Kobe University Repository : Kernel

PDF issue: 2025-09-10

集合的沸騰とシンボリズム : デュルケームにおける理論的問題（特集 デュルケーム : その社会学的意義）

大野, 道邦

(Citation)
社会学雑誌,10:3-25

(Issue Date)
1993-03-31

(Resource Type)
departmental bulletin paper

(Version)
Version of Record

(JaLCDOI)
https://doi.org/10.24546/81010814

(URL)
https://hdl.handle.net/20.500.14094/81010814

集合的沸騰とシンボリズム

——デュルケームにおける理論的問題[1]——

大野道邦
神戸大学文学部教授

はじめに

一九世紀から二〇世紀への転換期におけるデュルケーム社会学の根本的な理論的問題とは何であったか。それは、高度に分化した近代社会の秩序を根拠づけるものは何かについて、とりわけ、理論的レベルで追究することであった。

たしかに、デュルケームは、科学や民主主義の価値に深くコミットしていたという点では近代主義(modernism)の子であった。だが、近代社会の安定した秩序がこのような近代主義の観念や価値に直接的に基づいているとは考えていなかったのである(*Cf.*, Nisbet, 1966, p.304:四〇一頁)。いいかえれば、かれは、近代主義的用語による秩序の説明に疑問を呈したのだった。

近代主義の主要な構成要素を、個人主義と合理主義であると見做すならば、デュルケームの最初の著書『社会分業論』(一八九三年)第一編第七章における、スペンサーの産業的連帯(契約的連帯)批判は、個人主義的な秩序説明の非妥当性を、そして、最後の著書『宗教生活の原初形態』(一九一二年)の第二編第七章の「聖」観念と第三編の儀礼論は、合理主義的な秩序説明の不十分を、それぞれ、選択的に強調しつつ浮き彫りにした業績であったといえよう。

「個人的利害の自生的な一致(accord spontané des intérêts individuels)」というスペンサーの秩序観念は、利害の「うつろいやすさ」や、利害の「調和」が包み隠している「潜在的闘争」のため、秩序の安定性を説明できないだろう(*Division.*, pp.180-181:一九八〜一九九頁)。秩序の安定性は、「個人の制作によらぬ規制」に、すなわち、個人の利害に先行しそれを超越する要因に訴えなければ、説明不能となるであろう(*Ibid.*, p.189:二〇六頁)。

「聖」観念が表象するものは、「物理的世界」とか「器官

と機能のシステム」とかいった自然的秩序あるいは有機体的システムを超える、なにものかである（*Formes élémentaires.*, p.322：上四〇六頁、"Jugements."，p.102：一二四頁、*Division.*, p.v：四頁、*Cf.*, Tiryakian, 1978, p. 220：一〇二～一〇三頁）。

儀礼は、「明白で物質的な目的」あるいは「物理的効力」を達成・獲得するための合理的な技術ではない。儀礼は、参加者の諸意識に対して「不可視だが深刻な作用」あるいは「道徳的効力」を及ぼすことによって、「道徳的統一（unité morale）」をかれらに意識させるのである（*Formes élémentaires.*, pp.513-514, 553：下二二四～二二六、二七二頁）。この意味で、儀礼は、前科学的な誤謬に基づく行為ではなく、「本具的な合理性（intrinsic rationality）」の基準では測定不能な行為なのである（Parsons, 1937, p.431：Ⅲ―一八四頁）。

このように、「聖」観念や儀礼論において、デュルケームが示唆していたものは、ルソーやホッブスなどの社会契約論者に見られる合理主義的な社会像――デュルケームにいわせれば、「巧緻の所産（œuvre d'art）」（*Règles.*, p.120：二三四頁）、「われわれの頭脳と構想から生まれでたもの」（"Cours."，p.79：一五八頁）としての社会像ではない。積極的にいえば、それは、目的的・契約的・合理的な結合としてのソキエタス（*societas*）というよりも、有機体的・自生的・非合理的な結合としてのコムニタス（*communitas*）であるといえよう（中、一九七七、七八～七九、一〇六～一〇七頁、Nisbet, 1966, p.83：一〇三頁、参照）。

以上のように、秩序の近代主義的説明批判の結果、デュルケームが主張しようとしたことは、近代の社会秩序が超個人的で非合理的な要因によって支えられているのではないか、ということであった。そして、秩序の超個人的で非合理的な特性が集中的かつ顕著に見出されるのは、かれの宗教論、とりわけ『原初形態』であった。

レイモン・アロンが指摘しているように、デュルケームは、ヴェーバーやパレートと並び、一方において、社会の分析にあたって「科学的厳密さ」を要求しながらも、他方において、科学的命題はひとびとを結合させるのに十分ではないということ、つまり、科学の進歩によって浸食されやすい「宗教的信念」がまさに社会の安定にとって必要不可欠であること、を認めていた。かれら三者とも、「科学と宗教」あるいは「理性と感情」との関係を世紀末の共通テーマとしていたのである（Aron, pp.309-313）。

こういった関係、いいかえれば、「合理的なもの（the rational）」と「非合理的なもの（the nonrational）」との関係のテーマは、『分業論』以降追究された、「個人的なものと社会的なものとの関係」のテーマとともに、デュルケ

ーム社会学の基本問題の重要な構成要素をなすのであるが、『原初形態』において前者のテーマへの関心が頂点に達したといえよう。[2]

一　宗教の社会学的解釈をめざして

宗教についてのデュルケームの議論は、既に、初期の『分業論』や中期の『自殺論』(一八九七年)に現われているが、これらは宗教そのものの独自な社会学的な意義を十分自覚したものではなかった。

『分業論』においては、宗教は、集合意識の中核的領域とされてはいるが、この領域の衰退とともに諸個人意識の多様化・差異化が出現するといったように、宗教は社会的分化の文脈で語られていた(第一編第五章五節、及び、第二編第三章)。『自殺論』では、宗教は、宗教集団として、扱われており、この場合、宗教集団は、宗教としての独自性よりも集団としての一般的な構造的特性(統合要因)の視点から議論されているにすぎない(第二編第二、三章)。

デュルケームが「社会生活における宗教の主要な役割」に気づき「宗教の研究に社会学的に接近する方法」を見出したのは、かれ自身「啓示(révélation)」と呼んでいる一八九五年のことであった("Lettres.", p.404)。この啓示を受けて、世紀の変わり目の一八九九年、『社会学年報』の第二巻の論文「宗教現象の定義」において真正面から宗教の社会学的研究に着手することになる。そして、この研究は、二〇世紀になって、一九〇六～七年のソルボンヌでの講義「宗教――その諸起源」などを経て、一九一二年の『原初形態』において最終的に結実したのである。[3] 以下、集大成である『原初形態』を中心としてデュルケームによる宗教の社会学的解釈、これをめぐる理論的問題について検討してゆく。

デュルケームは、まず、宗教の社会学的解釈の出発点として、個人主義的解釈と合理主義的解釈とをともに退けることから始める。

(1)　宗教の個人主義的解釈の批判

デュルケームにとっては、宗教とは個人レベルにおける「行為や意識」ではなかった。このことは呪術論やアニミズム批判に顕著に見られる。第一に、宗教は個人レベルにおける行為ではない。かれは、宗教を呪術から峻別することによって、宗教的行為の超個人的特性を明らかにする。呪術は、「技術的で功利的な目標」を達成するためには聖なる諸存在でさえ「慣用的道具」として用いるところの手段的行為であり(*Formes élémentaires.*, pp.58-59：上八〇～八一頁)、「熟慮と打算の観念」を排除する道徳的行為(*Ibid.*, p.297：上三七五頁)である宗教的儀礼とは区別さ

れる。さらに、呪術師は本質的に「孤立者」であり、かれの施術に頼る「顧客」をもっているが、教会という「集合体」を形成することはない。この点で、呪術は、共同の宗教的信念をもち儀礼を共同に実行するところの集合体が不可欠である宗教とは根本的に異なっている（pp.60-62：上八二～八四頁）。

このように、デュルケームは、宗教を、呪術の功利的、個人的な特性と対照させることによって、その道徳的、集合的な特性を画定したのであった。すなわち、「宗教とは著しく集合的な事物（chose éminemment collective）であるにちがいない」（p.65：上八七頁）。

第二に、宗教は個人レベルにおける意識現象ではない。アニミズム的宗教論は、崇拝の対象を究極的には個人における「夢」現象に求める。夢に現われるもう一つの自分、すなわち、第二存在（le double）こそ、自己の肉体を時々に出入する「霊魂（âme）」として観念される。そして、死を契機として、霊魂は肉体から決定的に分離し自由に放たれ「精霊（esprit）」に変形し、礼拝の対象となる。

だが、霊魂は、自分自身のものであれ仲間のものであれ、それ自体において俗なる「個人」の「単なる写し」にすぎない。死といえども、霊魂により大きな行動の自由を与えるだけであって、霊魂を聖なる存在としての精霊に変形させる力はもたない（p.85：上一一〇～一一一頁）。結局、個人としての人間は、たとえそれが夢の中に現われるものとしても、単なる個人にすぎず、けっして聖なる特徴はもちえない（pp.123-124：上一五六～一五七頁）。

このように、デュルケームは、アニミズム説に見られる個人主義的、心理学的な宗教説明を批判することによって、宗教現象が個人的な心理現象でも「個人」を対象とする崇拝でもないことを指摘した。

（2）合理主義的解釈の批判

デュルケームは、十七、八世紀英米の世俗思想や懐疑論、及び、十九世紀英国の功利主義やフランスの実証主義と結びついていた、宗教理解の知的伝統、すなわち、「合理主義者の伝統（rationalist tradition）」を脱していた。この伝統は、外見上非合理的なものでも合理的分析の枠内にもちこむことができるのであって、既成の教理は無知と僧侶達の故意のごまかしの所産であると主張する（Bellah, 1970, pp.4-5：八一～八三頁）。つまり、この主張は究極的には宗教を無知や誤謬に基づく幻想に帰するのである。

しかし、デュルケームにあっては、宗教を含む「人類の制度は誤謬と欺瞞とには立脚できないのである。さもなければ、人類の制度は持続できなかっただろう」。要するに、「偽りの宗教など存在するものではない。あらゆる宗教は

それなりに真実である」(*Formes élémentaires*., p.3 : 上一九頁)。

ここにおいて、宗教の個人主義的解釈を試みたとしてデュルケームにより批判されたアニミズム説は、また、合理主義的解釈の立場をとるものとして批判の的となる。アニミズム理論は、宗教的信念を、人間が規則的に毎日とらえられる一種の「錯乱」の中で生み出した「架空の概念」であると、すなわち、夢のなかに現われるところの、実在のうちに客観的な根底をもたぬような「錯覚上の表象(représentations hallucinatoires)」にすぎないと、見做す(*Ibid*., p.97 : 上一二四～一二五頁)。結局のところ、アニミズム論は、宗教的信念が科学、この場合は心理学によって説明可能な現象(夢)についての前科学的な説明であると考えていることになる(Parsons, 1937., p.413 : Ⅲ―一五九頁)。それゆえ、この立場によれば、宗教は科学の発展とともに消滅してゆくものとされ、宗教が歴史上顕著な地位を占めたことや、人間の生きるに必要なエネルギーの源泉であったことを説明できないだろう(*Cf*., *Formes*., p.98 : 上一二五頁)。

これに対して、デュルケームは、宗教が、「なにか説明できない錯覚」ではなく「実在に立脚しており」、「最も非妥協的な合理主義者(rationaliste le plus intransigeant)といえども無視しえない意味と理由とをもっている」と主張し(*Ibid*., p.322 : 上四〇五～四〇六頁)、合理主義的な宗教解釈を超えようとしている。

こういった方向は、かれの「聖なるもの(le sacré)」の議論の中に明白に見出される。宗教的信念の最も重要な特徴は、世界やそこに含まれている事物を、絶対的に異質的であり相互に排除しあう二つの類(聖と俗)へ二分することである(pp.50-53, 56 : 上七二～七五、七七頁)。

ところで、聖／俗の根本的二元性の観念を示唆するものは「感覚的経験(expérience sensible)」の中にはなにもない(p.58 : 七九頁)。デュルケームが積極的に強調しているように、「ある事物が帯びている聖なる特徴はこの事物の本具的(intrinsèque)な特性の中に含まれているのではない。この特性に付加されて(*surajouté*)いるのである。宗教的なるものの世界は経験的自然の特定側面ではない。それは経験的自然の上に重ね置かれて(*superposé*)いるのである」(p.328 : 上四一一頁)。

このように、聖／俗の区分は、感覚的経験の世界にある程度対応しているような科学的、合理的な区分ではない。「聖なるもの」の観念は、経験的で物的な世界についての科学的な表象ではない。したがって、それは、科学的妥当性基準を充足しえぬ「幻想」ではなく、この基準を超えうるような表象なのである。いってみれば、聖なるものは、「いかなる利用可能な概念上の諸手段によっても容易に捉え難

い非認知的（noncognitive）な要因」(*Cf.*, Bellah, 1970, p.240：一一七頁）であるといえよう。

この意味において、「聖なるもの」は、合理的用語で記述不能な「非合理的なもの」のカテゴリーに入る。そして、このような非合理的な「聖なるもの」を分析対象としつつも、その実在性を雲散霧消させることのないような「宗教の科学（science des religions）」こそデュルケームが目指したものである（*Cf.*, *Formes*., p.99：上一二六～一二七頁）。ベラーが、間接的に示唆しているように、デュルケームは、一方において、宗教の「独自な性質（*sui generis* quality）」や「非還元性（irreducibility）」を積極的に認めるという点で非合理主義の伝統を救い上げながら、他方において、かような特性を科学的に説明しようと試みている点では合理主義の伝統を継承していると考えられる（*Cf.*, *op.cit.*, pp.4-8：八二～八九頁）。

以上のように、宗教の個人主義的解釈や合理主義的解釈に対する批判を経て、デュルケームが提出したものは、宗教現象が集合性と非合理性をもつ「独自の実在（réalité *sui generis*）」であるということであった。この実在こそ「社会」であった。

二　宗教と社会の関係における二重性

デュルケームは、経験的データとしてオーストラリアのトーテミズムを手掛かりとしながら、宗教の社会学的解釈を試みた。そして、かれ独自の理論的着眼は、トーテミズムが具体的なトーテム種（動・植物種）の崇拝ではなく匿名的・非人格的・遍在的な力、すなわち、トーテム原理の宗教であり、トーテムそのものはこの力のシンボル（symbole）にほかならない、ということであった。そして、次のような「神と社会とは等置である」という有名な定式を提出する。

「トーテムは異なった二種の事物を表現し象徴している。一方において、それはわれわれがトーテム原理またはトーテム神と呼んできたものの外的で可感的な形態である。だが、他方において、それはクランと呼ばれる一定の社会のシンボルである。・・・それゆえ、トーテムが、同時に、神と社会のシンボルであるとすれば、それは神と社会とが一つにすぎないからでなかろうか」(*Formes élémentaires*., pp.294-295：上三七二～三七三頁)。

トーテム＝聖なるもの＝宗教的なものと、クラン＝社会集団＝社会的なもの、との等置に関しては、次の二つの命題が複雑に絡み合って含まれていることは、夙にパーソンズによって指摘されており（Parsons, 1937, pp.426-428：III－一七七～一七九頁）、最近においてはピカリングが議論している（Pickering, 1984, pp.262-274）。

二つの命題とは、(1)「宗教は社会現象である」という命題、(2)「社会は宗教現象である」という命題である。以下、宗教と社会との関係をめぐるこのような二重性の社会学的意味合いを明らかにしてゆこう。

(1)「宗教は社会現象である」

この命題における宗教と社会の関係は、宗教が社会の関数であるということ、すなわち、*explanans*（説明項）としての宗教を*explanandum*（被説明項）としての社会に関係づけるということである。先に引用した叙述に続いてデュルケームはいう。「クランの神、すなわち、トーテム原理はクランそのもの以外のなにものでもありえない。だが、このクランは、トーテムに用いられる植物または動物の可感的な形態のもとで、具体化され想像によって表象されているのであるけれども」(*Formes.*, p.295：上三七三頁)。さらにまた、端的に「神は社会の具象化された表現（expression figurée de la société）にすぎない」とも語っている（*Ibid.*, p.323：上四〇七頁）。

こういったデュルケームの叙述は、「神的本質は人間的本質である」というフォイエルバッハのテーゼを髣髴とさせ（Coser, p.138）、一見したところ、宗教の唯物論的解釈に繋がるところがある。なるほど、デュルケームは自己の宗教理論が「史的唯物論の単なる更新」ではないと注意を促しているが（*Formes.*, p.605：下三三六頁）、このような誤解を招くような説明様式が『原初形態』に散見している。

例えば、メラネシアの「マナ」とオーストラリアの「トーテム原理」は本質的にともに非人格的で遍在的な力でありながらも、「マナ」観念がいっそう抽象的・普遍的で「トーテム原理」の観念がいっそう特殊的であるのは何故か、を問うとき、デュルケームは「社会環境」要因に訴える（*Ibid.*, pp.280-281：上三五二～三五三頁）。トーテム原理にみられる「個別主義（particularisme）を課したのは社会環境の性質である」。オーストラリアでは、クランが相互に自律性と個性を保ちつつ並存しているので、トーテム原理もクラン圏に狭く局限され特殊化しているのである。「単一かつ普遍的（unique et universel）なマナの観念」の出現は、連邦的なクランを超えクランを多少とも吸収してしまうような「部族的統一」ないし「中央集権」の成立によって可能となる。

このように、「宗教力の普遍化—個別化」が「社会環境の構造上の拡大—局限」[4]によって決定されるという説明様式は、ルークスも指摘しているように、社会構造の形態学的な特徴と宗教的信念の内容との因果的連繋を想定しているといえよう（*Cf.*, Lukes, 1973, pp.463-464）。この説明様式は、デュルケームが集合生活の「基体」と呼ぶところの

物的な社会構造要因[5]に、宗教現象を還元しさることになるだろう。

さらにまた、デュルケームは、聖観念、すなわち宗教的観念の発生を「沸騰した社会環境における沸騰」、すなわち「集合的沸騰（effervescence collective）」要因に求めている。「集合的沸騰」の積極的な社会学的意義については次節で議論したいが、この要因は、「密集というまさに事実そのものが並外れて強力な興奮剤として働く」（*Formes*., p.308：上三八九頁）という叙述に窺われるように、往々、群集心理学的要因と混同されやすい。例えば、夙に、ゴールデンワイザーは、デュルケームの宗教理論が群集心理学理論にほかならないと、群集心理的状況はむしろ高級な心的過程を麻痺させるところの「本能的、反射的（instinctive and reflexive）な反応」であり既成の聖感覚を強化したり変質させたりするけれどもそれを創造することはできないと、批判している（Goldenweiser, 1917, pp.370-371；*Cf*, Pickering, p.396）。こういった群集心理学的要因は、デュルケームが「社会的潮流」と呼ぶものに属し、流動的であるが、あたかも物理的力のように外的な強制力を備えた物的特性の際立つ要因であるといえよう（*Cf*., *Règles*., pp.6-7, 9：五六～五七、六〇～六一頁 *Suicide*., pp.348-349：三八八～三八九頁）。

以上のように、「宗教は社会現象である」という命題は、宗教的観念（「聖なるトーテム原理」）の指示対象が具体的で経験的な社会集団（「クラン」）であること、そして、宗教的観念が形態学的であれ流動的であれ物的な要因に因果的に関連しているということ、を意味する傾向にある。この命題は、パーソンズが述べているように、「宗教の経験的・具体的・物的な側面」に焦点を当てている（Parsons, 1937, p.427：Ⅲ―一七八頁）。

（2）「社会は宗教現象である」

なるほど、『原初形態』を表層的に読むとき、（1）の命題（「宗教は社会現象である」）をすぐさま取り出すことができる。だが、『原初形態』で論じられている「社会的実在」の特性がもつ社会学的意味合いを、単なる「宗教の社会学」という連辞符的社会学を超えて社会学一般の理論的問題と関連させるとき、宗教の社会的特性を明らかにすることよりも、宗教の特性を通じて社会の独自の性質を明らかにすることのほうが『原初形態』の読解としては重要となってくるだろう。それゆえ、（2）の命題、「社会は宗教現象である」が問題となる。この命題においては、「社会」は、（1）の命題における位置と異なり、*explanandum* の位置にあり、「宗教的なるもの」こそ *explanans* の位置を占めるのである。

ポッジも、このような「宗教現象としての社会」、つま

り、社会に対する宗教の歴史的・論理的なプリオリテ（先行性＝優位性）を、制度の理論の文脈ではあるが、デュルケームの中に見出している。デュルケームにおいては、宗教は、社会諸現象（社会諸制度）にとって、「範列（paradigm）」であり、「原型（prototype）」であり、そして、「至上のもの（supremacy）」であったといえる（*Cf.*, Poggi, 1972, pp.235-237：二二一～二二三頁）。

デュルケームはいう。「ほとんどすべての主要な社会制度は宗教から生まれた。・・・宗教生活は集合生活全体の卓越した形態（forme éminente）であり、いわばその縮図的表現（expression raccourcie）である・・・」（*Formes.*, pp.598-599：下三二七頁）。

聖なるものへの「尊敬の集合的感情」はあらゆる規範を特徴づけ活性化させる「威信」と類似しており、消極的儀礼、とりわけ、禁欲的儀礼に見られる節制、自己犠牲、苦痛は、服従行動における自己抑制や断念に類似している。この意味で、宗教は社会的、集合的現象の「縮図的表現＝モデル」となっている。

さらに、神話があらゆる知識の源泉であり、儀礼があらゆる行為の源泉であるという意味で、宗教は社会現象の「原型」である。デュルケームの表現でいえば、「宗教現象は、そこから他のあらゆる現象――少なくともほとんどの現象――が派生する萌芽（germe）[6]である」（*Préface.*, p.138）。

最後に、宗教は諸制度の機能的意義のヒエラルヒーのうち至高の地位を占めこれらの制度の「究極的な支柱」をなすという意味で、社会現象の超越的で「卓越した形態」である。

それでは、宗教のこのようなプリオリテの実質的な内容とは何か。いいかえれば、デュルケームは、*explanans*としての「宗教」をどのように規定しようとしたのか。既に指摘したように、デュルケームにおいては、宗教とは集合性と非合理性によって特徴づけられる。そして、現在の文脈で特に問題としたいのは「聖なるもの」の非合理性である。

第一に、「聖なるもの」は、既述したように、直接観察可能な経験的な世界の上に付加されたものであるが、それなりに実在性をもつ特性である。したがって、それは、科学的分析・観察の枠外に置かれた、「非合理的なもの」、パーソンズの用語でいえば「非経験的実在（nonempirical reality）」である（Parsons, 1937, pp.421-422：Ⅲ―一七〇～一七二頁）。

第二に、なるほど、こういった実在は、具体的には「トーテム原理」のようにトーテム種という物的な実在によってシンボル化されるが、それ自体においては、集合的思考の生み出す「観念＝理想（idée-idéal）」としての実在性

を有している。「集合表象は自らが関連している事物に、いかなる形態においても、いかなる程度においても、その事物の中に存在していないような特性を、きわめてしばしば、付与するのである」(*Formes*., p.326：上四〇九～四一〇頁)。この特性が属する世界は「ある意味で人間の思考(pensée)の中にしかないのであるが、かれは、その世界に、現実の世界よりもいっそう高い一種の威厳(dignité)を付与する。したがって、それは、この二重の理由において、理想の(idéal)世界である」(*Ibid*., p.603：下三三三頁)。

「聖なるもの」が右のような特性をもつとするならば、(2)の「社会は宗教現象である」という命題、すなわち、「社会は聖なる現象である」という命題は、(1)の「宗教は社会現象である」という命題と異なり、パーソンズが指摘しているように、「社会の非経験的・抽象的・観念的(理想的)な側面」を強調しているといえよう(Parsons, 1937, p.427：Ⅲ―一七八頁)。この場合、「社会」は、まさに次のような特性をもつものとして現われる。

「観念論(理想主義)(idéalisme)の定式がほとんど文字通り適用される自然の一領域がある。すなわち、それは社会界である。ここでは観念(理念)(idée)が実在(現実)(réalité)を作っている」(*Formes*., p.326：上四一〇頁)。

以上の命題の二重性は、デュルケームによる「宗教の定義」にもかかわってくる。宗教に関するかれの最初の定義、すなわち、一八九九年の論文「宗教現象の定義」においては、宗教は「義務的(obligatoire)な諸信念とこれに結びつく一定の〔義務的な〕諸慣行」の「総体」とされている(*Cf*., "*Définition*"., pp.159-160：八四～八五頁、内藤、二五頁)。この定義については、デュルケーム自身、それが宗教の義務的、命令的な特徴を専ら重視しており、余りにも外形的(formel)で余りにも宗教的表象の内容(contenu)をなおざりにしている、と『原初形態』で注記している(*Formes*., pp.65-66：上八九頁)。

これに対して、『原初形態』の定義においては、宗教は「聖なる事物に関連する信念と慣行のシステム」という、聖性に焦点がある第一の要素と、「教会と呼ばれる同じ道徳的共同体」という、集団にかかわる第二の要素から成っている(*Cf*., *Ibid*., p.65：上八六～八七頁)。

要するに、一八九九年の定義、および、『原初形態』の定義の第二要素は、「宗教は社会現象である」という命題に、『原初形態』の第一要素は「社会は宗教現象である」という命題に、それぞれ深く関連しているだろう。これら両定義の異質性に着目した内藤によれば、一八九九年の定義は「社会体系としての宗教」を、『原初形態』のそれは「文化すなわち聖の体系としての宗教」を、おのおの強調した定義であるといえよう(二五～三五頁)。

いずれにせよ、デュルケームにおける宗教の社会学的な意義を、近代社会の秩序の根拠を原理的に求めるという問題と関連させようとするならば、『原初形態』を、(1)の命題が意味している、狭く限定された「宗教の社会学（sociology of religion）としてよりも、(2)の命題が示唆しているような、「宗教を基底に置く社会学（religious sociology）」として捉えることが重要となるだろう。[7] こういった方向をさらに明確にするためには、宗教的原体験であるとともに、シンボリズムに深くかかわる「集合的沸騰」概念について検討しなければならないだろう。

三　宗教的原体験としての「集合的沸騰」

デュルケームは、『原初形態』第二編第七章第三節で、B・スペンサーとF・J・ギレンによるワーラムンガ族の祭儀の観察記録に基づき、それにかれ独自の理論的構想力を加えながら、集合的沸騰について次のように叙述している。少々長いが重要であるので必要部分のみ引用してみよう。

「・・・このような高揚状態に達したならば、人は我を忘れる。かれは、自分を通常とは異なって思考、行動させる一種の外的な力能のようなものにより支配され引きずられていると感ずるので、自然にもはや自分自身ではないという印象を抱く。かれには自分が新たな存在（être nouveau）になったかのように思われる。・・・そして、時を同じくして、かれの仲間たちもすべて、同じように自分たちが変容するのを感じ、自分たちの感情を叫び声や身振りや態度によって表現するので、かれは、通常生活している世界とまったく違った特別な世界、すなわちかれの中に侵入しかれを変身させる（métamorphoser）例外的に強い力で充ち充ちた環境の中へ現実に移し変えられたかのように、すべてが経過する。このような経験がとくに数週間を通じて毎日繰り返されるとき、それは、異質的で相互に比較を絶した二つの世界が実際に存在するという確信をどうしてかれに残しておかないだろうか。一方は、かれが活気なく日常生活を送っている世界である。反対に、他方の世界に入いり込めば、すぐさまかれは自分を熱狂状態にまで興奮させる異常な威力と関係せざるをえないのである。前者は俗なる世界であり、後者は聖なる事物の世界である。それゆえ、宗教的観念が生まれでたと思われるのは、これらの沸騰した社会環境の中で、そして、この沸騰そのものからである」（*Formes élémentaires*, pp.312-313：上三九三頁）。

(1)「沸騰」をめぐる諸解釈

近年、この概念をめぐるいくつかの重要な解釈が現われ

ている。

たとえば、中（一九七九）は、「沸騰」を集合的生命（la vie collective）の原動力として捉えている。沸騰は、社会生命の最深層位にある合一態（communion）であり、固定化された社会構造のうちに可能態として内在化され、構造に集合的生気を吹き込む原動力である（二一四頁）。そして、この社会生命の横溢した活動力によって、不断に社会の自己革新がもたらされる（二一〇頁）。

また、ティリアキアン（1985）は、デュルケームの最初の著書『分業論』における「構造分化」のテーマを補完するものとして、最後の著書『原初形態』の中に「脱分化」のテーマを見出す。かれによれば、沸騰状態とは、「集合体の既に分化したメンバーが、例外的に集合することによって、集中的かつ拡大的な相互作用の中で、かれらの共同＝共通性（commonality）を確立あるいは再確立させる」という「脱分化（de-differentiation）」の過程であると解釈される（pp.128-130）。脱分化は既成の分化的諸要素・部分を、組織化の従来よりもいっそう根本的なレベルにおける一つの全体へ再編成するプロセス、いいかえれば、社会的共同体の共同の価値やシンボルへのコミットメントを再生するプロセスである。

さらに、中島（一九八六）は、『自殺論』の「アノミー」と『原初形態』の「集合的沸騰」を峻別する。アノミーは生命性に溢れた沸騰状態であるけれども、秩序形成能力はなくあらゆる無秩序の源泉である。これに対して、集合的沸騰は、〈制度〉形成（広い意味の形式化）の可能的な母胎であり秩序形成能力を孕んでいる。この意味で、前者がいわば、formless life であるとすれば、後者は formative life である（八、一二～一七頁）。

ところで、デュルケームの「集合的沸騰」に社会学における重要な概念として初めて脚光を浴びせたギュルヴィッチは、沸騰そのものを、「没構造的（*asructurel*）」と見做した。すなわち、沸騰の動態的、爆発的な特性それ自体にのみ焦点を当てた。かれは、デュルケームの「集合意識」概念を解釈するさい、この概念の中に、「深さの社会学」の発想が見られると指摘し、社会的現実の諸層位の最深に「集合的沸騰」を位置づけている（Gurvitch, 1950, Tome II : pp.4-5）。この沸騰においては、能動的で波動的な、没構造のコミュニオンが実現している（*Cf.*, Gurvitch, 1950, Tome I, pp. 104, 407 : 一〇五、二九三頁、1955, p.111）。

沸騰の没構造性を強調したギュルヴィッチに対して、中、ティリアキアン、中島は、多かれ少なかれ、「構造」への視野を保ちつつ、沸騰を問題にしている。中は、沸騰そのものを無構造的と見ながらも、これを、制度的なもの、さらには、集合意識の深層位において保持される「同一性」と

いった、広い意味での構造的なものに関連させようとする（前掲、一四七～一五三頁）。ティリアキアンの「脱分化」は、一方において、既成の分化した役割・組織・成層の「融合」であり「解体」であり「帳消し」であるという点で、没構造的過程であるが、他方において、全体社会レベルにおける新たな「統合」や「組織化」であるという点では、構造への言及を含んでいる（*Op.cit.*, pp.122-125, 130-131）。さらに、中島は、より積極的、明確に、集合的沸騰そのものの内部に〈制度〉（＝構造）形成可能性を見出そうとしている。

右の三者の解釈に触発されながら、ここでは、デュルケームの「集合的沸騰」を、没構造的であるというよりも、「構造化可能（*structurable*）」として解したい。

（2）「集合的沸騰」と構造化

この場合、沸騰の「構造化（structuration）」とは、対象の状態の過程なのか、それとも、対象を構成する原理なのか。もし、原理であるとするならば、これは、沸騰の外から与えられるのか、それとも、沸騰そのものに内在しているのか。これらいくつかの問題に逢着する。こういった問題に応えるためには、デュルケームのシンボリズムを吟味することが必要となってくる。

先に引用したデュルケームの沸騰に関する叙述に窺われるように、集合的沸騰は、例外的に強い集合力の体験であると同時に、宗教力の原初的な体験でもあるといえる。このような原体験は、人々の意識から切り離されて、客観化（objectivation）される。

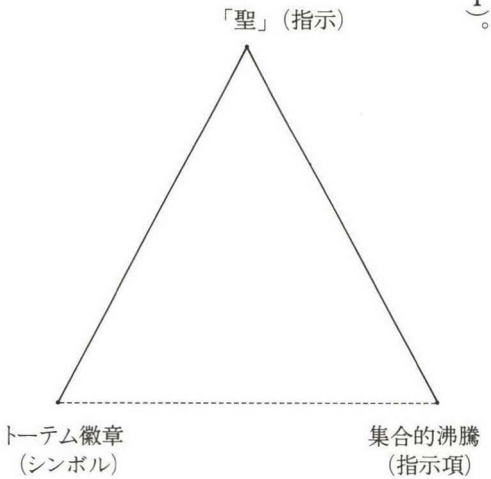
「宗教力は集合体がその成員に吹き込む感情にすぎない。しかし、この感情は、これを体験する諸意識の外に投げ出され、そして、客観化された感情（sentiment projeté et objectivé）なのである。この感情は客観化されるために、ある客体の上に固定化される（se fixer）のであって、このようにして、客体は聖となるのである」（*Formes*., p.327: 上四一一頁）。

感情が固定化される外的で物的な客体とは、祭儀の場面の中心を占める「トーテム徽章（emblème totémique）」である（*Ibid*., p.316：上三九八頁）。つまり、それ自体としては流動的・無定型の単なる沸騰としての集合的感情は、「記号主義（emblématisme）」の媒介によって、はじめて「自己意識（conscience de soi）」を得るのである（pp.331, 339：上四一六、四二五頁）。したがって、集合的沸騰の構造化の契機は、デュルケームにあっては、「シンボリズム（*symbolisme*）」にあると考えられよう。

ここで、デュルケームのシンボリズムを、オグデンとリチャーズのシンボル場の三角形に拠りつつ（Ogden and Richards, 1923, p.11：五六頁）、いっそう明確にしてみよ

う。三角形は、「シンボル（symbol）」、「想念あるいは指示（thought or reference）」、「指示項（referent）」の三項より成る。「シンボル」は、それが直接的にシンボル化する、あるいは、内包するところの「想念」を媒介とすることによって、間接的に、「指示項または現実の対象」を指示する、あるいは、表示するという関係が成り立つ。

この三角形に関連させていえば、集合的沸騰ないし集合的感情〔指示項〕は、トーテム徽章〔シンボル〕によって、「聖」観念〔指示＝想念〕として、シンボル化（固定化＝客観化）される、というように定式化できよう（図I）。



図I

四　シンボリズムと構造化

（1）二つのシンボリズム

オグデン＝リチャーズの三角形図を手掛かりとして、シンボリズムに関するデュルケームの次の重要な発言を解釈してみれば、そこには、シンボルにかかわる二つのデュルケームの考え方を垣間見ることができる。

「徽章〔＝シンボル〕は、社会が自らについて抱く感情をいっそう明確にするために用いられる便宜的な手段（procédé commode）であるだけではない。それはこの感情を作るのに役立つ。徽章は、それ自身、感情の構成要素（élément constitutif）なのである」（*Formes élémentaires*., p.329：上四一四頁）。

この叙述には、シンボリズムに関する二つの視点が含まれている。第一に、「シンボルは、集合的沸騰という、リアルであるが風化しやすい体験を固定化するために、使用される表現メディアにすぎない」というシンボル観である。この場合、シンボル化という意味作用よりも、シンボルが表現・指示する「実在＝現実」、すなわち、社会的実在＝集合的沸騰が問題となる。「三角形」に関連させれば、非シンボル的な実在の世界（指示項）が関心の的になる。「シンボル」や「形象」の背後にあり、これらが「描き出

す」ところの、「具体的で生き生きとした実在（réalité concrète et vivante）」に達しようとするデュルケームの宗教分析における一つの試みがそうである（*Ibid.*, pp.3, 322：上一九、四〇六頁）。

第二の視点では、「シンボルは、それ自体においては単なる集合的心理現象にすぎぬ『集合的沸騰』という経験的（体験的）な実在＝現実について、それを『聖』観念として意味づけることによって、この沸騰に対して新たな実在＝現実を付与する」という、シンボル観が問題となる。この場合、シンボルの背後にある経験的な社会的実在よりも、その実在に作用しこれを作り変える「シンボルの構成機能」の実在そのものが問題となる。要するに、「三角形」の左辺の二項が織りなすシンボル的世界の自律的な存在が焦点となる。このことは次のデュルケームの二つの発言にも暗示されている。

一つは、「物的媒介（＝シンボル）は自らが結びついている心性的状態を顕示する（révéler）にとどまらない。この状態を作るのに寄与している。・・・これらの運動（＝シンボル）は対応する諸表象をシンボル化する（symboliser）のに資する。しかし、運動は表象を形成するのに与かったがゆえに、表象をシンボル化するにすぎない」（p.330：上四一五頁）という発言であり、いま一つは、第二節で引用した「ここ〔社会界〕では観念が実在を作っている」という発言である。

第一の視点は、シンボルを、実在を覆い隠す「衣装」であると見做し、シンボルを剝ぎ取ることによって実在の核心に達しうるとする、ベラーが「象徴的還元論（symbolic reductionism）」と呼ぶ立場（Bellah, 1970, pp.248-249：五九～六二頁）、に通ずる。

第二の視点は、シンボルそのものが一つの実在である、いいかえれば、シンボルは仮象（シャイン）ではなく、社会的実在を内的に形成しうるような、それ自体、実在的な要因である、とする立場へと通ずる。この立場は、ベラーが象徴的還元論と区別して「象徴的リアリズム（symbolic realism）」と呼ぶものである（*Ibid.*, pp.251-252：六六～六八頁）。

そして、ベラーは、先に引用したデュルケームの重要な発言（「徽章は・・・それ自身、構成要素である」）に触れつつ、デュルケームのシンボル観には、客観的で描写的なシンボル機能と区別された、創造的で構成的（creative and constitutive）な機能が見られる、と指摘している（*Cf.*, Bellah, 1973, pp.1-lii）。

（2）シンボリズムと構造化原理

以上の二つのシンボリズム、あるいは、シンボル化は、構造化の原理とどのように関連するのであろうか。

象徴的還元論の枠組においては、シンボル化とは、無定

型で流動的な集合的沸騰という心理的実在を「取扱い易い（maniable）」ようにするために、この実在に「ラベルの類（sortes d'étiquettes）」を貼り付けるという単なる「技巧」にすぎない（*Formes*., p.331：上四一六頁）。この場合、シンボル化とは、より正確にいえば、「表現化（expression）」のことであり、それは流動的な実在を可感的な媒体の使用によって「固定化」するということに限定される。

こういったシンボル化のプロセスも、広義における構造化と呼ぶことができる。ただし、これは「固定化」としての構造化である。デュルケーム自身も、構造（化）を、「生（la vie）」の固定化された形態と見做していることもある。そして、最も結晶化したものから最も流動的なものに至る段階的なスペクトルの一方の極に、「構造」を、他方の極に、「生」を位置づけ、構造（結晶化した事実）と生（流動化した事実）とを質的な連続性において捉えている（"Sociologie."，p.22：二三五頁、*Règles*., p.14：六八頁）。

固定化＝結晶化（consolidation-cristallisation）としての構造化においては、流動的な実在（集合的沸騰）は、シンボルによって固定化されるにすぎず、これがために、その性質や意味の根本的な変様を受けることにはならない。つまり、シンボルというメディアは、沸騰という事実を、そのままなんら手を加えることなく、再現（reproduction）するにとどまるのである。

これに対して、象徴的リアリズムの枠組においては、シンボル化とは、沸騰という実在の事後的な再現ではなく、この実在そのものを作り上げるという能動的な「意味作用（signification）」を有している。いってみれば、シンボルとは、実在に貼付されるラベルではなく、実在そのものを構成する「不可欠な部分（partie intégrante）」なのである（*Formes*., p.331：上四一六頁）。

この意味でのシンボル化は、集合的沸騰という感覚的で具体的な現象に「聖」という「意味」を付与し、この現象を観念としての実在（レアリテ）＝現実に変換させる機能を担う。ここでは、シンボル化とは、既存の実在＝現実の再現ではなく新たな実在＝現実の創出であり、この点において、それは「構成（*constitution*）」としての構造化」を可能ならしめるのである[8]。

以上のように、デュルケームのシンボリズムは、一方において、結晶化としての構造化に、他方において、構成としての構造化に関連している。『原初形態』においては、この二つのタイプの構造化が、前者は明示的な形で、後者は暗示的な形で、語られている。前者は、対象レベルにおける「構造化の現象」の側面が、後者は、対象構成レベルにおける「構造化の原理」の側面がそれぞれ浮き彫りとなっている。

前者の「結晶化としての構造化」においては、デュルケームは、流動的な生―結晶化した構造という、社会的実在の連続的で層化的な「諸顕現形態」を強調しているにすぎない。後者の「構成としての構造化」において、はじめて、かれは、これらの実在そのものを構成＝構造化してゆく「原理」について示唆することができたのである。[9]

象徴的還元論に立つ、デュルケームのシンボル観（「表現」の仮象性）においては、シンボルは、集合的沸騰を固定化＝結晶化させるという意味での構造化を促進する、手段・メディアであり、いわば、既存の沸騰の事後的再現にその機能が限定される。他方、暗黙のうちに象徴的リアリズムの立場に置かれた、デュルケームのシンボル観（「意味作用」の実在性）においては、シンボルは、集合的沸騰を内的・能動的に構成するという「構造化の原理」となりうる。いわば、沸騰はシンボルによる意味作用によって、はじめて、その意味＝実在を得るのである。

以上のように、沸騰の構造化を、単に、構造化現象としてのみ見るのではなく、かような現象そのものを構成し意味づける原理として捉えようとするならば、表現メディアとしてのシンボリズムではなく、意味作用としてのシンボリズムがこの原理となるであろう。したがって、『原初形態』における次の叙述――様々に解釈される可能性があるけれども――、構造化原理としてのシンボリズムを示唆していると、解釈されてもよいだろう。

「社会生活は、そのあらゆる側面のもとで、その歴史のあらゆる時期において、広範なシンボリズムによってのみ可能となる」(p.331：上四一七頁)。

残された問題は、この原理が、集合的沸騰の外から与えられるのか、あるいは、沸騰に内蔵されているのか、ということである。いいかえれば、沸騰は、構造化原理が働きかける客体＝対象であるのか、構造化原理の主体＝作用者であるのか。この点については、デュルケームは微妙にうごいている。というよりも、沸騰は、これら両特性を備えた実在であると暗々裡に考えているようである。

一方において、沸騰は、本稿第三節冒頭の引用（一三頁）に見られるように、感情の激烈な高揚状態である。この集合的感情が「聖」観念として意識されるにせよ、束の間の感情を永続（＝固定）させるにせよ、集合的感情の外にあるシンボリズムが前提とされる。「社会〔的感情〕に自己意識を可能ならしめるに必要な記号主義は、この意識の継続を確保するにもやはり不可欠である」(p.331：上四一六頁)。この場合、「徽章的シンボルの使用はそれを思いつくや否やすぐさま普及したに違いない」(p.329：上四一四頁）とか、トーテミズムにおいて顕著な役割を果たす「入れ墨」のような徽章が「本能的傾向」によって生ずる（p.332：上四一七頁）とか、いう発言に窺われるよう

に、デュルケームは、シンボリズムを、それが、意図的獲得物であれ生物学的生得性であれ、集合的沸騰とは独立したものと見做しているようである。要するに、沸騰は、シンボリズムが作用する素材の位置を占めている。

しかしながら、他方において、デュルケームは、集合的沸騰を、強烈かつ激動的な「知的な力（forces intellectuelles）」と見做している（*Formes*., p.545：下二六〇頁）。あるいは、沸騰は、「精神的沸騰（effervescence mentale）」とも呼ばれ、その中に「創造的な力（force créatrice）」が含まれている（"Problème religieux.", p.57：二四四頁）。つまり、デュルケームにあっては、集合的沸騰は、高揚した集合的感情であるとともに、能動的な集合的思考（pensée collective）でもあった。かれは、次のようにいっている。

「集合的思考はそれが触れるあらゆるものを変形させる（métamorphoser）。・・・集合的思考は、感覚（sens）がわれわれに示す世界の代わりに、まったく異なった世界、すなわち、思考が構成する理想の投影にほかならない世界を置くのである」（"Jugements.", pp.106-107：一二九頁）。あるいは、「社会的思考（pensée sociale）は、われわれの精神に及ぼす作用によって、思いのままに、諸事物を示す。社会的思考は、状況しだいで、実在的（レル）＝現実的（エ）なものを拡大し、あるいは、それから削減する」（*Formes*., p.326：上四一〇頁）。

集合的思考は、「宗教的思考（pensée religiuse）」とも呼ばれるが（*Ibid*., p.544：下二六〇頁）、これは「シンボル的思考（pensée symbolique）」といってもよいだろう。トンプソンは、その能動性を強調して、「象徴化の力（power of symbolization）」と表現している（Thompson, 1982, p.133）[10]。いずれにせよ、デュルケームにあっては、集合的沸騰は、このような象徴化の力＝構造化の原理を内蔵しているとも解釈されるであろう。

以上のように、「集合的沸騰」は、意味作用＝構造化の原理が作用する対象に位置するところの「集合的感情」であるとともに、意味作用の主体を含むものであった。集合的沸騰は、一方において、「聖」観念として意味づけられる。この場合、ソシュールの枠組でいえば（*Cf*., Saussure, 1916, pp.99, 158：九六～九七、一六〇頁）、記号（signe）のシニフィエ（Sé）の位置にある。他方において、集合的沸騰は、「トーテム徽章」をシニフィアン（Sa）とすることによって、自らを「聖」（Sé）として意味づけるのである（――沸騰の自己意識）。この場合、沸騰は、Sa-Sé の結合の全体の水準にある（図II）。そして、全体としての集合的沸騰（意味作用）が、根源的な実在性をもち、部分としての集合的沸騰（シニフィエ）を構成してゆくのである。

集合的沸騰

図II

シンボル化＝意味作用

ここで、シンボリズムという構造化原理を内蔵する集合的沸騰において、「集合性＝社会性」が、どのようにかかわるのか、簡単に指摘しておこう。「〔集合的思考〕だけがこのような効力〔感官の印象の代わりに、現実を表象する新たな様式を提示すること〕をもちえたのは、理想（理念）の世界――この世界を通して、感覚された実在の世界は変形して現われたのであるが――を創造するためには、社会の中で社会によってのみ可能である知的力の過剰な興奮（surexcitation）が必要であったからである」（*Formes*., p.340：上四二七頁）。

この叙述に窺われるように、「集合性」は、集合的思考を実効化するために必要な「刺激」を生み出す付加的要因であると見做されていた、といえよう。つまり、潜在的な可能態として、集合的沸騰の中に内在する集合的思考＝シンボリズムは、まさにこの集合的沸騰によって顕在化し現実態となるのである（――沸騰の自己生成）。

おわりに

デュルケームの理論的問題は、近代社会の秩序の根拠を原理的に問うことであった。そして、かれは、近代の秩序が超個人的で非合理的な要因によって支えられているのではないか、と考えるようになった。そして、とくに、「非合理的なもの」が浮き彫りになってきたのは、『原初形態』で最高潮に達する、一連の宗教論における試みであった。

かれにとって、「宗教」とは「聖なるもの」の現象であり、これは、科学的合理性の枠外にある「非合理的・非認知的カテゴリー」に属する。デュルケームが繰り返し強調する「独自の実在としての社会」とは、集合性とならんで、かような「非合理的なもの＝宗教的なもの＝聖なるもの」によって特徴づけられるのではないか。したがって、「社会は宗教現象である」という命題に依拠し、『原初形態』を、「宗教〔についての〕社会学」というよりも、「宗教〔を説明要因とする〕社会学」として取り扱うことが重要な意味

をもつ。

本稿では、エスノグラフィーにデュルケーム独自の理論的構想が加えられた、宗教的原体験としての「集合的沸騰」概念について諸々の検討を行うことによって、シンボリズムの問題に遭遇した。往々、没構造的と解される「沸騰」は、「構造化可能」な現象である。そして、シンボリズムこそ、この構造化の契機となる。但し、デュルケームにおいては、二つのタイプのシンボリズムが見出される。一つは、既存の実在を事後的に「表現」するケースである。ここでは、シンボルは、単なるメディア的な手段であり、シンボルという衣装を剥ぎ取り、その背後にある実在を発見することが問題となる。いま一つは、実在そのものを能動的に構成する、「意味作用」としてのシンボリズムである。ここでは、シンボルそのものが実在性を有している。

前者のシンボリズムは、単に構造化現象に関連するにすぎない。後者のシンボリズムこそ、この現象を構成してゆく「原理」を与えている。そして、「集合的沸騰」は、「集合的思考」という形で、この原理を可能態として内蔵しており、「集合＝集中」から生ずる過剰な興奮が、この原理を実効＝実現させる。

以上のように、デュルケームが近代の秩序の根拠として見出したのは、シンボリズムという構造化の原理であった。かれにあっては、秩序の根拠は、物的利害や情動・感情ではない。それは、パーソンズがデュルケームに見出した共同価値のシステムそのものさえも基礎づける、シンボリズムという意味作用なのである。デュルケームにあっては、秩序は、すぐれて、意味作用が生み出す「意味システム」であった。このように、本稿は、デュルケーム社会学をシンボルの社会学として位置づけようとする試みの一端でもある。

註

(1) 本稿は、一九八六年六月、創価大学で開催された日本社会学史学会大会シンポジウム（テーマ「世紀の転換期における社会学」）の報告、「集合的沸騰とシンボル――デュルケーム宗教論をめぐって――」に、基本的な枠組としては、依拠している。遅ればせながら、発表の機会を与えて頂いた社会学史学会に謝意を表したい。

(2) ここで「非合理的なもの」というとき、「合理的でないもの」という意味で残余カテゴリーである。このカテゴリーの中には、パーソンズがパレートの非論理的行為（action non-logique）に関する議論の文脈で区別しているところの、「非科学的なもの（the unscientific）」と「科学外的なもの（the nonscientific）」、これら両者が含まれている。「非科学的なもの」は科学的妥当性の基準を充たしえぬもの、すなわち、無知と誤謬であり、「科学外的なもの」はこの基準の適用外にあり、誤りではないが検証できえないのである（Parsons, 1937, pp.201-202, 296, 456-457 : II―一一一～一一二、二五八～二五九、III―二二〇～二二一頁）。

ただし、本稿では、「非合理的」という語を用いるさい、「科学外的」という意味を強調したい。したがって、「非合理的なもの」には、パーソンズのいう「究極的価値」や、ジェイムズが「非合理的なもの（the non-rational）」と呼ぶ、批判的な論証を受け付けぬ「直接的な確信（immediate assurance）」（James, 1901-2, p.74：上一一六頁）や、これらに関する態度・感情などが入るだろう。

（3） 宗教に関するデュルケームの社会学的分析の発展史については、Pickering（1984, Part I, 3-5）、内藤（一九八五、第二章）、小関（一九八一、六三～六六頁、一九八三、訳者解説）、を参照。

（4） ホルド、クラン、部族など、形態学的見地からの社会的類型の構成・分類は、『規準論』第四章（とくに、pp.80-86：一七三～一八二頁）でなされている。

（5） むろん、デュルケームの「社会構造」概念――より正確にいえば構造観ないし構造イメージ――はこれに尽きるわけではなく、物的構造から相対的自律性をもつ「観念的＝表象的構造」や、パーソンズが洗練した「価値的＝規範的構造」も識別できる（*Cf.*, Ôno, 1985）。

（6） これは、内藤の用語によれば、諸文化発生の「原母（Urmutter）」である（前掲、三一頁）。なお、「萌芽」については、小関（一九八一、六七～六八）、参照。

（7） この区別については、ティリアキアン（1978, p.222：一〇六頁）より示唆を得た。ただし、かれはデュルケームにおけるreligious sociologyを、理論的というよりも実践的・道徳的意味合いで捉えている。

（8） ロッシも、デュルケームのシンボリズムと構成としての構造化との関連について示唆している（1983, pp.107-109, 119-120：一一八～一二〇、一三一～一三二頁）。

（9） 中島は、「社会的事実の連続的層位」の背後にありこれを基礎づけている「原理としての集合意識」という形で、社会生命論の視点からではあるが、類似の議論を展開している（一九八八、一八～一九頁）。

（10） 筆者は、デュルケームの表象的儀礼（rite représentatif）を吟味することによって、シンボリズムの、構想力・創造力といった、非手段的・非合理的な能動性について指摘したことがある〔一九八九年度日仏社会学会大会シンポジウム（テーマ「デュルケーム再考」）報告「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）儀礼をめぐって――」。なお、報告要旨（『日仏社会学会会報』No.36、一九九〇年九月、八～九頁）、参照。

文献

Durkheim, É.

"Cours." (1888) "Cours de science sociale : Leçon d'ouverture", in *La Science sociale et l'action*, Présentation de J.-C. Filloux, PUF, 1970. 小関藤一郎・川喜多喬（訳）「社会学講義―開講の言葉」、『モンテスキューとルソー』法政大学出版局、一九七五、所収。

Division. (1893) *De la division du travail social*, 7eéd., PUF,

1960. 田原音和（訳）『社会分業論』青木書店、一九七一。

Règles. (1895) *Les Règles de la méthode sociologique*, 16eéd., PUF, 1967. 宮島喬（訳）『社会学的方法の規準』岩波書店、一九七八。

Suicide. (1897) *Le Suicide*, nouvelle éd., 2eéd., PUF, 1967. 宮島（訳）『自殺論』中央公論社、一九八五。

"Préface." (1899a) "Préface", *L'Année sociologique*, vol.2, in *Journal sociologique*, Introduction de J. Duvignaud, PUF, 1969.

"Définition." (1899b) "De la définition des phénomènes religieux", *L'Année*., vol.2, in *Journal sociologique*. 小関（訳）「宗教現象の定義」、小関、一九八三、所収。

"Sociologie." (1900) "La Sociologie et son domaine scientifique", in *Textes* I, Présentation de V. Karady, Minuit, 1975. 「社会学とその学問的領域」、『モンテスキューとルソー』、所収。

"Lettres." (1907) "Deux lettres de Durkheim au Directeur de la *Revue néo-scolastique*", in *Textes*, I.

"Jugements." (1911) "Jugements de valeur et jugements de réalité", in *Sociologie et Philosophie*, 1924, nouvelle éd., 3eéd., PUF, 1967. 佐々木交賢（訳）「価値判断と現実判断」、『社会学と哲学』恒星社厚生閣、一九八五、所収。

Formes élémentaires. (1912) *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 4eéd., PUF, 1960. 古野清人（訳）『宗教生活の原初形態』(上下) 岩波書店、一九七五。

"Problème." (1913) "Le Problème religieux et la dualité de la nature humaine", in *Textes* II, 1975. 「宗教問題と人間性の二元性」、小関、一九八三、所収。

Aron, R. (1967) *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard.

Bellah, R. N. (1970) *Beyond Belief*. Harper & Row. 葛西実・小林正佳（訳）『宗教と社会科学のあいだ』未来社、一九七四、参照。

———— (1973) *Emile Durkheim on Morality and Society*, Univ. of Chicago Press.

Coser, L. A. (1971) *Masters of Sociological Thought*, Harcourt Brace Jovanovich.

Goldenweiser, A. (1917) "Religion and Society: A Critique of Émile Durkheim's Theory of the Origin and Nature of Religion", in *History, Psychology, and Culture*, Kegan Paul, 1933.

Gurvitch, G. (1950) *La Vocation actuelle de la sociologie*, Tome I, 4eéd., PUF, 1968; Tome II, 2eéd., 1963. 寿里茂（訳）『社会学の現代的課題』(第一巻の訳) 青木書店、一九七〇。

———— (1955) *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, 2eéd., PUF, 1963.

James, W. (1901-2) *The Varieties of Religious Experience*, Longmans, Green, 1902, 36th impression, 1928. 桝田啓三郎（訳）『宗教的経験の諸相』(上下) 岩波書店、一九六九～七〇。

小関藤一郎（一九八一）「デュルケームの宗教研究の問題」、『現代社

会学』（現代社会学会議）一五。
――編・訳（一九八三）『デュルケーム宗教社会学論集』行路社。
Lukes, S. (1973) *Émile Durkheim*, Allen Lane.
内藤莞爾（一九八五）『フランス社会学断章』恒星社厚生閣。
中　久郎（一九七七）「社会学における社会概念の構成」、『京都大学文学部研究紀要』一七。
――（一九七九）『デュルケームの社会理論』創文社。
中島道男（一九八六）「『集合的沸騰』、アノミー、そして疎外――デュルケムの〈制度〉理論」、『研究年報』（奈良女子大学文学部）第二九号。
――（一九八八）「デュルケムを読む視座――〈制度〉理論のために」、『奈良女子大学文学部研究年報』第三一号。
Nisbet, R. A. (1966) *The Sociological Tradition*, Heinemann, 1967. 中　久郎（監訳）『社会学的発想の系譜』（I、II）アカデミア出版会、一九七五～七七。
Ogden, C. K. and I. A. Richards (1923) *The Meaning of Meaning*, Routledge & Kegan Paul, 10th ed.,1949. 石橋幸太郎（訳）『意味の意味』新泉社、一九六七。
Ôno, M. (1985) "Durkheim on Structure", *Kyoto American Studies Summer Seminar : Specialists Conference 1985*.
Parsons, T. (1937) *The Structure of Social Action*, 2nd ed., Free Press, 1949. 稲上　毅・厚東洋輔・溝部明男（訳）『社会的行為の構造』（I～V）木鐸社、一九七四～一九八九。
Pickering, W. S. F. (1984) *Durkheim's Sociology of Religion*, Routledge & Kegan Paul.
Poggi, G. (1972) *Images of Society*, Stanford Univ. Press. 田中治男・宮島　喬（訳）『現代社会理論の源流』岩波書店、一九八六。
Rossi, I. (1983) *From the Sociology of Symbols to the Sociology of Signs*, Columbia Univ. Press. 下田直春・宮内正・安村克己・鈴木孝光（訳）『弁証法的構造社会学の探求』勁草書房、一九八九。
Saussure, F. de. (1916) *Cours de linguistique générale*, éd. par T. de Mauro, Payot, 1980. 小林英夫（訳）『一般言語学講義』岩波書店、一九七二。
Thompson, K. (1982) *Emile Durkheim*. Tavistock.
Tiryakian, E. A. (1978) "Emile Durkheim", in Bottomore, T. and Nisbet, R. A. (eds.), *A History of Sociological Analysis*, Basic Books. 高沢淳夫（訳）『デュルケムの社会学』アカデミア出版会、一九八六。
――（1985）"On the Significance of De-Differentiation" in Eisenstadt, S. N. & Helle, H. J. (eds.), *Macro-Sociological Theory*, Sage.

（引用文は邦訳と必ずしも一致しない）。