

デュルケムの宗教論（序説）

寺 林 脩

§1 はじめに

デュルケム (Émile Durkheim, 1858-1917) の晩年の大著である『宗教生活の原初形態』(Les Formes élémentaires de la vie religieuse, 1912. 以下は略記号 FE. 引用文は必ずしも訳書と同じでない。) は、彼の宗教論の集大成であるとともに、彼の社会理論の必然的帰結である。それは科学的要求に合致した社会的実在の説明を求める、デュルケムの実証主義的な方法論的態度によって貫かれている。また、理論的成果を実践に役立たせることを最高の希望とした彼にとって、つまり、第三共和制の道徳的統一の再建に貢献する為に、道徳を中心的課題として、そこに見出される普遍性や真理や理想を実践の最重要な手段として実践論を展開してきたが故に、この著作は実践の為の一連の提唱としても必然的帰結である。

デュルケムは初期の著作以来、繰り返して、社会における宗教の重要性を強調するとともに、宗教を後に生じてくる道徳的・哲学的・科学的・法的観念すべての発生源であると捉えている。この命題は変ることがない。彼の研究活動はちょうどこの逆方向に深められていく。それは社会の実在性を明確にしようとする努力であり、社会概念の完成が目差されている¹⁾。従って、宗教とは何かを究明することは彼の研究活動における最も重要な課題である。また、一連の実践の為の提唱として、その正当性を確証するものであり、かつ、実現されるべき理想的社会像とその条件をほぼ定めうるものである。

ところで、デュルケムの初期の著作である『社会分業論』(De la division du travail social, 1893) から、『自殺論』(Le suicide, 1894), 『社会学的方法の規準』(Les règles de la méthode sociologique, 1895), 『道徳教育論』(L'éducation morale, 1903) へと、方法論上の変化がみられる。研究活動の当初においては実証主義的社会科学の構築が企図されており、社会の実在性の論拠である「もの」としての社会的事実の外在性と拘束性を説明概念とする、社会形態学的説明から出発する。そして次第に、個人意識に還元できない集団共有的な思惟や感情や行動の様式であり、従って最も「社会的なもの」である集合意識を説明概念とする社会生理学的説明に重点を移す。同時に、社会現象の起源に関する因果分析よりも社会的要件に関する機能分析が重視され

てくる。そこでの社会の実在性は、個人外在的なものから個人内在的なものとなる。既に、パーソンズ (Talcott Parsons) が指摘したように、社会的事実の拘束性の概念が変化して、行為者が自らの目的を構成する時の規範的要素となる。従って、拘束の本質は諸制度や諸規則に対する自発的服従である義務となる。このような状態にあるところの社会像は、規範によって道徳的に統合された共通の理想である。共通の価値体系が社会の秩序を形成する第一義的な社会的要件となるのは必然的である²⁾。以上のように、デュルケムの社会理論の方法論上の変化によって、実証主義的な初期の一般理論から、後半期では、社会の実在性の規定を、非経験的なものも含む共通の価値体系に求める、なお実証主義的ではあるが観念論的傾向をもつ理論に到達する。『宗教生活の原初形態』はこの最終段階における著作である。

この著作においてデュルケムは、宗教の社会的起源と機能とを、当時知られているうちで最も原始的で単純な宗教である、オーストラリア未開社会のトーテミズム (totémisme) に求めて究明している。そして、このトーテミズムには、最も進歩した諸宗教の基底にもある、あらゆる偉大な観念と主要な儀礼的態度の存在することを発見して、(聖と俗とへの事物の区分、靈魂、精霊、神話的人格、国民的あるいは国際的な神性の観念、消極的儀礼とその誇張された形態である禁欲的行事、奉献とコミュニオンとの積極的儀礼、模倣的儀礼、記念的儀礼、贖罪的儀礼) 宗教とは何であるかに答えようとする。また、宗教と社会の関係を、それぞれの本質的な次元で跡づけようとする³⁾。

§2 宗教の定義

デュルケムが原始的宗教を研究対象に選んだのは、宗教の発生史的研究によって宗教の本質を導き出す為である。最も進歩した諸宗教においては、従属的なものから本質的なものを区別することが困難であるから、それが順次に形成された様式を歴史的に辿ってみなければならない。事実、諸宗教の比較研究を一瞥すると、あらゆる宗教は信仰の体系や儀礼をもっており、そこには基本的な表象や儀礼上の態度が存在していて、共通した客観的意義と機能を果しているから、宗教には恒久的な要素があるだろうと推測できる。

デュルケムは自ら原始的な未開社会の宗教現象を調査したのではなく、民族誌学者や人類学者による豊富な調査記録を縦横に駆使している。それらの記録からも明らかなように、原始的な未開社会は宗教の構成要素を抜き出すには好都合である。「個性の発達していないこと、集団の範囲の狭いこと、外的状況の同質性、すべてが差異や変化を極小にするのに役立っている。集団はより進んだ社会では、稀にしか実例を見出せない知的および道徳的な一様性を規則正しく実現している。すべてが皆に共通である。行動が紋切り型である。同じ状況のもとでは誰もが同じ事を行っている。しかもこの行為の一致は思想の一致の表われに外ならない。すべての意識は同じ渦巻きに引き込まれて、個人的類型はほとんど種族的類型と混じってしまう。すべてが一致していると同時に、すべてが単純である。…………… 付属的なもの、二次的なもの、すなわち奢侈的な発展がまだ根本的なものを覆っていない。すべてがそれなしには宗教が成立しないもの、不可欠

なものへと還元されている。しかもこの不可欠なものこそ本質的なものである。」(FE, p. 7-8, 訳書, 上, p. 24.)

原始的宗教に宗教の本質を求めるのは、発生史的な因果分析であるが、デュルケムの研究の内実は、最も進歩した諸宗教との隔たりがあまりに大きいので、宗教を定義した上で、原始的宗教のモデルを求め、原始的な未開社会における宗教の機能に注目する機能分析に重点を置いている。だから、原始的宗教も高次な宗教と同じ必要に応じ、同じ役割を演じ、同じ原因に因るものであるとする立場を取っている。「偽りの宗教は存在するものでない。あらゆる宗教はそのまま真実である。すべては様式こそ異なれ人間生存の一定の条件に応じている。」(FE, p. 3, 訳書, 上, p. 19.)

デュルケムが最も原始的な宗教であるというのは、全くの始源的宗教ではなく、最も単純な組織を備えている社会に存在し、かつ、以前の宗教から借りた何の要素も含まないで自ら説明できる宗教体系である。オーストラリア未開社会のトーテミズムは、以上の条件を満足させるものである。

デュルケムはまず、宗教現象を他の諸現象と混同させない為にも、宗教の予備的定義に取り組む。そこで彼は、既成の一般的な宗教の概念を批判して、実証的な、事実に即した定義を求める。一般に、あらゆる宗教的なものの特質とみなされているのは、超自然的な神秘の感情や観念であるが、それは宗教史において遅くに現われたものである。原始人の態度行動にみられる非合理的な神秘性は、彼らにとっては全く直接的様式であり、必然的・合理的なものである。神秘の観念は原始的でなく、実証的な諸科学が提供する必然性や秩序の観念に伴って現われてきたものである。なおまた、「経験が啓示する新奇と偶然とをどのように表象するにしても、この表象には宗教を特色づけるのに役立つものは何もない。というのは、宗教的概念は事物における例外的な、また不正規的なものではなくて、かえって事物が不断に、また規則的に有しているものを何にもまして表明し、説明することを対象にしているからである。」(FE, p. 39, 訳書, 上, p. 57.)

次に、神または霊的存在の観念と相関して、宗教が定義されているが、デュルケムはこれも事実反するとして退ける。なぜなら、仏教のように神々や精霊の観念を欠く、少なくとも二次的で小さな役割しか演じない大宗教が存在しているからである。仏教は仏陀の教えであり、教えを実践することである。仏陀の神性は仏陀における真に本質的なものとは全く関係のない観念にとどまっている。また、理神論的宗教で、何ら神性の観念を含まない諸儀礼が見出される。「神のない儀礼がある。また神々を派生させる儀礼さえある。あらゆる宗教上の功德は神格から放射されるのではない。また、人を神性に合一する以外の対象をもっている礼拝上の関係がある。従って、宗教は神々または精霊の観念以上であり、ひいてはまた、排他的にこの観念とだけ関係させて定義することはできない。」(FE, p. 49, 訳書, 上, p. 67.)

神秘や神性の観念による定義は、宗教を一種の不可見な実体を形成しているかの如く取り扱っている。ある観点で総括した宗教の性質を表明するより、すべての宗教が作られている原初的な

諸現象を特質づけることが方法的である。そこで、宗教現象は二つの基本的カテゴリーである信念 (croyance) と儀礼 (rite) とに配列されていることに、デュルケムは着目する。また、この宗教的信念の共通した特質は、人々が表象する実在上または理念上の事物を、俗 (profane) と聖 (sacré) との相反した二つの属に分類することを予想していることである。「世界を一つはあらゆる聖なるもの、他はあらゆる俗なるものを含む二領域に区別すること、これが宗教思想の著しい特徴である。信念・神話・教義・伝説等は表象あるいは表象の体系であって、聖物の性質・聖物に帰せられている功德や力能・聖物の歴史・聖物相互ならびに平俗な事物との関係等を表わすものである。しかし、聖物を神々と諸霊と呼ぶ人格的存在とだけ解してはならない。岩・樹・泉・小石・木片・家・要するにどのような事物でも聖となりうる。儀礼はこの特質をもちうるし、これを如何程かもたない儀礼はない。」(FE, p. 50-51, 訳書, 上, p. 72) 聖と俗の区別は絶対的な異質性による。つまり、聖物とは諸種の禁制によって保護され、孤立させられるべき物である。俗物とは聖物から隔離されねばならぬ物である。従って、宗教的信念とは聖物の性質や聖物相互の関係や聖物と俗物との関係を表わす表象である。儀礼とは人が聖物に対する振舞の規定された行為の規準である。さらに、宗教的信念は常に一定の集合体に共通なものであり、この集合体によって宗教的信念に帰依し連带的である儀礼が行われる。ここに共通の宗教的信念と儀礼によって統合されている集団、同じ信仰の信者が形成する道徳的共同体 (communauté morale), つまり教会 (Église) が存在する。事実、歴史上には教会の無い宗教はない。この教会の観念こそ、宗教を呪術から区別するものである。なぜなら、呪術的信念は、信者を相互に結合して同一の生活を生きる同一の集団に統一するという効果をもたないからである。呪術者のもっているのは顧客であって教会ではない。顧客と呪術者の関係も一般的には偶然で一時的である。デュルケムは宗教の起源が呪術の起源と同義にされることを厳しく拒否している。また、個人的宗教は別個の独立した宗教ではなく、各個人が成員である教会と共通した宗教の部面を構成しているのが事実である。聖と俗の概念や教会の意義を明確にしたデュルケムの業績は大きい。彼は聖の観念を宗教性の解釈のベースとし、教会を宗教性を担う基体として宗教の本質に迫ることができた⁴⁾。

我々はデュルケムの有名な宗教の定義に到達する。「宗教とは、神聖すなわち分離され禁止された事物と関連する信念と行事との連带的な体系であり、教会と呼ばれる同一の道徳的共同体に、これに帰依するすべての者を結合させる信念と行事である。」(FE, p. 65, 訳書, 上, 86-87) この定義に、宗教が著しく集合的な事象であることが暗示されている。

§3 ナチュリズムとアニミズム

宗教思想の起源について合理的な説明をしている有力な二つの学説がある。トーテミズムに論及する前に、デュルケムはそれらを検討する。一方は自然物を信仰対象とするナチュリズム (naturisme) である。他方は諸精霊の宗教であるアニミズム (animisme) である。ナチュリズムは自然力の驚異と恐怖が人間の精神に宗教的観念を呼び起したとする。そして、言語による抽象化によって自然力が人格者・生き考える存在・霊的威力・神々等に変形したとする。確かに、言

寺林：デュルケムの宗教論（序説）

語は人間の感覚的な自然界に新しい世界を付加し、その創造性は神話を生む。しかし、自然力の驚異や恐怖は原始人にとっては特に一時的なもので、宗教を構成している安定した永存の観念と行事との体系の骨子にはなりえない。また、言語で抽象化された観念的な宗教は、自然力をいくらかまたは全く誤った仕方で表明しているから、そのように非経験的で不条理な体系であるところの宗教の存続は理解しがたい。さらに、ナチュリズムは事物の聖と俗との区別を説明できない。事実、自然物において神聖な存在となったのは、偉大な宇宙の威力を示しうる太陽・天空・風・山・海等ではなく、まずは、つまらぬ動物や植物である。

アニミズムは、靈魂観念がその主要な概念である宗教だから、靈魂がどうして礼拝の対象となり、また精霊にどうして変形したかが問題である。靈魂観念は人間が一方では覚醒の状態に、他方では睡眠中に営む夢との了解しがたい二重生活の経験から示唆される。そして、靈魂は人間の肉体を活気づけている単なる生命原理から、肉体からの分離である死を媒介にして、それは自らに帰せられる効果の重要性によって、精霊や善悪の守神あるいは神性とさえなるという。従って、死者や祖先の靈魂が礼拝の最初の対象である。さらに人間とは精霊が生かしている肉体であるという観念は、架空の観念的交通として祖先崇拜を、また強い依存状態の故に自然崇拜を導き出すとする。しかし、追想的な夢が頻繁であるうえに、夢の確認によって幻想に気付く。靈魂観念が夢の主体に対する観念から形成されたとするのは、無からの創造を仮定するものであると、デュルケムは批判する。事実、靈魂と精霊の観念には後に論じるように質的差異が大きい。また、祖先崇拜はある程度進歩した社会（古代中国・エジプト・ギリシア等）で発達したもので、原始的な未開社会には欠如している。「靈魂は本質的には肉体の中にいるが、精霊は生存中、大部分はそれの基体としている対象物の外で過ごす。既に、そこに後者の観念が前者のそれからきたことを証明すると思えない差異がある。……確かに人間がその心象を事物に投射する必要があったとしたら、最初の神聖な存在は人間に似せて考えられるべきであった。ところが、神人同形態説 (anthropomorphisme) は原始的どころか、むしろ比較的進歩した文明の特色である。起源においては、聖的存在は動物や植物の形で考えられていて、それから徐々に人間的形態が解放されたにすぎない。……古代ギリシアやローマでは、神々は一般に人間的特質をもって表現されるが、多くの神話的人物は動物起源の跡をとどめている。……事実、人間の祖先は動物または植物であったか、少なくともそれらの著しい特徴をもっていたとは、最も原始的なオーストラリア未開社会に普遍的な信仰であり、同様に原始的なメラネシアや北米インディアンにも極めて広く流布しているものである。このように、人間はどこにも自分と似た者をみないどころか、最初には自分とは種別上異なる存在にならって自分を考えたのである。」(FE, p. 95-96, 訳書, 上, p. 122-123.)

宗教進化の出発点を、ナチュリズムは自然力という宇宙的顕現に、アニミズムは夢に求めた。いずれも、神的なものの観念を物理的であれ生物学的であれ、いくつかの自然現象が呼び起す感覚によって構成している。それは言語による心象や夢の幻想であって、宗教を錯誤的な解釈の所産とみている。しかし、批判的な吟味による実証的な結論は、「自然も人間も自らは神聖な特質をもたないから、それを他の源泉から得てきたのである。他の実在と関連してこの種の錯誤が意

味と客観的価値とをもつに至ったに違いない。」(FE, p. 124, 訳書, 上, p. 157.) 強力な信念体系を形成している宗教は、その基体として堅固で**確実な実在**をもっているはずである。従って、ナチュリズムやアニズムは派生的なものである。それらよりも基本的で原始的な他の宗教が予想される。それは実際に存在しているトーテミズムである。

§4 トーテム的信念

トーテミズムは北米インディアンの未開社会やオーストラリア未開社会の宗教である。宗教とは何であるかというデュルケムの問題意識からすれば、オーストラリアのトーテミズムの方が研究に最適である。なぜなら、オーストラリア未開社会は完全に同質的で同じ類型に属しており、諸部族や諸氏族の比較研究が効果的である。また、豊富で完全な記録をもっている。オーストラリア未開社会では、諸技術は極めて初歩的であり、氏族を基底とする組織も知られうる最も原始的で単純なものである。進化の起源に最も近い社会であるといえる。

デュルケムの研究をたどる。大部分のオーストラリア部族(tribal)は、二つの支族(phratrie)にいくつかの氏族(clan)がある。氏族は集団生活で優越した地位を占めている集団である。成員は互いに親縁関係で結合されて、扶助・仇討・氏族内結婚の禁止・服喪等の同一の義務を負っている。この氏族を集合的に呼称するのに役立つ事物がトーテム(totem)であり、それは動物か植物である。トーテムはそれらの一個体ではなくて、一種または変種である。各氏族はそれぞれの動植物と特別に深い関係にあると信じている。トーテムは単なる名目ではなく、それは表号であり真の旗章である。トーテム像・家屋の壁面・武器・墳墓等に模写されている。人体にも見出される。事実、極めて一般的な規準として、各氏族の成員はそれぞれのトーテムの外的部面を仮面や結髪等で体現する。また、トーテム的記号は抜歯・切傷・割礼・入墨等で人体上に記される。トーテム的画像・トーテム的装飾・トーテム的記号等は、「宗教的祭儀の期間に用いられ、礼拝式(liturgie)の一部である。それ故、トーテムは集合的な作法であるとともに宗教的特質をもっている。事実、それと関連して事物が聖と俗に分類される。それは神聖な事物の典型でさえある。」(FE, p. 167, 訳書, 上, p. 211.) チュリングガ(churinga)と呼ばれる、トーテムを表現する構図が彫られている儀礼の器具は最も卓絶して神聖な事物である。それが置かれている所、エルトナトゥルンガ(ertnatulunga)も同様である。それらの俗的生活や俗人からの隔離は絶対的である。チュリングガには氏族全体の運命が表象されている。故に集合的に成員達の運命と結ばれている。チュリングガに神聖な特質を交付するのは、外でもない、それにトーテムの印が彫られあるいは描かれている記号そのものである。

トーテム的記号(画像を含めて)に次ぐ聖なる事物は、トーテム類の諸存在(動植物)と氏族の成員である。それらはトーテムと関係を結ぶから、それらもまた儀礼の対象となる。現存するトーテム動植物の神聖な特性は、それらを食べることが禁じられている事実認められる。それらを食べれば死に至るという恐るべき原理がそれらに宿っていると考えられている。しかし、絶対的ではない。若干の荘厳な宗教的祭儀では、トーテム動植物を食べることが儀礼上の義務であ

寺林：デュルケムの宗教論（序説）

る。この神秘的食事の食料は本質的に神聖である。従って、老人や高い宗教的要職にある人へのみ許される。彼らは自らが神聖であるから、俗人の禁止から解放されて神聖なものを食べる。聖物を隔離し絶縁する禁止の数や重大さは、聖物に与えられている神聖性の程度に応じるが、トーテム動植物は俗的生活内にも存在しているので、チュリング程に禁制は厳しくなく、従って、トーテム的記号は現存のトーテム動植物よりも神聖である。

宗教的事物の体系における人間の地位は、人間とトーテム動植物との親縁関係によって決まる。氏族の成員はトーテムの名を帯びているので、トーテムとの同一化を信じている。成員には、いわゆる人間とトーテム動植物との二存在が共存している。人間の聖なる特質は性や年齢によって異なるが、血や髪等によってトーテム動植物と共通する神聖な原理の潜んでいることを確信している。彼らの祖先はトーテム動植物であった。従って、トーテミズムは動植物崇拜の一種ではない。成員はトーテムに対して、時には一種の神秘的な所有権さえもっているのである。

トーテム的記号、この記号が外形を模写する現存のトーテム動植物、氏族の成員、これら三つのカテゴリーの事物は、トーテミズムが段階を異にして神聖と認めているものである。ところで、宗教とは、特殊な対象物に対する断片的な信念の収集だけでなく、多少ともすべての事物の普遍性を包括する宇宙観（世界観）をもつ観念の体系である。トーテミズムはどのような宇宙観を提示しているか。オーストラリア未開人にとって、既知の存在はすべて、全自然を包括する一種の図表・体系的分類に配列されている。自然現象の分類は、人種的・地理的特殊性によらずに、密接にトーテム的信念の総体と関連している。事実、一部族が二支族に分割されると、あらゆる既知の事物は二支族に分配される。また、各支族に属する事物はさらに支族を構成している氏族に分配される。各氏族の事物は各氏族の構成要素であり、その成員であり、成員と同様の地位を占めている。以上から、事物の最初の諸分類である属の概念は、その枠組を社会から借りてきたといえる。さて、ある氏族に分類されたあらゆる事物は、トーテムの聖なる特質に成員資格として参与するので、宗教的特質をもち、時には従属的な二次的トーテムの役割を演じる。従って、トーテム的宗教の領域はある存在のカテゴリーに限られず、既知の宇宙の極限にまで拡大される。故に、トーテミズムもまたそれ自身の宇宙観をもっている。「後に形成される諸宗教において、固有の神々が現われる時、おのおのの神は一ある神は海、ある神は大気、ある神はまた収穫か果実等の一自然現象の特別なカテゴリーを担当する。そして、これらの自然の諸領域は、おのおの、自然の中にある生命をそれが依存している神から得てくるとみなされている。この諸神性間の自然での分配が、これらの宗教の我々に与える世界についての表象を構成している。ところが、人類がトーテミズムの形相を凌駕しない限りは、部族や氏族の諸種のトーテムが後には神的人格に帰される役割を正しく演ずるのである。」(FE, p. 219, 訳書, 上, p. 273.)

トーテムを中心に、トーテミズムの信念体系を論じたデュルケムは、その信念の源泉に認識を深める。トーテム的記号、トーテム動植物、氏族の成員、これらの神聖な特質が成員信徒の意識に呼び醒す類似の感情は、共通する原理からくる。事実、この原理に礼拝は向けられる。つまり、トーテミズムは一種の匿名的・非人格的な力の宗教である。この力をすべてが分有しているので

ある。しかし、「オーストラリア未開人はこの力を抽象的な実体のない形態では表象せず、感物的事物として考えるに至った。これがトーテムを構成する。トーテムとは、この非物質的な本体、このあらゆる種類の異質的存在を通じて伝播しているエネルギーの想像的に再現される物質的形態にすぎない。これだけが礼拝の真の対象である。」(FE, p. 270, 訳書, 上, p. 342.) この力は道徳的性質をもっている。氏族の成員は神聖な事物に対して恐怖だけではなく、義務感もち尊敬しているからである。同一のトーテム原理の中であらゆる存在が道徳的に結合されていると信じている。トーテムは氏族の道徳生活の源泉でもある。そして、トーテム原理は物理的・精神的力であるから、後にこれが容易に固有の神性に変形されることができるのである。

非人格的な宗教力であるトーテム原理に類似する観念は、同様に原始的な社会であるメラネシア民族のマナ (mana) や北米インディアンのワカン (wakan), オレンダ (orenda) である。トーテム原理は異種の事物に制限された圏内に局部化されているのに対して、後者はより高度な普遍性をもって全宇宙に伝播している。後者は前者の拡大し発展したものであると思われるのは、部族的統一の発展段階に対応しているからである。トーテムの場合、その氏族にとってのみ完全に神聖である。デュルケムは、トーテム原理、そしてマナ等の観念があらゆる宗教的体系を主宰するもので、一般に宗教思想の発生源であると明言する。「あらゆる時代の宗教が祝聖し畏敬しているすべての種類の存在を構成した原料はこの観念である。」(FE, p. 284, 訳書, 上, p. 360.) デュルケムのトーテミズム理論は、まず、トーテミズムという宗教をトーテム原理という非人格的力で基礎づけた訳である。そこから宗教的観念と思想が発生したのである。

トーテム的記号が極大の神聖性をもっていたが、トーテム自体、他の何ものかの象徴であり、具体的表現である。トーテムは異なった二種の事物を表明し象徴している。それはトーテム原理(聖なるエネルギー)と、氏族の呼称の故に氏族という一定社会(氏族集団の一体性)とである。事実、トーテムは氏族の旗章であり、各氏族が互いに区別する為の印であり、その人格性の可視的な印である。デュルケムはここに至って、「トーテムが同時に神と社会との象徴であるとすれば、神と社会は一つではないだろうか。」(FE, p. 295, 訳書, 上, p. 372.) と、野心的仮説を提起する。そして、その論証に向かう。確かに、集団と神性が同一存在であれば、トーテムという集団の表号がトーテム原理(神性)の記号や画像になることができる。「一般に、社会が人々に及ぼす活動によって、人間の精神に神的なものの感覚を呼び醒す為に必要なものを、すべて備えていることは疑いえない。なぜなら、社会がその成員におけるは、神がその信者におけるようなもの。事実、神とは、まず人間がある部面から、自らよりも高級であると表象し、またこれに依存していると信じている存在である。」(FE, p. 295, 訳書, 上, p. 373.) 社会がその成員に示す命法的な道徳的威力や行動様式の拘束性は、実際のところ、社会の成員の集合的共同、つまり無数の個人的表象の集合によって形成され洗練されたものである。従って、社会の威力や拘束性の多くは諸個人に外在しているという観念を与える。その観念は必然的に社会の諸個人に対する優越性を表象する。だから、社会がその成員に課す社会的行動は、時に犠牲や困苦や厳しい努力を要求する。もちろん、この集合的な社会の力はすべて外在しているのではない。社会は実のどこ

寺林：デュルケムの宗教論（序説）

る、個人意識によってのみ実存しうるから、集合的な力は個人に浸透し、個人の中で組織化されて個人の存在の不可欠の部分となる。社会が個人を彼以上に高める力をもつというのはその為である。「道徳的威力は全く我々に内在していて、しかも我々自身以外のものを表象する。これは道徳的意識である。なおまた、この意識を人々は、宗教的象徴の助けを借りなければ、決して多少とも明確には表象しえなかったのである。」(FE, p. 302, 訳書, 上, p. 382.)

社会は、集合的な力として個人に内在化し、それは社会に対する義務と尊敬（道徳的意識）を呼び醒す。この意識は個人的な経験的世界を越えさせる聖なる特性をもっており、聖なる対象（宗教的象徴）を創造する。神と社会は一つであると、デュルケムがいうその真意は、以上から、社会が宗教的源泉であり、宗教とは社会の集合的な力・社会の生命力・一体化された集団力・道徳力の表現であるということである。それは社会の光景が人々の内に呼び醒す観念と感情からなっている。個人においても集団においても、理想化する能力は宗教力であり、それはいずれにとっても生存の条件である。言い換えれば、社会が社会の為に宗教を創造したのである。「ほとんどすべての主要な社会的制度は宗教から生まれた。集合的生活の主要な側面は、最初は宗教的生活の諸々の側面にすぎなかったから。明らかに宗教的生活は集合的生活全体の卓越した形態であり、その集中的表現でなければならない。宗教が社会の本質的なものを生み出したのなら、それは社会の観念が宗教の魂だからである。……宗教が動かす威力は精神であり、宗教が行動するのを主な機能としているのは道徳生活に対してである。宗教の名においてなされたことは無駄でない。その果実を摘んだものは、人々の社会であり、人類 (l'humanité) だったからである。」(FE, p. 598-600, 訳書, 下, p. 327-329.) 個人の次元で問題を捉え直せば、個人的な経験的世界は俗なるものの世界であり、集合的な影響を受けて呼び醒される世界は聖なるものの世界に通じる。個人は単なる個人的存在と集合的・社会的存在との二存在からなっている。社会が実存しているのは後者であって、それが宗教を創造する。では、宗教的象徴はどのような過程を経て形成され、宗教的信念を創造・再創造するのかを、デュルケムは、集合的生活が営む宗教的祭儀において示そうとする。

オーストラリアの未開社会では、氏族の成員達が分散して日常的な経済的活動を営む時期（世俗的生活）と、一所に集合して宗教的活動（祭儀）を営む時期（宗教的生活）とが交互に推移している。宗教的観念が生まれるのは、狂愚の状態にまで成員達を興奮させる後者においてである。祭儀における集合的な沸騰的興奮状態から生ずる巨大なエネルギーが、成員達にある種の力を与え、日常の俗なる世界から分離された異質な聖なる世界を経験させる。そこで宗教的観念が氏族集団の同一化の象徴であるトーテムに定置するのである。「宗教力は氏族の無名な集合力以外のものでなく、またこの集合力はトーテムの形態のもとでのみ精神に表象されるから、トーテム的記号は神の可視的な姿体のようなものである。……礼拝が向けられるのは、何にもましてこれに対してである。」(FE, p. 316, 訳書上, p. 399.) 宗教力は集合体はその成員に吹き込む観念と感情であるが、聖なる対象をもつことによって客観化された観念と感情である。だから、あらゆる宗教の聖なる事物が所有していると思われる力能や功德は、それに内在するのではなくて、

それが想起した象徴する若干の観念や感情からきている。この社会的な観念や感情（道徳力・宗教力）が記号という聖なる対象で表現されるのは、既に述べたように、氏族集団が同一名を帯びて、それを囲んで結合している成員の集合だからである。集団の統一性はその集合的な記号によってのみ感じられるのである。デュルケムのトーテミズム理論は、次に、トーテム的信念を氏族の社会的統合に基礎づけた。また、宗教的生活における象徴主義の役割の重要性を指摘した意義は大きい。それは儀礼の考察でより具体化されている。

既に二次的で派生的であると論じられた靈魂や精霊や神話的人物等の靈的存在の観念は、どのような宗教にも見出せるものであるが、宗教の社会的起源が説明された為に、それらがどのようにして構成されたか理解できる。靈魂は、一般的に各個人の内に化身したトーテム原理そのものである。社会そしてトーテム原理は個人意識にのみ実存できるから、それが個人意識のうちに分割され分配されなければならない。トーテム原理の断片のおのおのが一つの靈魂である。個人の靈魂は集合的靈魂の部分にすぎない。精霊とはトーテム原理が集合的祖先に化身した、神話的人物の靈魂である。それは氏族集団の周期的な成員の補充を保証し、受胎の現象を主宰している。精霊が独自の存在性を持ち、広い活動圏をもっているのはその為である。事実、祖先は人間だけではなく、事物にもその精霊として定位している。一定の有機体に内在している靈魂は死によって精霊の特質の一部分を獲得するという関係にあるが、精霊そのものにはなれない。トーテムには二次的・従属的な個人的トーテムがある。これは靈魂の内的で不可視的形態に対応する外的な可視的形態である。また、特別に重要な意味をもつ祖先である神話的人物や部族の大神などの人格性をもった観念は、靈魂観念によって宗教的領域に導かれたものである。それらは氏族や部族の守護者であり、儀礼の設立者であり、真の道徳的役割が与えられている。トーテム原理の分割から靈魂が生まれ、トーテム原理が祖先を媒介にして精霊や神話的人物、さらに氏族の枠を越えたところに大神が出現した。従って、宗教的体系の基底から頂上にわたって働いているのは同一の原因である。

§5 トーテム的儀礼

トーテミズムの宗教的信念の体系を明確にした後に、それと相互規定的関係にある行事（諸儀礼）の体系化が残されている。既に、デュルケムは宗教の社会的起源と機能を論究するにあたって、膨大な諸儀礼に関する記録を駆使している。デュルケムの宗教論の骨子であり、最大の貢献は宗教を社会的現象として捉えたことである。それは具体的に記録として残されている諸儀礼を考察の軸としたことによる。原始的な宗教的信念に観念論的推論を加えた諸先学の研究を凌駕したのはその為である。儀礼の体系化は以上のデュルケムの論究をさらに裏付けるものとなった。

宗教の第二の根本的要素である儀礼を、デュルケムは消極的儀礼と積極的儀礼および贖罪的儀礼に三分する。諸儀礼全体は厳しく分離されるべき聖なるものを、消極的にしる積極的にしる、完全な分離状態に定位させることを目的としている。消極的儀礼とは、聖と俗との不当な混淆と

寺林：デュルケムの宗教論（序説）

接近を回避し、二領域が互いに他を侵すことを防ぐように命じる宗教的禁忌（tabou）である。従って、それはある実効的な行為を命じるものではなく、いくつかの行動様式を禁じるにとどまる。聖物や聖所に触れたり、見たり、それについて話したりしてはならない等、世俗的生活に直接的・間接的に関係するものの、宗教的生活への混入を禁じている。つまり、禁忌の体系は世俗的生活と宗教的生活を同一の空間と時間に共存させないという基本的な禁止に帰着する。禁忌の破棄は必然的に秩序の物理的破壊を結果し、人間においては死を意味した。禁忌の遵守は、徹底化され拡大化された禁欲（苦行）主義を最高形態として、諸個人の宗教的状态を修正し、宗教的生活への条件である。「禁忌の体系を発生させた原因は、聖観念そのものの中に論理的に含まれている。聖なるものはすべて畏敬の対象であり、畏敬の感情の経験は禁忌の働きによって表現される。」（FE, p. 453, 訳書, 下, p. 150.）また、かくも厳格な聖と俗の分離は、聖なるものの性質である異常な伝播性にもある。宗教的生活の儀礼において聖物に触れれば、聖なるものとなったかの如く感じさせるように。絶対的に対立しながらも、混淆する傾向があればこそである。

儀礼の本質は、人間が宗教力との双務的な積極的關係を維持することにある。正に宗教的生活そのものを構成するのが積極的儀礼である。その第一の形相は、トーテム動植物の増殖を確実にする為に、聖所を訪れ、聖石（聖物）を叩き、それを被う聖なる塵を散布し、さらにはそれに血を流すことである。それらのいずれもが聖的原理（トーテム原理）を含んでいる。塵が飛び散り、血が流れて、トーテム動植物に入って新たな生命を与える作用を及ぼすと信じられている。第二の形相は供儀である。聖なる食物（トーテム動植物）を奉獻し、それを食べることによって、その神聖性が伝達される。供儀は食物上の交霊（communion）を目的としている。従って、積極的儀礼の機能は宗教的信念への帰依を不断に昂揚させることである。「事実、表象が構成されるのは集団生活（宗教的生活）においてであり、しかも集団生活は本質的には間歇的である。それ故に、これらの諸表象も必然的に同じ間歇性を帯びている。それは個人が集合して互いに直接的な関係にある時に、個人がすべて同じ観念と感情で交通する時に、極大の強さに達する。けれども、ひとたび会合が解散して各人が再び個々の生活（世俗的生活）に帰ると、それは本来のエネルギーを次第に失う。」（FE, p. 493, 訳書, 下, p. 200-201.）

積極的儀礼には、他に模倣的儀礼と表象的または記念的儀礼がある。前者はトーテム動植物の様々な形態や姿態を模倣することによって、それとの一体化を表現する。後者は、氏族の神話的過去を成員の精神的現在にする為に演出された儀礼である。いずれも、儀礼を完成させてその効果を強固なものとする。結局のところ、積極的儀礼はトーテム動植物の繁栄とそれとの交霊によって、ひとたび形成された宗教的信念の中核をなす宗教力であるトーテム原理を再生産することである。

第三の贖罪的儀礼は罪滅ぼしの儀礼である。喪の祭儀がその典型である。喪は個人的情緒の自発的な表現ではなく、集団から課せられた義務である。それは集合的感情を強化する機能を果す。悦ばしい儀礼は悲しい儀礼と同じ状態をもたらす。なぜなら、集団の被った打撃や損失に対応する為に人々は集合し、共感し、互いにエネルギーを吸収し合って、集団の力が再生されるからで

ある。一緒に泣く為に人々は常に助け合い、それ故に集団の被った打撃にもかかわらず集団は損われないのである。

以上、儀礼の体系化から、儀礼は信仰の表現されたものであるより、信仰を創造し、周期的に再創造する諸々の手段の集合であることが明らかにされた。儀礼は信念から派生するが、儀礼は絶えず信念に反作用する。デュルケムは、聖なるものに向けられた行為である儀礼において、手段と結果の関係を本来的・固定的なものとして捉えずに、その象徴的・非合理的性格に注目して考察した訳である。そして儀礼が氏族や部族を統合する現実的力であることを示して、後の機能主義理論の先駆者となった。

デュルケムの『宗教生活の原初形態』の大きな副産物は、いわゆる先験論と経験論を排する社会学的認識論である。既に、属の概念は社会から借りてきたものであることを示したが、力や時間や空間の概念も人間の精神に本来的に内在するカテゴリーでないことを、トートミズムの研究過程で確かめた。つまり、力の概念は宗教力から、時間の概念は社会生活のリズムから、空間の概念は地理的領域から、それぞれ導き出されたものである。抽象的で論理的な思考を整理する分類という概念や、力（因果関係を導く）・時間・空間という基本的概念のすべてが社会的産物である。哲学や科学にとって最重要な知識のカテゴリーは、宗教から、そして社会から生まれたのである。デュルケムの宗教論がいわゆる観念論に陥らないのは、集合的に発生した道徳力や宗教力の観念を、常に社会の基体との相互媒介を前提にして捉えたからである。社会学的認識論、事実に即した実証主義的態度、これらが彼の宗教論を支えている。

§6 おわりに

最後に、文頭に記した『宗教生活の原初形態』の意義を明らかにする。なぜ必然的帰結であるのか。直接的成果は、氏族を象徴する神聖な外的事物であるトーテムが、非人格的な力であるトーテム原理を表明している故に、社会と神を象徴していたこと。そして、トーテム的信念と儀礼が氏族の社会的統合に機能していたことである。では、それが彼の実践論にどのように関係するのか。

人間を「人間」たらしめているのは社会であり、その社会を「社会」たらしめているのが、道徳力・宗教力である。社会の実存は個人意識の道徳力・宗教力にあるが、それは人間にとって外在化したものとして観念されている。その対象化された象徴が聖なる事物である。その聖なる事物に対する信念と儀礼が宗教である。人間存在の集合的・社会的存在としての部分が、人間自らに道徳的意識（義務や尊敬）を起させる「善」なる部分である。他の利己的な個人的存在としての部分が、俗なる、つまり「悪」なる部分である。従って、デュルケムの理想的な、「人間」と「社会」にとっては「現実的」であるはずの社会像は、「善」なる部分の顕現を可能ならしめる道徳的共同体⁵⁾である。デュルケムの職業集団⁶⁾や道徳教育⁷⁾の提唱は、社会構造の改革において、その共同体の成立を期待することにある。社会構造の改革による道徳的再建が目差されており、それは原理的に、集合・会合・教団 (congrégation) を手段としなければならない。古い神に代

寺林：デュルケムの宗教論（序説）

る新たな理想は創造的興奮の時限を経なければならない。彼の宗教論によって、理想的社会像とそれへの条件はほぼ定めうるし、諸々の提唱はその一貫性を得ている。また、彼のアノミー論⁸⁾は人間存在の「悪」なる部分の顕現した近代社会の状況を描いている。

初期の『社会分業論』でデュルケムは、伝統的社会から近代社会への推移において、宗教の重要性が次第に後退する必然を、社会の全体的な統合を基本類型（機械的連帯から有機的連帯）とする、進化論的な社会の構造変動によって明らかにするが、近代社会における宗教の重要性を否定した訳ではない。伝統的社会で宗教が果していた統合的機能は、近代社会の資本主義的産業化の進展とともに弱体化し、宗教に代りうる新たな道徳的等価物を作りえず、道徳的価値体系が崩壊の一途をたどり、集合的な社会生活の、そして「人間」の全面的な危機が招来していると言う。このデュルケムの現実認識は、楽観的すぎる功利主義的な人間観とともに無策で懐古的な既成の宗教を批判させるが、宗教そのものを否定していない。もちろん、初期のデュルケムは宗教に対して消極的な評価にとどまっていたが、宗教論の進展により、近代社会における宗教を積極的に評価することとなった。つまり、デュルケムの宗教論による宗教の概念は、近代社会の構造をその基底から把握する為の基盤となっている。そして、近代社会においても社会が新しい信念や理想等の表象の源泉であり、宗教という社会の集合力が社会を創造し、再創造していくことを本質的に捉えている⁹⁾。従って、近代社会における宗教とは、伝統的社会における宗教の機能と一変するが、宗教の本質的部分である道徳的共同体の普遍的原理に対する人々の帰依である。それだけが聖なる性格をもちうる集合的な宗教的信念である。それ故にそれだけが存在しうる。この信念を主導するものが、近代社会に必然化する合理主義や職業道徳の結実である、人間の尊厳性を最上の価値とする「人格の崇拜」である¹⁰⁾。これこそ近代社会の最も基本的な理念である。それはデュルケムの実践的志向を当初から支えていたものである。しかし、コント（Auguste Comte）の人類教ではない。有機的連帯の正常にして理想的な機能を実現する社会構造の改革を媒介としなければならない。デュルケムの『社会主義論』（Le socialism, 1928）が未完に終わったのが惜しまれる。いずれにしろ、彼が宗教の現代的意義を再評価できたのは、「聖なるもの」を責務や拘束としてでなく、それを克服するものとして、道徳的共同体の自発性と再生に関係づけたことである¹¹⁾。

文献

デュルケムの著作および訳書

- DTS De la division du travail social, 1893; 8^eéd., Press Universitaires de France (以下, PUF.), 1968:『社会分業論』井伊玄太郎・寿里茂訳, 理想社, 1968.
- SU Le suicide, 1894; nouvelle éd., PUF. 1969:『自殺論』宮島喬訳, 中央公論社, 1968.
- RMS Les règles de la méthode sociologique, 1895; 17^eéd., PUF. 1966:『社会学的方法の規準』宮島喬訳, 岩波書店, 1978.
- EM L'éducation morale, 1903; nouvelle éd., PUF. 1963:『道德教育論』I・II, 麻生誠・山村健訳, 明治図書, 1964.
- FE Les formes élémentaires de la vie religieuse, Les système totémique en Australie, 1912; 5^eéd., PUF. 1968:『宗教生活の原初形態』上・下, 古野清人訳, 岩波書店, 1975.
- SOC Le socialisme, 1928; 2^eéd., PUF. 1971:『社会主義およびサン・シモン』森博訳, 恒星社厚生閣, 1977.

参考文献

- Talcott Parsons, The Structure of Social Action, 1937; Free Press, 1968.
- Robert Nisbet, ed., Émile Durkheim: with selected essays, Prentice-Hall, Inc. 1965. (参照の略記号A)
- Robert Nisbet, The Sociological Tradition, Basic Books, 1966;『社会学的発想の系譜』I・II, 中久郎監訳, アカデミア出版会, 1975, 1977. (参照の略記号B)
- Robert Nisbet, The Sociology of Émile Durkheim, Heinemann, 1975. (参照の略記号C)
- Anthony Giddens, Capitalism and Modern social theory, Cambridge University Press, 1971;『資本主義と近代社会理論』犬塚先訳, 研究社, 1974. (参照の略記号A)
- Anthony Giddens, ed., Émile Durkheim: selected writings, Cambridge University Press, 1973. (参照の略記号B)
- Dominick LaCapra, Émile Durkheim: Sociologist and Philosopher, Cornell University Press, 1972.
- Ernest Wallwork, Durkheim: Morality and Milieu, Harvard University Press, 1972.
- Robert N. Bellah, ed., Émile Durkheim on morality and society: selected writings, Chicago University Press, 1973.
- Steven Lukes, Émile Durkheim, His Life and Work: a historical and critical study, Penguin Books, 1973.
- W. S. F. Pickering, ed., Durkheim on Religion, Routledge and Kegan Paul, 1975.
- 中 久 郎 『デュルケームの社会理論』創文社, 1979.

註

- 1) 中久郎, 前掲書, 第一章「社会概念の構成」参照。
- 2) Cf. T. Parsons, *ibid.* pp. 361-370. pp. 378-390.
デュルケームの宗教論において, 社会学的認識論を高く評価している。
- 3) Cf. D. LaCapra, *ibid.* pp. 246-247.
デュルケームの宗教論を, 宗教の理論・社会学的認識論・社会的形而上学の3点において, 現代の学説を投入しながら考察している。特に, トーテミズムに対するデュルケームの関心を彼の社会的形而上学の脈絡

に位置づけたところが興味を引く。

Cf. S. Lukes, *ibid.* 彼もデュルケムの宗教論を詳細に論じている。

4) Cf. R. Nisbet, *ibid.*(C). pp. 172-176: R. Nisbet, *ibid.*(B). chapter 6.

5) Cf. R. Nisbet, *ibid.*(B). pp. 83. 訳書 I, pp. 103.

デュルケムの考えでは、「社会」という語の真の根源はコミユニタス (communitas) にあって、ソキエタス (societas) にあるのではない。「社会は活動していなければ、その影響力を感知させることができない。そうして社会を構成する諸個人がともに集まり、共同の行動をするのでなければ、その社会は活動していないのである。社会が自己意識をもち、自己の状態を自覚するのは共同行動によってである。それはなにもまして、活発な協同である。」(FE, p. 598, 訳書, 下, p. 326-327.)

デュルケムの社会は全く共同態——親密さ、情緒的な凝集、深さと連続性によって形成をみる集団という意味での共同態——そのものである。

Cf. D. LaCapra, *ibid.* p. 265. 「コミユニタスは生命ある暖かさであり、聖なる象徴において世界の想像力に刺激を与える興奮の飛躍である。……社会構造がコミユニタスの静止点であるように、コミユニタスは構造の原動力である。」

中久郎氏によると、道徳的コミユニタスの特性の総合的理解は、全体主義に対しては個人主義、組織(統制)主義に対しては集合主義、集中(集権)主義に対しては多元主義、相互(両立)主義に対しては合意主義、守旧主義に対しては自律主義といった諸特性によって捉えられている。

6) 拙論「デュルケムの発展図式」哲学論集, 22号, 1976.

7) 拙論「デュルケムの道徳教育論」哲学論集, 25号, 1978.

8) 拙論「デュルケムのアノミー論」大谷学報, 57巻2号, 1977.

9) Cf. R. Nisbet, *ibid.*(C). pp. 165. pp. 170.

デュルケムは宗教論で、宗教は社会変動の鍵を握る要素で、基底的な脈絡であることを確証したとする。『社会分業論』の脈絡で、社会進化論的観点から近代社会における宗教に注目したと強調するのは、A. Giddens, *ibid.*(A). chapter 8.

社会変動をデュルケムにおいて論じたもの, R. Nisbet, éd., *ibid.*(A). Durkheim and History, by Robert Bellah.

10) Cf. A. Giddens, *ibid.*(A). chapter 14.

宗教と近代個人主義をデュルケムとマルクスの対比で論じて、「人格の崇拜」は宗教が世俗のヒューマニズムへと変形された、未来の道徳の基礎であるという。

Cf. A. Giddens, ed., *ibid.*(B). pp. 12-29.

Cf. E. Wallwork, *ibid.* pp. 149-150.

11) Cf. D. LaCapra, *ibid.* pp. 243-244.