

コミュニケーションの意義と展開（完）

——ロバートソン・スミスからデュルケームへ——

菅 康 弘

三 デュルケーム宗教論におけるコミュニケーションとその意味

『宗教生活の原初形態』においてデュルケームの手によるコミュニケーションの議論の展開は、主として三つの領域にみられる。

先ず第一に供儀論の文脈である。ここではロバートソン・スミスの議論が直接踏襲されている。ただ、スミスがセム族の宗教研究においてほぼ供儀のみを射程に置いて議論を展開していたのに対し、デュルケームの場合はあくまでも儀礼の諸形態のうちの一つとして供儀が論じられていることは念頭に置かなければならない。なぜなら、オーストラリア原住民のトーテミズムにみられる種々の儀礼や宗教的諸信念の体系の分析から、帰納的に宗教と社会の結びつきを結論づけようとしたデュルケームに対し、スミスの場合は、人類において一般的・普遍的とも考えられる宗教と社会との関係の諸前提から出発してセム族の宗教、特にその供儀の意義を論じていた。こうした両者の議論展開の相違は、社会学と宗教民族誌という違いはあれ、つまるところコミュニケーション概念の拡張性に相違をもたらすことになる。

デュルケームの結論では、供儀は十分に構成されたときに呈示する形態のもとでは二つの本質的要素からなる。す

なわち「コミュニオン⁽¹⁾の行為と奉獻の行為とによってであり、礼拝者は聖食を吞み込んで自らの神と交わり、また同時にこの神に供物をなす」のである。彼はスミスの供議論を評して「全く新しい形相のもとで現れたもの」と評価し、「本質的にそれを構成したものは、既に久しく信じられていたように、通常供儀の語が意味しているような放棄の行為でなく、それは何にも増して食物上のコミュニオンの行為 (un acte de communion alimentaire) であった⁽²⁾」とまとめている。彼は自らが分析対象に選んだオーストラリア社会にも、インティチュマと呼ばれる祭儀の中にセム族と同様の食物上のコミュニオンを見出す。ここではトーテム動物がひとたび殺されるとアラトゥンジャと呼ばれる克蘭の首長および老人たちはこれを供儀のうちに食する。こうして彼らは「これに宿っている聖なる原理と交わり (communier)、これと同化する (assimiler)⁽³⁾」のである。この場合、コミュニオンの目的とはトーテム社会の成員としての認知にある。すなわち、「トーテム氏族の成員はすべて、自己の存在の卓絶した部分を構成する一種の神秘的本体 (substance mystique) を身に帯びており、彼の靈魂はこれにより造られている」からであり、「彼が自身に帰している力能、および彼の社会的役割が出てくるのはここからだけである⁽⁴⁾」からである。

しかし、スミスが供儀において聖餐や共食へコミュニオンに論理的にも歴史的にも優越性をおいたのに対し、デュルケームはこの点には反駁する。彼にしてみれば、確かに供儀は「一部分はコミュニオンの過程である」が、しかし「それはまた劣らず本質的に贈与であり、放棄の行為であり、供儀は常に信徒が自らの本体または資産の何かを神々に委ねることを前提としているのであって、これらの要素の一つを他方から演繹しようとする試みは無駄である。おそらく奉獻そのものはコミュニオンよりも恒久的である⁽⁵⁾」とされる。特に、スミスがコミュニオンのうちに取り込んでしまった贖罪儀礼に関しては、「絶対的に奉獻からなっており、これらは従属的な様式で、コミュニオンに役立つのみである⁽⁶⁾」と説明する。だが奉獻・放棄の行為に対するコミュニオンの第二義性は儀礼論全体、ひいては儀礼以外の文脈を通して見た場合極めて怪しいものになる。

ただ、供儀を論じる段階においては、第一に聖食を身体に取り込み聖的存在と交わること、第二にこうした存在に供物をなすことで、ヒエラルキー的關係を前提にした身体的内面化の諸様式がデュルケームの論点の中に見出し得る。特に後者の点に関しては、「供えるという行為が、精神の内⁽⁷⁾に、ある道德的主体 (super. Moral)——供物はこれを満足させるためにある——の觀念を、当然にもよび醒ますことは明白である」と述べられていることからわかるように、奉獻という身体的所作を通して、規範的な觀念なり意識が生成するという観点が浮上している。そして、こうした道德的主体、すなわち「内なる社会」とでも呼ばれるべきものは、元來欲求という形で個人に内在化していると考えられている。論文集『社会科学と行動』を編集したジャン・クロード・フィューはその序文において、デュルケームの中に「性格の一つの与件ともいふべき二重の欲求が存在すること」を指摘している。その二重の欲求とは、一つはコミュニケーションへの欲求であり、もう一つは法への欲求である⁽⁸⁾。こうした二重の欲求から構成される内なる道德的主体は何らかの集合的な行為によって喚起され発現される。そこで今仮に若干の結論をなすことが許されるならば、デュルケームの供儀論の場合、血の流出や断髪など、自己の肉体の一部を奉納・奉獻するという所作を通じ、身体に暴力を加えることで、内在する道德的主体Ⅱ「内なる社会」を、上位次元からの一方的な圧力・統制としてではなく、欲求という形態で喚起し、規範的な意識なり觀念が獲得される図式が浮かび上がってくる。しかし、後に示されるように、こうした奉獻等の行為による道德の身体性の観点もまた、集合的沸騰における身体的興奮状態を通じた道德性の喚起・内面化過程に吸収されることになる。

次にデュルケームのコミュニケーション概念の第二の展開を概観してみよう。ここでの展開は、諸々の儀礼全般を対象とした、儀礼論の結論ともいえる文脈においてである。周知の通り、デュルケームの儀礼論では儀礼は消極的儀礼と積極的儀礼の二つに先ず大別される。そして後者、すなわち積極的儀礼においては、供儀・模範的儀礼・表象的または記念的儀礼・贖罪儀礼という四種類が分類されている。ところがこれらの四形態は最終的にはあまり意味をもた

い。なぜなら「儀礼は、實際上、いつも同じ一つの機能を持っているに過ぎないが、様々の機能を充足させるかのように見える」だけであり、逆に「単一の儀礼がいくつもの目的に役立ちうるのと同じく、いくつもの儀礼は同じ効果を生んで互いに交代しうる」⁽⁹⁾のである。では、こうした儀礼における目的や効果の可塑性の背後にある本質として措定されたものとは何であろうか。それこそがコンミュニオンである。

儀礼は社会的集団が周期的に自己を再確認する手段である。このとき、儀礼において、本質的なのは「人が集まっていること、共通の感情が痛感され、また共通の行為によって表明されること」⁽¹⁰⁾である。しかし、ここではミスミスにおいて見出された宗教研究の見解や方法と同様、表出される感情の具体的内容や様々な所作に関する解釈は副次的であり、特定の所作だけを他の所作から区別しておこなわなければならないというものではない。ミスミスが論じたセム族のトーテム社会にしても、デュルケームが題材としたオーストラリアのアボリジニのそれにしても、「一部は血の絆帯によって、しかし更に多く利害と伝承との共同社会によって結合されたと感じている人々は、集まって自分たちの道徳的統一の意識を得る。……彼らはこの統一を同体の極めて特殊の形態で表象するにいたっている。すなわち彼らはすべてある一定の動物の性質に参与していると互いに考えている」⁽¹¹⁾。要するに儀礼において社会が再確認する集合的アイデンティティとは、前節でも述べられた団体認識にある。そしてこの認識を支えているものが、デュルケームの場合、コンミュニオンである。従って重要なことは、集団が「同じ思考と同じ活動のもとで、コンミュニオンをしなければならぬ」⁽¹²⁾ (Il faut qu'il communique dans une même pensée et dans une même action) ということである。ここではフィユーが指摘した欲求という形で内在化された側面以上に、コンミュニオンは共同体の成員の社会的認識や社会的感情⁽¹³⁾・社会的諸行為の中に確固たる構造を有し⁽¹⁴⁾、またひいては彼らに対し一種の命法的規範として定立しているといえるだろう。

こうした儀礼上の要求は、禁忌・禁令や断食等の体系である消極的儀礼においても反映されており、デュルケーム

の場合、それらはコミュニオンへの準備としてとらえられている。⁽¹⁵⁾ また、それらは儀礼が苦惱的な激憤に彩られていようと、歓喜的な祝祭に彩られていようと同様である。贖罪儀礼における記述をみてみよう。この祭儀は「数週間さらには数カ月間も続く長期の一連の儀礼を開く。相次ぐ日々に、それは種々の形態のもとで更新される。男女の諸集団は泣き、嘆き、一定の時点では抱擁し合つて地に座つたままでいる。これらの儀礼上の抱擁は喪の期間中にしばしば反復される。各人は互いにより緊密に接近し交わる欲望 (Besoin de se rapprocher et de communier plus étroitement) を経験しているように見える」⁽¹⁶⁾。ここでもデュルケームは集合的沸騰の中に定立するコミュニオンを見出している。そして彼は以下のように結論づける。すなわち、「悲哀において交わる (communier) のもやはり交わり (communion) であり、またあらゆる意識のコミュニオン (communion des consciences) はどの種のもとでなされるにしても社会的活力を高める。共通の苦悩の必然的かつ義務的に表明される顕現が例外的に激烈なのは、社会がそのときには従来になく潑刺として活動的であることを証明している」⁽¹⁷⁾と。

喪であれ、部族に降りかかった災厄であれ、また戦いの敗北であれ、贖罪儀礼においてもそこには何らかの沸騰が存在し、またコミュニオンが見出される。確かにこのときクランの構成員たちは悲哀に沈み、苦しんでいる。しかしそれ以上に社会は「その成員がはつきりとその意味を表明する行動によって自分たちの悲哀、苦悩、または激怒を証言するよう、彼らに抑圧を加える」。そしてこうした行動の集合的顕現と、「これらの諸行為が証明し強化する道德的コミュニオン (communion morale) とは、諸事変が集団から取り去ろうと脅かすエネルギーを集団に取り戻させ、こうして社会を立ち直らせる」⁽¹⁸⁾のである。

ともあれ、儀礼が悲しみに満ちていようと、また歓喜に被われていようと、「共有された感情は極度の衰微から極度な悦楽へ、苦惱的な激憤から恍惚的な熱狂へと変わる。しかしすべての場合に意識のコミュニオンがおこなわれ、このコミュニオンによって相互的な慰安がもたらされる」⁽¹⁹⁾。デュルケームにおいては、儀礼上のコミュニオンと

は社会そのものを再活性化することに意義を有する過程とされている。それは参与する諸個人を聖化し、社会にエネルギーを回復させ、社会的活力を高揚させ、結果として諸個人の慰安をとりおこなう。ここでは儀礼の過程は基本的に同一である。ただ個々の儀礼の細目的状況や目的が異なるだけなのである。そしてこの段階においてコミュニケーションは一つの意味を拡張した。それはスミスにおいてみられた「食事」という具体的与件が捨象されたのである。すなわち、デュルケームが語る「意識のコミュニケーション」にしても、また「道徳的コミュニケーション」にしても、もはやコミュニケーションに至る手段において共食や聖餐は特別の一場面ではない。デュルケームは儀礼におけるコミュニケーションからこの与件を取り除くことで、より直截に社会へと議論の射程を延長することができ、また社会そのものをも沈滞↓沸騰↓再活性化の一連の過程の中でとらえることを可能にしたといえる。その結果コミュニケーションは儀礼の究極的目的にまで高められたのである。もちろん、スミスにおいてもその宗教論の中で社会は充分に考慮されている。しかし彼の場合、宗教的営為の中に社会の存在自体は指摘されても、決して社会の存在様態は問われない。

また儀礼におけるコミュニケーションの意義をまとめるにあたって最後に付け加えておくならば、デュルケームの儀礼論においてはコミュニケーションを取り巻く環境に、集合的沸騰という概念を導入したことは意義は大きかったといえるであろう。スミスにおいては聖餐における悦楽という側面しか見出しえなかつたこの概念も、デュルケームにおいてはあらゆる儀礼に見出しうる。そこには奉獻のみならず、集合的悲哀の発露やテーマ動物の擬態行動、またモニュメンタルな諸々の行事などである。儀礼の中におけるコミュニケーションを考えるにあたっては、この集合的沸騰は不可欠である。なぜならこの概念装置を挟み込むことで、社会は先ず先述した一連の過程として顕現する。他方、成員の意識の側面においては、聖なる期間の身体を通じた内面化が拡張されたといえるだろう。すなわち血の流出や献髪などの個人の身体に暴力を加えることによる一方的な献供による内面化ばかりでなく、共に泣き、共に騒ぎ、共に飲む、共に狂乱する中で儀礼に組み込まれたモデルとしての社会が、やはり身体を通して内面化されるのである。このとき

欲求として内在化されていたコンミュニオンは集合的沸騰によって顕現し、規範として意志として儀礼の中に定立するのである。

以上のように、儀礼においては集合的沸騰とコンミュニオンとは不即不離の関係にある。そこでデュルケム宗教論におけるコンミュニオン概念の第三の展開（尤も『宗教生活の原初形態』においての順序では最初であるが）として、儀礼ばかりでなく革命や社会の変動期などにみられる、集合的沸騰や精神的高揚の場面における議論がある。この点のコンミュニオンをめぐる議論展開はスマスにおいてはますます希薄である。（というより、スマスの場合はあくまで旧約学の一貫としてセム族の宗教の研究があり、ここまで議論を広げる意図は毛頭なかったであろう。）この段階に至ってコンミュニオンは単に固有の宗教の一儀礼概念を脱し、ひいてはその宗教的な殻を脱ぎ捨て、社会学の中に確固たる足場を築くことになる。ただ、この場合でもその中枢にある宗教性は依然保持されており、このことが、オーストラリア原住民や古代セム族のトーテムズムを離れて、近代個人主義の世界においても、「宗教が社会的現象である以上に、社会が宗教的現象である」⁽²⁰⁾ことを可能にしている点が理解される。⁽²¹⁾

変動期における集合的沸騰の記述を概観してみよう。群衆に向かって語る人間はこのとき極めて非日常的な態度を顯わす。それは「彼が群衆と交霊 (communion) の状態に入っているとき」⁽²²⁾である。彼はもはや日常の姿を失い、その言葉、その仕種、その思想までもが異常なエネルギーに覆われている。こうしたエネルギー過剰の源泉は、彼自身が訴えている集合状態そのものからである。「もはや話すのは単なる個人ではなく、化身し人格化した集団 (un groupe incarné et personifié) である」⁽²³⁾。また同様の記述はトーテム社会のコロポリーにおいてもみられる。ここでもまた狂熱と自己忘却の状態に覆われている。すなわち、「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。表出された感情は、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。すなわちそのいづ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⁽²⁴⁾。

トータム氏族の成員であれ、変動期に直面した個人であれ、いづれにしても集合的沸騰の中では二重の実存 (double existence) を生きている。そしてデュルケームによれば、「宗教的観念が生まれたのは、この激昂した社会的環境における、この激昂そのものからである」とされ、彼らは沸騰している集合状態そのものと交わっている (communer) といえる。この点の、特に前者、社会の変動状況においてのコミュニティの展開をうかがうにおいて、われわれは今やこの概念が集合的沸騰という概念を媒介にすることで、もう一段新しい展開を獲得したことを理解する。すなわち、儀礼における究極としてのコミュニティにおいては先ず、「食事」という具体的事件が捨象されたわけだが、ここ第三の局面において、新たな共同性の生成母体として確固たる社会学的概念に変質すると同時に、もはやそれまで議論されてきたトータムの共同性が無条件に前提としてきた血縁・地縁などの具体的事件までも捨象してしまつたのである。激動状態の沸騰に参加する諸個人はまったく雑多な集まりである。ここでは彼らが元来有している属性はまったく意味を持たなくなる。ただ存在するのは、先述したコミュニティの条件の通り、会合する、集合するという形態学的前提と同時に、同じ観念・同じ感情・同じ所作による団体認識だけである。

ロバートソン・スミスからデュルケームへ、供儀から儀礼全般へ、儀礼から一般的な集合的沸騰の場面へ、コミュニティを宗教学から社会学へ移植することを完成させたのはデュルケームであつたといえるであろう。その結果デュルケームにおいては、あらゆる意識のコミュニティオン、道徳的コミュニティオンこそが共同性の中核に据えられることになる。デュルケームにとってこうした観点は、本格的な宗教学研究に着手する以前に、スミスの著作によって「啓示」を受け宗教学研究の方法に何らかの「方向転換」をしたと述懐されている。そしてこの述懐の直後、一八九六年から九九年にかけての講義では、「社会生活とは、何よりも同一の目的に向かう人々の努力が調和する共同態

(communauté)、精神と意志との融合態(communion)であること、これらのことは忘れるわけにはいかない⁽²⁶⁾と語られることになり、ひいてはこの主張は、もはや外部に聖的存在を見出すことなく人間そのものが神となった近代個人主義の世界においても、そこでは「人間の人格は聖なるものであり、人々は人格を敢えて侵犯せず、人格の圏域からある距離を保っているのであるが、同時に優れて善なることとは他者との交わり(communion avec autrui)である⁽²⁷⁾」と、言明されるにいたるのである。

ただ、彼はコンミュニオンのもつ共同性や社会の凝集力における意義を、これらの諸言明が示すように積極的に評価しながらも、必ずしも明示的に認識していたとは考えにくい。なぜなら彼自身コンミュニオンという概念を共同性の結晶に位置づけながらキーワードとして頻繁に使用するものの、決してこの概念自体を積極的に定義したり、その位置づけに腐心しているところが見当たらないからである。ただ彼は、フィユールも指摘するように、宗教者として生きることを放棄したときでさえその信条を抱えていた⁽²⁸⁾。それは、コンミュニオンが先に示したように、性格の与件として身体に基礎づけられ、欲求という形で個人に内在化され、身体を通じて喚起され、意志として願望として規範として立ち現れるものであったからである。

しかし、なぜデュルケームはこのようにコンミュニオンの意義を説かなければならなかったのだろうか。そこには彼なりの人間観や世界観が横たわっている。デュルケームによれば、「個人意識はそれ自体互いに閉じ合っている」ものである。そこで個人意識の「内的状態が表現されてくる徴(sign)を手段にしないでは、互いに交通する(communiquer)ことはできない」。従って「個人意識の間に定められる交際(commerce)が、交霊(communion)」、いかえればあらゆる特殊感情が一つの共通感情へと溶解(fusion)しうるためには、ひいてはそれらを表わす徴が自らユニークな合成力(resultant)に溶解しなければならぬ⁽²⁹⁾のである。自我が本来有している相互閉鎖性を前提にすれば、コミュニケーションをおこなうためには一旦すべての所与の關係構造を帰無して集合的に合一する(communier)

必要を、彼は感じとつていた。⁽³⁰⁾ その背後には激変する世紀末フランスにおいて、新たな秩序の模索、社会統合という課題が、デュルケームにとっては学問上の課題であるばかりか、実践的課題でもあることがあったのである。

以上みてきたように、コミュニオンはデュルケームにとり、儀礼の究極的目的であり、社会のめざすべき凝集の理想的形態がそこにはあった。そしてこのとき、デュルケームにとっては、地縁・血縁・職縁など、共同性に関する所与の外在的決定因はもはや問題になってはいないことをみた。そこではまさに共同性の結晶とも呼ぶべき部分のみが抽出されている。こうした一定の集団における所与の関係構造は、初期の『社会分業論』において展開された「機械的連帯から有機的連帯へ」という歴史的変遷の図式にみられるような、共同性を論じる際の出発点なり議論の前提枠組というより、宗教論の段階では儀礼において単に表明され再確認されるだけの外的枠組となっている。すなわち彼は『自殺論』(1897)、『社会分業論』第二版序文(1902)等を経て、既存の外在的図式からニュートラルになった地平で共同性や社会統合のあり方を学問的にも実践的にも考えようとしていた。この過程で宗教の社会における意義を見出し、ロバートソン・スミスの研究、特に供儀におけるコミュニオンの意義に出会ったことは、彼にとってそれは多大な「啓示」であり「方向転換」であった⁽³¹⁾。しかしこのような外的枠組から内在的な結晶化された状態へという、共同性の議論の転換は、逆にコミュニオンのもつ二重の視角ゆえに、その議論を混乱させる要因にもなっていた。

(1) Durkheim, 1912, p. 489; 下一九五頁

(2) Ibid., p. 482; 下一八七頁

(3) Ibid., p. 482; 下一八六頁

(4) Ibid., p. 482; 下一八七頁

- (5) Ibid., p. 490: 下一九六頁
- (6) Ibid., p. 490: 下一九八頁
- (7) Ibid., p. 491: 上一九七頁
- (8) J. C. Filloux, 1970, 'Introduction' La Science Social et L'action, Emile Durkheim, P. U. F., p. 10: 佐々木交賢・中嶋明勲訳『社会科学と行動』(恒星社厚生閣) 四頁
- (9) Durkheim, 1912, p. 552: 後編二七一頁
- (10) Ibid., p. 553: 下二七一頁
- (11) Ibid., p. 553: 下二七二頁
- (12) Ibid., p. 553: 下二七一頁
- (13) デュルケームの場合、「感情」という概念は、多分に認識的側面を有している。それは、行為へのエネルギーの側面ばかりではなく、認識の萌芽形態ともいうべき側面がある。詳細は、拙稿「デュルケーム宗教社会学におけるへ力へへの視点」(『ソシオロジ』第三四巻第一号一九八九年)を参照。
- (14) 本稿ではコンミュニオンは、個人意識には明瞭にとらえられなくとも、一定の構造を有するものであると考える。従ってターナーが考えたような未分化の状態という観点は採用しない。V. Turner, 1969, Ritual Process Cornell U. P., p. 96: 富倉光雄訳『儀礼の過程』(思索社) 一二八頁。
- (15) Durkheim, 1912, p. 551: 下二七〇頁
- (16) Ibid., p. 560: 下二八〇頁
- (17) Ibid., p. 574: 下二九六頁
- (18) Ibid., p. 589: 下三三四頁
- (19) Ibid., p. 591 下三三六頁
- (20) T. Parsons, 1937, The Structure of Social Action Vol. 1, The Free Press, p. 427: 厚東洋輔・稲上毅・溝部明男訳

『社会的行為の構造』(木鐸社) 第三卷一七八頁

- (21) 近代における宗教とは、人間の人格 *personne humaine* に対する崇拜をもって成立する。それは「理性の自律 *autonomie de la raison* を第一の教義とし、自由討議 *livre examen* を第一の儀式として置く」Durkheim, 1898, 'L'individualisme et les intellectuel' *La Science Social et L'action* P. U. F., p. 268: 「個人主義と知識人」小関藤一郎編・訳『デュルケーム宗教社会学論集』(行路社) 所収四三頁。

(22) Durkheim, 1912, p. 300: 下二七九頁

(23) *Ibid.*, p. 300: 下三八〇頁

(24) *Ibid.*, p. 308: 下三八九頁

(25) *Ibid.*, p. 313: 下三九三頁

(26) Durkheim, 1950, *Leçon de Sociologie* P. U. F., p. 55: 宮島喬・川喜多喬訳『社会学講義』(みすず書房) 五〇頁

(27) Durkheim, 1906, 'Détermination du fait moral', *Sociologie et Philosophie*, 1924 P. U. F., p. 53: 佐々木交賢訳「道

徳的事実の決定」『社会学と哲学』所収(恒星社厚生閣) 五三頁

(28) J. C. Filoux, 1970, p. 10: 五頁。ちなみにデュルケームはもともとユダヤ教ラビの家の生まれである。

(29) Durkheim, 1912, p. 329: 上四一四頁

(30) コミュニケーションとコンミュニオンの概念的相違に関しては、デュルケームとは正反対の立場で社会からの離脱、孤独の意義を論じたメルジャヘン N. A. Berdyaev, 1934: 水上英広訳『孤独と愛と社会』(白水社)、及びデュルケームの社会学主義と実存主義の架橋を模索したテリリアキアン E. A. Tiryakian, 1962, *Sociologism and Existentialism*, Ayer 田中義久訳『個人と社会』(みすず書房) を参照されたい。

(31) この意味で『社会分業論』を著して以降、彼がまったく「機械的連帯—有機的連帯」の概念を使用しなかったことは興味深い。こうした観点からすれば、デュルケームの社会学思想のなかで、「連帯から交わりへ」という推移を考察の対象としてとりあげることが可能であろうが、本稿ではとりあえずこの点は示唆するに止めておきたい。

四 結び——二つの視角と孤独の定立

一人の研究者の研究経歴の一貫性や連続性・非連続性を考察することがどの程度意味あることなのかは判然としな
いが、宗教という一つの社会学的事実に出会い、そしてその研究の方法を見出したことで、デュルケームの共同性
に関する考え方は明らかに微妙な変化をきたしたと、今やわれわれには思われる。そして歴史においてタブーともい
える「もしも……」を語ることが許されるならば、もしも彼がその研究生涯をもう少し長く続けられたなら、恐らく
はコミュニオンは明確な形で研究の俎上にのせられ、その姿をもっと明らかに呈示することになっていたかもしれ
ない。

しかし今、冒頭の議論に振り返って考えてみるならば、デュルケームとラシュリエの議論には幾ばくかの陥穽があ
ったように思われる。そしてその陥穽はコミュニオン自体の構造の中に潜んでおり、デュルケームもラシュリエも
そこにはまっていたと考えるべきであろう。

今一度集合的沸騰の議論に戻ってみよう。沸騰の中で演説をする人間は「彼を超越した、しかも彼はその解釈者に
過ぎない道徳的威力 (puissance morale) に支配されているという印象を受けており」、「話すのははや単なる個人で
はなく、受肉し人格化した集団」であった。その結果「表出された感情は、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たまする」状態が訪れる。このとき参与した個人には二つの集合がみられる。すなわ
ち、一方には実体としての所与の集合、形態学的な集合があり、また他方に内面化された形での共鳴板としての集合
がある。別の見方をすれば集合的沸騰状態における諸個人の凝集と、そこに降臨した社会と呼んでもよいだろう。こ
のときデュルケームが「群衆との交霊 (communion avec foule)」と呼んだ状態とは何であろうか。それはひとえに個
人の意識の中に実在しながらも意識の意識 (conscience des consciences) として定立した外的な道徳的存在とのコミ

ユニオンなのである。こうしたコミュニオンに対する視角は儀礼の記述、特に供儀論やイニシエーションを論じた箇所にも見出せる。例えば、インティチュマの儀礼の最後の場面では、首長であるアラトゥンジャや氏族の老人たちが殺されたトーテム動物を食することをみたが、ここでは「聖なる原理と交わり (communier avec le principe sacré)」、これと同化する」ことを本来の目的とされている。また供儀では奉獻の行為と並んでコミュニオンの行為がなされるが、それは「信徒が聖食を吞み込んで自らの神と交わる (communier avec son dieu)」ことを主旨とする。そして模倣的儀礼においては、トーテム共同体の成員は自らのトーテムに類似しようと努めるが、これも、より進化した諸宗教の信徒が神に類似することを求める行為と同様、デュルケームの言葉を借りれば「聖なる存在、いいかえれば聖なる存在が象徴化する集合的理想と交わる (communier avec l'être sacré, c'est-à-dire avec l'idéal collectif que ce dernier symbolise) 手段」⁽¹⁾とされる。

コミュニオン概念がはらむ一方のこの視角、すなわち聖的存在を外在化した形での交わり (communiation avec...) の視角を、いま仮に「交霊」の視角と呼んでおこう。この視角はロバートソン・スミスにも見受けられる。例えば、先に引用した諸点の中に概観すれば、供儀の目的とは、固有の神との供儀的な交わり (sacrificial communion with the god) の行為の材料を供給することであった。またゼンハにおいて礼拝者は動物犠牲を食するのであるが、彼らはその肉と血にあづかるとき「神的生命との真正の交わり (veritable communion with the divine life)」⁽²⁾を得るものとされている。

こうした (communiation avec...) や (communiation with...) という交霊の視角はコミュニオンの中枢を形成している。しかし、これは中枢ではあるが一部の視角に過ぎない。そこにはもう一つ別の視角が潜んでいることが指摘される。集合的沸騰に参加する諸個人の場合をもう一度考えてみよう。彼らは確かに所与の形態学的集合とは別の、一種独特の (sui generis) 内面化された集合、個人意識の共鳴板として機能する集合、いいかえれば降臨した社会へ参加し、そ

れとの交わりを持つ。ただ、彼らは分離され孤独なままにこの交わりを果たすわけではない。そこには歴然としたもう一つの交わり、すなわち神と人との交わりとは別の、人と人との交わりの視角が実在する。この視角はデュルケームにもスミスにも頻繁に現れ、彼らの理論体系の根幹をなしているものといえる。

例えば、デュルケームが儀礼論において強調して止まなかった意識のコンミュニオンや道徳的コンミュニオンなどはこの視角に展開する最たるものである。そこには先にもみたように、自我は本来的に閉じ合っているという理論的前提があったからである。すなわちこうした前提の上では、諸個人は同じ観念と感情、同じ思考と所作の下に交わり一つの合成力を構成することが要求される。従って彼にとつてのコンミュニオンとは、集合的沸騰の中に抽出される共同性の、社会統合の必須要件であり、かつその結晶化した理想的状态であった。それは、本来欲求として内在化されていたものが集合規範的に表現された状態であったのである。そしてここに『社会学講義』にみられた人と人、神と精神、意志と意志、感情と感情との対等な関係を前提とするコンミュニオンが達成される。そこでコンミュニオンの有するもう一つのこの視角をいま「一体化」の視角と呼んでおこう。

この「一体化」の視角はデュルケームよりもスミスにおいてより重きをなしている。事実、『セム族の宗教』において見出されるコンミュニオンは、「交霊」の視角よりも「一体化」の視角に頻出する。というのは、第二節で論じられたように、スミスにおいては供儀は決して神への一方的な支払や贈与ではなく、その意義は神の食卓におけるコンミュニオンの行為にあるとされるからであり、またここには「究極的に唯一神聖なものは共通の部族的生命であり、あるいは生命と同一視される共通の血である」という見解を基盤としながら、このような親縁関係において「血の宗教の交わり (communion of blood religion)」が最重要視されるからである。このようにスミスは部族や氏族等の親縁関係の中に、儀礼において諸々の意義を果たす血を基盤にした生命性 (vitality) に議論の主眼を置き、その生命こそに聖なる地位を与えている。従つてスミスの場合には、ある種のヒエラルキー的關係を前提とした「交霊」の視角以上

に、儀礼、特に供儀において為される共食・聖餐の場に達成される「一体化」過程としてのコンミュニオンが重視される。

ただ、「一体化」の視角とはいっても、スミスの場合には人間のみによる一体化が射程に入れられているわけではない。彼にとってコンミュニオンとは「神と人との間の交わり (communion between god and man)」であり、また「神とその礼拝者たちとの間の交わり (communion between the god and his worshippers)」なのである。ここにみられるコンミュニオンは「交霊」の視角からはやや隔たりをみせている。つまり、スミスが意義を認めるころのコンミュニオンとは、極めて多くの場合、へとの交わり communion with……ではなく、へとの間における交わり communion between……and……として記述されている。すなわち、彼の観点からすれば、神とは人間からの贈与・贖罪の対象ではなく、《同じ座において》交わる存在であり、際立って特別な地位が付与されている存在ではなく、人と《共に》喜怒哀楽する歓喜的な性格に満ちた存在なのである。そこで彼の見解からすれば「神とその礼拝者たちとを同一族に属するものとする親縁觀念に基づく宗教においては、神聖の原理と親縁の原理とは事実上同一であり、親族構成員の生命の神聖性と神の神聖性とは別個のものではなく一つである」という帰結が導かれることになる。

デュルケームの『宗教生活の原初形態』に先立つこと十三年、同様に供儀に関する興味深い論考を著したモースとユベールにおいても、スミスにおける供儀上の聖餐とは「信奉者たちがトーテムを食べることにより、トーテムを同化するとともに相互にトーテムと一体化し (assimiler)」、それによって相互間あるいはトーテムとの間に盟約を結ぶための食事」とまとめられているように、やはり彼らもコンミュニオンがはらむ二つの視角に気づいていた。例えば、スミスの場合には右にあげた神聖の原理と親縁の原理との同一性と同様、「俗的道德と宗教的道德とは一つにして同じ度合いをもっており、人々の尊敬を獲得するに十分な行動は、同時にまた人と神との関係について全く安心させるのに十分である。」と述べられていることから理解されるように、共同体の成員の意識や行動を場とした交霊の視

角による道徳性と一体化の視角による道徳性との同一性が説かれている。また、こうした同じ地平での二つの視角の同一性はデュルケームにおいても同様である。一種の命法に服し、義務を果たしているという感情をもち、神聖な存在に対して恐怖だけでなく尊敬すら抱いているトータム氏族の成員に対し、彼らは「同じトータム原理の中で交わっているあらゆる存在がそれによって互いに結ばれている」とデュルケームはみなしている。そしてより一般化しているが、デュルケームにとり人格の観念は個別化する因子と非人格的な因子の二種の因子の産物であるとされているが、後者、すなわち非人格的因子の観点からすれば、集合体に靈魂として宿る原理において「あらゆる意識は、その中で、またそれによって交わる」ものとされている。この点はいいかえれば、本来的に閉じ合っている個人意識が溶解して一個の合成力をなすとき、交霊の対象として聖なる集合原理が起ち頭われ、固有の場としての「聖」の中で一体化が可能になるといふことである。

しかし、ロバトソン・スミスもデュルケームも、コンミュニオンが有する二重の視角を明示することはなかった。確かにデュルケームにおいては十分に理論的に独立した形で二つの視角が論じられてはいたが、コンミュニオンという概念自体が二つの視角を有するものとしては有効に呈示され得ず、このことが冒頭にみた一九一三年の議論に微妙な齟齬をきたす原因の一つにもなっていた。

ただ、ここでいま一度、神と社会に関するデュルケームのテーゼに立ち戻ってみるならば、宗教における社会的要素、すなわちトータムが一方で神の、もう一方で社会の象徴であるならば、神とはひとえに社会であり、礼拝者が礼拝する対象とはまさしく自身の社会・共同体以外のなものでもないというデュルケームの命題の源はスミスに由来するといえるだろう。スミスが「神聖な機能は全共同社会の行為である」⁽⁹⁾であると語り、またコンミュニオンに「人と人・人と人」との等価的な二重の関係を見出したのを受けて、デュルケームはこの論点を究極まで押し進めた。

しかし神と社会との理論的な独立性という側面からみれば、スミスにおいては、この二つの次元の問題は融合して

おり、殊更に分けて論じられることはなかった。すなわち彼の供議論の場合、神は人と《同じ座に》、際立って特別の資格を与えられることなく渾然一体とコミュニオンを形成していた。従って、神も人と同様、それによって諸々の宗教的行為や現象を説明する変数ではあっても、決してそれ自体は説明されるべき変数ではなかった。そして「礼拝は俗的主体を聖なる存在と交わらせることを唯一の目的としているのではなく、聖なる存在を生かし、その力を回復させ、また不断に更新させることをも目的としている」、また「トーテム氏族の成員は彼らがあたかもトーテムとして信奉する動物のように振舞うことよって、互いに同じ道德的共同体の成員であることを証明し合い、彼らを結合する親縁関係の意識をもつのであるが、同時に、儀礼はこの親縁関係を表明するだけにはとどまらない。儀礼はこれを作り、または作り直すのである」と語られるデュルケームの言葉は、まさにスミスの供議論に向けられたものである。デュルケームにとって神は人間の力によって帰無・更新・再生される存在なのであり、同時に社会もまた同じく一連のプロセスを経る。

従って、スミスと比較した場合、デュルケームにおいては、神、並びにその他聖的存在は、人間や社会と同様、被説明項として個人の意識の中に定立する実在となっている。そして神と社会という二つの次元は緊密な関数関係を保ちながらも理論的に分離されている。つまりデュルケームは、スミスによって同じ資格の中に分離されることなく呈示された神と社会との問題を、またコミュニオンの問題を一旦各々を独立的に論じること、再びその連関性を呈示し直したのである。すなわち神にも社会にも実在の根拠を追ったのである。その結果、彼はセンチシヨナルな命題を世に問うことになるが、それは当時の宗教的思想家からは、神と社会との関係に関するそれまでの見解、つまり社会の実在性の根拠を神に求める考え方を真つ向から否定するものと受けとめられたのである。だがそれは彼の見解の本意ではないだろう。なぜなら、彼はあくまで両次元双方の実在性を基礎づけようとしたのであって、決して一方による他方の基礎づけを意図したものではないからである。その結果この連関性の中に見出されたものが象徴概念で

あり、トーテムが一方で氏族の神を、また一方で氏族そのものを象徴するならば、氏族という一個の社会と彼らの神とは同じものと説いたのである。

さて、トーテムが同じものを象徴することで宗教と社会とを同一の地平に実在するものとみなすデュルケームの命題であるが、第三の要因による象徴的連関性を論拠に二つの次元をアイデンティファイするのは論理としては希弱であろう。⁽¹³⁾冒頭に引用したランシュリエとの議論でも、デュルケームに対しランシュリエが激しいばかりの論難をしていたのも、単に彼が社会を俗なる自然とみなし社会からの離脱に宗教性の意義を考えていた以上に、デュルケーム自身の宗教と社会をめぐるテーゼの論理的脆弱性が理由としてあったと考えられる。そこで宗教と社会とを結ぶ別の側面による同一性が合わせて指摘される必要が生じるが、そこには両者が激しい議論の中で唯一一致をみたコミュニケーションの存在、またこの概念が含意する二つの視角が鍵となるだろう。

そもそもトーテムが氏族の神を象徴するというとき、そこには氏族の成員による礼拝がとりおこなわれ、またトーテムが社会を象徴するというときには、トーテムを媒介にした親縁関係の設定がある。従って氏族の成員はトーテムの礼拝者の観点からすれば、トーテムを媒介にした、一方には氏族神との交わり、他方には氏族の成員相互の交わりが存在する。従ってコミュニケーションのもつ二つの視角は各々宗教と社会に結び付けることが可能になる。すなわち、交霊の視角は宗教性に、一体化の視角は社会性に連なることになる。ただここに象徴という変数に加えて、新たにコミュニケーションという第三の説明変数を付加し、またこの変数自体が基盤として危い点があることは否定できないであろう。しかしデュルケームにとり、コミュニケーションは儀礼において求められるべき共同性の理想状態ではあるが、単なる幻、永遠に果てしなく求め続けなければならぬ究極の状態ではない。それはあくまでも儀礼の中に、集合的沸騰の中に、人間の意識の中に定立する一個の實在的な過程である。つまり一方においてコミュニケーションは礼拝者が外在化された聖的・道徳的存在と交霊する交わりの過程として現出し、他方共同体の成員が内在化されたこうした

存在を一個の場として一体化する交わりの過程なのである。従って、宗教と社会との間にコンミュニオンを定立させて、独立した説明変数とすることにはあながち無理があるともいえないだろう。ただ、結論的に語り得ることは、デュルケームは神と社会の両次元を独立して論じたが故に、コンミュニオン概念に様々な齟齬をきたし、その結果噛み合わない議論に陥り、自らもまた微妙な揺れに引き込まれてしまったことは否めない事実であったということである。

そこで以上の諸点、コンミュニオンの二つの視角、及び宗教と社会に関する命題を考慮に入れることができれば、冒頭のラシュリエやドラクロアとの議論におけるすれちがいや齟齬も理解可能となる。すなわち、ラシュリエとの議論に関していえば、二人の間でコンミュニオンに対する眼差しが全く異なっていたということである。すなわち、交霊の視角を前提にコンミュニオンを考え、その結果孤独なる宗教的営為を重視していたラシュリエに対し、デュルケームはこのとき人間相互の融合態としてのコンミュニオンを強調し、大きく一体化の視角に傾いていた。従って両者の間には宗教観・社会観において大きな隔たりが生じ、特に奉じるべきものとしての神は、ラシュリエの場合交霊というヒエラルキーの観点からのみ認められる高級神に限定されたのに対し、デュルケームの場合は対等に一体化すべきものとしての神という観点から、巷間の神々をも認めていたのである。換言すれば、このときデュルケームはロバートソン・スミスに極めて近寄っていたのである。これに対し、ドラクロアとの質疑応答をみてみよう。「デュルケームは）宗教を優れた現実としてみており、人間の交わりに基礎づけている」と語ったコメントに対し、彼の応答では、「人間の交わりは優れた現実ではなく、ただ単に現実であり、……しかも道徳的現実である」と語られた。このときデュルケームは交霊の側面にコンミュニオンのウエイトが傾いた。なぜなら、宗教をコンミュニオンのもつ一体化の視角からのみ論じていると批判された（と思っていた）ために、彼はもう一つの視角の方を特段に強調する必要が生じたのであろう。そしてその勢いで一体化の視角を貶下したといえる。ただ、この点には多分にデュルケームの勇足もあつたといえるが、その意義を評価していたとはいえず、まだ十分に思想の中に結実してはいなかったコン

ミュニオンの多義性に彼自身が足を掬われていたことは否定できないであろう。

ロバートソン・スミスによる儀礼への着眼に見出され、供儀における共食の中にその中心的意義を展開していたコンミュニオンは、デュルケムによって宗教学から社会学へと受け継がれてきた。その結果この概念はデュルケムの社会学の中に、集合的沸騰と結び付くことで、共同性の中核として、あらゆる宗教的精神の、ひいては知的・実践的なあらゆる社会生活、すなわち非人格的精神の源泉とみなされるに至った。そしてスミスの段階においては萌芽的であった、交霊と一体化という二つの視角は、デュルケムにおいてよりその輪郭を明らかにしたのである。しかし、その構造はデュルケムにおいてさえもまだ不明瞭な部分を残し、このことが多くの宗教家や宗教学者との論争を引き起こすきっかけとなっていた。

ただ、本稿を閉じるにあたり一点付記することが許されるなら、コンミュニオンのアイロニー、すなわちコンミュニオンがある一側面としてもつ共同性に対する負機能性を指摘しておきたい。確かに、コンミュニオンのもつ二重の視角はそれがより良く調和しているときには共同性の理想的状态を呈示するだろう。だがひとたびどちらかの視角に重心が移動しすぎると、その共同性に対する正機能が負機能性へと転化する可能性が存在する。

スミスは古代セム族の供儀において聖餐から取り結ばれる契約について以下のように論じている。すなわちセム族の成員にとってそれは「絶対的で不可侵なもの⁽¹⁴⁾」であり、そこには絶対的で不可侵なただひとつの親交があるだけで、すべての他者は「彼の生命を神聖なものとなす者と、神聖なものとなさぬ者⁽¹⁵⁾」の二つの区分されていた。そしてこの区分は親族にも及び、「親縁は純粹に生得なものではなくして、獲得することもできる⁽¹⁶⁾」との観念を得ている。もちろんこうした象徴的かつ擬制的な共同性は生得的な共同性をモデルとして構成され、一面で生得的共同性を強化しながらも、逆に、最終的に生得的共同性に対して負機能的な帰結も生じうることはスミスも指摘していた。つまり、

盟約 (covenant) の觀念は、それが礼拝者相互のものであれ、礼拝者と神との間のものであれ、「人為的兄弟關係 (artificial brotherhood) を意味し、盟約がその模倣であるところの自然的兄弟關係がもはや存立する余地をもたなくなる」からである。

なるほど擬制的な親縁關係と生得的な親縁關係が相互に齟齬なく重なり合い強化し合っているならば、コンミュニオンは共同性に対しては正機能的に働く。しかし象徴的次元は實在の次元に対し、しばしば機能的に自律し、二つの次元の齟齬は次第に大きくなる。このときコンミュニオンはその基盤であった本来の共同性そのものに依拠することを停止するばかりか、基盤たる部分を否定する方向で動き出す。確かに一体化の側面からみれば、コンミュニオンは一種の疎外態であることは否定できない。元來は既存の共同性にその内実を負い共同性そのものを強化していたコンミュニオンが一体化の帰結として共同性自体を破壊するアイロニーの可能性は大きい。

また、こうしたコンミュニオン自体が内包する危険性は交霊の側面からも引き出せる帰結である。デュルケームは、通常の共同性における聖化と並んで、「過剰聖化」とも呼ばれるべき危険性に触れている。すなわち、「コンミュニオンは通常神聖にすることを機能とする宗教的作業であるが、ときとして瀆聖と同じ効果を生む。コンミュニオンに参与した諸個人は、若干の場合、ペスト患者を回避するように互いに回避し合わなければならない。彼らを結合した聖なる絆帯は、同時に彼らを分離するのである。これらのコンミュニオンの事例はオーストラリアでは多数ある。最も典型的なものの一つはナーリニエリ族及び付近の諸部族に見られるものである。子供がこの世に出てくると、両親は子供の靈魂の何物かを蓄えているとされる袍衣を大切に保存する。こうして保存された袍衣を交換する二個人は、この交換の事実そのものによってともにコンミュニオンするのである。これは彼らの靈魂を交換したのも同じだからである。しかし同時に、彼らは互いに触れ、語り、また見ることさえ禁忌されている。彼らは互いに恐怖の対象であるかのように、すべてが行なわれる」⁽¹⁷⁾のである。ここには交霊のアイロニカルな帰結としての孤独が現出している。

しかしコンミュニオンによって獲得されるこうした孤独は、たとえそれが過剰聖化によるものとはいえ、通常考えられるところの孤独とは異なる様相を呈する可能性がある。デュルケームの場合、聖と俗とは絶対的な異質性によって分離されている。この二つの世界は通常の手続きでは開かれていない。しかし、この二つの世界の記述を追うかぎり、俗なる期間は不当ともおもえるほど、分離・分散した混沌の世界として記述されている。すなわち、ここでは「経済的活動が主であり、一般にその強度は極めて凡庸である。……そのときには社会の散在状態が生活を完全に變化のない沈滞した生気の乏しいもの」⁽²⁰⁾にしている。ところが前節において引用したように、一旦聖なる期間に入ると状況は一変する。そこは集合的沸騰とコロボリーの世界であった。このようにデュルケームの観点からすれば、俗なる期間、人間は無気力かつ打算的な生活を送り、相互の関係や結びつきが極めて弱い状態に置かれているが、こうした俗なる世界の「孤立」と聖なる世界の「孤独」とは全く異なったものである。

前節において検討されたように、供儀から儀礼全般へ、儀礼から一般化された集合的沸騰へとコンミュニオンの議論を展開する過程で、換言すれば共同性の中心にある結晶を析出する過程で、デュルケームは共同性に纏わる諸々の与件を知らず知らずのうちに払拭していった。この過程でその結晶体とされたコンミュニオンは内在する二つの視角を明らかにし、同時に外的包衣たる共同性の外在的所与は、もはや儀礼の段階においてさえ確認・最確認されるだけの枠組になっていたのである。従っていま交霊と一体化という、こうしたコンミュニオンのもつ二つの視角が抽出される時、われわれは次のように言明しうるだろう。すなわち、コンミュニオンに移行することで人間は聖なる資格の下で、一定の交霊の対象を見出した「個人」として定立することが可能になる一方、同時に共同性の中へと組み込まれる、否、融合されることになる、と。そしてこの点を別の角度から述べることができれば、共同性がその属性たる種々の関係的与件を払拭するとき、コンミュニオンは孤独をもそこに定立させる場所を認めるものとなる。このとき孤独は、俗なる期間の無目的な孤立と異なり、まさに「聖化された孤独」となるのである。⁽²¹⁾

いまやわれわれには、デュルケームは様々な既存の親縁関係の所与を引きずらない、道徳的事実性のみによる交わりの意義を、孤独の観点も視野にいれてもっと積極的に展開してもよかつたのではないかとおもわれる。彼自身コミュニケーションの重要な意義に気づきながらも、それを明瞭な形で指し示すことがなかつたために、幾多の議論に混乱を招き、無用の誤解を生じ、二つの視角がもたらす陥穽に陥ってしまったことは否めない。ただ、共同性の前提的与件を完全に否定し、血縁も地縁も職縁も認めないことは、すなわち集合的沸騰のなかでコミュニケーションにこれらをすべて解消・帰無することは共同性の結晶化の帰結としてのアイロニーに到ることを、デュルケーム自身どこかで考えていたであらうことは推察できる。確かにデュルケームは、社会を俗なるものとしてとらえそこからの離脱に宗教的営為を見出す者には、コミュニケーション、特にその一体化の視角の意義を強調した。しかし、彼自身、コミュニケーションは両刃の剣になる危険をどこかで感じていたかもしれない。散発的に何度も何度もコミュニケーションの意義を説いたにもかかわらず、一度もそれ自体を議論の対象にしようとしなかつた理由は存外この点に見出し得るかもしれない。

(丁)

- (1) Durkheim, 1912, p. 511: 下二二三頁
- (2) Robertson Smith, 1894, p. 353: 後編二三三頁
- (3) Ibid. p. 289: 後編一一四頁
- (4) Ibid. p. 278: 後編九九頁
- (5) Ibid. p. 289: 後編一一四頁
- (6) Mauss & Hubert, 1899, p. 194: 五頁
- (7) Robertson Smith, 1894, p. 256: 後編五五頁
- (8) Durkheim, 1912, p. 271: 十三四四頁

- (9) Ibid., p. 386: 下六六頁
- (10) Robertson Smith, 1894, p. 312: 後編一七一頁
- (11) Durkheim, 1912, p. 490: 下一九六頁
- (12) Ibid., p. 511: 上二二三頁
- (13) この点の論理的な曖昧性を論じたものとしては、小川伸彦「デュルケームにおける儀礼論の検討——〈社会〉成立の内的過程と外的状況」(一九八八年度京都大学文学研究科修士論文一九八九年)に詳しい。また宗教性に対する社会の明示性の負機能性から論じたものとして、前掲拙稿がある。
- (14) Robertson Smith, 1894, p. 271: 後編九一頁
- (15) Ibid. p. 272: 後編九二頁
- (16) Ibid. p. 273: 後編九三頁
- (17) Ibid. p. 318: 後編一七八頁
- (18) この点はギェルヴィッチもまた同様に、疎外態としてのコンミュニオンの圧力的側面に言及している。G. Gurvich, 1968, p. 168: 一七七頁。
- (19) Durkheim, 1912, p. 587: 下三二二頁
- (20) Ibid., p. 308: 上三八八頁
- (21) ただ、コンミュニオンと孤独の問題は、宗教論や社会学のみならず、実存主義や広く哲学全般に関わってくる大問題であり、こうした結論の中で安易に論じられる問題ではない。従ってコンミュニオンのもつ二つの視角と絡めた孤独の問題は稿を改めて論じてみたいと考えている。

謝辞

本稿執筆にあたり、デュルケーム理論の理解に多くの点で多大な示唆を与えられた京都大学文学部名誉教授、現龍谷大学社会学

部教授・中久郎先生、及び京都大学文学部助手・小川伸彦君、同博士後期課程・北垣徹君には深く感謝申し上げます。

(筆者 すが・やすひろ 大阪学院大学経済学部〔社会学〕講師)

COMMUNION, ITS SIGNIFICANCE AND SHIFT OF MEANING: From Robertson Smith to Durkheim

by Yasuhiro Suga
Lecturer of Sociology
Faculty of Economics
Osaka Gakuin University

In 1913, Durkheim was having a heated discussion with Lacherier who was the scientist of religion. In this debate, both took opposite standpoints in religion, society, and the concept of god; concerning religious act Lacherier insisted on escape from society which was considered as a profane nature, and Durkheim, on the contrary, thought these acts as collective actions and that they could exist only in society, present themselves through it. But it serves special mention that the two debaters agreed with each other in one point—the existence of *communion des consciences*.

This paper has two points; the one is to consider in what way *communion* is incorporated in Robertson Smith's study of sacrifice and Durkheim's sociology, especially his sociology of religion, and what meanings it is given in them; the other is to give more consideration to the change (the shift and the expansion of both denotation and connotation) of the conception of *communion* from Robertson Smith to Durkheim, that is, from the science of religion to sociology.

In chapter two, we see that *communion* is given a historical and theoretical priority in Robertson Smith's study of sacrifice. He is the very key-person that connects the science of religion and sociology. Durkheim owes much to him; He learned from Robertson Smith that the sacred and the social in religions overlapped each other in many places. In one sense, the social in religions was explored by Robertson Smith for the first time, and Durkheim had the realm come into flower.

In *Lectures on the Religion of the Semites*, Robertson Smith, opposing to his contemporary scientists of religion, laid special emphasis upon the practical phases of religions in spite of its ideal ones. On the one hand, he found that in the studies of religions, especially of ancient Semites' religion, rituals had more significance than dogmas or creeds, and on the other, he came into the conclusion that in elementary forms of religious life god hadn't been given a special seat, and that he and his worshippers ate together, drank together, and made themselves at home. In other words, there was a *communion* between god and the members of a community.

Thus, Robertson Smith founded *communion* in the center of reciprocity of 'descriptive' duties or equal 'stimurative' intercourses between god and men, and those between men. He stated *communion* in sacrifices could be placed in the root of every religious rites, even piacular ones.

In chapter three, we see the process that *communion* had expanded its meanings and had become taken root in Durkheim's sociology. We find the three discussins about *communion* in Durkheim's *Formes Élémentaires de la vie Religieuse*; 1. sacrifice, 2. conclusion of the theory of rituals, 3. *efferrvescence collective*. In the first discussion, Durkheim insists that not only a *communion* in an act of eating should function but also offering or oblation should have much importance in sacrifice. But in the second discussion, this statement is absorbed by the conclusion that it is the aim of each religious rite for community to acquire *communion morale*, or *communion des consciences*. In this step, the external condition of *communion*, such as meeting, eating, or drinking, from which Robertson Smith took the clue to find out the significance of *communion*, were wiped out. In the third discussion, it is treated in more generalized contexts far away from religiosity; the period of the Revolution and great social changes. Here we can't see any given conditins of community, e.g. blood relationship, shared

territorial bond, in *communion*.

Finally in chapter four, we recognize that there are two aspects resulting in not only the opening disagreement but the ambiguity in Durkheim; the one is 'the fusion with moral beings' which are externally posited, and the other is 'the assimilation between individuals'. Neither Durkheim nor Robertson Smith clarified this structure. Durkheim applied these two aspects to *communion* unconsciously off the top of his head, and in Robertson Smith's theory of sacrifice the latter played more an important role than the former.

Adding a few comments in conclusion, it is true that *communion* is recognized as a crystalization of communal life and functions well in the creation, maintenance or renewal of communities, but it is sometimes disfunctional to the solidarity of communities if the balance of these two aspects is lost. *Communion* is placed in the center of solidarity of community or society, but, in another sense, it admits solitude—'sacred solitude'.