

デュルケームの儀礼論への一視角

— 二つの規範と「社会」の实在性 —

小川伸彦

はじめに

E. デュルケームは生前に刊行された最後の著作である『宗教生活の原初形態』(1912)の序論部分、ともすれば見すごされがちな註記のなかで次のように述べている。

「今日、社会は犯罪者 (criminels) を知能のみが異常な主体とは別のものとして扱っている。これは論理的規範 (normes logiques) に属する権威と道徳的規範 (normes morales) に属する権威とが、重要な類似があるにもかかわらず同性質のものではないということの証拠である。それは同一の類のなかの異なった二つの種である。この区別が何でありどこからきたかを研究するのは興味深いことであろう。これはおそらく原始的な差異ではあるまい。というのは、長い間、公衆の意識では狂者 (aliéné) と逸脱者 (délinquant) とがよく区別されていなかったからである」(p. 25n. : 上 44-5 頁)¹⁾。

よく知られているように『原初形態』は、一見かけ離れているだけにその結びつきが不可解な二つの部分、宗教論と認識論から構成されている。この註記は認識論の部分に登場しつつも、両者の関係を示唆していると読める箇所であるが、デュルケームは「論理」と「道徳」という二つの規範を対比的に結びつけることで、何をいわんとしたのであろうか。

本稿は、ここでしめされた対比をデュルケームの行論に依拠しながらときほぐし、彼の社会像を次のような手順でその儀礼論のなかに探るころみである。すなわちまず、『原初形態』の射程を確認し(一)、ついで必要なかぎりでの概念の整理を行なう(二)。そのうえで、これら二つの規範への同調の確保の問題が、社会の存続に大きくかかわるものであるとデュルケームがみなしていたことを示し(三)、さらに、『原初形態』の儀礼論のなかで両者がいかに結びつくかを詳しくみることにより、社会の「实在性 *réalité*」に関するデュルケームの考えを検討する(四)。そしてさいごに、この儀礼論が一つの社会学的パースペクティブとしてどのような有効性をもつかにふれる。

一 『原初形態』の射程

『原初形態』の副題は、「オーストラリアにおけるトーテム体系」である。しかし周知のとおりこの著作は、未開宗教の単なる記述研究ではなく、さらに社会学の一応用領域としての宗教社会学の範囲をも大いに越え出る内容をもつ。ここで展開されているのは宗教の理論である以上に、社会の理論であるとみなすことが可能なのである。デュルケームは、最も単純な社会組織を持つとされるオーストラリアのアボリジニの宗教生活（に関する民族誌）の中に、それまで彼が探求してきた諸問題が本源的な姿で集約的に現れているのを認め、資料としての民族誌に依拠しつつもそこから彼独自の社会像を描き出すことに成功したのである。本書において宗教を〈聖なるもの〉によって定義し、さらに「聖なる原理とは、実体化され (hypostasiée)、形を変えられた社会に他ならない」(p. 495: 下 203 頁) という認識に達したデュルケームにとって、「著しく社会的」なものとしての宗教とは、〈社会そのもの〉に直接的に迫りうる最良の手がかりとなっていたといえよう。

このような解説の視点を最初に明確に提示したのは、『社会的行為の構造』(1937)におけるパーソンズであった。かれはデュルケームの宗教論を解釈して、『宗教が社会現象である』というよりもむしろ『社会が宗教現象である』(Parsons, 1937, vol. 1 p. 427: 第3分冊、178頁)と述べる。この発想の転換によって『原初形態』は、宗教の一般理論である以上に、社会の一般理論として読まれることが可能になったのである。

この解釈視角を受け継ぐものとしては、例えばティリアキアンが、デュルケームの『原初形態』の「表題は、社会生活の基本形態 (The Fundamental Forms of Social Life) と容易に読みかえうる」(Tiryakian, 1979, p. 219: 99頁)と述べていることが挙げられよう。また、さらに、デュルケームの宗教論に関して精力的な研究を続けているピカリングは、デュルケームの儀礼論における集合的沸騰の機能を論じて、創造的機能と再創造的機能とに二分する見解を明らかにしている (cf. Pickering, pp. 385ff.)。そしてこれを受けける形で、最近のわが国の研究状況の中では、中島が「デュルケーム社会理論を〈制度〉の理論として読み解くという作業」(中島、1985、5頁)の中で、デュルケームの儀礼論の中核にある集合的沸騰状態を「〈制度〉の母胎である」(同上、6頁)と見なすに至っている。また、デュルケームの儀礼論とジラルルの儀礼論との系譜関係に目を配りながら、「デュルケーム説をジラルルの観点に立って見直」(織田、1988、105頁)す作業を行い、さらに社会的連帯の新しい可能性を探っている織田の論文も、この解説の視点を共有している。それは、氏の論文が、「社会が宗教的起源をもつと考える点で、ジラルルはデュルケームを継承している。」(同、99頁)という言葉ではじめられていることに読みとれよう。さらに中は、これらの視角をより明快に次のような言葉で示している。「彼(デュル

ゲーム)の考えでは、一つの信念体系である宗教は、社会の実在性を象徴的にかつ比喩的に表現するだけのものではない。社会生活の根底をなすところの『結合』により生み出される心的実在そのものには、宗教的—聖なるものと同一の性質がある」(中、1979、156頁)。

ではデュルケームは、本書において宗教をどのようなものとみていたのであろうか。宗教は次のように定義される：「宗教とは、聖物すなわち分離され禁止された事物と関連する信念と行事との連帯的な体系であり、これらの信念と行事は教会とよばれる同じ道徳的共同態に、これに帰依するすべてのものを結合させる」(p. 65：上 86-7頁)。

この定義は暫定的なものではあるが、その定義要件は次の三点である。つまり、〈宗教が、聖物とかかわるものであること〉、〈宗教は信念と行事との二側面からなること〉、〈宗教は信者が構成する道徳的共同態と切り離しては成立しえないこと〉である。しかしすでに冒頭に示した〈論理—道徳〉の対比を念頭に置くなれば、この定義は宗教の不可欠な二側面として、〈信念〉つまり「聖物の性質およびこの聖物が相互に、あるいは俗物と保つ関係を表わす表象」(p. 73：上 77頁)と、〈儀礼〉つまり「人が聖物に対してどのように振る舞うべきかを規定した行為の規準」(同)とを分析的に区別した点が特に注目されるであろう。さらにこれを宗教の文脈から切り離し、もう少し抽象化して考えてみたい。つまり社会(=「道徳的共同態」)が、そこに「帰依」できるほどにリアルなものとして存在するためには、それを成り立たせるような表象上の枠組み(ここでは、〈聖と俗〉の峻別)と、それを前提とした行為上の枠組みとがともに社会のメンバーによって受け入れられていることが必要である、とデュルケームは考えていたと解釈するのである。

これまでのデュルケーム論においては、これらふたつの枠組みについて、前者を集合表象論もしくは認識論、後者を道徳論として切り離して論じられることが多かった²⁾。本稿ではこれらをデュルケームにしたがって〈二つの規範〉への同調の問題としてまとめ、儀礼論の文脈のなかで両者をともに視野に収めてこそ彼の社会像が全体的に把握できることを示してゆきたい。

二 概念の整理

次節以下での議論において用いることになるデュルケームの諸概念について、必要なかぎりでの整理を行なっておきたい³⁾。

a 儀 礼

本稿で「儀礼」と呼ぶものに対して、デュルケームはいくつかの語を互換的に用いてい

る。宗教を定義する際にはかなり一般的に「行事 (pratiques)」の語を用いているがそのあとで、「(聖物の体系に) 対応する信念と儀礼との総体が宗教を構成する」と述べる際には、rite の語が使われる。また、pratiques rituelle (儀礼的行事) や culte (礼拝) といった表現が rite とほぼ同意に用いられる箇所もあり (p. 141: 上 177 頁)、cérémonie、rituelle といった語をふくめてデュルケーム自身厳密な分析上の区別を行っているかは微妙である。また rite と並んでとくに頻繁にもちいられる culte については、「すべてが周期的に回帰することを特質とする諸種の儀礼・祝祭・祭儀の一体系 (un système de rites, de fêtes, de cérémonies diverses)」(p. 89: 上 114 頁) と定義されており、これは儀礼の周期性が特に注目される際用語である。このような整理からすれば、一連の用語群の中では rite が最も包括性の高い概念であるといえよう。そこで本稿では、引用部分以外では、rite を中心にすえたこれらの概念群をまとめて「儀礼」と呼ぶことにする。

b 道 徳

そもそも、彼が「道徳的規範」というときの moral という概念は道徳的という訳語には納まりきらない多義的な概念である。「道徳」の概念は、その最広義においては、「人間性のあらゆる自由な表現ないしその所産」としての「精神」を意味する場合もあるが (中、1979、51 頁)、ここでは、デュルケームが「一切の道徳は我々に一つの行為規準体系として呈示される」(1906、p. 51: 53 頁) と述べる限りでの、つまり〈行為〉にかかわるものとしての道徳を主に念頭におきつつ議論を進める。ただしデュルケームが、「義務」であると同時に「望ましきもの」として道徳 (的行為) を概念化している点も忘れてはならない (Ibid., pp. 61-2: 64-5 頁)。

c 集合意識・集合表象・概念

本稿では、「道徳的規範」と対をなす「論理的規範」に焦点をあてることになるが、これは個人レベルでの現象態としてはそれぞれ「行為」と「思考」に対応している。さらにデュルケームは「思考」を、「感覚 (sensation)」や「心像 (image)」による思考と「概念 (concept)」による思考の二つにわけると。後者は「論理的思考 (pensée logique)」とよばれる (1955、p. 203: 219 頁)。ところでこの「感覚・心像・概念」は「表象 (représentation)」の三つの種類である (Ibid., p. 200-1: 213-5 頁)。「認識 (connaissance)」は階層をなし、感覚→心像→概念の順に一般性はたかまがるが、欲望を喚起する運動力は微弱になる (Ibid., p. 169-170: 177-8 頁)。この三つのうち「概念」は「共同体の作品」であり「集合的思考」の産物である (Ibid., p. 204: 221-2 頁) とされていることからして、これは「集合表象 (représentation collective)」のひとつとみなしうる。一方

「集合意識 (conscience collective)」は安易に略述できない難解な概念であるが、『分業論』では「同じ社会の諸成員の平均に共通な諸信念と諸感情の総体」(1893、p. 46 : 80 頁)と定義されている。パーソンズはこの概念を認知的側面と倫理的・評価的側面にわけたが、これにしたがうなら、前者の側面に対応するのが「集合表象」であり後者は「集合意識」の道徳的側面といえよう。

したがって以下では、「論理的規範」にいうところの「論理」を「思考・(集合) 表象・概念・認知・認識」など人間の知的活動に広くかかわるものと解釈して論を進める。

三 二つの規範

繰り返しになるが、この〈二つの規範〉とは、「論理的規範」と「道徳的規範」であり、前者は「思考の規範 (normes de pensée)」(p. 24 : 上 43 頁)とも呼ばれる。このような〈道徳-論理〉の対概念の〈社会〉との関連性は、さらに『原初形態』の中の次の言葉に現れる。「社会が生きていけるためには、そこには十分な道徳的同調 (conformisme moral) が必要であるだけではない。そこには社会がそれ以上なくてはすませることのできない最小限の論理的同調 (conformisme logique) がある」(p. 24 : 上 43 頁)。

このことばから、彼が社会の成立・存続の条件として、二つのものを明確に区別していたことがわかる。このような区別は、例えばバーガー＝ルックマンが、象徴的世界の正統化図式を規範的なものと認知的なものに分けている (cf. 1966, p. 127 : 185 頁) ことにもつながるものであろう。しかし、デュルケームのこの区別の特徴は両者をともに規範的なものと考えていることにある。つまり、彼が道徳的同調とよぶものと論理的同調とよぶものとは、それぞれ行為と思考⁴⁾に対応する規範への社会の成員の同調なのである (cf. pp. 24-5 : 上 43-44 頁)。

ただこれだけではこの対比の意味はやや不明確である。そこでとりあえずここでは、この〈道徳的-論理的〉という規範の対概念を裏側から見ておこう。「裏側から」というのはつまりそれらの規範が破られた場合のことである。

本稿の冒頭にみたように、道徳上の規範に反する者は、「逸脱者 (délinquant)」とされる。そしてこの規範が、後にみるように、集合的感情に裏打ちされて始めて拘束力をもつものである以上、行為の逸脱性の度合いは、社会に対してその行為が与える悪影響を合理的に量ることによってではなく、非合理性を多分に含んでいるこの集合的感情を損なう度合いによって決定される。つまり、「われわれは、それを犯罪だから非難するのではなくて、われわれがそれを非難するから犯罪なのである」(1893、p. 48 : 82 頁)。この視点は周知の通り今日のラベリング理論に受け継がれた。

一方、論理上の規範に反する者は「狂者 (aliéné)」とみなされる。つまり「このような思考の規範にあらわに違反する精神が、……もしあるとすれば、社会はそれをもはや文字通りの人間精神とはみなされない。したがってその取り扱いも変わる」(p.24:上43-44頁)のである。そして後述するように、デュルケームにおいてはこの思考の規範も、集合的感情によって充填されることによって成立するものであるとされていることと、本来「狂者」と「逸脱者」とは区別されなかったと彼が述べていることを考えあわせるならば、デュルケームが明示的に述べているわけではないが、犯罪(者)と同様、狂者もまた社会によって作りだされるのであるという視点をここに読みとることが可能であろう。

したがって、すこしうがちすぎたいいかたになるかもしれないが、社会の〈成立〉の条件が、成員の間に道徳的同調と論理的同調とを確保することにあるとするならば、その〈存続〉の条件は、確保された二つの同調から、連帯感の強化を可能にするような、排斥の対象としての「逸脱者」と「狂者」とがそれぞれ産出されることにあるといえよう。

さらに、〈道徳〉と〈論理〉がそれぞれ〈行為〉と〈思考〉に対応づけられて対比的に示されるのは、『原初形態』においてのみではない。たとえば講義録である『道徳教育論』で、彼は次のようにのべる。

「……人間の行為というものは、われわれがその対象たる事物を表象するしかたのいかんと深い関連をもたざるをえない。われわれが知的存在であるということからして、すでにわれわれの道徳性の基礎は知性の中にあるのである」(1923, p.211:2巻138頁)。また、デュルケームが道徳性の三要素としてあげた〈規律の精神・社会集団への愛着・意志の自律〉のうちの最後のものは、「道徳を理解する知性」もしくは「説明的表象」(Ibid., p.101:1巻157-8頁)にかかわっており、前二者を可能ならしめる条件とされる。これを『原初形態』の行論に引き寄せて解釈するならば、行為の規範としての道徳が成立するためにはまず、社会的・道徳的事物の存在様式に関する論理的な同調が成立していることが必要であるということになる。

それではこの〈道徳〉、〈論理〉の両面にわたる同調の成立に関してデュルケームはどのように考えているであろうか。彼の初期の論述においては、ともすればこの点は、社会の持つ外在的で拘束的な性格のみによって確保されているように受け取られがちであるが、『原初形態』に至っては、それらが人間の内外に半ば同時に実在性をもって成立する点に強調がある。そしてこのような社会像の含意は、社会がリアリティーを持つものとして人間に受け入れられる過程である〈集合的な行為状況としての儀礼〉に関する理論を検討するなかで明らかになる。

四 儀礼状況における行為と表象

デュルケームが描く儀礼のなかで、行為と思考はどのように現れているであろうか。まずデュルケームの儀礼論の中核をなす集合的沸騰状態を概観(a)したうえで、彼の儀礼論を〈行為状況〉(b)と〈表象装置〉(c)という二側面から検討してゆく。

a 集合的沸騰状態

周知のようにデュルケームによる儀礼論の中心には、人間が集中する際に半ば不可避免的におこると彼が想定する〈集合的沸騰状態〉への注目がある。たとえばそれは、「宗教的観念が生まれたと思われるのはこの沸騰した社会的環境におけるこの沸騰そのものからである」(p. 313: 上 393 頁)という言葉にもよみとれよう。したがって、彼の儀礼論を検討するにあたってはまずこの集合的沸騰状態において何が起こるのかを見ておく必要があるだろう。そこで、デュルケーム自身によるいきいきとした描写や解釈を交えながら、集合的な行為の場としての儀礼の過程を五段階にまとめておこう。

- ① 人々が集合し同質的な運動を介してなされる緊密な相互作用：「集中しているということそれ自体が例外的に強力な興奮剤として働くのである。ひとたび諸個人が集合すると、その接近から一種の電力が放たれ、これがただちに彼らを異常な激動の段階へ移すのである。表明された感情は、それぞれに大いに外界の印象に鋭敏な全員の意識の中で抵抗なしにこだまする。すなわち、そのいずれもが交互に他のものに反響し合う。このようにして、根本的な衝動は反射されるにつれて拡充していく。進むにつれて雪崩が大きくなるようにである。そしてまた、このように強烈で、このようにあらゆる統制を脱した情熱は、自ら外部へ拡大せざるをえないので、所々方々で激しい所作・真実の叫び・あらゆる種類の耳を聳する騒音となる。そして、これらの情熱が現わす状態を強めるのに寄与する」(pp. 308-9: 上 389 頁)。
- ② 結果としての各人の意識の変容と不定形な集合的感情の発生：「このような激動の状態に達したら、人はもはや何も知覚しなくなる。それは容易に推測できることである。人は、自分自身をいつもとは異なって考えさせ、働かせる一種の外的力能に支配、指導されている、と感じ、当然にもすでに彼自身ではなくなったという感銘をうける。彼にはまったく新しい存在になったように思われる」(p. 312: 上 393 頁)。
- ③ この感情を「説明」しようとする欲求により、感情の発生源を象徴物に固着させる：「自分の感じるきわめて特殊な印象を説明するため、人は、もっとも直接に関連している事物に、事物の持たない特性、俗的経験の対象がもたない例外的な力能、功德を付与する」(p. 603: 下 333 頁)

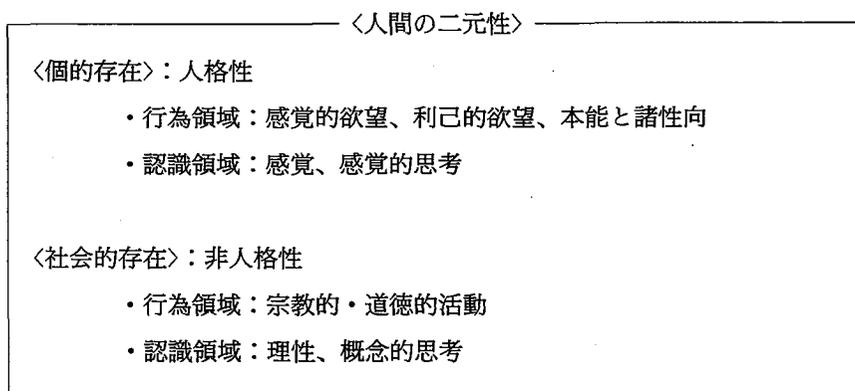
- ④ それは聖物となる：「われわれは、現在においても過去においても、社会があらゆる断片から聖なる事物を創造するのを見る」(p. 304：上 383 頁)、「この感情は客観化するためにある対象に固着する。こうしてこの対象は聖となる」(p. 327：上 411 頁)。
- ⑤ 象徴の喚起力により集合的感情の永続化が可能となる：「象徴がなかったなら、社会的感情は束の間しか存在しえないであろう。……これらの感情が表される運動が永続する事物に記入されると、感情それ自体が永続的になるのである」(pp. 330-1：上 415-6 頁)。

〈人々の集合→独特の感情の発生→シンボルへの固着〉といった段階的整理は目新しいものではないが (ex., Collins, 1988, pp. 192-197)、うえの五段階は、人々の認知的欲求とシンボル成立との関係 (段階③) にも留意したものである。

さて、このような集合的沸騰状態に参加する人間とは一体どのような存在であろうか。デュルケームはいう。「このように、人が、この瞬間に、自分たちの外部に、再生する何物かが、再び活気づく力が、目覚める生命があると感じるとき、自分を欺いているのではない。この更新は何ら空想的ではなく、しかも、個人自らがその恩恵に浴しているのである。なぜなら、各人が自分の中におびている社会的存在 (être social) の一部分は、必然的に、この集合的革新 (rénovation collective) に参与するからである。」(p. 498：下 207 頁 [強調引用者])。我をも忘れる沸騰状態の経験は、ともすれば人間をまるごと変容させるものという印象があるが、デュルケームによれば沸騰に参加し影響を受けるのは人間の中の「社会的存在」なのである。ではこれはいかなる存在であろうか。やや遠回りになるが、「行為」と「思考」の対比を論ずる上で必要でもあるので、デュルケームの〈人間性の二元性論〉によってこの点を明らかにしたのちに、儀礼論にもどろう。

『原初形態』ではつぎようにのべられている。「人には二つの存在がある。すなわち、有機体に基礎をおき、これによって活動の範囲が狭く限定されている個人的存在と、知的道徳的方面における最高の実在をわれわれの心中で表象し、これを観察によって知ることのできる社会的存在、著者の意味する社会とがある。このように、人間性が二元であることは、結果として、実践面では道徳的理想を功利的動機に、また思想面では理性を個人経験に還元できないものとする。個人は社会に参加するに伴って、思考するときでも行動するときでも、当然に、自らを超克する」(p. 23：上 42-3 頁)。

ここに示されたイメージがさらに練り上げられた二つの論文 (1913 と 1914、特に 1913、p. 24：207 頁) を参考に整理するならば別表のようになる。つまり、デュルケームの人間の二元性論は単に人間を個人的存在と社会的存在とに分けるだけでなく、さらにそのそれぞれを行為の領域と認識の領域とに分けるものであり、〈行為・思考〉の二元論がここでも一貫して用いられているのである⁵⁾。



ここで仮に、規範や象徴といった外的な存在としての社会を〈外なる社会〉、人間の二元性における社会的存在を〈内なる社会〉、そしてその個的存在を〈内なる自然〉と呼ぶならば、デュルケームにとっての社会とは、〈外なる社会〉と〈内なる社会〉とが一体的に捉えられたものとしてある。もちろんこれは、現実の問題としての〈外なる社会〉の〈内なる社会〉への内面化の問題が論じられる必要性をなくすものではない。しかし理想的状态の相において彼が念頭においていたのは、〈社会／個人〉図式ではなく、〈外なる社会〉+〈内なる社会〉／〈外なる自然〉+〈内なる自然〉図式であった。

この図式に含まれる二項の根本的な対立は、宗教論の文脈では、絶対的に異質なものとしての〈聖〉と〈俗〉と対立と等価であり、ここにいう〈外なる自然〉としてデュルケームが考えていたのは、俗なる時間を覆う活動としての経済的活動であった⁶⁾。

さてこの〈内なる社会〉は、儀礼にどのような形で関わるのであろうか。デュルケームの儀礼類型⁷⁾のうちのいくつかを図式的に整理することによりみてゆこう。

b 行為状況としての儀礼と社会の実在性：社会化モデルとしての供犠論

デュルケームは、オーストラリアのアルンタ族のインティテュマ祭儀を供犠の原初的な形態としてとりあげた (cf. pp. 465ff. : 下 165 頁以下)。そこに彼は二つの局面をよみとる。つまり、トーテム植物を表現する聖石の功德を活発にするためにおびただしい血液をふりかける (p. 471-2 : 下 172-3 頁) といった、人間の働きかけによって氏族のトーテムに役立つ聖なる動植物種の繁殖を確実にする局面と、繁殖したそれらのトーテム動植物を食べるといふかたちでの儀礼的消費の局面である。前者は〈奉獻 (oblation)〉、後者は〈コミュニオン〉と呼ばれる。従来のデュルケーム論では後者の〈コミュニオン〉ばかりが強調され、前者の〈奉獻〉はこれまでほとんど注目されることがなかった⁸⁾が、このふたつの局面に先立つ「禁戒 (abstention) の体系」(p. 441 : 下 135 頁) としての〈消極的儀礼〉 (cf. pp. 428ff. : 下 117 頁以下) の局面をも組み込むと次のような整理が可能とな

る。

〈①消極的儀礼による成員自身の聖化→②奉獻による、人間の外にある聖なる原理の活性化→③コミュニオンによる人間の聖化〉

そしてこれは、上で触れた人間の二元性論を適用してさらに次のように一般化できよう。

〈①各人における〈内なる社会〉が喚起される局面→②多数の〈内なる社会〉を集めることにより、〈外なる社会〉が集合力として実在性を得る局面→③この〈外なる社会〉を内にとりこむことにより〈内なる社会〉がさらに活性化される局面〉

このように、儀礼の諸局面を整序したうえで一般化することにより、デュルケームの儀礼論は社会の理論でありかつ社会化の理論として読み換えることが可能になる。そしてこの三局面からなる行為状況を通して〈社会〉は、人間の内外に半ば同時に実在性をもつものとして成立するのであるといえよう。逆に言えば、どの局面が強調されるかによってデュルケームが各所で語る〈社会〉は一見、別のものにみえる。三局面が一体的に述べられる場合には「礼拝の実際上の効果が、われわれにそれが依存していると同時に、われわれがそれに依存している道徳的存在を周期的に再創造することにある、ということを確認しなければならない。ところで、この存在は実存している。すなわち、社会である」(p. 497: 下 205 頁)、とされ、局面②が強調される場合には「人の力を大いに高めながら社会は、しばしば、個人に対しては苛酷である。それは必然的に、個人に恒久的な犠牲を要求する。それは絶えず、われわれの自然的な欲望に暴力を加える」(p. 452: 下 146 頁)となり、局面③が強調される場合には「社会は、人間の意識に場所を占める程度においてのみ実在性をもつ」(p. 496: 下 204 頁)と述べられる。このようにデュルケームによれば、人が社会に働きかけ、また社会に働きかけられ、さらに自らの中に社会をみいだすことを通じて、社会はリアルなものとして感じとられるのである。これらの諸局面が生起する背景には、基調として先ほどみた集合的沸騰状態およびその情動性、象徴性が想定されている。

c 表象装置としての儀礼

上では儀礼を、行為を律しつつ社会をリアルに感じさせる道徳的装置としてみてきたが、第三節の冒頭でみたようにこれに加えて、論理的存在が実在性をもってこそ社会生活は可能となるはずである。デュルケームは、「どのような儀礼もそれがどんなに物質的なものであっても、それを説明し、正当化するために多少ともよく組織された表象の体系 (système de représentations) を伴わないことはほとんどない」(1906, p. 98: 105 頁)とのべる。いいかえれば儀礼は、一つの表象装置として作用することにより社会の実在性の創造・強化をになうのである。『原初形態』での儀礼論のなかから二つの例を選び、こ

の点をみていこう。

第一は、表象自体が目的であるような儀礼、つまりデュルケームが表象的もしくは記念的儀礼と呼ぶものであり、それは「ひたすら過去を追憶させ、いわば、過去をまことの劇的表象によって現在とする」(p. 531：下 246 頁) ような儀礼である。ワーラムンガ族でウォルンカ蛇のために執行される祝祭の例をみてみよう (cf. p. 539ff.：下 254 頁以下)。ウォルンカは卓越した一種のトーテムであり、一連の祭儀においてはその寓話的生涯の主要な出来事が演出・表象されゆく。他のおおくの儀礼がトーテム種の繁殖を促すためになされるのにたいして、この儀礼はウォルンカを表象すること自体が目的である点が重要な特徴である。なぜなら、ウォルンカは唯一的存在で繁殖しないからである。したがってここでは、儀礼の行為と表象は表裏一体であり、トーテムを表象することが行為であるとさえいえよう。

ただしこれほど密着に行為と表象が結合していないすでにみた奉獻儀礼のような場合でも、儀礼の遂行過程においてトーテム種の存在性が表象されていなければ成り立たない点では表象的儀礼と同じであろう。より一般化していえば、儀礼が行なわれる際には当面の行為にかかわるなんらかの集合的表象は当然のことながら不可欠であると同時に、すでにみたような沸騰的過程を経ることによって、表象内容は実在性を強めるのである。そこでこのような、儀礼行為が直接関わっている対象の表象を仮に象徴的に「トーテム表象」と呼んでおこう。

さて第二の例にあたる表象とは、デュルケームが独自の社会学的認識論において論じるものである。

彼の認識論とはすでによく知られているように、思考の諸範疇(時間・空間・分類・因果・全体性・聖/俗など)が社会的起源をもつことと、人間の概念的思考能力そのものも社会的起源をもつこと、という二つの主張からなっている。このようにデュルケームの認識論はその社会学化を徹底させたものである。たとえば以下にみる因果律についても、単に特定の原因と結果の関係が儀礼によって提起されるのみならず、因果律という概念範疇そのものや力の観念じたいもが、社会的に構成されているとするのであり、この視点こそが重要なのである⁹⁾。すべてにわたって詳しく検討する余裕はないが、それらの範疇の成立も(幾分の曖昧さはあるが)、儀礼的時間における集合的行為と結びつけて説明されている。ここでは、因果律の観念と模擬的儀礼(rite mimétique)との関係を例にとってみておくことにしよう (cf. pp. 501-528：下 210-242 頁)。

模擬的儀礼とは、トーテム種の豊饒を確実にするための儀礼の一つである。そこでは「人が繁殖を願っている動物を、そのさまざまな態度、または、さまざまな形相のもとで、模倣することを目的とする運動や号泣」(p. 501：下 210 頁) がおこなわれる。このよう

な儀礼は従来タイラーやフレイザーらによって、接近が効果を発揮する伝染的呪術および類似が効果を発揮する類感的呪術を信ずる未開的心性の所産であると解釈されてきたが、デュルケームはこれに異を唱える。〈トーテム種をまねることが原因となって、その繁殖という結果をもたらす〉という因果法則が信じられているゆえに模倣的儀礼が行なわれるのではない。むしろ、儀礼の成功のゆえに、因果の法則そのものが信じられるにいたるのである。この成功とは、一義的には、儀礼を行なうことで参加者たちが「幸福感 (euphorie)」(p. 501: 下 224 頁) をえることにある。

そしてここでわれわれは、デュルケームが二系列の表象体系を微妙にからみあわせながら議論を進めていることに注目しなくてはならない。そのひとつはすでにみた「トーテム表象」であり、模倣儀礼にさいしても繁殖を願う自分たちのトーテムが(青虫であれエミューであれ)何であり、どのようにそれが動いたり鳴いたりするかを部族のメンバーは知っていなければならない。しかし、儀礼の成功は「因果の法則」という別系列の表象体系をもリアルなものとしてメンバーの間に成立させるのである。そこで、因果法則をはじめとしてデュルケームがその社会学的認識論で語るようなこのレベルでの表象を仮に「範疇表象」と呼ぼう。これにかんしてデュルケームは次のようにも述べている。「動物または植物を再生させるために模倣せよと規定することは、類似は類似を生むことを疑いえない定理として提起することになる……こうして儀礼上の掟 (précept) は、その知的側面にほかならない論理上の掟と表裏一体の関係にある」(p. 525: 下 239 頁)。このことばは、〈「トーテム表象」に基づく儀礼行為(ここでは模倣)の規範(の集合的遂行)によって、「範疇表象」(ここでは因果法則)が実在的に立ち現われる〉とパラフレーズすることが可能である。つまり「人が聖物に対してどのように振舞うべきであるか規定した行為の諸規準 (règles)」(p. 56: 上 77 頁)と定義される「儀礼」は、首尾よく遂行され、参加者に集合的感情を高揚させるような道徳的効果を達成しえた場合には、行為の規範の根柢となるような「範疇表象」を動員する機能を発揮するのである。そしてデュルケームが明示的に述べているわけではないが、「範疇表象」のさらに興味深い点は、たとえ「トーテム表象」レベルでの行為の遂行にあたって、逸脱や不一致が生じても、その処理の過程を通じて「範疇表象」の存在はさらに強化される点である。例えばカンガルーの正しい模倣の仕方をめぐって参加者の間に不一致や論争がおころうとも、〈正しく模倣すればよく繁殖する〉という「範疇表象」は共有されており、ますますそれは強化されることになるのである¹⁰⁾。

そしてさらに重要なのは、「範疇表象」が、「トーテム表象」(および、それを動員する行為)を可能にする前提として行為に先立ってすでに存在しているのではなく、「儀礼の成功」を通してはじめてこの「範疇表象」自体が実在になるとデュルケームが考えてい

たと解釈しうることである。この点はデュルケームの次のことばにもあらわれている。「儀礼の道徳的效果——これは現実的である——は、その物理的效果——これは架空的である——を信じさせ、全体の効果が別々にされた各部分の効果を信じさせる」(p. 501: 下 224-5 頁)。デュルケームの認識論は、思考の諸範疇の社会的起源を強調しすぎる点で批判されることが多いが、むしろ範疇といえども行為場面で集合的に経験・確認されてこそ社会的実在性を獲得するという点を、デュルケームは強調したのだと解すべきであろう¹¹⁾。

ここまで、『原初形態』での儀礼論に沿うかたちで議論を展開してきたが、これと同形の問題構制は社会生活における行為一般にあてはまるであろう。つまり、社会的行為においてはまず当面の焦点となっている活動にかんしての行為規範および表象体系(トーム表象)への同調が要請される。しかしこれと同時に並行的にそのような当面の関心事の遂行を確実にするためのいわばメタレベルでの表象体系(範疇表象)がその背後から支えるようなかたちで共有されるにいたるということである。そしてこのような認識と、デュルケームの儀礼論との関係はどのように確定されるであろうか。すべての社会的行為をデュルケーム流の「儀礼」であるみなすことは、逆にこの視点の有効性を殺ぐことになりかねない。デュルケームが儀礼をみる視線のなかには「信者がそれらの儀礼に帰している物理的效果は、それらの本質的な存在理由を隠すような解釈の所産である……それらの儀礼の真の役割は道徳的に仕えることにある」(p. 778: 下 243 頁)、「人が祖先を祀るのは、……集合体にその道徳的特色を保有するためであって、儀礼が生み出さう物理的效果のためではない」(p. 530: 下 245 頁)といった潜在的機能への着目がある。この点を生かしつつ、行為における二つのレベルの表象のウェイトの度合いを考慮して、〈儀礼とは、当面の行為内容とは別のレベルの認知・表象秩序の生成・強化が、その行為の(当事者たちに意識されているかいないかにかかわらず)主たる機能であるような、共同的行為状況〉と定義できよう。儀礼の表象装置としての側面を重視するこの定義は、ゲルナー(「デュルケームの思考の中核にあったものは、人は自分自身の社会を崇拝するという教義ではなく、概念とは本質的に社会的なものであり、それゆえ宗教とは、社会がわれわれに概念を付与しその支配をわれわれに課すところのやり方に他ならない、ということである」[1970、p. 147: 211 頁])や、ルークス(「儀礼は認知的側面をもつというのが、デュルケームの理論の中心的でオリジナルな部分である」[1975、p. 301])のデュルケーム解釈と方向を同じくするものである。

しかしさらにむしろ、デュルケームの儀礼論はこのように定義された行為状況にのみ適用できるものと考えたよりも、あらゆる行為状況のうちこのような契機をみいだすひとつのパースペクティブとして、その有効性をいっそう発揮するとかんがえられる。次節で

この点を整理して、本稿の結びにかえたい。

おわりに：パースペクティブとしての「儀礼」

デュルケームの考えていた〈道德〉は、社会の側から人間に一方的におしつけられる硬直した規範としての道德ではなかった。彼の念頭にあったのは、論理的な規範と一対をなしつつ、人間がその存在を自らのうちにいきいきと感じとることのできるような集合的実在としての道德であった。本稿では、このような意味での二つの規範が人間の内外に立ち現れ、〈社会〉が実在的となる過程を、デュルケームの儀礼論のなかにさぐってきた。この作業から、「～すべし」に関する道德の問題を、「～である」に関する社会の論理的な秩序の問題に結びつけ、さらにそれをともに集合感情的なものによって確保しようとするデュルケームの社会像がいささかなりとも明らかになった。

ただし、このようなデュルケームの社会像を秩序維持的なものと表面的にとらえて、そのまま受け入れることも、また逆にそれを批判することも生産的とはいえない。ここに描かれているのは、個人を超えた何かが権威あるものとして実在性を獲得する過程モデルであり、このモデル自体は価値中立的なものである。

むしろわれわれが受け継ぐべきは、ある集団においてこの過程が作動する際に、「儀礼論」的視点が有効であるという発想ではなかろうか。「儀礼」を狭い意味に解して分析の対象として固定するのではなく、社会生活の諸局面に、「儀礼」を見いだしてゆくこと、つまり「儀礼」をパースペクティブとして用いることこそが必要なのである。

ここで簡単に整理しておくならば、〈パースペクティブとしての儀礼〉には少なくとも以下の四つの観点がふくまれるといえよう。

- a：ある期間持続する相互作用のなかに、激烈なものであれ微温的なものであれ、ある種の集合的沸騰状態を見て取ること¹²⁾。この視点は一義的には身体性を伴う相互作用に適用するにふさわしいが、なんらかのコミュニケーションメディアを介した間接的かつマクロな相互作用の分析にも応用可能である。
- b：この沸騰状態がどのような集合的感情を喚起し、その結果どのような聖なる象徴が発生したり活性化するかに注目すること。
- c：この過程を通じて支持されたり生成してくる行為上の規範もさることながら、儀礼の遂行過程を通じてどのような認知・思考の枠組みとしての集合表象が、意識的・無意識的を問わず、当事者の間に浸透し規範性をおびるにいたるのにかんして、とくに注意を向けること。
- d：また逆に、なんらかの集合表象の生成・活性化が社会現象として観察された場合、そ

の分析に際してaおよびbの視点からこの現象をみてゆくこと。

周知のように、デュルケームに触発されつつ儀礼論をパースペクティブ的に用いた研究は、すでにゴフマン (Goffman, 1967)、コリンズなどがあげられよう。しかし、それらにおいては、上記のcの視点が積極的に掬いとられてこなかったように思われる¹³⁾。もちろんデュルケームにも不十分な点はある。たとえばかれが、集合状況においてなされる論理的・認知的秩序に関する〈操作〉の問題にはほとんど注意を払っていないことなどその一つである (cf. 中、1979、296頁)。また、イデオロギー論とのつきあわせも必要であろう (cf. Strawbridge, 1982)。このような点は補うことが必要であるにしても、なんらかの具体的な集団のアイデンティティの成立・維持・変容プロセスの分析を行なおうとする際には是非ともこのcの視点が欠かせないことは確かである。筆者がすでに行なった経験的研究 (小川、1991、小川・寺岡、1993) は、「文化財」や「民族」といった集団アイデンティティの聖なるシンボルにかんして不十分ながらこのような視点を適用したものであった。本稿で、行為の規範と対になった表象の規範にとくに焦点を合わせて分析をおこなってきたのも、このような意図によるものである。今後はたとえば、デュルケームの集合表象論からアルヴァクスへと受け継がれ、近年アメリカやフランスでは盛んに研究がなされつつも、わが国ではあまり取り上げられることのない「集合的記憶論」などについて、このような視点からの理論的・経験的研究を行なうことを目指しつつ、本稿をとじることとしたい。

註

- 1) 以下、便宜上本書を『原初形態』と略記し、ここからの引用は該当頁数のみを〔原典：訳書〕の順に示す。
- 2) ただしいくつかの例外はある。儀礼自体を一つの象徴とみなすという独創的な観点から、両者を総合的に論ずる大野のシンボル論 (大野、1971) はその一つである。なお、本稿での議論とデュルケームのシンボル論との関連は、稿を改めて論じる必要がある。
- 3) この作業にあたり、とくに集合意識・集合表象・道徳の概念に関しては、中久郎の綿密な研究 (中、1979) に多くを負っている。
- 4) ただし、いかなる行為もなんらかの思考や表象をともなうことは当然であり、また一方、思考すること自体が消極的な行為ともいえる以上、両者は不可分の関係にある。ただし本稿は、この不可分のものをデュルケームがあえて分析的に区別したことに注目し、彼の儀礼論のなかで両者がどのように結びつけられているのかをみてゆくものである。
- 5) なおここで、この表の個的存在と社会的存在との関係について触れておきたい。両者は「相互に矛盾」するものであり、人間はこの二元性をうちに抱えつつ決してどちらか一方に自らの存在を収斂させえないのであるとデュルケームは考える。行為の領域においては、「絶対的な利己主義は絶対的利他主義と同じく決して到達することのできない理想的極限」である。一方、人間にとっては、目前にある感覚的實在をそのままに理解することも不可能である。概念を用いてそれを理解するためには、対象を暴力的に変質させてでも概念の枠組みにはめこむことが必要であり、逆に、対象の「生命を感じるためには、この生命を理解することを断念するしか

- ない。このような人間は、「天使で野獣」とも「矛盾の怪物」とも表現される (cf., 1914, pp. 319-321: 254-6 頁)。
- 6) 経済の領域をデュルケームの考える社会的生(活)に包括することの困難さの認識は次のような言葉にあらわれている。「この(経済という)集合生活の全領域は、その大半が規範的準則の抑制作用をまぬがれてしまうような結果に終わっている」(1893, 第二版序文, p. III: 2 頁)、「純然たる経済的諸関係というものは人間を互いに外面的な関係に放置するものであり、そのために人は同じ集合的存在に参加することなしに、よくこの諸関係に従事できる」(1895, p. 113: 223 頁)。
- 7) デュルケームは儀礼をまず消極的儀礼と積極的儀礼に分類したうえで、さらに後者を、供儀・模擬的儀礼・表象的儀礼にわけてそれぞれを論じ、さらに消極・積極の両側面を兼ね備えた贖罪的儀礼にかんしても検討している。ただし「積極的儀礼への接近条件」(p. 615: 下 136 頁)として位置づけられる消極的儀礼以外は、いずれも集合的に高められた沸騰的興奮状態がふくまれていることが想定されている (cf. p. 556: 下 276 頁, p. 565: 下 285 頁) ことがとりあえずここでは重要である。なお、飯田 (1984) はこれらの儀礼類型をサイバネティクス論の視点から包括的かつ整合的に論じている。
- 8) ただしもちろんコミュニオン論が重要であることに変わりはない。詳細なコミュニオン論の検討としては菅 (1992/93) がある。
- 9) ただし、人間の思考が完全に社会的に構成されるとまではデュルケームも主張していない。ここで論じられているのはあくまでも人間性の二元性論という社会的側面に関してなのである。個的側面における因果的感覚については「個人は、自ら現象の正規的継起を点検し、こうして、若干の正規性の感じ (sensation de régularité) をうることは疑いえない。ただこの感じは、因果律の範疇ではない。この感じは個人的・主観的・不可通的である」(p. 526: 下 240 頁 [強調引用者]) と注意ぶかくのべていることに注目しておくべきであろう。
- 10) コリンズ (1982, pp. 72-5: 110-16 頁) は、「範疇表象」にほぼ相当するものを「当然視されているもの (the taken-for-granted)」と名づけ、権力論の文脈でガーフィンケルやゴフマンを手がかりに同様の議論を展開している。ただし、それを行為に先立って確固として存在しているように描いている点で、本稿の以下の議論と異なる。なお、デュルケームとガーフィンケルを直接に結びつけつつ、社会とリアリティの問題を論じた興味深い研究として、ヒルバートの著作 (Hilbert, 1992, 特に 4 章) がある。
- 11) なおこの点に関してわれわれは、例えば「民族」という範疇もそれ自体でリアルに存在することはなく、様々に遂行される集合的行為および相互作用を通して徐々にリアルとなってゆくのであることを、事例に即して論じたことがある (小川・寺岡, 1993)。
- 12) デュルケームは、ある種の沸騰状態が社会生活に恒常的なものとみていた。「我々がそれ (新しく高い心的生活の発生) をよく認識するのは、ある大きな集合的運動が我々を捉え、我々を我々以上に高め、我々を変形せしめるような危機の時代においてである。通常的な生活の時に我々がこの作用をそれほど感じないのは、この作用が激しくも鋭くもないからである。しかしこの作用が存在することに何ら変わりはない」(1906, p. 79: 84 頁、() 内引用者)。
- 13) ただしゴフマンのフレーム概念 (cf. Goffman, 1974) は、二つのレベルの表象体系を区別した本稿での関心と交差する部分があると思われるが、その検討は今後の課題としたい。

参考文献 (引用に際しては、訳書の訳語を変えた所もある。)

DURKHEIM, E.

1893 *De la division du travail social*, P. U. F. [1986] (田原音和訳『社会分業論』青木書店、1975)

1895 *Les règles de la méthode sociologique*, P. U. F. [1986] (宮島喬訳『社会学的方法の

- 規準』岩波書店、1978)
- 1906 《Détermination du fait moral》(dans 1924)
- 1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, 7e ed., P. U. F. [1985] (古野清人訳『宗教生活の原初形態』(第二刷改訳)、上・下、岩波書店、1975) (『原初形態』と略)
- 1913 《Le problème religieux et la dualité de la nature humaine》(dans 1975, Tome 3) 「宗教問題と人間性の二元性」、小関藤一郎編・訳『デュルケーム宗教社会学論集』行路社、1983、所収)
- 1914 《Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales》(dans 1970) (「人間性の二元性とその社会的条件」、前掲『デュルケーム宗教社会学論集』所収)
- 1924 *Sociologie et philosophie*, P. U. F. [1974] (佐々木交賢訳『社会学と哲学』恒星社厚生閣、1985)
- 1923 *L'éducation morale*, (nouv. ed.) P.U.F. [1963] (麻生・山村訳『道徳教育論』1・2 明治図書、1975)
- 1955 *Pragmatisme et sociologie*, Vrin (福鎌達夫訳『プラグマティズム二〇講』関書院、1960)
- 1970 *La science sociale et l'action*, P. U. F.
- 1975 Textes 1-3, Minuit
- Berger, P. and Luckmann, T. 1966 [1984], *The Social Construction of Reality*, Penguin Books (山口節郎訳『日常世界の構成』新曜社、1977)
- Collins, R. 1982, *Sociological Insight*, Oxford U. P. (井上俊・磯部卓三訳『脱常識の社会学』岩波書店、1992)
- 1988, *Theoretical Sociology*, Harcourt Brace Javanovich.
- Gellner, E. 1970, 'Concepts and Society' in D. Emmet and A. MacIntyre (eds.), *Sociological Theory and Philosophical Analysis*, Macmillan (松井清・久保田芳広訳「概念と社会」『社会学理論と哲学的分析』所収、弘文堂、1976)
- Goffman, E. 1967, *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*, Doubleday Anchor. (広瀬英彦・安江孝司訳『儀礼としての相互行為——対面行動の社会学』法政大学出版局、1986)
- 1974, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, Harper & Row.
- Hilbert, R. 1992, *The Classical Roots of Ethnomethodology: Durkheim, Weber, and Garfinkel*, The University of North Carolina Press.
- 飯田剛史 1984, 「デュルケームの儀礼論における集合力と象徴」『社会学評論』第35巻2号
- Lukes, S. 1975, 'Political Ritual and Social Integration', *Sociology*, Vol. 9 No. 2
- 中 久郎 1979, 『デュルケームの社会学理論』創文社
- 中島道男 1985, 「『集合的沸騰』、アノミー、そして疎外——デュルケームの〈制度〉理論」『研究年報』(奈良女子大学文学部) 第29号
- 小川伸彦 1991, 「制度としての文化財——明治期における〈国宝〉の誕生と宗教・美術の問題」『ソシオロジ』第35巻3号
- 小川伸彦・寺岡伸悟 1993, 「マイノリティー組織のエスニシティ——在日光山金氏親族会の調査より」『社会学評論』第44巻第2号
- 大野道邦 1971, 「シンボルと社会——デュルケームの刑罰・宗教論をめぐって——」『社会学評論』85号
- 織田年和 1988, 「デュルケームとジラール——儀礼と暴力——」京都産業大学論集第18巻第1号、人文科学系列第15号

- Parsons, T. 1937, *The Structure of Social Action*, McGraw-Hill (稲上毅・厚東洋輔訳『社会的行為の構造3』木鐸社、1982)
- Pickering, W. S. F. 1984, *Durkheim's Sociology of Religion*, R. K. P.
- Strawbrige, S. 1982, 'Althusser's theory of ideology and Durkheim's account of religion: an examination of some striking parallels', *The Sociological Review*, Vol. 30, No. 1
- 菅 康弘 1992/93, 「コミュニオン在意義と展開 — ロバートソン・スミスからデュルケームへ —」『哲学研究』第五五八・五五九号
- Tiryakian, E. A. 1979, 'Emile Durkheim', in Bottomore, T. and Nisbet, R. . (eds.), *A History of Sociological Analysis*, Heinemann (高沢淳夫訳『デュルケームの社会学』アカデミア出版会、1986)

(おがわ のぶひこ・助手)

A Reinterpretation of Durkheim's Theory of Ritual: Two Types of Norms and the Reality of *Société*

Nobuhiko OGAWA

In his last work, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse* (1912), Durkheim wrote in an often neglected footnote that “today society treats criminals in a different fashion than subjects whose intelligence only is abnormal; that is a proof that the authority attached to logical norms and that inherent in moral norms are not of the same nature, in spite of certain similarities. [...] It would be interesting to make a study on the nature and origin of this difference [...]”.

This article tries to clarify, through the following procedure, the significance of this 'moral-logical' distinction by drawing upon his theory of ritual. After showing how consistently this moral-logical dyad was held in his conception of both society and human nature, we re-define this dyad to correspond respectively to action-representation dyad. Then, in the main part of this article, Durkheim's account of some ritual types (ie. sacrificial, representational and mimetic) will be analyzed to show that effervescent ritual action and its moral success will inevitably mobilize two systems of representations, which contribute to the construction of the reality of *société*; one “totemic” (that which is directly needed to be able to pursue the prescribed ritual action) and the other “categorical” (that which lies on the context level). Finally, the possibility of the extension of this theory will be examined and it will be proposed how we can use Durkheim's theory of ritual as a sociological perspective into social life in general and symbolic aspects of group identity in particular.