュルケムの影響を受けている。ヴァン・ジュネップは、対象となる社会における儀礼の構成要素の連続を重視し、モースは「全体的社会的事象」の用語に代表されるように、儀礼を (全体的な) 社会システムからみた。事象を常に社会空間のなかに位置付けるという姿勢は共通しているといえるであろう。

エルツは「全体的社会的事象」という言葉こそ用いてはいないものの、聖ベスを通して人々の思考・行動の様々な層を貫くものを明らかにするという態度は「エスキモー」論文から採用されている。祭祀について、権力 (担い手の多層性)、政治 (聖ベス遷座伝承の復元)、神話 (民間伝承の分析)、教会 (イヴレア聖堂との関係) というように、様々な角度から光が当てられていた。エルツもモース、ヴァン・ジュネップ同様、聖ベス祭祀の社会的コンテクストを重視している。しかし、エルツが彼らと大きく異なるのは、その担い手にとって祭祀が持つ意味を考えようとしている点である。彼はフィールドワークにより聖ベス祭祀の「担い手」の不均質性をみつけ、それぞれの立場によって祭祀に対する関わり方が異なる事を指摘した。祭祀は一見、町村=小教区を超えて

新たな集団性を作り出しているようにみえるが、その内実をみてるなら、聖ベスを挟んだ双方の町村＝小教区は、受容している伝承は異なり、お互いを敵視している。そこには対立・葛藤が存在し⁽³⁴⁾、集合的沸騰のようなものは生じていない。大まかな言い方だが、コーニユに関する限りはデュルケム理論の範疇にあるが、祭祀全体についてエルツが語る時、彼はその一步先に進んでいる。それぞれの担い手の多元的解釈を行い、祭祀をその衝突の「場」と見ているのである。

この多元的解釈は、伝承、歴史に対するアプローチ (p.175-188) にも妥当する。17世紀初めの歴史家バルデサーノは、山間部の伝承を歴史的に正しいヴァージョンに構成しなおそうとした。これに対しエルツは、行き過ぎた修正であるとし、様々なヴァージョンはベスについて実際の歴史の再構築における助けにはならず、同じ対象について様々な集団が様々な伝承を持ちうるということを教えてくれる、と述べている。歴史家は正しいヴァージョンにこだわるが、エルツにとってそれは重要ではない。何故なら、伝承は歴史的な事実の構築とは区別されるものであるし、両者は事実そのものとも別のものだからである。

そして「歴史とは、科学的な解釈ではなく、社会的構築である」というテーゼが導き出される。「ただ一つの正しい伝承というものは存在せず、それは担い手の社会的コンテクストに従って異なる。」同様に「歴史も書かれる人の社会的位置によって変化する。」こうした態度は、E・ル・ロワ・ラデュリー、J・ル・ゴフ等⁽³⁵⁾の(いわゆる)『アナール』派第三代に受け継がれている。伝承のヴァージョンの差異は、政治的要因や歴史家の扱いの違いにあるのではなく、社会的位置の違いにあるとするエルツの解釈からも、それぞれの伝承が競合する「場」として聖ベスをみていることが伺える。

エルツはある興味深い例を記している。コーニユの人々は、口頭伝承においてベスを羊飼いと見ながらも、メダルにベスを兵士として描いている。これについてある者は「ベスは若い頃、兵役についていた。」と言うし、またある者は公式の伝承と自分達の伝承との矛盾を解決しようと、「ベスは兵役を逃れ谷にやってきて羊飼いを始めた」と考えている。しかし多くの人々はこの矛盾について気にかけていない。この事例について彼は「民衆のイマジネーション (*l'imagination populaire*)」(p.165) と名づけ以下のように述べている。

- 公式の伝承に結びついていようとまいと、図像に表されるそのイメージはそれ固有の生き、信仰に作用を与えている。(p.165)
- 民間伝承 (*la tradition populaire*) においては他と比べ正しいも間違っているもない。儀礼の全ての本質的な要素が、担い手の知性と感情に適合した理念の地平 (*un plan idéal*) に移される以上、二つの伝承の矛盾や分裂は問題ではない。それらは受容の様々なレベルにとって等しく正当なのである。(p.169)

観察者が、正しい／間違っているという価値判断を行なうのではなく、一つの対象をめぐる様々な解釈が存在しているという現象を、担い手の立場に即して理解するという態度である。担い手の非均質性は、伝承、歴史、信仰の多元的解釈という方向で処理されている。

「聖ベス」論文からは、「担い手への着目→知識の社会的配分」、「共時的分析における通時的観点」、「信心—実践の対応への目配り」という祭祀研究の視角を抽出できる⁽³⁶⁾。以上のようにみれば、フランス・フォルクローアの伝統(「実践」)とデュルケム社会学(「理論」)との架け橋

であり、後の「フランス民族学 (Ethnologie Française)」(Anthropology at home) (「理論+実践」)⁽³⁷⁾の創始者と捉えることが可能である。これは決して過大すぎる評価ではない。

当のエルツは控えめにただこう書いていた。「研究において大切な道具、それは丈夫な靴とピッケルである。」(p.188)

付録 ロバール・エルツ (Robert Walter Hertz) 年譜

- 1881年 6月22日、フランス、サンクルー（パリ近郊）にて、比較的裕福なユダヤ系の家庭に生まれる。5人兄弟の4番目（姉ファニー、セシル、ドラ、弟ジャック）。父アドルフはドイツ出身の商人、母ジョセフィーヌはイギリス出身。
- 1889年（8歳） ジャンソン・ド・サイー校に入学。
- 1898年（17歳） アンリIV世校に入学。
- 1900年（19歳） 高等師範学校 (Ecole Normale Supérieure) に合格。11月12日兵役開始（約1年）。この頃、E・デュルケムと出会う。
- 1901年（20歳） 高等師範学校に次席で入学。
- 1903年（22歳） 7月、さらなる軍事訓練。
- 1904年（23歳） 8月24日、アリス・パウアーと結婚。8月29日、高等師範学校を首席で卒業、哲学教授資格取得。デュルケムの研究グループに参加。10月、イギリス留学のための奨学金を受給し、大英博物館付属図書室にて「死の集合表象」の研究に着手（1905年7月まで）。
- 1905年（24歳） 秋、ドゥーエのリセに哲学教員として勤務（1906年夏まで）。
- 1906年（25歳） 7月—8月、大英博物館。9月、軍事訓練。
- 1907年（26歳） 『社会学年報 (Année sociologique)』に「死の集合表象研究への寄与 (Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort)」を発表。
- 1908年（27歳） 高等研究院 (Ecole Pratique des Hautes Etudes) 講師（1912年まで）3月、社会主義研究グループ (Groupe d'Études Socialistes) を結成。「社会主義者手帖 (Cahiers du Socialiste)」開始。
- 1909年（28歳） 『哲学雑誌 (Revue Philosophique)』に「右手の優越 —宗教的極性の研究 (La prééminence de la main droite —étude sur la polarité religieuse)」を発表。1月6日、長男アントワーン誕生。5月、軍事訓練。
- 1910年（29歳） 秋、大英博物館。
- 1911年（30歳） 「罪 (péché)」概念についての研究開始。夏期休暇にアルプス旅行。イタリアの山村コージュで聖人の祭祀を知る。
- 1912年（31歳） 7月20日—9月1日、アルプスの麓アオスタ渓谷にて、聖ベス祭祀の現地調査。
- 1913年（32歳） 『宗教史雑誌 (Revue d'Histoire des Religions)』に「聖ベス —アルプスの祭祀についての研究 (Saint Besse —étude d'un culte alpestre)」を発表。
- 1914年（33歳） 陸軍徴兵（第2中隊、第44地域歩兵連隊）。11月、第17中隊第330連隊に転属。
- 1915年 「戦場にて収集した民譚・俚諺 —マイエンヌ出身その他の兵士より (Contes et diction recueillis sur le front parmi le poilu de la Mayenne et d'ailleurs)」(1917年『民間伝承雑誌 (Revue des Traditions Populaires)』に発表)を妻に書簡で送る。4月13日、東部戦線マルシェヴィル（ヴェーヴル）にて戦死（享年33歳）。遺稿「未開社会における罪と贖 (Le péché et l' expiation dans les sociétés primitives)」(博士論文。序文と構想のみ。1922年『宗教史雑誌 (Revue d'Histoire des Religions)』に発表)。(筆者作成⁽³⁸⁾)

註

- (1) 本論考は、東京大学大学院提出の修士論文「ロベール・エルツの聖ベス祭祀研究 — 「民衆・民俗宗教」としての理解—」を要約して作成した。聖ベス論文には既に関一敏による優れた論考が存在する。関一敏「一九一二年の宗教学— エルツの民俗調査をめぐる—」『現代宗教学 3 祀りへのまなざし』東京大学出版会、1992。
- (2) 「聖ベス」論文においてエルツは、前二論文で用いていた社会学者 (sociologue) ではなく、宗教学者 (l'historien des Religions) という語を用いている (SB p.131)。
- (3) エルツの各論文の後代への影響については、ちくま学芸文庫版『右手の優越』、2001 所収の吉田禎吾「文庫版解説」に詳しい。
- (4) 初出は Hertz, R., 'Saint Besse — étude d'un culte alpestre ' *Revue d'Histoire des Religions* 67/2, 1913. 尚、本論考におけるエルツ論文の引用は Hertz, R. *Mélanges de sociologie religieuse et folklore*, Paris: Félix Alcan, 1928 による。
- (5) Mauss, M., 'L'œuvre inédite de Durkheim et des ses collaborateurs ' *Œuvres 3. cohésion sociale et division de la sociologie*, Les edition de minuit, 1969(1925), p.493
- (6) 溪谷には依然、魔女が存在すると住民達は考えている。そのため、不幸が起きるとその原因が魔女に求められる。聖ベスには魔女の呪文に対抗する力があるとされている。(ibid. p.138)
- (7) このご利益は聖人像がローマ軍兵士の姿をしていることから生じた二次的現象で、とりわけコーニュで意識されているとエルツは付け加えている (ibid. p.138-139)。なお、S・ウィルソンは、この聖ベスの効験について、聖ジョージのような「戦争の聖人」とは反対の機能の存在を指摘している。Wilson, S. 1983, p. 37
- (8) エルツは前年にあたる 1911 年の夏期休暇にアルプス一帯を旅行しており、その際アオスタ溪谷・コーニュの山村で聖ベスの祭りを知った。
- (9) 現代フランスの歴史学者アラン・コルバンは次のように述べている。「フォルクロリスト (民俗学者)」というのは、たぶんフランスでこの単語を使うときには、19 世紀の末に当時の習俗の観察をしたり記録をしたりした人達を指していたと思います。(中略) いまのフランスではあまり「フォルクロリスト」という言葉は使いません。つまりもともとの「フォルクロール」という言葉そのものも、たぶん最初はフランス語ではなかったと思いますが、すでに「フォルクロール」という言葉だけでも、多少軽蔑的なニュアンスが含まれています。ですからいわゆる庶民 (民衆) の研究をしていても、自分は「フォルクロール」をやっているとは言いません。「民芸・民間伝承」といったような呼び方をして、一枚着るといふか、一枚まとして仕事をするというようなことがあると思います。」「歴史学と民俗学」『環 vol.1』、藤原書店、2000 年 p.156-157
- (10) ピエール・サンティエーヴ (1870-1935) は、本名をエミール・ヌーリイ (Emile Nourry) と言い、フランス民俗学会会長として『フランス民俗学雑誌 (Revue de Folklore Français)』を発刊した。ペローの昔話など、主として民間伝承の研究を行なった。
- (11) アルノルト・ヴァン・ジュネップ (1873-1957)。オランダ系の家庭にドイツで生まれ、幼少の頃よりフランスで教育を受けた。東洋語学校でアラビア語、高等研究院では言語学、エジプト学、宗教学を学ぶ。語学教師、外務省情報部などを経て、スイスのヌシャテル大学の民族誌学講座の教授となったが、3 年で辞職。以後は寄稿、翻訳、講演で過ごし『現代フランス民俗要覧 (Manuel de folklore français contemporain)』をまとめた。
- (12) van Gennep, A. *Culte populaire des saints en Savoie*, Paris, 1973. 調査は 1920 年代に実施。
- (13) これはいささか乱暴な比較かもしれないが。以下の宮田登の指摘はファン・ヘネップに対するエルツの位置付けと一致する。その際、注意したいのは、エルツの研究の方が時期的に早いという事実である。「だが現在この重出立証法に対する批判が高まってきている。柳田民俗学が従来々と調査

を重ね収集してきた民俗資料や語彙そのものの資料価値が問題とされるに至っているのである。つまり従来の資料は、それを支えてきた母胎を捨象させているという点が批判されている。これは社会経済史や社会人類学からの指摘に誘発されたものなのだが、この批判に対処して地域差ではなく地域性を、重出立証法にかえて個別分析法を、といった新しい観点が生み出された。地域差による比較研究という重出立証法の基軸が大きくゆすぶられたのである。地域性の究明は地域共同体の統合原理を発見することにある。そのための個別分析法は、民俗資料をになってきた民俗の母胎としての地域を有機的に分析する点を特徴とする。」宮田登「柳田民俗学と柳田国男論」『白のフォークロア』(1972(1994)) p.307-308

- (14) van Gennep, A. *Manuel de folklore francais contemporain* T. 1, Picard, 1943 p. 43
- (15) Durkheim, E. *Les formes elementaires de la vie religieuse*, 7e edition, Quadridge, P. U. F., 1985(1912), p. 49
- (16) Evans-Prichard, E. E. 'Introduction' in Evans-Prichard, E. E. and Needham, R. *Death and the Right Hand*, Cohen and West, 1960, p. 20, 「序文」『右手の優越』, ちくま学芸文庫, 2001
- (17) 二つの伝承の差異についてのエルツの説明は、関一敏(1992)に詳しい。
- (18) デュルケム理論との関連についてはより詳細な議論が必要であろうが、それは稿を改めたい。
- (19) この部分の考察は、池上良正『民間巫者信仰の研究 —宗教学の視点から—』未来社, 1999を参考にした。
- (20) Hertz, R., 'Contribution a une étude sur la représentation collective de la mort' 1928(1907), p.92
- (21) ギアリ, P. (杉崎泰一郎訳)『死者と生きる中世 —ヨーロッパ封建社会における死生観の変遷』白水社, 1999, p. 81
- (22) モース, M. (宮本卓也訳)『エスキモー社会 その季節的変異に関する社会形態学的研究』未来社, 1981 p. 87-88
- (23) Sahlins, M., 'On the Sociology of Primitive Exchange', Banton, M. (ed) *The Relevance of Models for Social Anthropology*, Tavistock, 1965
- (24) 祭祀においても、それに付随する仕事は当番制で行なわれている。祭祀を取り仕切ることや、行列において聖人像の担ぎ手、フィアスの運び手となることは、ベスからの多くの恩恵が見込まれる名誉ある仕事とされる。それが当番制で行われているということは平等を約束するものであり、社会の平準化に繋がっていると考えることが出来る。
- (25) Schneider, J., 'pirits and the Spirit of Capitalism' in Badone, E. (ed) *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*, Princeton University, 1960
- (26) Hertz, R. 1928(1907), p. 87
- (27) Evans-Prichard, E. E. *ibid.* 1960, p.16, 邦訳 2001
- (28) Durkheim, E. *Les régles de la méthode sociologique* 14 ed, P. U. F., 1960(1895)
- (29) Cuisenier, J. and Segalen, M. *Ethnologie de la France*, PUF, 1986, キュイズニエ, セガレン『フランスの民族学』白水社, 1991, p.24
- (30) Mauss, M., *Sociologie et Anthropologie*, 4éd, P.U.F., 1968(1950), p.391
- (31) Mauss, M., 'Rituel' *L'Année sociologique XI*, Paris, Félix Alcan, 1906-1909
- (32) van Gennep, A. 1943, *ibid.*, p. 200-202
- (33) キュイズニエ, セガレン 1991, *ibid.*, p. 26
- (34) 内部におけるずれ・葛藤とそ一致・妥協, その推移を捉えようとする態度は、弁証法の導入を提案したG・ギユルヴィッチに近い。Gurvitch, G. *Traité de sociologie*, P. U. F., 1967
- (35) Le Roy Ladurie, E. *Le Carnaval de Romans*, Gallimard, 1979, *La Sorcière de Jasmin*, Edition

du Seuil, 1983, (杉山光信訳)『ジャスミンの魔女 南フランスの女性と呪術』新評論, 1985. Le Goff, J., 'Temps de l'Église et temps du marchand', *Annales ESC*, Nr.3, 1960, (新倉俊一訳)「教会の時間と商人の時間」『思想』, 1979

- (36) 勿論、エルツ論文には問題も多い。コーニュとソアナ溪谷、山間部の聖ベスと平野部の聖ベス、そして民間伝承と教会の伝承という対比のように、エルツはある要素に対し対立項を設定し、両者の関係の中でその根源から思考しようとしていた。この中で最初の二つの対立項間の問題は最後の一つの対立項に収斂していく。なぜなら、コーニュとソアナでは受容されている伝承が異なり、平野部の祭りは教会の伝承に則ったものであるからである。しかし、エルツは伝承と歴史の交点を探ることや、どちらが起源かという発生論的思考に気をとられるあまり、現象についての重要な点を見逃してしまっている。それは、イヴレアの教会の伝承を受容しているソアナ溪谷の人々、そして異なる伝承が存在するコーニュの人々は平野部における公式の祭りに対しいかなる見解を持っているのかということについてである。ここはコーニュとソアナ溪谷の間の信仰内容の差異という問題にも通ずるところである。受容されている伝承の違いが実践にいかん反映されるのかという主題がエルツの研究からは抜けている。教会と聖ベス祭祀との関係の分析も十分ではない。聖ベス祭祀と教会のあいだには相互の依存関係があるのではないか。

また、エルツの調査以後の聖ベス祭祀について触れておきたい。伝統は死にかけており、いずれ消え去るか、巡礼は単なるピクニックに成り下がり、信仰はイヴレアの聖堂でのみになるであろうとエルツは予測していた (p.144-145)。しかし現在も祭祀は存続しており、1990年8月にR・パーキンによって、1994年夏にはパーキンとJ・マククランシーによって現地調査が行なわれている。J・ボワセヴァンは「脱儀礼化」理論と称し、戦後ヨーロッパの儀礼は「再活性化」(「古い祝祭のリヴァイバル」, 「新たな祝祭の創造」という2つの形態)と、「儀礼の不在」という傾向に分類できると主張していたが、マククランシーとパーキンは、ボワセヴァンが無視していた「同じ形態・同じ意味の持続」の事例として聖ベスを取り上げている。彼らは、祭祀はほぼエルツの記述どおり現在も行なわれている事を示し、エルツの調査が正確だったことを記している。異なることとして、新たにピアムプラト地区(ソアナ溪谷の支流)の人々が参加するようになり、祭祀の当番は六つの町村でまわされていること、聖ベスへの道程に必要な時間が短縮されたこと、オークションの品物に関しエルツの時代と比べ高価なものが減ったこと、行列で用いられるファイアスは存在しておらず、祭祀の参加者に聞いても誰も知らなかったことが指摘されている。また、コーニュからの参加者は、通常20人程度なのに対し、コーニュが当番の年には100-200人に増えるという。コーニュの人々とソアナ溪谷の人々は、エルツが記していたよりもさらに疎遠になっており、儀礼の過程で人々の新たな交流が生まれるというV・ターナーの「コムニタス概念」の適用はできないと述べられている。Parkin, R., *Dark side of the humanity — The work of Robert Hertz and its legacy*, NY, 1995, MacClancy, J. and Parkin, R., 'Revitalization or continuity in European Ritual? The case of San Bessu' *The journal of the Royal Anthropological Institute*, 1994, Boissevain, J. (ed) *Revitalizing European rituals*, London, Routledge, 1992

- (37) 同様の見解は既に指摘されている。Isambert, F. A., *Le Sens du Sacré — fête et religion populaire*, Paris, 1982. Chiva, I., 'Entre livre et musée. Emergence d'une ethnologie de la France' in Chiva, I. and Jeggle, U. (ed) *Ethnologie en miroir — La France et les pays de langue Allemande*, MSH, Paris, 1984. 関, 1992。
- (38) 主として Parkin, R., 1995 を参考にした。

Perspectives on Robert Hertz's Study of the Cult of Saint Besse

Jun'ichi EGAWA

This article analyzes research on the worship of Saint Besse carried out by French historian of religion Robert Hertz. He undertook field investigations of the cult of Saint Besse from July 20th to September 1st, 1912, in an area known as the Aosta valley. Though this area lies within the Italian border, the people of that region maintained their tradition of speaking ancient Provençal, or Langue d'Oc, more closely affiliated with neighboring France. This study was significant, as it was the first ever field investigation undertaken by a member of the Durkheimian school. Hertz's research targeted the rituals, faith, narratives, legends, and iconography surrounding the figure of Saint Besse.

Though research into popular belief and tradition had been undertaken in folklore studies up to that point, Hertz approached the subject as a sociologist. His study thus served to mediate between the two disciplines, and can be seen as a precedent in the field of French ethnology. The originality of his research is demonstrated in this paper through a comparison of his analysis of a festival with those of a French folklorist and another sociologist from the same time. It is hoped that this analysis will provide insight into contemporary research in similar areas.