

デュルケム供儀論の諸問題

榎尾直樹

1. 問題の所在

個人と個人とを結びつける社会的紐帯の原理の探究に捧げられたデュルケムの社会学体系の一環として上梓された『宗教生活の原初形態』（以下、『原初形態』と略記）は、現在知られているうちでもっとも原始的で単純な宗教を研究し、これを分析し説明しようとした、彼の晩年の主著である。デュルケムは、その著作で「聖なるもの (le sacré)」に係わる信念と行事、人間を道徳的共同社会へと結合する信念と行事の体系として「宗教」を定義することによって、その研究を開始している。彼は定義の特徴は①「聖なるもの」というキー概念の使用、②共同体の存在の指摘、③信念と行事（儀礼）の体系という伝統的定義の採用の3点に要約できるが、彼は信念と儀礼との相互関係性を認識しながらも、社会的紐帯を更新し、創出する聖なる時空として儀礼を重要視し、とりわけ供儀をその典型と見なしているように考えられる。にもかかわらず、これまでのデュルケム研究では、ごく一部を除いてさほど儀礼論ないし供儀論に対して注意が向けられてこなかったように、私見では思われる。そこで本論稿では、デュルケムの儀礼論に、供儀論を中心に論ずることによって光をあててみたい。

デュルケム宗教社会学が、社会的紐帯の原理を探究するという問題意識の下に宗教の社会的機能を考察するものであるならば、我々は一步立ち入って、宗教が社会的紐帯を創出するという事実を認識するだけでなく、宗教がどのようにそれを実現するかというプロセスを説明する必要がある。そのプロセスが如実に現前するのは、信念というよりも儀礼においてである。これまで、儀礼論からの社会的統合の問題へのアプローチは、ほとんど行なわれていないから、そうした試みはデュルケム研究に何らかの意義を付加することができかもしれない。儀礼は、どのようなプロセスによって社会的紐帯を創出するのか、そして、そこで実現される社会的紐帯の質とは何か、が問われねばならない。

我々は、儀礼の中でもその典型と見なされていたであろう供儀を中心として、上記の問いに何らかの答を与えたい。従って、我々はまず、デュルケム供儀論とは何かを探らねばならない。これまで、ほとんど言及されてこなかった彼の供儀論の構成を解きほぐす必要がある。

2. 供儀の意味

A. 行為の意味—殺し食べること、与えること—

デュルケム供儀論における供儀の三要素をその行為によって整理すると、以下のようになる。

- ① コミュニオン…殺し、食べること、トーテム種を犠牲として食べるために殺害すること。
- ② 贈与…破壊しないで、塵を散布したり、供物を捧げ与えること。
- ③ 血の奉獻… a. 人間を犠牲として傷付け、流血させ血を注ぐこと。
b. トーテム種を犠牲として傷付け、流血させ血を注ぐこと。

} 奉獻

これから各行為の意味を掘り下げてみたい。

- ① 殺し食べる主体は、神的存在と、供儀司祭たる首長を含んだ供儀者、氏族構成員である。まず神的存在が犠牲を食べるということは、その滅亡を防止し再び「生命力」を与えられ、それによって逆に神的存在から氏族構成員が「生命力」を与えてもらうということの意味する。次に供儀者、氏族構成員が犠牲を殺し食べるということは、自分たちと同じ生命原理を持つとみなされているトーテム種の背後にある。「非人格的な力⁽¹⁾」を自分の身体の中に入れることによって、それと自らとを交流させることを意味する。「信徒は聖食を呑み込んで自らの神と交通する⁽²⁾」のである。ラドクリフ=ブラウンは、この後者の行為に、トーテム種に内含されている有用な栄養をとるためにそれを食べるという功利主義的、機能主義的解釈を与えたが⁽³⁾、上記のデュルケムの発言から察するに、その解釈は的を得ていないと思われる。供儀の両義性という性質からすれば、供儀には利害的側面が存在するが、そこで言われている「利害」とは有用な栄養をとるという生物的、肉体的な「利益」ではなく、むしろ道徳的、精神的な「利益」というべきである。それゆえ、「非人格的な力」というのはこの場合、「生命力」を含んだ、いわば精神的、道徳的な力の謂である。供儀者は、トーテム種を殺し、食べることによって、そうした力と深い絆を結ぶのである。そしてまた、それはとりもなおさず、同じ生命原理をもつとされているトーテム種との紐帯をも再創出する、と考えられている。加えて、供儀者はひとりでそれを食べるのではなく、全員で共に食べることによって、今度は人間と人間との社会的紐帯を創出する。この場合も「非人格的な力」を共に分かち合い、身体の中へ入れることによって精神的、道徳的な力を取り入れ、それと交流・交通（コミュニケーション）するのである。

かように、犠牲を殺し食べるという行為は、神と人、自然と人、そして人と人とを「生命力」あるいは「精神的、道徳的な力」と解釈しうる「非人格的な力」によって結び、社会を全体的に覆うことによって社会的紐帯を更新、維持、強化する、という意味を付与されている。

- ② 次に贈与の行為の意味について考えてみよう。神的存在に供物を献げたり、聖地の塵を散布させたりする行為は、①の神的存在が犠牲を食べる場合と同じく、神に「生命力」を与えるかわりに、逆に神から「生命力」を与えてもらう、供儀原理“do ut des”を意味する。破壊せずにある物を神的存在に捧げるという贈与は、そうした「非人格的な力」を通い合わせる（コミュニケーション）という意味を付与されている。
- ③ 同じ「奉獻」に属しているとはいっても、②の贈与行為とは異なって血の奉獻は捧げられる人や動物、その他のものは破壊されて捧げられる。奉獻されるものが、人でもトーテム動物種でも、血は人とトーテム動物種に共通の生命原理の象徴であり、その血を聖地やチュリングあるいは死者に注ぎ散布するということは、トーテムの三者が分ちもつ「生命力」を神的存在に与え互いに交流させる、という意味が与えられている。また血は穢れを祓うことも意味する。

このように血を奉獻するという行為は、同じ奉獻ではあっても破壊を伴わない贈与行為よりも強い効果をもつのである。血の奉獻は「真の貢献」である⁽⁴⁾。

さて、以上からすれば①、②、③の各行為には共通する意味があることが分る。すなわち、各行為は「非人格的な力」—「生命力」あるいは「道徳的、精神的力」—を、神と人、自然と人、人と人との間で与え与えられする、つまり交換すること、別言すれば「力」の相互的交流、交通＝コミュニケーションという意味をもっているのである。また、各行為を通して最も重要な行為とは、①、③にみられる、トーテム種あるいは氏族構成員を犠牲として捧げ、破壊し血を流出させる（食べるか食べないかは別として）という行為ではないかと考えられるが、デュルケムはその重要性は認識しつつも、なぜそうした行為が必要か、という問いに深く踏みこんではいない。彼は血を流出させることによって、「生命力」、繁殖力を他の同じ有機体に伝達するのである、ということを述べるに留まっている⁽⁵⁾。この点については、デュルケムの共同研究者、ユベール＝モースの一般理論に解答を委ねなければならない⁽⁶⁾。

B. トーテム的原理、マナ、力の観念

A. で供儀における行為は、「非人格的な力」—「生命力」あるいは「道徳的、精神的力」—の相互のコミュニケーションを意味するということ、つまり、供儀が何らかの「力」に方向付けられ、それに捧げられているということが分ったが、この「力」の観念こそ供儀においてきわめて重要な観念である。

デュルケムによれば、オーストラリア諸社会では、トーテム記号に象徴されている、いわばトーテムの神に対して供儀が執行されるのだが、そのトーテムの神という神的存在は、人格的靈魂や神ではなく、むしろトーテムの神に投射されている「非人格的な力」に

対して供犠は行なわれている、という(7)。この意味において、オーストラリア諸社会は、宗教起源論的に言えば、プレアニミズム、マナイズム的状况を呈している。以下では、こうした「力」の観念をデュルケムがどのように考えていたかを中心に立ち入って考察し、それによってデュルケム供犠論の理解を深化させたい。

まず、デュルケムの用語法についてあらかじめ確認しておく。彼は「力」を示すタームとして“force”及び“pouvoir”を使用している。フランス語において、“force”は、肉体的力、物質的力、威力、影響力、暴力、権威等を、“pouvoir”は、能力、作用力、支配力、権力等を意味する(8)が、デュルケム自身は、さほど両者の区別をつけてはいない(9)。かつ、これまでの考察からすれば、「力」の概念(デュルケムは“force”の方をより多く使用しているが)は、「生命力」や「道徳的、精神的力」といった多義性を孕んで使用されており、彼は場合に依りて異なった意味で両者を同じターム“force”によって表現しているのである。したがって、我々は“force”及び“pouvoir”に、いま「力」というひとつの訳語をあてて、使用することにする(10)。

では、「力」という観念についての考察を開始しよう。

ここでもまた、トーテムズムの三者一体—トーテム記号、トーテム種、氏族構成員—が問題となってくる。三者は不平等ではあるが、同じ資格で聖である。ならば、これらの異なった三者が人々に聖性を同様に意識させ、喚起させる同一の共通な原理があるはずである。デュルケムは、その原理をトーテム的原理と呼んでいるが、それは一種の匿名の「非人格的な力」である(11)。人々は、トーテムズムの、とりわけ前二者を崇拜の対象としているが、それらは彼らの意識の上では、ある「非人格的な力」が投映され、それによって人々がその「力」を感じ得る媒体なのである。デュルケムによれば、その「非人格的な力」は二つの異なった特質をもっている。それは一方で物理的力であり、他方で精神的、道徳的力である。前者は、人間に対して、供犠の歌やその他の行為あるいは集合的沸騰状態において、人々の情諸、感覚、ひいては肉体全体を刺激する、現実的な生理的、感覚的作用力であると同時に、トーテム種を繁殖させる生命力である。それに対して後者は、聖なるものに対してとるべき態度、ある一定の法に従う態度にみられるような道徳的、義務的拘束力、及び、そうした態度をとることによって人と人とを結びつける精神的凝集力である(12)。これまで、デュルケム供犠論を理解する過程で導出した「生命力」なる力は前者に、「道徳的、精神的力」は後者に照応している。換言するならば、前者は「肉体を動かす力」後者は「精神を誘う力(13)」であり、宗教的「非人格的な力」は両者が相俟って初めてその効果を発起するのである。また、このような二重性ないしは両義性という特質をもつ「力」は、人に宿ると同時に、トーテム種などトーテムズムによって分類される宇宙の一切の事物、自然の生命原理でもある、という二側面をもつことは看過できない重要な点で

ある⁽¹⁴⁾。

このような「力」の観念を、デュルケムがトーテム的原理と命名したことは、先に述べたが、あえてそう呼んだことには理由があった。なぜなら、オーストラリア諸社会には上記の「非人格的力」を崇拜しながらも、その「力」を意味することばがなく、代わりにトーテムによって動物界や植物界から借りた形象でそれが表象されているからである⁽¹⁵⁾。

ただし、トーテム的原理のような「力」の観念は、北アメリカの諸部族に観察された、ワカン (wakan)、ワカンダ (wakanda)、あるいはオレンダ (orenda)、そして最初にコドリントンによってメラネシアで発見されたマナ (mana) の観念にきわめて類似している。こうした「力」の観念とは何か。モースはマナについて「マナは、順次かつ同時に、資質、実体、活動である」と述べて、その特質を説明している⁽¹⁶⁾。

- ① 第一にマナは資質である。マナは事物が保持する何ものかであって、その事物そのものではない。
- ② 第二にマナは一つの事物、実体、独立した実質である。マナは儀礼の中でのみ資格ある人間によって操作される。また、マナはそこかしこの事物として存在し、ある特定の实体から他の特定の实体へ伝染、移転する。
- ③ 第三にマナは一つの力である。それは一方で霊的な力であり、他方で自然物を繁殖させ、規則正しく運行させる生命である⁽¹⁷⁾。

これら①～③を一見すれば、マナはまさにカテゴリー・ミステイクであることが分る。マナは、「単に一つの力、一つの存在であるばかりでなく、また一つの作用、一つの性質、一つの状態でもある⁽¹⁸⁾」のである。ただ、ここで注意しなければならないことは、マナは精霊等の人格的存在と同一視されてはならないということである。つまり、マナは常に精霊から独立して存在する非人格的なものである。モースは上記三点を指摘しながら、それらを総合して、マナは多様な形態で表出されるにしても、それらは「固定されない同じ一つの力 (une même force, non fixée)」が無限に現われたものであるとしている。いずれにしても、マナは非人格的であり、言語によって一義的に把握できない、いわば名詞でもあり、形容詞でもあり動詞でもある両義的性質をもっている。それは概念によっては固定されえない⁽¹⁹⁾。

こうしたマナの観念は、デュルケムが導出したトーテム的原理による「力」の観念と類似している。非人格的で、物理的力、生命力であると同時に精神的、道徳的力をも意味する両義性をその特質とする、という点で両者は共通している。ただ、唯一異なる点は、マナが全宇宙的、普遍的領域をその射程としているのに対して、トーテム的原理はトーテミズムにおける氏族とトーテム種との関係性、すなわち氏族社会に限定され、局部化されている。その意味において、後者は、相対的に特殊化されたマナ、トーテム的マナである、

と言える⁽²⁰⁾。両者は、匿名性、非人格性、普遍性及び遍在性という点において本質的に同じものである⁽²¹⁾。

以上のようなマナにきわめて類似したトーテム的原理なる「力」は、儀礼において取り扱われ、トーテミズムの三者を通してより具体的、可視的な形態で発現するわけだが、この点については次節でみることにして、ここではもう少しマナとトーテム的原理、トーテムのマナとの関係性について、やや立ち入って検討したい。

非人格的な力に対する信仰という宗教的形態、すなわちマナイズムないしはプレアニミズムの指摘は、デュルケムだけではなく、当時、とりわけマレットによって強調されていた⁽²²⁾。デュルケムは、当時のマナイズムの研究の高揚に相互的關係はなく、むしろ自発的一致をみたのだと述べているにとどまり⁽²³⁾、マレットとの直接的關係性を否定してはいるが、両者のマナイズムに関する研究の方向性には、ある程度の平行關係は存在するであろう。しかし両者の差異は明らかに存在する。マレットは、プレアニミズムはアニミズムに対して歴史的に先行することをさほど強調はしなかったが、デュルケムはモースらとともにプレアニミズム、マナイズムの宗教起源論的原初性を強調している。また前者はマナを事物に外在的に付与された特性とみなしていたのに対して、後者はマナが人間の感覚に外在するものであると同時に内在するという両義性に注目している。そして、これが重要な点だが、マレットが宗教の本質として最終的にマナを畏怖 (awe)、恐怖の感情に還元していくという、いわば個人心理的解釈をしているのに対して、デュルケムはあくまでもマナないしはトーテムのマナは、氏族社会全体に一貫して流れる「力」であるという社会心理的解釈を加えていると同時に、そうした「力」＝マナを供儀において、トーテム種を食べるという方法によって氏族構成員の身体の中に取り入れ、個人と社会との間に「力」を通い合わせる、という点を重視している。以上の論点からすれば、マレットのプレアニミズムは、ナチュリズムへと回帰している⁽²⁴⁾。

また、デュルケムは、オーストラリア諸社会にはワカンやマナ等の「非人格的な力」の観念と同じような鮮明さと精確さで構成された観念が存在しないこと⁽²⁵⁾、及び発展段階に関して、北アメリカ等の諸社会はオーストラリア諸社会よりも比較的後の段階であるということから、トーテム的原理は、ワカンやマナ等の観念の派生してきた根本概念である、と考えていた。彼は、本質的にはトーテム的原理とマナとの相等性を認めながらも、マナに対するトーテム的原理の観念の歴史的先行性を明確に意識していたのである。この意味において、トーテム的原理とは、「原始的な内奥」を形成している⁽²⁶⁾。

デュルケムは上記のような「非人格主義⁽²⁷⁾」に基いた「力」の観念を、より普遍的に適用可能な宗教の本質と考えたわけだが、彼は、彼自身によるトーテミズム研究やモースやマレットらによるマナイズム、プレアニミズムの研究の成果等に平行しながら、「神」や

「精霊」等の宗教的表象の内奥に「非人格的な力」という表象を見い出すに至ったのである。彼はその点について、次のように述べている。

ここにおいて、われわれは、初めて、宗教を神話的人物、神または精霊の観念によって定義することが不可能である理由を良く理解できる。なぜなら、宗教的事物を表象するこのような様式は、けっしてこれらの性質に固着しているのではないからである。われわれが宗教思想の起源および基底に見出すのは、それ自ら神聖な (sacré) 特質をもっている明確に決定された物品または存在ではない。それは無涯の力能 (pouvoir), 無名の力 (force) である⁽²⁸⁾。

デュルケムのこのような方法的立場は、彼が宗教を定義するにあたって、超自然や神性の観念を排して聖の観念を採用したときと同様に、神性等の観念から宗教学を構築することに対する、いわばアンチテーゼから構成されている。彼は、ユダヤ・キリスト教的、一神教的世界観に影響された、神性観念を基礎とする宗教学方法論から、脱キリスト教的志向性を孕んだ別の異質な方法論を提起することを試みている。すべての宗教的表象の彼方に「聖性」や「力」という根源的集合表象を摸索したデュルケムは、ある意味で、宗教学、宗教社会学の新たな視座を切り開こうとしていたのであろう。

とはいうものの、ここではこの地点までを確認するに止めなければならない。「力」という観念が、宗教現象の分析概念としてどれだけ有効であるのかを測定することは現時点では困難な問題だからである。また、「聖」と「力」との関係性もある程度、明らかにしなければならない問題である。

C. 供犠と聖の両義性

供犠は「非人格的な力」のコミュニケーションであり、その両義的性質ゆえ、ある意味で既成の概念では理解し難い「力」は、ときに物理的作用力、ときに道徳的、精神的凝集力として現前する、ということが明らかになった今、われわれは再び供犠固有の問題に立ち戻り、供犠において実際に両義的な「力」が一体どのような形態で発現するのかを考察する必要がある。

供犠がある両義的な「力」に係わる儀礼であるのならば、供犠の両義性は、「力」の両義性と何らかの関係性をもっているはずであろう。ユベール=モースとデュルケムを比較する上で問題となる論点は、犠牲の両義性及び供犠原理 “do ut des” に関する両義性であるが、我々はここでは、上記の視角から供犠に内在する別の両義性を指摘する。その両義性とは、聖の両義性と密接な係わりを持っている。聖の両義性、すなわちミスがまず指摘

した、浄と不浄という両義性である⁽²⁹⁾。

が、しかし、供儀における聖の両義性を考える前に、我々はB.で問題となった「力」と「聖」との関係性について最初に考察しなければならない。

前述したように、デュルケムは、一方で宗教の本質を思考するにあたり、脱キリスト教的、普遍的志向性に基いて、神や精霊といった宗教的表象の奥に「非人格的な力」、宗教力の存在を重視すると同時に、他方で超自然や神性の観念によってではなく、「聖 (sacré)」の観念によって宗教現象を捉えようとした。そして、そうした立場から彼は、アニミズムや原始一神教説、ナチュリズムを批判したのである。「力」及び「聖」という観念による宗教現象の理解ないし説明、分析を彼は提起しているのであるが、「力」と「聖」との関係性が今ひとつ明確になっていない。デュルケムは、この点に関してモースほどには決定的に言及していない⁽³⁰⁾。しかし、それでも彼はいくらか重要な発言をしている。

まず、ワカンやマナなどの宗教的力は事物に聖なる特質を与える⁽³¹⁾、すなわち「力」は聖性を付与する源泉である、と彼は述べている。また、特定の聖なるものは、「非人格的な力」が個別化された形態にすぎない⁽³²⁾とまで、デュルケムは言及しているが、これらのことから言えば、「非人格的な力」は、供儀における犠牲や供儀者を聖化する「力」である。デュルケムの「力」と「聖」との関係性への言及は以上のごとくであるが、これらの言及は、B.で取り上げたマナの特質に関するモースの言及と密接な係わりをもっている。すなわち、マナが資質、実体、力という多様性を有していることを考えたとき、「非人格的な力」は、①聖性という資質であり、②聖なるものという事物に個別化され、③聖化の原動である、と言えるであろう。ある存在に聖性を付与するものが、非人格的な宗教力である。あるいは、聖性は、非人格的な宗教力という媒体に乗って、ある存在に付与、重ね合わせられる。こうしたことからすれば、供儀とは、つまりある存在と「力」との間に聖性を媒介にしてある関係性を設定する儀礼である、と行うことができるであろう。

もちろん、ここでデュルケムは、「聖」を「力」に還元しようとしているのではない。彼は、「聖」の資質、すなわち聖性の側面を重視すると同時に、トーテム的原理、マナの「力」の側面を重視することによって、両者の関係性を示しているのである。ある存在が聖なるものであるためには、あるいは聖なるものになるためには、非人格的な宗教力の作用が必要不可欠である、ということを行わんとしているのである。ただ、モースが供儀において、諸力の源泉となるものは聖概念であると述べたこと⁽³³⁾に比較すれば、デュルケムは、「聖」に対する「力」の優越性にやや力点を置いていると言えないこともない。しかし、やはり、注意すべきは、聖性は決して「力」の特質に還元できるものではなく、それ固有の質をあくまでも保持している、ということである。

さて、「力」と「聖」との関係性がある程度明らかになったので、次に以上を踏まえて供

儀における聖の両義性について考えたい。

デュルケムによれば、非人格的な宗教力は、その性質上、二種類に大別することができる。一方は、好意的なものであり、物理的、道徳的秩序を保護し、生命や健康など正の価値を与えられている特質を人々に与える力である。他方は、悪い威力であり、無秩序を産出し、死や病気など負の価値を与えられている特質を人々に与える力である⁽³⁴⁾。両者はいずれも聖性を付与されて表出される。そのとき、前者は浄 (pur), 後者は不浄 (impur) と呼ばれるが、両者は相互に対立して、接触しない聖性である、と考えられている。しかし、両者は、分離され禁忌されているがゆえに、等しく聖性を保持しており、各々俗と対立している。デュルケムは、こうした聖の両義性—浄, 不浄—について、前者を吉なる聖 (sacré faste), 後者を不吉なる聖 (sacré néfaste) と解釈している⁽³⁵⁾。

では、このような、浄=吉なる聖, 不浄=不吉なる聖は、供儀においてどのように表出されるのであろうか。

まず、供儀儀礼総体において考察する。モースも指摘しているように⁽³⁶⁾、供儀は、以上のような宗教的力と同じ両義性を持っている。供儀は一方でインティチュマのように生命とその繁殖を悦び、願うという、浄=吉なる聖に係わる儀礼であり、他方で贖罪的供儀のように死や病といった、不浄=不吉なる聖に係わる儀礼である。前者が諸主体を浄なる力によって聖化するのに対して、後者は諸主体の不浄なる状態から穢れを祓うのである。ここにみられる供儀の両義性は、まさに聖の両義性、ひいては宗教的力の両義性に即応している。

次に、供儀の各類型についてみてみよう。聖の両義性は、ひとつの供儀の過程の中にも存在する。供儀としてのインティチュマは、浄=吉なる聖に係わるが、不浄=不吉なる聖をも内含している。例えば、トーテム種を共食した氏族構成員は、強烈に聖化されているため、逆に穢れの伝染源となるために互いに接触することを回避しあわねばならない。また、贖罪的供儀は穢れを祓うという意味での聖化作用を伴い、不浄=不吉なる聖に係わるが、逆に浄=吉なる聖をも内含している。例えば、死者の靈魂は儀礼後、善き守護霊へと変容する。また、犠牲となった対象は、不浄に満ちているが、奉献されることによって浄なる存在となるのである⁽³⁷⁾。

以上から分る通り、供儀全体における聖の両義性、各供儀における聖の両義性、及び同一供儀類型内での浄から不浄へ、不浄から浄へという相互変換的諸相の両義性が、供儀には存在している。聖性は宗教的力によって付与され、力の両義性と聖の両義性とが平行関係にあるということを考えれば、供儀はまさに「無名で非人格的な、漠然とした力を操作する⁽³⁸⁾」儀礼である、と言える。供儀における力のコミュニケーションとは、以上からすれば、浄と不浄との相互的交流、交通の謂であると言える。

では、なぜ、こうした両義性が存在するのであろうか。単なる観念の中で生起していることなのだろうか。そうでないならば、それを支持する実体、実在が存在するのであろうか。

デュルケムは、スミスがこの点を明確に説明しなかったことを指摘して、次のように説明を与えている⁽³⁹⁾。彼によれば、供犠としてのインティチュマは、雨季になりトーテム種が繁殖するという環境の周期的変化に対応して行なわれ、贖罪的供犠は、死や病の発生という突発的变化に対応して行なわれるが、これらの環境や状況の変化が、氏族全体の集合的状态、とりわけ集合的感情を特殊、個別に変化させるところから、それぞれの目的に応じて供犠が浄か不浄かのいずれかに方向付けられるのである。そうして、あるときは、浄なる、供犠としてのインティチュマが執行され、またあるときは、不浄なる、贖罪的供犠が執行されるのである。また、供犠としてのインティチュマでは、犠牲を食べることで浄なる聖性を獲得することによって、氏族構成員は彼らの集合的状态を変化させるが、その力の強烈さ、伝染性のゆえに浄は不浄へと転換してしまう。それに対して、贖罪的供犠では、死や病などの不幸という集合的状态が集中された犠牲を奉献することによって、破壊されていた集合的状态は穢れを祓われ、そのほころびは再び網み直されるのである⁽⁴⁰⁾。

総じて言えば、環境や状況の変化で引き起こされた集合的状态、感情の変化によって、供犠で作用し、通い合わされる非人格的な宗教力の向けられる方向が変化し、その結果、浄から不浄へ、不浄から浄へという相互交換が、供犠において生じるのである、とデュルケムは考えているのである。ここにも、我々は、「聖」と「力」との関係性を伺うことができる。

以上で、「聖」と「力」及び、供犠と聖の両義性についての考察を終了する。

我々は、供犠における行為の意味、そして「力」の観念とその交通性 (communicabilité), と供犠の意味を一貫して追究してきたわけだが、供犠が「力」のコミュニケーションの場であること、その「力」とは非人格的な宗教力であり、その両義性が供犠における聖の両義性と密接な係わりがあることが分った。そして、ここに至って、聖性及び「力」、そして供犠が、供犠者である氏族構成員の集合的状态、とりわけ集合的感情とその変化にきわめて重要な関係性をもつ、ということが示唆されていることが理解できる。次節では、こうした視角から、供犠を支える実定的台座、及びそこから明らかにされる供犠の作用について考察し、デュルケム宗教社会学における供犠論の意味についての探究の糸口を発見したい。

3. 供犠の作用

A. 「社会」という実在⁽⁴¹⁾

供儀においては、非人格的な宗教的力が交流、コミュニケーションされ、犠牲や供儀者に聖性を付与する、という信念は、近代的な我々の思考、論理から言えば、一種の幻覚 (illusion) であり、「虚偽」である。近代的思考様式からすれば、そうした信念を科学的に実証することはきわめて困難である、と言わざるを得ない。また、逆に言えば、これまで我々が考察してきた供儀に関する様々な行為とその意味、及びその中で通い合わせる「力」や「聖性」は、すべて供儀を執行し参加する供儀者の信念、観念が、ある所作やある事物に付与され、そこに重ね合わせられた結果、初めて存在しうるのである。

主知主義的個人心理学の立場から言えば、以上のように観念あるいは意識の中でしか存在しえないもの、すなわちある観念に対応して存在すべきある実体を保持していない観念は、上述したように幻覚にしか過ぎない。しかし、これまで考察してきた供儀についての事実を幻覚にまで還元してしまうことも、また困難であると言わざるを得ない。それらは幻覚ではなく、むしろ氏族構成員たちの意識の中、及びその間にのみ実在しうるひとつの「真実」である、と言うべきであろう。したがって、この意味において我々の考察してきた供儀の存在理由は、主知主義的個人心理学の立場によっては決して理解しえないことが分る。なぜならば、第一に主知主義ないし実証主義は、供儀の事実や諸行為を因果関係の枠内に閉じこめてしまうからであり、第二に個人心理学は、氏族構成員たちの関係性に存在する供儀の間主観的存在構造を、単なる個人の意識作用から演繹するだけだからである。

デュルケムは、そこで集合心理学的、社会学的立場から、供儀の「真実」を問わんとする。ただ、彼の問いはかなりシニカルである。

風に投げられるいくつかの砂の粒、岩または祭壇の石に撒かれたいくらかの血の滴によって、動物種や神の生命を維持することができる、というこの幻覚は、どこから人間にくることができたのであろうか⁽⁴²⁾。(傍点は筆者)

人間たちの観念内部に生起する表象は、やはり「幻覚」に過ぎないのかもしれない。しかし、そこで思考を停止させるのではなく、「幻覚」の存在構造をより深く説明しようとする、合理主義的態度が彼には存在する。供儀が何から形成されているのか、という問いを掘り下げたとき、デュルケムは、人間はどうして供儀に関する観念を持ちえたのか、と問い返すのである⁽⁴³⁾。

デュルケムは、以上のような問いを立ててまず、供儀の効果 (effet)、効力 (efficacité) とは何かを問うことから始めている⁽⁴⁴⁾。供儀における諸行為の意味を理解することから始め、次いでそれを超えて供儀の作用、供儀が現実的、最終的に何をなすものなのかを問おうというのである。供儀上のコミュニオン、血の奉獻、贈与という諸行為を通し

て、神と人、自然と人、人と人との間に交される「聖性」、「非人格的な力」のコミュニケーションにおいて、現実的になされていることは一体何であろうか。第一に、供儀では、日常的には各自異なった活動をしている諸個人を接近させ、集合体として活動させる。同じ宗教的集合表象に対して、諸個人が皆同一の観念、同一の感情で交流、交通する場をそれは提供するのである。第二に集合した諸個人が、非人格的な力の投射された聖なる諸存在に対して、見返りを期待しながらも、まずは奉獻や贈与の行為にみられるように自己を贈与し放棄するという行為は、個人の存在を一旦否定することによって、その結果として集合体の存在に対する意識を強く諸個人に喚起させるのである。一方で利益的行為である供儀の目的は集合的利益であり、他方で超利益的行為としての供儀は、諸個人が集合的、道徳的行為の担い手であることを彼らの意識に刻みつけるのである。供儀がこのような効力を諸行為及び諸信念の深層に内含しているとすれば、供儀は、諸個人の意識に依存していながらも決して一個人のそれに還元することのできない非個人的なもの、集合的、道徳的存在を、諸個人に対して創出していく役割を担っている、といえる。デュルケムは、そのような供儀のよって立つ実在を「社会 (société)」と規定した。供儀は、幻覚や単なる個人的観念の産物ではなく、むしろそれは「社会」という集合体としての実在を保持しているのである⁽⁴⁵⁾。

デュルケムは供儀としてのインティチュマの諸目的を述べた後、次のように供儀と「社会」に関して言明している。

行為を支配し、指導しているのは、社会である。(これは、そのときには、社会が、世俗的なときより、さらに潑瀾とし、さらに活動的、したがって、またより実在的であるということになる。)このように、人が、この瞬間に、自分たちの外部に、再生する何物かが、再び活気づく力が、目覚める生命力があると感じるとき、自分を欺いているのではない。この更新は何ら空想的ではなく、しかも、個人自らがその恩恵に浴しているのである。なぜなら、各人が自分の中においている社会的存在の一部分は、必然的に、この集合的革新に参加するからである⁽⁴⁶⁾。

供儀の幻覚や観念の所在は、「社会」というひとつの実在にあった。諸個人=氏族構成員=供儀者は、供儀によって「社会」という実在を自らの意識に内面化、受肉化させることで、社会の精神的、道徳的絆、紐帯を再確認し、維持し、強化するのである。

この供儀の社会的機能に関しては、ユベール=モースがかなり詳しく論じているが⁽⁴⁷⁾、デュルケムはそこからさらに進んで、供儀が基盤としている「社会」という実在が、実際、供儀の中でどのように発生し、氏族構成員の意識に自らを刻み付け、現前するのか、

その過程を分析している。そこで、彼は前述した供儀におけるコミュニケーションの質をより深いところから理解しようとしている。我々は、これまで供儀の第一及び第二局面に焦点をあてて、デュルケム供儀論を考察してきたが、ここからは第一及び第二局面によって切開される第三局面に光をあてていく必要がある。なぜならば、第三局面は、供儀における宗教的観念が発生し、聖なる世界、「力」のコミュニケーションの強度が極限化していく場面だからである。

B. 供儀と集合的沸騰 —宗教的観念の生成—

デュルケムがそこから供儀の諸要素と本質を導出した、供儀としてのインティチュマと贖罪的供儀は、一方が悦ばしい祝祭であり、他方が悲しい祝祭である、という差異があった。が同時に両者は共に「祝祭」であるという点において、すなわち第三局面で宗教的熱狂状態に入るという点において、共通点を持っている。供儀の第三局面は、ときに性的放縦を伴う一種の狂乱状態、俗なる日常生活性の対極に位置する聖の極限化状態を呈する。

ユベール=モースとの比較の際問題になる、デュルケムの宗教的熱狂状態の強調は、他の論者とは特に異質である。第一及び第二局面で展開された供儀の三要素による非人格的な力のコミュニケーションというモチーフは、この第三局面でより鮮明に、より決定的に現前化する。その場は、供儀の作用、影響力が最も強烈に発現する場などである。

では、コロボリ、宗教的熱狂状態において一体何が起こっているのでしょうか。

氏族構成員は集合し、そこである激しい所作を行なったり、騒音をたてたり、あるいはある無軌道な行動に専心しながら身体を噛んだり、武器を振りまわしたり、大声で叫んだりする。このような強烈な日常を逸脱した諸行為とそれに伴って引き起こされる激烈な感情は、諸個人の理性や意志を剝奪することによって、彼らのある忘我状態（エクスタシー、extase）へと誘導する。エクスタシーとは、その語源に明らかな通り、「個人が自己の外に出て立つ」という「脱自」状態の謂であるが、諸個人は日常的自我によって規定されている自己の外に出て、自己を自己であるとは認識せずに別の異なった新たな自己であると意識するようになるのである⁽⁴⁸⁾。こうした諸個人の「変身」の意識は、自分以外の氏族構成員にも生起していると感じられ、それによって個人と個人との間に非日常的な環境に共に移行したという集合的感情が喚起されるに至る⁽⁴⁹⁾。そして、以上のように喚起された集合的感情は、逆に諸個人の所作や叫声をある一定のリズムの下に整序し、ある規則的形態をとるようになる。諸個人のアトランダムな行為が歌や舞踊へと形象化するという行為の同質性によって、集合的感情はよりその強度を増してゆくのである。感じられた興奮は、より適切な様式によって表現されるのである⁽⁵⁰⁾。したがって、宗教的熱狂状態では諸個人が完全な無秩序の中で、個々バラバラな行為を行なうのではなく、むしろある程度の

秩序、規則の中で行なうものなのである。しかし、「規定された喧騒は依然として喧騒である⁽⁵¹⁾。」

ここで我々は、ポジティブな儀礼の特質を思い出す必要がある。ネガティブな儀礼が禁忌（「～するな」）をその行為的特質とするのに対して、ポジティブな儀礼は侵犯（「～せよ」）という肯定的命令をその特質としているのであるから、そこには義務性あるいは拘束性が存在するのである。デュルケムが述べているように「集合的感情は、ただ合奏と統一した運動とを認めるある命令を守ることを条件としてのみ、集合的に表現されるのである⁽⁵²⁾」。よって、後に起こる性的放縦は、誰とでも性的関係を結ぶのではなく、日常的に規定されている性的関係の規準に反する形態で行なわれねばならない。日常生活を支配している道徳の外という限定付きの性的関係が、この場合の性的放縦なのである。

以上のようにして喚起された集合的感情は、その最終的段階に至って「強烈な超興奮状態」に置かれる。こうした集合的沸騰状態こそが、聖なる世界の出現を諸個人に感得させるのである。このとき、すなわち彼ら自身の限界を超え、新しい生命が自己の身体内部に流れることを感得するとき、彼は幻覚にあざむかれているのではない。むしろA.で考察したように、ある非人格的な力が依拠する「社会」という実在を諸個人は集合的沸騰状況に感得するのである、とデュルケムは理解している。集合的沸騰、「この激動は現実であり、また、これは実際に個人に外在するより優秀な力の所産である⁽⁵³⁾。」諸個人は自己の外に出ることによって、自己に外在し自己を超越する力を感じることによって、そしてそうした力により自己が自己以上の存在へと高められたと感じることによって、個人ではない実在、個人とは異質な実在、すなわち「社会」を感得するのである。

こうしてデュルケムの考察を整理してみると、我々がこれまで考察してきた「聖」や「力」そして宗教的力のコミュニケーションとしての供儀の源泉、存在論的基礎とは、すべて集合的沸騰状況にまで到達する集合的感情である、と言える。また、別言すれば、集合的沸騰状況において開かれる聖の極限的世界が、集合的感情によって集合的に感得される「社会」という個人に外在する超越的な力であるならば、デュルケムにとって聖性という宗教的観念とは、集合性、共同性という意味における、いわば理想的「社会⁽⁵⁴⁾」を指示するのであろう⁽⁵⁵⁾。「社会が自ら神となる⁽⁵⁶⁾」というデュルケムの言は、以上のごとく考えれば理解できる。彼はそして次のように述べている。

それゆえ、宗教的観念が生まれると思われるのは、こうした沸騰した社会環境においてであり、こうした沸騰そのものからである⁽⁵⁷⁾。

レヴィ=ストロースは、このようなデュルケムの集合的沸騰論を聖なるものに関する情

緒理論として批判している。彼によれば、聖なるものの集合的起源についてのデュルケムの理論は論点先取に依存している。すなわち、諸個人が集合し、儀礼を行なう際にそこで実際に感受する感動、感情が儀礼を生み出し、それを存続させるのではなく、むしろ儀礼活動が感動を挑発するということを考慮すれば、実際は、デュルケムが述べたように「沸騰した社会環境」や「沸騰そのもの」から宗教的観念が発生したのではなく、逆に集合的沸騰状態は宗教的観念を前提としているのだ、とレヴィ=ストロースは批判している。レヴィ=ストロースにとっては、感情や感動による説明は何も説明したことにはならない。主知主義的な彼の立場からすれば、それらは生物学的に言えば有機体から、心理学及び民族学的に言えば知性から本來說明されるべきものである⁽⁵⁸⁾。

しかし、果たしてレヴィ=ストロースのように断言できるだろうか。答えは否である。なぜならば、第一に、デュルケムは信念と儀礼との相互補完性に着目していたので、両者の先行性をさほど絶対視していないからである。第二に、彼は集合的感情が、集合的沸騰のまさにその場において、宗教的観念＝「聖」を生成させるとは単純に考えていなかったようにみられるからである。

集合的沸騰状態は、諸個人の集合性、集合的感情が極限化されるという意味で、聖性が溢出する、いわば聖の一元的時空であるが、そうした状況が強度の聖性が現出する場であり、理想的「社会」であると認識し、かつそれを宗教的観念として構成するのは、集合的沸騰状況のただ中ではない。「このような激動の状態に達したら、人はもはや何も知覚しなくなる⁽⁵⁹⁾」のであるから、むしろ「そのような経験がことに数週間を通じて毎日反復され⁽⁶⁰⁾」た後に、再び日常生活に戻り、事後的に反省が加えられてから、俗とは異質な非俗的なものとして「聖」の観念は生成したのである。その意味からすれば、周期的にあるいは突発的に反復される⁽⁶¹⁾非日常的な儀礼空間と日常生活との両者が共に認識されて初めて、聖及び俗という観念が同時に生成したと言えるだろう。聖の一元論的世界にいる者は、それを外在的に認識しない限り、聖性を認識することはできないのだが、反復される日常性と非日常性の両者を事後的に認識して初めて、聖俗二元論的な世界観（コスモロジー）を認識することができるのである⁽⁶²⁾。

以上からすれば、レヴィ=ストロースの情緒理論批判は、絶対的にデュルケムを論破するものではない、ということが分る。レヴィ=ストロースは、主知主義的、合理主義的立場から、宗教と社会の根底に知性を見い出そうとするのに対して、彼に影響を与えたデュルケムは、一方で合理主義的立場から宗教的観念の社会的起源を論じながら、他方で非主知主義的集合心理学の立場から、合理的なものの根底には、それによって捉え切れない非合理的なもの＝集合的感情が存在することを認めているのである。レヴィ=ストロースのデュルケム批判はこうした見地から言えば、我々にデュルケムの方法論的立場の曖昧さと

それゆえに彼の思考の豊かさを共に教示してくれるものである。

さて、今、我々は宗教的観念の集合的感情の起源の理論に対するレヴィ=ストロースのデュルケム批判について論じたが、次にさらにより立ち入って集合的感情について考察を加えたい。

宗教的観念、「聖」の根源は、つまるところ、宗教的力の源泉たる集合的感情であるならば、我々は集合的感情が、どのようにして宗教的観念を生成せしめるのか、先の議論以上により深く問わねばならない。前述したように、宗教的観念は儀礼終了後、事後的に反省されることによって諸個人に認識されるのだが、そこに至って集合的感情が全く役割を果たさないわけではない。デュルケムによれば、宗教的観念が生成する際、それを構成しようとするものは、「それを経験する意識の外に投げ出され、客観化された感情⁽⁶³⁾」である。すなわち、諸個人が、儀礼とりわけ集合的沸騰状態で経験した集合的感情を表出するためには、その感情を自己の意識に対し外在化させ、客体化する必要がある、その必要を充たすには集合的感情をある対象に固着させなければならないのである。こうして、その対象は聖なるものとなり、ここに宗教的観念が生成するのである。宗教的観念は、反省された集合的感情が経験的世界に重畳された (superposé) 結果、生成するのである⁽⁶⁴⁾。

デュルケムのこのような非主知主義的立場は、観念、論理、理性という合理的なものの深層には、生き生きとしたほとぼしる感情や情念という非合理的なものが存在し、脈打っている、ということを示し、理解とようとしている。こうした方向性は、彼が批判したレヴィ=ブリュルやベルグソンにかなり近い立場を彼にとらせることになると言えよう⁽⁶⁵⁾。

これまで、集合的沸騰状況における、聖という宗教的観念=理想的「社会」が集合的感情が外在化、客体化されるところから生成する過程を考察したが、最後に視点をかえて集合的沸騰の社会的機能について考察する。

集合的沸騰がその強度を増していく過程は、まさに氏族構成員の意識が集合的意識として凝集し、合一していくプロセス (コミュニオン) であった。その結果、構成員の集合的感情は、個人を超越した「社会」へと個人を高め、異なった人格に変身したという意識によって、諸個人は理想的「社会」という観念を媒介にして連帯性を獲得する。このような社会的機能は、A. で確認した供儀の第一及び第二局面のそれ以上に強固であり、供儀はこれら三局面を通して、様々な行為によって社会的絆、紐帯を更新、維持、強化していくことがわかる。

C. 共生原理 —社会的紐帯の質とは?—

コミュニオン、血の奉獻、贈与という諸行為を通して氏族構成員=供儀者が、生命力あ

るいは精神的、道徳的力を神と人、自然と人、及び人と人との間で交流・交通させる宗教的、社会的行為がデュルケム宗教社会学における供儀であった。供儀は、同時に俗なる世界と聖なる世界とを交流させ、俗なる諸主体を聖化させるコミュニケーションの行為であった。供儀において通い合わされる力とは、非人格的な宗教的力であり、それは両義的性格を持っており、供儀者の集合的状态、とりわけ集合的感情に対応して操作される。それゆえ、供儀において、供儀者に聖性を付与する力は、単なる個人的觀念の産物ではなく、むしろ個人に還元し得ない道徳的存在たる社会という實在にその根源を発している。そうした「真実」はまた、供儀が諸個人を集合させ、自己放棄的、超利益的行為を義務付けることによって、個人を超越した社会という實在を彼らに喚起する、という供儀の社会的機能からも明らかである。

デュルケムは、このようにして、供儀の本質とその根源、存在理由を、聖性から力、力から社会へと深く探究していったのである。しかし、彼が最終的に到り着いた「社会」は、経験的世界に対する理想的「社会」であり、その理念、理想としての「社会」及びそこから発生する宗教的觀念は、逆に集合的沸騰状態における集合的感情そのものであり、それが反省されて形成されたものであった。かようにデュルケムの議論は、觀念、理念と實在とが供儀の根源的位置、第一義性を争っており、我々は両者の相互関係性を指摘し得るに留まらねばならない。

しかし、いずれにしても、彼は、供儀の根底に、ある集合的なもの、共同性を創出するという社会的機能を看破していることは疑い得ない。それが、彼のいうコミュニケーションとしての供儀の本質ではないだろうか。したがって我々は、ここで一步踏み込むことによって、供儀により現前化される「社会」、社会的紐帯の質について考察する必要があるだろう。供儀は「社会」に何をもたらすのか。こうした問いは、ある意味でデュルケム宗教社会学が未開社会とその宗教の研究を媒介にして、近代社会における社会的統合、紐帯の質を問い返す際に、まず発題すべき問いではないだろうか。

これまでの考察からすれば、供儀が現前化させる「社会」とは、理念としての理想的社会である。供儀の諸行為が集合的感情を高揚させることによって、社会的理念、理想は諸個人に内面化、受肉化される。その社会的理念、理想は、供儀という「行為」を通してはじめて、儀礼終了後の日常的、経験的世界においてもひとつの価値ないし道徳として諸個人の間社会的に共有されることになる。その価値ないし道徳は、諸個人の存在を超越し、それに優越する理念であり、供儀によってある一定の期間ごとに更新、維持、強化されねばならない。そして、またそのようにして諸個人間で創出された理念、理想は、逆に行為としての供儀の執行を規定し、その必要性和義務性を強調するのである。

では、供儀は諸個人間のコミュニケーションにおいて、一体いかなる理念、理想を創出

し、提供するのであろうか。

- ① 第一に、供儀は、諸個人あるいは諸個人と同一視される犠牲ないしは供物を奉獻するという、自己犠牲、自己放棄の超利益的行為であった。供儀において自己が放棄されることによって、「私」ではない實在、すなわち「社会」＝「公」という實在が諸個人に意識される。ここに、公共性という理念、理想が諸個人に与えられる。
- ② 第二に、供儀は、単に自己を放棄するだけではなく、その行為の価値に相当する見返りを予期する、利益的行為でもある。デュルケムはそれを供儀原理“do ut des”－与えてもらうために与えることである、と説明した。諸個人は、神的存在からの見返りを予期しつつ、奉獻、贈与を行なうのである。これは神と人との相互依存性を示しているが、神的存在が、力ひいては社会である、というデュルケムの認識からすれば、それは、個人の社会に対する義務と社会に要求し得る権利という権利＝義務関係に根ざした、いわば互酬性（*réciprocité*）という理念、理想を諸個人に与えることになる。
- ③ 第三に、②の人と神、個人と社会との互酬性は、同時に個人と個人との関係性においてもあてはまる。神的存在（社会）と氏族構成員（個人）とは、同じ生命原理の下に存在していると考えられているから、個人と社会との間において理念、理想である互酬性は、諸個人の間に移される。このとき与えられるのは、個人と個人との間の平等性という理念、理想である、といえるだろう。この平等性という理念、理想は、またコミュニケーションにおいて犠牲となる動植物を共餐する行為によっても提供されることは、いうまでもないであろう。
- ④ 最後に、供儀は、そのすべての行為を通して、神と人、自然と人、そして人と人とを結びつけるコミュニケーションの機能を担っていた。すなわち、社会と個人、自然、環境と個人、個人と個人との間に紐帯を形成することによって、社会全域に連続性を与えるのである。ここに与えられるのは、「意識のコミュニケーション⁽⁶⁶⁾」、「道徳的コミュニケーション⁽⁶⁷⁾」、つまり、一体性、全体性という理念、理想である。

以上、我々は少なくとも①公共性、②互酬性、③平等性、④全体性という四つの理念、理想を指摘することができる。もちろん、これらは、いずれも分離されて諸個人に与えられるのではなく、むしろ供儀という一連の行為の体系において、共に同時に与えられる、と言うべきであろう。あえて、以上四点を総括すれば、供儀は諸個人に自然をも内包した社会における「共生原理」を啓示する、と言えるであろうか。いずれにしても、重要なことは、供儀における社会的紐帯とは、以上のような社会的理念・理想を諸個人に提供することによって、創出される、ということであろう。

註

- (1) D.1912: p.269; p.341 (上), “une sorte de force anonyme et impersonnelle” (「一種の匿名の非人格的な力」)
- (2) *ibid.*: p.489; p.195 (下)
- (3) Radcliff-Brown 1952: p p.123-32
- (4) 水などの液体をトーテムとする場合、液体等が散布されるとき、それは破壊されたと意識される。しかし、ここであえてトーテム種全体に関して血の奉獻とまとめたのは、「血」が生命原理の象徴であると同時に、「血」の流出とは破壊の証明であるからである。
- (5) D.*op.cit.*: p p.486-90; p p.192-5
- (6) Mauss 1899: p p.303-4; p p.105-6, ユベール=モースによれば、犠牲を殺害すること=“consécration” (奉獻=聖化)の存在理由は次のように説明されている。犠牲を、殺すことによって、その靈魂を自由にし、その力を身体にとり入れるのだが、犠牲が殺されないままだと、犠牲によって自らを象徴させている供儀者は、聖なる世界に入ったまま、もとの俗なる世界に戻ってこれなくなってしまうからである。別言すれば、犠牲に直接的に接触しえないほどそれは破壊力を持っているために、殺さないでは聖なるものと接触しえないのである。
- (7) D.*op.cit.*: p p.268-83; p p.340-55 (上)
- (8) Le Petit Robert及びスタンダード佛和辞典(大修館書店)参照。
- (9) D.*op.cit.*: p.519; p.231 (下), この箇所では「自らのうちにある力能(pouvoir)を現わす以前の力(force)」という表現をデュルケムはしている。これからすれば, “force”は“pouvoir”に先立つより根源的なものであることが分るが, ここでは, 基本的に両者を「力」と解釈しておく。
- (10) これまで, 本論稿で使用してきた「力」というタームも, そのようなニュアンスで使用してきたことを, ここに記しておきたい。
- (11) 註(1)参照。
- (12) D.*op.cit.*: p p.270-2; p p.343-4 (上)
- (13) *ibid.*: p.319; p.402 (上)
- (14) *ibid.*: p.319; p.402 (上)
- (15) *ibid.*: p p.269-70; p p.342-3 (上), オーストラリア社会にはワカンやマナのような「非人格的な力」の概念は存在しないのか, という問いに対して, デュルケムはチュリングがそれに近い意味をもっていることに注目しているが, マナ等のような明確な概念として構成されているのではない, としている。(ibid.: p.283fn.4; p.359fn.37 (上) 参照)。
- (16) Mauss 1950: p p.102-3; p p.169-70 (I), モースはマナ論を「呪術論」において展開したが, その背景にはmagico-religious的な宗教理解が存在している。デュルケムは, 宗教

と呪術とを共同体の有無によって区別しているが、「力」、マナという点においては、両者の類似性を認めている。(D.op.cit. : p p.281-2 ; p.354 (上) 参照)。

(17) Mauss op.cit. : p p.102-3 ; p p.170-1. (I)

(18) Ibid. : p.101 ; p.168 (I), ここでは有地他訳には従わない。以下に原文を記す。

Le mana n'est pas simplement une force, un être, c'est encore une action, une qualité et un état.

(19) ibid. : p.101 ; p.168 (I), 及び, ibid. : p.104 ; p.172 (I)

(20) D.op.cit. : p.278 ; p.351 (上)

(21) ibid. : p.277 ; p.350 (上)

(22) Marett 1909, 及び, 赤松 1929参照。20世紀初頭では日本においても、宗教起源論に関する議論が盛んであり、マナイズムはその重要な一学説であった(赤松op.cit. : p p.457-533 及び古野 1971 : p p.119-62参照)。

(23) D.op.cit. : p.287 ; p.363 (上)

(24) Marett 1909 : p.13 , 及び20, 57-8 , 97, 220 参照。またD.op.cit. : p p.287-8 ; p p.363-4 (上) 及びibid. : p.287, fn.3 ; p.366fn.8 (上) 参照。

(25) 註(15)参照

(26) D.op.cit. : p.289 ; p.365 (上)

(27) ibid. : p.287 ; p.363 (上), "impersonnalisme"

(28) ibid. : p.285 ; p p.361-2 (上)

(29) ibid. : p p.584-9 ; p p.309-14 (下) 及び, Smith 1889 : p p.347-87 ; p p.209-80 (後)

(30) Mauss op.cit. : p.112 ; p.182 (I), 及びibid. : p.138 ; p.214 (I), モースは、マナ
の概念は霊なるものの概念よりも一般のみならず、後者は前者に含まれると述べている。が、
供犠の根源には聖なるものの概念があることを強調している。

(31) D.op.cit. : p.285 ; p.361 (上)

(32) ibid. : p.285 ; p.361 (上)

(33) Mauss op.cit. : p.138 ; p.214 (I), また、ギュルヴィッチは、マナと聖との関係を俗と聖
との対立とみなし、両者の異質性をきわだたせている。ギュルヴィッチに関しては、Gurvitch
1950, Bosserman 1981, 及び宮島 1979を参照。

(34) D.op.cit. : p p.584-5 ; p.310 (下)

(35) ibid. : p.588 ; p.313 (下)

(36) Mauss 1899 : p.266 ; p.67, 「それは善にも悪にも向うことができる。」「この力が行使され
る方向は必ずしもその本質によって予め決定されているのではない。それらの力は善にも悪に

も用いられる。』

- (37) D.op.cit. : p p.587-8 ; p p.312-3 (下)
- (38) ibid. : p.487 ; p.193 (下)
- (39) ibid. : p.590 ; p.315 (下)
- (40) ibid. : p p.588-90 ; p p.313-5 (下)
- (41) ibid. : p p.491-500 ; p p.199-209 (下), また, 中 1979 : p p.161-201 参照。
- (42) D.op.cit. : p.496 ; p p.204-5 (下)
- (43) ibid. : p.496 ; p.204 (下)
- (44) ibid. : p.498 ; p.206 (下)
- (45) ibid. : p.497 ; p.205 (下)
- (46) ibid. : p.498 ; p.207 (下)
- (47) Mauss op.cit. : p.301-7 ; p p.102-11, ユベール=モースは, ①社会的紐帯の更新, ②社会的権威の付与, ③社会規範の修復, 維持, 及び名誉回復を挙げている。
- (48) D.op.cit. : p.324 ; p.408 (上)
- (49) ibid. : p.312 ; p.393 (上)
- (50) ibid. : p p.307-10 ; p p.388-390 (上)
- (51) ibid. : p.309 ; p.390 (上)
- (52) ibid. : p.309 ; p.389 (上)
- (53) ibid. : p.322 ; p.406 (上)
- (54) 作田 1983 : p p.5-16, 作田は, デュルケムの世界認識の基本的枠組として, 「世界の三層構造」を提示している。実在のシステムと象徴のシステムが重置されるかたちで認識されている, デュルケムの世界は,

	機能または象徴	実 在
上 層	宗 教 道 徳	理想を含む 社 会
中 層	科 学 概 念	現 実 の 社 会
下 層	感 覚 欲 求	有 機 体 環 境

以上のような三層構造として理解される。

我々が問題としているのは, もちろん作田の述べる「上層」である。

- (55) Hubert 1921 : p p. XLV—XLVⅢ, 及びDouglas 1966 : 邦訳 p.52 参照。ユベールは、「聖」の観念が普遍的であることを述べ、その社会性を強調している(古野 1971 : p p.208—9 参照)。また、ダグラスは、聖なるものが「共同体」の崇拜対象であると述べている。
- (56) D.op.cit. : p.305 ; p.385 (上)
- (57) ibid. : p.313 ; p.393 (上)
- (58) Lévi—Stauss 1965 : p p.102—3 ; p p.115—7
- (59) D.op.cit. : p.313 ; p.393 (上)
- (60) ibid. : p.313 ; p.393 (上)
- (61) Pickering 1984 : p p.380—9 参照。ピカリングは、集合的沸騰を二種類に分けて説明している。“creative”と“re—creative”は、前者が一回性の創造であるのに対して、後者が反復的な再創造である。デュルケムは前者の例としてフランス革命をあげている(D.op.cit. : p.305 ; p.385 (上) 参照)。
- (62) 柳川 1987 : p p.42—50, Lukes 1972 : p p.24—8 参照。
- (63) D.op.cit. : p.327 ; p.411 (上)
- (64) Isambert 1976及び1982 : p p.222—45, またLandrière 1984参照。D.op.cit. : p.327 ; p.411 (上)。
- (65) Lévi—Bruhl 1910 : p p.131—8。レヴィ=ブリュルは、集合表象の根底に、非合理的な神秘的としか言いようのない感情を読みとっている。これは、科学的立場からの逸脱とも言えるが、実際、デュルケムは、そうしたレヴィ=ブリュルを批判している。(D.op.cit. : p.341 ; p.428 (上)), しかし、一方でデュルケムは、『自殺論』で展開したような、「社会的セネステジー」(“la cénesthésie sociale”)という社会的潮流、力という非合理的な観念を、ここでも表明しているのである(D. 1897 : p.343 ; p.272, 及びibid : p.357 ; p.286参照)。このような思考はベルグソンのエラン・ヴィタル(élan vital)に通ずるものがあると言えよう。デュルケムは『自殺論』で(ibid : p.356 ; p.286), “élan collectif”ということばを使用している。この点についてのアロンの批判は、Aron 1967 : p.345参照。また、D. 1912 : p p.626—7 ; p.362 (下), ibid : p.623 ; p.357 (下) 参照。
- (66) D.op.cit. : p.591 ; p.316 (下) “Communion des conscience”
- (67) ibid. : p.589 ; p.314 (下) “Communion morale”

※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順ずる。

参考文献

デュルケム著作

- 1893 *De la division du travail*, 1 ère 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卷, 青木書店, 1971.
- 1895 *Les règles de la méthode sociologique*, 1 ère éd. 1901, 2e éd. avec nouvelle préface (1977, P. U. F.), 『社会学的方法の規準』宮島喬訳, 岩波書店 1978.
- 1897 *Le Suicide : étude de sociologie*, (1960, P. U. F.), 『自殺論』宮島喬訳, 世界の名著第47巻, 中央公論社, 1968, p p 49-379 .
- 1898 a 'La prohibition de l'incests et ses origines', *L'Année Sociologique*, vol. 1 , p p . 1-70.
- b Review 'Marcel Mauss—"La Religion et les origines du droit penal", deux articles parus dans la Revue de l'histoire des religions,1897' , *L'Année Sociologique*, vol. 1 , p p .353-8 .
- c 'Représentations individuelles et représentations collectives', *Revue de Métaphysique et de Morale*, T.VI, p p .273-303 (see 1924).
- d 'L'Individualisme et les intellectuels', *Revue Bleue*, 4th series,X, p p . 7-13, 『デュルケーム宗教社会学論集』小関藤一郎編訳, 行路社, 1983, p p .35-53.
- 1899 a 'Preface' de *L'Annee Sociologique*.vol. II , p p . i-vi (see 1969, p p .135-9).
- b 'De la définition des phénomènes religieux', *ibid.*, p p . 1-28. (see 1969, p p .140-64), 『デュルケーム宗教社会学論集』小関藤一郎編訳, 行路社, 1783, p p .59-94.
- 1902 'Sur le totémisme', *L'Année Sociologique*, vol. V , p p .82-121, 『分類の未開形態』小関藤一郎訳, 法政大学出版局, 1980, p p .137-203 .
- 1903 (avec M.Mauss) 'De quelques formes primitives de classification.Contribution à l'étude des représentations collectives', *L'Année Sociologique*, vol. VI , p p . 1-72, 『分類の未開形態』小関藤一郎訳, 法政大学出版局, 1980, p p .1-136 .
- 1906 'Morale, religion et société, résumé par A.Lalande d'une conférence que Durkheim avait prononcée à l'Ecole pratique des Hautes Etudes Sociales pendant l'année scolaire de 1905-1906 (see 1975 b p p .10-2).
- 1906 '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 b p p .65-122), 『デュルケーム宗教社会学論集』小関藤一郎編訳, 行路社, 1983, p p 97-164
- b 'Lettre de Durkheim' au directeur de *Revue néo-scholastique*, XLV , p p .606-7 .
- 1909 'Sociologie et sciences sociales', *De la méthode dans les science*, Alcan, 1970.
- 1912 *Les Formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, (1985. P. U. F.), 『宗教生活の原初形態』上下 吉野清人訳, 岩波書店, 改訳版, 1975.

- 1913 'Controverse sur l'influence allemande et la théorie morale', *L'Année Sociologique*, vol.X II, p p.326-7 (see 1975 a, p p.405-6).
- 1914 'L'Avenir de la religion', *Le sentiment religieux à l'heure actuelle*, Vrin, p p.97-105 (see 1970, p p.305-313), 『デュルケーム宗教社会学論集』小関藤一郎編訳, 行路社, 1983 p p.269-281.
- 1924 *Sociologie et philosophie*, 'préface' et présentation de C. Bougle (1967, P. U. F.), 『社会学と哲学』山田吉彦訳, 創元社, 1943 (1940) [C・ブーグレ「序文」].
- 1950 *Leçon de sociologie : physique des moeurs et du droit*, 'Introduction' de Georges Davy, (1969, P. U. F.), 『社会学講義 習俗と法の物理学』宮島喬, 川喜多喬訳, みすず書房, 1974 [G・ダヴィ「序文」].
- 1969 *Journal Sociologique*, 'Introduction' et 'Notes' de J. Duvignaud, P. U. F.
- 1975 a *Textes 1.éléments d'une théorie sociale*, présentation de Viotor Karady, Edition de Minit.
- b *Textes 2. religion,morale,anomie*, présentation de Victor Karady, Edition de Minit.
- c *Durkheim on religion : A selection of reading with bibliographies*,(ed.) W.S.F.Pickering,Routledge and Kegan paul.

デュルケム研究及び他の参考文献

- Aron,Raymon 1967 *Les étapes de la pensée sociologique*, English translation; Main currents in Sociological Thought 2,Basic Books Inc., 『社会学的思考の流れ』II 宮島喬訳, 法政大学出版局, 1984, p p.13-133.
- Bosserman,Phillip 1981 'Georges Gurvitch et les durkheimiens,en France,avant et après la seconde guerre mondiale', *CIS*, vol.LXX, p p.111-26.
- Douglas,Mary 1966 *Purity and Danger—Analysis of Concepts of pollution and Taboo*, Routledge and Kegan Paul, 『汚穢と禁忌』塚本利明訳, 思潮社, 1985.
- Gurvitch, Georges 1950 *La vocation actuelle de la sociologie*, P.U.F.T.I. T.II, P.U.F. (1969).
- Hubert,H. 1921 'Introduction' de *Manuel d'histoire des religions*, Chantepie de la Sausaye, Librairie Armand Colin, p p. V—XLVIII.
- Isambert,Francois—A. 1969 'The early days of French sociology of religion', *Social Compass*, vol.16, no.4, p p.435-52.
- 1976 'L'Elaboration de la Notion de Sacré dans L'Eoole Durkheimienne', *ASRel*, no.42, p p.35-56.

- 1979 'Henri Hubert et la sociologie du temps', *Revue Francaise de Sociologie*, T. XX, p p.183-204 .
- 1982 *Le Sens du Sacré : Fête et religion populaire*, Les Edition de Minit.
- Ladrière,Paul 1984 'Le Sens du Sacré et le Métier de Sociologue (1)' , *ASRel*, T. 57, no. 1, p p.115-39.
- Lévi-Bruhl,L. 1910 *Les fonctions mentales dans les société inférieures*, Alcan『未開社会の思惟』山田吉彦訳, 岩波書店, 1953.
- Lévi-Strauss,Claude 1950 'Introduction A L'Œuvre de Marcel Mauss' de *Sociologie et Anthropologie*, P. U. F. p p.ix -Lii 『社会学と人類学』I, II, 有地亨他訳, 弘文堂, 1973, p p. 1-46.
- 1958 *Anthropologie Structurale*, Librairie Plon, 『構造人類学』生松敬三他訳, みすず書房, 1972.
- 1962 *La Pensée sauvage*, Librairie Plon, 『野生の思考』大橋保夫訳, みすず書房, 1970.
- 1965 *Le Totémisme Aujourd'hui*, P. U. F.『今日のトーテミスム』仲沢紀雄訳, みすず書房, 1970.
- 1973 *Anthropologie Structurale Deux*, Plon.
- Lukes,Steven 1972 *Emile Durkheim, His Life and Work: A Historical 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, p p.181-5 .
- Mauss,M. 1899 (avec H.Hubert) 'Essai sur la nature et la fonction du sacrifice', *L'Année Sociologique*, vol. II , (en *OEuvres I.: Les Fonctions sociales du sacré*, présentation de Victor Karady,Les Editions de Minit, p p.193-324)., 『供儀』小関藤一郎訳, 法政大学出版局, 1983.
- 1950 *Sociologie et Anthropologie*, P.U.F.『社会学と人類学』I, II, 有地亨他訳, 弘文堂, 1973.
- Pickering, W.S.F. 1975 'Introduction' of *Durkheim on religion*, (ed.) W.S.F.Pickering, Routledge and Kegan Paul, p p. 1-10.
- 1979 'Gaston Richard: collaborateur et Adversaire', *RFS*, vol.XX,no.1, p p.163-82.
- 1984 *Durkheim's Sociology of Religion : Themes and Theories*, Routledge and Kegan Paul.

- Smith, W.Robertson 1889 *Lectures on the Religion of the Semites*, A.and C.Black LTD (1894)
 2nd.ed.,『セム族の宗教』前・後 永橋卓介訳, 岩波書店, 1943.
 1886 'Sacrifice' in *Encyclopaedia Britannica*, 9th.ed. vol.21, p p .132-
 8 .
- 赤松智城 1929 『輓近宗教説の研究』 同文館.
- 作田啓一 1983 『デュルケーム』人類の知的遺産57 講談社.
- 中 久郎 1979 『デュルケームの社会理論』 創文社.
- 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).
 1971 『原始宗教の構造と機能』 有隣堂出版 (『古野清人著作集 2—原始宗教の構造と展開, 三一書房, 1973).
- 宮島 喬 1977 『デュルケーム社会理論の研究』 東京大学出版会.
 1979 『現代フランスと社会学』 木録社.
 1987 『デュルケーム理論と現代』 東京大学出版会.
- 柳川啓一 1987 『祭と儀礼の宗教学』 筑摩書房.

La Formation de la Théorie du Sacrifice d'Émile Durkheim et sa Problématique

Naoki Kashio

Cet article a pour objet d'étudier les caractéristiques du lien social à travers les analyses de la théorie du sacrifice auxquelles Émile Durkheim a attaché beaucoup d'importance.

Il a mis en évidence que deux types de sacrifices (la communion et le sacrifice piaculaire) constituaient "la communication entre le sacré et le profane", c'est à dire, les pratiques qui communiquent la force (le pouvoir) religieux (social et moral), impersonnel, entre le divin et l'homme; la nature et l'homme; l'homme et lui-même, et que cette force (ce pouvoir) équivalait presque la notion ambiguë du mana.

Puis É. Durkheim a découvert dans le sacré et cette force (ce pouvoir): La "Société", l'être moral qui transcende les individus. La "Société" signifie pour lui la société idéale comme "idées superposées sur le monde réel et empirique" ainsi que le sacré.

Les sacrifices offrent l'essence de La "Société" comme idées aux individus et la leur font pénétrer profondément. Ainsi ils sont les procédés qui sont à l'origine du lien social et moral. Par ses pratiques, les sacrifices symbolisent quatre idées collectives (les caractéristiques du lien social) : 1. la publicité (caractère public), 2. la réciprocité, 3. l'égalité, 4. l'unité.