

# 社会学年報学派における認識論の構図 —あるいはデュルケームと哲学—

山 崎 亮\*

Le schème de la théorie de la connaissance chez l'école  
de l'*Année sociologique*: ou Durkheim et philosophie

YAMAZAKI Makoto

キーワード：エミール・デュルケーム、マルセル・モース、認識論、分類、因果律、相対化

## はじめに

ジョルジュ・ダヴィに宛てた 1911 年 9 月 13 日付けの書簡のなかで、エミール・デュルケームは次のように述べている。「私は哲学から出発して、そこに戻ろうとしているのだ。いやむしろ、私がこれまでの道程で出会った諸問題の本性によって、まさにおのずからそこへと導かれたのだ」<sup>(1)</sup>。

周知のようにデュルケームは、高等師範学校出身の哲学アグレジェで、リセの哲学教師としてキャリアをスタートさせている<sup>(2)</sup>。しかしながら、実証的な近代社会学の確立をめざす初期から中期にかけての「合理主義者」デュルケームにとって、哲学は過去の学問でしかなかった。たとえば、『社会分業論』（1893 年）では、哲学は「科学の集合意識」として位置づけられ、機械的連帯と同様、歴史の進展とともにその役割を失っていくとみなされていた<sup>(3)</sup>。19 世紀の短いスパンで社会変動を扱う『自殺論』（1897 年）でも、「科学の最初の総合的な形態」としての哲学は諸

科学の分化とともにその役割を狭めていくとする、消極的な哲学観は継続している<sup>(4)</sup>。

これに対して 1912 年の『宗教生活の基本形態』（以下、『基本形態』と略記）では、社会現象の歴史の変動を社会科学的に分析する従来の姿勢から一転して、ある意味では歴史を捨象しつつ、共時的・構造論的に宗教の本質を問うことによって新たな「人間科学 (science de l'homme)」を構築しようとする、哲学的営為への移行を指摘することができる。デュルケームが『基本形態』のなかで「人間科学」の語を用いるのは、結論の末尾近くの一箇所だけだが、その構想にあっては、認識論や価値論の哲学的問題への社会学的なアプローチがめざされており、それはさらに、感性界と叡智界のカント的二元論を社会的なるものの超越性によって説明しようとする試みであった (cf. FR635ff./ 下 444 ff.)。

小論では、哲学をめぐるデュルケームのこのような変貌を、とくに認識論の構図を中心に辿ってみたい<sup>(5)</sup>。認識論に関する彼の議論は、1898 年の「個人表象と集合表象

\* 島根大学人間科学部

(Représentations individuelles et représentations collectives)」（以下、「表象論」と略記）を皮切りに、マルセル・モースとの共著論文「分類の若干の原始的形態について——集合表象研究試論 (De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives)」（1903年、以下、「分類論」と略記）を経て、さらにアンリ・ユベールとモースによる「呪術の一般理論素描 (Esquisse d'une théorie générale de la magie)」（1904年、以下、「呪術論」と略記）とも関わりながら、『基本形態』さらには『プラグマティズムと社会学』（1913-14年の講義録）へと展開していく。いかえれば、デュルケームにおける認識論の展開、ひいては哲学観の変遷には、社会学年報学派内部での共同作業が大きく関わっていたのである。したがってここでは、モースやユベールとの共同作業も視野に収めつつ、哲学をめぐるデュルケームの変貌の意味を明らかにしてみたい。

それはもとより、「社会学者」デュルケームから「宗教学者」デュルケームへの変貌の一つの局面ともいいうるのであり、小論は、拙稿「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」で提示した問題設定の一つ<sup>(6)</sup>を展開する試みにほかならない。

## 1. 認識論研究の始点

### — 「個人表象と集合表象」

『自殺論』が刊行された翌年、1898年は、デュルケームにとってさまざまな意味での転機であった。この年、まずは『社会学年報 (l'Année sociologique)』（以下、『年報』と略記）が3月に創刊され、デュルケームはそ

の序文において社会学にとっての歴史研究あるいは通時的視点の重要性を説くとともに、インセスト・タブーの起源を「原始社会」の外婚制とトーテミズムにまで遡って「発生論」的に解明しようとする「近親婚の禁止とその起源 (La prohibition de l'incest et ses origines)」を掲載する。この論考はまた、デュルケームがはじめて本格的に民族誌文献を活用した論文でもあった。その一方で7月には、ドレフュス事件に触発されて、ドレフュス支持派の知識人を擁護し、併せて自由主義的な人権意識を鼓舞する「個人主義と知識人 (L'individualisme et l'intellectuel)」が発表されている。このなかで、すでに『自殺論』において示唆されていた「人間性の宗教 (religion de l'humanité)」（一般には「人格崇拜」の表現が流通している）が、印象的な形で強調されていることは、周知のとおりである。

けれども小論の文脈で特に注目すべきは、同じ1898年の5月、『形而上学道徳評論 (Revue de Métaphysique et de Morale)』第6巻に掲載された「表象論」である。というのもこの論文は、生理現象と心理現象の異質性との類比において、個人表象と集合表象<sup>(7)</sup>との異質性を論じ、それまでのデュルケームには珍しく、心理学や哲学の議論に踏み込んだ内容となっているからである<sup>(8)</sup>。

この論考においてデュルケームはまず、イギリスの精神医学者ヘンリー・モーズリーらによる「付随現象説 (épiphénoménisme)」(SP13 /23) ——心理現象を脳内の生理現象に直接還元しようとする——を批判した上で、心理現象を独自の現象として説明しようとする「心理学的自然主義」(SP47/72)の立場を擁護する。さらにこれとの類比のもとで、個人の心理現象（個人表象）の総合に

よって成立する集合表象の独自性・異質性を強調して、みずから「社会学的自然主義」(SP48/73)を標榜するのである。すなわち、諸他の領域に還元されない心理現象や社会現象の独自性を確保した上で、それぞれの領域を対象とする固有の科学——ここでは心理学と社会学——の存立を構想する訳である。

その一方でデュルケームは、「社会構造」からの集合表象の相対的自律性を主張する。彼によれば、なるほど初発の集合表象は「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」のであるが、ひとたび成立すると「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、社会構造のなにがしかの特質を近接因とするのではない」(SP 43/67f.)とされるのである。

ここでいう「社会構造」とは、社会の「容積」と「動的密度」、すなわち社会を構成する個人の数や密度を基底として、その分布や社会集団が構成される様式も含む「社会形態学的事実」を意味する。たとえば『分業論』では、社会の「容積」と「動的密度」の増大が決定因となって分業が進展するとともに社会組織と集合意識の変容を招き、その結果、機械的連帯から有機的連帯への移行が必然的に進展する、とみなされていた。いわば社会構造が集合意識のあり方を必然的に規定するというこのような決定論的観点は、『社会学的方法の規準 (Les règles de la methode sociologique)』(1895年)を経て、幾分弱められた形ではあるが『自殺論』にも受け継がれていた。

「表象論」における、集合表象が相対的に自律して展開するという観点は、それ以前の

デュルケームの決定論的発想の大幅な緩和を意味している。そして、このような集合表象の自律的展開の典型例として取り上げられるのが、宗教的表象や神話、すなわち「宗教的思考」であった。「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」(SP44/68)とされるのである。

デュルケームのこのような立論は、この時期から本格化する彼の宗教研究への傾斜<sup>(9)</sup>を示唆するものとしても興味深い。そこにはもう一つ、いわば哲学的な含意を見出すことができる。デュルケームは次のように述べる。

われわれがしばしば一種の唯物論であるとして批難されてきた誤解ほど奇妙なものは何もない。まったく逆に、われわれの置かれている観点からすれば、個人における表象生活の弁別的な特質が精神性 (spiritualité) と呼ばれるのであれば、社会生活は超・精神性 (hyper-spiritualité) によって定義されるといわねばならないだろう。(SP48/73f.)

彼によれば、個人の「精神性」は心理学によって、また社会生活の「超・精神性」こそは社会学によって、それぞれ実証的に解明されるべきなのである。前述の社会形態学的方法アプローチが招いたであろう唯物論の呼称をことさらに拒絶し、個人心理の特徴を「精神性」に、また集合的心理状態の特徴を「超・精神性」になぞらえるやり方は、おそらく当時の広義のスピリチュアリズム——「唯物論に対して精神 (esprit) の実在を肯定する立場」<sup>(10)</sup>

——の枠組みを意識した表現であり、そこにはまた、のちのカント的二元論の社会学的解決の構図を萌芽的に読み取ることもできよう<sup>(11)</sup>。

## 2. 類と種分類体系

### 一 「分類の若干の原始的形態について」

1903年の『年報』第6巻に掲載されたデュルケームとモースの共著論文、「分類論」は、「表象論」において提示された、集合表象の相対的に自律的な展開を研究する第一段、とりわけカテゴリー研究の出発点として位置づけることができる。

まずはこの論文が生成する当初の状況を、デュルケームがモースに宛てた書簡を手掛かりに探ってみよう。すべては1902年2月、デュルケームが、翌年刊行予定の『年報』第6巻に掲載すべく、「事物の原始的分類」に関する論文を共同で執筆しないかと、モースに打診するところから始まる。

今から8月ぐらいまでのあいだに、私と一緒に、「事物の原始的分類 (Classifications primitives des choses)」に関する論文(おおよその暫定的な題名だが)を書けないだろうか……作業は分類の問題を位置づけるところから始まるだろう。そこに一つの問題、すなわちこの思考様式は形成されてきたものであって、それがどのようにしてであったのかを探求する必要があることを感じさせねばならない。……

お前はこのような作業を、私と一緒に6月から7月にかけて行えるだろうか。(LM318)

分類という「思考様式」は人間の悟性のうちにア prioriに存立しているものではなく、その形成過程の実証的な探求の必要性を喚起するという、この論文の初発のモチーフが読み取れるが、モースの了解が取れたのだろうか、このモチーフは次の手紙(2月か3月)ではいっそう詳細に展開されることになる。

序文は、類 (genres) と種 (espèces)——分離された類と類に含まれる種——の概念がどのようにして構成されたのかを知ることが問題になるということを理解させるためのものとなる。分類と呼ばれる心的操作は、人間の脳のなかの一断片から形成されたのではない。人間が諸存在をそのように分類するように、なにかの導かねばならなかったのである。類は事物のなかに与えられているものではない。それらは創造されたのである。……このことを詳説するのは困難だが興味深い。それは私が引き受けよう。……

問題を解決するためには、たとえば到達しうる最も基本的な (élémentaires) 事物の分類にまで歴史的に遡らねばならない。それこそは、私たちがなそうとしていることなのだ。……

さしあたっての結論は、関連する分類を説明することに向けられるのではなく、その社会的性格を明らかにし、……それらの分類を特徴づけるためのものとなるだろう。このことから、結論は、……論理的な階層 (hiérarchie) が社会的な階層の反映であるということになる。(LM 320)

「原始的分類」に関するこの論文は、「最

も基本的な事物の分類」を歴史的に辿るなかで「類と種」の概念の「社会的性格」を探り、「論理的な階層が社会的な階層の反映である」ことを論証しようとする試みであった。この「困難だが興味深い」作業は、もっぱらデュルケームが担うことになる。さらに4月の手紙にも、「ともかくも、6月の終わりから7月の終わりまでには、作業は下書きまで進めねばならない。最終的な作成は私が引き受けよう」(LM 325)という文言が再び見られ、執筆に向けてのデュルケームの並々ならぬ意欲が窺われる。同じ4月に書かれ、「分類論」が話題に上る最後の手紙では、デュルケームは次のように記している。

お前が分類についての授業をしたらすぐに、それら[の授業案]を私に送ってくれ。というのも私には手持ちの材料がないので……。論文には少なくとも60から70頁が必要だろう。

おそらく、ギリシアの哲学者たちの最初の分類がなにものかをもたらさなかったかどうか考える余地があるだろう。たとえばピュタゴラス学派にあつては、おそらく事物の分類は[四大]元素(les éléments)のそれであった。

アムランが陪審(jury)にふさわしい。  
(LM326f.)

まず、前段の文言からは、論文作成のための素材はもっぱらモースが提供したものであったことが窺える。実際、1930年に書かれた私的な覚書のなかでは、モースみずから「分類の原始形態に関するわれわれの論文では、私がすべての事実を提供した」<sup>(12)</sup>と述べている。また、『年報』に掲載された実際の「分類論」は72頁に及んでいる。

後段のギリシア哲学者への言及も興味深い。完成した論文では、アリストテレスやプラトンとならんで、ピュタゴラス学派のみならず、さらにはヘラクレイトスやエンペドクレスまでもが取り上げられて、「原始的な分類」から合理的な自然哲学への移りゆきが語られている(JS454f./小関藤一郎訳『分類の未開形態』[法政大学出版局、1980年]、p.86)。また、「アムランが陪審にふさわしい」の文言からは、デュルケームの認識論的枠組みの哲学的な基盤が、ボルドー大学での彼の僚友であり新批判主義の観念論者であるこの哲学者——オクターブ・アムランは1903年に高等師範学校の講師となり、1905年からソルボンヌの講師も兼任する——によるところが大きいことが窺える。

デュルケームは1902年6月24日にフェルディナン・ビュイッソンの後任としてソルボンヌ入りが決まり(LM341, n.1)、10月にはボルドーからパリに居を移す。もともとパリにいたモースとの間では書簡はほとんど交わされなくなり、これ以降、「分類論」の消息を辿ることはできない。

以上を勘案して推測すると、「分類論」の構想とその内容は、大半がデュルケームの手になるもので、モースの役割は素材の提供にほぼ限定されていたと思われる。1898年の『年報』第2巻に掲載されたユベールとモースの実質上の処女作、「供犠の本質と機能に関する試論(Essai sur la nature et la fonction du sacrifice)」(以下、「供犠論」と略記)の生成過程では、デュルケームのパターンリスティックな介入にもかかわらず、それなりのオリジナリティを発揮していたモースであったが<sup>(13)</sup>、やはり叔父との直接の共同作業となると勝手が違ったのだろう。

もっともモース自身も「思考のカテゴリー

の問題」をみずからのテーマとして設定し、その検討を続けていく<sup>(14)</sup>。先に引いた私的な覚書のなかには直接の言及はないが、たとえば「呪術論」におけるマナの議論にもそれは色濃く反映されている。この点については後述する。

論文の内容としては、オーストラリアとアメリカの民族誌の記述に基づくトーテミズムの事例を主な素材として、分類体系の社会的性格が検討される。類と種の分類体系が当初、胞族や婚姻クラスや氏族といった社会集団の枠組みを用いて構成されていたとするその主張は<sup>(15)</sup>、周知のように、修正された上で『基本形態』第二部第三章でも繰り返されることになる。

ただそこには微妙な差異も読み取れる。『基本形態』では原則として、感覚的経験を越えた概念的思考であるという点で、「宗教的思考」と「科学的思考」との連続性が強調されていた（第二部第七章IV）が、「分類論」の段階では、両者の位置づけについて、デュルケームはなお逡巡していたようにも思われる。たとえば「分類論」の冒頭で、彼は次のように述べている。

われわれにとっては、事物を分類するということは、それらを、明確に定められた境界線 (lignes) によって分離された、相互に異なる集合 (groupes) に配列することである。……クラスについてのわれわれの考え方の根底には、明確で揺るぎない輪郭をもった区画の観念が伏在している。……[これに対して]今日でさえ、われわれの民間文芸、神話、宗教のかなりの部分は、あらゆるイメージと観念の重大な混同 (confusion) に基礎を置い

ている。いってみれば、なんらかの明晰さをもって他のものから切り離されたものは、そこには存在しない。変身、素質の伝達、人物・霊魂・身体 [相互] の入れ替え、霊の物質化や物質的客体の霊化に対する信念、このようなものが、宗教的思考ないしは民間伝承 (folklore) の構成要素なのである。(JS396f./5f.)

ここでは、事物が配置される類や種が「明確に定められた境界線によって分離された、相互に異なる集合」であることが強調され、このような「本来の」分類が、「宗教的思考」——境界線を無視して「あらゆるイメージと観念の重大な混同に基礎を置いている」——に鋭く対置されている。この「混同」の語は後のレヴィ＝ブリュルの用語でいえば「融即 (participation)」のことであり<sup>(16)</sup>——註(14)に引用したモースの回顧文を参照されたい——、非合理的な「宗教的思考」と合理的な「科学的思考」との断絶を端的に示す表現である。デュルケームはキリスト教の「実体変化 (transsubstantiation)」まで引き合いに出して、「宗教的思考」による「混同」の普遍性を強調している (JS397/6)。

他方でこの論文の結論では、「原始的な分類」と「科学的な分類」の連続性が指摘されていた。デュルケームは次のように述べる。

原始的な分類は、……最初の科学的な分類に切れ目なくつながっているように思われる。それらが実際のところ、いくつかの点では後者ときわめて異なっているとしても、それでもなお、科学的な分類の本質的特質をすべて備えているからである。まず第一にそれらは、学者たちの分類とまったく同様に、階層化された概

念の体系である。そこでは事物は、単に相互に独立した集合の形式で配列されているのみならず、これらの集合〔自体〕が相互に明確な関係を維持していて、それらすべてがひとつの同じ全体を形作っているのである。さらにこれらの体系は、科学の体系とまったく同様に、もっぱら思弁的な目標をもっている。それらの体系は、行為を容易にすることではなく、理解させること、諸存在間にある関係を理解可能にすることを目的にしているのである。(JS455/87)

ここでは、「もっぱら思弁的な目標」をもつ「階層化された概念の体系」として、「原始的な分類」と「科学的な分類」の共通性が強調されている<sup>(17)</sup>。しかしながら他方で、両者は「きわめて異なっている」とされるのであるが、その相違はどこに求められるのだろうか。デュルケームによれば、「原始的な分類」は、社会組織をモデルとして、「情動的価値 (valeur émotionnelle)」ないしは「感情的価値 (valeur affective)」に基づいて構築されたものであり、「純粋な悟性の法則に従うものではない」(JS458/93) とされる。そのような集合的起源をもつ「情動」の典型例として引き合いに出されるのが、「宗教的情動」であり、これに基づいてまず成立するのが「聖俗」ないしは「浄 (pur) 不浄 (impur)」の枠組みであった (JS458f./93f.)。そして「宗教的情動」が作用する「聖なるもの」ないしは「浄なるもの」のカテゴリー内部においては、「混同 (融即)」が支配的であったことはいうまでもない<sup>(18)</sup>。

このように、いわば「宗教的思考」あるいは「宗教的情動」が混入して不十分であった「原始的な分類」は、その後徐々に純化され

ていくことになる。「科学的な分類の歴史もまた、結局のところ、社会的感情のこの要素が徐々に弱まっていく過程の段階的な歴史そのものなのであり、[そこでは] 諸個人の反省的思考に自由な余地がますます広がって」(JS460/95f.)、「本来の」科学的な分類体系が成立する、とされるのである。

以上のように見るならば、「分類論」が書かれた 1903 年の時点では、「情動」と「混同 (融即)」を基調とする「宗教的思考」は結局のところ、客観的な「科学的思考」とは異質の思考法だという認識が学派に共有されていたことになる。この点は、同じ『年報』第 6 巻のアナリーズ (文献解題) における「自然の存在および現象の宗教的表象 (靈魂、生命、病、時間、空間等)」という項目の冒頭に置かれた匿名の一文からも窺える<sup>(19)</sup>。

### 3. 因果律をめぐって

#### — 「呪術の一般理論素描」

「分類論」の翌 1904 年、『年報』第 7 巻に掲載されたユベールとモースの「呪術論」は未完の論考であり、その錯綜した晦渋な記述のゆえに、論旨を辿ることはきわめて困難である<sup>(20)</sup>。一方で、ユベールとモースによる「供犠論」同様、この論考にもデュルケームの手が入っていたことは確実である<sup>(21)</sup>。ここでは三者の共同作業の所産としてのこの論文を、認識論の文脈のなかで一瞥しておきたい。

周知のようにこの論考では、呪術の基底にある「呪術的潜在力 (potentialité magique)」(SAn100,114/1167,184) としてメラネシアのマナが取り上げられ、詳細だが難解な分析が繰り返される。その議論のなかには、後に『基本形態』で展開されることにな

る多彩なアイデア——たとえば「集合力」としての「非人格的な宗教的力」や「集力的理想」等々——の萌芽が、混沌とした形で詰め込まれている。ただ、とくに呪術と宗教の関係をめぐるのは、ユベールとモースは結局のところ明確な区別をなし得ていないのに対して、周知のように『基本形態』においてデュルケームは、呪術と宗教をそれぞれ個人と社会に振り分けて截然と切り離すことになる。このため、「呪術論」では呪術の領域に配当されていた現象が、『基本形態』では宗教の領域の現象として扱われるといった齟齬が見られる。たとえば集力的に執り行なわれる呪術儀礼——「呪術的な協同 (collaboration magique)」と呼ばれる (SAn125f./I198f.)——の超興奮状態は、『基本形態』では、宗教の積極的祭祀における「諸個人意識の合一」ないしは「集力的沸騰」に該当する。「呪術論」の生成におけるデュルケームの関与が具体的にどのようなものであったかは判明ではないが、少なくともユベールとモースの発想からデュルケームが一方向的に影響を受けたと見ることは難しい。現段階では、具体的な内実は不明ながら、三者の共同作業のなかから多彩なアイデアが産み出されたとししかいいようがない。

そのようなアイデアのなかには認識論に関わるものも含まれていた。モースたちによればマナは「集力的思考の一つのカテゴリー」 (SAn112/I182) なのであり、呪術は科学に接続する「観念の宝庫」 (SAn136/I212) であった。その意味で、呪術研究は認識に関わる集合表象研究でもあるとされるのである (SAn137/I213)。ここではそのなかでも、因果律に関わる議論を取り上げる。モースたちは、「分類論」同様、「連続性 (continuité)」ないしは「イメージの混同 (confusion)」が

呪術・宗教現象に特徴的な性格であるとらえた (SAn55f./I113) 上で、こう述べる。

呪術への信仰は必然的に経験に先立っている……呪術は権威を有しているので、[事実]に反する経験も[呪術への]信念を揺るがすことは原則としてない。それは実際、あらゆる統制を免れている。好ましくない事実でさえも、有利なように変えられる。というのもそれらの好ましくない事実は、対抗呪術や儀礼上の過失の結果、また一般的には実践に必要な条件が実現されていなかったことの結果である、と常に考えられるからである。 (SAn85f./I150)

それゆえ呪術は、その総体においてアプリアリオリな信念の対象なのである。この信念は、集力的で全員一致の信念であって、呪術が、与件とその帰結を分かち裂け目をやすやすと飛び越えることができるのは、まさにこの信念の本性によるのである。 (SAn90/I155)

呪術は経験上の事実を受け入れず、その意味でアプリアリオリであるとされるのだが、このように誤謬を誤謬として認めない非合理性——そこには当然、「分類論」以来の「混同 (融即)」の事態も含まれる——は、集力的な信念による権威に依拠する、とモースたちは考える訳である。彼らはさらに一步を進める。

実際、本質的なことは、同じ[観念]連合が、……大多数の個人の精神において、必然的に生み出されるということなのである。呪術的判断の一般性とアプリアリオリスムは、それらの集力的起源の痕跡であるように思われる。



ある集団に属するすべての個人に、同時に同じ総合を実行するよう強いることができるのは、この集団の全体によって感じられる集合的欲求しかない。万人の信念、信仰は、万人の欲求、彼らの全員一致の欲望の結果である。呪術的判断は、集合的心理の一連の現象全体を始動させる圧力のもとでの、社会的合意の対象であり、社会的欲求の発現なのである。万人によって感じられる欲求は、万人に対して目的を想起させる。……原因と結果の総合は、世論 (l'opinion publique) においてしか生み出されない。 (SA118f./I190)

この文章の理路にはいささか飛躍があるが、次のように読解可能であろう。いかに内容的に誤っていようと、諸個人のなかに同じ「観念連合」が生じることが「本質的なこと」なのであり、「呪術的判断のアプリオリスム」＝必然性をもたらすことになる。その原動力となるのが「集合的欲求」（「社会的欲求」）であり、これに基づく共通の目的の定立が、集合的な「世論」の圧力によって原因と結果との結びつきを諸個人に強制し、「呪術的な因果性」（SA1129/I203）を成立させるのだ、と。いわば、呪術・宗教的な思考が「集合的に」因果律を可能にするという立論であるが、これは『基本形態』では第三部第三章「擬態的儀礼と因果律」に接続する議論である。もとよりデュルケームの場合には、トーテム種の繁殖をめざす模倣行為が、実際に当該種の繁殖をもたらすという、オーストラリアのトーテム主義における宗教的な積極的祭祀の現実の場面として想定されるのであるが。

いずれにせよここで注目したいのは、「分類論」での認識とは異なって、モースたち

（デュルケームも含めて）が、呪術・宗教現象の非合理性を認めながらも、そこに認識論的カテゴリーとしての因果律——原因と結果との必然的な結びつき——成立の積極的な契機を見出そうとしている点である。ここでは宗教現象の非合理性は、単に人間の合理的思惟を妨げる桎梏として否定的にとらえられるのではなく、むしろ合理性を成立させる基盤としての可能性——世論＝集合的な強制力に基づく——をもつものとして肯定的にとらえられているのである。それは逆に、合理性がそれ自体として存立するものではないことを認める点で、科学を相対化する視点の萌芽といいかえてもいいだろう。

「分類論」では消極的に位置づけられていた感情的側面も、「呪術論」ではニュアンスが変ってくる。たとえばモースたちは次のように述べる。

呪術は宗教と同様に、感情の事柄 (affaire de sentiments) である、とわれわれは考えている。より正確に、現代神学の難解な言葉遣いを用いるならば、呪術は宗教と同様に、「価値判断」すなわち感情的な規定の働き——その体系のなかに入ってくる様々な客体に異なる性質を付与する——なのである。……マナ<sup>・</sup>の概念は聖の概念と同様、結局は、集合的思考のある種のカテゴリーなのであり、それはこれらの判断を基礎づけ、事物の分類を課し、ある事物を分離し、他の事物を結び付ける……。 (SA114f. /I185)

ここでは、「分類論」同様、宗教と呪術は感情と価値の領域に位置づけられるのであるが、しかしそれは、「価値判断」という新たな場面に密接に結びつけられる。これを可能

にしたのは集合的な強制力を背景としたマナ概念であった、と見ることができる。モースたちによれば、マナは、呪術と宗教双方の根底に存するものであり、超自然的であると同時に物質的な力であって、しかもこの力が作用する「環境」をも含む多義的な概念であった<sup>(22)</sup>。それは、「感情の事柄」としての価値判断を基礎づけ、あるいは「集合的思考のカテゴリー」として、分類という基本的な認識機能を担う「潜在力」として作用するのである<sup>(23)</sup>。

見てきたように、1903年の「分類論」と1904年の「呪術論」とでは、認識論における宗教的なるもの(あるいは呪術的なるもの)の位置づけが大きく変ってきたことは明白である。デュルケームたちの見るところ、「混同(融即)」に典型的に見られる「非合理的」な「宗教的思考」は、しかしながら因果律成立の契機ともなりうるのであって、「合理的」な「科学的思考」と完全に異質のものではありえない。したがって宗教と科学のあいだには連続性を見出すことさえ可能となる。そのような発想の延長線上に、『基本形態』や『プラグマティズムと社会学』の相対主義的な認識論が展開されていくのである。

#### 4. 科学を相対化する視点 —『基本形態』と『プラグマティズムと社会学』

デュルケームは、1905年から翌年にかけての冬学期に l'Ecole des hautes études sociales で行なわれた講演のなかで、『基本形態』の萌芽的着想をすでに示している<sup>(24)</sup>。さらに1906年から翌年にかけてソルボンヌで行われた公開講義「宗教：諸起源」は、ほとんど『基本形態』の要約とも見なしうる内

容となっている<sup>(25)</sup>。これらの講義には認識論の議論はほとんど見られないが、著書としての『基本形態』の骨格はこの時期にはすでに固まっていたことが窺える。1909年には『基本形態』の序論部分が発表され、経験論と合理論とを社会的に止揚することで「悟性のカテゴリー」の成立を説明しようとする方向性が鮮明に打ち出されることになる<sup>(26)</sup>。

これを承けて『基本形態』では、1) 時間(序論II)、2) 空間(序論II)、3) 類と種(分類体系：第二部第三章)、4) 力(マナ：第二部第六章IV)、5) 人格性(靈魂観念：第二部第八章IV)、6) 因果律(擬態的儀礼：第三部第三章III)、7) 全体性(結論IV)の各カテゴリーの成立が論じられる。このうち、2)と3)、7)は「分類論」、4)と6)は「呪術論」の議論の展開であるが、総じて、感性和理性のカント的二元論を前提として、カテゴリーの普遍性と必然性とを社会=集合表象の超越性に基づいて説明するという構図は一貫している。

一方で本書では、集合的沸騰から聖観念が発生する原理的場面の洞察を通じて、集合表象——感覚的な表象との異質性を強調する際には「集合的理想(idéal collectif)」の表現が用いられている——成立の機制が明らかにされる。デュルケームによれば、集合表象存立の前提となる共通の意識内容(「諸個人意識の合一」)は、個別の意識内容を表出する根源的な記号の共通性に基づくこととされる。そのように共通の根源的な記号としては、まずは各人共通の行為——そこから、宗教における儀礼的実践の優位が導出される——が挙げられ、さらには何らかの共通の象徴——たとえばチュリングなどの聖なる事物——が、これに該当することになる。いいかえれば集合表象の成立には、個人の意識内容を外在化さ

せるなんらかの「物質的媒介」が不可欠とされるのである (FR329f./ 上 501f.)。

デュルケームは、このような集合表象成立の機制によって、精神的な観念の世界と物理的な物質の世界とが架橋され、異なる領域の存在を混同する事態が必然的に生じた、ととらえる。それは一方では「宗教的思考」としていわゆる「混同 (融即)」の事態をもたらすのだが、しかしデュルケームの見るところ、このような「混同」は、感覚によってとらえられる現象の表層を越えてその内面的な関連性を把握する「概念的思考」の第一歩なのである。感覚によってとらえられる物理的な世界に「集合的理想」の世界を重ね合わせることによって、「宗教的思考」は、感覚によってとらえられない事物の内面的連関を構想することができた、とされるのである。デュルケームは次のように述べる。

説明するということは、諸事物を相互に結びつけることであり、それらの事物のあいだに関係——これらの関係によって、事物は、相互の関数として、また事物〔それ自体〕の本性に根拠を置く内的な法則に従って共感的に響き合うものとして、われわれに立ち現れる——を確立することだ……諸宗教が思考に対して果たした偉大な貢献は、事物間のこのような親縁関係がどのようなものでありうるのかについて、最初の表象を構築した点にある。 (FR339f. / 上 513f.)

このように、宗教的思考の論理と科学的思考の論理とのあいだには、越えがたい溝は存在しない。双方は同じ本質的諸要素からなっているのであるが、しかし不均衡に、異なる仕方で発展したのである。 (FR342 / 上 p.516)

ここでデュルケームは、「宗教的思考」と「科学的思考」との連続性を強調し、「概念的思考」の普遍性を宣言するのである<sup>(27)</sup>。振り返ってみるならば、「表象論」では「超・精神性」の自然的原因による説明を標榜し、「分類論」では分類体系のアプリオリ性を否定し、「呪術論」では因果律成立の非合理的契機を見出してきた、デュルケームたちによる一連の相対化の最終的な帰結がここに見られると見てよいだろう<sup>(28)</sup>。

そして科学をも相対化するこのようなデュルケームの視点は、1913年から翌年にかけて、第一次世界大戦勃発前夜に講じられた『プラグマティズムと社会学』では、当時流行のプラグマティズムの思想——とりわけウィリアム・ジェイムズ<sup>(29)</sup>のそれ——と対比させることで、いっそう明確に提示される。この講義録は、実際の講義からほぼ40年後、アルマン・キュヴィリエが二人の受講生のノートをもとに再構成したものである。通常のデュルケームの明晰な文体とは異なって曖昧な部分が多く含まれるが、それでもデュルケーム晩年の哲学観を伝える貴重な記録といえる<sup>(30)</sup>。

デュルケームがプラグマティズムを講義のテーマに取り上げた理由は、伝統的な真理観における対応説・模写説——「真なる観念とは、事実に合致した観念である」(PS45/26)とする「独断の真理観」——を徹底的に批判し、「真理を柔軟にしようとする」(PS140/143)その相対主義的姿勢にあった。デュルケームはこれを援用することで哲学を「独断のまどろみ」から目覚めさせようとするのである。しかしながら、真理を人間の生活に直結させて「真なるもの、それは有用なものである」(PS150/156)とするプラグマ

ティズムの「論理的功利主義」(PS151/158)は、デュルケームの容認できるものではなかった。プラグマティズム同様、「社会学は相対主義を導き入れる」(PS146/152)のであり、真理の可変性と多様性を受け入れようとするのだが、同時にデュルケームは真理の必然性あるいは規範性をも確保しようとする。こうして彼は「カント的伝統にとどまる」(PS202/218)のだが、その抛りどころが社会の超越性に求められることはいうまでもない。

一方でプラグマティズムは、「実在は思考による構成である」(PS140/142)という、ある種の観念論的立場に立つのであるが、デュルケームはこの立場も基本的に受け入れる。その結果、「結局のところ、現実を創造するものは思考であり、集合表象の際立った役割は、社会というこの優越した実在それ自体を「作り出す (faire)」ことなのである」(PS174/184)と述べられることになる。しかし、「集合表象が社会という実在を作り出す」という表現はトートロジーにほかならず、デュルケームのものとは到底思われぬ。前段との関連でいえば「集合表象」ではなくて「思考」の語が当てはまると見るべきかもしれない<sup>(31)</sup>。けれどもこの言表は、集合表象の生成が同時に社会の生成でもあるかぎり、あるいは集合表象へと収斂する諸個人の「思考が社会を作り出す」と解することもできよう。そしてそこに、諸個人の意識内容を表出する共通の根源的記号が集合表象を生起させるという、先に見た『基本形態』における集合表象存立の原場面が想定されていることは、これまたいうまでもない<sup>(32)</sup>。

## おわりに

デュルケームは、1913年2月4日に行なわれたフランス哲学会での報告「宗教の問題と人間本性の二元性」のなかで、次のように述べている。

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。という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、そこでは現に作用し、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。(É. Durkheim, "Le problème religieux et la dualité de la nature humaine", T2 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』、pp.220f.)

宗教は人間の営みの多様性を示すものであり、だからこそ人間を解明する学としての哲学（「人間科学」）にとっても中心的なテーマとなりうる、これが『基本形態』でデュルケームが行き着いた地点だったように思われる。宗教へのこのようなまなざしの成立には、社会学年報学派による共同作業のなかで、宗教現象の非合理性をも包摂する形でこれを積極的に評価しようとする姿勢が育まれていったことが、大きく作用している。

もとより、多様な人間像が氾濫し、あるい

はむしろ「人間」なるものの実体が崩壊してしまった21世紀の現在から見るならば、このようにナイーブな「人間科学」の構想は、すでに過去のものというべきかもしれない。

この点とも関わるが、最後に、デュルケームと関わりのある二人の哲学者の思想を一瞥しておきたい。

エルンスト・カッシーラーの『シンボル形式の哲学』第二巻(1925年)<sup>(33)</sup>では、カントの超越論的哲学を前提に、精神と世界との弁証法的な展開を媒介するシンボル形式の一つとして「神話的思考」が取り上げられる。その特徴は、レヴィ＝ブリュル同様の「融即」の事態に求められるが、一方で「神話的一宗教的思考のカテゴリー」としてマナ概念が援用され、コドリントンやマレット、ユベールやモースらが引証される。「原始的」な分類の典型としてトーテミズムにも言及されるが、宗教的カテゴリーの「アプリアリ性」を否定して、これを社会に還元して説明しようとするデュルケームの視角は完全に否定される(カッシーラー前掲書 pp.357f.)。

他方でカッシーラーは、ヘーゲルを引き合いに出して祭祀の重要性を強調し、なかでも供犠に着目して、いけにえが神と人間のあいだを媒介するというユベールとモースの議論、また、共食による神人合一(Kommunion)というロバートソン・スミスの議論を援用しつつ、さらにその精神化の頂点にキリスト教における神の供犠を位置づけるのである。

その立論は、社会学年報学派と同様に民族誌資料から組み立てられ、「神話的思考」や供犠といった着眼点も重なり合っている。しかしながら、社会に還元されないアプリアリズムを確保しようとするカッシーラーにとって、結局のところ、キリスト教や西欧的な理

性の優位性への確信に揺るぎはない。

今一人取り上げるのは廣松渉である。彼には「デュルケーム倫理学の批判的継承のために」(1968年)<sup>(34)</sup>という論文があるのだが、このなかで廣松は、「道徳的事実の決定」(1906年)や『道徳教育論』(1902-03年)を批判的に検討しながら、さらにその背後にあるデュルケームの集合表象論を彼なりに再構成する。「社会的事実をもののように考察する」というフレーズに端的に示されるように、廣松によればデュルケームのいう集合表象は、「共同主観的な行為と思惟」の客観化・物象化であり、価値判断さらには認識一般の根拠として位置づけられることになる<sup>(35)</sup>。もとよりこのような廣松の共同主観性の立論は、直接にはマルクス・エンゲルスの物象化論から導かれたものであり<sup>(36)</sup>、さらには相対性理論や量子力学における不確定性原理まで援用して<sup>(37)</sup>、近代西洋由来の主観-客観図式が解体される。いいかえれば、アプリアリズムを徹底的に相対化しようとする廣松の企図に、デュルケームの認識論的構図がうまく合致したのだと見ることができる。しかしながら、デュルケーム自身はそこまでラディカルな相対化を望むことはなかっただろう。

科学を相対化しつつも、真理の必然性を確保しようとして「カント的伝統にとどまる」デュルケームは、カッシーラーと廣松のちょうど中間に位置しているともいえよう。その立ち位置を哲学的に吟味する資格は私にはないが、「社会学的自然主義」を標榜しながらも、みずからの合理主義的立場を相対的に相対化しようとするデュルケームの姿勢は、昨今の安易な科学至上主義の風潮に抗する、少なくとも暗黙の批判とはなりえるだろう。

引用略号

FR = É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, F. Alcan, 1912, (4<sup>e</sup> édition, PUF, 1960) / 山崎亮訳『宗教生活の基本形態——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、2014年)

SP = É. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, F. Alcan, 1924 / 山田吉彦訳『社会学と哲学』(創元社、1943年)

SA<sub>n</sub> = 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、1973・1976年)

PS = É. Durkheim, *Pragmatisme et sociologie. Cours inédit prononcé à la Sorbonne en 1913-1914 et restitué par Armand Cuvillier d'après de notes d'étudiants*, J.Vrin, 1955 / 福謙達夫訳『プラグマティズム二十講』(関書院、1960年)

JS = É. Durkheim, *Journal sociologique*, PUF, 1969

T = É. Durkheim, *Textes*, 3 vols., Les Éditions de Minuit, 1975

LM = É. Durkheim, *Lettres à Marcel Mauss*, PUF, 1998

\*ここに示したものに限らず、小論で利用したすべての英文・仏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、下線は引用者による強調を示す。( ) に引用略号と該当頁数を示し、次いで / の後に邦訳頁数を記している。

註

(1) Georges Davy, *L'homme, le fait social et le fait politique*, Mouton, 1973, p.301. この言葉は、ダヴィが編集し、解説を付して

1911年に出版したデュルケームの論文集 (Georges Davy, *Émile Durkheim. Choix de textes avec étude du système sociologique*, Louis-Michaud, 1911) に寄せて、その内容に見られる哲学的傾向を承認する文脈で記されたものである。この時点では『宗教生活の基本形態』はまだ出版されていなかったが、認識社会学に関わるその序論は、「宗教社会学と認識の理論」(É. Durkheim, "Sociologie religieuse et théorie de la connaissance", *Revue de métaphysique et de morale* 17, 1909) としてすでに公にされていて、ダヴィはそれに依拠したのであった。

(2) 第二の赴任地サンスのリセにおいてデュルケームが行なった哲学の講義を、生徒であったアンドレ・ラランド——後にソルボンヌの哲学の教授となる——が筆記したノートが残されているが、その内容は、認識論、行為論、倫理学、形而上学等、網羅的な哲学概説にすぎない。ちなみにこの講義ノートはロバート・アラン・ジョーンズの発見によるもので、英訳も出ている (*Durkheim's Philosophy Lectures. Notes from the lycée de Sens Course, 1883-1884*, Edited and translated by Neil Gross & Robert Alun Jones, Cambridge University Press, 2004)。フランス語の原文は、以下のサイトからアクセスできる (É. Durkheim, *Cours de Philosophie fait au Lycée de Sens en 1883-1884*: [http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/cours\\_philo\\_lycee\\_sens\\_1884/cours\\_philo\\_lycee\\_sens.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/cours_philo_lycee_sens_1884/cours_philo_lycee_sens.html))。

(3) 「哲学は科学の集合意識のようなものである。そしてここでも他の場合と同様

に、集合意識の役割は、労働が分割されるにつれて減少する」(É. Durkheim, *De la division du travail social. Étude sur l'organisation des sociétés supérieures*, F. Alcan, 1893 ; nouvelle édition, 1930, pp.355f. / 田原音和訳『社会分業論』[青木書店、1971年；ちくま学芸文庫、2017年、p.588])。とりわけ事実と根差さない哲学の「弁証論的 (dialectique)」アプローチは、厳しい批判の対象であった。この点は、『分業論』初版の序論のなかで道徳的事実の定義をめぐってくり広げられるカント批判を見れば、一目瞭然であろう。定言命法から義務の総体を演繹する「彼 [カント] の論証は概念遊戯に行き着く」(É. Durkheim, "Introduction" à *De la division du travail social* 1<sup>ère</sup> édition, Alcan, 1893: T2 258 / 前掲訳、p.663) とされるのである。

- (4) 「宗教がその支配権を失ったときに、しかもそのときにかぎって、科学の最初の総合的な形態である哲学が登場してくる……ついで、哲学を出現させたその必要性それ自体が高まるにつれて、しだいに多くの個別科学が生まれてくる」(É. Durkheim, *Le suicide. Étude de sociologie*, F. Alcan, 1897 ; nouvelle édition, 1930, p.162 / 宮島喬訳『自殺論』[中公文庫、1985年]、p.186)。
- (5) デュルケームの一貫した関心として道徳の問題があり、実践哲学としての倫理学との関連を問うこともできるのだが、これに関してはすでに検討したことがある。拙著『デュルケーム宗教学思想の研究』(未来社、2001年)の第3章「デュルケームの道徳論と宗教論」を参照のこと。

ちなみに、デュルケームの思想を哲学的観点から取り扱った近年の代表的な研究としては、Givanni Paoletti, *Durkheim et la philosophie. Représentation, réalité et lien social*, Classiques Garnier, 2012 が挙げられるが、丹念で周到な分析にもかかわらず、デュルケームの宗教理解との関連を捨象した立論は説得力を欠く。

日本では、重田園江「デュルケーム」(伊藤邦武編『哲学の歴史8 社会の哲学【18-20世紀】』中央公論新社、2007年、所収)、伊藤邦武『フランス認識論における非決定論の研究』晃洋書房、2018年)が挙げられる。

重田は主に『基本形態』を取り上げて、その相対主義的姿勢にポストモダンへの接点を探ろうとし、伊藤はイアン・ハッキングの統計学的デュルケーム解釈(石原英樹・重田園江訳『偶然を飼いならす——統計学と第二次科学革命』木鐸社、1999年 / Ian Hacking, *The Taming of Chance*, Cambridge University Press, 1990)に触発されて、エミール・ブートルーに淵源する非決定論的系譜にデュルケームを位置づけ、こちらもやはりプラグマティズムやポスト構造主義にも通底する現代的意義を、デュルケームの思想に読み込もうとする。

しかしながら両者のデュルケーム解釈はいずれも皮相で恣意的であり、とくに伊藤の読解は、誤りも多くきわめて杜撰である。なかでも伊藤前掲書第9章「社会という神——ブートルーからデュルケームへ」は、日本における『基本形態』理解の貧困さを象徴する論考の一つといっても過言ではない。そもそも、日本における代表的なプラグマティズム研究

者の一人と目される伊藤が、デュルケームの講義録『プラグマティズムと社会学』にまったく触れていないのは、首をかしげざるをえない。

(6) 『島根大学人間科学部紀要』1、2018年。

(7) 表象 (représentation) の語は、この論文以前には頻繁には用いられていなかった。デュルケーム自身はこの語の含意を明確には規定しておらず、曖昧さを残しているが、なんらかの対象を示す感覚 (sensation)、心象 (image)、観念 (idée) を包摂する概念と考えられる (cf. SP6/10, Paoletti, op.cit., pp.239ff.)。

(8) これら3編の論考はそれぞれ、「発生論」的視点に基づく人類学的研究、個人主義的方向性での宗教進化の将来像、哲学的視点をふまえた集合表象研究という、まったく傾向を異にするものであった。しかしとりわけ1点目と3点目は、それまでのデュルケームには見られなかった新たな志向であり、両者の関係をどうとらえるかは難しい問題だが、いずれにせよ、デュルケームの自己証言 (É. Durkheim, "Lettres au directeur de la *Revue néo-scolastique*", *Revue néo-scolastique* 14, 1907: TI) から推測すれば、ロバートソン・スミスによる1895年の「啓示」が契機になったと考えられる。それは、社会学における宗教研究の重要性をデュルケームに気づかせ、その研究に「方向転換」を迫るものであった、とされる。この点については、差し当たって前掲拙稿「「宗教学者」デュルケームの生成」pp.6f. を参照のこと。

(9) 先述した「近親婚の禁止とその起源」は、家族社会学的観点から遂行されたトーテム研究という様相を呈していたし、

『年報』の大半を占めるアナリーズ (文献解題) では、総論的な「一般社会学」セクションの次、特殊社会学の諸セクションの筆頭に「宗教社会学」が置かれ、その編集にはモースとユベールが当たっていた。また、1899年の『年報』第2巻の序文では、「発生論」的方法における宗教社会学の優位が明確に宣言されている。これらの点に関しては、拙稿「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」(『島根大学教育学部紀要 (人文・社会科学)』40、2006年) を参照のこと。

(10) 19世紀フランス・スピリチュアリズムを代表する哲学者の一人、フェリックス・ラヴェッソンの主著『一九世紀フランス哲学』(杉山直樹/村松正隆訳、知泉書院、1917年: Félix Ravaesson-Mollien, *La philosophie en France au XIXe siècle*, Hachette, 1868) の、p.30、訳註28による。

ちなみに、「個人主義と知識人」においてもデュルケームは、擁護すべき個人主義について、「それは、カントとルソーの個人主義であり、スピリチュアリストたちの個人主義、人権宣言が多少とも適切ないいまわしで表現しようとした個人主義」(É. Durkheim, *La science sociale et l'action*, PUF, 1970, p.263 / 佐々木公賢・中島明勲訳『社会科学と行動』(恒星社厚生閣、1988年、p.208) であると述べて、spiritualistesの語を肯定的に用いている。

さらに「個人表象と集合表象」が再録された『社会学と哲学』(1924年)のセレストアン・ブーグレによる序文の末尾には、「デュルケミアンの社会学主義はむしろ、スピリチュアリズム的傾向を新たな



やり方で根拠付け、正当化するための努力なのである」(SPxv/15) とさえ記されている。ここではとくに、スピリチュアリズムと社会学年報学派に共有される、反唯物論的姿勢に着目しておきたい。

(11) 本文中の先の引用文に続けて、デュルケームは次のように述べている。「そこには心理生活を構成する諸属性が、しかしはるかに高度の力にまで、しかもまったく新たな何ものかを構成するように高められて見出されるのである。それゆえ、その形而上学的な外観にもかかわらず、この[超・精神性という]言葉は、自然的諸原因によって説明されねばならぬ自然的諸事実の総体以外のなにもものをも意味していない」(SP48/74)。

(12) M. Mauss, "L'œuvre de Mauss par lui-même", *Revue française de sociologie* xx-1, 1979, p.210. そして、資料提供者としてのモースのこのような役割は、おそらく『基本形態』執筆の際にも大なり小なり継続していたに違いない。

(13) この点について詳しくは、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——社会学年報学派の宗教学思想Ⅰ」(『社会文化論集 島根大学法文学部紀要 社会文化学科編』5、2009年)を参照のこと。

(14) 「こうしてわれわれのすべての作業に、きわめて重要な二つの新たな問題が付け加えられることになった。われわれが長い間検討してきた、いつの日かその研究成果について語るができると考えている聖観念の問題、ならびに思考のカテゴリーの問題がそれである。……

われわれは、この[カテゴリーの]問題に多くの側面から手を付けた。5 [巻

から] 始まる『社会学年報』のすべての巻における、一般的な次元と自然の存在の宗教的表象の研究——数、原因(呪術的力の起源に関する論文)、空間、時間(時間の概念の起源に関する論文)、霊魂(単なるアニミズムの概念ではない)、世界(方位の概念)[がそれである]。デュルケームと私は、方位の概念それ自体を、「分類の若干の原始的形態について」と題された、類の概念に関する論文のなかで扱った。空間の問題も、とくに「融即(participations)」と「対照(contrastes)」の問題として、この論文のなかで素描されている。この努力は、より哲学的なものの一つであり、学派[全体]で試みられた。デュルケームは、その『宗教生活の基本形態』のなかで、この問題を独断的な観点から徹底的に推し進めている」(M. Mauss, op.cit., p.218)。末尾の、デュルケームを揶揄するような表現も興味深い。

(15) 「分類論」をみずから英訳した人類学者ロドニー・ニーダムによる著名な序文(Rodney Needham, "Introduction" to Emile Durkheim and Marcel Mauss, *Primitive Classification*, The University of Chicago Press, 1963)は、この論文に対してかなり手厳しい批判を加えている。一つには「経験的証拠」のない強引な立論に満ちているという実証的な批判(ibid., p.xiv)と、今一つは個人の精神には「生来の分類能力」が備わっているという、いわば哲学的な批判であった(ibid., p.xxviii)。人類学に「分類」という分析概念を導入したことだけが二人の功績だった、とされるのである。ことさらに感情的要因を排するその立論は、今の時

点からふり返ると、レヴィ＝ストロースの構造主義の影響がきわめて強いように思われる。

- (16) Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Félix Alcan, 1910. / 山田吉彦訳『未開社会の思惟』上下 (岩波文庫、1953年)。訳者の山田吉彦 (きだみのる) は、諸現象の異なる領域を恣意的に混同するという含意を込めて、通常は「関与」ないしは「分有」と訳される participation に「融即」という訳語を考案したのであろう。
- (17) ここでは、理論的な認識活動と実践活動を切り離そうとするいわば主知主義的傾向を読み取ることができる。しかし認識と実践との関係に関するデュルケームの姿勢は、『基本形態』に至って、実践理性の優位ともいべき主意主義的方向にシフトしていくことになる。この点に関しては前掲拙著第5章を参照のこと。
- (18) たとえばデュルケームとモースは次のように述べている。「ある胞族に配分された諸事物は、もう一方の胞族に配分された事物からは明確に分離されており、同一胞族に属する異なる氏族に配分された諸事物も同様に区別されている。しかし同一の氏族に含まれる諸事物は、かなりの程度まで、未分化のままである。それらは同じ本性をもっているものであり、それらのあいだには、われわれの分類の最終の変種のあいだに存在するような明確な境界線がない。……諸表象の原始的な全体に適用された社会的区分は、そこにいくつかの限定された枠組みを切り分けることはできたのだが、しかしこれらの枠組みの内部は相対的に無定形な状態のままだったのであり、このことは、分類

の働きが確立されるのがいかに緩慢で困難 [な過程] であったのかを物語っている」(JS409/23f.)。ここでは、同一氏族に配分された事物の同質性——その氏族のトーテムに固有の聖なる特質——が、端的な「混同 (融即)」として、いささか否定的にとらえられるのである。

ちなみに『基本形態』では、このような氏族内部に配分された諸事物の同質性の議論は、一種のトーテム的な汎神論として位置づけられ、否定的なニュアンスは払拭されている (第二部第三章Ⅲ)。

- (19) この文章はおそらくモースの手になると思われる。「われわれが上に示した論文 [「分類論」] の論理的な帰結は、年報における集合表象に関わる項目の開始となるだろう。物語の研究、宇宙論の研究、一般的には科学の研究、すなわち、靈魂、時間、空間、原因、法則 (さまざまな主題を無秩序に数え上げるならば) に関わる諸観念の研究が、そこでは、必ずや着手されることになるはずである。ひとつの集団ならびにその環境と、心性との一般的な諸関係もまた、なおいっそう一般的な研究の対象となりうるだろう。不幸にもわれわれはこれらの事実に対して正当な位置を与えることができなかつた。というのも科学の現状が、集合表象をあるがままに研究する企てを阻んでいたからである。われわれは今なお、実際にはそれらの宗教的側面によってしか、集合表象を研究することはできない。……これらの観念の大半は宗教のただなかで形成されたのであり、あるいはその起源において深く宗教的な性格をまとっているのである」 ("Représentations religieuses d'êtres et de phénomènes naturels",

- M. Mauss, *Œuvres 2*, Les Éditions de Minuit, 1968, p.90 / 小関藤一郎訳「「分類の未開形態」へのマルセル・モースの付言」、小関訳前掲書、p.119f.)。
- (20) このあたりの事情については、拙稿「社会学年報学派の呪術論素描」(江川純一・久保田浩編『「呪術」の呪縛』下 [リトン、2017年] 所収) の「1 「呪術論」の位置づけ」を参照のこと。
- (21) 同書 p.42、さらには Marcel Fournier, *Emile Durkheim (1858-1917)*, Fayard, 2007, pp.585f. を参照のこと。
- (22) 周知のようにマナ概念は『基本形態』においても重要な位置を占めるが、その含意はもっぱら「非人格的な宗教的力」に限定され、デュルケームは「呪術論」での環境としてのマナ概念を整序して、むしろ集合表象ないしは集合的理想の概念へと展開した、と見ることができる。この点については前掲拙稿の「3 「呪術論」以後の呪術理解」を参照されたい。
- (23) とりわけ、価値判断を呪術や宗教との関連で重視する方向性は、この後、たとえばユベールとモース「若干の宗教現象の分析への序論 (Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux)」(1909年) やデュルケーム「価値判断と実在判断 (Jugements de valeur et jugements de réalité)」(1911年) のなかでさらに展開されていく。ちなみに、引用文中の「現代神学」の文言は、ドイツの神学者アルブレヒト・リッチュルのことを指していると思われる。cf. H. Hubert et M. Mauss, "Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux" (H. Hubert et M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, F. Alcan, 1909, p. XXXII, n.2) / 小関藤一郎訳「若干の宗教現象分析への序論」(同訳『供儀』[法政大出版局、1983年]、p.250)
- (24) l'Ecole des hautes études sociales は、講演内容を記録したラランドが The School of Advanced Social Studies と表記したものだが、実際にどのような機関であったかは未詳である。cf. André Lalande, "Philosophy in France (1905)", *Philosophical Review* 15, 1906, pp.254-257. その内容については、拙稿「「宗教学者」デュルケームの生成」の註(25)を参照のこと。
- (25) É. Durkheim, "La religion; les origines", *Revue de philosophie* 7, 1907 : 72 / 小関藤一郎訳「宗教生活の起源についての講義 (一九〇七年)」(同編・訳『増補新版デュルケーム宗教社会学論集』[行路社、1998年]、所収)。
- (26) É. Durkheim, "Sociologie religieuse et théorie de la connaissance", *Revue de métaphysique et de morale* 17, 1909.
- (27) ちなみにレヴィ＝ストロースは、これと同じ箇所を引用して、「これらは、デュルケームが書いた文章のなかでも最良のものである」(Claud Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, PUF, 1962, p.142 / 仲沢紀雄訳『今日のトーテミズム』みすず書房、1970, p.158) と述べている。デュルケームのトーテミズム論を徹底的に主知主義化した唯物論者レヴィ＝ストロースの面目躍如といったところだろうか。
- (28) これに付随して、『基本形態』のなかでも取り上げられたレヴィ＝ブリュルの立論を一瞥しておく。  
彼の主著である『未開社会の思惟

(*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*)』は、社会学年報叢書の第3冊として1910年に出版され、デュルケームら社会学年報学派の影響を受けつつも、近代哲学史を専攻する哲学者としての独自の視点から、「原始社会」における思考様式を、近代西欧の合理的な思考様式と対比しつつ検討している。

その際、レヴィ＝ブリュルは、タイラーやフレイザーら、いわゆる英国人類学派の個人心理的・主知主義的視点——観念連合の説に端的に示される——を批判する。とりわけ人類の心理的斉一性の前提を排し、思考様式を規定する社会的要因を重視する。その点では社会学年報学派の姿勢とも通底するといえようが、しかしながらそれは、少なくとも後期デュルケームの姿勢とは相違している。

たとえば本書の冒頭でレヴィ＝ブリュルは、集合表象を次のように規定する。「所与の社会集団の成員に共通であり、その社会の世代から世代へと伝達され、諸個人に課せられ、場合に応じて、対象に対する尊敬、恐怖、崇拜等の感情を喚起する」(ibid., p.1/上 p.15)。これは、社会的事実の強制的性格が強調されていた、『自殺論』以前のデュルケームの社会観に対応するものであり、後期デュルケームに特徴的な、社会的なるものの「望ましき」の側面はまったく顧みられていない。

実際、レヴィ＝ブリュルは集合表象を西欧近代的な理性に対比させ、前者には「前論理」、「神秘的」、「融即律」を、これに対して後者には「論理」、「合理的」、「矛盾律」を、それぞれ対応させるのである。すなわち「原始社会」においては、因襲

的な思考パターンが集合表象として社会によって強制され、それは本来の知覚がもたらすはずの「経験」を受け容れず、合理的な「論理」を逸脱するものであって、こうして「原始社会」における呪術・宗教的な信念と実践との荒唐無稽さが強調されることになる。そして人類は、このような集合表象の軛から徐々に解放され、「形而上学的に根拠づけられたものとして」(ibid., p.284/下 p.32)の客観的自然を合理的に認識することができるようになることとされるのである。

いいかえればここで用いられる集合表象の概念は、単に社会的に強制された恣意的な思考様式を意味するにすぎない。そしてこのように見るならばレヴィ＝ブリュルの「前論理」の立論は、「表象論」以降のデュルケームたちの相対化の方向性を捨象して、西欧近代理性のある種の絶対化を図ろうとするものにほかならない。

だからこそ、逆にデュルケーム当人にとっては、盟友レヴィ＝ブリュルの「原始心性」論は、対応に苦慮せざるを得ない議論だったのではなかろうか。事実、『年報』第12巻(1913年)に掲載された、本書と『基本形態』との書評(É. Durkheim, "Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, (Paris, 1910), Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, (Paris, 1912) ": JS)では、「原始的思考」の社会的起源を説く点では両著の共通性を見出しながらも、レヴィ＝ブリュルが「宗教的思考」と「科学的思考」との断絶性を強調していることを指摘した上で、『基本形態』における両者の連続性の議論

を紹介し、レヴィ＝ブルジュルを暗に批判するにとどまるのである。

- (29) 『プラグマティズムと社会学』でのジェイムズの扱いはかなり辛辣なものがあるが、『基本形態』の結論で「最近の信仰擁護者」として、そのプラグマティックな宗教観——「一本の樹木はその果実によりて知られる」——に好意を示している事実 (FR596f./下 388f.) から見ても、後期デュルケームの宗教観にジェイムズが与えた影響は大きかったと思われる。

とりわけ『基本形態』以後、デュルケームが宗教の本質的性格を記述する際に好んで用いる「活力発生的 (dynamogénique)」の表現は、ジェイムズの『宗教経験の諸相』に由来する可能性が高い。この点については拙著『デュルケーム宗教学思想の研究』(未来社、2001年、pp. 213f.) を参照されたい。また、ロバート・アラン・ジョーンズも同様の指摘をしている (Robert Alun Jones, *The Secret of the Totem*, Columbia University Press, 2005, pp. 229f.)。

- (30) 長年ジェイムズの宗教論を研究してきた堀雅彦によれば、デュルケームのプラグマティズム理解は的確で、とくにジェイムズの模写説批判に着目した点は、先駆的でさえあるという (堀雅彦「デュルケームのプラグマティズム理解」『北大宗教学年報』1、2018年)。
- (31) 類似の表現としては、たとえば「明らかに思考によって創造された現実の一領域全体が存在しているのであり、それは社会的実在なのである……」(PS65f./54) という文言も見出せる (cf. FR326/上 497)。
- (32) 「科学的真理」とともに、社会の権威

のみによって支えられる「神話的真理」をも認めた上で、デュルケームは次のように述べている。「社会は、事物とのなんらかの関連なしには、みずからについての意識を手に入れることはできない。社会生活は諸個人意識が一致していることを必要とする。各人の意識がこのことに気づくためには、それらの意識の各々が、みずから体験したことを表わさねばならない。ところで意識は、象徴として選ばれた事物の助けを借りてのみ、このことをなしうる。社会が現実を變形し、変貌させるのは、社会が事物によってみずからを表わすからなのである。こうして、神話的表象においては、たとえば植物のような事物が人間的感情を感じることでできる存在となるのである。神話的表象は、事物との関連では偽りなのであるが、しかしそれらはそれらを思考する主体との関連においては真なのである」(PS177/188)。

- (33) 木田元訳『シンボル形式の哲学 (二) 第二卷神話的思考』(岩波文庫、1991年)。
- (34) 廣松渉『世界の共同主観的存在構造』(勁草書房、1972年；岩波文庫、2017年)、所収。
- (35) 廣松が、『基本形態』における認識論の議論をおそらく参照せずに、この結論を導き出したのはさすがである。
- (36) 廣松渉『マルクス主義の地平』(勁草書房、1969年；講談社学術文庫、1991年)。
- (37) たとえば廣松渉『科学の危機と認識論』(紀伊國屋新書、1973年)。

