

コミュニオンの意義と展開

——ロバートソン・スミスからデュルケームへ——

菅 康 弘

一 はじめに

一九一三年ある会合の席上、デュルケームは宗教と社会の関係及び二つの領域に定立する意識の交わり (Commun-ion des consciences) の意義⁽¹⁾について、宗教学者ラシュリエと激しい討論を繰り広げていた。

「すべての集合的な生が産み出す精神的沸騰の中にある創造力のすべてを感じるならば、宗教についてどんな高尚な観念を抱こうとも、宗教と集合的な生のどちらがどちらを説明できるかをあらかじめ断言することはできない。すべての社会的な生が内包する意識の交わりは、知的生活の領域でも実際の生活の領域でもあらゆる非人格的な生の源泉ではないだろうか。そしてこの非人格的・超個人的な生を生きる適性こそが人間性の一つの特徴、人間を動物性から最も区別する特徴ではないであろうか。」と語るデュルケームに対し、ラシュリエはこの見解を認める余地を残しながらも真っ向から否定する。「意識の交わりは確かに存在する。ただそれは宗教とは別物である。宗教ということによって、私は、社会の状態の変化にもなつてあまりにも明白に変化する宗教的行事や特定の信念を意味しようとはおもわない。真の宗教は、いかなる社会的接近からも生ずることはできない。なぜなら宗教の中にはあらゆる外的所与の根本拒絶、従つて自然及び集団両方からの離脱があるからである。宗教的な魂は社会集団の外に、そこから離

れたところに存在するし、またときにはそれを拒絶するかたちで求められる。このこともまた意識の交わりからひきだせるのではないか。」と反駁する。⁽²⁾

この討論の一端からも察することができるように、両者の間には社会観・宗教観に超えがたい溝が横たわっている。すなわち、ラシュリエにおいては宗教とは個人の努力・献身・鍛錬にその根拠をみいだすべきものであり、人間が接近すべき神とは、純粹に個人意識の内部にのみ実在するものである。ここでは社会とはあくまで宗教的精神にとっては障害ともなる俗的自然として措定されており、従って宗教的営為とはいかなる社会的影響も、更には自然的事物をも排除するものでなければならぬ。これに対しデュルケームにとっては、後に詳述するように、社会とは聖なるものの源泉であり、道徳の範型であり、ひいては社会そのものが聖なるものとしてとらえられる。その結果、宗教的営為は徹頭徹尾集合的に構成されざるをえず、宗教における固有の神観念にしても、ラシュリエが超俗の偉大なる神を想定し巷間で崇拜される神々を退けるのに対し、激しい非難を浴びせている。

しかし、正反対ともいえる両者の討論も、ある一点、コンミュニオンの存在そのものについては合意していることがわかる。確かに宗教性と社会性の根源に二つをリンクするものとして、コンミュニオンにその重要な意義を見出すデュルケームに対し、ラシュリエにおいてはその存在を認めつつも社会性からは切り離されているが、最後の言葉からも理解できるように、宗教的な魂の純粹性を保持する上でコンミュニオンは重要な役割を演じており、決して宗教性からは完全に切り離されているわけではない。

ところで、この一九一三年の会合ではデュルケームはラシュリエとの議論に先立って、同席のドラクロワと、別の角度からコンミュニオンについて討論している。すなわち、「(デュルケームは) 宗教を優れた現実 (le réel par excellence) としてみており、人間の交わり (communion des hommes) に基礎づけている」というドラクロワのコメントに対し、「人間の交わりは優れた現実ではなく、ただ単に現実である、……しかも道徳的現実 (realite morale)

である」⁽³⁾と彼は回答している。

ラシュリエとの討論で浮び上がった意識の交わり、ドラクロワへの返答にみられる人間の交わり―確かにコミュニオンに対する形容句には相違はあるが、それ以上にこの概念の位置づけはデュルケームの中でも微妙な揺れをみせている。ラシュリエとの討論においては、人間の社会性または非人格的領域の源泉としてコミュニオンは特別の地位を与えられた「優れた現実」となっていることは否めないのに対し、ドラクロワへの返答ではその地位は剝奪された別の角度、道徳性の観点から考えられている。なるほどデュルケームにおいてはモラリテは終生一貫した社会学の主題であり、狭義のエゴイズム、利己的動機による社会学の説明を厳しく糾弾し続けた。しかし、殊、晩年の著作においては、彼はすぐれて道徳的なものが優れた社会的現実であると語ったことはなく、あくまで人間自体を道徳的領域と非道徳的領域を内包した絶対的な内的矛盾を抱えた存在としてとらえていた。⁽⁴⁾

本稿では、こうしたコミュニオンをめぐるデュルケーム自身にみられる微妙な揺れ、及び一方で孤独の営為を重視するラシュリエと他方で集合性からアプローチするデュルケームという全く相反する議論の展開の中で独自に固有の位置を占めるコミュニオンを、その学説史的系譜を中心に置きながら、その構造と意味とを考察することを課題とする。その際、本稿の主題であるこの概念の宗教学から社会学への流れを、主として『宗敎生活の原初形態』を中心とするデュルケーム宗敎社会学における儀礼論と集合的沸騰論の文脈において検証し、同時に彼に多大な影響を与えたといわれる宗敎民族誌学者ロバートソン・スミス、及びデュルケームの門下であり、また彼に先立ってユニークな供儀論を展開したユベールとモースの論考を参照する。⁽⁵⁾⁽⁶⁾⁽⁷⁾

(1) Émile Durkheim, 1913, 'Le problème religieux et la dualité de la nature humaine', Textes Tome. 2 p. 57: 「宗敎間

コミュニオンの意義と展開

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）所収二四四頁

(2) Durkheim, 1913, p. 57: 二四五頁

(3) *Ibid.*, p. 39: 二二四頁

(4) 『宗教生活の原初形態』(Émile Durkheim, 1912, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. 古野清人訳岩波書店)には以下の記述がある。宗教において措定されている「邪悪な存在は、その一側面から眺めた社会そのものである」(p. 590: 三十五頁)すなわち「宗教は現実社会のイマージュである」かぎり、「宗教は宗教なりに現実主義的である」(p. 601: 三三二頁)。ここには無条件の賞賛を前提とした宗教観や神観念はない。人間は道德的存在であるかぎり、絶対的な内的矛盾を抱えて生きつゝゐる。

(5) Marcel Mauss & Henri Hubert, 1899, 'Essai sur la nature et la fonction du sacrifice' *Mauss (Œuvres Tome. 1: 小関藤一郎訳『供儀』(法政大学出版局))*

(6) コンミュニオンの研究は社会学においては極めて稀である。こうした中においてあげられる業績としては、先ずギェルヴITCHのものがある。George Gurvitch, 1968, *La Vocation Actuelle de la Sociologie Tome. 1*. 寿里茂訳(部分訳)『社会学の現代的課題』(青木書店)また、George Gurvitch, 1969, 'Le problème de la conscience collective dans la sociologie de Durkheim' *La Vocation Actuelle de la Sociologie Tome. 2*。ただし、ギェルヴITCHのコンミュニオン概念は彼独自の壮大な理論体系に組み込まれているため、ロバートソン・スミスからデュルケームへの学説史的展開を主とする本稿では直接に扱われることはない。また、日本人の手による業績としては、中久郎『デュルケームの社会学論』(創文社)一九七九年・中島道男『デュルケームの〈制度〉理論——〈制度化された制度〉の創造と活性化』(『ソシオロジ』第三十一卷第二号、一九八六年)を参照のこと。

(7) ロバートソン・スミスからデュルケームへの系譜関係は、デュルケームの、特に宗教論を論じたものに広く散見できるが、ただまとまった論述は、コンミュニオンの議論と同様、稀である。ただ数少ない中であげるとすれば、ルークスとピッカリングの業績があげられるだろう。Steven Lukes, 1973, *Émile Durkheim—His Life and Work: A Historical and Critical*

Study' W. S. F. Pickering, 1984, Durkheim's Sociology of Religion。これは、デュルケームの生涯とその社会学論・宗教学論の構成過程を詳細に論じた著作である。また、この系譜過程に焦点を絞ったものとしては、Robert Alan Jones, 1981, 'Robertson Smith, Durkheim and sacrifice: an historical context for The Elementary Forms of the Religious Life' Journal of the History of the Behavioral Science Vol. 17, Num. 2 を参照のこと。

* なお、「コンマニオン communion」の訳には、例えば「交わり」、「交霊」、「合一（態）」、「一致」、「融合（態）」など、訳者・論者によって様々な用語がある。しかし本稿では、原則として「交わり」に統一している。その理由は、先ず「交通」には communication をあてたこと、そして詳細は第四節において述べられるが、その他の訳語はコンマニオン概念が含意する二つの視角を十分に表現できないか、または意味が弱いと思われるからである。一応引用等、「交わり」以外の訳を使用した箇所においてはその都度明示している。ただ筆者としては、「交わり」という統一用語を使用するのはあくまで暫定的な見解にもとづくものであることは断っておきたい。

二 宗教学から社会学へ

——ロバートソン・スミスの供儀論におけるコンマニオン——

そもそもデュルケームが強調してやまないコンマニオンとは、元来キリスト教において、血と肉とを象徴するパンと葡萄酒を媒介に聖体を拝領するミサである。しかし社会学においては、この概念はキリスト教の一儀礼を指示するものではない。

コンマニオン概念が社会学へ導入され、ひいては非キリスト教的世界の研究にも適用される端緒となったのは、旧約聖書学の研究で知られる、ウィリアム・ロバートソン・スミスである。その主著『¹セム族の宗教に関する講義』は供儀の理論的研究に新たな道を開くことになった。デュルケームは一八九三年の最初の著作以来、個々の中心的課

題とは独立して折りにふれて宗教のもつ共同性への意義を説いていたが、一九〇七年の書簡⁽²⁾に示唆されているように、一八九五年この著作に出会うことで宗教研究の方法と対象に「啓示」を受け「方向転換」を果たしたと述懐している。彼は一部ではスミスの研究をダイレクトに、また一部では彼に先立って独自の供儀論を展開していたモースとユベールの論考を参照しながら、集合論的アプローチにたつ宗教と社会との関係に関する、当時としてはかなり挑戦的な命題、「社会がその成員におけるは、神とその信者におけるようなものである」⁽³⁾、すなわち氏族という一個の社会において崇拜されているトーテムが「同時に神と社会との象徴であるとするなら、神と社会とは一つのものではないだろうか」⁽⁴⁾と提起するに到った。

そこでこうしたデュルケムにおける宗教と社会に関する理論展開を念頭に、本節では主としてロバートソン・スミスの宗教論の中に、二人の研究における中心的焦点やアプローチの方法を参照しながら、コミュニケーション概念が宗教学から社会学へ継承される過程及び共通の基盤を論じてみたい。

片やオーストラリア社会アボリジニのトーテムズム、片や古代セム族の供儀という研究対象の違いこそあれ、デュルケムとロバートソン・スミスとの間には、その研究の焦点や方法に共有する部分は極めて多い。両者において共有されている研究方法とは、宗教を観念の体系としてではなく、ある特定の行為の体系としてアプローチすることである。セム族の宗教を研究するにあたり、スミスはそれまでのキリスト教の教学研究を中心とする宗教研究の主題の設定と方法に対し苦言を呈する。「およそ古代の宗教であれ、現代宗教であれ、すべての宗教において、一方にはある種の信仰 (belief)、他方にはある種の制度、儀礼的行動 (ritual practice)、行為の諸規則 (rules of conduct) がみられる。宗教を慣習の観点からみるよりも、むしろ信仰の観点からみようとするのが現代のわれわれの傾向である。…宗教研究といえば、主としてキリスト教信仰の研究を意味し、宗教上の訓練は、習慣的に、受け入れなければならない

ない教義的真理に源をもつものとして信者に要求される信条 (creed) と、宗教上の義務とをもって始まる。すべてこれらのことは、われわれ現代人にとっては全く当然なこととみなされるので、一旦ある特殊な宗教や古代の宗教に對すると、ここでもわれわれの第一になすべきことは信条の探究であり、そのうちに儀礼や慣習への鍵を見出すことだと直ちに結論づけてしま⁽⁵⁾うのである。

このようにスマミスはキリスト教の教義研究の枠組を安易に他の宗教や古代の宗教に適用することへ苦言を述べ、宗教研究を従来「観念体系の探究から具体的な実践の形態や宗教生活を律する規範の理解・解釈へ」という方向を転換し、先ず儀礼や宗教上の諸実践の側面から研究を始めようとする。なぜなら「通例、慣習は厳格に規定されていても、それに付随する意味は極めて曖昧なものであ⁽⁶⁾った」からである。神話が教義の位置を占める古代の宗教においては、神話は「宗教上の教訓と、儀礼の諸規定に関するただ一つの宗教上の教訓と、儀礼の定められた規定とに関するただ一つの説明を提供するもの」である。しかし、厳密にいつて、この神話は古代宗教の主要部分ではない。というのは、「礼拝者に対して、いかなる神聖な権威も、いかなる拘束力も持たない」からである。そして「個々の聖所や儀礼に關係している神話は単に礼拝の要素の一部にすぎない。それは想像力を刺激し、礼拝者の関心を繋ぐ役目をする。だが、礼拝者にはしばしば同一の事柄に関する幾つかの異なる説明が自由選択として提供されるが、正確に儀礼を遂行しさえすれば、その起源について彼がいかなる意見をもつても、別にだれもそれを問題にすることはない。……義務的なこと、そして功徳的なことは、宗教的伝統によって規定されているある種の神聖な行動の、正確な遂行に外ならない。それ故、古代宗教の科学的研究において、従来あまりにも誤られていたように、神話は重要な位置を占めるものではない、といわねばならない。神話が儀礼の説明を内容としているかぎり、その価値は二次的である。そして殆どすべての場合、神話は儀礼から引き出されたのであ⁽⁷⁾つて、儀礼が神話から引き出されたのではない」とスマミスは断言する。なぜなら、「儀礼が固定的であつたのに対し、神話は可変的であり、儀礼が義務的であつたの対

し、神話は礼拝者の任意とされていた⁽⁸⁾からである。

こうして彼はセム族の宗教の研究において、神話や、儀礼・祭礼の個々の細目の探究からではなく、活ける諸制度の存在様態 (what the institutions were) およびこれら宗教的諸制度がどのような形で人間生活を形成しているかという点から出発し、最終的には「古代においてあらゆる宗教は、個人に関することであるよりもむしろ共同社会 (community) に関することであつた⁽⁹⁾」という、まさしくデュルケームが同時代に執拗に説いていた観点に先駆的に到ることになる。こうした観点から、宗教において恒久的かつ固定的で、また礼拝者・信者の宗教的意識に直接に結びつき彼らの行為や社会生活を律していたと措定される儀礼や具体的な儀礼場面の研究にスミスは従事する。そして「極めて広汎にまた原始時代において人類のあらゆる民族に共通であつた状態の下に働いていた基礎的原因の活動によって形成されたと考えられる一つの制度⁽¹⁰⁾」、すなわち供儀の研究に着手する。

以上、宗教研究における主題の設定や焦点、そして研究の方法はデュルケームもまた共有するところがかなり大きい。晩年彼はある会議の席上、一群の自由思想家と自称する人々に、「信仰者の精神状態に身において宗教と対面し、……信者が意識するように意識してもらいたい⁽¹¹⁾」と語っている。通常、彼の社会学的立場は、方法的全体主義に安易に分類されてしまうことが多いが、本稿では一貫して彼の視点は最終的には個人の内面に向けられていたと考える。このとき、問題とされるべきは、スミスと同様、信仰に参加する個人による／個人への説明体系ではない。あくまでもそれは彼らの意識の状態なのである。従つて、焦点はある種の義務的感情を喚起する（後述するように喚起されるのは義務感ばかりではない）儀礼に移行する。

周知の通り、デュルケームにおいて宗教は、固有の宗教的信念・儀礼・道徳的共同体という三要素により定義される⁽¹²⁾。彼もまたスミスと同様、儀礼をもって「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基準⁽¹³⁾」であるとして、これを重視する。そしてこの儀礼の意義を決定づけるのが宗教的信念における絶対的二分法、聖と俗

である。儀礼はこの二分法を基盤にこれら二つの世界に通路を開き、同時にその間の関係を規定する。この意味でデュルケムにおいては、儀礼は、行為の諸規定の観点からばかりでなく、構造的な側面からも極めて重要な意義をもつものであり、最終的には道徳的共同体の存在が宗教的信念の構造と儀礼遂行の枠組の両面から絶対的な関わりをもっている。従って、彼の宗教論もまた、その中心的焦点は、宗教の観念的かつ高度に象徴化された部分や儀礼の個々の細目とその解釈ではなく、まさに儀礼そのものにあつたと考えてよい。⁽¹⁴⁾

ところで、供儀 (sacrifice) とは、供進 (offering) または奉献 (oblation) を指示すると一般的に考えられているが、スミスによれば、そこには二つの異なる儀礼・献物が存在する。それらは各々、古代ヘブライ語ではミンハーおよびゼバハと呼ばれており、前者が無血の献物、後者が有血の献物を意味している。しかし、この区別は単に献物が植物か動物かとか、またはその献物が聖卓に供えられるのか火によって焼きつくされるのかというような、外的差異に止まらない。そこには「全て神にのみ帰せられる供儀と、神と礼拝者とが聖化された献物に共にあづかる供儀との相違⁽¹⁵⁾」が峻別されなければならない。なぜならミンハーが単に貢物に過ぎなく、聖化された供物すべてが神の分となつて、礼拝者の役割が献上物の奉納をもって完了するのに対し、ゼバハの場合、まったく異なる儀礼形態と目的を有している。それは、『神の食物』としてその一部分が祭壇に供えられると同じ神聖な肉を食べることが許される場合には、この儀礼の中心的意義は、神と人との交わりの行為 (act of communion between God and man) にあつる。⁽¹⁶⁾

ミンハーとゼバハはセム族の供儀の二本柱である。この区別は単に供物 (oblation) の種類による区別に止まらない。ミンハーは神に対する穀物「供進 (offering)」であるのに対し、一方ゼバハは動物「供儀 (sacrifice)」である。スミスは「供儀 (sacrifice)」という語にこれら二つの意味を含める。しかしこの二つは根本的に異なる儀礼である。すなわち、ゼバハが供儀食として供えられた動物の肉を《共に》食べ、神も人も《同じ座に交わる》儀礼であるのに対し、ミンハーは神に対し奉獻するというヒエラルキーの関係を前提としている。このように供儀には全く構造的に異なる

二つの儀礼が存在するが、スミスは動物供儀Ⅱゼバハにおける神と人との対等な交わりこそ歴史的に先行するものとして、その本質的意義を見出す。すなわち「遊牧アラブ人の間では、供儀的貢物の觀念は殆ど、あるいはまったく存在しない」ものであり、「すべての供儀は自由意思の献物」⁽¹⁷⁾であった。

しかし、ゼバハ、すなわち動物供儀のもつ本質的意義は単に歴史的な先行性だけに止まらない。ゼバハにおいては、単に穀物を奉進するだけのミンハーの場合と異なり、供儀食という儀礼上の行為が重要な意味を帯びている。スミスによれば、結論として供儀の目的とは、「神との供儀的なコミュニケーション (sacrificial communion) の行為に対する材料を準備すること」⁽¹⁸⁾にあった。そしてこうした供儀の必須の構成要素として、「供儀は本来饗宴を含み、饗宴は犠牲なくしてはそなえられぬこと」⁽¹⁹⁾を彼は普遍的に結論づけるにいたる。

しかし、スミスは何故ゼバハの儀礼、特にそこで行われる供儀食に注目し、第一義的価値を付与したのであろうか。そして供儀食によって得られるものは何であり、それはどのような形で得られたのであろうか。これらの諸点を考察するには、供儀や、供儀における聖餐・饗宴ヘコンミュニオン⁽²⁰⁾の意義が固有の社会的意味や道徳性と密接に結びついていることを指摘することが不可欠であらう。

先ず供儀そのものを取りまく社会的制度の点からみてみよう。例えば宗教の公的部分を支えていたと考えられた公的租税制度からみた場合、「礼拝の初期の段階に光明を返すところのそれに関するただ一つの点は、供儀の維持が公的義務であるとの觀念、及び供儀的饗宴が本質的に公的性格のものであるとの觀念と関係することなくしては、それが決して起こりえなかつたこと」であり、ひいては、「公的収入が供儀的儀礼の維持のために費やされるようになったときよりもずっと以前に、ヘブライ宗教の一般的形態は本質的に社会的」⁽²⁰⁾であったとされる。

また、諸制度の面からばかりでなく、食卓を共にするという実際の儀礼上の行為過程に表出される意味の側面から考察する方がより重要であらう。先に示したように、スミスにおいては神話的な解釈図式や高度に象徴化された教義

体系よりも、礼拝者の具体的な儀礼行為が重要であった。供儀は一般に大別すると三段階からなる。第一段階として供物や祭場の聖別・聖化があり、第二段階として屠殺・料理・焼却などによる聖物の破壊が、そして最後の局面に饗宴による犠牲の共食がある。彼は特に第三の局面を重視するわけだが、それは供儀食が、「単に、それが社会的行動であり、また神と礼拝者とが共に食にあづかると考えられる一つの行動であったからばかりではなく、……他者と共に食べ飲む行動そのものが、親交 (fellowship) と相互的社会的義務の象徴であり、またその確立であった」からである。そして供儀食は「宗教生活の古代的理想的適切な表現」であり、その中に直接表現されているただ一つのこととは、「神とその礼拝者とが『共食者』であるということ、彼らの相互関係の他の全ての点は、これが含意するものの中に含まれている」ということである。⁽²¹⁾

このスミスの命題から理解される第一の点は、あらゆる交わりへコミュニケーションが、人間の思弁的な理解からではなく、実践的な儀礼行動を通じて得られることであり、第二に、神とのコミュニケーションよりも共同体の成員相互のコミュニケーションに重点が置かれていることである。すなわち、神という存在は単にヒエラルカルな体系の頂点に座し社会の成員を規範的に統合する存在としては措定されてはおらず、社会の成員として対等に座している。言葉を換えれば、古代セム族においては外的に措定された存在の中に集合的理想が体现されているのではなく、神も人も一同に会するという集合的実践そのものにこそ理想が表現されるのである。従って、ここには神とのコミュニケーションを通じての人間同志のコミュニケーションが描かれている。

そこで、視点を礼拝者間の相互関係の側面に移してみよう。この観点からすれば供儀食とは親縁の確保であり、またその設定でもある。古代セム族社会の成員においては、食を共にすることとはその肉と血を、生命を共有することであった。彼らにとって「親縁の根本観念は律法の特殊な形態からは独立したものであり、親族とはその生命が肉体的結合と呼ばれる相に固く結び合わされ、各自が一つの共同的生命の各部とみなされるようになった人々の塊であつ

た⁽²²⁾。こうした供儀によってえられる交わり、聖餐によってえられる交わりは、デュルケームの言葉を借りれば、同体 (consubstantialité) 認識とよばれる觀念に支えられている。それは単に親縁の外延確定に止まらない。コミュニオン⁽²³⁾の究極的目的はこの同体認識を達成することにあるといえるだろう。そしてコミュニオンによる同体認識は当然の帰結として、その社会的意味において、親縁関係にのみ限定されるものではない。「他者と共に食べ、飲む行動そのものは、親交と相互的社会的義務の象徴であり、またその確立でもあった⁽²⁴⁾」。すなわち「共に食にあづかる者は、あらゆる社会的効果の中に結合されているのに対し、共に食にあづからぬ者は、宗教上の親交もなく互恵的な社会的義務も負わず、敵対関係に立っている」。コミュニオンにおいては愛によって成り立つ同体性はかりでなく、必然的にそれは義務の網の目に参与する諸個人を組み入れるものでもある。

しかしこれだけでは供儀食の社会的意味は不十分である。なぜなら一同に会することのみ古代セム族の理想が体现されているならば共食の意義は半減する。従って次に、供儀の第三の局面における、共に「食する」ことの、そして食されるもの自体の意義が論じられなければならない。

先にみたように、スミスの場合、供儀とは穀物供進のミンハーではなくあくまで動物供儀であるゼバハであった。すなわち供儀において食されるものとは動物という有血の献物であった。ここにおいて重要なのは、食されるべき犠牲の血であり肉である。とりわけ血は元来幾多の文化の中で生命力の象徴でありまた祓浄や贖罪の呪力をもつとされているが、セム族の供儀においてもそれは特別の社会的力を有していた。聖化された犠牲動物の血は彼らの間では神との盟約、社会の成員相互の盟約の媒体であった。それはときとして祭壇や聖石に注がれ、ときとして礼拝者の手にひたされまた共飲された。スミスによれば、血を手をひたすことは、「食事の行為における交わり (communion in an act of eating)⁽²⁵⁾」を意味するとされる。こうして血の盟約 (blood covenant) は成立する。このとき盟約は、単に外的な諸制度によって規定されたり保証される以上の強い拘束力を有している。なぜならそれは身体に基礎づけられた契約

であるからである。またこの盟約は当該の社会の成員相互の間においてのみ成立するものではなく、それは神との身体的契約をも意味する。セム族においては、血は血管を開いて相互にすり合うばかりでなく、祭壇や聖柱などに注がれ塗られられることから理解されるように、礼拝者とその神との間の共通の生命の絆を設定するものとなる。要するに、スミスによれば「供儀の根本観念は、聖なる貢物にあるのではなく、共に神聖な生け贄の肉と血にあづかることによってなされる神とその礼拝者たちとの間の交わり (communion between the god and his worshippers) に外ならぬ²⁶⁾」と結論づけられる。

しかし供儀における共食の社会的意義を論ずるにあたり重要なことは、供儀的宗教が有する、以上のような神と人・人と人との間に定立する様々な社会的義務や盟約に限定されるものではない。スミスによれば、古代宗教は義務的性質によってのみ規定されない。神という存在や、神との交わりは、他者との交わりと同様、義務だけでなく親近性によって支持されている。ここでは「人々がその神と出会うとき、彼らは共に宴を悦び、彼らが饗宴を催して楽しむときは神もその仲間に加わることを希望する」のである。この見解は、「礼拝者の常習的な気分がその神に対する歓喜的確信のそれであって、……彼らとその信奉する神とは良き友であって相互に完全な理解をもち、容易に破られない絆によって結合されている、という固い確信に立つような宗教に固有のもの²⁷⁾」である。もちろんこうした古代セム族の宗教に見出される歓喜的確信の根拠は、神々がその礼拝者とともに同一の自然的共同体を構成している、との観点を基盤にしていることはいうまでもない。

ここまで、スミスのセム族研究において、固有の宗教観なり儀礼への観点が、コンミュニオンに反映されていることをみてきた。それは社会的性質を分有しながら、相互間の義務と集合的な歓喜に彩られた交わりである。古代セム族において供儀的宗教の社会性とは、一定の義務や参与する諸個人の道徳的緊張に限定されるものではない。そこには神も人も同時に内包された祝祭的性質が指摘可能である。ここに後世の宗教にみられるようなある種の原罪意識に

よる義務遂行の形態はみられない。罪責感に動機づけられた神への帰依という姿はない。従って社会的義務も負債として考えられていない。この点はデュルケームもまた同様であり、彼の集合的沸騰 (effervescence collective) の性格づけにスマスの考え方がおおいに反映されていることは容易に想像できるであろう。儀礼の中心的場面や様々な社会変動期の重要な過程を構成する集合的沸騰は、一種独特の心的緊張 (tonus mentalis) の面ばかりでなく、エクスタシー (extasis)、エクスタシーにもとづく緊張、あるいは心的緊張に由来するエクスタシーなど、種々の相の心的興奮状態が描き出されている。また、社会的義務を構成する個人の内面的な意味の問題にしてもデュルケームに共有されている点が多い。デュルケームにとって道徳的事実を決定するのは定言命法に基づく形の義務ばかりではない。確かに義務という要素は彼にとって道徳性にとり必須のものであるが、それは強制的性格をもつものではない。そこにはある種の望ましきもの (desirable) という觀念が不可欠であった。⁽²⁸⁾ 社会的義務の設定にせよ、供儀的饗宴のもつ歡喜的性質にせよ、「聖なる機能は全共同体の行為である」⁽²⁹⁾。

スマスとデュルケームとの間で共有されたこの觀念は、最後に一つ付け加えるならば、贖罪儀礼の扱いにおいても共通する部分を形成している。確かに、供儀における聖餐と、喪や罪ほろぼしなどの儀礼とは、片や祝祭、片や悲哀と一見まったく異なる色相に彩られている。しかしセム族の宗教においては両儀礼は分かちがたく結びつけられている。それは「贖罪は単に神を疎んじたという記憶をすべて払拭するべく考え出されたコンミュニオンの行為」に過ぎない。すなわち、スマスの見解では贖罪儀礼は、歴史的にコンミュニオンの派生体として考えられている。それは「共同体と疎隔された神との間に再び調和をもたらすものであり、供儀的なコンミュニオンの觀念がその内に罪滅ぼしの儀礼 (placuar ceremony) の原初的觀念を内包している」⁽³⁰⁾ からなのである。またデュルケームが分析対象としたオーストラリア諸社会の贖罪儀礼においても、他の儀礼形態と同じくそこには集合的沸騰がやはり指摘されている。この儀礼の期間中表明されている感情は悲哀だけではない。「一般に、一種の激憤がこれに混じりあつてくる」⁽³¹⁾。もちろん

デュルケームによれば、贖罪儀礼における感情は、個人が自発的に表現する個人的な感情ではない。それは「集団から課された義務」であり、「悲しいから嘆くのではなく、嘆かねばならない⁽³²⁾」から嘆くのである。すなわち彼にとつて、儀礼において表されるあらゆる感情は社会的義務の所産である。そしてこのように義務づけられた感情の集合的顕現、及びこれらの感情によつて存在証明され強化された道徳的コンミュニオン (communion morale) こそ、諸事変が集団から取り去らうと脅かすエネルギーを集団に取り戻させ、社会を立ち直らせるものとなる⁽³³⁾。苦惱的激憤であれ、祝祭の歓喜であれ、いずれにせよ集合的沸騰の意義は変わらない。

以上のように、われわれは、スミスにおいてもデュルケームにおいても、その研究対象が神話・教義ではなく儀礼にあること、そして両者ともに広い制度的バックグラウンドとして宗教儀礼の社会性、及び激情性や歓喜性が共有されており、その中心に一同に会して食事を共にすること、儀礼上の聖餐による様々の交わり、すなわちコンミュニオンの存在意義が指摘されうることをみた。そして、その意義とは神も人も《共に座を同じくし》、また《共に食べ飲む》ことで、強い身体的激奮の中で、片や親縁の設定と確保がおこなわれ、同時に身体に基礎づけられた相互の社会的義務が取り結ばれるのである。

ただ、宗教研究において多くの共有財産をもちながらも両者の間にはやはり微妙に異なる点が多々あることは否めない。先ず決定的なことは、スミスにおいては〈人神〉そのものは問われていない。彼は神との交わりの中に同時に共同体の成員相互の交わりを見出し、宗教が有する社会的性格を論じ得た。その結果彼は供儀における共食共飲の意義を発見し、こうした場において定立するコンミュニオンこそ、あらゆる宗教上の契約や義務、また奉献や、ひいては贖罪に対してまでも、歴史的先行性をバックにその論理的優越性を付与される概念になる。しかし『セム族の宗教』においてはあくまでも神との関係の中に宗教の社会性が論じられているだけであり、神そのものは社会に対しては独立変数とされている。ここでは〈人神〉の实在の基盤や形式は問われない。これに対し、デュルケームの場合は、まず

儀礼全体の中で供儀はあまり大きなウエイトを与えられてはいない。そして決定的な相違は、神もまた社会の盛衰にともない変化する従属変数とされていることである。更に最後に付け加えておけば、スミスがこれまで論じてきたように供儀から奉獻の行為を退け、またその社会的性質をあまりに強調しつつセム族というトーテム社会の共同性の中にコミュニケーションを据え、ひいては贖罪の儀礼までもその射程に置いたことは、結果としてコミュニケーションの概念に拡張性を削いでしまうことになったことは否めない。もちろんこうしたスミスの主張には当時の宗教研究に対するアンチテーゼの意味もあつたであらう。⁽³⁴⁾これに対し、詳細は次節にて論じられることになるが、デュルケームはその社会性を考慮にいれながらも、次第に共同性の具体的な条件をコミュニケーションから脱色することでその意味を拡張していったのである。

だがまだこの段階における議論では、コミュニケーションは宗教的儀礼の文脈からその意味を拡張することはできない。そこでこれまでは社会学への移植の前段階、特にロバートソン・スミスの供儀研究とデュルケームのオーストラリア・アポリシニの諸社会を題材にした宗教社会学との研究対象の選択や方法論上の同一性の中にコミュニケーションの位置づけに触れてきたわけであるが、次にこれらの議論の受けて、いよいよデュルケーム自身の宗教論の中にコミュニケーションの位置とその展開過程を探ってみたい。

(続)

- (1) William Robertson Smith, 1894, *Lectures on the Religion of the Semites*: 永橋卓介訳『セム族の宗教』(岩波書店)
- (2) Émile Durkheim, 1907, 'Lectres au directeur de la Revue Neoscolastique' *Textes Tome. 1*, pp. 401-405
- (3) Durkheim, 1912, p. 295: 十三七三頁
- (4) *Ibid.*, p. 294-95: 十三七三頁
- (5) Robertson Smith, 1894, p. 16: 前編三五頁
- (6) *Ibid.*, p. 16: 前編三六頁

- (7) Ibid., pp. 17-18: 前編三七～三八頁
- (8) Ibid., pp. 17-18: 前編三八頁
- (9) Ibid., p. 253: 後編五二頁
- (10) Ibid., p. 214: 後編九頁
- (11) Durkheim, 1914, p. 309: 二七四頁
- (12) Durkheim, 1912, p. 65: 上八六～八七頁
- (13) Ibid., p. 56: 上七七頁
- (14) なるほど『宗教生活の原初形態』の記述では先ず宗教的信念の分析から始まり、その議論を受けて儀礼の分析に移行するという形がとられているが、本来の趣旨は儀礼にあったと考えられるべきであろう。この意味で、彼は意図である帰納法を
 実際には演繹法に逆転させているといつていいかもしれない。
- (15) Robertson Smith, 1894, p. 217: 後編十二頁、p. 236: 後編三三頁
- (16) Ibid., p. 240: 後編三六頁
- (17) Ibid., p. 244: 後編四一頁
- (18) Ibid., p. 245: 後編四一頁
- (19) Ibid., p. 255: 後編五四頁
- (20) Ibid., p. 253: 後編五二頁
- (21) Ibid., p. 269: 後編八八～八九頁
- (22) Ibid., p. 273: 後編九四頁
- (23) Ibid., p. 269: 後編八八頁
- (24) Ibid., p. 269: 後編八九頁
- (25) Ibid., p. 315: 後編一七三頁

- (26) Ibid. p. 345: 後編二〇八頁
- (27) Ibid. p. 255: 後編五四頁
- (28) Émile Durkheim, 1906, 'Détermination du fait moral', *Sociologie et Philosophie*, 1924, p. 62: 佐々木文賢訳「道德的事実の決定」(『社会学と哲学』所収恒星社厚生閣) 六五頁
- (29) Robertson Smith, 1894, p. 312: 後編一七一頁
- (30) Ibid. p. 320: 後編一八〇頁
- (31) Durkheim, 1912, p. 562: 下二八二頁
- (32) Ibid., p. 568: 下二八九頁
- (33) Ibid., p. 589: 下三一四頁
- (34) この点に関しては、まずユベールとモースが、そしてデュルケームまでもが非難している。ユベールとモースは特に贖罪の観念をコンミュニオンの観念の中に吸収させたことに対して明確な非難の念を表明しており、「聖なる特性の除去が供儀の原始的な装置であって、それはまたコンミュニオンと同じく原初的であって、他に還元できないもの」(Maus & Hubert, 1899, p. 197: 九頁)であることを強調している。すなわち彼らにとって供儀とは、「犠牲という媒介によって、つまり儀礼の中で破壊される事物の媒介によって、聖なる世界と俗の世界の間の伝達を確立すること」(Ibid., p. 302: 一〇四頁)にあり、供儀は二つの側面、すなわち功利的行為と義務遂行という形で現れることになる。ここでは利益無視は利益関心と混合しているため、それはしばしば契約という形で考えられたのである。従って、「何程か契約的なものをもたない供儀はない」(Ibid., p. 305: 一〇七頁)のであり、彼らの供儀論においてはスマイスが重視したような歡喜的性格は描き出されていない。またデュルケームにおいても、彼らと同様にスマイスの論じた供儀におけるコンミュニオンの優越性を否定しているが、後述するように、供儀におけるコンミュニオンに対する奉獻や贈与・放棄の優越性は結果的には極めてあやしいものになり、むしろ逆転する。