

「宗教学者」デュルケームの生成——社会学年報学派の宗教学思想・中間考察

山崎 亮

キーワード＝デュルケーム、ユベール、モース、『宗教学生活の基本形態』、社会学年報学派、宗教学

はじめに

二〇一四年、私は、一九二二年に公刊されたエミール・デュルケーム晩年の主著『宗教学生活の基本形態——オーストラリアにおけるトーテム体系 (*Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*)』(以下『基本形態』と略記する)の新しい邦訳を上梓した⁽¹⁾。これに伴い、一般には社会学者デュルケームによる宗教学ないしは人類学の書としてのみ扱われがちであった『基本形態』が、実はなによりもまず宗教学の書であった事実が改めて浮き彫りになってきた。デュルケーム自身、本書のなかでは「宗教社会学 (*sociologie religieuse*)」という呼称をほとんど用いず、「宗教学 (*science des religions*)」の呼称を多用しており、しかも本書の第一のテーマは「宗教とは何か」という問いの追求にあった。デュルケームが用いる「宗教学」の語には、宗教現象の科学的研究という一般的な含意のみならず、哲学、社会学、宗教学、人類学、民俗学等、複数の関連学問領域が交錯するなかで、宗教に関するデュルケームの多様な思想的営為＝宗教学思想が展開するという、独特の構造を見て取ることができる。この点が、『基本形態』を難解にしている一因であるが、反面、それが本書の魅力を形作っていることまたしかである。

他方で、少なくとも日本の社会学界ないしは人類学界では、『基本形

態』が正面から取り上げられることはあまりなかった⁽²⁾。それは一つには、一八九三年から二年ごとに矢継ぎ早に公刊された、『社会分業論』、『社会学的方法の規準』、『自殺論』の三冊のデュルケームの主著と、十五年後によく陽の目を見た『基本形態』との落差に起因するものだろう。この落差を一言で表現すれば、「社会科学」から「人文科学」⁽³⁾への「転回」となる。

私の知人で、デュルケーム研究で著名な社会学者とたまたま同僚になった人間がいて、『基本形態』について質問に行ったところ、即座に「あれはデュルケームじゃない」と切って捨てられた、というエピソードがある。『基本形態』は「社会学者」デュルケームの著作ではない、ということなのだろうが、日本の社会学界のなかで『基本形態』が長い間冷遇されてきた理由を問わず語りに示しているようで、きわめて興味深い。いわゆる「社会学者」の眼には、それは「社会学」からの逸脱、ないしはデュルケームの「変節」に映るのかもしれない。しかしこれとは別の観点もありうる。否、この「社会学」のまなざしゆえに『基本形態』が正当に理解・評価されてこなかったのだとすれば、まさに別の観点こそが必要なのではないか。

小論は、デュルケームのこの変容を、狭義の「社会学者」から「宗教学者」への変貌ととらえ、後者の生成のプロセスの一端を明らかにしようとするものである。もとよりデュルケームの自己規定は一貫して社会学者

(sociologue) だったのであるが、ただ、彼の構想した社会学は、果てしなく分節化を辿るその後の斯学の展開とは異なり、人文科学としての宗教学をも十分包摂するような、懐の深いものだったということなのだろう。

ここでは、「宗教とは何か」を最終の問いとするデュルケームの姿勢を「宗教学者」として位置づけ、そのような姿勢の生成を問題にしたい。その際、一八九八年にデュルケームが創刊した『社会学年報』の存在を看過することはできない。『基本形態』が依拠する膨大な民族誌や人類学者・民俗学者・宗教学者らの研究が吟味され、さらには本書の根幹に関わる発想や枠組みが生起したのは、もっぱら『社会学年報』に関わるデュルケームの作業、なかでもアンリ・ユベールやマルセル・モースらとの共同作業においてであった。逆に言えば、いわゆる社会学年報学派の宗教研究を総体としてとらえる視角抜きには、「宗教学者」デュルケームの生成を問うことはできない。

ここ十年あまり私は、社会学年報学派の宗教学思想を総体として把握しようと細々ながら努めてきたのだが、いまだ途半ばの状況にある。実は現在、『宗教学名著選』として、近代宗教学成立期の古典的作品を翻訳する企画が進行中であるが、今後スタートする第二期のなかで、江川純一と私が共同で監修する『社会学年報学派宗教論集』二巻の出版が予定されている。その翻訳・精査の作業を通じて、私は社会学年報学派の宗教学思想の全体像を追求していきたくと考えている。小論は、その結果提示されるはずの最終的な結論に向けて、いわば中間考察の位置を占めることになる。

社会学年報学派の宗教学思想に関する私のこれまでの研究成果をふまえ、「宗教学者」デュルケームの生成を探るうえで、ここでは三つのポイントに分けて論を進めていきたい。まずはデュルケーム、とりわけ『基本形態』の著者であるデュルケームは、どのような意味で「宗教学者」と言えるのか。二番目に、ではそれ以前の彼は「社会学者」としてどのように宗教を扱っていたのか。三番目に、「社会学者」から「宗教学者」への移り行きはいかにして果たされたのか。

小論は、昨年(二〇一七年)の日本宗教学会第七六回学術大会でのパネル発表「デュルケーム宗教学思想の可能性——没後一〇〇年によせて」におけ

る私の発表「宗教学者」デュルケームの生成⁶⁾を、ここでは触れることのできなかったいくつかのトピックスを追加しつつ、発展させたものである。

なお、以後の議論の理解のために、社会学年報学派による宗教関連著作ならびに関連するデュルケームの講義の一覧を年表形式にまとめておく。適宜参照しながら読み進めていただきたい。

一、デュルケームはどのような「宗教学者」だったのか

『基本形態』における「宗教学者」デュルケームの思想については、すでに拙著『デュルケーム宗教学思想の研究』第五章や前掲拙稿「訳者解説」二のなかで論じている。詳細はそちらを参照していただくとして、ここではその骨子を簡単に一瞥するにとどめたい。

『基本形態』の意図はその「序論」に尽されている。デュルケームが *science des religion* の語でみずからの立場を示していることに端的に示されるように、ここでは、「今日の間人 (l'homme d'aujourd'hui)」の探求のために「宗教とは何か」という問いが立てられ、最も原始的で単純な宗教と当時考えられていたオーストラリアのトーテミズムの検討を通じて、宗教の普遍的・共時的な本質を究明することが目的として掲げられる⁷⁾。

デュルケームのこのような普遍主義的・共時的観点は、一方では宗教の普遍の本質を問う、啓蒙主義以来の「自然的宗教」論の系譜に位置づけることもできるだろうし⁸⁾、他方では人間精神の普遍的・共時的な構造を問う、レヴィ・ストロースの構造主義に継承された、と見ることもできるだろう⁹⁾。

さて、デュルケームは宗教の本質をまず、その全体像として提示する。オーストラリアのトーテミズムから析出された「宗教の本質的要素」の総体がそれにあたる。具体的には、『基本形態』の「第二部 基本的信念」で検討される、聖観念、靈魂観念、精霊観念、神観念、また「第三部 主要な儀礼的態度」で検討される、禁忌、禁欲主義、供犠、擬態的儀礼、表象的儀礼、償いの儀礼である。これらの選択には、いわばカトリック的バイアスがかかっていた——神と社会を同一視するという周知の視点からして、デュルケーム自身は無神論者だったと考えられるにしても——とは言え、彼は、このような本質的要素の形態と意味の検討を通じて、神に仕える「真摯な生活 (vie

年表 社会学年報学派による宗教研究関連の著作ならびに関連するデュルケームの講義

1893	デュルケーム『社会分業論』(É. Durkheim, <i>De la division du travail social. Étude sur l'organisation des sociétés supérieures</i> , F. Alcan) [=D]	
1895	デュルケーム『社会学的方法の規準』(É. Durkheim, <i>Les règles de la méthode sociologique</i> , F. Alcan) [=RM]	
1896	モース「最近の書物による宗教ならびに刑法の起源」(M. Mauss, "La religion et les origines du droit pénal d'après un livre récent", <i>Revue de l'histoire des religions</i> 34, 35 [CE2])	1894-95 「社会学講義：宗教」(ポルドー大学)
1897	デュルケーム『自殺論—社会学研究』(É. Durkheim, <i>Le suicide. Étude de sociologie</i> , F. Alcan) [=SU]	
1898	デュルケーム『個人表象と集合表象』(É. Durkheim, "Représentations individuelles et représentations collectives", <i>Revue de métaphysique et de morale</i> 6 [SP])	
	デュルケーム『個人主義と知識人』(É. Durkheim, "L'individualisme et les intellectuels", <i>Revue bleu</i> 4série 10-35 [SS4])	
1899	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "Préface", <i>AS</i> 1 [JS])	1901-02 「社会学講義：宗教の基本形態」(ポルドー大学)
	デュルケーム『近親婚の禁止とその起源』(É. Durkheim, "La prohibition de l'incest et ses origines", <i>AS</i> 1 [JS])	1902-03 講義「道徳教育論」(ノルボンヌ)
1901	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "Préface", <i>AS</i> 2 [MHR / CE1])	
1902	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
1903	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
1904	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
1905	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
1906	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
1907	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
1908	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
1909	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
1911	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
1912	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
1913	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
1914	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
1919	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
1920	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
1922	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
1924	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
1925	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
1928	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
1950	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
1955	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	
	デュルケーム『序文』(É. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", <i>AS</i> 2 [JS])	

*1 内に、当該する論考が後に再録された書名を略号で示した。略号は、MSRF(= R. Hertz, *Mélanges de sociologie religieuse et folklore*, F. Alcan, 1928)以外は、本文中の引用略号を用いている。

「serious」から、服喪のように陰鬱な儀式、さらには歓喜に満ちた祝祭に至るまで、宗教生活の多様な現われを描き出そうとしたのであった。

そのうえでデュルケームは、宗教生活の根本的な機制を、祭祀(culte)における「諸個人意識の合一(communion des consciences)」に見出し、そこに「活力発生的(dynamogénique)」機能すなわち社会と個人との活性化の機能を位置づける¹¹⁾。それは、集合的に執り行なわれる祭祀の場面において、諸個人が社会についての意識を高めること(「合一」)によって社会が活性化され、こうして活性化された社会によって諸個人が再活性化されるといふ、個人と社会との弁証法的な関係の現実の発動としてとらえられる。だからこそデュルケームは、「私は汝が与えるために与える(do ut des)」——神にいにえを捧げることで信者がより多くの利益を引き出す——を原理とする供犠(sacrifice)こそが、祭祀の根本機制を明確に示す典型的な儀礼である、とみなすのである(FR:195/下二三四頁)。彼によれば、このような祭祀による活性化の頂点が「集合的沸騰(éffervescence collective)」として発現するのであり、その只中から集合的理想(idéaux collectifs)が生成し、集合表象としての社会が再創造される——祭祀が社会と個人を「作り直す(refaire)」——のである。そこには、「社会学的理想主義(idéalisme sociologique)」¹²⁾とも称すべきデュルケームの価値論的志向を読み取ることができぬ。

さらにこのような宗教の「活力発生的」機能は人間を「自身を越えて高める」ものであって、デュルケームがこれを、人間にとって「望ましいもの」ないしは「善」として位置づけている点に注目しておきたい。それはまた、個人に対する社会的事実の拘束性・外在性のみを強調する従来のデュルケームの強圧的な社会観から、社会が個人に対してもつ望ましき・愛着の対象としての側面にも眼を向けた新たな両義的社会観への転換にも対応していた¹³⁾。

他方で『基本形態』の副次的なテーマとしては、分類体系や時間・空間、因果律、人格といった認識論的カテゴリーの生成を、宗教現象の検討を通じて説明しようとする、認識社会学の議論があった。それは、たとえば同時代の哲学者レヴィ・ブルジュルによる、「原始人」の「神話的思考」と近代西欧の「科学的思考」とを峻別する「原始心性」論を排して¹⁴⁾、両者の思考の連続

性を、したがって人間の論理的思考の普遍性を強調するものであった。それはまた、本書の結論末尾で明示されるように(FR:635ff/下四四一頁以下)、感性界と叡智界のカントの二元論を、超越的実在としての社会を介在させることで、実証的あるいは社会学的に読み替えようとする試みであり、デュルケームはこの試みに「人間科学(science de l'homme)」の新たな展開を託そうとしていたのである。

このような哲学的問題領域への積極的参与にも窺えるとおり、『基本形態』において宗教は、なによりもまず「人間の問題」として論じられていた。デュルケームにとっては、宗教生活の多様な現われそのものが、人間生活の多様な発現を示している¹⁵⁾のであり、祭祀の「活力発生的」機能も、結局のところは人間の「高級な生活(vie supérieure)」の活力源としてとらえられていたのであった。

こうして『基本形態』のデュルケームは、宗教一般の具体相をその多様性において描き出しつつ、それらの背後に、強圧的であると同時に望ましい超越的な実在として社会を措定し、社会と個人との弁証法的関係の発動たる祭祀の「活力発生的」機能に依拠すること、いわば人間の種差を宗教に求めようとする、「宗教学者」だったのである。

二、「社会学者」デュルケームは宗教をどのように扱っていたのか

さて、それでは一八九八年の『社会学年報』創刊以前の「社会学者」デュルケームは、宗教をどのように扱っていたのだろうか¹⁶⁾。

周知のように、デュルケームの当初の学的方向性は、一九世紀末フランス社会の再組織を、真に実証的な近代社会学の構築を通じて果たそうとする実践的関心に裏づけられていた。失われつつある近代社会の統合(integration)をいかに回復するか、それが「社会学者」デュルケームの最大のテーマだったのである。

一八九三年の『社会分業論』でデュルケームは、機械的連帯から有機的連帯への展開という歴史的發展図式のなかで、諸個人の差異を前提とした有機的連帯に、近代の新たな社会的統合のあり方を見出そうとしていた。ここでは宗教は、諸個人の均質性に依拠した機械的連帯に対応する古いタイプの社

会制度とみなされている。それは、集合意識——さしあたって当該社会の構成員に共通する意識——の超越性を、神や祖先といった宗教的表象の形で象徴的に表現することによって、個人を強力に規制する。¹⁷⁾ 宗教はこうして諸個人を共同体に縛り付け、その結果、一定の社会的統合を維持する。しかし他方でそれは、社会の合理化と個人の自律を妨げ、近代化とともに宗教の影響力が衰退的にとらえられる。これは裏を返せば、近代化とともに宗教の影響力が衰退していくという、一種の世俗化論の主張でもあった。

一八九七年の『自殺論』でもこのように消極的な宗教観は基本的に継続する。たとえば「利己主義的自殺 (suicide egoiste)」の類型を析出するなかで登場する、カトリック教会がプロテスタント教会よりも統合性が高いとする著名な議論にしても、結局のところ宗教社会の統合性を確保しているのは、共通の信念と儀礼による強力な規制であるとされる。¹⁸⁾ その意味で宗教社会の統合性は古いタイプのものであって、デュルケームがこれを積極的に評価していたわけでは決してない。

その一方で、近代社会において価値体系の共有による社会的統合を維持する象徴として、宗教的表象を積極的に位置づけようとする視点も登場してくる。『自殺論』ではまだ控えめな主張であったが (第三部第二章一)、ドレフユス事件に触発された論文「個人主義と知識人」のなかで積極的に展開される「人間の崇拜 (culte de l'homme)」¹⁹⁾ 「人間性の宗教 (religion de l'humane)」²⁰⁾ の議論はその典型である。これは、集合意識の最後の中核たる人格概念がもつ道徳的価値の超越性を象徴して、個人主義的、道徳を擁護しようとする理念的な宗教像であった。²⁰⁾

このような『自殺論』におけるデュルケームの宗教観の背後には、独自の宗教進化論を読み取ることも可能である。すなわち (a) 「原始社会」の宗教、(b) バラモン教・ヒンドゥー教・仏教など、自我ないしは人格の否定を基調とする「汎神論 (pantheisme)」的宗教、(c) ギリシア・ローマの多神教、(d) ユダヤ教、キリスト教、イスラームの一神教である。前者になればなるほど、宗教社会の規制と統合の度合いは高くなり、集団への過度の同調に起因する「利他主義的自殺 (suicide altruiste)」が増加する。²¹⁾ またとくに一神教的伝統におけるユダヤ教とキリスト教に関しては、ユダヤ教、カトリック

ク、プロテスタントの順で、「自由検討」に代表されるような個人の自由度が増大し、したがって宗教社会の統合は弛緩する。この意味において、デュルケームはプロテスタントを宗教進化の最先端に位置づけ、さらにその延長線上に、徹底した「宗教的個人主義」として、理念的な「人間性の宗教」を構想したのである。しかしそれは、宗教の内実、たとえばその思想や実践・組織そのものの進化というよりも、あくまで、社会的統合と規制という枠組みのなかでの宗教進化論であった。²²⁾

結局のところ「社会学者」デュルケームは、集合意識の超越性を象徴する——社会を「表わす (exprimer)」——ものとして宗教をとらえ、社会的統合と規制との関わりにおいて付随的に言及するのみで、その宗教観は世俗化論的発想に基づく消極的なものでしかなかった。「社会学者」デュルケームにとつて宗教は、近代化の歴史的展開のなかで衰退を余儀なくされるものであり、あるいは「人間性の宗教」という積極的な理念が導出される際にも、個人主義への彼自身の願望の象徴的表現にとどまるしかなかった。「人間の問題」として宗教の共時的・普遍の本質に正面から向き合おうとする「宗教学者」デュルケームの片鱗すらも、そこに見出すことはできない。とするならば、デュルケームにおいて「社会学者」から「宗教学者」への移行行きは、いかにして実現したのだろうか。

三、「社会学者」から「宗教学者」への移行行き

1 「宗教学者」デュルケームの登場

「宗教学者」デュルケームが明確に公の場に姿を現わすのは、一九〇六年から翌年にかけての公開講義「宗教——諸起源」がはじめてであった。聴講生が筆記したノートを見るかぎり、この講義では後の『基本形態』の基本的骨格が鮮明に描き出されている。『基本形態』同様、聖、靈魂、精霊、神の諸観念、さらに消極的祭祀≡禁忌がオーストラリアのトーテムスムから析出されるが、ただ、積極的祭祀としては供犠しか取り上げられていない。この時点では、供犠以外の積極的祭祀については未だ分析の途上にあつたと推測されるのだが、しかし『基本形態』に見られる祭祀の根本的な機制——「諸個人意識の合一」という言葉は直接用いられていないもの——はすでに明

確に提示されていた。供儀における神と人間との、したがって社会と個人との弁証法的関係が指摘されたうえで、ノートの末尾近く、デュルケームは次のように述べる。いささか長くなるが、重要な箇所なのでそのまま引用する。

祭祀は錯誤なのではない。それは、事物の本性そのもののなかに深い理由を持っている。集団の構成員が集結する宗教的な儀式のあいだは、人びとの意識内容は変化する。彼らの意識を占めていた個人的、利己主義的表象は、俗なるものであるがゆえに、共同生活が続く間ずっと、必然的に追い払われる。集合的な信念 (croyances) が、それらの表象に取って代わるのである。このときには共通の利益が目指されるのであり(たとえば種の豊穡を導く)、したがってこの期間においては、社会の存在は、日常の期間におけるよりも現実的であり、より強度である。それゆえ、人びとが次のように考えるのは誤りではない。すなわちこのときには、彼らが依存する強力な何ものかが生きていて、彼らを、自身を越えて高め、高貴にし、聖化するのだ、と。……儀礼がもつ道徳的かつ社会的な意義は、しばしば物質的諸実践を通して、それ自体、透けて見えてくる。儀礼の深い道徳的効力が、見せかけの物理的効力への信念を生じさせる。今日と同様、信者たちは、そのような個々の実践を切り離して検討するならば、懐疑に傾いたことだろう。しかし信者たちは、祭祀の総体から、彼らを力づける熱が発しているのを感じる。論理的な理由がないときに優位を占める、知性のこの飛躍こそが信仰 (foi) なのであり、それなしには宗教は存在しないのである。

ここにこそ、祭祀が永遠なるものをもつことと理由がある。人間はその生存のために、社会を神々という実体化された形態のもとで表わすことも、物理的な事物に対する儀礼の物質的効力を信することも必要ではない。しかし、祭祀が果たす道徳的かつ社会的な役割は、人間が存在するかぎり、すなわち諸社会が存在するかぎり、必要不可欠かつ恒久的である²⁴。

前段の議論は、『基本形態』第三部第二章Vにおける供儀の説明、ならび

に第三章IIにおける擬態的儀礼の説明に対応しており、祭祀のもつ「道徳的効力」——後の表現で言えば「活力発生的」機能——が提示され、後段ではこの機能ゆえの祭祀の恒久性が強調されるのである。このように、遅くとも一九〇六年には「宗教学者」から「社会学者」へのデュルケームの変貌が顕わになるのだが、その道筋を、『自殺論』以降の展開のなかで手短かに辿ってみたい。

2 発生論的方法とロバートソン・スミスによる「啓示」

最初の変化は、「発生論的 (genétique)」方法による「原始宗教」研究という形で現われる。発生論的方法自体はすでに一八九五年の『社会学的方法の規準』のなかで示されていたが、その宗教研究との関連は、一八九九年の『社会学年報』第二巻の序文において明示される。デュルケームによれば、特定の社会制度を理解するにはその起源に遡って歴史の変遷を辿らねばならず、しかもすべての社会制度は起源にあつては宗教的な形態をとっていたのである、それゆえ社会学にとつて宗教、とりわけ「原始宗教」の研究は、方法論上最も重要なテーマとされるのである。実際、『社会学年報』第一巻に掲載された「近親婚の禁止とその起源」ならびに第二巻に掲載された「宗教現象の定義」は、まさしくこの発生論的方法に基づく論考であった。ただその場合にも、宗教現象はあくまで諸他の社会制度を説明するための手段として研究対象とされていたにすぎず、宗教それ自体は「原始的事実」として、積極的に位置づけられないままであった²⁵。そこに、「社会学者」デュルケームによる世俗化論的発想の残滓を見出すこともできよう。

さて、このような発生論的方法による「原始宗教」研究との関連で注目すべきは、イギリスの旧約学者ロバートソン・スミスからの影響であろう。一九〇七年に発表されたある公開書簡のなかで、デュルケームは次のように述べている。

社会生活のなかで宗教が果たす重要な役割に、私が初めてはつきり気づいたのは、一八九五年になってからである。まさにこの年に、私は、宗教学研究に社会学的に着手する手段を初めて見出したのであった。それは

私にとって一つの啓示であった。この一八九五年の講義は、私の思想の展開において境界線を描くものであって、その結果それ以前の私の探求はすべて、これらの新しい観点と調和するように、改めて手直しされねばならなかった。……この方向転換はまったくのところ、私が取り組んだばかりの宗教史の研究、とりわけロバートソン・スミスと彼の学派の著作の読解に負っている。

そもそもデュルケームは、みずからの思想の変化や被った影響について語ることはほとんどないのだが、ここでは珍しく、一八九四年から一八九五年にかけての宗教についての講義が、彼の思想展開における決定的な転回点であったこと、さらにそこにロバートソン・スミスの著作の読解が大きく作用したことを証言している。デュルケームに最大の影響を及ぼしたスミスの著作が著者『セム族の宗教に関する講義』——ユダヤ・キリスト教の一神教的伝統を古代セム族の供儀に遡って説明しようとする——であったことは、研究者の一致するところであるが、しかし「啓示」の内容に関してはデュルケーム自身何も語っておらず、従来からさまざまな推測がなされてきた。デュルケームの思想の分水嶺とも言うべきこの「啓示」をめぐる事情はかなり複雑で多面的だと思われるが、いづれにせよ「社会学者」から「宗教学者」へのデュルケームの移り行きを主題とする小論にとっても、きわめて重要なトピックとなるだろう。

さしあたって、スミスからの最初の影響は、供儀の重要性をデュルケームに認識させた点に求められよう。彼がユベールとモースに「供儀の本質と機能に関する試論」（以下、「供儀論」と略記）——一八九九年の『社会学年報』第二巻に掲載される——の執筆を指示し、自身も供儀研究にのめり込んで、論文の生成にパターナリステイックに介入していたことは、残された書簡からも窺うことができる。すでに註(27)に引いた『社会学年報』第二巻の序文にも示されるとおり、デュルケームは当初、発生論的方法を適用する好個の例として、供儀のことを考えていたのであった。

けれどもこの方向は長続きしなかった。実際に完成したユベールとモースの「供儀論」は、スミスの起源論的発想を批判し、供儀の共時的・普遍的構

造——屠られたいけにえを媒介として聖俗間の交流を確立する——を析出するものとなっていた。しかもこの間、供儀の機能をめぐるモースとの書簡のやりとりのなかで、デュルケームは一つの発見に至る。

「供儀の」真の目的は、生命を維持することなどにある。しかし供儀はなぜ、集団が集まった饗宴において行われるのだろうか。維持すべきは、集団の生命ではないだろうか。集会はまさに、集団がみずからについてよりいつそう意識するようにしむけるのであり、集団みずからがよりよい健康な状態にあることを、より強く感じさせる。神秘的な幻想は、こうして物質において根拠づけられる。儀礼は、もしもその定式しか考察されなければ虚構にすぎないが、それは現実に効力をもっているのである。

おそらくこれこそは、やがて祭祀の「道徳的効力」——「活力発生的」機能を軸に構築されていく、デュルケームの積極的な宗教観の最初の萌芽であろう。実際、「供儀論」の結論では、内在と超越・善と強制といった両義的な社会観と、社会と個人の活性化という供儀の社会的機能が、いささか唐突に提示される。これもおそらく、デュルケームに萌した新たな社会観と宗教観の反映と見ることができよう。その一方で、諸他の社会制度を説明するための「原始宗教」——供儀研究という発生論的方法は、その後まったくといっていいほど省みられなくなってしまう。

しかしながら、デュルケームに対するスミスの影響がこれですつかり消えてしまったわけではない。すでに小論の一でも触れたように、デュルケームによれば供儀は、社会と個人との弁証法的関係を示す祭祀の典型なのであり、そこには、供儀の本質を「食物上のコミュニケーション (communion alimentaire)」——共食——神と人間が、屠られた同じ動物の肉を共に食すること、その同性性を再確認する——とみなすスミスの観点が取り入れられていた。そのうえ、社会に望ましさの側面を見出すデュルケームの新たな社会観も、神と人間の同性性を強調し、さらには人間を保護する望ましさ存在として共同体をとらえるスミスの観点に淵源すると考えられる。デュルケ

ムに対するスミスの影響は、その範囲を拡げてじわじわと浸透し、まさに「宗教学者」デュルケームの生成にとって、「啓示」として作用していくのである。⁴⁰

3 社会学年報学派による宗教研究と哲学

ここで強調しておきたいのは、2で見たようなデュルケームの方向転換が、ユベール、モースとの共同作業のなかでもたらされたという点である。社会学年報学派による宗教研究において三者相互の影響関係がどのようなものであったかを具体的に確定することはしばしば困難であるが、この共同作業なしに、デュルケームの積極的な宗教観がありえなかつたこともたしかである。

たとえば、ユベールとモースは、「供儀論」発表後、『社会学年報』のアナリズズの宗教社会学セクションを担当するなかで、おそらく発生論的方法からの脱却を目指して、宗教現象の分類項目のあり方を模索している。試行錯誤の末、『社会学年報』第五卷（一九〇二年）の宗教社会学セクションの「序」のなかで、二人は暫定的な原則を公表する。それは、宗教的表象、宗教的実践、宗教的組織（集団）、宗教体系という四つのカテゴリーを軸に項目を設定しようとするものであり、そこに前提されているのは、表象、実践、組織の三種の要素が一つのまとまりをなして体系を構成するものが、宗教にはかならないとする認識であった。それは、その後の社会学年報学派の宗教研究の方向性を規定する認識であり、また、諸他の社会制度の解明のための宗教研究という発生論的方法に代わって、宗教それ自体の普遍的な構造を問う共時的な枠組みの登場をも意味している。⁴¹ 事実、この枠組みはデュルケームにも共有されて、その宗教の定義にも反映されるのである。⁴²

さらに三者の共同作業は、ユベールとモースによるもう一つの共著論文「呪術の一般理論素描」（以下、「呪術論」と略記）にも窺うことができる。この論文は、いわば宗教現象のネガとしての呪術を解明すべく書かれたのであるが、そもそも未完の論考であつたうえに、一九〇四年の『社会学年報』第七巻に掲載された際には註記の大半が省略され、さらにその成立にはデュルケームも一枚噛んでいた。⁴³ 内容的には、呪術の原基たるマナ概念の詳細な分析が中心であるが、そこには、フレイザーの共感呪術説批判と因果律の間

題、認識社会学のカテゴリー論、集合的理想、集合的力としてのマナ、「諸個人意識の合一」ないしは「集合的沸騰」の原型としての「呪術的な協同(collaboration magique)」等々、後の『基本形態』で展開されることになるいくつかのトピックスが混沌とした状態で錯綜する、いわば実験室の様相を呈している。このような「呪術のカオス」⁴⁴が、この論文の晦渋さの一因になった、とさえ考えられるのである。

他方、「呪術論」におけるマナ概念はきわめて多義的でさまざまな可能性に富んでいたが——この論文も再録されているモースの論文集『社会学と人類学』（一九五〇年）の序論で、レヴィ・ストロースが試みた記号論的解釈はその一つの典型例であろう——、これに対して『基本形態』におけるマナ概念は、もっぱら非人格的な宗教的力に収斂させられて集合的力に同定され、当初のディナミズムを失つてしまった、と評することもできよう。とりわけモースの奔放なまでに柔軟な構想力と、デュルケームによる体系志向のリゾリスムとのひそやかな相剋が、この論文にはすでに孕まれていたと見てもあながち誤りではあるまい。⁴⁵

最後に、「宗教学者」デュルケームの生成に関わる哲学的側面にもごく簡単に触れておこう。時期的に遡るが、一八九八年の「個人表象と集合表象」では、これら二種の表象の、したがって個人と社会との異質性の主張と同時に、社会構造に対する集合表象の相対的自律性が強調される。⁴⁶ その典型例として引き合いに出されるのが宗教的表象なのであり、この宗教的な集合表象の本格的研究の始点が、デュルケームとモースによる「分類の若干の原始的形態」——一九〇三年の『社会学年報』第六巻に掲載された——であった。この論文では、分類体系の社会的起源が提示されると共に、宗教的思考と科学的思考との連続性という、『基本形態』の認識社会学の基本的発想をも確認することができる。また、一九一一年にポロニーニャで開かれた国際哲学会での報告「価値判断と实在判断」では、「集合的沸騰」から集合的理想が生じるといって「社会学的理想主義」の立場が提示される。⁴⁷ この立場もまた、社会構造から自律した集合表象研究の延長線上に位置しており、『基本形態』の価値論的志向を明確に予示するものと言える。

以上、『自殺論』以降のデュルケーム、あるいは社会学年報学派の宗教学思想の展開を駆け足で辿ってきた。発生論的方法による「原始宗教」＝供儀研究から始まった社会学年報学派の共同作業のなかで、祭祀による社会活性化機能が「発見」され、学派に共通する宗教研究の共時的枠組みが提示される。さらに社会構造から自律した集合表象の研究が、哲学的問題領域への戦線拡大をもたらす。おそらくは一八九八年から一九〇五年にかけてのこれら一連の過程のなかで「宗教学者」デュルケームが生成していった、と考えられるのである⁵⁰。

おわりに

このようにデュルケームのテキストと社会学年報学派のコンテキストに即して見てみると、『基本形態』が、宗教の社会的統合機能を説いている——そもそも本書では統合 (integration) の語は一切用いられていない——とか、あるいは発生論的方法の典型的な適用例である、といった類いの俗説がいかにも的外れなものであるかは、もはや明白であろう。おそらく前者はタルコット・パーソンズの『社会的行為の構造』⁵¹に、後者はロバート・N・ベラーの論文「デュルケームと歴史」⁵²あたりに淵源するものであろうが、斯界の権威がそれぞれ独自の問題設定に引き付けて打ち出したかなり癖のある解釈をそのまま鵜呑みにするところに、いわゆる学説史が成立するのだ、と皮肉の一つでも言ってみたくなる⁵³。

とは言え、冒頭でも触れたように、小論はあくまで中間考察にすぎない。デュルケームの思想展開における宗教理解の変遷の輪郭は明らかになつたものの、その詳細にはまだ不明な点が多い。そのためにも社会学年報学派の宗教学思想の検討は、今後とも推し進めていかなければならない。まずは認識社会学の始点となるデュルケームとモースの共著論文「分類の若干の原始的形態」(一九〇三年)の精査が、次の作業となるだろう。「呪術論」でかなり明確となつた、デュルケームとユベールならびにモースとの差異を見定めるためには、ユベール「シャントピー・ド・ラ・ソーセー」『宗教史教本』仏訳への序論⁵⁴(一九〇四年)とモース『祈禱第一部 諸起源』(一九〇九年)

の精査が不可欠となってくる。前者は宗教現象学と社会学年報学派との関係を考えるためにも、またモースの未完の博士論文である後者は『基本形態』に欠落する口誦儀礼研究という点でも興味深い。さらには学派全体でのトーマス理解の変遷もぜひ押さえておきたいところだ。

もう一点、小論では、デュルケーム宗教学思想における哲学的問題領域への戦線拡大にも簡単に触れた。たとえばラヴェツソンの『十九世紀フランス哲学』⁵⁵に代表されるような、当時のフランス講壇哲学とデュルケームとの関連性、あるいはデュルケームのエコール・ノルマル時代の師であるブートルケーム宗教学思想の奥行きと射程をいっそう明らかにし、その哲学的含意を再検討することができるのではないかと考えている。たとえば個人の「精神性 (spiritualité)」に対比させて集団の「超精神性 (hyper-spiritualité)」を説くデュルケームの発想は、「唯物論に対して精神 (esprit) の実在を肯定する立場」という、当時の広義のスピリチュアリズムの枠組みのうちに収まっているとも言えよう。

遅々とした歩みでしかないが、デュルケーム、さらには社会学年報学派による宗教学思想を、「社会学」あるいは「人類学」といった既成の学問分野の呪縛から解き放つて考え直していく作業、これを今後の私の課題の一つとしたい。もつともそれは、「宗教学者」デュルケームという、新たな呪縛の始まりになるのかもしれないが……。

いずれにせよ、彼らの宗教学思想は、二〇世紀初頭の西欧世界における、宗教をめぐる多様な議論の一つの結節点であり、「宗教学の生成」を再考するうえでも貴重な参照点を提供してくれるはずである。

引用略号

- DT = É. Durkheim, *De la division du travail social. Étude sur l'organisation des sociétés supérieures*. F. Alcan, 1893 (nouvelle édition, 1930) / 田原音和訳『社会分業論』(ちくま学芸文庫、二〇一七年)
- RM = É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*. F. Alcan, 1895 (11^e édition, PUF, 2010) / 宮島喬訳『社会学的方法の規準』(岩波文庫、一九七八年)
- SU = É. Durkheim, *Le suicide. Étude de sociologie*. F. Alcan, 1897 (nouvelle édition, 1930) / 宮島喬訳『自殺論』(中公文庫、一九八五年)
- AS = *l'Année sociologique*, 12 vol., F. Alcan, 1898-1913
- MHR = H. Hubert et M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*. F. Alcan, 1909
- FR = É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. F. Alcan, 1912, (4^e édition, PUF, 1960) / 山崎亮訳『宗教学生活の基本形態——オーストラリアにおけるトーテム体系』(ちくま学芸文庫、二〇一四年)
- SP = É. Durkheim, *Sociologie et philosophie*. F. Alcan, 1924 / 山田吉彦訳『社会学と哲学』(創元社、一九四三年)
- SA = M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*. PUF, 1950 / 有地亨ほか訳『社会学と人類学』I・II (弘文堂、一九七三・一九七六年)
- GE = M. Mauss, *Œuvres*, 3 vol., Les Éditions de Minuit, 1968-69
- JS = É. Durkheim, *Journal sociologique*, PUF, 1969
- SSA = É. Durkheim, *La science sociale et l'action*. PUF, 1970 / 佐々木公賢・中島明勲訳『社会科学と行動』(恒星社厚生閣、一九八八年)
- T = É. Durkheim, *Textes*, 3 vol., Les Éditions de Minuit, 1975
- *ここに示したものに限らず、小論で利用したすべての欧文文献で邦訳のあるものは適宜参照しているが、引用はすべて私訳による。また引用文中の傍点は原文のイタリックによる強調を、傍線は引用者による強調を示す。

註

- (1) エミール・デュルケーム著／山崎亮訳『宗教学生活の基本形態——オーストラリアにおけるトーテム体系』上下(ちくま学芸文庫、二〇一四年)。
- ちなみに、原著初版に依拠した校訂本が二〇一五年に出版されているが(Émile Durkheim, *Œuvres tome 1, Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Édition critique par Myron Achimastos, Classiques Garnier, 2015)、原著の版の新旧に起因する問題は複雑であり、この点については前掲拙訳下巻所収「訳者解説」六を参照されたい。小論では、最も流通しているPUFのQuadrige版——原著第四版による。この第四版自体、かなり問題を抱えているのだが——を暫定的なテキストとして用いる。
- (2) この点は、すでに山崎亮『デュルケーム宗教学思想の研究』(未來社、二〇〇一年)の序章第二節で指摘しているが、その後も状況に変わりはない。この間の事情については、Makoto Yamazaki, "Japan's reception of *Les formes élémentaires de la vie religieuse*", *Religion* 42-1, 2012、また前掲拙稿「訳者解説」四も参照されたい。
- ちなみに、欧米におけるデュルケーム宗教学論研究は日本に比べて格段に層が厚いが、実はその中でも、同様の傾向を指摘するものがあてられる。二〇一二年の『基

本形態』出版一〇〇周年に特集を組んだ雑誌「たぶん」(l'Année sociologique, 62-2, 2012) *Archives de Sciences sociales des religions* 159, juillet-septembre 2012 & *Religion* 42-1, January 2012、その中には論文集だが、Sondra L. Hausner (ed.), *Durkheim in Dialogue: A Centenary Celebration of The Elementary Forms of Religious Life*, Berghahn Books, 2012に掲載された諸論考を眺めてみると、一方では『基本形態』に関わる個別的な主題の解釈なり、その歴史的・理論的背景に関わる分析なり、きわめて精緻な議論が展開され、他方では『基本形態』に触発されて多様なトピックスに関わる、いわば応用的な研究が大半を占めている。そこには、『基本形態』それ自体の全体像に関する集約的な検討はすでに決着済みであるという認識が前提となつているようにさえ思われる。

しかしながら管見の及ぶ限り、デュルケームの宗教学論に正面から向き合つて検討した著作は、W. S. F. Pickering, *Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories*, Routledge & Kegan Paul, 1984を最後に現われておらず、しかもその著作にしても種々の点でかなり問題を抱えていて、デュルケーム宗教学論の全体像を的確に示しているとは到底言えない(前掲拙著五〇頁を参照のこと)。あるいはデュルケームについての決定的な評伝と目されるMarcel Fournier, *Émile Durkheim (1858-1917)*, Fayard, 2007にしても、少なくとも『基本形態』に関するかぎり、たしかに豊富な情報を提供してくれているものの、きわめて表層

的な理解しか示されていない。また、『基本形態』の新英訳の「訳者序論」(Karen E. Fields, "Translator's Introduction: Religion as an Eminently Social Thing", in E. Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, Free Press, 1995)も、『基本形態』を援用して、フロイトからホメイニ、果てはインディー・ジョーンズまで引き合いに出す、一見したところブリアントな文章とは言えようが、肝心の本書の内容に関しては、まったく筋違いの解釈しか提示していない。付け加えれば、二〇一五年に刊行された『基本形態』の前掲初版校訂本の「編者序論」も、本書の成立過程の具体的な事実関係を辿るのみで、その内実の全体像に関しては不問のままである(Myron Achimastos, "Introduction de l'éditeur", in E. Durkheim, op. cit.)。

拙訳の「訳者解説」が、文庫本の解説にはそぐわない、リジッドにすぎない形で本書の全体像を提示することにこだわったのも、内外を通じて本書の真意がほとんど無視されている現状に対する危機感から出た所為であった。

(3) デュルケーム自身は『基本形態』のなかで、science de l'homme (人間科学)の語を用いている (FR637/下四四四頁)。

(4) その成果は以下のとおりである。山崎亮「社会学年報学派の宗教学思想・序説——『社会学年報』宗教社会学セクションの構成を中心に」(『鳥根大学教育学部紀要(人文・社会科学)』四〇(二〇〇六年)、山崎亮「ユベール・モース」供儀の本質と機能に関する試論」の生成——社会学年報学派の宗教学思想1」(『社会文化論集 鳥根大学法文学部紀要 社会文化学科編』五(二〇〇九年)、前掲拙稿「Japan's reception of *Les formes élémentaires de la vie religieuse*」(2012)、前掲拙訳「宗教生活の基本形態」と「訳者解説」(二〇一四年)、山崎亮「社会学年報学派の呪術論素描」(江川純・久保田浩編『呪術』の呪縛』下「リトン、二〇一七年」所収)等。

(5) 国書刊行会より、すでに第一巻ミルチャ・エリアーデ著／奥山倫明監修『アルカイック宗教論集——ルーマニア・オーストラリア・南アメリカ』(二〇一三年)、第二巻マックス・ミュラー著／松村一男・下田正弘監修『比較宗教学の誕生——宗教・神話・仏教』(二〇一四年)の二冊が公刊されている。さらに、ラファエロ・ペッタツォーニ著『神の全知』、フリードリッヒ・ハイラー著『祈り』、エドワード・B・タイラー著『原始文化』が続刊予定である。

(6) 私が代表者を務めたこのパネルでは、この発表以外に「イタリア宗教史学派はデュルケームをいかに読んだか?」(江川純一)、「デュルケームとアメリカ哲学——その距離と接点」(堀雅彦)の発表がなされ、二〇世紀前半の宗教史ならびに哲学の視角の一端を参照することで、デュルケーム宗教学思想の可能性を外在的にも検討した。この試みに対して最後に竹沢尚二郎がコメントを加えている。本パネルの要旨は、『宗教研究』九一卷別冊「第七六回学術大会紀要特集」

五四〜六〇頁(二〇一八年三月に日本宗教学会ホームページにアップされる予定)を参照されたい。

ちなみに、デュルケーム没後一〇〇年を冠した催しとして目に付いたものに、日仏社会学会他主催のシンポジウム「社会の境界と社会学の境界——社会学のディシプリン再生はいかにして可能か」、フランス本国ではボルドー大学エミール・デュルケーム・センター主催の La posterité de l'œuvre de Emile Durkheim (1858-1917) cent ans après、ルーアン・ノルマンディ大学の人文社会科学教育研究単位主催の Durkheim et l'éducation : cent ans après, l'étonnante actualité d'une pensée de l'homme があるが、デュルケームの宗教論に焦点を合わせたものは、管見の及ぶかぎり他には見あたらない。

(7) もとよりこのように素朴な宗教本質論は、一九九〇年代以降の宗教概念批判の流れからすれば、そのままの形で受け入れることはできないだろう。けれども、そのような限界も視野に入れつつ、ここではデュルケームの意図に即した形で論を進めていく。

(8) 近代哲学における「自然的宗教」論については、さしあたって楠正弘「理性と信仰——自然的宗教」(未来社、一九七四年)を参照のこと。

(9) レヴィ・ストロースによるデュルケームの継承に関しては、『構造人類学』の劈頭に掲げられた以下の献辞に注目しておきたい。「エミール・デュルケーム生誕一〇〇周年の一九五八年に公刊されるこの書物を、ひとりの移り気な弟子が『社会学年報』——現代の民族学がその武器の一部を受け取った名高い工房——の創始者の想い出に献げることをお許しいただきたい。われわれが彼について口をつぐみ、ほったらかしにしてきたのは、忘恩のゆえではなく、その企てが今日のわれわれの力を超えていることを悲しくも納得せざるをえないからなのである」(Claud Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, 1958, p.5 / 荒川

幾男ほか訳『構造人類学』「みすず書房、一九七二年」、i頁)。「今日のトーマス」や『野生の思考』等での、デュルケームに対するかなり辛口な評価から見ても、このしたたかで老練な人類学者の献辞を額面どおりに受け取るわけにはいかないだろうが、ただ『構造人類学2』(C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Plon, 1973)に収録された「民族学がデュルケームに負うもの(Ce que l'ethnologie doit à Durkheim)」(*Annales de l'Université de Paris*, no.1, 1960)と名付けられた小文を見るかぎりでは、少なくともデュルケームから普遍主義的志向を継承したという自覚は、レヴィ・ストロースにはあったようだ。(10) かつては『基本形態』以後の論考「宗教の問題と人間本性の二元性」(一九一三年)から引証しておこう。「宗教を引き起こす集合的状态、それは諸個人意識の合一(communion des consciences)であり、それらの意識を一時的に吸収する合成意識のなかへの融合なのである。しかしこの合一は、断続的にしか作用し

- ないし、また作用しえない。……それに人びとの意識の合一がすべて宗教的なものを生み出すのではない。……それは一定程度の統一性と親密性をもちねばならず、また合一が発散させる諸力は、個人を彼自身の外に引き出し、高級な生活へと高揚させるに十分なほど激しくなければならぬ。またこうしてかき立てられた諸感情は、それらを象徴する具体的な一つないしは複数の客体に定着しなければならぬ」(E. Durkheim, "Le problème religieux et la dualité de la nature humaine", *Bulletin de la Société française de philosophie* 13, 1913 / 72, 40f. / 小関藤一郎編・訳『増補新版デュルケーム宗教社会学論集』行路社、一九九八年、二二六頁)。
- (11) 「活力発生的」の語は『基本形態』には見られないが、一九一三年以降公にされる、筆者自身による本書の解説とも称すべき一連の論考において、宗教の本質を表わす語として頻出する。(1)ではモースとデュルケームによる『基本形態』の書評から引いておく。「結局のところ、このように理解された宗教は、なによりもまず、諸行為の体系からなるものとして現われる。それらの行為は、集合体と諸個人の精神を定期的に作り出し、また作り直す (retaire) ことを目的としている。宗教は果たすべき思弁的役割をもつのではなく、その主要な機能は、活力発生的な (dynamogénique) ものの「*élan*」(M. Mauss et E. Durkheim, "Frazer, Totemism and Exogamy", E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, AS 12, 1913 / JS706)。
- (12) デュルケーム自身による用例は、遺稿「道徳論への序論」に付されたメモに見られる (E. Durkheim, "Introduction à la morale", *Revue philosophique* 89, 1920 / 72, 314)。
- (13) このような転換は、『社会学的方法の規準』第二版の序文(一九〇一年)や『社会分業論』第二版の序文(一九〇二年)のなかで、はじめて明確に提示される。ちなみに、このような社会観の転換はたとえば、『自殺論』におけるアノミー (anomie) 概念から、『基本形態』における「集合的沸騰」概念への移行行きに象徴的に現われている、と見ることもできるだろう。というのも前者は、人間の無規制状態を、個人的欲望の無限肥大に繋がり、ひいては社会秩序を破壊する要因として悲観的にとらえたうえで、社会による適度の規制を要請するものだったが、後者は逆に、規制から解放された高揚した集合的な心理状態、いわば超アノミー状態——もとより否定的な手垢にまみれたアノミーの語は『基本形態』のなかでは一切用いられないが——のなかから、社会の中核をなす集合的理想が生成するという議論だからである。
- (14) 『基本形態』における直接の批判の対象は Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, F. Alcan, 1910 / 山田吉彦訳『未開社会の思维』上下(岩波文庫、一九五三年)であった。
- (15) この点についても、「宗教の問題と人間本性の二元性」から引いておこう。「ほとんど古典的となった偏見とは逆に、科学は哲学的反省に対してさほど豊かな素材を提供するものではない。……このも哲学の中心は人間だからである。ところが、科学を作り出し、そこに描き出される人間は、不完全で断片的な人間であり、ただ思考のみに、さらには思考の優越した諸機能に還元されている。これとは逆に宗教は完全な人間の作品である。思考と行為のありうるすべての形態が、ここでは現に作用し、姿を現わしている。それゆえ人間本性の複雑さをこれ以上よく見渡すことのできる地点はないのである」(72, 36 / 小関藤一郎編・訳『増補新版デュルケーム宗教社会学論集』、二二〇頁以下)。
- (16) この点に関する詳細は、前掲拙著『デュルケーム宗教学思想』第一章と第二章を参照されたい。また本節の記述には一部、前掲拙稿「訳者解説」一からの援用がある。
- (17) 「宗教は本質的に社会的な事物である。それは個人的な目的のみを追求するどころか、絶え間なく個人を拘束する。それは、日々のうつつとしい勤めや多少ともつらい犠牲を彼に強い。……彼は命じられたあらゆる種類の窮乏をみずからに課さねばならず、もしも神々が命ずるならば、生命さえをも放棄しなければならぬ。宗教生活はまったく献身と無私からなっているのである」(DT:59f. / 一六四頁)。「原始社会」では「こうして万人が、異議を唱えることなく同じ宗教を承認し、実践していたのであり、宗派や分派は知られておらず、容認されもしなかつただろう。そしてこのときには、宗教はすべてを包含し、すべてに広がっていた。……それは私生活の細部さえをも規制する」(DT:105 / 二二二頁)。「宗教は人間や事物の本性について、世界の起源について、なにがしかの意見を強要する。それはひんばんに、法的、道徳的、経済的諸関係をも規制する」(DT:143 / 二八二頁)。
- (18) 「宗教的性格を刻印された、したがって自由検討から免れた思考様式と行為様式が多く存在すればするほど、ますます神 (Dieu) の観念は生活の隅々に行き渡り、諸個人の意志を、唯一の同じ目標へと向かわせる。逆に宗派集団が個々人の判断により多くをゆだねればゆだねるほど、彼らの生活にはその集団は不在となり、その凝集も活力も小さくなるのである。それゆえわれわれは以下の結論に達する。すなわち自殺の観点からするプロテスタントイスムの優位性」「自殺率が高いという事実」は、それがカトリック教会よりも強力には統合され (intégrer) ていない教会だからである」(ST:159 / 一八二頁以下)。「宗教は一つの社会である……この社会を構成しているものは、信徒全員に共通で、伝統的な、したがって義務的な、一定数の信念と実践の存在である。これらの集合的状态がますます数を増し、強くなればなるほど、宗教的共同体もますます強力に統合され (intégrer) ますます「自殺に対する」予防的効力を持つことになる。教

義と儀礼の詳細は二次的なものである。本質的なことは、それらが、十分な強度をもつ集合生活をはぐくむ本性をもっているということなのである」(SU:173／一九七頁)。

(19) 一般には、「人格崇拜(culte de la personne)」の表現が流通しているが、「自殺論」や「個人主義と知識人」ではこの表現は用いられていない。管見の及ぶかぎり、デュルケームがこの表現を用いるのは『社会分業論』のなかの一箇所のみ(DT:396／六四二頁)である。

ちなみに訳者の田原音和は、当該箇所の ce culte de la personne, de la dignité individuelle の文言に「人格と個人の尊厳への畏敬」の訳語を充てている。ただしこの箇所の culte de la personne と「自殺論」や「個人主義と知識人」に見られる「人間性の宗教」には、デュルケーム自身による評価という点で大きな相違があった。この点に関して詳しくは前掲拙著八二頁以下、八七頁以下を参照のこと。

(20) 「この人間の崇拜は理性の自律を第一の教義とし、自由検討を第一の儀礼として」(E. Durkheim, "L'individualisme et l'intellectuel", *Revue bleu* 4serie 10-35, 1898 / SSA:268 / 二二二頁)。「*max*に唯一可能な宗教が、この人間性の宗教——個人主義的道德はその合理的表現である——であるということを感じさせるように、すべてが働いてゐる」(ibid. / SSA:271 / 二二四頁)。

(21) 「実際、これらの道德的实践「利他主義的自殺」が、汎神論的諸信念と共存していることが、長い間にわたって注目されてきた。なるほどジャイナ教は、仏教と同様、無神論である。しかし汎神論は必ずしも有神論ではない。汎神論を本質的に特徴づけているのは、個人のなかに存在する現実的なものは彼の本性とは無縁であり、彼を生気づける靈魂は彼の靈魂ではなく、したがって彼には人格的な存在がないという、この觀念である。ところでこの教義は、ヒンドゥー教の教説の基底にあり、またそれはバラモン教のなかにすでに見出される。逆に人間の原理「靈魂」が、「各々の」人間と一体になっている訳ではないが、しかしこの原理自体が個人的な形態のもとで理解されているところでは、すなわちユダヤ教徒、キリスト教徒、マホメット教徒のような一神教の諸民族、ないしはギリシア人やローマ人のような多神教の諸民族にあっては、この形態の自殺は例外的である」(SU:244f / 二七二頁)。

(22) 「カトリシズムとプロテスタンティズムとのあいだに存在する唯一の本質的な相違は、後者が前者よりもはるかに大きな割合で自由検討を承認しているということである。もちろん、カトリシズムもすでに、それが理想主義的な宗教であるというまさにそのことによって、ギリシア・ローマの多神教や、ユダヤの一神教よりもはるかに大きな余地を、思考と反省に与えている」(SU:156 / 一七九頁)。

(23) しかもこのようなデュルケームの宗教進化論の背景には、「宗教的汎神論は、社会の汎神論的組織の一つの帰結、その一つの反映のようなものにすぎない」(SU:245 / 二七三頁)という表現に端的に示されているように、社会構造が集合意識のあり方を規定するというある種の決定論的観点——人口圧力が機械的連帯から有機的連帯への歴史的移行を必然的に決定するとみなす『社会分業論』の「機械論的社会観」(DT:331 / 五五二頁)よりはかなり緩和されていると言え——が伏在していた。

(24) E. Durkheim, "La religion: les origines" (Cours d'Émile Durkheim à la Sorbonne. Résumé établi par Paul Fontana d'un cours professé à la Sorbonne dans l'année scolaire 1906-1907), *Revue de philosophie* 7, 1907 / 72:122 / 小関編・訳「増補新版デュルケーム宗教社会学論集」、一五五頁以下。

(25) ちなみに、デュルケームはすでに、一九〇五年から翌年にかけての冬期に開かれた講演——おそらく高等研究院 (École pratique des hautes études) における一連の公開講演のなかの一つであろう——において、類似の内容を語っていたようである。これを聴講した哲学者アンドレ・ラランドによる英文の要旨が残されており、いささか正確さに欠けるくらいがあるものの、そこには「神が社会である (God is Society)」(André Lalande, "Philosophy in France (1905)", *Philosophical Review* 15, 1906, p.255) といった言明や「友好的かつ恐ろしい力 (a friendly and terrible force)」(ibid.) としての神、集合的感情を回復させる儀礼の重要性、さらには供儀を典型とする神と信徒との弁証法的な関係性等について、萌芽的な着想を読み取ることが出来る。

(26) 本書では、社会学の方法として「共変法 (méthode des variations concomitantes)」——社会的変数の比較による因果関係の確定——が提唱される。その具体的な適用の二系列として、社会全体に広がりながらそのなかに変数を含む社会現象——たとえば自殺——と、社会全体においては均等であって歴史的にしか変数を示さない社会現象——たとえば「制度、法的ないし道德的規則、組織化された習慣」(RM:135 / 二五五頁)——が区別される。後者に関してデュルケームは次のように述べている。「ある特定の「社会」種に属する一つの社会制度を説明するためには、その種に属する諸民族だけではなく、これに先行するすべての種において、この制度が示すさまざまな形態を比較しなければならぬ。たとえば、家族の組織を取り上げてみよう。まず第一に、かつて存在した最も未発達な (rudimentaire) 類型が構成され、次いでそれが徐々に複雑になっていくありさまを一步一步辿っていくことになるだろう。発生論的 (génétique) と呼んでよいこの方法は、当の現象の分析と総合を一挙に行なうことになる。というのもそれは、一方では、現象を構成する諸要素が互いに相次いで付加されていくのを示すことによって、これらの要素を切り離された状態で提示して

くれるだろうし、同時に「他方で」、広範な分野の比較を用いて、それらの要素の形成と結合が依存している諸条件を、きわめて適切に決定できる状態にあるだろうからである」(RM137/二五八頁)。

- (27) 「これらのアナリズ」『社会学年報』掲載の文献解題」の冒頭には、今年も昨年と同様、宗教学社会学 (sociologie religieuse) に関わるものが見出されるだろう。われわれがこのように、この種の現象に与えた一種の優位性に驚かれる向きもあるだろう。しかしそれは、これらの現象が、他のすべての現象——あるいは少なくとも他のほとんどすべての現象——が由来する胚珠 (germe) だからである。宗教は当初から、みずからのうちに、混乱した状態ではあったが、すべての要素を含んでいた。それらの要素は相互に、さまざまな様式で分離しあい、決定しあい、結合しあいながら、集合生活の多様な発現を生み出したのである。科学と詩が生じたのは、神話と伝説からである。造形美術が生まれたのは、宗教的装飾と宗教の儀式からである。法と道徳は儀礼的实践から生じた。世界についてのわれわれの表象、靈魂、不死性、生命に関するわれわれの哲学的概念は、その最初の形態となった宗教的信念を知ることなしには理解できない。親族関係は、本質的に宗教的な絆であることから始まった。刑罰、契約、贈与、臣従礼は、贖罪の供儀、契約の供儀、コミュニティの供儀、顕彰の供儀等の変形 (transformations) である……数多くの問題が、宗教学社会学との関係が認識された日から、その様相を一変する」(E. Durkheim, 'Preface', AS2:IVf / JS138)。
- (28) 「もちろん、われわれがこのように宗教学社会学に付与した重要性は、宗教が現在の社会においても、かつてと同様の役割を果たさねばならないということを含意するものでは決していない。ある意味では、これと逆の結論の方がより根拠があるだろう。まさに宗教が原始的事実であるがゆえに、それはますます、みずからが生み出してきた新しい社会的諸形態によって取って代わられねばならない。これらの新しい形態を理解するためには、その宗教的起源に結びつけねばならないが、しかしそれらの新しい形態を本来の意味における宗教的諸事実と混同してはならぬ」(AS2V.n.1 / JS139n.1)。
- (29) E. Durkheim, 'Lettres au directeur de la Revue néoscholastique', *Revue néoscholastique* 14, 1907 / T1:404。
- (30) この講義は、当時ボルドー大学に在籍していたモースのために開講されたものだったという、モース自身の証言がある (M. Mauss, 'L'œuvre de Mauss par lui-même', *Revue française de sociologie* 20-1, 1979, p.214)。ちなみに、この講義の一部は手直しされて、論文「宗教現象の定義」として、一八九九年の『社会学年報』第二巻に掲載された。これに関してはデュルケームの証言がある (一八九八年一月初旬のモース宛書簡 (E. Durkheim, *Lettres à Marcel Mauss*,

PUF, 1998, p.100))。

- (31) W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*. Adam & Charles Black, 1889 (2nd edition, 1894) / 永橋卓介訳『セム族の宗教』前後編 (岩波文庫、一九四一・一九四三年)。

(32) この点に関しては、前掲拙著一五四頁を参照されたい。

(33) この間の事情の詳細については、前掲拙稿「ユベール・モース」供儀の本質と機能についての試論」を参照されたい。

(34) この点は、たとえばデュルケームの書簡からも裏付けられる。「供儀に関するあなたたちの共同作業の企て……私は、あなたたちに語ったこの考え、すなわち宗教的事実が諸他のものの源泉であり、前者が後者を内包した状態で含んでいるというこの考えを、来年、『社会学年報』において強調しようと思っっている……もしもあなたたちが、供儀に関して企てられた研究を終えることができるならば、私は同時に、宗教の定義、外的な定義に関する論文を載せるだろう」(一八九七年一月二日付ユベール宛書簡 ('Lettres de Emile Durkheim a Henri Hubert', présentées par Philippe Besnard, *Revue française de sociologie* 28-3, 1987, p.486))。これは、『社会学年報』第二巻に、発生的論的方法に基づいて「供儀論」とデュルケームの「宗教現象の定義」を掲載しようという提案である。あるいはまた「私はここ何ヶ月も供儀のこの問題をかなり熟考してきた。私が分析した書物が、その機会をもたしにくれたのだ。読み進めれば進むほど、私はそれが、習俗と觀念の進化における枢要な役割を果たした根本的な概念であると納得するようになった」(一八九八年六月五日付ユベール宛書簡 (ibid., p.497))。デュルケームが「分析した書物」のなかに『セム族の宗教に関する講義』が含まれていたことは想像に難くない。

(35) 一八九八年六月一日付モース宛書簡 (E. Durkheim, *Lettres à Marcel Mauss*, PUF, 1998, p.145)。

(36) このような内奥への浸透と分離、内在 (immanence) と超越 (transcendence) という性格は最高度に、社会的事物に特有のものである。社会的事物は、身を置く観点に応じて、同時に個人の内にもその外にも存在する。……あらゆる供儀に含まれる献身の行為は、個々の意識に集合的諸力の存在をたびたび想起させることによつて、まさにそれらの力の觀念的な存在を維持する。これらの一般的な贖罪と浄化、コミュニティ、集団の神聖化、都市の守護靈の創造は、その神々によつて表象される集合体に対して、善、強さ、厳粛、恐怖といった特質 (ce caractère bon, fort, grave, terrible) を定期的に与え、あるいは更新するのであるが、この特質こそは、あらゆる社会的人格の本質的諸特性の一つなのである。——他方で諸個人は、この同じ行為に、彼らの利点を見出す。……こうして供儀の社会的機能は、集合体に対するのと同様、諸個人に対しても果

たされるのである」(H. Hubert et M. Mauss, "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", *AS2:136f / G1:306f / MHR:128f* / 小関藤一郎訳『供儀』法政大学出版局、一九八三年、一〇九頁以下)。

(37) この点についての詳細は、前掲拙稿「ユベール・モース「供儀の本質と機能に関する試論」の生成」を参照されたい。

(38) たとえば、一八九九年の三月から四月にかけて書かれたと推定されるモース宛の書簡のなかで、デュルケムは次のように述べている。「お前が指摘した序文のなかのフレーズは、実は、それほど明確な重要性をもっているわけではない。これらの事実と諸他の宗教的事実との関係を大略感じさせることが必要なのだ。そのようなものが、変形 (transformations) という語の意味なのである。私が供儀の語を用いるのは、それが一般人に最もよく知られた宗教的な活動だからである」(Durkheim, *op.cit.*, p.208)。これは、『社会学年報』第二巻の発刊直後、註(27)で引用したその序文の二番目の傍線部に対するモースの質問に答えたものだが、すでに供儀の発生論の重要性は完全に否定されている。

(39) この点についての詳細は、前掲拙著補論「R・スミスによる「啓示」をめぐって」を参照されたい。

(40) だからこそ、他の研究者にはかなり辛辣なデュルケムが、スミスに対しては最大級の賛辞を送ったのである。たとえば「スミスの学説は……依然として天才的な見解を含んでおり、また宗教学に対して最も豊かな影響を及ぼしたのであった」(FR:127 / 上一九三頁)、「ロバートソン・スミスの仕事が、供儀についての伝統的な学説にどれほどの革命を引き起こしたかは周知のとおりである」(FR:480 / 下二一五頁)、「ロバートソン・スミスが宗教学にもたらした偉大な貢献の一つは、聖概念の両義性に光を当てたことである」(FR:584 / 下三二六頁)等々。

(41) この点に関して詳しくは、前掲拙稿「社会学年報学派の宗教学思想・序説」を参照されたい。

(42) 「宗教とは、聖なる事物、すなわち分離され禁止された事物に関わる信念と実践とが連動している体系であり、それらの信念と実践とは、これに従うすべての人びとを、教会と呼ばれる同一の道徳的共同体に結びつけている」(FR:65 / 上九五頁)。

(43) フルニエによれば、「呪術論」執筆の最終段階で筆を入れたのはデュルケムだったとされる (Marcel Fournier, *Emile Durkheim (1858-1917)*, Fayard, 2007, pp.585f.)。

(44) 「社会的環境の一部において呪術的行為がなされるといふまさにそのことによって、この環境の全体が突き動かされるのである。……呪術的な協同 (collaboration magique) はそのうえ、固定性や回避にとどまるものではない。

集団全体が運動状態に置かれることになる。……積極的呪術の公的な儀礼「において」……集団は、その全員一致の運動によって、あらかじめ立てられた唯一の目標を追求する。……社会体 (corps social) 全体が同じ運動で生気付けられる。もはや個人は存在しない。彼らは言ってみれば一つの機械の部品であり、あるいはむしろ車輪の輻なのであって、ダンスし歌うその呪術的な輪舞……リズムカルで画一的かつ連続的なこの運動は、各人の意識が、唯一の感情、唯一の幻覚性の観念、共通の目標の観念によって独占されている心的状態の直接的な表現である。すべての身体が同じ動きをし、すべての顔が同じ仮面を付け、すべての声が同じ叫びとなる。そのうえに、リズムや音楽や歌によって生み出された印象はさらに深められる。すべての顔にその欲望の心象を読み取り、すべての唇にその確信の証拠を聞き取って、各人は、なんの抵抗もなしに全員的確信のなかに運び去られたように感じる。ダンスによる興奮、喧噪の熱狂のうちに混ざり合われて、彼らはもはや唯一の身体、唯一の靈魂を形作るのみである。社会体が真に実現されるのは、まさにこのときなのである。というのも、この瞬間には、社会体の細胞である諸個人は、個人の有機体の細胞と同様に、おそらく孤立してはいないからである。同様の条件(それは、われわれの社会では、最高度に興奮した群集によってさえもはや実現されないが、他の社会では依然として認められる)においては、万人の合意が現実を創造しうるのである」(H. Hubert et M. Mauss, "Esquisse d'une théorie générale de la magie", *AS7:133f / SAn:125f / I・一九八頁以下*)。

(45) *ibid.*, AS7:52 / SAn:47 / I・一〇二頁。

(46) 「呪術の一般理論素描」をめぐるとさまざまな問題に関して詳しくは、前掲拙稿「社会学年報学派の呪術論素描」を参照されたい。

(47) 「集合生活はその基体依存すると同時にそれとは異なっている。……もとより集合生活は、その基体から発出する——さもなければそれは何に由来するところのか——のであるから、それが基体から引き出された際に与えられた、したがって根本的な形態は、その起源の痕跡を保っている。これこそは、あらゆる社会意識の第一の素材が、社会的諸要素の数やそれらの要素が集合し配分されている様式などに、すなわち基体の性質に緊密に関連していることの理由である。しかし、ひとたび表象の最初の土台がこうして構成されると、それらの表象は、……固有の生活を営む部分的に自律した実在となる。それらは呼びあい、反発しあい、相互のあいだであらゆる種類の総合を形成する力をもつ。これらの総合は、それらの表象の自然の親和力によって決定されるのであって、そのただ中においてこれらの表象が進化してきた環境の状態によって決定されるのではない。したがってこれらの総合の所産である新たな表象もまた、同じ性質をもっている。それらの新たな表象は、諸他の集合表象を近接因とするの

であって、社会構造のなにかの特質を近接因とするのではない。この現象の、おそらく最も際立った例は、宗教進化において見出される。……神話や伝承のこの過剰な増殖、宗教的思考が構築するこれらすべての神統記的、宇宙論的などの諸体系は、社会形態学によって決定された諸特性に直接には結びつけられない。そしてこれこそは、宗教の社会的性格をしばしば誤解させてきたものなのである」(E. Durkheim, "Représentations individuelles et représentations collectives", *Revue de métaphysique et de morale* 6, 1898 / SP.42F. / 六七頁以下)。このような集合表象の相対的自律性の観点は、註(23)で見たような『自殺論』における決定論的傾向と比べてみると、きわめて興味深い。

- (48) 「あらゆる時代において、文明が根柢を置いている偉大な理想 (grands idéaux) が構成されたのは、この種の沸騰 (effervescence) の期間においてである。創造的な、あるいは革新的な時期はまさに、このような沸騰の期間である。そこにおいては、さまざまな状況の影響下に人びとがより直接的に関係し合うようになり、会合や集會がひんばんに開かれ、関係は途絶えることなく、観念の交換が活発になる。キリスト教の大きな危機も、二一、二三世紀に学究たちをパリに引き寄せてスコラ学を生み出した集合的な熱狂も、宗教改革もルネサンスも、「フランス」革命の時代も、一九世紀の社会主義の騒擾も、みなそうである。このときには実際、この、より高度の生活がきわめて強烈に、また排他的に経験されるので、それは人びとの意識のほとんどすべての部分を占め、そこから利己主義的かつ凡俗な関心を多少とも完全に追い払う。理想はこのとき、現実と一つになる傾向にある」(E. Durkheim, "Jugements de valeur et jugements de réalité", *Revue de métaphysique et de morale* 19, 1911 / SP.134 / 二〇六頁以下)。「主要な社会現象、すなわち宗教、道徳、法、経済、美術は、価値の、したがって理想の体系にはかならない。それゆえ社会学は、ただちに理想のなかに身を置くのである。社会学はその探求の果てに、徐々にそこにたどり着くのではない。社会学はそこから出発する。理想は社会学固有の領域なのである」(ibid. / SP.140f. / 二一七頁以下)。
- (49) このような価値論的志向は、すでに一九〇四年の「呪術論」の錯綜した議論のなかに萌芽的に見出すことができるし、また集合的「沸騰」から新たな価値が生成するという議論は、一九〇八年から翌年にかけてのデュルケームの講義「道徳論——法と習俗の生理学 第一部・社会の道徳」を筆記したと推定されるジュールジュ・ダヴィのノート (T2.14) にも見られる。

ちなみに、デュルケームが集合的な高揚状態を「沸騰」と呼ぶ初期の例として、一九〇五年の『社会学年報』第八巻に掲載された書評のなかに、「フランス革命の「創造的な期間を特徴づける沸騰、集合的な熱狂 (effervescence, l'enthousiasme collectif)」という表現を見出す」ことが出来る (E. Durkheim,

"Pellisson (Maurice), 'La sécularisation de la morale au XVIII^e siècle', *La Revolution française*, nov. 1903", AS8.382)。

- (50) もともと、この過程のなかでは、研究対象としてのトーテミズムの重要性も看過できない。すでに一八九三年の『社会分業論』以来、デュルケームは、氏族を基底とする環節社会に密接に関わる最も「原始的」な宗教としてトーテミズムに言及していた (cf. DT.273 / 四七〇頁以下、SF.353 / 三九三頁)。「インヘスト・タブー」という普遍的な現象を「原始社会」の外婚制に遡って跡付ける一八九八年の「近親婚の禁止とその起源」は、当時のトーテミズム研究の総括といった様相さえ呈していた。

しかしなんと言ってもスペンサーとギレンによるオーストラリア・アボリジンの集約的な民族誌『中央オーストラリアの自然部族』(B. Spencer and F. J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, Macmillan, 1899) と『中央オーストラリアの北部部族』(B. Spencer and F. J. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, Macmillan, 1904) の登場が、「宗教学者」デュルケームにとっては決定的に作用した、と考えられる。それはたとえば、供儀を初めとした宗教の本質的要素の普遍性や「集合的沸騰」のような、彼の宗教学思想の中心に位置する概念に具体的な根柢を提供するものとなったのである。

今一つ、デュルケームには、たとえば註(27)の引用文の最初の傍線部にもあるように、儀礼を、法や道徳的規則等の行為様式の象徴形態としてとらえる視点があった。この側面では、とくに一九〇二年の講義録「道徳教育論」や一九〇六年の報告「道徳的事実の決定」が重要となるが、それらに見られる宗教と道徳との関係についての観点の変化から、デュルケームの宗教観の変遷の一面を読み取ることも可能である。この点については小論では触れることができなかったが、前掲拙著第三章「デュルケームの道徳論と宗教論」を参照されたい。

- (51) T. Parsons, *The Structure of Social Action*, McGraw Hill Book, 1937 / 稻上毅・厚東洋輔訳『社会的行為の構造』デュルケーム論 (木鐸社、一九八二年)。
- (52) Robert N. Bellah, "Durkheim and History", *American Sociological Review* 24, 1959.
- (53) デュルケームの宗教理解の変遷をきちんとふまえて、その思想的背景も含めて的確で鋭利な考察を進めたほとんど唯一の研究者としては、ロバート・アラソ・ジョーンズの名を挙げるべきである。たとえば以下の論考を参照された。Robert Alun Jones, "Robertson Smith, Durkheim and Sacrifice: an historical context for *The Elementary Forms*", *Journal for the History of the Behavioral Sciences*, 17, 1981; R. A. Jones, "Religion and science in *The Elementary Forms*", in N. J. Allen, W. S. F. Pickering and W. W. Miller (eds.), *On*

Durkheim's Elementary Forms of Religious Life. Routledge, 1998; R. A. Jones, "Practices and presuppositions: some questions about Durkheim and *Les formes élémentaires de la vie religieuse*", in J. C. Alexander and P. Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Durkheim*. Cambridge University Press, 2005.

また、ヴェルケームのテクストの書誌的情報に関わる着実な作業としては、*Études durkheimiennes Bulletin d'information* (1977-84) を主宰し、書簡等、多くの一次資料の発掘にも尽力したフィリップ・シナールの業績を称えることは必要であろう。Philippe Besnard, *Études durkheimiennes*. Librairie Droz, 2003 としてまとめられた、ほとんど職人芸と言ってもよぶミニマックなまづの仕事の論考には、私もだけ助けられたことだろうか。

- (54) Félix Ravaisson-Mollien, *La philosophie en France au XIX^e siècle*. Hachette, 1868 / 杉山直樹・村松正隆訳『十九世紀フランス哲学』（知泉書館、二〇一七年）。
- (55) Emile Boutroux, *Science et religion dans la philosophie contemporaine*. Ernest Flammarion, 1908 / 赤松智城・宇野田空訳『現代哲学に於ける科学と宗教』（博文館、一九一九年）。
- (56) SP, 48 / 七四頁。
- (57) ラヴェッソン、前掲訳書三〇頁、訳註二八。