

「社会形態学」から「儀礼論」へ

—デュルケーム社会理論の変遷—

野 中 亮

From 'la morphologie sociale' to 'une étude sociologique des rites'

—The transition of Durkheim's social theory—

Ryo Nonaka

Abstract: This paper is an attempt to reinterpret Emile Durkheim's *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. In this text, we can see a remarkable imbalance between theoretical significance of 'le sacré' and 'le profane'. This imbalance, however, is the solvable subject.

First of all we investigate the cause of this imbalance by reinterpreting *De la division du travail sociale*, *Les règles de la méthode sociologique*, *Le suicide*. In this work, we find a keystone for a solution of this imbalance, 'morphologie sociale'. These arguments which based on positivism were regarded as 'semi-behaviorist objectivism' or 'sociologistic positivism' by Talcott Parsons.

Secondly 'morphologie sociale' varied with the time, but Durkheim's motif — Idealistic Social integration — did not change.

Thirdly it was natural that the framework of the Durkheim's social theory was reconstructed in *Les formes élémentaires*, Durkheim emphasized the importance of 'rite' and 'symbolism'. Imbalance between theoretical significance of 'le sacré' and 'le profane' represented Durkheim's dilemma that he had to give up his positivism or his idealism.

Key words: rite, positivism, 'morphologie sociale', sociology of religion, l'effervescence collectif, Durkheim

索引語：儀礼，実証主義，社会形態学，宗教社会学，集合的沸騰，デュルケーム

凡 例

本稿では，デュルケームの主要著作である『社会分業論』[Durkheim, 1893=1989]，『社会学的方法の基準』[Durkheim, 1895=1978]，『自殺論』[Durkheim, 1897=1985]，

『宗教生活の原初形態』[Durkheim, 1912=1975]を、それぞれ『分業論』、『基準』、『自殺論』、『原初形態』と略記する。また、デュルケームの著作の引用に関しては、発行年度、引用ページのみを記載し著者名は記載しない。例[1912:50=上72]

1. 問題の所在

デュルケーム宗教社会学の特徴として、理論的枠組みにおける「信念」と「実践」, 「聖」と「俗」との二分法をあげることができる[1912:50=上72]。しかし、私見によれば、デュルケーム宗教社会学の最大の特徴は、宗教を行為の体系として捉えるその視点にこそある。確かにデュルケームは聖と俗という認識論上のカテゴリーの存在を宗教の特徴として挙げている。しかし一方で、それまでの宗教研究が認識論的側面に偏っていたことも指摘し、宗教の定義に際して、あらゆる宗教が信念と実践の体系であることを強調している[1912:65=上86-7]。

また、人間の行為の体系として宗教を見るという視点は、宗教の定義のみならず、『原初形態』の方法論とも密接にかかわっている。導入部でこそ「信念」にまつわる諸概念の検討が行われるが、その後は一貫して聖と俗をめぐる「儀礼」¹に注目し、あくまで「儀礼論」を通じて宗教論が展開されているのである²。

宗教的行為を、宗教的諸信念の反映としてのみ捉えていては、デュルケームが批判した従来の宗教論の枠を超えることはできない。僥倖を善神に祈るにせよ、不運を嘆き悪霊を退けようとするにせよ、いずれも近代科学の観点からすれば、結局、宗教儀礼は無知と誤謬に満ちた愚かしい行為でしかないのである。しかし、ここでいう無知・誤謬とは、行為者の主観的な目的と選択された手段の関係が、あくまで、近代科学の観点からは目的合理的ではない、といっているにすぎない。デュルケームが注目していたのは、われわれの常識からみれば非合理的な行為に過ぎない宗教的営為が、それにもかかわらず、営まれつづけるその理由だったのである。

そこで見出されたのは、行為主体の目的に関係なく行為そのものから生じている集合的・社会的な事実であった。すなわち集合的な宗教儀礼によって社会集団の共同性が生成、維持されているという、集合的レベルにおける宗教儀礼の社会的機能の問題である³。

デュルケームは、宗教をいわば一種の疑似科学とみなす「主知主義的」[Evans-Pritchard, 1956]な解釈を退け、儀礼とその社会的効果という社会的事実を「事物(モノ)のように *comme des choses*」[1895: 27=90]扱うことで、宗教を実証社会科学の対象として扱おうとしていたのである。

こうして提出されたのが当時としては画期的な、儀礼論に重きをおいた宗教論だったのであるが、しかし、その儀礼論的宗教社会学には看過できない問題もあった。デュルケーム、そして、これは従来のデュルケーム研究者にも概ね共通した問題であるのだが、理論上の「聖」の偏重が顕著なのである。儀礼論の文脈においては、祝祭時の「積極的儀礼」に重点が置かれ、俗なる日常生活での活動は、「消極的儀礼」として残余範疇的な扱いを受

けているのである。

このデュルケームによる積極的・消極的儀礼の区別は、各儀礼の機能というよりは、むしろ表面上の手続きの性質によるものであった。そこで、拙論[野中, 1997]では、カイヨワの祝祭論を手がかりに、儀礼の社会的機能にもとづいて、儀礼概念の再構成をおこなった。すなわち、儀礼の目的が聖なるものへの接近・侵犯にあたるものを「積極的儀礼」とし、聖なるものの俗なる日常からの分離、もしくは聖なるものとの接触の回避に目的があるものを「消極的儀礼」と呼ぶことにしたのである。理論上の聖／俗バランスの是正をはかるには、俗なる日常生活における儀礼の固有性と独自の意義を明確にする必要があったし、それによってデュルケーム宗教理論の応用可能性を広げることを目的とするものであった。

さて、さきにデュルケームおよび従来のデュルケーム研究にみられる「聖」の偏重を指摘したが、そもそも、その原因は何であろうか。デュルケーム社会学における「社会」とは、単純化をおそれずにいえば、道徳に代表される「集合力」によってまとめられた共同体のことである。デュルケームは、この「集合力」の源泉をもとめて宗教社会学を展開し、社会の結束力の源として「集合的沸騰 *l'effervescence collective*」, すなわち祭りを位置付けたのである。こうした背景が聖の偏重の一因になったといえるだろうが、しかし、ここでも理論上の不都合が生じている。

従来のデュルケーム宗教社会学では、集合的沸騰において生じた集合力が社会統合を生みだし、俗なる日常生活の場を活気づけ、その威力が弱まると次の集合的沸騰によって集合力を再生すると見なされていた。ところがその社会の「動力発生」[古野, 1938: 72]の源ともいえる集合的沸騰のメカニズムが不明確なのである。膨大なエネルギーを必要とするはずの集合的沸騰が、なぜ、集合力の枯渇した状態で発生可能なのか。

そこで、前出の拙論では、カイヨワやバタイユの議論を参考に、集合力とは別レベルで俗から聖へと流れるエネルギーを仮定し、そのアンバランスの是正をはかった。カイヨワ、バタイユはデュルケームの流れを汲む思想家であるが、しかし、祝祭を「蕩尽」の場と考える点でデュルケームの議論を逆転させている。つまり、祝祭・集合的沸騰を成り立たせているのは、俗なる日常生活において蓄えられた人的エネルギー、あるいは物財だと解釈することができる。こうした視点によってはじめて、聖と俗との理論的な相互補完的關係を確保することができるのではないかというのが、拙論での展望であった。

本稿では以上のような問題意識をモチーフに、いったん『原初形態』をはなれ、初期の著作群を検討する。いわば、『原初形態』では議論が不十分であった「俗」なる領域に関する部分を初期の著作で補い、『原初形態』の視点から再検討しようという試みである。

しかしながら、初期の著作だけでもテーマや研究対象は多岐にわたっており、また、それらについて、後続の研究者がさまざまな問題を提起しつづけている。そのすべてをこの小論で一括して扱うことは不可能であるから、便宜的にはあるが、本稿では論点を一つに絞って議論をすすめることにする。これまであまり重視されることのなかった「社会形

態学」を軸に、デュルケームが紆余曲折の果てに『原初形態』に至るまでの経過をたどることによって上記の問題について考えてみたい。

2. 社会形態学の変容

既存のデュルケーム研究における論点のひとつに、前期デュルケームと後期デュルケームのあいだの「断絶」問題がある。『社会分業論』・『社会学的方法の基準』・『自殺論』の時期を前期デュルケーム、『原初形態』の時期を後期デュルケームとして区別し、この両者に連続性を認めないのが、「転換」派もしくは「断絶」派で、パーソンズ[Parsons, 1937]らがこれにあたる。一方、両者の連続性を主張するのがギデンズ[Giddens, 1978]に代表される「連続」派である⁴。

もっとも、前期の「素朴な」実証主義の批判など、前者がおもに方法論的な面で後期デュルケームを評価するのに対し、後者はデュルケームの問題意識そのものの連続性を重視しているため⁵、デュルケームを論じる際の視点の相違としてとらえるのが妥当だといえるだろう。先にのべたように、本稿は、『原初形態』の視点から前期デュルケームを再検討するのであるから、立場的には後者に近い。

さて、この節では、「転換」派によって素朴な実証主義の残滓とされた社会形態学についての検討をおこなう。かつてデュルケームが社会学の主要部門として構想した社会形態学は、後発科学である社会学の体制を整えるための試行錯誤の所産とみなされがちであった。いわば、学説史研究の対象ではあっても、理論研究の対象ではなかったのである⁶。

この節では、社会形態学の構想の変遷を追い、後期デュルケームへの結節点を探し出すことにしたい。なお、社会形態学の時系列的な変遷・展開に関しては、島津俊之[1993]によって要領よくまとめられているため、この節の以下の部分ではこの論考を参考にしつつ社会形態学の変遷の概要をまとめる。

(1) 社会形態学の誕生

「社会形態学 *morphologie sociale*」の構想そのものはデュルケームの研究履歴のかなり早い時期の文献において散見される。ボルドー大学での就任講義では、社会集団の構成とされ方を構造とよび、それを研究する社会学の分科に「形態学」という名を与えている(1888: 100-5=79-84)。一方で、法や道徳が社会集団から生じて個人を拘束することを社会集団の行為とみなし、それを機能とよんで「生理学」の対象とした。19世紀的な社会有機体説の影響を受けたデュルケームは、生物学にならって社会学の体系を構想したのである。

構造と機能の例としては教会制度と宗教的観念があげられており、それぞれ形態学と生理学に結び付けられている。デュルケームが生理学の対象としてあげている宗教的観念は、単なる社会集団の行為ではなく、それを行為準則として内面化する個人の側から「意識」の「観念」として把握されているものである。生理学の対象は、意識や観念といった人間

固有の現象なのである。

『分業論』では、社会形態学的要因による機械的連帯から有機的連帯への社会連帯の様式の進化が論じられた。ここでデュルケームは、分業を道徳的準則とみて、その要因と機能について分析している。おおまかに言えば、分業は、「動的密度」(=個人間のコミュニケーション)の増大につれて発達し、「社会容積」(人口)の増加がこれを促進すること、さらに分業の発展が機械的連帯を有機的連帯に導くとされたのである。

これをうけて、『基準』では、動的密度と社会容積が「内的社会環境 milieu social interne」の主要な構成要素とされ、それらは社会学的説明における独立変数とされた[1895: 111-2=221-3]。デュルケームはここで社会形態学を、構造の違いによって集団を分類し、「社会類型」もしくは「社会種」を設定する分科として位置づけている[1895: 80-1=173-4]。また、動的密度は、社会類型設定の基準である社会環節の融合の度合いであるとされている[1895: 113=223]⁷。

つまり、社会類型とは、デュルケームにとって重要な独立変数である動的密度と社会容積の値が形態的・象徴的に表現されたものなのである。『分業論』では機械的連帯にもとづく「環節社会」から有機的連帯にもとづく「組織社会」に社会類型が変化するとされたが[1893: 243=56]、これも動的密度と社会容積の形態的表現と解釈できるだろう⁸。

ところで、動的密度は「道徳的密度」[1893: 238=50]ともよばれているように、基本的に道徳=精神的な変数であり、社会容積変数の物質的な側面は副次的な意味しかもっておらず[1893: 243=56]、「生理学」の対象となるはずのものである。しかし、本来生理学の対象であるべき動的密度と社会容積は、『基準』では社会形態学にかかわる事実とされている。

(2) 「基体」概念と「集合表象」——後期デュルケームへ——

デュルケームのいう社会形態学は、あくまで「生理学」と密接不可分のものである。『基準』以降のデュルケームは、この点を配慮してであろう、社会形態学を「基体 substrat」の学として展開してゆく⁹。「基体」とは、法や道徳など、さまざまな姿に変化する社会現象を生み出す「結合した個人の総体」[1898: 293=38]をさすものであった。しかし、『基準』での社会的事実についての説明にあたっては、さらに突っ込んだ意味合いがもたされている。

個人意識に外在し、個人を外側から拘束する社会的事実とは「一種独特の实在 *réalité sui generis*」[1895: 9=59]であり、法や道徳がその典型的な例である。しかし、社会的事実のカテゴリーには多様な事物がもりこまれており、それらはいくつかのサブカテゴリーに分類された。

社会的事実には生理学的事実と形態学的事実とがあり、生理学的事実には社会的潮流や狭義の制度を含む「社会生命 *la vie sociale*」¹⁰が、形態学的事実には政治区分の様式・人口の分布・交通路・住居などが割り振られていた。形態学的事実が社会的事実とされるの

は、生理学的事実と同様に、個々の人間に対して外在性と拘束性をもつからである。この分類は、構造は機能の固定化したものという認識の元に、生理学的事実 = 社会生命の固定化の度合によってサブカテゴリーを区分したものだといえよう。

社会的事実を「事物のように *comme des choses*」[1895: 27=90]あつかわねばならないのは、心的事実に迫るには可感的な外部標識をたよりにせざるをえないからであり [1895: 43-6=115-8]、その意味で、「基体」はとらえがたい社会生命にせまるための観察可能な媒体だったのである。

ところで、『自殺論』のころからあらたな概念が登場してくる。「集合表象 *representations collectives*」がそれである。これは個人によって内面的に表象された社会的事実をさすもので、社会生活は本質的に集合表象からなるとされている [1897: 352=392]。生理学的事実が集合表象としてとらえ直されると、基体との関係も再定義されるようになる。基体から発生した集合表象は、ある程度の自律性をもつようになるとされたのである [1898: 299=45]。

また、『社会学年報』第2巻では、社会形態学は社会的基体の記述のみならず、基体の形成過程を説明する科学であるとされている [1899a: 521]。さらに「社会に一定の形態を付与すること、つまり、境界が砦で守られているとか・・・交路や都市集団の発達・・・を決めるのは、社会的要因であり、ようするに道徳的な要因なのである」[1899b: 531]と述べられている。

つまり、集合表象はみずからを生み出した基体に反作用を及ぼすものであり、基体とは社会生命が固定化したものなのである。こうした社会形態学のありかたは、『基準』における類型学とはかなりことなるものとなり、年々「社会形態学」の意味合いが漠然としてきているのがわかる。これは、具体的なモノとしての環境にあたるものと、社会集団という本質なものが基体概念のなかに統合されようとしているからである。デュルケム自身このふたつの分析的区分を試みてはいるが、Jaworski [1983: 30-1]もいうように、やはり不明瞭なままである。

可感的な「モノ」にこだわる方法を、また、「モノ」と心的実在とのあいだに単純な照応関係があるとする方法論を洗練されない実証主義だとするならば¹¹、たしかに、こうした状況を「前期デュルケム」の行き詰まりとみる「転換」派の主張にはそれなりの説得力がある。

しかし、社会形態学をめぐって展開されたデュルケムの社会学の方法論の軌跡には、心的実在と「モノ」の双方を、社会的事実としてともにすくい上げていかねばならなかった。デュルケム社会理論の本質が見え隠れしている。デュルケムにとって、社会とは、一部構造に還元できるようなものでもなければ、たんなる形而上学的存在でもなかったのである。

3. 社会形態学から儀礼論へ

(1) デュルケームの一貫性

前節でまとめたように、前期デュルケームにおける社会形態学は、すでに萌芽の段階で、未洗練の実証主義という枠に収まりきれない内容をもっていた。『基準』では「事物のように *comme des choses*」[1895: 27=90] 扱うべきとされた社会的事実であるが、しかし、実際のデュルケームの記述に現れる社会的事実、けっしてモノのように扱われていなかったのである。

生理学と対置されるかたちで分類された社会形態学は、『基準』においてその内容を拡大され、「基体」概念を中心に展開されてゆく。一方、生理学的事実は「集合表象」として捉えなおされ、「基体」から発生した集合表象はある程度の自律性をそなえ、「基体」に反作用を及ぼすようになることとされた。形態学的事実である「基体」と生理学的事実である「集合表象」は、相互に浸透しあい、影響を与え合い、依存しあうようものと見なされるようになっていったのである。

社会形態学と生理学のこのような関係は、『分業論』の段階ですで見出すことができる。とすれば、理論・方法論の精緻化、もしくは社会学の制度化の過程で、徐々に社会形態学と生理学の相互関係についてのアイデアが洗練されていったと解釈することも可能だろう。『分業論』や『基準』、『自殺論』において、社会形態学の範疇に生理学的要素が組み込まれていたり、法律のような外的事実が役割体系としての社会構造＝分業に影響を及ぼすことなどがすでに述べられているのである。

もちろん、連帯という内的事実が法律などの外的事実単純に投射されており、したがって、内的事実をつきとめるためには外的事実のみを手がかりとすべきである、と考えられている点では、未熟な実証主義的方法論を採用しているとみなされるのはもっともである。しかし、これまでにまとめてきたように、初期デュルケームの射程は、当初から「社会学主義の実証主義 *sociologistic positivism*」[Parsons, 1937: 343, 461-2]の枠を越えていたのである¹²。

『分業論』では、動的密度は「道徳的密度」[1893: 238=50]ともよばれていた。しかし、道徳とは基本的に心的実在であるから、内的・精神的な変数であり、生理学に属するはずのものである。動的密度、すなわち個人間のコミュニケーションの増大が、道徳という人間の精神的な部分に重点をおいて論じられているのだとすれば、動的密度を増大させる社会容積などの物質的な側面は、副次的な意味しかもっていなかったのも当然のことである [1893: 243=56]。

生理学の対象であるべき動的密度と社会容積が『基準』において社会形態学にかかわる事実とされたのは、この2変数が社会類型という形で可感的・客観的に表現されうるという特性を持っていたからだろう。「道徳的」な密度を実証科学の対象とするには、それが客観的な形で表象されていなければならない。デュルケームは、『分業論』に萌芽的に示唆されていたアイデア群を、方法論の整備の過程で実証主義の枠に性急に詰め込んでしまったと

いえなくもない。

もちろん、方法論的な客観主義が必ずしも決定論的な分析結果に直結するわけではないが、『基準』や『自殺論』を重視し、デュルケーム社会学を環境決定論的に解釈する論者がいるのも事実である。しかし、『分業論』『基準』『自殺論』で展開された形態学的事実の内容を検討してみれば、デュルケームの議論が単純な環境決定論にはなっていないことがわかる。したがって、前期デュルケームを単に「広義の唯物論」[Tompson, 1985: 17]などこみなすことはできないだろう。後に『原初形態』で示される「社会」とは、集合的沸騰に基づく道德共同体であった。このような心的事実としての社会という視点は『分業論』の段階から一貫したものであったのである。

社会形態学において動的密度と社会容積が独立変数として重視されたのは、これらが社会類型の可感的な指標となるばかりでなく、実際に社会を成り立たせている重要な要素と多えられていたからであった。環節的社会であれ組織的社会であれ、集団生活とは、構成員が一定の地域的広がりや人口規模のもとで、互いにコミュニケーションを取り合うことになりたっているのである。しかし、ここで注意してもらいたいのは、デュルケームにおいては集団生活＝社会というわけではないということである。社会を観察可能な客観的事実、すなわち形態学的事実のみに還元してしまうことは、社会を実体視する「社会学的実体主義」に舞い戻ってしまうことになる。

前節で述べたように、道德的準則である分業は、個人間のコミュニケーションの度合いである「動的密度」の増大につれて発達するものであり、人口の集中という「社会容積」にかかわる事実はこの促進するという副次的な位置にあった。結局、道德的事実としての「社会」は構成員のコミュニケーションによって成り立っているのである。もっとも、前期のデュルケームはコミュニケーションの内容について具体的には語っていないが、このコミュニケーションが「社会」の核心部分にあたることは確かである。

では、実際に集団生活を成り立たせている要素である動的密度とは、いかなるものなのだろうか。『基準』では、動的密度と社会容積は「内的社会環境 milieu social interne」を構成するものだとされていた。この「内的社会環境」についてデュルケームは、「この環境（内的社会環境）を構成している要素には、事物と人間という二種類のものがある（中略）けれども、前者、後者のいずれからも社会の変容をうながすような動因が生じないことは明らかである（中略）能動的要因として残されるのは、固有の意味での人間的環境のみである」[1895: 112=222（ ）内は野中]と述べている。つまり、分業の発達の主要因である動的密度とは、ヒトでもモノでもなく、それらすべてを一つの道德的事実としての集団生活にまでまとめ上げる作用のことなのである。ここでいうコミュニケーションとは、人と人との直接的な接触のみならず、内的社会環境を構成するすべてのものを巻き込む相互作用を指しているといつてよい。

この全体的相互作用としてのコミュニケーションという発想は、『原初形態』の集合的沸騰論に直結するものと考えていいだろう。周知のように、集合的沸騰は集団の結束力の源

として位置付けられている。すなわち、集合的沸騰において生じた集合力が集団の結束を生みだし、俗なる日常生活の場を活気づけ、その力が弱まると次の集合的沸騰によって再生されるのである。集合的沸騰の周期性という相違点こそあれ、人口の集中をとまなう濃密なコミュニケーションが創発特性をもつという点では『分業論』と『原初形態』は軌を一にしている。

ただし、『分業論』と『原初形態』のあいだには重大な違いもある。『原初形態』が非日常の世界を儀礼論という方法で分析しているのに対して、『分業論』は日常生活を社会形態学的に分析しているのである。『原初形態』の用語を使えば、聖の領域を儀礼論で、俗の世界を社会形態学であつかっているということである。ではこのような変化は何に起因するのであろうか。

(2) 集合表象論と儀礼論

前節でまとめたように、デュルケームは『自殺論』において「集合表象 representations collectives」というあらたな概念を導入し、個人によって内面的に表象された社会的事実であるとしている[1897: 352=392]。さらに、集合表象としてとらえなおされた生理学的事実は「基体」との関係についても再定義され、基体から発生した集合表象は、ある程度の自律性をもつようになるとされた[1898: 299=45]。しかし、『社会学年報』第2巻では、社会形態学は社会的基体の記述のみならず、基体の形成過程を説明する科学であるともされている[1899a: 521]。

デュルケーム「転換」派の論拠のひとつである集合表象論が登場したこの時期に、たしかにデュルケームの議論は転調している。集合表象の自律性の主張は、方法論上の形態学的事実の重要性を軽減するものと解釈できるからである。しかし、これまで見てきたように、形態学的事実の重視はあくまで方法論上の要請によるものであり、けっしてデュルケーム社会理論の本質ではなかった。デュルケームが一貫して追及していたテーマは、「道徳」ということばに集約されうる社会統合の問題だったのである。分業の異常形態やアノミー・エゴイズムと自殺の問題など、つねに危機的社会とその統合という問題に向き合ってきたデュルケームは、有機的連帯や職業集団、個人主義といった「理想」による社会統合という処方箋を出しつづけていた¹³。

しかし、実証主義的方法によって導出されるのは、個人に外在し、拘束する社会的事実としての道徳であった。集合表象論の導入は、こうした経緯の上にあるといってもよいだろう。集合表象とは、いうなれば、心的事実が外在的事実に対して持つ影響力を重視する概念だからである。この後、「理想」による社会統合という観点を突き詰める方法として、宗教というテーマとともに『原初形態』に導入されたのが儀礼論だったのである。

さて、『原初形態』における儀礼論のポイントは、第1節でのべたように、機能論的観点から儀礼が分析されていること、儀礼の機能として集団の統合作用が強調されていること、集団の統合にかかわる積極的儀礼が重視された結果、議論が「聖」の領域に偏ってしまっていること、の3点である。さきに本稿での課題としていたのは、3番目の「聖」の偏重に

由来する集合的沸騰のメカニズムの問題であるが、その前に他の二つのポイントにそくして『原初形態』における儀礼論の意味を検討しよう。

個人によって内面的に表象された社会的事実として定義された集合表象は、デュルケームのシンボリズムの視点がより明確化されたものである。デュルケームの議論には、『分業論』の段階からシンボリズムの観点が見出せる¹⁴。社会形態学がそうであるように、個人に外在する社会的事実をシンボルとみなす傾向があったのである。ただし、初期のデュルケームの実証主義的方法のもとでのシンボリズムにおいては「[内的事実]は「外的事実」に内在する本性的属性に限定されてしまう」[丹下, 1984: 59]ため、シンボルの個人に対する影響力のみが強調される結果となった。しかし、集合表象論における内的事実は、シンボルである外的事実に対して一定の自律性を確保されている。ここにいたって、デュルケームの方法論はシンボルのあり方をめぐって改変されることになるのである。

『原初形態』においては、集合的沸騰によって生み出されたエネルギーがトーテムというシンボルによって水路づけられてはじめて、トーテミズムという「記号の宗教」[1912: 144=上 307]となる。そしてトーテムは具体的な形をもった動物や植物を通じて崇拜される。つまり、シンボルそれ自体が崇拜されているわけではなく、また、集合的沸騰によって生み出されたエネルギーはシンボルの働きによってしか崇拜されない、という、独特のシンボリズムによって成立しているのが『原初形態』における宗教なのである。

しかし、このシンボルには寿命がある。集合的沸騰の場で、この独特のシンボリズムによって一時的に「理想」による統合が実現されたとしても、長く持続するものではない。集合的沸騰のエネルギーが間断なく充填されつづけることが不可能な以上、シンボル体系を維持するには別の手段が必要になる。このシンボルの疲弊の防止という役目を果たすのが儀礼である。シンボルが投射物・本質の写しでしかない実証主義的シンボリズムではなく、エネルギーとシンボルの相互の関係が説かれる『原初形態』のシンボリズムにおいてはじめて、儀礼の役割は決定的なものとなるのである。

デュルケームが批判したそれまでの宗教論では、儀礼はたんなる信仰の表現・伝達手段のみなされており、宗教の本質である信仰に対して副次的な意味しか持っていなかった。しかし、集合表象論を経てあらたなシンボリズムにたどりついたデュルケームにとって、儀礼は信仰とともに宗教の核心部分を形成する要素だったのである。この『原初形態』での儀礼論は、あくまで前期デュルケームの方法論的展開の延長線上に位置付けられるものであり、繰り返しになるが、前・後期デュルケーム理論の一貫性を損なうものではない。

さて、ここまでの議論をふまえて、儀礼論の3番目のポイントである「聖」の偏重の問題にうつろう。さきにわれわれが提示した問題は、聖と俗との不均衡な関係¹⁵が集合的沸騰のメカニズムを不明にしている、というものであった。デュルケーム自身、「人は自らの生存を聖なる存在に負っている」が、「聖なる存在が存続しているのは、人による」とも述べている。「人がインティチュマをおこうことをやめれば聖なる存在は地上から消滅する」からである[1912: 487=下 193-4]。このように、『原初形態』においては、「聖」と「俗」

の相互依存的関係について言及されてはいるのだが、しかしながら、「俗」の役割の具体的内容についてはほとんど触れられていない。そのため、結果的に集合的沸騰状態が一方的に人々を活気付ける側面ばかりが強調されることになり、あたかも集合的沸騰状態がインプットの無い無限動力発生装置でもあるかのような、奇妙な印象を読者にあたえるのである。

しかしわれわれは、この集合的沸騰と原理的になじものをすでに知っている。『分業論』以来、社会形態学の中心的な論点であった「動的密度」、すなわち内的社会環境を構成するすべてのものを巻き込む全体的相互作用としてのコミュニケーションである。もちろん、社会形態学における「動的密度」の議論は、集合的沸騰論のような濃密な直接的コミュニケーションの事例に欠け、デュルケームのいう「コミュニケーション」がどのようなものであるのか、またそこから何が生まれているのかという点に関してははっきりしなかった。要因としての動的密度と、結果としての社会類型の変化が述べられているだけで、その結節点がブラックボックスになっていたのである。

一方で、動的密度をめぐる議論を、集合的沸騰の外部にあって沸騰状態を可能にする外的条件に関する議論として位置付けなおすことも可能だろう。つまり、シンボリズムの視点の導入によって、いわばこのブラックボックスの中身を明らかにしようとしたのが集合的沸騰論であるという解釈である。社会形態学と集合的沸騰論がこのような相互補完関係にあるとすれば、すくなくとも「聖」の領域がインプットの無い無限の動力供給源であるかのような印象を拭い去ることはできるだろう。さらに、社会形態学と集合的沸騰論の接合可能性を仮定してみることは、デュルケーム社会理論の一貫性を強調する有効な手立てにもなったはずである。

無論、このような結合可能性を探るには、前期デュルケームの著作を儀礼論的観点からさらに詳細に読み込まねばならないだろう。『原初形態』では一種の理想的な社会統合の状態として描かれた集合的沸騰状態だが、極限にまで世俗化の進んだわれわれの社会ではすでに実現不可能なものである。ならばわれわれは、『原初形態』で得られた知見を『分業論』や『自殺論』で示唆された現代社会論に読み込んでいくしかない。そして、その作業を通じてのみデュルケーム理論の現代社会への適用が可能になるはずである。

4. おわりに

本稿の目的は、社会形態学の変遷をたどることで、『原初形態』の視点からデュルケーム社会理論の再構成を試みることであった。まず社会形態学のおおまかな流れを確認する作業をおこない、デュルケーム理論に通底する問題をつかみ出した。もしも一貫性がなければ「全体」の再構築に支障をきたすからであるが、形をかえつつもいたるところに散見される社会統合への意思を、デュルケームの著作群に共通したモチーフとして析出することができた。デュルケームの「揺れ」は、そのモチーフと方法論との確執の過程であるといえるものであった。しかし、最終的にはモチーフの一貫性の結果として儀礼論の導入とい

う方法論上の転回がおこり、この転回の意味についての考察が、逆にそれまでのデュルケームの紆余曲折の意味を照らし出すことにもなったのである。

もっとも、「理想」による社会統合というデュルケームの最終的なもくろみは必ずしも成りかかっているとはいえない。芦田徹郎は中久郎の言葉をかりて、「分業（有機的連帯）や職業集団や個人主義的道德（宗教）等に可能性を探るデュルケームの近代社会論は、多分に希望的観測としての、いわゆる「理想的効果」において語られており、近現代の「事実的経緯」に照らしてみると、そのすべては未完のままにとどまっているといわざるをえない」[芦田, 2001: 5]と述べている。

しかし、結果的には未完であっても、デュルケームが『原初形態』において儀礼論という新たな方途を見出すまでの道程を見てきたわれわれとしては、あえて次のようなフィロソフィーのことに素直に同意しようと思うのである。

「エミール・デュルケームが構築しようとした社会体系の理論モデルが我々の関心を惹くのは、その時代には独創的だとするのできたもの、すなわち集合意識、社会的なるものの非還元性によってというよりは、今日ではむしろ理論モデルの曖昧性と、その彫琢の過程で出会った諸困難とによってである」[Filloux, 1970: 5=1]

引用文献

デュルケーム(Emile Durkheim)の著作

- 1887, 'De irreligion de l'avenir' *Textes Vol. II, P.U.F.* (=1983, 「将来の無宗教」古関藤一郎編訳『デュルケーム宗教社会学論集』行路社)
- 1888, 'Cours de science sociale. Leçon d'ouverture' *Revue internationale de l'enseignement, XV.* (=1988, 佐々木交賢・中嶋明勲訳『社会科学と行動』恒星社厚生閣)
- 1893, *De la division du travail sociale*, P.U.F. (=1989, 井伊玄太郎訳『社会分業論 上・下』講談社)
- 1895, *Les règles de la méthode sociologique*, P.U.F. (=1978, 宮島喬訳『社会学的方法の基準』岩波書店)
- 1897, *Le suicide*, P.U.F. (=1985, 宮島喬訳『自殺論』岩波書店)
- 1898, 'Représentation individuelles et représentation collectives' *Revue de métaphysique et de morale, 6*
- 1899a, 'Morphologie sociale' *L'année sociologique 1er série, 2.*
- 1899b, 'Ratzel, Politische Geographie' *L'année sociologique 1er série, 2.*
- 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, P.U.F. (=1975, 古野清人訳『宗教生活の原初形態 上・下』岩波書店)
- 1925, *L'éducation morale*, P.U.F. (=1964, 麻生山村訳『道德教育論』明治図書出版)

その他の文献

- Alexander, J.C., 1988 'Introduction', Alexander, J.C.(ed.), *Durkheimian Sociology*, Cambridge

- 芦田徹郎, 2001, 『祭りと宗教の現代社会学』世界思想社
- , 1981, 「デュルケム『社会分業論』における有機的連帯の構成」『ソシオロジ 26-1』
- Challenger, D. F., 1994, *Durkheim through the lens of Aristotle*, Rowman & Littlefield
- Claval, P., 1964, *Essai sur l'évolution de la géographie humaine*, Les Belles Lettres
(=1975, 竹内啓一訳『現代地理学の論理』大明堂)
- Evans-Pritchard, E. D., 1956, *Nuer Religion*, Oxford
- , 1965, *Theory of primitive religion*, Oxford (=1975, 佐々木宏幹訳『宗教人類学の基礎理論』世界書院)
- Filloux, J.C., 1987, 'Préface' de Durkheim, E., *La science sociale et l'action*, P.U.F.
(=1988, 「序文」エミール・デュルケム 佐々木交賢他訳『社会科学と行動』恒星社厚生閣)
- Giddens, A., 1978, *Durkheim. His life, work, writings and ideas*, Harvester
- , 1971, *Capitalism and modern social theory*, Cambridge (=1974, 犬塚先訳『資本主義と近代社会理論』)
- Harvey, D., 1972, *Social justice and the city*, E. Arnold (=1980, 竹内啓一他訳『都市と社会的な不平等』日本ブリタニカ)
- , 1985, *The urbanization of capital: studies in the history and theory of capitalist urbanization*, The Johns Hopkins U.P. (=1991, 水岡不二雄監訳『都市の資本論——都市空間形成の歴史と理論——』青木書店)
- 古野清人, 1938, 「宗教社会学 学説・研究」1972, 『古野清人著作集7』三一書房
- Jaworski, G. D., 1983, 'Simmel and the Année' *Journal of the History of Sociology*, 5
- Jones, R. A., 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*
- Lévi-Strauss, C., 1965, *Anthropologie structurale*, Plon (=1972, 田島節夫他訳『構造人類学』みすず書房)
- Lukes, S., 1973, *Emile Durkheim. His life and work*, Stanford
- Mauss, M., 1906, 'Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos: Etude de morphologie sociale' *L'année sociologique 1er série*, 9. (=1981, 宮本卓也訳『エスキモー社会』未来社)
- Merton, R. K., 1949, *Social Theory and Social Structure*, Free Press. (=1961, 森東吾ほか訳『社会理論と社会構造』みすず書房)
- 宮島喬, 1977, 『デュルケム社会理論の研究』東大出版会
- 内藤莞爾, 1985, 『フランス社会学断章』恒星社厚生閣
- , 1988, 『フランス社会学史研究』厚生閣
- 中久郎, 1979, 『デュルケムの社会理論』創文社
- 中島道男, 1985, 「「集合沸騰」, アノミーそして疎外」『研究年報29』奈良女子大学
- Nisbet, R.A., 1966, *The sociological tradition* (=1975, 中久郎監訳『社会学的発想の系譜』アカデミア出版会)
- 野中亮, 1997, 「「宗教生活の原初形態」における「俗」の位置」『ソシオロジ 41-3』
- 野澤秀樹, 1988, 『ヴィダル＝ド＝ラ＝ブラーシュ研究』地人書房
- 小川伸彦, 1994, 「デュルケムの儀礼論への一視角——二つの規範と「社会」の実在性——」『京都社会学年報1』京都大学社会学研究室
- 大村英昭, 1979, 「実証科学としての社会学」新睦人ほか『社会学のあゆみ』有斐閣
- 大野道邦, 1993, 「集合的沸騰とシンボリズム——デュルケムにおける理論的問題——」『社会学雑誌 10』神戸大学社会学研究室

- Parsons, T., 1937, *The structure of social action, vol. I*, Free Press.(=1989, 稲上毅他訳『社会的行為の構造3 デュルケム論』木鐸社)
- Pickering, W. S. F., 1984, *Durkheim's Sociology of Religion*, Routledge.
- Poggi, G., 1972, *Images of society*, Stanford(=1986, 田中治雄他訳『現代社会理論の源流』岩波書店)
- 島津俊之, 1993, 「デュルケム社会形態学における社会と空間」『人文地理 45-4』
- Smelser, N., 1965, *Theory of collective behavior*, Free Press.
- Smith, W. R., 1997, *Lectures on the Religion of the Semites.* Routledge,(=1941, 永橋卓介訳『セム族の宗教』岩波書店)
- 菅康弘, 1992, 「コン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ムへ——」『哲学研究558』
- , 1993, 「コンミュニオンの意義と展開(完)——ロバートソン・スミスからデュルケムへ——」『哲学研究559』
- 田原音和, 1983, 『歴史のなかの社会学』木鐸社
- 丹下隆一, 1984, 『意味と解説——文化としての社会学』マルジュ社
- Tompson, K.(ed.), 1985, 'Introduction' *Readings from Emile Durkheim*, Tavistock Publications.
- 梅沢精, 1994, 「デュルケムにおける二つの社会変動論——形態学的社会進化論と沸騰的社会変動論——」『社会学評論45-1』

注

- 1 デュルケムは礼拝 *culte* と儀礼 *rite* を一応は区別している[1912: 89= 上 114]。しかし小川[小川, 1994: 34]も指摘するように, *rite* がもっとも包括性の高い概念であると思われるため, 以後, 本稿では一括して「儀礼」という語を用いる。
- 2 宗教を観念の体系としてだけではなく行為の体系としても捉えるデュルケム宗教社会学は, 宗教儀礼の重視という点で, ロバートソン・スミス[Smith, 1894]の宗教研究と重なる部分が多い。ロバートソン・スミスからデュルケムへの系譜関係については, Jones[1981], Lukes[1973], Pickering[1984], 菅[1992, 1993]などに詳しい。
- 3 このように, ある行為が行為主体の意図を超えて, 行為者レベルでは意識されない効果や行為者が意図しない効果を生み出すことがある, という視点は, 機能論の文脈で後続の社会学者達に継承されていった。ロバート・K・マートン[Merton, 1949(=1961)]が手際よくまとめた機能類型において, 「潜在的機能」と呼ばれるものがそれである。『社会分業論』での犯罪の社会的作用の議論がよく知られているが, 「潜在的機能」の発想は, 『原初形態』においても貫徹されている。デュルケムは, 何を意図して行われた行為であるかということではなく, その行為が結果的に, 社会集団に対して, どのような効果をもっていたかということに注目することで, 機能理論の先駆者とされたのである。ただし, 「村おこし」や「地域の再生」の手段として儀礼=祭りを利用している現代(日本)社会においては, 共同性の創造・維持を儀礼=祭りの潜在的機能と単純に言うことはできなくなっている。
- 4 Alexander[1988], Lukes[1973], Nisbet [1966 = 1975]などに概括的な議論がある。
- 5 「デュルケムは『秩序の問題』ではなく, 社会発展という一定の枠組みから見た場合の『秩序の変動過程とその性格』という問題に第一義的関心を置いたのである」[Giddens, 1971:iv=iv]
- 6 学説史的研究の例としては, 内藤[1985, 1988]や田原[1983]などを挙げるができるだろう。しかし, 社会形態学を正面からあつかった文献は社会学の分野では意外にすくなく, 比較的最近の業績としては梅沢[梅沢, 1994]のものがあげられる程度である。むしろ最近では, 隣接科学である人文地理学の分野で社会形態学の名が散見される。Claval[1964=76], Harvey[1972=1980,

- 1985=1991], 野澤[1988], 島津[1993]など。
- 7 デュルケームは社会種の設定について、「数の多少とはかかわりなく科学的な価値と興味をもって
いるような決定的な事実,あるいはベーコンのいう決裁的な *cruciaux* 事実をもってする」[1895:
79=171]という。純粹に哲学的な概念でもなく、雑多なモノグラフの集積にもよらない社会種
の概念は、一種の理念型だととらえることができる。
 - 8 集合意識にもとづく機械的連帯と分業に由来する有機的連帯との対比には、理論上の対称性が欠け
ているとの指摘がある[芦田, 1981][大村, 1979]。有機的連帯においても集合意識は形を変えて残っ
ていると考えるのが妥当であるというのである。
 - 9 「基体」とは、アリストテレス以来の哲学用語であり、諸変化にのもたあって変化しないもの、変
化を担うものとされている。デュルケームへのアリストテレスの影響については, Challenger[1994]
に詳しい。
 - 10 「社会生命」という訳語は中[1979]に負っている。
 - 11 こうした意味合いでならば、パーソンズの「準行動主義的客観主義 *semi-behaviorist objectivism*」
[Parsons., 1937: 365=91]という評価は的確だといえる。
 - 12 パーソンズよれば、この時期のデュルケームの方法論は以下のようなものである。すなわち、社会
現象が一定の条件で規則性を示すのは、行為を規定する社会的要因が行為者の主観ではなく行為者
にとっての客体の範疇に存在しているからであり、したがって、社会学は状況的な要因としての社会
的実在に依拠しなければならない、という方法論である。パーソンズはこれを「社会学主義的実証主
義 *sociologistic positivism*」とよんでいる。
 - 13 『道徳教育論』[1925=1964]では、「理想」の共有による社会統合が明確に強調されている。
 - 14 デュルケームのシンボリズムについては大野[大野, 1993], 丹下[丹下, 1984]などに詳しい。
 - 15 ポッジはデュルケームの聖俗理論は「あきらかに上下関係のなかにある」[Poggi, 1972: 230-
1=217]とし、ルークスは俗は聖の「残余範疇 *residual category*」[Lukes, 1973: 26]だとのべて
いる。