

# 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——

山崎 亮\*

キーワード…ユベール、モース、デュルケーム、「供儀の本質と機能に関する試論」、社会学年報学派、宗教学

## はじめに

一九七〇年代後半から、デュルケーム、モース、ユベール、エルツらの書簡や未発表原稿を地道に発掘・公刊し、フランスにおける社会学年報学派研究を牽引してきたフィリップ・ベナル<sup>①</sup>——二〇〇三年に急逝した——は、「デュルケームとモースの共同作業」のなかで、デュルケームとモースの「隠された共同作業」の一例として「供儀の本質と機能に関する試論 (Essai sur la nature et la fonction du sacrifice)」(以下、本文中では「供儀論」と略記する)を取り上げ、次のように述べている。

ユベールとモースの論文「供儀の本質と機能に関する試論」に関しては、われわれは豊富な資料を手にしており、それは、モースとその友人であるアンリ・ユベールによるこの最初の大作の、困

難で混沌とした生成、錬成、執筆、刊行におけるデュルケームの寄与について、情報を提供してくれる<sup>②</sup>。

この一文に続いてベナルは、デュルケームによる積極的な関与の具体例を二つ、彼がモースに宛てた書簡から引用するのだが、しかしその内容の分析には直接踏み込まず、「実際、供儀に関するこの論文の生成は、ここで素描することのできない特別な研究に値するだろう<sup>③</sup>」と述べるにとどまっている。

事実、一八九九年の『社会学年報』第二巻に、デュルケームによる論文「宗教現象の定義について (De la définition des phénomènes religieux)」(以下、本文中では「定義」論文と略記する<sup>④</sup>)とやらんで掲載されたユベールとモースの「供儀論」は、きわめて重要な戦略地点に位置している。それは単に、ベナルが言うような資料の豊富さ<sup>⑤</sup>という形式的な理由によるばかりではない。この「困難で混沌とした」プ

\* 島根大学法文学部

ロセスは、ユベールとモースによる宗教学研究の出発点であると同時に、デュルケームの宗教学研究の転換点でもあったのであり、実質上の処女作を共同執筆するユベールとモース、さらに陰でそれに介入するデュルケームという、三つどもえの共同作業の錯綜したプロセスを垣間見ることによって、社会学年報学派の宗教学思想の全体像を考察する上で好個の参照点が提示されるからである。しかしながら、管見の及ぶかぎり、このプロセスを詳細に検討しようとする論考は、いまだ現われていないように思われる。<sup>④</sup>

「供儀論」の生成をめぐっては、モースの師でもあったインド学者のシルヴァン・レヴィによる影響も取り沙汰されるが、小論ではさしあたって、ユベールとモース、ならびにデュルケーム三者相互の関係に焦点を絞って「供儀論」の生成過程を辿り、その含意を考えてみたい。もとより供儀は、その当時の欧米の学界においてさまざまな立場から注目を集めた主題の一つであったが、シルヴァン・レヴィによる影響も含むその外的なコンテキストの検討については他日を期したい。コンテキストはあくまでテキストの内実には照らして考慮されるべきであり、まずはテキストの生成過程にまつわる内的なコンテキストの検討を優先すべきだ、と考えられるからである。<sup>⑤</sup>

## Ⅰ 「供儀論」の概要

ここではまず、完成したテキストとしての「供儀論」<sup>⑥</sup>の概要を瞥見する。この論文には膨大な量の文献が引証され、また論旨も錯綜していて、その理路を辿ることは必ずしも容易ではないが、以下に掲げる「供儀論」の構成に沿って、私なりの整理を試みておく。

### Ⅰ 供儀体系の定義と統一性

#### Ⅱ 供儀の図式 (le schema)

##### 入場 (l'entrée)

##### 1 供儀祭主 (le sacrifiant)

##### 2 供儀執行者 (le sacrificateur)

##### 3 場所、道具

##### いけにえ (la victime)

##### 退場 (la sortie)

### Ⅲ この図式は供儀の一般的機能に従っていかに変化するか

### Ⅳ この図式は供儀の特殊的機能に従っていかに変化するか

### V 神の供儀

### Ⅵ 結論

Ⅰに先立って冒頭に置かれた、表題のない序論的部分では、供儀に関する先行研究として、タイラー、ロバートソン・スミス、フレーザらが俎上に載せられ、とりわけロバートソン・スミスに対する批判が展開される。ユベールとモースによれば、著『セム族の宗教』のなかで、スミスは「原始的」な供儀の姿をトーテムイズムに重ね合わせ、人間とトーテム動物と神との血縁関係Ⅱ同体性を前提に、トーテム動物の共食 (communion) が、神と人間との紐帯を強化させると説いた。彼は、コミュニケーションを供儀の起源に据え、そこから贖罪の供儀 (offrande expiatoire) を初めとする多様な形態の供儀を派生させようとしたのであった。ユベールとモースは、供儀の最も「原始的」な形態にその本質を求めようとするスミスの起源論を批判し、ヴェーダ文献と

旧約聖書を中心としたテクスト読解から、供儀の共時的な本質的機制を探るといふ戦略を採用する。基本的にスミスを踏襲しているとされるフリーザーに関しては、「農耕的供儀 (sacrifice agraire)」と「神の供儀 (sacrifice du dieu)」への彼の着目が言及される。

「Ⅰ供儀体系の定義と統一性」では、供儀は、上位概念としての「聖化 (consecration)」——人間や客体を宗教的な領域へと移行させる作用——のもとに位置づけられ、聖化の諸他の形態——血盟 (alliance par sang) や奉納 (offrande) ——から供儀を弁別する「外的な定義」が検討される。その過程で、供儀を構成する三つのモメント、(1) 供儀による利益ないしは効果を受け取る主体としての「供儀祭主 (sacrifiant)」、(2) 供儀の効果が付与される対象としての「供儀の客体 (objet du sacrifice)」(3) 供儀祭主あるいは供儀の客体と神との間の媒介となる「破壊された客体 (objet détruit)」としての「いけにえ (victime)」が措定される。こうして、以下の定義が下されることになる。

供儀とは、宗教的な行為であり、それは、いけにえの聖化によって、これを実施する道德的人格の状態、もしくはこの人格が関心を寄せるある種の客体の状態を変化させる。(Le sacrifice est un acte religieux qui, par la consécration d'une victime, modifie l'état de la personne morale qui l'accomplit ou de certains objets auxquels elle s'intéresse.) [41/205]。

この定義に付随して、主に供儀祭主の変化を目的とするのか、あるいは彼が関心を寄せる客体の変化を目的とするのかに依じて、「人格的

供儀 (sacrifice personnel)」と「客体的供儀 (sacrifice objectif)」とが区別され [41/206]、さらにヴェーダのテクストを典拠として、強制的かつ定期的 (obligatoire et périodique) な供儀と、随意的 (facultatif) で臨時的 (occasionnel) 供儀との二種が大別される [42, n.1/207, n.32]。

その上で、供儀全体の構成としては、贖罪 (expiation) ——罪を償うという本来の意味を越えて、不浄な特質を除去するという広義に用いられる——とコミュニケーション (共食) が、二種類の「還元不可能な」基本的形式として取り出される。しかしながらそれらは、供儀の類型を示すものではなく、むしろ供儀の構成要素といふべきものであって、すべての現実の供儀には、これら二種類の要素が大なり小なり含まれている、とされる。供儀の本質は、これらの要素を包含する「同一の機制 (mécanisme)」にあり、これが供儀の統一性を形作っているのである。このように、コミュニケーションとならんで贖罪を供儀の基本的要素として指摘した点に、ユベールとモースによるスミス批判の眼目があった。

「Ⅱ供儀の図式」では、供儀に共通する「同一の機制」が、時間的経過と空間的移行の図式として提示される。それは以下の三つの局面を辿る。(1) 供儀がなされる場への入場。それは、多様な禁忌による日常生活からの分離であると同時に、一種のイニシエーションとして、供儀祭主、供儀執行者 (祭司)、場所や道具の聖化をもたらす。(2) いけにえに「宗教的力」が集中され、こうして聖化されたいけにえが殺害ないしは破壊される。いけにえの破壊に伴って解放された宗教的力は、一方では神々に「分与 (attribuer)」され、他方では供儀祭主や彼が関心を寄せる客体へと伝達される。その手段としては血液の散布や塗油

などの「物質的な接触」が用いられるが、最も完全な手段は、宗教的力が付与された客体をそのまま体内に取り込む「食物上のコミュニケーション (communication alimentaire)」(共食)であるとされる [83/249]。(3) 供儀の場合からの退場、すなわち日常生活への復帰。その具体的な手段としては、入場の際と同様の手続きが用いられる。

供儀の共通の図式は、このような一連のプロセスとして記述されるのであるが、この図式⇨機制は、種々の状況に応じてその力点を変え、多様な形態をとることになる。ユベールとモースは、そこに、現実の「供儀の多様性」を見出すのである。

たとえば「IIIこの図式は供儀の一般的機能に従っていかに変化するか」では、供儀の一般的な機能として、聖なる特質の付与と除去とが取り上げられる。供儀祭主の当初の状態が宗教的に中立である場合には、供儀の機能は、コミュニケーションに代表される手段によって、聖なる特質を供儀祭主に付与することであり、これは「神聖化 (sacralisation) の供儀」と呼ばれる。他方で、あらかじめ供儀祭主が聖なる状態——大半の場合は不浄な状態<sup>10)</sup>——にある場合には、供儀は贖罪的な機能——聖なる特質の除去——を果たすのである。これは「脱神聖化 (desacralisation) の供儀」と呼ばれ、ここでは供儀祭主の不浄な性質は、いけにえに転化されて除去される。「神聖化の供儀」と「脱神聖化の供儀」の相違は、結局のところ、いけにえに蓄積される聖性が浄であるのか不浄であるのか、さらにはそれが供儀祭主に付与されるのかそれとも除去されるのかの相違に帰着するのであり、その意味において両者は表裏一体の関係にあるといつてよい。いずれにせよ、表面上は多様な形態をとっているが、それらは供儀の基本的図式のヴァリエーション

として理解されるのである。

「IVこの図式は供儀の特殊的功能に従っていかに変化するか」では、人格的供儀と客体的供儀との相違が注目される。前者に見られる多様な機能——恩恵 (grace) や幸福の獲得等——は、供儀祭主への「生命的効力 (virtu vivifiante)」[102/269]として説明され、これに対して後者にあつては、客体に付与すべく、いけにえのなかに「霊 (esprit) を創造する」[103/271] <sup>11)</sup>ことが注目される。この霊⇨宗教的力によって多様な機能——たとえば建築や祈願の成就——が果たされるのである。その上で人格的供儀と客体的供儀の両者が複雑に絡み合う現実の供儀の典例として、穀霊の死と再生をめぐる「農耕的供儀」が詳細に検討されていく。ユベールとモースによれば、この「農耕的供儀」から発展した供儀の最高形態が、神がいけにえにされる「神の供儀」なのであり、これを承けて「V神の供儀」では、シルヴァン・レヴィも援用しつつ、供儀から人格的な神観念が生起する過程が詳述され、それがさらに、神の自己犠牲というキリスト教的な神観念へと結び付いていく道程が示唆されるのである。

「VI結論」では、これまでの議論が総括され、供儀の統一性と多様性が改めて強調される。その上で、供儀の統一性を形作る機制が、「聖なる世界と俗なる世界との間の交流を、いけにえ、すなわち儀式の途中で破壊された事物の媒介によって、確立する、(établir une communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiaire d'une victime c'est-à-dire d'une chose détruite au cours de la cérémonie)」[133/302] <sup>12)</sup>ものとして再提示される。さらに、「供儀の機制の背後に「真の实在」としての社会の存在が示唆され、「集合的力 (forces collectives)」

の涵養という、「供儀の社会的機能」が提示されるのである。

以上、私自身の消化不足のせいもあって、抽象的で分かりにくいまとめとなつてしまつたかもしれない。とくにマンハルトやフレーザーによるフォークロアの議論をふまえた「Ⅳ」と「Ⅴ」に関してその感が深い。しかしながら、このあとの議論の理解に必要な最底限の内容は確保されているはずである。

## 二 「供儀論」の特色

### ——デュルケームによる宗教研究との関連で——

さて、以上の概観を前提としつつ、いくつかの論点を掘り下げてみたい。一〇〇頁そこそこのスペースに広範な内容が凝縮されたこの論文には、そもそも供儀に関わる宗教学的議論から、古代インドや旧約聖書の文献学的議論、ヨーロッパのフォークロアの問題にいたるまで、きわめて多岐にわたる問題群が含まれているが、ここではそのなかでも、とりわけデュルケームによる宗教研究との接点ないしは断絶面を示唆する三つのトピックスを取り上げることにする。

まず、モースとユベールによるロバートソン・スミス批判は、もっぱら供儀の最も「原始的」な祖型としてのコミュニティオンからその後の展開を跡づけるという、起源論的方法の不確実性に対する異議申し立てであつた。スミスが前提とするトーテミズムの普遍性は退けられ、年代的な古さの指標の一つとされる「單純さ」にも懐疑の目が向けられる。さらに、民族誌の記述も、他者（民族誌家）による観察の主観性の故に二次的な重要性しか付与されない<sup>13</sup>。これに対して、儀礼執行の

当事者たる祭司が直接作成した典礼書 (rituals) —— ヴェーダ文献や旧約聖書に含まれる —— は、十分信頼に足る資料とみなされる。

われわれは、われわれが研究するであろう限定された完全な典礼書において、所与の総体、すなわち観察に課せられる儀礼の自然の体系を手に入れるだろう。こうしてテキストによつて拘束されることで、われわれは脱落や恣意的な分類の危険にさらされることよりも少なくなるのである [35/199]。

事実、分析の途上でユベールとモースは、しばしばこれら典礼書に見られる概念や分類を受け入れ、あるいは当事者である祭司たちの意識を引き合いに出す。たとえば「供儀祭主」や「入場」と「退場」といった概念、定期的供儀と臨時的供儀との区別はいずれも、ヴェーダ文献の記述に基づくものであるし、また供儀の統一性と多様性との自覚は、ヴェーダ文献にも旧約聖書にも等しく見出されるという。もつとも、基本的には共時的であるはずの彼らの視点から、なぜ古代の文献が選択されねばならなかつたのかは、必ずしも判明ではない<sup>14</sup>。

「供儀論」におけるこのような起源論批判は、たとえば同じ『社会学年報』第二巻に掲載されたデュルケームの「序文」に見られる発生論的方法——特定の社会制度の理解のためにはその「原始的」な形態に遡及せねばならず、その際「原始的」な宗教の研究が重要となる——とは、相容れないものといえるだろう。民族誌を軽視し古典文献を重視する態度も、おそらくは当時のモースのサンスクリット文献研究に由来するものであろうが、後の彼の人類学志向を考え合わせると、き

わめて興味深い。さらに当事者の視点に信頼を置く姿勢は、社会的事実の客観性を強調し、したがって当事者の主観的な意識を徹底的に排除するところに成り立っていた『社会学的方法の規準』以来のデュルケームのそれとはかなり隔たっているといわねばならない。<sup>15)</sup>

次に、このような方法論上の問題とも関連して、ユベールとモースによる供儀の総体的かつ動態的な理解という点を強調しておく必要があるだろう。起源論的な視点を退けた上で彼らが採ったアプローチは、供儀の構成要素を抽出し、さらにその時間的・空間的な布置を一定の図式＝機制として定式化するというものであった。それは、単なるいけにえの殺害やコミュニケーションあるいは奉納といった、特徴的な単一の行為に供儀を限定するのではなく、いくつかの要素が絡み合って構成された、時間的かつ空間的な拡がりをもつ一つの総体としてとらえようとしている点に、特色を見出すことができる。もともと、分析の過程で取り上げられる供儀祭主・供儀の客体・いけにえ・供儀執行者・場所・道具・入場・退場、さらにはコミュニケーション・贖罪ないしは神聖化・脱神聖化等々、これら多様な用語で表わされる要素・モメントが、それぞれの属するレベルに応じて明確に整理し切れていない感みは残る。けれどもユベールとモースは、これら多様な要素の組み合わせとして供儀をとらえることで、その現実の多様性をすくい取りながら、同時にその共時的な本質——いけにえを媒介として聖なる世界と俗なる世界との間に交流を確立する——を描き出し得たのであった。しかも、聖俗を間接的に結び付ける媒介としてのいけにえという概念——「媒介のおかげで、対峙する二つの世界は、お互いに異なったままでありながら浸透しあうことができる」[35/304]——を導入することに

より、聖俗の転換をも視野に収めたいわめて動態的な説明が可能となったのである。こうしてユベールとモースは、供儀の構造をいわば形式的に抽出することによって、ロバートソン・スミスの議論——トーマスという限定された枠組みのなかで、しかも神と人間といけにえの同体性を前提とする——よりも、はるかに柔軟で普遍的な、供儀の説明に成功したのであった。

以上のような「供儀論」の総体的アプローチは、『社会学年報』のアンリーズの項目立てに見られる「宗教体系」の概念<sup>16)</sup>、さらには宗教を本質的諸要素の体系ととらえる『宗敎生活の基本形態』におけるデュルケームの視点にも連なるものと見ることが出来る。しかし他方の動態的な供儀理解は、同じく供儀解釈が大きな位置を占める『宗敎生活』においては、そのままの形では踏襲されなかった。デュルケームの供儀理解は、結局のところ「神との合一(communion)」、したがって彼の見るところでは「社会との合一」という、無媒介的・直接的な一体化に収斂する静態的な視点到終始するのである。<sup>18)</sup>

最後に、「供儀論」における「社会」の位置付けの問題を取り上げる。実は、「われわれはこの著作において、供儀の本質と社会的機能を規定しようとした」[29/193]という一文が冒頭に置かれているものの、「供儀論」では供儀の社会的機能も社会それ自体も、主題としてはほとんど扱われていない。「Ⅵ結論」の後半において、いささか唐突に供儀と社会との関係が取り上げられ、「供儀の社会的機能」に言及されるだけである。供儀に関して、ずっと宗敎的な意味のレベルで濃密な議論が展開されてきた後では、取って付けたような印象は拭えない。「社会学」の語も、末尾の段落で一箇所用いられているだけである。『社会学

年報」第二巻の「序文」でも「定義」論文でも、宗教現象の社会的性格がしきりに強調されていたのに比べると、これはかなり奇異に映る。その理由については後で考えることにして、とりあえずこの結論部分に見られる「社会」の位置付けを一瞥しておきたい。

そこでは、「おそらく真の實在が存在するのであり、それらの實在に、その全体における供犠の制度を結びつけることは可能なのである」[36/305f.]と述べられて、供犠制度が単なる幻想の所産ではないことを保証する実在として、社会が想定されるのである。では、この場合の社会とはどのような性格をもつものなのか。少し長くなるが引用を続ける。

宗教的観念は、それらが信じられているが故に存在する。それらの観念は、社会的事実として客観的に現存している。供犠がそれとの関連において機能するところの聖なる事物は社会的事物である。そしてこのことだけで供犠を説明するには十分である。供犠がよく確立されるためには、二つの条件が必要である。第一に、供犠祭主の外部に、彼を自分自身から抜け出させるところの、また彼がいけにえを捧げねばならないところの事物が存在しなければならぬ。次いで、彼がこれらの事物との関係に入ることができ、彼が必要としていた力と保障とをそこに見出し、彼がその儀礼に期待する利得をそれらの事物との接触から引き出すことができるためには、これらの事物は彼の近くになければならない。ところで、この緊密な浸透と分離、内在(immanence)と超越(transcendence)という特質は、最高度に弁別的な、社会的物事の特質

である。このとき以来、供犠の機能がどのようなものでありうるのかは、信者自身がそれを説明するところの象徴を考慮に入れずとも理解されるのである。それは一つの社会的機能である、というのも、供犠は社会的物事と関連しているからである [36f./306]。

いささか表現が持つて回っていて、意味を汲み取りにくいのが、宗教的観念が社会的事実であるということ、供犠の対象となる聖なる事物が「内在と超越」という性格をもたねばならないこと、さらにはこの「内在と超越」が、社会的物事の「最高度に弁別的な特質」でもあることが読み取れる。ここでは暗に、社会的なるものと聖なるものとは同一視されている。そして供犠が「社会的機能」を果たすものであるからこそ、それは信者の意識とは独立して、いわば客観的に存在意義をもつとされるのである。それでは供犠の「社会的機能」とはどのようなものなのだろうか。

なるほど、社会は、供犠の素材となる物事が必要とはしない。ここでは、観念の世界においてすべてが推移するのであり、問題となるのは心的かつ道徳的エネルギーなのである。しかし、あらゆる供犠に含まれる献身の行為は、個別的諸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って、まさにそれらの力の観念的な現存(existence ideale)を維持している。これらの一般的な贖罪と浄化、コミュニオン、集団の神聖化、都市の守護霊の創造は、その神々によって表象される集合体に対して、善、強さ、厳肅、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。……こうして供犠の社会的機能は、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 [37/306f.]。

この箇所も文意が明確とは必ずしもいいがたいが、先の引用に見られた社会と聖（神）との同一視を補助線に引くことで、ある程度理解可能となるように思われる。神が象徴する社会は「観念の世界」あるいは「心的かつ道徳的エネルギー」としてとらえられるのであり、供犠における「献身の行為」は、そのような「集合的力」を個人の意識に想起させることによって社会の現存を維持し、更新する。また供犠の種々の手続きは、一方では善、他方では厳粛といった「社会的人格」の本質的な特質を定期的によりみがえらせるのであり、そのような社会の活性化とそれに伴う個人の活性化こそが「供犠の社会的機能」である、といった含意ではなからうか。

ここでとくに注目すべきは、社会が、内在と超越、あるいは善と厳粛といった、相反する性格においてとらえられている点だろう。たとえばデュルケームの「定義」論文では、社会は個人に対して何よりもまず強制的かつ外在的な存在として描き出されていた。宗教もまた、強制的な信念と強制的な実践との結合として規定され、その意味においてすぐれた社会的な性格をもつものとされていた。<sup>(21)</sup>しかし、「供犠論」では、そのような社会の強制的・超越的な性格と同時に、社会が個人に内在しあるいは彼にとつて善き存在、望ましい存在でもあるという

観点を見て取ることができるのである。

すでに拙著において詳説したように、デュルケーム自身の社会観が、一九〇一年頃を境目に、このような両義的な視点へと移行していくのであるが、それにしても同じ巻に掲載された「供犠論」とデュルケームの「定義」論文との社会観の落差は明白であり、決定的とさえいえる。<sup>(22)</sup>さらにこれまた拙著において詳細に検討したように、「社会学年報」第二巻の「序文」では、『社会学年報』における宗教社会学の重視が、発生論的方法に基づく「原始宗教」研究の重要性によって説明され、宗教は「原始的な事実」としてさまざまな社会制度の母胎として位置づけられていたのだが、「供犠論」では、結論部分の最後の段落で、契約や刑罰などいくつかの社会制度が供犠に結び付けられるという、きわめて簡単な記述が見られるにすぎない。

共同作業によって社会学という新たな学問を確立するはずの社会学年報学派において、さらにはデュルケームとモースの「隠された共同作業」の典型例であるはずの「供犠論」をめぐる、方法論的にも、また社会観においてもこのような乖離が存在する事態は、どのように理解すればよいのだろうか。そこにはどのような事情が隠されているのだろうか。次節では、書簡や一次資料を参照しながら「供犠論」の生成過程を辿るなかで、この問題を考えてみたい。

### 三 「供犠論」の生成——その共同作業をめぐる——

#### 1 事実の経過

まずは、デュルケーム、モース、ユベールの三人が置かれた当時の状況を確認するところから始めよう。<sup>(23)</sup>一八五八年生まれのデュルケーム

は、一八九六年にボルドー大学文学部社会科学講座の教授に昇任し、その翌年に『自殺論』を刊行した後、『社会学年報』の編集に没頭する。『社会学年報』第一巻は一八九八年に刊行されるが、その準備はすでに前年の初頭には始まっていた。彼は一九〇二年にソルボンヌに移るまで、ボルドーにとどまり続ける。一八七二年生まれのモースは、ボルドー大学を卒業後、一八九五年に高等研究院 (Ecole pratique des hautes études) の宗教学 (Sciences religieuses) 部門と歴史学・文献学部門に登録、ここでシルヴァン・レヴィに師事する。モースと同じ一八七二年生まれでノルマリ안의ユベールも、一八九五年に高等研究院に入り、二人は親しい友人となる。やがて一九〇一年、モースは高等研究院の「非文明民族の宗教 (Religions des peuples non-civilisés)」講座、ユベールも同じく高等研究院の「ヨーロッパの原始宗教 (Religions primitives de l'Europe)」講座の講師にそれぞれ就任することになる。モースは『社会学年報』創刊時からアナリイズの宗教社会学セクションの編集をまかされ、ユベールもモースと共にこのセクションを担当する。また、モースは一八九七年二月から翌年の七月にかけて、「宗教学 (la science des religions) の現状を研究するため」に、ライデン、ロンドン、オックスフォードに留学している。この間、ボルドーのデュルケームはパリの二人と——モースの留学中にも——ひんばんに郵便で連絡を取り合っていた。それらの膨大な書簡の一部が、註(一)で取り上げた書簡集のなかで公にされているのである。<sup>25)</sup>

さて、これらの書簡では一八九七年二月頃から、「供犠論」についての話題が登場するようになる。たとえば二月六日のユベール宛のデュルケームの書簡では、次のように述べられている。

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ている。……もしもあなたたちが、供犠に関して企てられた研究を行うことができるならば、私は同時に、宗教の外的な定義……に関する論文を載せるだろう。<sup>26)</sup>

発生論的観点を前提に、「供犠論」と「定義」論文とをならんで掲載しようとする意図は、この時点からすでに明白だったのである。翌年六月頃からは、論文の具体的なプランがモースからデュルケームに送られ、これをめぐってかなり詳細な議論が長文の書簡のやりとりの中で展開されている。デュルケーム自身、幾度も供犠研究の重要性を力説し、「供犠論」の生成に積極的に参入するのである。ユベールとモースの間では、書簡のやりとりと何度かの合宿を重ね、一八九八年八月から実質的な執筆が始まる。モースのプランは盛りだくさんで、しばしばデュルケームからも「詰め込みすぎ (too much)」だと評されていた——プランのみならず、実際の執筆に際しても、叔父はよく甥の「言語偏重 (verbalisme)」をたしなめていた——が、これに対してユベールはデュルケームの意を汲み、限定された着実な作品を志向していた。二人の合議によるプランに基づいて、最終的には「V神の供犠」をユベールが、それ以外をモースが担当することになるのだが、とくにモースの執筆は遅れに遅れ、二月八日に設けられた最終の締め切りも守られなかった。原稿の完成は結局、翌年二月までずれ込み、この間デュルケームは、執筆の手伝いのために一〇月と十一月の二度、パリに赴

かねばならなかった。最悪の場合には「供儀論」をシユタインメツツの論文の翻訳と差し替えねばならないとさえデュルケームは考えていた。すでに『社会学年報』第一巻の作業のときからモースの原稿は遅れがちで、デュルケームは甥の「遅滞と沈黙」にいらだたされていた。一八九八年一月から翌年一月にかけてのモース宛のデュルケームの書簡には、度重なる遅滞と沈黙に耐えかねた彼のいらだちが痛々しいほど溢れている。それでも、デュルケームはユベールとモースに対し、一貫して彼らの自主性を尊重しようと努めていた。もつとも一方で、供儀の定義から論文の表題や頁数、校正に至るまで事細かに指示するデュルケームの姿には、ある種のパターナリズムを読み取ることができる。校正も含むすべての作業が終了した一八九九年三月には、デュルケームはモースに宛てて次のように述懐している。「一年前、私は一八九八年の年報にかかりつきりだった。そして八ヶ月前からは、お前たちの仕事が私の関心事において第一位を占めるようになった。心配の種が別に移った時期だった。……私は、お前たちの論文のためにできるかぎりのことはすべてやった。終わりの時だ」[LM204]。

## 2 理論の彫琢

「供儀論」のそもそもの出発点が、デュルケームがロバートソン・スミスの『セム族の宗教』を読んで供儀に関心を抱き、これを、彼が宗教学の専門家に仕立て上げようとしていたモースに研究させたところにあつたのは、明らかであろう。たとえばデュルケームは、すでに一八九七年六月のモース宛書簡のなかで、『社会学年報』のアナリズにおける宗教学セクシヨンの構成の試案として供儀の項目を指示

している [LM69]——実際の項目としては採用されなかった——し、さらに一八九八年六月のユベール宛書簡では次のように述べている。「私はここ何ヶ月も供儀のこの問題をかかなり熟考してきた。私が分析した書物 (*Les Livres*) が、その機会をもたらしてくれたのだ。読み進めば進むほど、私はそれが習俗と観念の進化における枢要な役割を果たしてきた根本的な概念であると納得するようになった」<sup>(32)</sup>。デュルケームが分析した書物の筆頭に、スミスの『セム族の宗教』が位置していたことは想像に難くない。しかも、デュルケームの関心は、この引用文からも明らかのように、先にも触れた発生的な方向に向けられていたのである。

モース自身はどうであつたか。彼が一九三〇年にコレージュ・ド・フランスの教授に推された際の自筆の覚書のなかでは、当初宗教学研究 (*la connaissance des faits religieux*) に向かったのは、彼自身の「哲学的嗜好」とデュルケームの指示——一八九四年から一八九五年にかけてデュルケームがボルドー大学で初めて宗教を主題とした講義を行ったのも、直接にはモースのためだったという<sup>(33)</sup>——に基づいていた、とされる。その上で「彼「ユベール」は、キリスト教神話のセムの起源の探求という目的で、神の供儀を説明したいと考えていた。私はといえ、供儀の儀礼上の唱句が本当にそれほど密接に神話に依存している、そこから口誦儀礼が派生してきたのかどうかを知りたいと考えていた」<sup>(34)</sup>、と述べられるのである。

もともと古代キリスト教史とオリエント研究を専門としていたユベールもまた、第一次世界大戦に出征する際の「知的遺言」ともいえるべき文書のなかで、「シリアの女神崇拜——そこでは神の供儀、儀礼と神話

が大きな位置を占めている——に関する研究によって、私は供儀の特  
殊な問題に導かれた<sup>35)</sup>と述べている。モースの場合は、のちの未完の博  
士論文『祈禱論』の口誦儀礼研究へと連なるモチーフ、ユベールの場  
合も、みずからのオリエント研究における「神の供儀」への関心が、  
それぞれの供儀研究の底流をなしていた、と見ることができるとい  
う。しかもこれらの回顧的文章のなかで、モースはユベールのことを「仕事上  
の私の双子」と呼び、ユベールもまた「モースに対する深い友情」に  
ついて語っている。両者の間の「深い友情」は、ユベールが一九二七  
年に没するまで変わることがなかったのである<sup>36)</sup>。

こうして、三者三様のモチーフに導かれながら、供儀研究の共同作  
業は開始される。三者の間で繰り広げられたはずの議論は、もっぱら  
デュルケームの書いた手紙から断片的に再構成するしかない。直接交  
わされた会話はもとより、モースやユベールが書いた手紙もほとんど  
確認することができないため、隔靴搔痒の感もある。それでも、「困難  
で混沌とした」議論のなかから、重要と思われるいくつかのトピック  
を取り上げて、「供儀論」へと結実する理論的彫琢の一端に迫ってみ  
たい。

まず一八九七年一二月の段階で、論文は、ロバートソン・スミスの  
理論を検討する一般的な部分と、モースとユベールがそれぞれ展開す  
る特殊な部分との三部構成を取ることになっていた [LM90]。また、  
スミスによるコミュニオン一元論を批判して、供儀がコミュニオンと  
贖罪との二つの要素からなることの共通理解も、おそらくユベールと  
モースの発案になるもので、かなり早い段階で確立されていた。たと  
えば一八九七年一月二二日のモース宛書簡では、コミュニオンと贖

罪は、「生命の維持とその定期的な更新」を機能とする「聖化」の、二  
つの局面であるとすする彼らの主張に、デュルケームが同意を示してい  
る [LM97]。ただ、彼はこの共通理解から、贖罪がいかにしてこのよ  
うな生命維持の機能を果たしうるのかという疑問を投げかける。彼に  
よれば、「生命が更新されるのは神との合一 (communion) の形態のも  
とで、またこの形態のみによって」[ibid.]なのであり、したがって贖  
罪にも生命維持機能を結び付けることは結果的に、贖罪をコミュニオ  
ンに還元するスミスの議論への後退となるのではないかと、という批判  
である。この点については、やがてデュルケーム自身、贖罪は有害な  
ものを除去することによって消極的に生命の維持に貢献するという解  
決案を導き出す [LM145] のだが、しかし供儀における生命の更新が  
「神との合一」によってのみ実現されるといふデュルケームの視点は、  
小論の「二『供儀論』の特色」で触れたように、彼の後の静態的な供  
儀理解を先取りしているというべきかもしれない。

ただ、供儀の生命維持機能——公刊された「供儀論」では「生命付  
与的効力 (virtu vivificante)」 [102/269] という表現が用いられていた——  
に関しては、デュルケームはさらに一步を踏み出している。

「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  
持することが問題となるのは、集団の生命ではないだろうか。集  
会 (reunion) そのものは、集団に自分自身についての感情を手に  
入れさせ、よりよい健康な状態で、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  
に効力を持っているのである（一八九八年六月一日モース宛書  
簡） [LM15]。

このように、供儀に代表される儀礼が集合的に執り行われること  
によって、社会の活性化をもたらすという議論は、おそらくデュルケ  
ームの着想であり、公刊された「供儀論」では、結論部分で展開される  
「供儀の社会的機能」の議論に対応する。さらにそれは、『宗教生活』  
におけるデュルケームの基本的な宗教理解にまで連なるものであった。  
そして、このような宗教理解がこれ以前のデュルケーム、たとえば『分  
業論』や『自殺論』にはまったく見られないことは、前掲拙著におい  
て繰り返し指摘したところであった。

六月一五日の同じ書簡では、デュルケームは供儀が多様な形に変形  
される事実に着目して、コミュニケーションと贖罪とが表裏一体であること  
を強調する。やがてデュルケームは贖罪の概念を、コミュニケーションに  
立する失聖 (excecration) の概念へとさらに展開させていく（一八九八  
年八月一日モース宛書簡） [LM12] のだが、これは、公刊された  
「供儀論」では「神聖化」と「脱神聖化」として定式化される概念には  
かならない。

以上、「供儀論」生成の「困難で混沌とした」プロセスのほんの一部  
に触れるものでしかないが、書簡の内容を見るかぎり、デュルケーム  
自身も、供儀という宗教現象そのものの「謎解き」をめぐる議論に  
熱中し、これを楽しんでいるような節さえある。こうして「供儀論」  
は、デュルケームが始点——スミスに触発されて、供儀研究にモース

とユベールを導いたという意味で——となり、モース、ユベールが事  
例を蒐集しながら構想を練り上げ、さらにデュルケームがこれに介入  
して部分的な修正を施す、まさに三者の共同作業によって成立した論  
文といえる。デュルケームは、たびたび三人が一致すべきことを強調  
しつつ——「私は、われわれがすぐに完全な一致 (communion) に達  
することを確信している。そのときには、真の共同作業が行われるこ  
とだろう」 [LM15] ——、一方では、ユベールとモースの自主性を尊  
重する発言も繰り返している——「構成の細部にいたるまで私に従う  
ことは不要である。……各人は自律性を保持しなければならない」 [LM  
16] ——。もとよりこの共同作業が、形の上ではデュルケームのイニ  
シアティブで進められたことは疑いようがないが、しかし内容的には、  
三者の関係はそう単純にとらえきれるものではない。

### 3 社会の問題

さて、多様な議論が交錯するなかで、一八九八年七月のモース宛書  
簡には、その直前にモースがデュルケームに宛てた執筆プランが、そ  
のまま添付されて送り返されている。この貴重な記録からは、実際の  
論文執筆に取りかかる直前の、モースとユベールの共同作業による最  
終的なプランを直接窺うことができる。実際には細かな項目まで逐一  
記され、さらにその説明も部分的に挿入されたかなり長文の書簡であ  
るが、ここではそのなかから主要な項目だけを抽出して、この時点で  
二人が構想した論文の構成を再現してみたい。

## 問題の歴史と批判

### 供儀の定義

贖罪の供儀とコミュニケーションの供儀との関係についての問題

供儀の諸契機、供儀への入場、宗教的諸特質の集中、いけにえの殺害、流血の供儀の説明、供儀からの退場

### 1 供儀祭主の観点からする供儀の諸効果

#### A 個人的な贖罪の供儀の説明

B 供儀祭主の人格に対する供儀の一般的な効果について

#### a 供儀祭主の聖化

#### b 供儀祭主の再生

#### c 現世の生命と来世の生命に対する供儀の諸効果

### 2 宗教的共同体に対する諸効果

3 神々に対する諸効果……(ユベールがこの問題をもっと特別に扱うだろう)

### 4 自然に対する諸効果

#### (1) 供儀の周期性の説明

#### (2) 農耕的儀礼の説明

#### a 自然に直接作用する供儀

#### b 自然の霊を創造する供儀

#### c この霊に向けられる供儀

供儀の心理学的かつ社会的諸条件

A あらゆる供儀の根底にある表象の理論の心理学的分析

#### B 転移の理論

供儀の必然性について。供儀の機能について

## 社会学の道徳的な結論 [LM157-159]

項目の配列は、公刊された「供儀論」とはかなり異なっており、表現にも相違は見られるが、少なくとも内容の骨子としては、後半にある「供儀の心理学的かつ社会的諸条件」の項目を除けば、重なり合う部分が多いように見える。ただ、最後の「社会学の道徳的な結論」に関しては、その内容は実際の「供儀論」の結論とはかなり異なっている。いささか長くなるが、この部分はモースによる全文を以下に引用する。

社会学の道徳的な結論。供儀における個人と社会との関係。聖なる事物、社会的意識の創造。個人にとって、社会にとって、自然にとつての、重大な状況に接近した個人と社会との欲求について。個人と社会の内的生活の中心的体系について。供儀と祈禱との関係。この探求はいかにして、社会的かつ宗教的な生活の本質的諸要因の一つを発見するようにわれわれを導くのか。宗教的行為は、個人を集合体の中心に置くことを目標としており、あるいはもしも彼が集合体から排除されているのならば、彼を集合体に接近させることを目標としている。この欲求は、あらゆる社会生活と個人生活のうちでいかに根本的であることか。キリスト教、仏教、哲学者たち、実証主義者たちによって理解されたがままの供儀について。祖国への供儀。

しかし平衡の絶対的な必要性、供儀は一つの契機にすぎないはずである。入口があるならば出口がなければならぬ。出口なし

には個人ないしは社会は致命的な神秘主義に墮してしまふ。供儀は一つの通路、一つの契機、個人の社会生活の鎖の一つでなければならぬ。それが社会生活の全体であつてはならず、社会生活を吸収したり、虚無化してはならない。このようになれば、供儀の社会的、かつ道徳的な機能に反することになってしまう。

私はとりわけ、私が多く注意を払い、かつわれわれが大変魅惑された最後の二つのパラグラフを、あなたのために詳述した〔MN 159f.〕。

抽象的なメモ書きにすぎないプランから、その含意を的確に把握することは困難であるが、供儀に代表される宗教的行為が、個人を社会に向かわせるといふ「社会的、かつ道徳的な機能」をもち、その一方で、社会生活全体が供儀あるいは宗教によつて覆い尽くされてしまつてはならない、というあたりがその大略であろうか。少なくとも、実際に刊行された「供儀論」の結論に見られた、「内在と超越」の両義的な社会観、「集合的力」の涵養といふ供儀の社会的機能への着眼は、まったく見あたらない。

このプランに「大変魅惑された」はずのユベールは、刊行された「供儀論」について、「私は、結論が十分に社会学学的ではないと思つた」と不満を漏らしたといふが、フルニエはおそらくこの言葉をふまえ、デュルケームがモースの勇み足を警戒して、結論をより穏健な内容にするよう望んだ結果、プランの結論の内容が大幅に変更されたのだ、と推測している。<sup>(39)</sup>しかしこの推測にはかなりの無理があるように思われる。

先にも確認したように、実際の「供儀論」では結論の後半部分以外

には社会に関する言及はほとんどなかった。モースが書き送つたプランにあった「供儀の心理学的かつ社会的諸条件」の部分も、ここではまったく欠落している。また、モース宛の書簡でも、議論は供儀そのものの宗教的なメカニズムの解明に集中していて、社会との関連は、デュルケームがスローガンのように繰り返す発論的観点か、あるいは供儀が社会の活性化をもたらすといふ、これまたデュルケームによる発見以外には見あたらない。刊行された「供儀論」の、マニアックなまでに細部にこだわる記述を見ても分かるとおり、ユベールとモースはおそらく、宗教現象としての供儀そのものの解明にのめり込んでいたのではないだろうか。実際、デュルケームはモースに対して「お前の書評を読むと、お前が語っている事実と社会的次元との間の絆が、常に十分はつきりとは見えないのではないか、と私は少し心配だ」(一八九八年二月モース宛書簡)〔MN108〕と苦言を呈したことがある。要するに、この時期のモースには宗教現象そのものへの関心に比べると社会学的分析のプランを無理矢理付け加えたのだ、とは推測できないだろうか。先の引用文の最後のフレーズも、逆にこのことを暗示しているように見える。これはかなりうがった見方かもしれないが、デュルケームの圧力によつて結論部分が社会学的に穏健な記述に修正されたといふフルニエの見解よりは説得力をもつと考えられる。<sup>(40)</sup>もつとも現実問題としては、モースの原稿執筆が遅れてしまった結果、そもそも社会学的分析をみずから展開する余力は、いずれにせよ残されていなかった、ということであろう。

#### 4 「供犠論」へのデュルケームの直接的関与

さて、ここで本題に立ち返ろう。『社会学年報』第二巻に掲載された「供犠論」における起源論批判、ならびに「内在と超越」を基軸とする両義的な社会観が、同時に掲載されたデュルケームの「序文」と「定義」論文に見られる、発生論的観点ならびに強圧的社会観と齟齬しているのはなぜか、また、「供犠論」のそれ以前の章ではほとんど言及されなかった社会との関連が、結論部分で唐突に展開されているのはなぜか、というのが、そもそもの疑問点であった。密接に関連したこれら二つの問題を解決するために、ひとつの仮説を提示してみたい。

たびたび触れたように、デュルケームがロバートソン・スミスの『セム族の宗教』から「啓示」を受けた——彼自身の証言によれば一八九五年に——ことが、すべての発端であろう。その「啓示」の具体的な内容は分かっていないが、少なくともデュルケームが、スミスの議論から、発生論的観点に基づく供犠研究の重要性の認識に導かれたことは否定できないだろう。しかし、供犠研究をモースとユベールに委ねながらも、一八九七年から翌年にかけて自身も「供犠論」の生成に積極的に荷担する過程で、デュルケームは、供犠の宗教的なメカニズムの解明に関心を寄せるようになり、さらに供犠の生命維持機能を社会に応用する可能性、いかえれば宗教が社会を活性化する機能をもつという発見に導かれる。そしてそこでは、個人に内在し、望ましい存在として社会をとらえる、デュルケームの新たな社会観が前提となっていた。というのも、諸個人の内面と社会との間に接点があれば、集合的な儀礼が社会を活性化することはありえず、また社会の活性化は当然、所属する個人の活性化を帰結するからである。それは、彼に

とっては、従来の強圧的社会観——個人を外部から規制する超越的な社会——、あるいはそれに基づく「主知主義的」な宗教理解——宗教は集合意識の超越性を表わす非合理的な象徴体系である<sup>(4)</sup>——とはまったく異質の発想であった。しかも、宗教現象それ自体の意味を問い、その独自の社会活性化の機能が発見されたことは、諸他の社会制度の説明のために「原始的事実」としての宗教に関心を寄せる発生論的発想からの訣別をも同時に意味していた。

一方で、「神の供犠」というフォークロアの発想に基づく部分の執筆をユベールに委ねた——あるいはデュルケームが、供犠のキリスト教への展開というユベールの議論を嫌って分断させたという側面があるかもしれないが——モースは、供犠の宗教的メカニズムの解明に没頭しすぎた結果、かねてから叔父に指示されてきた社会学的な問題設定を議論に盛り込むことができず、苦闘する。あるいはそれが、モースの原稿執筆の遅滞の大きな要因であったのかもしれない。

ぎりぎりまで追いこまれたモースの窮状を見かねて、デュルケームは救いの手をさしのべる。原稿の執筆を直接手助けするのである。モースにとつて最難関の懸案であった、供犠と社会との関連は、当然、デュルケームの手に委ねられることになる。ただ、この時点でのデュルケームには、すでに見たように、モースたちとの議論のなかで萌してきた新たな宗教理解、社会観の胚珠が宿っていた。しかし、「社会的事実をもののように考察する」をテーゼとする一八九五年の『社会学的方法の規準』（実際には論文として前年に発表されていた）以来、デュルケームの強圧的社会観は周知の事実となっていた。近代社会学の確立を目指す彼にとつて、ひとたび宣言した社会観を訂正するのは容易なこと

ではなかった。<sup>(43)</sup>一八九四年から翌年にかけての宗教に関する講義に基づき、みずからの名前を冠した「定義」論文、また『社会学年報』のマニフェストたる「序文」<sup>(44)</sup>では、従来からの建前の社会観を覆すわけにはいかない。それらの文面では、必然的に発生論的観点と強圧的社会観が前面に打ち出されることになる。デュルケームは、みずからの名前が直接表に出ないユベールとモースの「供儀論」のなかにひっそりと、いわば実験的に、この最新の着想を滑り込ませたのではないだろうか。文体から見ると、デュルケーム自身が直接筆を入れたのではないまでも、モースに指示して作文させた可能性はきわめて高い。

もとより、このようなプロセスを直接明示する証言は、管見の及ぶかぎり見あたらぬ。けれども、この仮説は、デュルケームの社会学思想、宗教理解の展開の大枠とも一致するし、刊行された「供儀論」の謎をも解き明かす、かなり妥当性のある仮説ではないか、と考える。事実、結論部分に唐突に現われる、社会と神とを暗に一体化する視点はモースのものではありえなかった。<sup>(45)</sup>さらに、あれほど前面に打ち出されていた発生論的方法も、『社会学年報』第二巻以降は、影を潜めることになる。その退潮を予感させる状況証拠は、たとえば、一八九九年三月から四月にかけてのモース宛の書簡に見られる。

お前が指摘した序文のなかのフレーズ「刑罰、契約、贈与、賛辞は、贖罪の供儀、契約の供儀、コミュニケーションの供儀、顕彰の供儀などの変形である (La peine, le contrat, le don, l'hommage sont des transformations du sacrifice expiatoire, contractuel, communitaire, honoraire, etc.)」は、実は、それほど明確な重要性をもっていない。

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重要なのだ。そのようなものが、「変形」の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操作だからである。その上、供儀を伴わない奉納を含むという条件ならば、私は、大体において十分真実な提案だと信じている [LN208]。

これは、刊行された『社会学年報』第二巻の「序文」のなかでデュルケームが発生論的方法を説明した部分に対して、モースが寄せた質問に答えたものだろう。おそらく、歴史認識の杜撰さを衝いたであろうモースの質問に対するデュルケームのおざなりな回答ぶりは、少なくともこの時点では、デュルケームがすでに発生論的方法にさほどの重きを置いていなかったことを暗に物語っているように、私には思われるのである。

### おわりに

「供儀論」という、ユベールとモースによる古典的な論文の結論部分の一部が、実はデュルケームに萌した宗教観と社会観の新たな展開の現われであった、というこの仮説は、一見したところ驚くべきものと思われるかもしれない。しかし、それは供儀をめぐる三つどもえの共同作業の「困難で混沌とした」過程のひとつの帰結であった。事実、デュルケームはこれ以降、発生論的観点を放棄し、両義的な社会観のもと、儀礼の社会活性化機能をさらに追求していくことになる。他方で、ユベールとモースによる宗教現象の総体的な把握と共時的な視点

は、社会学年報学派による宗教研究の共有財産となっていく。ただし、「供犠論」が発表された後、一九〇〇年から翌年にかけて、学派の宗教研究には論文発表などの表立った動きは見られない。おそろく一つには、スペンサーとギレン『中央オーストラリアの自然部族』(一八九九年)がもたらしたトーテミズムに関する新知見の吟味<sup>(46)</sup>、今一つには、発生の観点以後の宗教研究における新たな方途の模索に充てられた準備期間と見る事ができよう。一九〇二年の『社会学年報』第五巻には、前者への反応としてデュルケームの「トーテミズムについて」が掲載され、同じ巻のアナリーズの宗教社会学セクションの序では、ユベールとモースが、宗教研究の新たな枠組み——宗教現象のカテゴリーとしての表象、実践、社会組織、宗教体系——を提示する。そしてこの年以降、社会学年報学派による多彩な宗教研究が精力的に展開されていくことになるのである。このように見るならば、「供犠論」が生成する「困難で混沌とした」過程は、形の上ではデュルケームのイニシアティブのもとに置かれてはいたものの、実質的には三者の共同作業を契機として社会学年報学派の新たな宗教研究の方向性が切り開かれていく、創造の場として機能したのだ、ともいえよう。そしてこのことは、『社会学年報』のあり方が、第二巻以降、「デュルケームの指導のもと、あえて言えば私の後押しも少しは与って」変化したのだ、というモースの控えめな証言<sup>(48)</sup>によっても裏付けられるのである。

## 註

(1) ベナールの編集によって公にされた代表的な資料としては、Hubert, "Text autobiographique" (1915), M. Mauss, "L'oeuvre de

Mauss par lui-même" (1930), *Revue française de sociologie* xx-1, 1979; É. Durkheim, "Lettre d'Émile Durkheim à Henri Hubert", *Revue française de sociologie* xxviii-3, 1987; É. Durkheim, *Lettres à Marcel Mauss*, PUF, 1998; R. Hertz et A. Hertz, *Un ethnologue dans les tranchées août 1914-avril 1915: Lettre de Robert Hertz à sa femme Alice*, Paris, CNRS Éditions, 2002 などがある。

(2) Philippe Besnard, "La collaboration entre Durkheim et Mauss", in P. Besnard, *Études durkheimiennes*, Librairie Droz, 2003, p.322.

(3) *Ibid.*, p.323.

(4) 「供犠論」の生成をめぐる資料としては、註(1)で取り上げたもの——最後のエルツ夫妻の書簡集を除く——とわりわけ *Lettres à Marcel Mauss* (以下、引用略号をLMとする)が中心となる。

またIMEC (Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine) の Fonds Mauss に保管されているモース関連の一次資料も利用している。なお、後者の一次資料の閲覧に関しては、トゥールーズ大学の藤原団氏にお世話になった。記して感謝の意を表したい。

(5) 一八九七年の『自殺論』刊行以降のこの時期におけるデュルケーム宗教思想の展開については、拙著『デュルケーム宗教思想の研究』(未来社、二〇〇一年)の、とくに第四章「宗教研究への傾斜と新たな展開」ならびに補論「ロバートソン・スミスによる『啓示』をめぐる」を参照のこと。また社会学年報学派の宗教思想の全体像を明らかにすることの意義については、拙稿「社会学年報学派の宗教思想・序説——『社会学年報』宗教社会学セクションの構成を中心に」(『高根大学教育学部紀要』四〇

(人文社会科学)、二〇〇六年)を参照されたい。

- (6) たとえば、マルセル・モース』(Marcel Fournier, *Marcel Mauss*, Fayard, 1994)でも、また同じくフルニエによる浩瀚で画期的な評伝『エミール・デュルケーム (1858-1917)』(Marcel Fournier, *Emile Durkheim (1858-1917)*, Fayard, 2007)——著者自身、本書のタイトルを『デュルケーム、モースと仲間たち』と名付けてもよかったと述べているように、デュルケームと社会学年報学派の他のメンバーとの交わりにも詳細に言及している——でも、この間の事実経過は辿られているものの、その思想的な展開や意味についてはほとんど触れるところがない。

- (7) モース自身、シルヴァン・レヴィのことを「私の第二の叔父」と呼び、彼の講義と著書『ブラーフマナにおける供儀の教説』(Sylvain Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, 1898)が、「供儀論」執筆に際して大きな影響を与えた」と述べている (M. Mauss, "Sylvain Lévi", in M. Mauss, *Œuvres 3 : cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Les Éditions de Minuit, 1969, pp.537f.)。IMEC の Fonds Mauss には、一八九七年一月から三月にかけての日付印とモースによる書き込みのある *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas* のゲラ刷り (MAS435 [これは IMEC での資料整理番号である]) が残されている。おそらくシルヴァン・レヴィは、出版前にいちちやく彼の著書に接することができたよう、モースにゲラ刷りを与えたのであろう。

- (8) 当時のアカデミズムにおける供儀をめぐるコンテクストの鋭利な

整理として、さしあたって 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 を参照されたい。また、過剰なコンテクスト化の弊害の典型例として、Ivan Strenski, "Durkheim's Bourgeois Theory of Sacrifice", in N.J. Allen et al (eds.), *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, Routledge, 1998 を挙げることもできる。ストレンスキーの論考については前掲拙稿の註 (19) において詳細に検討している。

- (9) 「供儀論」は、後に、H. Hubert et M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Félix Alcan, 1909 に再録されている。再録にあたってはかなりの箇所修正が施されているが、誤植の訂正や文意を明確にするための表現の変更がほとんどで、内容の大幅な変更につながる改訂はなされていない。「供儀論」の生成を主題とする小論では『社会学年報』第二卷所載のテクストを使用する。ちなみに、カラディが編集した『著作集』第一卷 (M. Mauss, *Œuvre 1 : Les fonctions sociales du sacré*, Les Éditions de Minuit, 1968) 所載の「供儀論」も『社会学年報』第二卷所載のテクストを底本としているが、註記が元来は脚注で頁毎に番号を振ってあったものが通し番号になっており、また、第二章「供儀の図式」のなかの「いけにえ (La victime)」の項目名が抜けている (*Œuvre 1*, p.227) など、若干の齟齬が見られる。これ以降、「供儀論」からの引用箇所は、「」内に、初めに『社会学年報』第二卷の頁数、次いで『著作集』第一卷の頁数を併記する。

(10) スミスと同様、ユベールとモースも、浄と不浄 (*pur et impur*) を聖 (*sacré*) に含めてとらえている。たとえば彼らは次のように述べる。「これは実際のところ、ロバートソン・スミスがはっきりと示したように、浄と不浄は、互いに排除し合う対立物ではないからである。両者は宗教的現実 (*la réalité religieuse*) の二つの局面なのである」[98/256f.]。

(11) ここでいう霊とは、いけにえのなかに宿る宗教的力ないしは宗教的原理を意味している。たとえば「いけにえのなかには霊 (*éa prié*) が存在するのであり、供犠はまさしくこれを解放することを目的としているのである」[64/230]。 「いけにえのなかの霊、すなわちいけにえが今や含んでいる神的原理」[67/233] 等々の表現に明らかのように。のちの社会学年報学派の宗教学思想を特徴付ける「非人格的な宗教的力」という概念は、この時点ではまだ明確には確立されていなかったといえる。

(12) この引用文中の「破壊された事物」の文言は、一九〇九年の『宗教史論集』に「供犠論」が再録された際には「聖化され (*consacrée*)、破壊された事物」(*Mélanges d'histoire des religions*, p.124) に修正されている。

(13) もつとも、IVやVでは、ヨーロッパの民俗誌、たとえば古代のパウサニアスや、あるいは民俗誌に基づくマンハルトやフレーザーの著作もひんぱんに引証されている。

(14) モースのユダヤ人としての出自と、シルヴァン・レヴィに師事しての彼のサンスクリット文献研究という二点を、さしあたってその背景として指摘できるだろう。また「一神教」と「汎神論」と

いう、異なる宗教伝統の対比という意図もあった[35/199]。  
(15) しかしながら、のちの『宗教生活の基本形態』では、デュルケームはむしろ信仰をもつ当事者の体験を重視することになる。この点に関しては前掲拙著のとくに第五章三節『宗教生活』の人間学と社会哲学」を参照のこと。

(16) 前掲拙稿、一〇〇頁を参照のこと。

(17) 前掲拙著第五章第一節「『宗教生活』の意図と方法」を参照のこと。

(18) 前掲拙著第五章第二節「宗教の本質」を参照のこと。

(19) 『宗教史論集』では、この箇所「神々もその他のものも (*dieux et autres*)」というフレーズが挿入されている (*Mélanges d'histoire des religions*, p.128)。

(20) このような当事者の視点の排除は、「供犠論」冒頭に見られた、当事者の視点に信頼を置く姿勢とは真っ向から対立している。

(21) E. Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", *l'Année sociologique* 2, pp.22-24 (E. Durkheim, *Journal sociologique*, PUF, 1969, pp.159-161).

(22) 前掲拙著第三章、第四章ならびに補論を参照のこと。また、両者の間には直接的な連携も見られない。「供犠論」においてはデュルケームの論著への言及は皆無であり、逆に「定義」論文にあって、ただ一箇所、神観念の説明に付随して「供犠論」への参照が指示されているだけである。E. Durkheim, op. cit., p.14, n.2 (*Journal sociologique*, p.153, n.2).

(23) E. Durkheim, "Préface", *l'Année sociologique* 2, p.V, n.1 (*Journal*

*sociologique*, p.139, n.1). 前掲拙著第四章第一節、また前掲拙稿九四頁をも参照のこと。

(24) この間の事実経過については、主に E. Durkheim, *Lettres à Marcel Mauss* に収められた編者ベナルとフルニエの解説、ならびに M. Fournier, *Emile Durkheim (1858-1917)* に拠っている。

(25) 公にされた書簡の大半は、デュルケームが書いた手紙がその宛先で保存されていたものである——たとえば IMEC の Fonds Mauss に保管されているモース宛のデュルケームの書簡は *Lettres à Marcel Mauss* として刊行されている——。ボルドーにいたデュルケームが『社会学年報』の編集を行うためには、モース、ユベールのみならず、ほとんどがパリ在住の他のメンバーにも郵便で連絡を取るほかはなく、そのためにいかに精力を注がねばならなかったかが、公にされた一部の書簡に接するだけでも実感される。

(26) *Revue française de sociologie* xxviii-3, 1987, p. 486.

(27) 「宗教的諸儀礼の体系の一部をなす操作ないしは操作の総体、この操作は破壊（摂食、刑罰、火による供儀など）あるいは、一つないし複数の有生ないし無生の客体の、共通の使用からの排除（奉納）を結果する（opération ou ensemble d'opérations, faisant partie d'un système de rites religieux, et ayant pour résultat la destruction (manducation, peine, sacrifice par le feu, etc.) ou la mise hors l'usage commun (offrande) d'un ou de plusieurs objets animés ou inanimés)」(一八九八年六月一日付モース宛書簡) [LM14]。いささか文意が不明確であり、最終的に「供儀論」で採用された定義と比較すると、供儀祭主や供儀の客体の概念が欠落し

ている。デュルケームは八月の書簡でも、定義の見直しを指示している [LM173]。

(28) 一八九八年一月から翌月にかけての——正確な日付は不明——モース宛書簡のなかで、デュルケームは、『社会学年報』の概要を版元の Félix Alcan 書店に知らせる際に、それまでの表題 *Essai sur la nature du sacrifice* に la fonction の語を加えて書き送った旨を伝えている [LM181]。

(29) 「お前たちは一〇〇頁から一二〇頁を越えることはできない」(一八九八年七月モース宛書簡) [LM161]。

(30) モース宛の書簡のなかでも、校正に関する細かい指示を数多く見ることができ、IMEC の Fonds Mauss には、「供儀論」の初校のゲラ刷り (épreuves) の一部が残されている (MAS23.4)。一八九九年二月一七日の日付のものが七葉、二月一八日の日付のものも六葉あり、A3 を二枚合わせた大きさに八頁分が印刷され、各葉の冒頭には、訂正した校正刷りをボルドーのデュルケームまで至急返送するよう指示されている。おそらくモースによる黒インクの訂正箇所と、おそらくデュルケームによる黒鉛筆と青鉛筆の訂正箇所が、かなりの数に上っている。本来デュルケームに返送されたはずのゲラ刷りが、なぜモースの手元に残されていたのかはよくわからないが、いずれにせよ、デュルケームが「供儀論」の校正作業にも直接関与していたことが窺える。

(31) 一八九四年から翌年に行われた宗教に関する講義が、自分の社会学を方向転換させる「啓示」であって、この「啓示」をもたらしたものがロバートソン・スミスであった、というデュルケームの

自己証言がある (E. Durkheim, "Lettres au directeur de la *Revue néo-scolastique*", *Revue néo-scolastique* 14, 1907, in E. Durkheim, *Textes* 1, Les Éditions de Minuit, 1975, p.404)。この「啓示」に関しては、前掲拙著補論を参照のすべし。

(32) *Revue française de sociologie* xxviii-3, 1987, p.497.

(33) 「定義」論文は、この講義の一部を活性化したものであった。しかしながらモースは、この件に関してさほどの反応を示さなかったらしい。「お前は、宗教の定義についての私の二つの講義(手直しされた)を、同時に公表する私の企てについて、何も言わなかった」(一八九八年一月初旬モース宛書簡) [LM100]。

(34) M. Mauss, "L'oeuvre de Mauss par lui-même", *Revue française de sociologie* xx-1, 1979, p.217.

(35) H. Hubert, "Text autobiographique" (1915), *Revue française de sociologie* xx-1, 1979, p.206.

(36) 興味深いことに、ユベールのこの文章にはデュルケームの名前は一度も登場しない。あるいはこれは、デュルケームに対する彼の感情を暗に表わしているのかもしれない。逆に、デュルケームはユベールに信頼を寄せていたが、ただ「供犠論」に関していえば、一八九八年七月のモース宛書簡のなかで「ユベールがお前を引きずり込んだ新しい研究については、私は懐疑的なままである」[LM161]と述べている。これは、「神の供犠」をキリスト教の神観念に結び付けようとするユベールの試みを指していると思われる。(37) IMECには、MAS232として「供犠論」関連の草稿がひとまとめに保管されている。そのなかに、「贖罪の供犠とコミュニケーション

供犠との関係 (Rapports du Sacrifice Expiatoire et du Sacrifice Communicé)」と題されて、四七から六七までのナンバリングが施された一連の草稿も含まれている。これは、プランに従い、供犠の基本要素として取り出された贖罪とコミュニケーションを軸に記述を進めようとモースが努力した痕跡であろう。ちなみに、このMAS232には、これとは別に *Essai sur le sacrifice* の表題をもつ二種類の部分草稿や断片的なメモも含まれ、モースが書き直しを繰り返した悪戦苦闘ぶりを伝えている。

(38) M. Fournier, *Émile Durkheim (1858-1917)*, p.398.

(39) *ibid.*, p.395. cf. M. Fournier, *Marcel Mauss*, p.163.

(40) あるいは、プランにあった「供犠の心理学的かつ社会的諸条件」の項目から推測すれば、叔父の社会学的枠組みとは異なった、心理学的分析をも組み込んだ新たな社会学をモースが構想していたという可能性も考えられる。ただ、項目のなかの細目の内容を見るかぎりでは、たとえそのような構想があったとしても、明確な形を取るにはほど遠い段階であったように思われる。

(41) デュルケームの「主知主義的」な宗教観については、前掲拙著第一章「初期デュルケームの宗教論」ならびに第二章「中期デュルケームの宗教論」を参照されたい。

(42) 結論部分にデュルケームの援助の手が直接さしのべられていたことには傍証もある。一八九八年一月のユベール宛書簡には「もしも一二月八日頃——これは、少なくとも今日まで私が期待していた日付だ——に、供犠におけるマルセルの部分と同様に、書評も終わっているなら、彼はそのときにはここに来れるだろうし、

われわれが著作の第一部を推敲し、結論部分を作り上げている間に、あなたは自分に関わるすべてのものを完成させることができ「だろう」(Revue française de sociologie xxviii-3, 1987, p.498)と

ある。これは、最終の原稿締め切りとして設定された二月八日に、モースが自分の分担分をすませてポルドーに来れば、デュルケームと一緒に結論部分の作成に取りかかることができるという意味であろう。もちろんこれは実現しなかったわけだが、一八九九年二月のモース宛書簡ではデュルケームは、「われわれがやったように結論において進めた理由を、どうしてお前は彼に説明しなかったのか」[LM196]と問い質している。ここでいう「彼」とはユベールのことであり、この一文は、結論部分におけるデュルケームとの直接の共同作業の内容について、モースがユベールへの説明を怠った事実を指しているのではないだろうか。

- (43) 従来の社会観を修正する新たな序文が、『社会学的方法の規準』に付加されるのは一九〇一年、『社会分業論』に付加されるのは一九〇二年になってからのことである。

- (44) すでに『社会学年報』第一巻の「序文」では社会学と歴史学の連携が説かれ、同時に掲載されたデュルケームの「近親婚の禁止とその起源」は、インセスタブーの起源を「原始社会」の外婚制とトーテミズムに求める、発生論的方法の典型的な適用例であった。

- (45) たとえば前出の *L'œuvre de Mauss par lui-même* のなかで、モースは「その後、デュルケームは、マナの観念を社会学的に聖観念から演繹しようとした。われわれは、彼が正しいとは決して確信

していなかった」(Revue française de sociologie, xx-1, 1979, p.218)

と述べている。これは、のちの「呪術の一般理論素描」(一九〇四年)に関連する文脈での発言であるが、マナ≠非人格的な宗教的力を直接、集合的に同定するデュルケームの立場が、モースには受け入れられなかったことを示している。

- (46) モース宛の書簡によれば [LM226]、デュルケームはすでに一八九九年の七月にはこの書物を読み終わっており、翌年の『社会学年報』第三巻には、モースによる書評が掲載されている。

- (47) この間の経緯については、前掲拙稿九七頁以下を参照のこと。

- (48) M.Mauss, op.cit., p.213.

付記≡小論は、二〇〇八年度日本学術振興会科学研究費補助金基盤研究(C) (課題番号二〇五二〇〇五七)「社会学年報学派の宗教研究に関する体系的研究」に基づく研究成果の一端である。