

外的な力と内的な力

—デュルケームの集合力概念の再検討を通して—

岡 崎 宏 樹

1 拘束する力と横溢する力

1-1 力の観念の社会学化

十八世紀から十九世紀後半において、西洋世界では自然科学の発達の影響を受けて、エネルギーという概念が広い領域で共有されはじめる。宇宙はなんらかの「力」あるいはエネルギーによって動いており、それと同じエネルギーが人間をも動かしているのだという観念が、この時代の物理学者のみならず、生理学者や心理学者、さらには作家や詩人の心をとらえたのだった。超自然的な「力」と言われたマナの観念が、イギリスの宣教師、民族学者コドリントンの『メラニシア人』（1891年）によって欧米の思想界に紹介されたとき大きな反響を呼んだのは、マナが当時盛んであった宗教起源論の根拠として注目されたためであるのだが、それはまたその時代の根底にエネルギーと「力」の観念に感応する思考様式があったためでもあると思われる。人はそこに科学的思考と神秘的思考の予期せぬ一致があるのを見て驚かないわけにはいかなかったのだ。

われわれは、デュルケームの晩年の大著『宗教生活の原初形態』（1912年）⁽¹⁾の中にも、こうした時代の反響の残響を聴き取ることができるだろう⁽²⁾。この著書でデュルケームは、社会は「動いている力の体系」（FE,p.638:下375頁）であると言明している。当時、超自然的で非人格的な「力」として語られていたマナの観念は、デュルケームの理論においては集合力という概念として社会的に定式化された。社会学理論にとってこの定式化の意

⁽¹⁾Durkheim,E.,*Les formes élémentaires de la vie religieuse*,1912,nouvelle édition,P.U.F.[1990],（『宗教生活の原初形態』古野清人訳、上・下、岩波書店、1975年）。本文での引用はFEの略号で示す。なお、引用に際しては、邦訳を参考にしながら、原文を参照し、必要に応じて変更させていた。

⁽²⁾デュルケームは、トーテム原理を、マナやワカンの観念がそこから派生した根本概念として位置づけながら、次のように述べる。「しかし、この概念は宗教観念の発展で演じた役割のゆえに根本的に重要であるだけではない。それはまた世俗的局面をもっており、これによって科学思想の歴史に関係している。これは力の観念の最初の形態である」（FE,p.290:368頁）。

味は大きい。社会を固定した実体としてではなく、力という関係的な概念でとらえることによって、デュルケーム理論はその動態的な側面をも射程に収めようとしている。彼は、社会は集合的沸騰においてこの力を喚起させることによって自らをつくり、またつくりかえるのだと述べる。宗教力を集合力としてとらえるデュルケームの視座が、宗教的なものと社会的なもの間の重要な連関を見据えていることは重要である。T.パーソンズは、この書が切り拓いた地平を、デュルケームにおいては宗教が社会現象なのではなく、むしろ社会が宗教現象であるのだ、と簡潔に要約している⁽³⁾。デュルケームは、集合力の概念によって、社会を宗教的なものとの連関において動態的にとらえる視座を呈示したのである。われわれはここにこの概念の重要な意義を認めることができる。

しかしながら一方で、「力」の観念の社会学的定式化は重大な問題をはらんでもいる。なぜならデュルケームの試みは、宗教的なものとして表象された「力」を、すべて社会の平面に還元して理解することでもあったからだ。「神と社会は一つである」という有名な命題は、この社会学的還元主義の傾向を如実に示すものにほかならない。われわれは、こうした問題が、集合力概念が論理的矛盾をもって成立していること、デュルケームがエクスタシーの問題を曖昧にしか考察しえていないこと、という二点に明確に表れていると考える。本論でわれわれはこの二つの問題を綿密に検討することにしたい。われわれは、さらに、それらの問題がデュルケーム理論の基盤となる人間学的前提に由来することを示すであろう。

本論は、宗教社会学理論としての「力」の理論の可能性を探求するわれわれの試みの出発点となるはずである。

1-2 外的な力としての集合力

集合力はデュルケーム理論の鍵概念である。しかしながら、日常的にも使われる「力」という語自体がはなはだ多様な用法を許容する語であるだけに、いったいどのような概念なのかを明確に定義づけなければ、それは様々な解釈を受け入れる坩堝と化し、結局は概念としての有効性を著しく減ずることにもなりかねない。集合力についてはすでに多くの研究がなされてきたが、われわれはここで、「力」は個人に対してどのように働きかけるのかという側面から検討することにしたい。なお、デュルケームは「力」を意味する語として、*force*, *puissance*, *pouvoir* をとくに厳密に使い分けていると思われないので、本論もこ

⁽³⁾パーソンズ『社会的行為の構造3 デュルケーム論』、稲上毅・厚東洋輔訳、木鐸社、1982年、178頁。

れらを互換的に使用することにする⁽⁴⁾。また「宗教力は人間力であり、道徳力である」

(FE,p.599:下327頁)といった表現にも見られるように、集合力、道徳力、宗教力なども明確に区別して用いられているとはいいがたい。それゆえこれらの語も互換的に用いることにする⁽⁵⁾。

デュルケームは、集合力を、人間に浸透することもその内面生活に混じり合うこともない物理的な力ではなく、人間に命令し、鼓舞し慰める精神的な力であると考えている。その意味において集合力は道徳力である。われわれは力の概念を単なる比喩的表現と考えないようにしよう。もちろん、それは実体ではない。しかしそれは個人の精神においてリアリティをもって感受される。この感受されるという側面からとらえることが重要である。この立場から、とりわけ注目されるのは、集合力が「外的な力」であるということだ。集合的沸騰は、集合力がとりわけ強く人々に働きかける場であるが、そこにおいて人は「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な力 *pouvoir extérieur* に支配され、導かれていると感じる」(FE,p.312:上393頁)とされているのである。ここで注意したいのは、われわれが力は「外的」なものであると述べる時、それは力が個人に感受される様態のことを言っているのであって、力が空間的に個人に外在することを指しているのではないことである。確かに、この力は社会に由来するのだから、集合力の源泉は空間的には個人に外在している。また個人に拘束力を及ぼす諸社会制度も個人の外部に存在している。しかしながら作用する領域について言うのなら「集合力は全部が全部われわれに外在しているのではない。それはわれわれをまったく外部から動かすのではない。そうではなくて、社会は、個人意識のうちにのみ、また個人意識によってのみ、存在しうのだから、集合力はわれわれに浸透し、われわれの中で組織されなければならない」

(FE,p.299:上378-379頁)。「外的な力」という表現に関して理解に混乱が起こらないよう、次の点をまず確認しておきたい。集合力は、空間的に言って、社会という個人に外在するものにその源泉をもっている。ただしそれは、空間的に言って、個人の内的生活あるいは精神内において作用する。集合力はわれわれの中で、すなわち個人の意識に内在する領域で作用するのである。しかしながら、どのように感受されるかという側面からとらえ

⁽⁴⁾この点についてはピカリングの指摘を参照。W.S.F.Pickering, *Durkheim's Sociology of Religion*, Routledge and Kegan Paul, 1984, p.210。

⁽⁵⁾宗教力は「象徴化された集合力である」(FE,p.461:160頁)といった記述もみられるので、宗教力と集合力を区別して論じることはできる。しかし、すべての「力」を集合力としてとらえる解釈に反対するわれわれにとって根本的に重要なのは「外的な力」と「内的な力」との区別である。この点で、集合力から出発し、これと宗教力の区別を強調する中島の立場とは大きく異なる。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』第三一卷二号、1986年参照。

るならば、集合力は外的な力であると言えることができる。それは外からやってくる力として感受されるのである。

では、なぜ集合力は「外的な」力として感受されるのか。それは「宗教力は……集合意識が個人意識に働く様式を表示する」(FE, p.319:上401頁)ものであるからだ。集合意識は、個人の身体に基盤をもつ個人意識が本来もっている諸傾向とは異なった独自の性質をもち、それ固有の法則に従っている。それゆえ個人意識は、それを方向づけようとする集合意識の働きを何ほどかは違和的なものと感受することになる。だから、個人意識の側からすれば、集合意識の働きかけは、方向性をもった違和的な力として、すなわち外的な力と感じられるのだ。付言するならば、集合意識の表象内容は多岐にわたるものであるのだから、集合力は単一のものではなく、複数の力として存在している。集合力が、力として定立する基本条件は、集合意識と個人意識の作用、反作用にあるが、複数の集合力どうしのぶつかりあいから、社会の動態性が生まれるとみることもできるだろう⁽⁶⁾。

外的なものとして感受される力という問題を別の角度から説明しよう。デュルケームは、部分の合計以上のものである全体が、部分の行動や意識を規定するという認識の立場すなわち方法論的総体主義の立場に立っている。諸個人意識の総和に還元されない集合意識という概念はデュルケーム理論の礎石である。集合意識が現れるには「個別の意識の一種特別の *sui generis* 総合が生じなければならない」(FE, p.605:下336頁)。個人意識どうしが相互作用し、融合することによって新たな水準の意識が生み出される過程は、化学的要素が結合することで新たな化合物が生まれる過程とのアナロジーによって説明されている⁽⁷⁾。われわれにとって重要なのは、一種特別の総合によって成立した集合意識が、理論的に存在すると指定されている位相はどこなのかという問題である。集合意識は様々な表象をその具体的内容としてもっている。しかしながら論理形式の側面からとらえた場合には、集合意識は、経験的に把握しようような具体的個人の集合あるいは相互作用の水準からは離脱した地平に存在しているのだ、と言わなければならない。つまり集合意識はそれぞれの個人意識や個人意識どうしの相互作用といった経験的水準からは超越した次元に、抽象的な実在性をもつものとして存在しているのである。この点を確認すると「集合意識が個人意識に働く様式」としての集合力がなぜ個人に対して外的なものとして現れるのかがより明確に理解される。集合力が外的であるのは、集合意識が単に個人意識とは異なる性質

⁽⁶⁾中島道男「デュルケームを読む視座——〈制度〉理論のために——」奈良女子大学文学部研究年報第31号、1988年、17頁参照。

⁽⁷⁾E.デュルケーム「社会学とその学問領域」『モンテスキューとルソー』小関藤一郎・川喜多喬訳、法政大学出版局、1975年、213-214頁。Durkheim, E., *Représentations individuelles et représentations collectives*, in *Sociologie et philosophie*, nouvelle édition. P.U.F., 1974, p.40.

をもっているからというだけではなく、それが個人意識に対して超越した次元にあって、その実在性が抽象的なものであるからなのだ。

力とは二つの界面の落差から生じるものである。われわれは、集合意識の超越性や抽象性の程度によって、集合力の強度と性質は異なるものになるはずだと考える。この方向で議論を発展させることは重要であると思われるが、別の機会に譲りたい⁽⁸⁾。

2-2 力とエネルギー

とりわけ日本語にすると語感が似てしまうけれども、力 *force*, *puissance*, *pouvoir* と、活力=エネルギー *énergie* とは、概念的に区別することが可能である。もちろん、力はエネルギーの流れを方向づけるのだから、この運動の全体を記述しようとするときに、両者を全く切り離してしまうことはできない。しかし二つを曖昧に混同すれば理論的な混乱が生じてしまうだろう。デュルケームが集合力の概念にエネルギーの含意をこめて語る場合には二つのものがあると思われる。一つは、集合的沸騰がそうであるような集合力が強烈に喚起される状況を、情動的エネルギーの爆発として記述する場合である。ここに力の盛り上がりとエネルギーの沸騰がイメージとして重ね合わせられる。われわれはこの点をより綿密に検討しよう。二つ目は、コミュニケーションなどにおいて、他者に支持され、保護されているときに感じる力の充溢が、集団からエネルギーを受け取ることとして表現される場合である⁽⁹⁾。後者の意味で述べられるエネルギーについては、理論上というよりはむしろ表現上の問題であると考えられるので、ここでは詳しく取り上げない。そのかわり、コミュニケーションにおける力の充溢は、次節で拡大体験の問題として論じられるであろう。

すでに考察した内容を踏まえて、集合力をエネルギーという側面からとらえ返すことにしよう。集合力は外的な力として個人意識に働きかけ、それを方向づけるものであった。エネルギーという語と関連させて述べるならば、集合力は諸個人が消費する心的および身体的なエネルギーの流れを一定の方向へと方向づけるものである。人は集合的沸騰につい

⁽⁸⁾集合意識は、原理的には、大澤真幸の理論における「第三者の審級」として成立しているように思われる。大澤の述べる「第三者の審級の先行投射」の機制は、われわれが第二節で検討しているデュルケームの聖物成立に関する議論によく当てはまる。大澤の理論はデュルケームの議論をより洗練された水準で論じている。大澤真幸「支配の比較社会学に向けて」『岩波講座 現代社会学 第16巻 権力と支配の社会学』岩波書店、1996年、30頁参照。

⁽⁹⁾例えば以下のような表現にそれは表れている。「個人は、自己を脱しないで、どうして、もっているエネルギーに追加をなしえただろうか。自分だけの力で、どうして自己超越できたろうか。われわれが道徳的に暖まることのできる唯一の熱源は、われわれの同胞の社会を形成している熱源なのである」(FE p.607:338頁)。

て語るときに、集合意識によって方向づけられた諸個人のエネルギーの流れの総体を、激しい川の流れや噴出する火山のマグマのようにイメージし、それを「沸騰する集合的エネルギー」「噴出する社会生命」といったふうに比喩的に表現することは可能であるし、それは祝祭や革命といった激動する社会のイメージを鮮やかに喚起するであろう。

しかし理論的に厳密に言うならば、この方向づけられたエネルギーの流れそのものが集合力なのではないはずだ。この点を誤解すると理論的混乱を招くだろう。すでに確認したように、集合力とは、流体としてイメージされるような実体的な概念ではなく、集合意識が超越的な次元から個人意識を方向づける作用を表す関係的な概念である。だから論理的には、集合意識によって方向づけられたエネルギーの流れは想定されるが、それ自体は集合力ではない。外的な力としての集合力は、いわば、このエネルギーの流れを水路づける圧力なのである。集合力が作用している場においては、諸個人のエネルギーは社会的な機制に関連した経路を通じて消費されるはずである。

1-3 矛盾した二側面をもつ力

以上でわれわれが行なったような力とエネルギーの概念の区別は理論的に必要であろう。しかしながらデュルケームはこうした区別を十分考慮しているように思われないのだ。例えば、次は集合的沸騰における集合力についての記述である。

「こうしてかき立てられる力は、まさしく理論的であるがゆえに、狭く限定された目標に、容易に水路づけたり、規制したり、あるいは調整させたりできない。それは、ここでは愚かな破壊の暴力の形で、そこでは英雄的な熱狂の形で、戯れに目標もなく拡がるために拡がる必要を感じず。これは、あまりに豊かな活動であるから、ある意味で、奢侈的な活動である。」⁽¹⁰⁾

ここで「戯れに目標もなく拡がる」と述べられた「理論的」な力に、われわれはエネルギー的な含意を認めないであろうか。確かに、この箇所ではエネルギーという語は用いられていないけれども、その活動が奢侈という量的な表現によってとらえられていることに注目しよう。別のところで彼は、知的な諸力は宗教的な表象の活動だけでは費やされず、自由に使える余剰が残り、それは芸術作品に用いられるのだと述べている（FE,p.545:下260頁）。このように量的にとらえられた力をエネルギーと言い換えても大きな違いはないはずだ。戯れに拡がる力は「横溢する運動」（ibid.）とも「かき立てられた生命」（

⁽¹⁰⁾Durkheim,E.,Jugement de valeur et jugement de réalité,in *Sociologie et philosophie*,p.115.

FE,p.605:336頁)とも表現されている。これらの表現は、集合力それ自体がエネルギー的な流体であるかのようなイメージを与えるだろう。生命は沸騰し、横溢した運動となって、戯れに拡がろうとする。

われわれは力の概念を、単にイメージ喚起力をもった比喻表現としてではなく、社会が個人の内にリアリティをもって定立する様式としてとらえた。力は個人に感受されるものであるととらえる視座からすると、以上のようにデュルケームが集合力それ自体を戯れに拡がるエネルギー的なものと語るとき、この概念に大きな矛盾を導入してしまっているように思われるのだ。われわれがすでに確認したのは、外的な力としての集合力はエネルギーの流れを方向づける圧力として作用するということであった。それはいわばエネルギーの水路づけの主体であった。ところが先の引用文でデュルケームは、この力は「容易に水路づけたり、測ったり、あるいは調整させたりできない」と述べている。それゆえわれわれはこう問わざるをえない。集合力はいったい方向づけの主体なのか、客体なのか。エネルギーを水路づけるものなのか、それとも水路づけを逃れて横溢するものなのか。拘束する力と横溢する力。それらが一つのものであるとするならば、ここには論理的な矛盾があると言わなければならない。

もちろん、デュルケームがマナ、トーテム原理などとして観念された「力」を、規制する力と横溢する力という二つの様態からとらえたことには十分な意味がある。実際、これら二つの側面からでなければ、集合的沸騰という場で喚起される「力」の全様相はとらえられないからである。この「力」の二側面は、集合的沸騰は秩序形成するものなのか、それとも秩序を解体するものなのかという問題につながっている。簡単に言うならば、秩序を(再)形成する力が拘束する力であり、秩序を解体する力が横溢する力である。

集合的沸騰は、一方で、秩序形成の母胎である。集合的沸騰による秩序形成はいかにして可能なのかという問いに対する答えは、すでにR.ジラールによって与えられている。ジラールは、共同体の成員が共同体の対内的暴力を一人の生け贄という外部へと投射したとき、生け贄を除く成員に全員一致が生まれ、ここに秩序が形成されると説明した⁽¹⁾。供犠のメカニズムの内部で生じる集合的沸騰は、いくら激越なものに見えようとも、秩序の維持あるいは再形成に寄与する。なぜなら、そこで沸騰するエネルギーは、集団の秩序を形

⁽¹⁾R.ジラール『暴力と聖なるもの』、古田幸男訳、法政大学出版局、1982年。集合的暴力の行使は、すでに存在している秩序を維持再生する場合だけでなく、新たな秩序を形成する場合にも見られる。デュルケームが十分に展開しなかったこの問題について、フランス革命という集合的沸騰の具体的歴史事件を対象として論じた富永の論文がわれわれに多くの示唆を与える。またデュルケームの儀礼論とジラルの理論の比較については織田の論文を参照。富永茂樹「立法者の死——政治の宗教社会学のために」社会学評論第44巻第3号、1993年。織田年和「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28巻第1号、1988年。

成する方向へと水路づけられるからだ。われわれの立場からすれば、暴力性のエネルギーを生け贄へと水路づける拘束力こそが、外的な力としての集合力である。

他方で集合的沸騰は、ジラールが明らかにしたような供犠のメカニズムが働かないならば、秩序の形成へは向かわないだろう。それはむしろ秩序を解体へと導く。祝祭が反乱にかわる数々の事例はこれを示している。こうした集合的沸騰の秩序解体的な側面には横溢する力が表れている。ただし横溢する力の全てが秩序の解体を志向するわけではない。広く言うならば、秩序の形成や再形成に従属させられていない戯れ＝遊びとしての力が存在するのだ。この視点から、聖俗論としてのみ語られがちなデュルケームの宗教社会理論の中に遊の次元を読み込むことも可能であろう。ジラールの理論によってとらえられた供犠の儀礼が、秩序を形成、再形成する聖の次元に関わるものであるとするならば、娯楽的で審美的な要素が顕著な表象的儀礼は遊の次元に関わるものであると言える⁽¹²⁾。表象的儀礼についてデュルケームは記している。「儀礼には何の役にも立たぬものがある。それらは、ただ、信徒が感じる活動、運動、身ぶりの欲求に応ずるだけである。信徒が飛び跳ね、ぐるぐる廻り、踊り、叫び、歌うのを見ても、このような興奮状態に一つの意味を与えることは必ずしも可能ではない」(FE,p.545:261頁)。秩序にとって有用であるような意味を与えることができず、即自的充足性をもつ、このような奢侈的な運動には、確かにデュルケームの言うように、「力」の容易に水路づけられずに横溢する側面が示されている。

「力」には拘束する力と横溢する力の二つがある。しかしながら、デュルケームのようにそれを一つの概念としてとらえると論理的に矛盾が生じてしまう。だから、集合力はそれら両面をもつ力であるとは言えない。われわれは、集合的沸騰と表現しうような集合的状况においてとりわけ喚起される「力」には、拘束する力と横溢する力の二種類の力がある、と考えるべきではないだろうか。デュルケームは、マナ、トーテム原理として観念されていた「力」、集合的沸騰のような状況で喚起される「力」の全てを、集合力という社会的な力としてとらえた。デュルケーム理論の看過しえない問題は、このように宗教的なものを社会の平面へと還元してしまうところにある。確かに、外的なものとして感受される力は社会的な力であるといってよい。ここで社会的と言うのは、それが、一種特別の社会的な過程によって構成された集合意識が個人意識に働く様式を表示するものであることを意味する。われわれの考えでは、この意味での社会的な力、外的な力こそが集合力と呼ばれてしかるべきである。一方、無目的で即自的なエネルギー消費の運動の中には、集

⁽¹²⁾従来のデュルケーム研究であまり注目されてこなかった表出的儀礼の独自の意義について論究した大野の論文を参照。大野道邦「デュルケームにおける表出的シンボリズム——表象的（演劇的）儀礼をめぐる——」佐々木交賢編『デュルケーム再考』、恒星社厚生閣、1996年。

合意識によっては水路づけられずに横溢するために、強烈な生命感をともなって、まるで個人の内部から噴出するように感受される力が含まれている。それは「外的な力」に対して「内的な力」と呼んでよいだろう。「内的な力」は、社会的な状況に関与しているとはいえ、社会が行使する力ではない。また、エネルギーはこのとき、秩序の維持、形成といった社会的に有用な目的のために消費されるのではない。感受され方も、それが働くときに流れるエネルギー経路も異なるのだから、これら二つは概念的に区別されてしかるべきであろう。

しかしながら、論理的整合性を求めるわれわれのこのような主張は、デュルケーム理論にあくまで忠実であろうとする立場からは支持されないであろう。なぜか。それは「内的な力」はデュルケーム理論の枠内にその正当な位置をもちえないからである。われわれは、次節で論じる宗教におけるエクスタシーの問題に、これと同様の問題点を見出すだろう。それゆえ集合力に関する問題については、エクスタシーの問題とともに、第3節でまとめて検討することにしよう。

2 エクスタシーと社会

2-1 集合力の体験としてのエクスタシー

道徳的行為の特質には強制と望ましさの二面性があるというのがデュルケームの一貫した主張である。そうであるならば、道徳力、集合力、宗教力の体験にもこれら二つの側面が経験されると考えなければならないだろう。力の二面性と言っても、それは「力」には「外的な力」と「内的な力」の二つがあるということとはまた別の問題である。強制と望ましさの二面性とは、二つの力のうちの「外的な力」＝集合力に関する問題である。前節では、どちらかと言えば、外的な力＝集合力の強制や拘束の側面が強調された。社会的規範や道徳を守らせるために集合意識は個人意識に拘束的な力を行使する。集合的沸騰において、外的な力としての集合力は、共同体の成員に全員一致で生け贄へと暴力を注ぐように強制し、暴力性のエネルギーを共同体外部へと水路づける。こうした集合力の作用は、その行為主体にとって強制的なものと感じられているのであるが、しかしまた同時に、望ましさのとも感じられている。道徳的行為の中にはほとんど熱狂だけで遂行されるものが存在するのだ。この望ましさの側面について述べておかなければ考察は一面的であろう。道徳力の二面性についてわれわれは次のように考える。力を個人意識の位相からとらえるならば拘束であり、集合意識の位相からとらえるならば望ましさのものである。二面性はと

らえる位相の違いによるのだ、と。

望ましきものという側面は、秩序を維持、形成する方向への人々のエネルギー投入を促進するだろう。そして集合的沸騰における集合力の体験は、望ましきものととらえられるがゆえにいっそう強烈な熱狂を引き起こし、ついには人々をエクスタシーへと導くだろう。われわれはこれからデュルケームの宗教社会理論におけるエクスタシー体験の意味を検討することにしたい⁽¹³⁾。「力」とは実体でなく関係概念であるから、それがどのように感受されるのが重要である。体験という側面からとらえることで「力」の概念はより明確にとらえられるに違いない。

デュルケームにあって、集合的沸騰状況におけるエクスタシーとは社会がその圧倒的な力を諸個人に行使することであると解されている。それは鮮烈なまでの集合力の体験であり、個人意識の状態では達することのない生命の高揚感の体験である。集合生活においては「生命エネルギーは激奮し、情熱はより烈しくなり、感覚はより強くなる」（FE,p.602:下333頁）。なぜなら接近した人々のあいだでは表現された感情が互いに反響し合い、雪崩のように大きくなっていくからである。このとき人は「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な力に支配され、導かれていると感じ、彼は、当然にも、もはや自分自身ではなくなったという印象を受ける。彼には新しい存在になったように思われる」（FE,p.312:上393頁）。そして彼は「自分自身の上へと高められている」（FE,p.315:上398頁）と感じる。

集合的沸騰において人が外的な力に統御、支持されながらふだんの自己を超えて高められたと感じるのはなぜだろうか。この点については個人意識と集合意識という概念から考えるのがよいだろう。デュルケームは、人間の心的生活は、個人意識と集合意識という互いに次元を異にする二つの意識から構成される、と考えている。「個人意識どうしは互いに閉じ合っている。」それゆえ「個別の精神は自らを脱するという条件によってのみ、合致し、交流することができる。」このとき集団は「コミュニオン、すなわち、あらゆる個別感情の一つの共通感情への溶融」に達する。これは集団の諸成員が互いの同質性を外的に表示することによってのみ可能となる。つまり「同じ叫びを発し、同じ言葉を発し、同じ対象について同じ所作をする」などの同質な運動を全員が表出し、互いの行為を同調させるときにコミュニオンが生じるのだ（FE,pp.329-330,上414-415頁）。ジラールが分析したように、供犠は、生け贄を除いた全員一致というコミュニオンを引き起こす装置である。

⁽¹³⁾本論でエクスタシーの語を使用する場合、それは広く脱我＝恍惚の体験を指している。われわれはこの語を作田啓一がいうところの「拡大体験」と「溶解体験」の二つを含むものとしてとらえる（作田啓一『三次元の人間』行路社、1995年、7頁）。ただし憑依の問題はここでは扱わない。

共同体の成員は、全員で生け贄へと暴力を加える同調行為を行うことになる。互いの距離が接近し合う群集的な状況は、成員相互の無意識的な模倣が起りやすいので、全体の同調が生じやすい場であると考えられる⁽¹⁴⁾。

以上を踏まえるならば、デュルケームにとってエクスタシーがどのようにとらえられているかが明確になる。俗なる時間において人は主として狭く閉じた個人意識の領域で生活している。ところが、聖なる時間のコミュニオン、すなわち、行為を同調し合って沸騰する集団の中では、人は個別の個人意識を超えて、共通の集合意識の領域に深く関与する。このとき意識は、個体という狭い自己の範囲（閉じた個人意識）を超越するだろう。そして、その開放感は強烈な生命感として感じられるはずだ。まるで新しい存在になったかのように感じるのは、人が別の次元の意識（集合意識）へと深く参入していることを表す。このようなエクスタシー体験とは、所属集団への参加によって、自己の範囲が個体を超えて集団にまで拡大する体験、作田啓一のいう「拡大体験」であると言ってよい。ただし、これは個人意識の単なる拡大ではなく、それとは別次元の意識である集合意識としての拡大である。

デュルケームは、こうした集団との一体感によるエクスタシーこそが宗教の基盤となっており、ひいては社会の共同性の基盤となっていると考える。拡大体験なくしてはデュルケームの宗教社会理論は成立しないのだ。彼の理論の中でエクスタシーはどのような位置にあるのかを確認しよう。デュルケームは、オーストラリア部族社会のトーテミズムの聖物の成立に関して次のように議論している。祝祭の集合的沸騰における集団との一体化は、人々に強烈なエクスタシーを与えるが、この体験から聖の観念が生まれる。なぜなら、このとき、人はふだんとは全く異なった世界、より高級な世界に生きていることを強烈に意識し、世界には聖と俗の二つの世界があると観念するからである。しかし人は、自分を自己を超えた高みへと引き上げる力が、集合した氏族社会に由来することを認識することができない。どこからこの力はやってくるのか。その説明を試みた彼は、自己の周囲のいたるところに氏族の旗＝トーテム記号があるのを目にし、宗教的な力はここからやってきたに違いないと考える。言い換えれば、人々は自分たちの集合が生み出した強烈な力によるエクスタシー体験とその体験から生じた聖観念を、事後的に物質的対象の上に投射する。しかし実際にはこの解釈と投射の過程は人々には認識されない。むしろ事態は逆のものと

⁽¹⁴⁾確かにデュルケームは群集についてまとまったことを語っていないし、集合的沸騰を模倣という観点からは説明していない。しかし、だからといって集合的沸騰の問題が群集論や模倣の理論と無関係であるわけではまったくない。デュルケームの集合的沸騰の議論を、広く群集論の流れに位置づけて論じる以下の論文を参照。作田啓一「ロマン主義を超えて」『文化の現在・11』、岩波書店、1980年。富永茂樹「催眠と模倣——群集論の地平で」『思想』1986年12月号。

して現れる。つまり人々は、力が自分たちではなく、事物に由来するのだという転倒した解釈を共有するのである。ここに集団の象徴としての聖物が成立し、やがて聖物を中心とした宗教制度が形成される。物質へと象徴化されることで、集団との一体感の感情や聖の観念はより永続的なものになる。こうしてひとたび聖として成立すれば、象徴はたんに沸騰の感情を固着させ、永続させるばかりでなく、今度は集団の一体感を創出する媒介として機能し、沸騰をつくりだす役割を果たすことになる。

ところで、聖として崇拝されているトーテムは、いわば氏族の神なのであるが、それが氏族の紋章として表象されていることは何を意味するのだろうか。デュルケームは、これを神と社会は一つであることを示しているのだと解釈する。トーテミズムは、単純で原初的な宗教ではあるが、それはあらゆる宗教に共通する本質的な要素（聖なる事物と信仰社会）を備えているのだから、ここから引き出された結論は、宗教一般に適用しようとデュルケームは主張する。神あるいは聖物は、集合力が外在化され具現化された対象にほかならない。

デュルケームの宗教社会理論をここでこれ以上詳しく検討する必要はない。われわれは集団との一体感による自己拡大感にともなうエクスタシー、すなわち強烈な集合力の体験が、彼の宗教社会理論において不可欠の構成要素とされていることを確認するだけで十分である。エクスタシー体験がなければ、宗教も、また生き生きとした全体を感じさせる凝集力をもった社会も共に成立しえないと考えられているといっていよう。

2-2 もう一つのエクスタシー

集会的沸騰において体験されるエクスタシーとは、集団との一体化によって自己の範囲が個体を超えて拡大することにもなうエクスタシー、すなわち拡大体験であることを確認した。ところが『宗教生活の原初形態』を注意深く読めば、オーストラリア部族社会の祝祭には、これとは別のエクスタシーが経験されていることがわかる。たった一段落ではあるが、デュルケームは神秘体験および幻覚性薬物摂取の恍惚と宗教との関係について論じているのである。「力」の概念を検討にとって重要なこの貴重な議論は、従来のデュルケーム研究においてはなぜかほとんど言及されることがない。さらにデュルケームの文章自体も一読しただけでは理解しにくく晦渋である。こうした理由から、やや長くなるけれども、われわれはこの段落を順を追って綿密に検討することにしたい。

「宗教生活が、錯乱と無関係ではない心的激奮を含まずには、一定の強度に達することができないのはまったく正しい。予言者、諸宗教の創始者、偉大なる聖者、一言で言えば

宗教意識が例外的に敏感な人々が、きわめて頻繁に、過度のまさしく病理的な神経興奮を呈するのは、この理由によるのだ。これらの生理学的欠陥が彼らの宗教上の偉大な役割を宿命づけたのであろう。中毒性の酒類を儀礼で使用することも同様にして説明される。それは、熱烈な信仰とは、必然的に、酔いやそれにともなう心的障害の成果であろうということでは、もちろんない。しかし酔いの体験は、錯乱者と予言者の間に存在する類似性をただちに人々に知らせたので、人々は人為的に錯乱者を出現させることによって、予言者が出現する道を切り拓こうとしたのである。しかしながら、この理由から宗教はある種の錯乱なしにはやっていけないとは言えるとしても、この錯乱は、その原因となっているものがわれわれによって与えられたものであるとすれば、しっかりと基礎づけられているのだ、ということを付言しておかなければならない」(FE,p.324:上407-408頁)。

われわれならば神秘体験とでも呼ぶ現象を、デュルケームが「生理学的な欠陥」に起因する「病理的な精神興奮」あるいは「錯乱 *délire*」と記述しているという問題はおいておくとして、ここで注目すべきは、デュルケームが、宗教者の神秘体験やトランス、幻覚性薬物(酒類)の摂取が、宗教生活を一定の強度あるものにするために役立てられることを認めていることである。この種のエクスタシーは、明らかに、集団との一体化のエクスタシー(拡大体験)とは別のものである。それゆえ「宗教はある種の錯乱なしにはやっていけない」と彼が言うときの「錯乱」の言葉には、集団との一体化のエクスタシー(拡大体験)のみならず、神秘体験や薬物摂取によるエクスタシー(錯乱)もまた含まれているとわれわれは解釈してよいはずだ。もちろん、彼の強調点は、こうした錯乱(エクスタシー)が「しっかりと基礎づけられている」点にある。では「基礎づけられている」とはどのような事態を指しているのだろうか。続いて彼は述べる。

「錯乱がそこからつくられるイメージは、ナチュラリズム論者やアニミズム論者が宗教の基盤におくような純然たる幻想ではない。それは現実の中の何ものかに対応しているのである」(FE,p.324:上408頁)。

つまり体験が「基礎づけられている」とは「現実の中の何ものかに対応している」ことである。そして後に続く部分を読めば、その何ものかとは「道徳力を表明する」もの、すなわち社会であると彼が言わんとしているのを見てとることはたやすい。しかし、われわれがここで何よりも読みとらなければならないのは、デュルケームがそうしたおきまりのディスクールを展開するこの地点において、彼が論じる対象を巧妙にすり替えているということなのだ。この点を説明する前に、エクスタシー体験とイメージの関係についてのわれわれの考えを呈示しておきたい。デュルケームの曖昧なディスクールを読み解くためには両者の関係について明確に理解しておく必要があるからだ。

(1) それ自体は社会的な意味をもたない神秘体験や幻覚性薬物摂取によるエクスタシー体験（錯乱）が成立する。

(2) それらの体験が社会的な枠組みに従って事後的に解釈されることで、聖に関する社会化されたイメージが成立する⁽¹⁵⁾。

(3) すると今度はその社会化された聖イメージが、人々の精神を掻き立て、拡大体験のエクスタシー（錯乱）へと導く。

引用段落の主題は(1)についての理論的考察、あるいは(1)から(2)の過程の分析であったはずだ。ところが、これについて語りつつ数行もすると、デュルケームは論じる対象を(3)へとずらしてしまっている。問題が「錯乱」そのものから「錯乱がそこからつくられるイメージ」すなわち「錯乱をつくるイメージ」にすり替わっているのだ。この「錯乱をつくるイメージ」およびそれによってつくられる「錯乱」とは何を指しているのか。当然のことながら、社会的に構成された聖イメージが幻覚性薬物摂取のエクスタシー（錯乱）をつくるのではない。順序は逆である。しかしこのイメージは拡大体験のエクスタシー（錯乱）ならばつくりだすことができる。つまり直接で身体的なエクスタシー体験が、事後的に解釈され、集団の象徴である聖物と結びつけられた場合、象徴の上に具象化されている聖イメージは、集団の一体化を促進する刺激剤となるのである。だから錯乱をつくりだすイメージが現実の中の何ものかに対応していると彼が言うとき、それは、拡大体験を創出する聖イメージは社会的に構成されたものであると言っているのだと解することができるだろう。これはわれわれが(3)に分類した問題である。気づかぬ間に論点が移動しているのだ。続いて彼は言う。

「たしかに、それら[錯乱をつくるイメージ]が表明する道徳力は、人間の精神を自己の外へ連れ出すことなくしては、またこの語を語源的に解するとして、それをエクスタシー(εχστασις)と呼びうる状態に陥れることなくしては、精神に力強く影響を与えられない性質のものである。」

ここでデュルケームは、道徳力が人々の精神に強い影響を与えるためには、神秘体験や幻覚性薬物のエクスタシーによる身体への直接的なインパクトが必要であると言っているかのようである。「しかし」と彼は再び論点をずらしてしまう。「だからといって、それら[イメージ]が非現実的であることにはけっしてならない。まったく逆に、それら[イメー

⁽¹⁵⁾ここでわれわれは「イメージ」を社会的に構成された観念としてとらえて論じているが、それはデュルケームがこれを道徳力を表明するものとしてとらえているからである。しかし、広義のイメージ、とりわけエロティシズムに関わるイメージとエクスタシーとの関係については、別の議論が必要である。神秘体験をエロティシズムの観点から考察する注目すべき著作として、G.バタイユ『エロティシズム』渋谷龍彦訳、二見書房、1973年を参照。

ジ]がかき立てる精神的興奮は、それらの実在を証明する」(ibid.)。すでに確認したように、「イメージがかき立てる精神的興奮」とは拡大体験(錯乱)のことにほかならない。デュルケームは、神秘体験や幻覚性薬物摂取によるエクスタシーと、拡大体験のエクスタシーとを、同じ「錯乱」の語で語ることによって、曖昧に混同させながら、二つを行ったり来たりしながら論述している。そのようにして彼がなんとしても確保したいのは、社会的に構成されたイメージおよび道徳力が実在のものであるという主張なのだ。最後に彼は付け加える。

「非常に強烈な社会生活がつねに、個人意識に対して同様、有機体に対して、その正常な機能を乱す一種の暴力を加えることは、新たな証左にすぎない。また、これはきわめて限定された時間しか続かない」(FE.p.324-325:上408頁)。

この部分は拡大体験については妥当な表現である。けれどもこの段落では集団との一体化のエクスタシーについて論じていたのではないのだから、「個人の心身に暴力的な影響を与える」動作の主語は、当然、神秘体験や薬物摂取とされてしかるべきである。ところがここではそれが「強烈な社会生活」にすり替わっている。まるで、この段落の主題であった神秘体験や薬物摂取のエクスタシーが、道徳力の実在の「新たな証左」であるかのように思わせる記述である。さらに最後の一文で彼は、エクスタシーに関する現象は些末な問題だといわんばかりに、これはきわめて短い時間の出来事にすぎない、と付け足すのだ。

以上、問題の段落を綿密に検討してきた。多少冗長であったかもしれないが、この作業によってこそ、この段落の難解さが、論じる対象のすり替えあるいは記述の混乱によるものだということが明らかになったのではないだろうか。われわれは、デュルケームが「宗教はある種の錯乱なしにはやっていけない」し、道徳力がそれなしには人々の精神に十分に浸透しえないことを認めているにもかかわらず、神秘体験や幻覚性薬物によるエクスタシーに関する記述がたった一頁ほどしかないという、そのアンバランスにも驚かなくてはならないだろう。そして、ここから次のように問うのは正当であろう。なぜデュルケームはこのテーマに正面から取り組まなかったのか。そうせずに曖昧な記述、論点のすり替えに始終したのはなぜなのか。デュルケームが、われわれが(1)から(2)で呈示したような過程を理論的に示し、神秘体験や幻覚性薬物によるエクスタシーは宗教の正当性を証拠づけるために利用されうるのだ、といった当然ありうべき議論をしなかったのはいったいなぜなのか。

これらの疑問に対する答えは、デュルケームの理論体系の基盤にある人間論を検討することで得られるであろうとわれわれは考える。これは、前節の「力」の二つの側面に関する問題とも関連している。

3 二元性の人間論を超えて

3-1 デュルケームの二元性の人間論

第一節でわれわれは、集合力の概念が拘束する力と横溢する力という相反する二つの側面をもつという矛盾があることを確認した。第二節では、デュルケームの宗教社会理論においては集団との一体化によるエクスタシーが不可欠なものとされている一方で、神秘体験などの別種のエクスタシーに関しては混乱した議論しか展開されていない点を確認した。すでに指摘したように、以上に確認された問題点は、デュルケームの社会学理論の基盤である人間論に由来すると考えられる。

近代社会学の創始者デュルケームはいったいどのような人間論的視座に、その学問体系を構築したのか。「人間の二元性とその社会的条件」⁽¹⁶⁾という論文は、そのタイトルが示すように彼の拠って立つ人間論を簡潔に表明している。デュルケームは人間性を二元性においてとらえるプラトン以来の古典的な立場を踏襲している。すなわち人間は肉体と魂という互いに根本的に異質で対立する二元性を抱えもち、葛藤する二つの力に引き裂かれて永遠に苦悩する存在である。この解決不可能な二元性は、人間の意識構造にも表れているとデュルケームは考える。つまり、それは感覚および生理的欲求の領域と概念的思考および道徳的活動の領域の二つが、根本的に対立し合いながら存在していることに示されているのだ。たとえば生理的欲求を満たすとき、われわれは個別の有機体のみを充足させるが、道徳活動を行うときは、そうした個別の生理的欲求を犠牲にして共通の目標を追求することになる。高次の魂あるいは精神と低次の肉体という考え方自体は、西洋においてはむしろ伝統的であって、特に目新しいものを含んでいない。しかしデュルケームの独自性は、それらを反映する意識の二元性はいったい何に由来するのかを問い、一方は個人の有機体に、他方は社会に由来するのだと考えた点にある。この観点こそが、デュルケームの社会学体系の出発点となっている。二元性の人間論はデュルケーム社会理論の基盤であるのだ。すでに何度か触れてきたが、人間の意識が「個人意識」と「集合意識」から構成されているという概念構成はこうした二元性の人間観に基づいている。

⁽¹⁶⁾『社会科学と行動』佐々木交賢・中嶋明勲訳、恒星社厚生閣、1988年。

3-2 上への超越と外への超越

エクスタシーの問題を人間論の側面から考えることにしよう。エクスタシーとは個体が、自己超越すること、すなわち個別の身体に内属する存在としての個体を超えて生きることに関係している。ところが、人間の二元性を前提とするデュルケームの体系においては、個体が自己超越する方向は、あらかじめただ一方向に定められている。個人が自己を超えることは、すなわち社会という次元で生きることなのだ。これは二元性の人間論の論理的帰結である。われわれは、この自己超越が集団との一体化によるエクスタシーとして現象することを確認した。この種のエクスタシーは、閉じた個人意識を超えて集合意識の領域に参入することであり、言い換えれば、自己意識が狭い個体を超えて集団の範囲にまで拡大する体験、すなわち拡大体験である。

デュルケームは、この種の自己超越＝エクスタシーにおいて人は「自分自身の上へ高められている *soulevé au-dessus de lui-même*」(FE p.315, 上398頁)と感じると記述している。二元性を生きるとされる人間の心的生活は、低位の個人意識と上位の集合意識の二つによって構成されているのだから、個人意識から集合意識への推移をデュルケームが「自分自身の上へ高められる」ことであると表現するのは、もっともなことである。われわれは、コミュニオンにおける集団との一体化によるエクスタシーを「上への自己超越」と位置づけておこう。

二元性を生きる人間は、自己の上へと超越することしか知らないと仮定されている。しかし別の人間論ならば異なる視座が呈示されるだろう。三次元人間論を展開する作田啓一は、個体が自己を超える方向は二つあるのだと主張する。一つは集団への参加の方向、もう一つは自己が外界と溶解し、浸透していく方向である。すでに説明したように作田は前者の体験を「拡大体験」の名で呼ぶ。一方、後者は「溶解体験」と名づけられている。作田は、二つの体験が決定的な違いをもつことを強調する。拡大体験は自己の範囲の拡大であるから、いつまでも自己とそうでないものの境界が必ず残る。それに対し溶解体験は、自己と外界との境界が消失する方向に向かう体験である。境界の拡大と消失の違いは決定的に重要である⁽¹⁷⁾。

われわれは、神秘体験や幻覚性薬物摂取によるエクスタシーは「溶解体験」の概念によって説明しようと考える。われわれは、作田に倣って、二つのエクスタシーを別の次元の体験としてとらえることにしよう。実は、デュルケーム自身、「上への自己超越」のエク

⁽¹⁷⁾作田、前掲書、7頁。

タシーとこの種のエクスタシーが同じものではないことを直感的に気づいていたかのように思わせる記述を残している。われわれが問題にした段落で、彼はこの種のエクスタシーを、人間の精神を「自己の外へ連れ出す *mettre hors de lui-même*」(FE,p.324:上408頁)ことと表現している。エクスタシーの語源的意味を考慮しつつこのように書いたデュルケームには、酒の酔いの「錯乱」と道徳力によって自己が上へと高められる自己超越とを区別したい気持ちがどこかにあったのかもしれないが、この「自己の外へ」という表現は非常に興味深い。二つの体験の区別が必要であると考えたわれわれは、神秘体験や、幻覚性薬物摂取、歌、踊り、音楽によるエクスタシーを、「上への自己超越」=拡大体験に対して「外への自己超越」=溶解体験と位置づけておこう⁽¹⁸⁾。

問題は、この「外への超越」=溶解体験が、デュルケームの二元性の人間論には占めるべき正当な位置をもたないということである。個人と社会の二元性を生きる人間は、個人は社会へと超越する以外は、ただ感覚と生理的欲求に基づきながら利己的に生きるほかないとされているのだ。それゆえ「外への自己超越」のエクスタシーは、デュルケーム理論の体系にとっては収まりの悪い異物の相貌を帯びて現れることになる。これこそが、デュルケームが「外への自己超越」のエクスタシーについて曖昧に論点をすり替えながら論じざるをえなかった原因であるとわれわれは考える。デュルケームの二元性の人間論の体系では「外への自己超越」=溶解体験を説明できないのである。

3-3 外的な力と内的な力

次に、集合力の概念が、エネルギーの流れを拘束する力と規定される一方で、拘束や水路づけを逃れる横溢する力とも説明されている矛盾について考えよう。われわれの考えでは、この矛盾はデュルケームが二つの異質な力を、集合力の概念として一括してしまった点にある。二つは理論的に区別すべきである。われわれは「外的な力」に対して「内的な力」の概念を構成すべきでないかと考えた⁽¹⁹⁾。歌い、踊り、ときには祝祭を反乱に変えて

⁽¹⁸⁾「上への自己超越」のみならず、「外への自己超越」もまた共同性創出の母胎となるが、創出される共同性の次元は異なる。この問題については、拙稿「交流の共同体と合一の共同体——バタイユとジラルールの供犠論の比較から——」ソシオロジ第三九巻第三号、1995年を参照。

⁽¹⁹⁾力の二つの区別において、われわれはフロイトの議論を参考にしている。ただし、デュルケームの集合意識とフロイトの超自我とを同列においてはとらえない。われわれはこれら二つの概念が指し示す領域には、作田の言う社会我と独立我とが複合して存在していると考え。S.フロイト「快感原則の彼岸」および「自我とエス」『フロイト著作集 第6巻』井村恒郎・小此木啓吾他訳、人文書院、1970年、作田啓一「エロスとタナトス あるいはマゾッホとサド」前掲書所収を参照。

しまう激越な運動において、人は心の深層からエネルギーが溢れ噴き出すかのように感じるであろう。われわれはこの横溢する力を、「外的な力」に対して「内的な力」としてとらえる。

外的な力と内的な力の区別を、エネルギーの流動経路の観点から明確化しよう。われわれの考えでは、外的な力こそが集合力である。集合力が作用するとき、それはつねにすでに拘束され、方向づけられたエネルギーの流れとして成立する。一方、内的な力は、集合意識の拘束を逃れて噴出するエネルギーの流れとして成立する。それはいまだ方向づけられず、統御されず、個人の心の深層から直接奔出するよう感じられる。外的な力＝集合力は、集合意識を経由して迂回するエネルギーの流動経路として成立している。一方、内的な力は集合意識を経由せず、直接的に奔出する経路をとる。禁止の侵犯はこの噴出を導くだろう。内的な力も外的な力も、エネルギーそのものの源泉は同じである。

力の概念とエクスタシーの概念とを関連させて次のようにまとめることができる。すなわち、集団との一体化である「上への自己超越」は外的な力に関わる体験であり、神秘体験のような「外への自己超越」は内的な力に関わる体験である。

ここで誤解のないように確認しておくが、力が「内的」であるという表現は、「外的」という表現がそうであったように、力が個人の意識において感受される様態を示している。だから自らに外在する対象を前にして内的な力を感じるという場合も当然考えうる。たとえば死およびケガレの問題をこうした視点にたって考察することは有効かつ必要であるだろう。また、世界が力の戯れであると感受するとき、人は自己が外界に溶解し、内的な力が強く喚起されている様態で存在しているのだと言えるだろう。マナの世界観は、集合力だけではなく、この内的な力の側面を考慮しなければ、十全に理解できないのではないだろうか。

以上のように「力」を外的な集合力と内的な力とに区別するわれわれの考えは、しかしながら、デュルケーム理論の枠組みには許容されないだろう。なぜなら、二つの力を区別するならば、デュルケーム理論に基づく二元性の人間という前提そのものを問い直さなければならないからだ。内的な力を関係概念として定立させるためには、個人意識に外から働きかける集合意識とは別に、内から働きかける深層の心的装置——フロイトならばそれを「エス」とよぶであろう——を概念的に指定しなければならない。ここでわれわれは、デュルケームが二つの力を区別できなかったのは、二つのエクスタシーをその理論に取り込めなかったのと同じ理由によることを了解するであろう。それはデュルケーム社会学の（というよりはいまや多くの一般的な社会学の）基盤となっている人間学的前提そのものが構造的にはらんでいる問題なのである。だから問題の理論的解決を目指すならば、まず

個人と社会という二元性の人間論こそが乗り越えられなければならないのだ。

以上で、デュルケームの力の理論の矛盾点を指摘し、その原因を呈示するという本稿の目標は到達できたと思われる。しかし残念ながら、ここで新たな人間論を提示し、それに基づきつつ「力」の社会理論を展開する余裕はない。議論の発展は今後の課題である。この作業にとって、社会学の試みで言えば、本論でも何度か触れた作田啓一の三次元の人間論、あるいは大澤真幸の重層的な身体理論などが、二元性の人間論を超える理論体系として、われわれに多大な示唆を与えるだろうことを付記して本稿を閉じることにしたい⁽²⁰⁾。

(おかざき ひろき・博士後期課程)

⁽²⁰⁾作田前掲書および『生成の社会学をめざして 価値観と性格』、有斐閣、1993年、大澤前掲論文および『身体の比較社会学I』、勁草書房、1990年、『身体の比較社会学II』、勁草書房、1992年参照。

External Force and Internal Force: Reconsideration of Durkheim's Theory of the Collective Force

Hiroki OKAZAKI

Collective force is one of the most important concept of Durkheim's theory. In his book, "The Elementary Forms of the Religious Life", Durkheim speaks of society as 'a system of active forces'. And Religion is also regraded as a system of forces. Therefore in his theory the collective force is equal to the religious force; the latter has its origins in collective effervescence. By making use of the notion of force, Durkheim presented a point of view from which we can see society in relation to religion.

Collective force is so important concept, but precise examination of it will make us realize that it has undeniable contradiction. It is regarded by Durkheim as coercive force, at the same time as overflowing forces. Durkheim unites these two contradictory tendency of 'forces'; one is characterized as external force which one feels come from outside of oneself, and the other as internal force which one feels come from inside of oneself. We insist that they should be treated as different kinds of force. We reflect why Durkheim does not distinguish these two forces.

We think given degrees of intensity, different kind of force will make one go into different kind of ecstatic experience. One is the result of communion of the members of their community. The other is, what is called, peak experience or the mystic religious experience; the experiences can be caused, for example, by the use of intoxicating liquors. Durkheim takes the former into account, but to the latter he only give an unclear consideration. Where does such a unclearness come from?

Durkheim supposes that consciousness of human being is made up of two, collective conscience and individual conscience. Durkheim's theory based on the dualism of the human nature can explain only external force, but not internal force. External force means the way the collective conscience acts on the individual consciences. But we cannot explain internal force by his theory, for in his theory nothing except physiological desire influences intensely on the individual conscience. For the same reason his theory can solely explain the ecstasy experienced in the unity of the members of the society, but not other sort of ecstasy, because when the man who is supposed to have only two conscience transcends

himself, he necessarily goes into the domain of collective conscience. We conclude that two problems concerning the concept of collective force and ecstatic experience result from the same; it is his notion of dualism of the human nature. In order to make the concept of force more exact and significant, we must construct another theoretical notion of human being.

The 'No Real Difference Approach' to the Study of Crowd Behavior: Controversies over Emergent Norm Approach and Their Implication to the Empirical Study of Crowd Behavior

Ryuji YOSHIDA

This article aims to reconsider controversies over Turner and Killian's "emergent norm approach" and point out their implication to the empirical study of crowd behavior.

Over the past few decades, most studies of crowd behavior have shared a similar view called "no-real-difference approach". This approach asserts the continuity between crowd and institutional behavior. Among this line of studies, Turner and Killian's "emergent norm approach" has been placed at the forefront.

At the same time, Turner and Killian's theoretical explanation has been the subject of some criticisms. They may be divided into four types: 1) the arbitrariness of their explanation of crowd member's motive, 2) theoretical discontinuity between micro-macro level, 3) unfalsifiability of their definition of crowd behavior, and 4) unclearness of the emergent norm concept.

The core of all the questions about Turner and Killian's theorization existed in the meaning they attached to the term "emergent": they tended to use this term with the connotation of "spontaneously novel". Because of this connotation, "emergent norm" concept served as a cure-all in explaining seemingly novel phenomena (crowd behavior). To quote D. Bloor's term, this concept was "asymmetrical". Instead of their emphasis on empirical reality of crowd behavior, this concept made their theory both tautological and reality detached.

In response to these criticisms, they modified the term "emergent norm" to "an emergent (revised) definition of the situation". This modification makes clear that the term "emergent" means "reorganized" conditions. Now we can estimate this modification makes