

儀礼類型論と供儀の優越性

——デュルケム宗教社会学の理論的可能性（1）——

榎 尾 直 樹

はじめに

『宗教生活の原初形態』（以下『原初形態』と略記）に結実するデュルケムの宗教社会学は、その後さまざまなかたちで継承され摂取されてきた⁽¹⁾。とりわけ1970年代以降「デュルケム・ルネサンス」の潮流のなかで、象徴論、聖俗理論、供儀論などが議論の俎上に載せられ、その受容は頂点をきわめたかに見える⁽²⁾。しかしながらそれでもなおデュルケム宗教社会学が提起した錯綜する諸問題を真正面に据えて論じたまとまった研究はほとんどないと言っても過言ではないだろう⁽³⁾。

たとえば、デュルケムは「宗教」を定義する際に「信念」と「儀礼」というふたつのキー概念を使用した。山崎亮氏によると彼の宗教論の展開をトレースすればわかるように、彼が本格的に宗教研究を始めた1890年代後半から1912年の『原初形態』に至る過程で力点が「信念」から「儀礼」へと移行している。この「信念の儀礼に対する優位性」から「儀礼の信念に対する優位性」へというデュルケムの理論的変容はきわめて興味深い。が、しかし同氏によって初めてこうした重要な指摘が行われたのは1990年代に入ってからなのである⁽⁴⁾。もちろん、1930年代のパーソンズや古野清人の先駆的業績や70年代のルークス、80年代のピカリングらの大部な労作はたしかにデュルケム研究を前進させたが、デュルケム研究史を回顧するとき、このような「空白」は枚挙にいとまがない。

本論稿は、こうした研究状況にあってデュルケム宗教社会学の核心を抽出しようとする試みである。そのさしあたりの目的はその理論的射程の可能性を探り、そこから宗教理解の理論的枠組を模索することにあるが、その方法として彼の宗教論の変遷や展開を追跡することではなく、むしろそのクライマックスである『原初形態』周辺を集中的に分析することを採用する⁽⁵⁾。その著作でデュルケムは宗教における「儀礼」の重要性を力説しており、とりわけ「スミス・レヴェイション」⁽⁶⁾以降の彼にとって供儀はきわめて本質的なものであった。そこでここでは多様な問題系のなかからまずは彼の儀礼論とそこにおける供儀の位置を明らかにすることを通して儀礼類型論を抽出し、その理論的可能性を検討する契機にしたい。

1. 「信念」と「儀礼」

儀礼論を考察する前にデュルケムの「宗教」の定義について確認しておく必要がある。なぜなら彼は前述したように「信念」と「儀礼」という二側面から「宗教」を定義づけているばかりでなく、「儀礼」を重要視すると同時に後に見るように両者の表裏一体性をも強調しているからである。まず『原初形態』での定義を取り上げ、そこから彼の定義の諸特徴を確定することから始めよう⁽⁷⁾。

宗教とは、神聖すなわち分離され禁止された事物と関連する信念と行事との連帯的な体系、教会と呼ばれる同じ道徳的共同体に、これに帰依するすべての者を結合させる信念と行事である⁽⁸⁾。

この定義の特徴は次の三点である。

- ①「聖なるもの (le sacré)」の観念の導入
- ②共同体への着目
- ③「信念」と「儀礼」の体系

デュルケムは超自然および神性の観念による定義を退け「聖なるもの」の観念による定義を提唱したが、その主要な理由は人類史に存在した、あるいは現存している諸宗教に共通するような普遍的パースペクティブの下に「宗教」を定義しようとしたこと、すなわち彼自身の文化的拘束を脱するためにより普遍的視座を提出する必要がある点にある。脱キリスト教的志向性および科学としての社会学、宗教社会学の樹立という目的から、彼は定義を行ったのである。これらの理由、特に前者に注目するならば、ド・ウーシュのエスノセントリズム批判は少なからず的を逸していると言える。ド・ウーシュは『アフリカの供儀』のなかで、供儀の説明原理として「聖」概念を援用することはヨーロッパ・キリスト教的なエスノセントリズムであるとし、ユベール＝モースの供儀論および彼らが拠って立つ基盤であるデュルケム宗教社会学の聖俗二項図式を痛烈に批判した⁽⁹⁾。「聖」概念を語源学的に解釈すれば、フランス語の sacré やそれがそこから由来する sacer は英語等その他の言語における「聖なるもの」に比較してかなり特殊な意味合い、つまり「聖」観念の両義性をもっているから、それを普遍的概念として使用することにはかなり問題がある。以上がド・ウーシュの批判点である。たしかに語源学的見地からすればそうかもしれない。しかし前述したふたつの理由からすれば、両者の争点は方法論的差異に帰着すると考えられる。われわれはデュルケムが独自に「聖」概念にどのような意味を内包させて使用しているのかを知るべきであろう。

ただここで定義上重要なことは「聖なるもの」と人間とを結びつける役割を「宗教」は担っているということである。「聖なるもの」に対して日常生活では人間は俗なる存在として分離され隔てられている。しかしそうした分離状態が永続するのではなく、聖と俗とは接触する必要がある。聖俗間の分離および接触を司る体系が「宗教」として理解されているのである。

また、「宗教」は呪術と区別されるには弁別の特徴をもたねばならない。「宗教」は呪術とは異なって集合的なものである。つまり「宗教」は、それを支える場としての共同体、精神的共同社会の存在を前提としており、逆に「聖なるもの」と人間とを結ぶと同時に、人間と人間とを結合する役割をも果たすのである。これが定義の第二の特徴である。

最後に「信念」と「儀礼」についてであるが、定義では「信念と行事 (pratiques)」とされている点にまず注意しなければならない。「宗教」を「信念」と「儀礼」のふたつの基本カテゴリーに大別して捉える方法は伝統的であるが⁽¹⁰⁾、デュルケムにおいては「儀礼 (rites)」が「行事 (pratiques)」として理解されている。「信念」が信仰・価値の体系であるのに対して「行事」は行為の体系である。その意味で「儀礼」はまず広く人間的行為、実践の体系という一般的枠組のなかに位置付けられている。「儀礼」と他の人間的行為、特に道徳的实践と区別する指標は「聖なるもの」にその行為が向けられているかどうか、結びつけられているかどうかにある。この点は定義上明確にされている。が、問題はデュルケムがなぜ儀礼を一般的行為体系の枠組から説明しようとしたか、という点にある。彼は、自分の宗教社会学を一大社会学体系の一分枝とみなしていた⁽¹¹⁾。また人間社会の原初状態では「宗教」が社会を主宰し、他の社会的諸領域は社会に埋め込まれているため⁽¹²⁾、たとえば法は「神の言葉」として「宗教」と密接な、ほとんど不可分の状態にあった、と認識していた。こうしたデュルケムの認識からすれば、彼は「儀礼」を人間的行為の体系に位置付けると同時に、それが他の人間的行為の起源的存在である、と了解していたことが理解できる。

ではデュルケムは「信念」と「儀礼」というふたつの体系間の関係性をどのように考えていたのだろうか。彼は「信念を決定した後でなければ、儀礼を決定することはできない」⁽¹³⁾と述べているが、「儀礼」は「信念」に優越され従属するののか。

まず「宗教」の定義の特徴①「聖なるもの」に焦点を合わせてみれば、「信念」とは「聖なるもの」と「聖なるもの」との関係性および「聖なるもの」と「俗なるもの」との関係性を示す表象であり、「儀礼」とは人間が「聖なるもの」に対して振舞うべき行為の規準である⁽¹⁴⁾。また②共同体に着目してみれば、「信念」とはその当該の共同社会において共通に分有され帰依される集合表象であり、「儀礼」とは同様に共同社会に共有され、集合表象としての「信念」を現前化させるものである。とすれば、どちらが主でどちらが従であ

るとは決定しがたく、両者はいわば宗教生活というコインの表と裏の関係にあり、相互補完的である⁽¹⁵⁾。ただし、デュルケムの宗教論の展開—「信念の儀礼に対する優位性」から「儀礼の信念に対する優位性」への力点の移行—を考慮するならば、これまで考察したように彼は「信念」を現前化させ個人に内面化させる「儀礼」の方にやや重点を置くようになったという留保は付けなければならないだろう⁽¹⁶⁾。

2. 儀礼の二類型⁽¹⁷⁾

ロバートソン・スミスは信念と儀礼というふたつの基本的カテゴリーを宗教の定義として採用したが、彼はとりわけ後者、儀礼の重要性、すなわち信念および神話に対する儀礼の優越性を強調した⁽¹⁸⁾。それに対してデュルケムはスミスほど強烈ではないにしても、儀礼の信念に対する優越性を認めている。「スミス・レヴェイション」以降のデュルケムを見れば、彼の儀礼に対する関心—特に供儀を中心とした—が徐々に高まっていったという事実は否定できない⁽¹⁹⁾。彼の儀礼に関する言及は、第2期から第3期へと移行する1906、7年から『原初形態』出版の1912年にかけて集中的に行われている⁽²⁰⁾。そうした彼の儀礼論の集大成とも言える、『原初形態』において、デュルケムは儀礼を信念の体系を個人に提供し人間の掌中に行動の方法を与える行為の規準として理解した後、その「二重の側面」に着目して儀礼論を展開した⁽²¹⁾。「ネガティブな儀礼 (les rites négatifs)」および「ポジティブな儀礼 (les rites positifs)」の二側面がそれである。両者は一方が他方を前提とするという意味において緊密に結合されている⁽²²⁾。しかし両者はその異なった性質上区別して考えねばならない。このような点を考慮して、デュルケムは「ネガティブな儀礼」と「ポジティブな儀礼」を儀礼の二類型として取り扱っている。

では「ネガティブな儀礼」と「ポジティブな儀礼」との質的差異はどこにあるのだろうか。両儀礼類型は「聖なるもの」のふたつの位相にそれぞれ対応している。

以下、両儀礼類型をそれらの差異と関係性に留意して若干考察する。

A ネガティブな儀礼

この儀礼が命ずる行為とは禁止 (interdiction) という行為ならざる行為である。そこでは「～するな」あるいは「～すべきではない」という命令が発動される。それは「聖なるもの」との接触の禁止、すなわち聖と俗との「分離の状態を実現したりまたは維持するか、この二つの世界が相互に浸透するのを阻止することを目的とする」⁽²³⁾。したがって、ある特定の行為を禁止するこの儀礼はコドリントンが発見したポリネシア諸言語で用いられている「タブー (taboo, tabu)」と同意と考えてよい。デュルケムが主として使用したオーストラリア原始社会の資料によれば、トーテム動植物種の摂取に代表される聖への接触が

禁止されている。またそれは単に「聖なるもの」に触れることに限らず、チュリンガ (c-huringa) ⁽²⁴⁾ 等の「聖なるもの」を視ることの禁止、それについて話すことの禁止、聴くことの禁止等、人間の五感にわたる禁忌を含んでいる ⁽²⁵⁾。そして、それはときに俗なる行為の停止として表出される。日常生活における特徴的行為、たとえば食べることの禁止、つまり断食や漁労、狩猟等の仕事の禁止 ⁽²⁶⁾ がその具体的内容である。

このようなさまざまな禁忌=タブーを、宗教現象において作用するネガティブな側面とみなす考え方は、当時、宗教起源論の活況時にあってプレアニズム、マナイズムの提唱者マレットによっても提起されていた。この事実は、デュルケムがひとりネガティブ・ポジティブという儀礼類型を設定したのではなく、当時の学說的潮流のなかからそうした思考が生み出されたということを確認する上できわめて重要である。マレットは1909年『宗教の発端』のなかで「タブー・マナ公式」を提示している。そこで彼はタブーを「ネガティブなマナ」と解釈し、タブーの背後、その基底に宗教的な非人格的な力=マナの存在を看破したのである ⁽²⁷⁾。われわれはここからデュルケムとマレットとの間に何らかの関係性をうかがうことができるだろう。ただ私見では両者が相互に議論を闘わせたという事実はないから、一方から他方への影響関係を指摘することはできない。が、何らかのかたちで平行関係はあったものと予想できる。デュルケム没後ではあるが、その関係性を間接的に暗示する発言がマレットからなされている ⁽²⁸⁾。そこで彼はタブーを「ネガティブな儀礼 (negative rite)」として説明している ⁽²⁹⁾。

禁忌としてのネガティブな儀礼がその背後に非人格的な力としてのマナの存在を予想させるとすれば、ネガティブな儀礼=タブーはポジティブな儀礼とある特別で密接な関係性を取り結んでいることがより鮮明になる。ネガティブな儀礼の積極的な特性とでも言うべきだろうか。その儀礼は禁忌を極限にまで推し進めることによって、つまり人間が俗なる世界からできるだけ遠くに離れることによって、聖なる世界へ接近するための準備を行う ⁽³⁰⁾。人間はネガティブな儀礼によって「俗から遠ざかったということだけで、聖に接近するのである」 ⁽³¹⁾。

B ポジティブな儀礼

ネガティブな儀礼が「聖なるもの」に対する接触の禁忌・タブーの機能を担うのに対して、ポジティブな儀礼は逆に「聖なるもの」との接触の機能を持つ。前者が「～するな」という否定的命令であるならば、後者は反対に「～せよ」という肯定的命令である。上述したように両者は「儀礼」というひとつの宗教現象のふたつの側面であるが、宗教が「聖なるもの」に接近しある緊密な関係性を設定するものであるならば、両儀礼類型が互いに他を前提としているにもかかわらず、ポジティブな儀礼こそ宗教生活を組織していくとい

う意味でネガティブな儀礼以上に重要視すべきではないか⁽³²⁾。後者は前者に比較して「存在理由を自らの中にもってはいない」⁽³³⁾のである。

以上からすれば両儀礼類型は相互補完的關係を維持しながらも、その機能、効果の面では対等ではなく不均等な關係にあると言える。

デュルケムは、オーストラリア未開部族の諸儀礼のなかで最も特徴的、典型的なものいくつかから諸類型を構築することによって「ポジティブな儀礼」論を展開している⁽³⁴⁾。彼の方法論的立場は儀礼の一般理論を打ちたてようとするものではなく、一般化というよりもむしろ経験的事実を土台として儀礼の諸類型を導出しようとする経験的類型論の立場である⁽³⁵⁾。彼はいわば一般化と個別化、特殊化との中間的位置にいる。

デュルケムはポジティブな儀礼を四類型に分類している。

- ①供儀 (le sacrifice)
- ②模倣的儀礼 (les rites mimétiques)
- ③記念的あるいは再現的儀礼 (les rites représentatifs ou commémoratifs)
- ④贖罪的儀礼 (les rites piaculaires)

われわれは①と④についてはデュルケム供儀論としてこれまである程度の検討を行ってきたので⁽³⁶⁾ここでは繰り返さない。彼は上記四類型をその性質上さらにふたつに大別している。

B 1 悦ばしい祝祭 (les fêtes joyeuses)

デュルケムによればポジティブな儀礼の四類型のうち①供儀、②模倣的儀礼、③記念的あるいは再現的儀礼は、「含んでいる所作の性質において互いにどれほど相違していようと、一つの共通する特色をもっている」⁽³⁷⁾。その「共通する特色」とは信頼関係や喜悅 (joie)、和楽 (allégresse) に支配された狂熱状態である⁽³⁸⁾。その状態には宗教的莊嚴さはもちろん存在するが、それは悦ばしい状態を決して排除しはしない。ゆえにそれらの儀礼類型は「悦ばしい祝祭」と呼ぶことができる。

たとえば、彼がそこから供儀と模倣的儀礼を抽出したインティチュマ (Intichiuma) と呼ばれる一連のトーテム種の増殖儀礼は、乾季と雨季に分かたれるオーストラリア中央部および北部では雨季に行われるが、通常よほど気象に異変のないかぎり季節が到来すれば雨が降りトーテム動植物種は規則正しく繁殖する。それゆえ氏族 (clan) の構成員は、自分の属する氏族を象徴するトーテム動植物種にかかわる儀礼に期待されている幸福な結果をあらかじめ意識的に先取りし予測することができる。したがって諸儀礼はある程度の「悦ばしい」心の平安のなかで執行されるのである⁽³⁹⁾。

B 2 悲しい祝祭 (les fêtes tristes)

さて以上のような悦ばしい祝祭としてのポジティブな儀礼に対して、残る④贖罪的儀礼はいささかそれらとは異質な性格を持っている。その異質性は贖罪的儀礼の両義的性格に由来する。

デュルケムはポジティブな儀礼としてこの贖罪的儀礼を取り上げたが、たとえば喪 (deuil) を構成している諸儀礼をみると、そこにはネガティブな儀礼の要素とみなされたさまざまな禁忌、禁止がある⁽⁴⁰⁾。贖罪的儀礼はネガティブな儀礼とポジティブな儀礼の両類型を内含しているのである。彼はこうした特異な性格を認識した上でそのポジティブな儀礼としての要素のみを取り扱おうと述べる⁽⁴¹⁾。ある意味においてひとつの特徴的儀礼にネガティブとポジティブの要素が時間的経過のなかに併存するという事は、他の儀礼にも少なからずあてはまるだろう。なぜなら諸儀礼は本来一連の継起する儀礼群のなかに位置するからである。それは逆にネガティブな儀礼とポジティブな儀礼とが密接に連結されていることを示唆する⁽⁴²⁾。

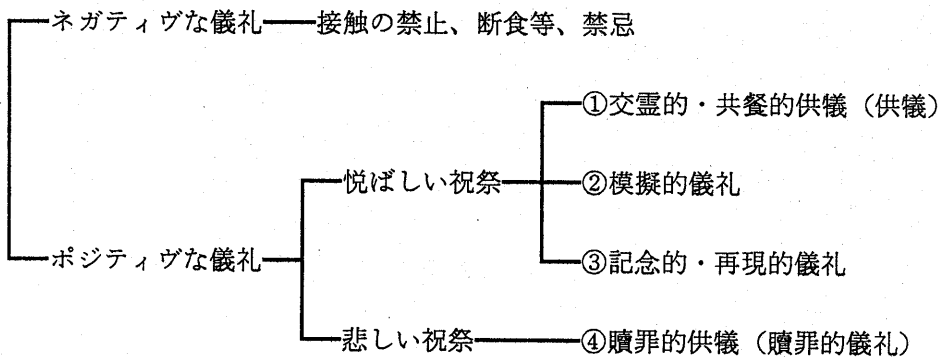
では贖罪的儀礼の「ポジティブな」性格とは何か。いくつかの種類があるが、この儀礼はたとえば先の喪の儀礼では人が死ぬことによって、治療儀礼では人が病にかかることによって引き起こされる不安や悲哀、不運や苦悩を贖うために執行される。また広義には人を災害や厄災に直面させ、あるいはただ災害を想起してこれを嘆くことを目的とする儀礼である。この儀礼を称してデュルケムは「悲しい祝祭」と言い、「悦ばしい祝祭」と峻別している⁽⁴³⁾。また「～せよ」というポジティブな儀礼の特徴は贖罪的儀礼にもあるのだが、悦ばしい祝祭がまさに「聖なるもの」との接触をその機能としていたのに対して、悲しい儀礼はその中心的所作によって穢れを祓うことでそうした機能を果たそうとする点が特徴的である。

贖罪的儀礼のそのような性格を考慮し、贖いのためになされる儀礼の準備段階としてそのネガティブな性質をみなせば、この儀礼をその両義的性格にもかかわらずあえてポジティブな儀礼のなかに包摂してもよいと考えられる。とはいうもののこうした類型論的齟齬をみるにつけ、デュルケムのネガティブ／ポジティブという類型それ自体に問題があることを痛感させられる⁽⁴⁴⁾。

3. ポジティブな儀礼における「供犠」の位置

デュルケムは儀礼を信念との相互補完的關係において位置付け、経験的類型論的視座に基づいてそれを「聖なるもの」の禁忌としてのネガティブな儀礼および「聖なるもの」への接触、侵犯としてのポジティブな儀礼に分類し、その上で後者をその性質から悦ばしい祝祭と悲しい祝祭に分別する意図のもとに、四つの儀礼類型に分類した。彼の儀礼類型論

を図示すれば次のようになる。



では、「供儀」はどう位置付けられるだろうか。

彼は1906～7年のソルボンヌ講義「宗教、その起源」では①だけを論じているが、1912年の『原初形態』ではそれに加えて他の三儀礼をも含めて取り扱っている。それを精読するならば、①は交霊的・共餐的供儀を、④は贖罪的供儀を論じていることがわかる⁽⁴⁵⁾。そして、デュルケムが儀礼のなかでもその典型として「供儀」をきわめて重要視していたことは「供儀」と②、③とを比較することによってより明確になる。

A 模擬的儀礼

供儀がトーテム種の共餐や血の奉獻、贈与の儀礼であるのに対して、模擬的儀礼はトーテム種をその態度、形相において模倣する儀礼である⁽⁴⁶⁾。この儀礼は供儀としてのインティチュマや記念的・再現的儀礼と同様、インティチュマの一連の諸儀礼のひとつであり、悦ばしい祝祭であるかぎりにはトーテム種の繁殖を祈願する増殖儀礼である。

模擬的儀礼の特質はそれが基底としている類似の原理にある。「似たものは似たものを生じる」⁽⁴⁷⁾というこの原理のもとで、トーテム種と氏族構成員とは同じ生命原理によって生かされている。この意味で両者は同一視される。「人々は、実際に、自分たちがその名をおびている種の動物、または植物である、と信じている」⁽⁴⁸⁾のである。氏族構成員はそのような親縁関係をトーテム種と結び、その行動等を模倣することによって再びその関係を結び直そうとするのである。

このような儀礼の目的とされるトーテム種の繁殖という観念に氏族構成員のすべての意志や感情が集中されることによって、彼らは「聖なるもの」＝トーテム種が象徴する集合的理想と交流する。この点からすれば模擬的儀礼は供儀と同じく社会的紐帯を創出する機能を持っている。

ただここで留意すべきことは、模倣的儀礼は供儀と比較して儀礼の社会的効果の度合いは低いということである。なぜならば前者ではトーテム種を外在的に模倣するのに留まるのに対して、後者ではトーテム種を食べることによってきわめて直接的、内在的に聖性、力を摂取したり、トーテム種や氏族構成員の血を奉獻することによってより具体的に強烈に集合的感情に訴えたりするからである。供儀の方がより強い力、集合的理念、理想を人間に与えうるのである。この意味において、儀礼間にその効果の程度を基準として序列をつけることはできないが、あえて言うならば供儀は模倣的儀礼に優越しており、後者は前者に随伴していると言える。

B 記念的・再現的儀礼

記念的・再現的儀礼は文字通り氏族の祖先の神話を記念し、それを再現する (repre-senter) 儀礼である⁽⁴⁹⁾。この儀礼が他の儀礼と異なるのは、後者がトーテム種の繁殖を祈願するという物理的効果を狙った儀礼であるのに対して、前者は氏族構成員が彼らの祖先がそれまで行ってきた過去の事実⁽⁵⁰⁾に忠実であろうとする道徳的理由によって執行される、という点がある。この特異点はきわめて重要である。なぜなら、その儀礼の執行理由が、氏族構成員がフィールド・ワーカーに直接語る儀礼の存在理由—「祖先が物ごとをこのように制定したからだ」⁽⁵¹⁾—に一致しているからである。デュルケムによれば「信者が儀礼を説明する仕方そのものが、すでに儀礼の派生してきた深い理由を洩らしているのである」⁽⁵¹⁾。

この儀礼は供儀としてのインティチュマの第一局面とかなり類似している。第一局面で氏族の聖地へ向けて行く旅が祖先の神話の再現=現前化であったのと同じく、この儀礼は神話を演劇化しながら追跡、反復、再現しようとするのである。両者の差異は後者が演劇化をより強く行う点にある⁽⁵²⁾。神話の演劇化によって氏族構成員は自分たちの過去の歴史、アルチュリング⁽⁵³⁾と呼ばれる氏族の神話的時代、国を「いま、ここで」再現しようというのである。首長をはじめ氏族構成員は儀礼のなかで自らがその後継者かつ化身である祖先と一体化する。その「一体化」とは儀礼の演劇的行為において、そしてそれによって喚起される理念、理想として果たされるのである。

以上からわかるように、他の儀礼が間接的な物理的効果を外見的な存在理由とし、そこにおける行為に重ね合わせて結果として社会的紐帯を更新するのに対して、記念的・再現的儀礼は祖先の神話的時代にならうために儀礼を行うという直接的な存在理由から、「社会」という理念、神話的時代、国=アルチュリングという道徳的存在に諸個人を結びつけようとするのである。儀礼の社会的機能という視角から供儀とこの儀礼を比較するならば、両者に序列をつけることは困難であると言わざるをえない。この儀礼はポジティブな儀礼の

基本的機能を明確に示しているからである。

結 語

これまでの考察からデュルケムの儀礼類型論の構成がほぼ明らかになったと思われる。彼はオーストラリア諸社会の分析を通して儀礼の分類を行ったが、彼の儀礼類型論の可能性は実際別の社会にそれを適用し実証しなければ開かれないことは当然である。ただそれは本論稿の域を超え出るため、別稿を待たねばならない。が、いくつか散見された問題は整理しておかなければならない。

まず、ネガティブ／ポジティブによる分類にはいささか類型論的齟齬があった。諸儀礼は相互に関係する一連の儀礼群をなすため、一特徴を捉えてグルーピングすることは困難である。竹沢尚一郎氏は儀礼の一般理論を目指した『象徴と権力』において、儀礼の分類のメルクマールとして「儀礼と出来事との時間的關係」という視点から先行儀礼／遡及儀礼という分類法を提出している⁽⁵⁴⁾。この分類法はデュルケムがポジティブな儀礼に関して行った悦ばしい祝祭／悲しい祝祭の分類に若干似ている。悦ばしい祝祭はある出来事（雨季とトーテム種の増殖）の前に予祝的に行われるのに対して、悲しい祝祭はある出来事（死や病）の後に祓いとして執行される。しかし、悦ばしい／悲しいという分類は儀礼全体を貫通するトーンをメルクマールとしてなされていることを考えれば、先行／遡及による分類と混同するべきではないだろう。ただ、デュルケムの分類法は竹沢氏のそれと比較検討することによって、われわれに儀礼の総合的理解への鍵を与えてくれるかもしれない。

いまひとつの点はデュルケムの「儀礼類型論」という理解の方法自体にかかわる問題である。彼は宗教理解に関して19世紀的な進化主義的起源論と類型論的構造論との間で揺れ動いていたので、『原初形態』に至ってもその振幅が若干残っていた。そのため彼は儀礼類型論を提示しながらも、各儀礼類型に関して歴史的発展段階を構想しようとしていた兆候がある。それは、模擬的儀礼から記念的・再現的儀礼へ、そして供儀としてのインティチュマへという発展段階である⁽⁵⁵⁾。

デュルケムの類型論の特徴は、諸儀礼類型のなかでも供儀を重視する点にあった。筆者はこの点を重く見て、これまでデュルケム供儀論の諸問題をいくつかの場所で検討してきたが、本論稿から総じて言えば供儀に関してみられる機能は各儀礼類型に共通するところであった。もちろん各儀礼の所作や目的には相違があるが、にもかかわらず諸儀礼は同一の機能を持っているのである。その機能とは諸個人を集合させ、共通の行為によって共通の集合的感情を喚起させ、理念としての理想的社会を諸個人に内面化させるものである。社会的統合、社会的紐帯はそうした結果形成されるのである。

最後に以上の考察より確認しうることは、若干の問題を残しながらも、供犠は他の儀礼の要素を内含し、かつその具体的で強烈な行為が諸個人により強度の集合的感情を喚起するという点において「儀礼のなかの儀礼」であり、その優越性は否定できないということである。

注

* デュルケム文献は「D. 発表年 : 原書の頁数 ; 邦訳の頁数」と表記し、その他参考文献もそれに準ずる。

- (1) たとえばパーソンズやラドクリフ＝ブラウンによって社会統合論、機能主義として受容された。
- (2) ターナーやリーチを挙げることができる。また供犠論に関してはジョーンズが1980年代に入ってから興味深い発言を行っている。Jones 1981, 1986 参照。
- (3) たしかにパーソンズやルークス、ピカリングらの業績はあるが、デュルケムの宗教社会学の核心という点ではそれを的確に捉えているとはいいがたい。また日本でも近年、内藤のデュルケム学派に関する一連の研究があるが、同様である。Parsons 1937 Lukes 1973, Pickering 1984, 内藤 1985, 1988 参照。
- (4) 山崎 1990参照。
- (5) 筆者はこれまで1990 a, b, cにおいて同様の構えから『原初形態』の可能性を検討してきたが、ここでも同じ立場から論を進める。
- (6) D. 1907b参照。デュルケムはスミスとの邂逅についてこの手紙のなかで「ひとつの啓示(révération)」と語っている。Pickering 1984 : pp.4-51, 内藤 1985 pp.22-8 参照。
- (7) デュルケムによる宗教の定義は、重要なものとして三ヶ所で触れられている(D. 1899, 1907 a, 1912)。D. 1899では信念と行事における義務性が強調され、D. 1912では「聖なるもの」と共同体について付加されている。Lukes 1973:pp.237-44, 450-84, 内藤 1985:pp.22-37 参照。
- (8) D. 1912:p.65;pp.86-7(上)
- (9) de Heusch 1985:pp.5-6
- (10) Pickering 1984:p.62
- (11) デュルケム学派はデュルケムを中心として他の構成員が、自分の専門として経済社会学、法社会学、宗教社会学等の研究を行っていた。
- (12) たとえばこのような認識は、カール・ポラニーが経済は社会に埋め込まれていると認識したことと類似している。Polanyi 1977参照。
- (13) D. 1912:p.50;p.71(上)

- (14) *ibid.* :p.56;p.77(上)
- (15) *ibid.* :p.60;p.82(上)、信念と儀礼との相互補完性についてはD.1907a:p.112ff41;p.163ff41参照。
- (16) 樫尾1990 a 参照。筆者は儀礼重視の立場から立論している。儀礼のプロセスに着目することによって宗教の生成と本質が明らかになるであろう。
- (17) デュルケムは宗教的行為を“rites”および“culte”というタームで示しているが、基本的には後者を前者の包括概念として使用している。たとえばポジティブな礼拝 (culte) には四つの儀礼 (rites) が含まれているという具合であるが、さほどそれ以上の意味合いを持たせてはいない。そこで本論稿では宗教的行為およびその体系として「儀礼」というタームを優先して使用することにする。この点についてはPickering 1984: pp.329-30参照。
- (18) Smith 1889:p.18;p.39(前)、Pickering 1984:p.63,pp.326-8参照。
- (19) 樫尾1990 c 参照。筆者はここでデュルケム供儀論とスミス、タイラー、ユベール＝モースらの供儀論とを比較検討し、前者の形成過程とその構成を考察した。
- (20) D. 1907 a :pp.112-22,1912:pp.428-529
- (21) 古野訳では、この二側面は「積極的」(positif)、「消極的」(négatif)と訳出されているが、ここでは次の理由からあえて日本語には翻訳せず、言語をカタカナ表記にして使用することにする。両者は儀礼という特殊な行為体系の二側面であるからあくまでも別の自律した儀礼ではない。古野訳に従った場合、そのニュアンスが薄められてしまう危険性が高いのではないか。すなわち両者は写真のポジとネガの関係性に類似しているので、原語のまま使用したほうがデュルケムの真意をよりよく理解できるのではないか。このように考えられるからである。(15)参照。またこの図式はデュルケムにおいて『社会分業論』にまで遡ることができる。ただそこでは「ネガティヴ」は不作為を強制し、「ポジティヴ」は行為を強制するものとして記されている。D. 1893:p.127;p.152参照。
- (22) D. 1912:p.427;p.117(下)
- (23) D. 1907a:p.112;p.145,1912:p.428;p.118(下)
- (24) D. 1912:pp.167-80;pp.211-27(上)参照。チュリンガとはトーテム種にかかわるある抽象的な図像が描かれた聖物であり、木片等でできている。
- (25) D. 1907 a :pp.112-3;146において、デュルケムは①接触の禁止、②視ることの禁止、③聖なる食糧の摂取禁止、④聖なる存在の名を呼ぶことの禁止、⑤話すことの禁止 (宗教的沈黙)、⑥日常生活的行為の禁止を挙げている。
- (26) *ibid.* :pp.113-4;p.147
- (27) Marett 1909:p.74,p.99
- (28) Marett 1921
- (29) 樫尾 1990 a :p.40参照。
- (30) D. 1912:p.442;p.136(下)参照。

- (31) *ibid.* :p.442;p.136(下)
- (32) *ibid.* :p.465;p.165(下)、p.592;p.318(下)参照。
- (33) *ibid.* :p.465;p.165(下)
- (34) *ibid.* :p.427;p.117(下)
- (35) D. 1895:pp.79-80;p.172においてデュルケムは「この方法の目的は、何よりもまず、無限定な多数の個体をおよぼした数の類型 (types) におきかえることによって、科学的作業をより簡略化することにある」と述べている。
- (36) 櫻尾1990c 参照。
- (37) D. 1912:p.556;p.276(下)
- (38) *ibid.* :p.556;p.276(下)参照。
- (39) *ibid.* :p.556;p.276(下)参照。Pikering 1984:pp.332-51,特にp.333ではピカリングはデュルケム儀礼論の構成を表にまとめ、そこからさらに各儀礼の機能に至るまでその展開を論じている。彼はそこで「悦ばしい祝祭」の三類型に共通する機能として 'euphoria' (多幸福感、陶酔的幸福感) を挙げている。
- (40) *ibid.* :p.557;p.277(下)参照。
- (41) *ibid.* :p.557;p.277-8(下)参照。
- (42) ある意味でここには経験的類型論的方法の非厳密さがあるのだが、逆に言えばこれが類型論的視座の利点でもある。つまり現実に密着した個別的なものでもなく、ましてや現実をあまりにも抽象化してしまふ一般論的なそれでもなく、むしろ両者の中間的な位置にあって、そこから比較的自由に両者に接近、適応できる方法論的柔軟性をそれは持っているのである。
- (43) 両者ともなぜ「祝祭」なのか。なぜならば儀礼の最後の局面には両者とも区別のつかない宗教的狂熱状態があるからである。
- (44) Pikering 1984:pp.339-40参照。ピカリングはここで贖罪的儀礼の両義性に言及し、デュルケムに従ってポジティブな儀礼としてそれを取り扱うことを決定している。
- (45) D. 1912:p.490fn3;p.198fn8(下)においてデュルケムは第五章で奉獻としての贖罪的供儀 (Les sacrifices piaculaires) を取り扱っている、と述べている。
- (46) D. 1912:pp.501-28;pp.210-42(下),*ibid.* :pp.505-8;pp.214-6(下)において、模範的儀礼にも「奉獻」的要素を含んだものがあることが述べられている。しかし、その儀礼の基本的形態とは「模倣」である。
- (47) *ibid.* :p.508;p.219(下)およびFrazer 1925参照。類感呪術と模範的儀礼は密接な関係がある。
- (48) D. 1912:p.511;p.221(下)
- (49) *ibid.* :pp.529-55;pp.243-75(下)参照。古野訳では 'représentatif' は「表象的」と訳出されているが、この儀礼は神話を現在に再現する ('représenter') ものであるから、ここでは「表象的」は「再現的」とする。フランス語の 'représentation' は多義的であるが、要するに目に見えるかたちで現前化、再現することである。

- (50) *ibid.* :p.530;p.244(下)
- (51) *ibid.* :p.530;p.245(下)
- (52) *ibid.* :pp.532-5;pp.247-9(下)
- (53) アルチェリンガとは氏族の祖先のいる国である。それは空間でもあり時間でもあり、また過去に存在したものであると同時にいま、現在も生き生きと存在しているものである。
- (54) 竹沢1987 pp.84-5
- (55) D. 1912:pp.551-5;pp.270-4(下)

参考文献

デュルケム著作

- 1893 *De la division du travail*, 1ère éd. 1902, 2e éd. avec une nouvelle préface 1978 (P.U.F.) 『社会分業論』、田原音和訳、現代社会学体系第二巻、青木書店、1971
- 1895 *Les règles de la méthode sociologique*, 1ère éd. 1901, 2e éd. avec une nouvelle préface (1977, P.U.F.) 『社会学的方法の規準』、宮島喬訳、岩波書店 1978
- 1899 'Préface' de *L'Année Sociologique*, vol.II, pp.i-vi
- 1907a 'Cours sur les origines de la vie religieuse', résumé, établi par P.Fontana, d'un cours professé à la Sorbonne sous le titre "la Religion—les origines" (See 1975 pp. 65-122) 『デュルケム宗教社会学論集』、小関藤一郎編訳、行路社、1988, pp.97-167
- b 'Lettre de Durkheim' au directeur de *Revue neo-scholastique*, XLV, pp.606-7
- 1912 *Les formes elementaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, (1985 P.U.F.) 『宗教生活の原初形態』上・下 古野清人訳、岩波書店改訳版、1975
- 1975 *Textes2 religion, morale, anomie*, présentation de Victor Karady, Edition de Minit

デュルケム研究および他の参考文献

- Frazer, J.G. 1925 *The golden bough: A study in magic and religion*, Abridged ed., Macmillan
『金枝篇』(1)~(5)永橋卓介訳 岩波書店、改版1972
- de Heusch, Luc 1985 *Sacrifice in Africa : A structuralist approach*, Manchester U. Pr.
- Jones, R. A. 1981 'Robertson Smith, Durkheim, and Sacrifice : An historical context for the elementary forms of the religious life', *Journal of the Historical of Behavioral Sciences* vol.17, pp.184-205
- 1986 'Durkheim, Frazer, and Smith : The role of analogies and exam plars in the development of Durkheim's sociology of religion', *American Journal of*

Sociology, vol. 92, no. 3 pp.596-627

- Lukes, Steven 1973 *Emile Durkheim, His life and work : A histoical and critical study*, Stanford U.Pr. (1985)
- Marett, R. R. 1909 *The Threshold of Religion*, Methuen and Co.LTD., (3rd.ed., 1923)
- 1921 'Tabu' in *E.R.E.*, vol. XII, pp.181-5
- Parsons, Talcott 1937. *The Structure of Social Action : A study in social theory with special reference to a group of recent european writers, vol.1 : Marshall, Pareto, Durkheim*, The Free Pr. (1968) 『社会的行為の構造』第三分冊、稻上毅他訳、木鐸社
- Pikering, W.S.F. 1984 *Durkheim's Sociology of Religion : Themes and theories*, Routledge and Kegan Paul
- Polanyi, K. 1977 *Livelihood of Man*, Academic Pr.
- Smith, W.R. 1889 *Lectures on the Religion of the Semites*, A. and C. Black LTD (1894 2ed.)
『セム族の宗教』永橋卓介訳 岩波書店 1943
- 樫尾直樹 1990 a 「デュルケム供儀論の諸問題」、『東京大学宗教学年報』VII、東京大学宗教学研究室 pp.35-60
- 1990 b 「デュルケム供儀論再考—力、差異、贈与—」、『象徴図像研究』IV象徴図像研究会 pp.42-51
- 1990 c 「デュルケム供儀論の形成と一般理論」、『寺尾誠教授還歴記念論文集 歴史、思想、社会』「歴史と思想」研究グループ編、慶応通信 pp.301-30
- 竹沢尚一郎 1987 『象徴と権力—儀礼の一般理論—』勁草書房
- 内藤莞爾 1985 『フランス社会学断章』 恒星社厚生閣
- 1988 『フランス社会学史研究』 恒星社厚生閣
- 古野清人 1938 『宗教社会学—学説研究』 河出書房 (『古野清人著作集7—宗教の社会学・心理学』 三一書房、1972)
- 山崎 亮 1990 「デュルケム宗教論の展開—「宗教生活の基本的諸形態」への道程—」、『文化』第53巻、第3、4号、pp.177-96

La Typologie des Rites et la Superiorite du Sacrifice

—— l'Efficacite Theorique de la Sociologie des Religions chez Durkheim (1) ——

Naoki Kashio

Cet article est écrit afin de mettre en évidence le paradigme pour comprendre les religions. Ici particulièrement j'analyse la théorie des rites d'après «Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse» de Durkheim.

Durkheim divise les rites en deux grandes catégories : les rites négatifs et les rites positifs. À l'intérieur de la classe intitulée rites positifs, il opère une nouvelle division : les fêtes joyeuses et les fêtes tristes. La classe des fêtes joyeuses comprend trois sous catégories : le sacrifice, les rites mimétiques, et les rites représentatifs ou commémoratifs. Quant aux fêtes tristes, elles comprennent qu'une seule catégorie : les rites piaculaires.

Durkheim décrit les sacrifices sous deux catégories : «le sacrifice» et «les rites piaculaires». «Le sacrifice», c'est à dire «Intichiuma», est le rite fécond. «Les rites piaculaires» sont les sacrifices piaculaires. Sa classification est la typologie qui met en évidence les sacrifices. Nous la comprenons comme la comparaison de «Le sacrifice» et «les rites piaculaires» avec les rites mimétiques et les rites représentatifs ou commémoratifs.

Les fonctions des rites sont l'intériorisation de la société idéale comme idées dans des individus, de les rassembler et créer l'émotion collective dans des pratiques communes.

Sa typologie est ambiguë. Mais elle très importante pour comprendre les rites synthétiquement. Et je ne peux pas nier que le sacrifice est le rite des rites.