

論 説

聖なるものの正体を探る(1)

——オットー、デュルケムと聖なるもの——

細 貝 健 司

0. はじめに

1. オットーと聖なる「超越的主体」
2. デュルケムと「象徴」
3. 象徴と「外」の体験
4. まとめ：オットー、デュルケムと「聖」

0. はじめに

現代は、神聖さと縁を切ることで、そのアイデンティティを確立させてきたように見えるが、その一方で、その流れに逆行するような現象も散見されるようになっていく。例えば、分子生物学、ゲノム科学などに於けるテクノロジーの進化は、生命の秘密のある部分を解き明かし、科学の名の許に、生命の神話を有名無実化させた。また、インターネットの普及は、あらゆる事象について、その目撃者の生の声の共有を可能とし、神聖だと思われてきた事象や人物の等身大の姿を白日の下にさらすことで、それらの世俗化に大きく貢献した。それらの事象と共に、無神論は拡大し、既存の宗教制度も弱体化してきた。ところが、21世紀の初頭、既存の宗教制度の弱体化に逆行するように、政治的には、一部の過激組織が、原理主義を標榜して「戦い」を聖別化するようなことが起こり、また、文化的にも、各種の宗教からの聖なるアイコン、あるいは魔術や妖術などの聖なる技法が、様々に混交しながら、モード、映画、ゲームなどに現れ、またそれらの世界観の基盤となるといった現象も起きていく。

このような現象を前にして、我々は、改めて「聖なるもの」とは何かと問わねばならない。それは人間にとってどのような存在であり、なぜ我々の元に何度でも回帰するのか。この簡単に解答の出ない広遠な問題に対し、例えば、思想史や宗教史を概観してそれを探求するようなことは、我々の力量に余る。そこで、我々は、考察の対象領域をヨーロッパに限定し、さらに、その対象を、20世紀初頭から半ばにかけて、この問題を中心にして展開されたヨーロッパの思想活動に絞ることにする。そして、その思想の流れを辿ることで、「聖なるもの」の正体について、我々なりの解答を提示することを目指したい。具体的な手順としては、デュルケムとオットーを手始めに、バタイユを牽引者とした「社会学研究会」までを辿り、そこで「聖なるもの」という概念が、どのように変質し、またどのような帰結を得たかを跡づけたい。

その先鞭を付ける本稿においては、まず、デュルケムとオットーに焦点を合わせる。人間と聖なるものの関係について、同時代の思想のパラダイムを越え、独自の視点から徹底的に探求し、後代の研究の基礎を築いたのが、この二人であることは間違いないからだ。また、聖なるものを直接的に扱った両者の主著である『宗教生活の基本形態』（1912年）と『聖なるもの』（1917年）の出版が、ほぼ同時期でもあることから、ここを我々の一連の考察の起点としたい。

我々の考察は、「聖なるもの」についてのオットーとデュルケムの概念に、ある視点からの共通項を見だし、同時にその限界をも見て取ることになるだろう。もちろん、オットーとデュルケムを同列に扱うこと自体が、多くの専門家に違和感を抱かせるだろうことは想像に難くない。そもそも、宗教的現象学と社会科学という相容れない基盤を持つ両者を、同年代人という単一の視点から、同一の括りに入れるのも乱暴な議論であろう。ただし、後代の理論から見ると、どちらも「聖なるもの」に、既存の秩序を維持する氏神のような役割を与える「保守的」な理論を提示しており、また、「聖なるもの」の表象について、その限界をことばによって探る代わりに、「超越的な理性」や「物質的な象徴」といった因襲的な道具を持ち出す振る舞いも頻繁に見られる。このような点に、「保守的」とも呼べる或る共通の性質があることが明らかになるだろう。

1. オットーと聖なる「超越的主体」

人間と聖なるものとの関係を明らかにするための方法として、まずそれらの関係性を、存在論的なレベルと認識論的なレベルで区別したい。ごく簡単に言えば、前者は聖なるものという「超越」と人間という「内在」が、どのようなやり方で遭遇するかを考えるものであり、後者は、そのようなものとして考えられる超越が、内在にどのようにして表れるかを問うものだ。

オットーの理論では、存在論的な問題はほぼ問われない。それは、オットーの理論が、いわゆる現象学の理論と似ており、聖なるものの顕現を主体への現象とみて、その現象の背後にある現実、すなわち聖なるものの現実を問うことがないからだ。実際、オットーは聖なるものとの遭遇の契機を、主体の感情の大きな変容におく一方で、その変容した感情を「神秘」として判断停止し、その起源を探ろうとしない。実際、オットーにとって、聖なるものとは人間に対し、「神秘」、「驚くべきもの」、つまりは「全く他のもの」として現れる不可解なものだ：

（……）宗教的な神秘、つまり正真正銘の「驚くべきもの」は、たぶん最も適切に表現するならば、「全く他のもの」であろう。それは（……）よそよそしく見慣れないものであり、日常的なものや理解されるものおよび親しんでいるもの、したがって「気のおけないもの」一般の世界からは逸脱しているものであり、それとは対立するもので、それゆえに身体がこわばるような戦慄で心情をみたま¹⁾すものである。

このように、この「全く他のもの」との遭遇は、その遭遇により変容される感情により、遡行的に保証される。つまり「身体がこわばるような戦慄」が、人間には「全く他のもの」との遭遇の体験と遡行的に認知されるということだ。この「全く他のもの」は、理性や概念の及ばぬとこ

ろにある、この世を超越する現実、存在の基盤となる真の現実だ。人間はそれに対する被造物感を持ち、それ故に自身の生成が自らの力によるものとは感じられない。よって、それは人間にとって恐怖であるが、同時に牽引力もかき立てられる。宗教の基盤を形成するのは、理性的な判断ではなく、この両義的な感情なのだ：

文化に対する貢献とか、宗教に先んじて、もしくは宗教そのものを抜きにしても設定することができると [カントやナートルプによって] 考えられている [理性ないし人間性の限界] あるいは諸宗教の類似性などは、結局のところある宗教の宗教としての価値を測る尺度とはなり得ない。宗教の最も固有な内的部分、すなわち聖なるものそのものの理念、それに現実の個別の宗教がそれをどれほど完全に正当に理解しているかいないか、ということこそがここでは尺度となり得るのである。²⁾

さて、この「全く他のもの」は、主体の感情に働きかけ、それを活性化するのがゆえに、主体には「力」として感じられる。実際、オットーは、人間の感情に全く他なるものとして表れるこの「聖なるもの (ヌミノーズ)」を「エネルギー」という言葉で説明した後、その力学的要素について、「それが経験されると、人間の情緒を活性化し、『夢中』にさせ、禁欲の場合であれ、世間と肉への躍起になった反抗の場合であれ、はたまた感動が外から襲ってくる英雄的な働きや行為の場合であれ、途方もない緊張と力動感で満たす要素である³⁾」と書いている。

ただし、ここでオットーが語っているエネルギーとは、力学的エネルギー、熱エネルギーなどの自然科学的な力ではない。また、そのような力を生気論的に援用する生の哲学とも異なる。ここでオットーが聖なるものを「力/エネルギー」と表したのは、先ず、それを知性や知力を通じ、神の理念として捉えようとする主知主義的な哲学に抗し、聖なるものを、飽くまで主体の情緒や意志によって現象学的に捉えようとする意図があったからだ。よって、オットーにとって、それらの力は、本来知性では捉えられず、よって「全く他なるもの」としか表現できないものの「記号」に他ならない。事実、彼はエネルギーの概念を自らの思想に取り込むフィヒテとショーペンハウアーの考えを誤謬と評し、その誤謬の原因が、「表現できないものの表意記号としてしか使ってはならない『自然的』述語が本気で非合理的なものに重ね合わされていること、そして感情表現の純粋なシンボルに過ぎないものが『学問的』認識の十全な概念および根底と見なされていること⁴⁾」にあると指摘している。

端的に言えば、オットーによる「聖なるもの」の認識構造においては、全く他なるものである「聖なるもの」を、飽くまで主体の内部からのみ捉えようとする以上、それが現実にも力であるのか否かは構造的に分かりようがないということなのだ。真の存在の基盤である「聖なるもの」は、人間の意識に或る方法で遭遇し、その遭遇を通じて意識の上に自らを表す、つまり、人間の意識に「現象」する。この現象の構造を問うのが存在論的な視点だが、フィヒテやショーペンハウアーの力の理論においても保持されているこのマクロ的視点が、オットーにはないのだ。一方、人間の視点からすると、その現象は、力の体験として「表象」される。このプロセスを問うのは認識論的な視点だ。オットー的な主体は、ここで現象学的な認識の解釈を採用する。よって、オットーの主体は、徹底的に主体の情緒の側から「表象」を捉えようとし、主体の外部に立つことを

否定する。このような主体には、主体の内在性を超越するそれが、果たして自然科学的な力と同じものなのかどうか、原理的に知ることができないのだ。

ただし、そうであるならば、直ちに疑問が生じる。そもそも、なぜ人間の合理的な思考を超越する現実が、人間の意識に「現象」するのか、また、そのように超越的な現実の「現象」を、なぜ人間は認識できるのか。

この疑問に対し、オットーは、それを人間という存在とその能力の特殊性により説明しようとする。つまり、人間は特別な存在で、アプリアリな特殊能力をあらかじめ備えているのだ。聖なるものは人間の感覚知覚の根底、つまり「魂の底」に現象する。その「魂の底」は、カントの「カテゴリー」のような、アプリアリに構造化された認識の枠組みだ。それを通じ、人間はその現象を捉えることができる：

ヌミノーゼなもの感情の核心をなすものが、純粋にア・プリアリな認識能力だという証明は、批判的な自己省察によって導き出される。すなわち私たちはヌミノーゼなもの感情の中に、種類からして「自然的」な感覚知覚が与えることのできるものとは異なる確信と感情が具わっているのを見つけるのである。[……] こうしてヌミノーゼなもの感情の中にある確信と感情は、カントの「純粋悟性概念」[すなわちカテゴリー] ならびに道徳的および美的理念や評価が既にそうするように、心情そのものの中に感覚的経験から独立した表象や感情の形成の隠れた自立的な源泉——すなわち最も深い意味での「純粋理性」——を指し示すのである。しかもこの理性は、その内容が溢れるばかりであるので、純粋理論理性よりも、また純粋実践理性よりもなお高く深いものとして区別されるべきものである。私たちはそれを名づけて「魂の底」という。⁵⁾

つまり、人間には宗教的な経験を理性化する能力があり、そのおかげで聖なるものの非理性的な面を内包し、翻訳できるという考え方だ。しかし、このような論理は、内在から聖なるものを捉えようとする最初の試みを放棄し、形而上学的なメタな視点を導入していることにならないだろうか。さらに言えば、それは、主体そのものを、聖なるものを捉え得る基体として聖別化し、聖なるものと同じ次元に定置することにはならないか。よって、その理論は、「聖なるもの」自体が何かということではなく、「主体」としての人間が超越可能であるということを示しているに過ぎないのではないか。ミシェル・カリエはそのような論点からオットー的主体に批判を加える：「よって人間と聖なるものとの出会いは、聖なるものの理論化ではなく、現実の本性、言い換えれば、人間の経験の神聖化を、人間が正しく認識できるための必要条件についての理論だ」⁶⁾。

確かに、オットーは聖なるものの非合理的な要素を、聖なるものの経験についての記述の中に保存しようとするが、それでもその経験の真性さを保証するのは、結局は理性的な主体である。よって、その理性的な主体は、聖なるものを、理性の「客体」としてふさわしいように、つまり、時間や歴史を超越した不動の実体として理論化するようになる。よって、聖なるものが主体に対しエネルギーとして表象されようが、他のものとして表象されようが、どれも理性の客体である「崇高な」超越的実体を指し示すことに変わりなく、それが何であるのかは結局問われない。ただし、それが超越へと到達し得る主体性の基盤を形成しているのが分かるだけだ。

オットーが提示するような、聖なるものについての超歴史的、超社会的な定義は、社会科学的な観点、特にデュルケムのそれとは相容れないものとなる。実際、デュルケムにとって、聖なるものの体験とは、超越的で不易な実体についての体験ではなく、日常の体験に付け加えられ、それにより日常が更新される体験だからだ。つまり、聖なるものは、「社会」から発され、「社会」の歴史の展開に寄与する動的なものだ。また、聖なるものは、日常の中に具体的な現実を持ち、それを通じて我々に開示される。オットーのような、聖なるものが具体的な現実を持たない（あるいは聖なるものは畢竟先鋭化された理性である）という定式では、超越的で「無限」な聖なるものと、物質的で「有限」な個別の人間とがどのように交われるのかという古くからのアポリアを解決できないからだ。このアポリアについても、デュルケムは、その解決への一つの糸口を見いだそうとした。

2. デュルケムと「象徴」

人間と聖なるものとの関係について、両者は存在論的なレベルと認識論的なレベルで捉えられると先に書いた。デュルケムはこの両方のレベルを「象徴 *symbole*」という概念によって統合し、人間と聖なるものの異質な関係を、「象徴」の二重性を用いて整合的に扱おうとしているように思われる。ジョバンニ・パオレッティが見事に定義するように、デュルケムにおいて、「象徴とは、何か他のものについての感知でき、物質的で、個別的なイメージ⁷⁾」である。すなわち、デュルケムにとって、聖なるものとは、ある個別的・具体的な事物のイメージの中に知覚される絶対的に「他」なるものであり、その他者性の隘路を通じ、人間を外部へと連れだし、そこに社会的超越性の基盤を形成させるものなのだ。この観点に至るべく、以下に順を追ってデュルケムの考えを見ていくことにしよう。

まずは存在論的な観点から、デュルケムは聖なるものの特徴を改めて定義づける。それにより、聖なるものは、超越的な実体の次元から、世俗的な日常の次元へと位置づけ直される。よって、デュルケムが提示する聖なるものの体験とは、超越的な実体についての体験ではなく、日常の体験に基盤を持ち、それに付け加えられるものとなる：

というのも、聖なるものを規定するのは、それが現実さらに付け加えられているということだからである。ところで理想的なるものもこれと同じ定義に対応している。それゆえ、この一方を説明することなしには他方を説明することはできないのである。実際、集合生活が一定程度の強度に達したときに宗教的思考を覚醒させるのは、それが、心理的活動の諸条件を変化させる沸騰状態を引き起こすからであることを見てきた。生命エネルギーは過度に興奮し、情念はより活き活きとし、感覚はより強くなる。この瞬間にしか生み出されないものさえ存在する。人間はみずからを見失う。彼は自分が変形されたかのように感じ、その結果、彼はみずからを取り囲む環境を変形する。自分が感じ取ったきわめて特異な印象を説明するために、彼は最も直接的に関係している事物に、それ自体がもっているのではない属性を帰し、また平凡な「日常の」経験の対象にはない並外れた能力と効力とを帰す。要するに、み

ずからの俗なる生活が営まれる現実の世界に、もう一つの世界——ある意味では彼の思考のなかにしか現存しないが、しかし彼が、現実の世界に比してより高度な一種の尊厳を付与している世界——を重ね合わせるの⁸⁾のである。したがってこれは、この二重の資格において一つの理想世界なのである。

この引用文に、デュルケムの宗教の定義を結びつけてみよう。すなわち「宗教とは、聖なる事物、つまり、分離され禁止される事物に関わる信念と実践——それは、そこに従うすべての人びとを、教会と呼ばれる同一の精神的共同体に結びつける——に連動する体系だ⁹⁾」という定義だ。それによれば、宗教とは、聖なるものの存在によって保証される体系だ。ただし、その体系は、超越的な実体である聖なるものを基盤として成り立つのではない。宗教体系は、「俗なる生活が営まれる現実の世界」を基盤とし、それに「聖性」が付け加えられることにより成立する。

ただし、デュルケムは、聖なる事物と宗教との関わりを、歴史的事実として捉えているのではない。デュルケムの記述する「聖なるもの」と宗教または社会との関わりは、極めて機能主義的であり、両者に影響関係があるならば、それは全て可逆性を前提としている。つまり、「聖なるもの」は、宗教や社会の「起源」でありながら、それは社会からのフィードバックにより、何度でも反復可能な起源として機能する。そのプロセスは、以下のような系を構成する。まず、「俗」なる世界を構成する心理的な集団表象にある条件が加わると、「沸騰状態」が現出する。沸騰状態の中で、過剰となった生命エネルギーは、宗教の萌芽（社会の「理想」）を生み出す。その沸騰状態は、ある具体的な事物に象徴化され、その事物が「聖なるもの」となる。そして、「聖なるもの」の顕現により、「聖なるもの」が象徴する「聖」なる世界は、「俗」なる世界から改めて分離され、沸騰状態を引き起こした力が、聖なる「力」として「聖なるもの」に刻印される。その「力」は「社会」に起源をもつ「力」であり、そのベクトルの進む方向は、社会的な「理想」と同じ方向だ。

ここで注意すべきは、デュルケムの「聖なるもの」が、物質と力のハイブリッドである「象徴symbole」として捉えられている点だ。比較する対象として、オットーの「聖なるもの」を思いだそう。オットーにおいては、なぜ「聖なるもの」が主体の意識に到達し得るのかは示されなかった。オットーにあって、それは主体の理性の特別な能力により、意識に捉えられ、認識が構成されるという説明だった。ただし、その認識に「聖なるもの」からの作用がどのような形で関わるのかについては明示されなかった。確かにそれは、人間に対し「力／エネルギー」として表象されるが、その表象の「指示対象（レフェラン）」に当たる何かが、実際に物質的な現実（力／エネルギー）として存在するの否かは明示されなかった。一方、デュルケムにおいて、「聖なるもの」は、力が物質に宿った「象徴」という形で与えられる。その意味で、「聖なるもの」は、始めから物質的基体として与えられる。ただし、その物質的基体が、同時に、力の「象徴」でもあるため、オットーと同様、デュルケムにおいても、その「象徴」の指示対象が現実中存在するの否かという観点からの説明はなされない。もっとも、これはデュルケムにおける「象徴」という概念の特殊性に由来する。この点について順を追って見ていこう。

デュルケムにとっての「聖なるもの」も、まずは力の概念として提示される。ただしそれは、超越的なものを起源にもつのでなく、人間の集団がつくりだす心的エネルギーが基盤になってい

る。それらのエネルギーは、凝集することで社会的な場を構成し、その場の中で強制的な力として再構成され、「社会的な力」となり、今度は逆向きに、集団の個々の主体へと投げ返される。トーテミズムの基盤となる「トーテム原理」は、そのような社会的な場の構築と共に発生する強制的な力の最も純粋な現れだ。それは「匿名で非人称の」、メラネシア人により「マナ」と呼ばれる力であり、トーテムを帯びるあらゆる表象を貫き、それらの表象に聖なる性質を与える力だ：

トーテムが実際には何からなっているのかは、以上の通りである。つまり、トーテムとは、この非物質的な実体、つまり、あらゆる種類の異質な存在を通じて拡散するこのエネルギー——そのみが崇拜の真の対象だ——¹⁰⁾が、想像力を通じて表象されるその物質的形態に他ならない。

このとき、「聖なるもの」は、力でありながら、同時に物質的な形態を持つ。ただし、「聖なるもの」という記号の「指示対象」として、「力」という物質的な現実があるのではない。デュルケムの「力」は、自然科学的な「力」と異なり、社会的で非物質的な「力」である。その非物質的な「力」は、ある物質的な事象を通じ、世俗的な世界の中で、現実的な影響を及ぼす「聖なるもの」となる。オットーのそれと異なり、デュルケムにおいて、「聖なるもの」となる事象は、超越的な実体でなく、世俗的な世界の中にあるありふれたものだ。そのありふれたものが、社会的な「力」により「象徴化」されることで「聖」となる。ただし、その「力」は、世俗から切り離された超越的なものではない。というのも、その「力」は、世俗の中にある物質的な形態を通じ、初めて「聖なるもの」としての象徴的な力を得るからだ。例えば、アルンタ族の「チュリング」と呼ばれる神聖なオブジェについての記述を引用してみよう：

さて、チュリングがそれ自体は、他の多くのものと同様、木や石でできた客体である。それらは、同種の俗なる事物から一つの特徴によってのみ区別される。その特徴とは、チュリングにはトーテムの徴が刻まれ、あるいは描かれているという点である。それゆえ、チュリングに聖なる特質を授けているのはこの徴なのであり、またそれのみなのである。¹¹⁾

チュリングのような民族的な文脈を色濃くもつ例以外に、より普遍的な社会的性格をもつ例として、デュルケムにおいては「旗」が頻繁に引き合いに出される。この例は、『宗教生活の基本形態』の第2部7章に7度も繰り返し現れる。また、一般的な国旗よりもむしろ軍旗についてより頻繁に言及される：

彼の旗のために死ぬ兵士は、祖国のために死ぬのである。しかし実際に彼の意識のなかで前面にあるのは旗の観念である。旗の観念が彼の行為を直接決定することすらある。孤立した軍旗が敵の手に渡ろうが渡るまいが、そのことのために祖国は負けたりはしない。しかしながら兵士は、この旗を取り戻すために殺されるのだ。人々は、旗が記号にすぎないこと、それ自体では価値をもたず、それが表わす実在を思い起こさせるものにすぎない¹²⁾ということを見失う。そして、あたかも旗それ自体がこの実在であるかのように扱うのである。

ここで重要なのは、軍旗それ自体が「聖なる実在」として捉えられるという点だ。つまり、軍旗という「象徴」は、祖国という「力」の個別の実在だという観点だ。軍旗は、それらが従う儀礼や禁止の質に鑑みて、語のデュルケム的な意味でもまさしく聖なる対象だ。それらはチュリンガと同様、それらが表現するイメージにより神聖だ。つまり、軍旗は祖国の「象徴」であり、それゆえに神聖なのだ。また、それらは軍の各個隊の「祭祀物」でもあり「聖なるもの」だ。つまり、軍旗は、ただの布に、祖国また個隊という社会的な「力」が加わることで、聖なる「象徴」となる。このとき、それと同時に、「聖」の価値転換が生じ、「象徴」が「聖なるもの」に成り代わることに注意したい。実際、例えば「祖国」には実体がない。むしろ、領土は祖国の要素の一つだが、その実体ではない。よって祖国とは、集合意識によって組み上げられる「信念」に他ならない。一方、祖国の「象徴」である軍旗は、個別の代替できない実体を持っている。よって、兵士はその旗を祖国それ自体として尊重し、その保持に自らを捧げるのだ。

このように、「聖なるもの」は、「物質／力」あるいは「個別／全体」という相反する二つの現実を接続する「象徴」という形で我々の前に現れる。この「象徴」の二重性は、どのように機能し、我々にどのような作用を及ぼすのか。デュルケムによれば、その二重性は、異なる二つのレベル、すなわち、認識論レベルと存在論レベルで機能する。認識論レベルにおいて、「象徴」の二重性は、複雑で知覚不可能な「聖」を、個別の「聖なるもの」として知覚可能な有限なる事象に翻案するという機能を果たす。また、その二重性は、存在論のレベルにおいて、「聖なるもの」それ自体に外部性を与え、それを通じ、内部から外部、外部から内部への交通を可能とする。ただし、この考え方の十全な理解には、もう少し繊細な論点整理が必要となる。それを、以下にもう少し丁寧に見ていこう。

認識論レベルにおける象徴の二重性は、「単純／複雑」あるいは「具体／抽象」の二重性へと移行される。そして、その二重性を通じ、抽象的で捉えがたい外部（すなわち「社会事象」）が、具体的で単純な「聖なる事象」へと翻案されることになる：

[……] 事物は、それらの大きさ、それらのパーツの数、それらのパーツの構成の複雑さによっては、思考によって把握することが困難となる。というのも我々は、抽象的な実体——それらを我々は、どうかこうにか、ほんやりとしたイメージでしか思い描けない——を、自らの抱く強い感情の発生の場と見なすことができないだろうからだ。それらの感情は、それらを、実在性が生き活きと感じられる具体的な対象へと結び付けることによってのみ、説明することができる。¹³⁾

このように、デュルケムは「象徴」に、見えないものを見えるようにし、複雑で抽象的なものを理解可能にするという機能を供与している。このような考えは、当時の経験主義的心理学に多くの影響を受けていることが既に指摘されている。例えば、デュルケムによる、テオデュール・リボの『感情の論理 *La Logique des sentiments*』などの著作への言及などは、よく知られている。特に、ここでは、パオレッティの指摘に倣い、グッリエルモ・フェッレーロの『象徴体系の心理学的法』を引用したい。例えば、以下の一節など、その概念構成の類似性からみて、デュルケムの象徴についての理論に重要な基盤を与えているのが明確に読み取れる：

愛国についての考えは、よって愛国的な感情をほとんど定義できない。同様に、また、人間の心がまだ受容できない複雑すぎる感覚を、より単純な感情で代替するために、象徴が感情の対象となる。それは目に見えて知覚可能なものである旗——その感覚とイメージは、容易に感情に結びつき、それを定義することができる——だ。宗教的な象徴体系において、感情が旗、象徴で止まるように、あまりにも複雑で抽象的な感情は、この物質的な象徴により、¹⁴⁾ 相対的に単純で具体的な感情に変質する。

このような「象徴」の考え方は、象徴とそれが表す内容の間に、「動機付けのある」関係を設定する限りにおいて可能となる。また、それが、感情を通じて動機付けがなされると定義される以上、象徴によって構築される体系は、心理学に基盤を置く体系となる。このテーゼをよりよく理解するために、例えば、ソシユールにおけるシニフィアンとシニフィエの関係性を思いだそう。その関係は「恣意的」であり、シニフィアンが、将来偶然に結びつくシニフィエの内容を、あらかじめ持っていることはない。一方、フェッレーロやデュルケムにおける「象徴」は、シニフィアンのような空疎な記号でなく、それが結びつきたい内容の要素をあらかじめ持っている、つまり、言語学の用語を用いれば、その内容に「動機付けられている」のだ。さらに、それら2項の関係は「感情的に」¹⁵⁾ 動機付けられている。よってここで、象徴の二重性の中に具体化される社会事象とは、集合的な感情に他ならないことになる。

しかし、このようなテーゼによれば、社会事象は、デュルケムが常に主張する、観察可能な具体的現実でなく、むしろそれとは真逆の、集合的意識の体系とされてしまうのではないだろうか。このような困難を解決するために、象徴を第二のレベル、存在論レベルにおいて検討する必要があることになる。

存在論レベルにおける象徴の二重性は、「内部／外部」の二重性へと移行される。よって、社会事象は、象徴の二重性を通じ、集合的意識の体系としてでなく、むしろ、「内部」である統一された意識と、「外部」である社会との相互作用の産物として構成されることになる：

というのも記章は、単に社会が自分自身について抱いている感情をより明確にするのに都合のよい手段というにとどまらないからである。それはこの感情を作り出すのに役立つ。記章はそれ自体で、この感情の構成要素なのだ。¹⁶⁾

ただし、この論点を理解するには、今引用した一節を含む、『宗教生活の基本形態』の第2部7章5項の論考を注意深く迎らねばならない。

3. 象徴と「外」の体験

さて、ここで、先へと進む前に、これから扱う概念の簡単な整理をしておこう。デュルケムは、社会が「個人表象」と「集合表象」の二層からなっており、また、それぞれの層が、精神的な単位と物質的基盤とで構成されている、とする。「個人表象」の精神的単位は、個々の主体の意識

であり、物質的基盤は個々の身体だ。一方、「集合表象」の精神的単位は、統一された個別意識であり、その物質的基盤は、「象徴」の物質的部分だ。よって、個人表象において、意識が「内部」、身体が「外部」を構成するのと同様、集合表象において、統一された意識が「内部」、象徴の物質的部分が「外部」を構成する。他方、個人表象と集合表象の間にも、内部／外部のトポロジックな関係性がある。よって、個別の主体にとって、集合表象は「外部」であり、その外部性は、象徴の物質性が担うことになる。この整理を元に、以下に『基本形態』の第2部7章5項の論述を辿り直してみたい。

まず、デュルケムは、個人表象の単位となる各主体の意識が、基本的には相互に閉ざされていること、一方、それらが、ある契機に統一され、集合表象を生み出すことを示す。そして、その際、その状態を生み出すのが、共有された感情から発される単純な記号であると説明する。実際、相互に閉ざされた主体の意識は、互いに交流することはない。ただし、社会的な関与や沸騰状態が発生すると、各主体の意識もそれに巻き込まれ、その渦中で、各主体の内的状態は画一化され、唯一の全体を構成する。その統一された意識の状態は、「叫び」のような共通の「記号」によって表現され、それが統一された個人の内的状態を外部へ翻訳する機能を引き受ける：

実際、諸個人の意識は、それ自体では相互に対して閉ざされている。それらの個人意識は、みずからの内的諸状態を表現する記号によってのみ交流することができる。それらの個人意識のあいだで確立された交流が交感、つまり、すべての個別的感情の、共通の一感情への融合に達するためには、だから、それらの個別的感情を表わす記号が、唯一で独自の合力のなかに融解しなければならない。諸個人に、自分たちが調和していることを知らせ、またその道徳的統一を意識させるのは、この合力の出現なのである。諸個人が一致し、また一致していると感じるのは、同じ叫びを発し、同じ言葉を発音し、同じ対象に関わる同じ身振りをすることによってなのである。¹⁷⁾

ここで重要なのは、「合力」として超越した記号により、統一された意識の状態が、統合された「内部」の経験として保持されること、しかも、それが、表象の「外部性」の内に保持されるということだ。それぞれの個別の叫びとして発されていた「個人表象」は、集団の中で「合力」という記号として超越し、「集合表象」となる。「同じ叫び」「同じ言葉」「同じ身振り」は、統一された意識の状態をつくり出し、それらの記号が、統一された個別意識という「内部」を形成する。同時に、それらの記号は、それらが表出される場を共通の外部として構成し、それを「集合表象」として超越させる。その上で、その統一された意識の状態を、外部の「集合表象」の言葉に翻訳する。一方、その翻訳された意識の状態は、ある物質の物質性の中に受肉し、その物質を「象徴」へと変える。すると、その象徴の物質性が、かつての統一された意識の状態へと「動機付け」られ、それに触れる各主体を、かつての意識の状態へと連れ戻すことになる：

もとより個人表象もまた、身体の内側に、重要でなくもない反響を引き起こす。しかし個人表象は、それらの身体的反響——それらは、個人表象に付随するか、その後が続くが、個人表象を構成することはない——なしでも捉えることができる。ところが集合表象では事情は

まったく異なる。それは、諸個人の意識が相互に作用し反作用し合うことを前提としている。集合表象は、それらの作用と反作用——それら自体は、物質的媒体によってのみ可能となる——の結果なのだ。このような物質的媒体はそれゆえ、みずからが結びつけられている心的状態を開示するにとどまらない。物質的媒体は、その状態を作り出すのに寄与するのである。¹⁸⁾

このように、集合表象の外部性が、象徴の物質性へと結びつくという点が決定的に重要だ。そして、その物質性を通じ、社会事象も「モノ」となるのだ。そもそも、個人表象は、身体という物質を必要とせずに成立する。その意味で、個人表象に身体という外部性は必要ない。一方、集合表象は、「象徴」という物質なしには成立しない。確かに、集合表象は、それぞれの主体の意識の「外部」として超越するが、その超越性は、物質的媒体に宿らない限り、すぐに消失してしまう。そこで、個別の物質的媒体に結び付くことで、象徴を構成する。よって、各主体の意識が象徴を通じて出会う「外部」や「他」なるものとは、象徴の物質的な性質そのものなのだ。ただし、それは象徴の持つマチエールを指しているのではない。例えば、「旗」という象徴において、「布」という素材が外部性なのではない。象徴の物質はその特質を剥奪され、単なる表象の個別化機能に貶められているからだ。象徴の「物質性」とは、社会事象の「外部性」を、主体の感覚が捉えたものなのだ：

集合感情が、みずからと無縁の事物にこのように結びつけられているという事実ですら、まったく恣意的なものというわけではない。それは、社会的事実の現実的な性格、すなわちそれぞれの個別意識に対する社会的現実の超越性を、感覚にとらえられる形で表わしているにすぎない。実際、周知のように社会現象は、個人においてではなく、集団において生じる。われわれは、それらの現象の発生にどこで立ち会おうとも、めいめいがこれを外部から受け取るのである。それゆえ、それらの現象を物質的客体から発したのものとしてわれわれが表象するときにも、その本性について完全に思い違いをしているわけではない。なるほど、社会現象は、われわれがそれらに関連づける特定の事物に由来するのではない。しかしそれらの現象が、われわれの外部にその起源をもっていることは、依然として真実である。信徒を支える道徳的な力が、彼が崇拜している偶像や崇めている記章から生じたものではないとしても、その力は彼の外部にあり続けるのでなく、また彼もそのような印象を抱くのである。象徴の客体性は、この外在性を表わすものに他ならない。¹⁹⁾

この象徴の物質性が、その指し示す対象に実体的な基盤を与える。言い換えれば、象徴の物質性が、それに対応する集合表象を社会的現実へと変えるのだ。「祖国」は、「旗」の物質性を得て初めて、現実中存在する祖国となる。このように、この存在論的な観点を導入することで、社会事象は、デュルケムの常に主張する、観察可能な具体的現実となる。この点について、パオレットの巧みなまとめを引用してみよう：

『宗教生活の基本形態』で見られた象徴と社会的現実の関係は、『社会学的方法の基準』で社会的生と社会的事実の関係に変奏される。つまり、デュルケムは、象徴を特徴付ける物質性

が、社会的事実の外部性の感覚への表象に他ならないと言いたいのだ。さて、この外部性は、デュルケムにとって、意識の生のデータに過ぎないのでなく、共通感覚と、科学的観察に特有の客観化のやり口との、複雑な相互作用の結果だ。つまり、社会的事実、もの「である」というより、もの「として」扱われるべきだということだ。同様に、象徴はイメージであるが、信奉者がものとして、つまり、特殊な種類であるものの、物質的な対象として扱う²⁰⁾ 単独のイメージなのだ。

さて、ここで、象徴における「聖なるもの」とは何か、と改めて問うてみよう。ここまでの考察により、我々は、それを、象徴の「外部性」およびそれが発する「牽引力」だと結論づける。ただし、その「外部性」とは、象徴の素材の物質性や、それが指し示す集合表象あるいは社会的現実のことではない。ある特定の象徴の中に刻み込まれる「外」なる体験、すなわち、意識的主体の「脱我的」体験そのものが「聖なるもの」の正体なのだ。また、その体験は、記憶でなく「牽引力」として保存されるため、それに触れる者を再び脱我体験へと連れ戻し、まさに、それゆえに「聖」とされる。そもそも、一般的に、象徴に刻み込まれた「聖」とは、祭祀や供儀のような儀礼を通じ、能動的に招来される「聖」なる期間の記憶に他ならない。この「聖」なる期間、社会的なエネルギーの激発が起こり、一種のエネルギーの祝祭的な「沸騰状態」が生じる。一方、その沸騰状態の渦中で、個別の主体は、過剰で強大なエネルギーにより「自らの外に運び去られ、自らの仕事や日常の関心から解放される²¹⁾」。これらの自らを抜け出した「脱我的」意識が集合表象の次元に達し、そこで言語コミュニケーションを超えた、生きられた体験を共有する。この生きられた体験こそが「牽引力」として「象徴」の中に保存される。その保存された体験が、それに触れる人を情動的に揺るがす「牽引力」である限りにおいて、「聖なるもの」なのだ：

群集のただ中で爆発した激しい情念は、ひとたび群集が解散すると、弱まり、失われるのであり、諸個人は茫然自失して、自分たちがなぜ、みずからの性格からかけ離れたあのような地点にまで運び去られるに任せていたのか、いぶかしく思うのである。しかし、これらの社会的感情を表わすのに用いられた運動が、持続する事物に刻み込まれるならば、それらの感情自体も持続的となる。これらの事物は、こうした感情を諸個人の精神に絶えず想起させ、常に目覚めたままに保つ²²⁾。それはあたかも、そうした感情を引き起こした当初の原因が作用し続けているかのようである。

宗教的な力は、集合体はその成員に生じさせる感情に他ならないのだが、しかしそれは、この感情を体験する諸個人の意識の外部に投影され、客観化される。客観化されるために、それはある客体に定着し、こうしてその客体は聖となるのであるが、あらゆる客体がこの役割を果たしうるのである²³⁾。

ただし、これが「聖なるもの」の正体だとするならば、ある矛盾が生じる。それは内在と超越を同時に指し示すからだ。この聖なるものは、意識が統合される経験を各主体に与えることで、俗なる社会の人間集団が提供するとは次元の異なるレベルで、社会的鞅帯を取り戻させる役割

を果たす。その意味で、「聖なるもの」とは、理想とすべき社会的な規範として、各主体に「超越」する。一方、それとは逆に、「聖なるもの」は、デュルケムが「アノミー」の名のもとに否定した無規律でカオスな内的状態も指し示す。というのも、「聖なるもの」が象徴の中に刻印する、社会的沸騰の中で統一される意識とは、自己意識を失した他我不分明の状態であり、同時に、規範や社会的理性といった超越的な参照項も喪失した状態だからだ。それは、集団的な情動のみにより結合し、また、情動の刹那的な内的論理により各個体を危険に晒しもする、純粋な暴力性だ。その意味で、「聖なるもの」は、カオス的な内在性そのものとなる。

ただし、デュルケムはこの矛盾を解消しようとはしない。その理由は、第一に、デュルケムにとって、「聖なるもの」とは、その真実でなく、その有用性を解明すべき対象だからだ。また、第二に、そもそも、「聖なるもの」の意味の豊饒さを、「象徴」という概念だけでは十全に引き受けられないことを、デュルケム自身が自覚しているからだ。事実、「聖なるもの」とは、社会的鞏帯を維持または再生する「機能」であり、よって、その意味もその使用価値に結び付けられている。デュルケムは「象徴」という概念により、相対的な事物が、社会的な力を投影されることで絶対的な位格を手にし、よって、恣意的なものが本質的なものへと変質するプロセスを描き出す。ただし、その本質的なものは、自らの意味をプラグマティックなやり方でしか開示しない。それはその意味が、象徴の物質的な有限性にあらかじめ紐着けられ、そこに限定されているからだ。デュルケムの「象徴」は、言語でなく、「旗」などの実体に基づく記号であるため、「聖なるもの」の内実を表現しきれないのだ。一方、集合的な脱我体験を起源に持つ「聖なるもの」は、象徴の物質性に収まりきれない過剰さを抱えており、単なる有用さを超えた自らの真実を語ろうとする。実は、それをデュルケム自身も自覚している。そして、「聖なるもの」を、象徴によって表すことの限界も吐露している：

そもそも、この宗教的事物の世界を作るのに用いられた知的諸力は強烈で激しく揺れ動いているので、適切な象徴の助けを借りて現実を表わすという唯一の任務だけでは、それらの力の行き場としては不十分である。たいていは利用可能な余力が残るのであり、それは、追加の、余分な、奢侈の活動、すなわち芸術活動にはけ口を求めることになる。²⁴⁾

聖なるものが人間性の本質的なものであるならば、聖なるものの一面であるその内在性の過剰で奢侈な情動、暴力性もまた人間性の一部である筈だ。それはジョルジュ・バタイユが「呪われた部分」と呼ぶ部分に相当する。ただし、それはデュルケムの概念である「象徴」によっては表し得ない。聖なるものの表象の問題を、言語や他の手段に於いても深く探求せず、それを象徴の問題に限定して考えたことが、デュルケムの限界とも言えよう。

4. まとめ：オットー、デュルケムと「聖」

聖なるものを巡るオットーとデュルケムの概念を検討してきたが、聖なるものの根拠をア priori な超越性に求めるオットーと、それを飽くまで共同体の内部に求めようとするデュルケムの

間には、大きな隔たりがあるとも言える。ただし、両者とも、「聖なるもの」がそうである謎めいた対象の背後に、それぞれ形而上学的理性と社会的理性になぞられ得るような「秩序」を置いているという共通点を持っている。オットーにおいて、聖なるものとは、崇高な実体（超越）と理性的な主体（内在）の遭遇により構成され、その遭遇の場が人間存在であった。デュルケムにとっても、聖なるものとは、「象徴」という場において、統一された個別意識（超越）と物質的基体（内在）が遭遇することにより構成される。このテーマは、後に、人間存在自体を二重構造で捉える「ホモ・デュプレックス」という概念²⁵⁾に変奏される。もちろん、オットーの「聖なるもの」は、その基盤を、超越の実体を認識できる主体の超越的な能力に置いており、一方、デュルケムは「聖なるもの」の超越性を、内在性の物質的基盤の上で捉えようとする違いはある。その意味で、カリエの指摘するとおり、聖なるものを、「現象学は認識をもった主体の世界に、社会学は認識可能な客体の世界に、引き入れようとしている²⁶⁾」と言える。ただし、オットーにおいて、「聖なるもの」の超越性は、結局は主体の理性によって支えられているのであり、デュルケムにおいて、それは象徴の物質的堅固さによって保証されている。そして、それらが支える超越性とは、結局は、人間存在から超越し、それを支える「秩序」に他ならない。

我々は、オットーとデュルケムの「聖なるもの」の概念を通じ、人間の基盤が何であるかを捉えようとしたが、それは叶わなかった。その探求が、いつの間にか、それが何に役立つかという問いへの探求へとすり替えられてしまっていたからだ。この迂回を取り戻し、本来の問いを追求して行くには、「聖なるもの」を内在性のレベルに於いて捉え直し、そこで開示されるものを、表象の限界に於いて補足しようとする以外はない。それは、この後、モースを経て、「社会学研究会」が行うであろう試みであり、特に、バタイユによる、デュルケムの内在的な情動の力の理論の、その可能性の限界までの追求により、急進的な一つの帰結を見ることになる企てだ。ただし、それを見るために、我々は新たに稿を起さねばならない。

注

- 1) ルードルフ・オットー、『聖なるもの——神的なものの観念における非合理的なもの、および合理的なものとの関係について (1917年)』（華園聴磨訳）、創元社、2005、p. 56.
- 2) *Ibid.*, p. 316-317.
- 3) *Ibid.*, p. 50.
- 4) *Ibid.*, p. 52.
- 5) *Ibid.*, p. 222-223.
- 6) « La rencontre de l'homme et du sacré n'est donc pas une théorisation du sacré, mais une théorie des conditions nécessaires pour que l'homme puisse connaître authentiquement la nature véritable du réel, autrement dit la sacralisation de l'expérience humaine » (Michel Carrier, *Penser le sacré : les sciences humaines et l'invention du sacré*, Montréal, Liber, 2005, p. 54).
- 7) « Le symbole est une image sensible, matérielle, individuelle, de quelque chose d'autre » (Giovanni Paoletti, *Durkheim et la philosophie : Représentation, réalité et lien social*, Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 283).
- 8) « Car ce qui définit le sacré, c'est qu'il est surajouté au réel; or l'idéal répond à la même définition : on ne peut donc expliquer l'un sans expliquer l'autre. Nous avons vu, en effet, que si la vie collective, quand elle atteint un certain degré d'intensité, donne l'éveil à la pensée reli-

gieuse, c'est parce qu'elle détermine un état d'effervescence qui change les conditions de l'activité psychique. Les énergies vitales sont surexcitées, les passions plus vives, les sensations plus fortes; il en est même qui ne se produisent qu'à ce moment. L'homme ne se reconnaît pas; il se sent comme transformé et, par suite, il transforme le milieu qui l'entoure. Pour se rendre compte des impressions très particulières qu'il ressent, il prête aux choses avec lesquelles il est le plus directement en rapport des propriétés qu'elles n'ont pas, des pouvoirs exceptionnels, des vertus que ne possèdent pas les objets de l'expérience vulgaire. En un mot, au monde réel où s'écoule sa vie profane il en superpose un autre qui, en un sens, n'existe que dans sa pensée, mais auquel il attribue, par rapport au premier, une sorte de dignité plus haute. C'est donc, à ce double titre, un monde idéal (Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Paris, PUF, 5^e édition « Quadrige », 2005, p. 602-603 / 邦訳『宗教生活の基本形態』(山崎亮訳), 下巻, ちくま学芸文庫, 2014, p. 397, 引用文中においては, 文脈に合わせて, 邦訳の一部を引用者が修正した。以下も同じ) ».

- 9) « Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent » (*Ibid.*, p. 65 / 邦訳『基本形態』, 上巻, p. 95).
- 10) « Voilà en quoi consiste réellement le totem : il n'est que la forme matérielle sous laquelle est représentée aux imaginations cette substance immatérielle, cette énergie diffuse à travers toutes sortes d'êtres hétérogènes, qui est, seule, l'objet véritable du culte » (*Ibid.*, p. 270 / 邦訳『基本形態』, 上巻, p. 421).
- 11) « Or, en eux-mêmes, les churinga sont des objets de bois et de pierre comme tant d'autres; ils ne se distinguent des choses profanes du même genre que par une particularité : c'est que, sur eux, est gravée ou dessinée la marque totémique. C'est donc cette marque et elle seule qui leur confère le caractère sacré » (*Ibid.*, p. 172 / 邦訳『基本形態』, 上巻, p. 246).
- 12) « Le soldat qui meurt pour son drapeau, meurt pour sa patrie; mais en fait, dans sa conscience, c'est l'idée du drapeau qui est au premier plan. Il arrive même qu'elle détermine directement l'action. Qu'un étendard isolé reste ou non aux mains de l'ennemi, la patrie ne sera pas perdue pour cela, et pourtant le soldat se fait tuer pour le reprendre. On perd de vue que le drapeau n'est qu'un signe, qu'il n'a pas de valeur par lui-même, mais ne fait que rappeler la réalité qu'il représente; on le traite comme s'il était lui-même cette réalité » (*Ibid.*, p. 315 / 邦訳『基本形態』, 上巻, p. 482-483).
- 13) « [...] la chose est, par ses dimensions, par le nombre de ses parties et la complexité de leur organisation, difficile à embrasser par la pensée. Car nous ne saurions voir dans une entité abstraite, que nous ne nous représentons que laborieusement et d'une vue confuse, le lieu d'origine des sentiments forts que nous éprouvons. Nous ne pouvons nous les expliquer à nous-même qu'en les rapportant à un objet concret dont nous sentions vivement la réalité. » (*Ibid.*, p. 314 / 邦訳『基本形態』, 上巻, p. 482).
- 14) « L'idée de la patrie ne peut donc que très difficilement définir l'émotion patriotique : aussi et pour substituer à une émotion trop complexe, dont l'esprit humain n'est pas encore capable, une émotion plus simple, le symbole devient l'objet de l'émotion; c'est la bannière qui est une chose visible et tangible, donc la sensation et l'image peuvent facilement s'associer à l'émotion et la définir. De même que dans le symbolisme religieux, l'émotion s'arrête à la bannière, au symbole; et une émotion extrêmement compliquée et abstraite se trouve transformée en une émotion relativement simple et concrète, par ce symbole matériel » (Guglielmo Ferrero, *Les*

- lois psychologiques du symbolisme*, Paris, Félix Alcan, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1895, p. 116-117). ただし、引用は G. Paoletti による前掲書 p. 288 より行った。
- 15) Cf. Bruno Karsenti, *L'homme total : Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2011, p. 211.
- 16) « car l'emblème n'est pas seulement un procédé commode qui rend plus clair le sentiment que la société a d'elle-même : il sert à faire ce sentiment ; il en est lui-même un élément constitutif » (*Les Formes élémentaires de la vie religieuse, op. cit.*, p. 330 / 邦訳『基本形態』, 上巻, p. 501).
- 17) « En effet, par elles-mêmes, les consciences individuelles sont fermées les unes aux autres ; elles ne peuvent communiquer qu'au moyen de signes où viennent se traduire leurs états intérieurs. Pour que le commerce qui s'établit entre elles puisse aboutir à une communion, c'est-à-dire à une fusion de tous les sentiments particuliers en un sentiment commun, il faut donc que les signes qui les manifestent viennent eux-mêmes se fondre en une seule et unique résultante. C'est l'apparition de cette résultante qui avertit les individus qu'ils sont à l'unisson et qui leur fait prendre conscience de leur unité morale. C'est en poussant un même cri, en prononçant une même parole, en exécutant un même geste concernant un même objet qu'ils se mettent et se sentent d'accord » (*Ibid.*, p. 329-330 / 邦訳『基本形態』, 上巻, p. 501).
- 18) « Sans doute, les représentations individuelles, elles aussi, déterminent dans l'organisme des contrecoups qui ne sont pas sans importance ; elles peuvent cependant être conçues, abstraction faite de ces répercussions physiques qui les accompagnent ou qui les suivent, mais qui ne les constituent pas. Il en va tout autrement des représentations collectives. Elles supposent que des consciences agissent et réagissent les unes sur les autres ; elles résultent de ces actions et de ces réactions qui, elles-mêmes, ne sont possibles que grâce à des intermédiaires matériels. Ceux-ci ne se bornent donc pas à révéler l'état mental auquel ils sont associés ; ils contribuent à le faire » (*Ibid.*, p. 330 / 邦訳『基本形態』, 上巻, p. 502).
- 19) « Même le fait que des sentiments collectifs se trouvent ainsi rattachés à des choses qui leur sont étrangères n'est pas purement conventionnel : il ne fait que figurer sous une forme sensible un caractère réel des faits sociaux, à savoir leur transcendance par rapport aux consciences individuelles. On sait, en effet, que les phénomènes sociaux prennent naissance, non dans l'individu, mais dans le groupe. Quelque part que nous prenions à leur genèse, chacun de nous les reçoit du dehors. Quand donc nous nous les représentons comme émanant d'un objet matériel, nous ne nous méprenons pas complètement sur leur nature. Sans doute, ils ne viennent pas de la chose déterminée à laquelle nous les rapportons ; mais il reste vrai qu'ils ont leur origine hors de nous. Si la force morale qui soutient le fidèle ne provient pas de l'idole qu'il adore, de l'emblème qu'il vénère, elle ne laisse pas cependant de lui être extérieure et il en a le sentiment. L'objectivité du symbole ne fait que traduire cette extériorité » (*Ibid.* p. 331 / 邦訳『基本形態』, 上巻, p. 503-504).
- 20) « La relation entre les symboles et la réalité sociale (*Formes*) est donc modelée sur celle entre la vie sociale et les faits sociaux (*Règles*) : ce qui fait dire à Durkheim que la matérialité qui caractérise les symboles n'est qu'une représentation sensible de l'extériorité des faits sociaux. Or, cette extériorité, loin de n'être qu'une donnée immédiate de la conscience, est pour Durkheim le résultat de l'interaction complexe entre le sens commun et les procédés d'objectivation propres de l'observation scientifique : les faits sociaux, plutôt qu'être des choses, doivent être traités comme des choses. D'une façon analogue, les symboles sont bien des images, mais des images singulières, que les fidèles traitent comme des choses, c'est-à-dire des

- objets matériels, même si d'un genre particulier » (*Durkheim et la philosophie, op. cit.*, p.293-294).
- 21) « L'homme est transporté hors de lui, distrait de ses occupations et de ses préoccupations ordinaires » (*Les Formes élémentaires de la vie religieuse, op. cit.*, p.547/邦訳『基本形態』, 下巻, p.501).
- 22) « Les passions violentes qui ont pu se déchaîner au sein d'une foule tombent et s'éteignent une fois qu'elle s'est dissoute, et les individus se demandent avec stupeur comment ils ont pu se laisser emporter à ce point hors de leur caractère. Mais si les mouvements par lesquels ces sentiments se sont exprimés viennent s'inscrire sur des choses qui durent, ils deviennent eux-mêmes durables. Ces choses les rappellent sans cesse aux esprits et les tiennent perpétuellement en éveil; c'est comme si la cause initiale qui les a suscités continuait à agir. » (*Ibid.*, p.330-331/邦訳『基本形態』, 下巻, p.501-502).
- 23) « La force religieuse n'est que le sentiment que la collectivité inspire à ses membres, mais projeté hors des consciences qui l'éprouvent, et objectivité. Pour s'objectiver, il se fixe sur un objet qui devient ainsi sacré; mais tout objet peut jouer ce rôle » (*Ibid.*, p.327/邦訳『基本形態』, 上巻, p.498).
- 24) « D'ailleurs, parce que les forces intellectuelles qui servent à le faire sont intenses et tumultueuses, l'unique tâche qui consiste à exprimer le réel à l'aide de symboles convenables ne suffit pas à les occuper. Un surplus reste généralement disponible qui cherche à s'employer en œuvres supplémentaires, superflues et de luxe, c'est-à-dire en œuvres d'art » (*Ibid.*, p.327/邦訳『基本形態』, 下巻, p.308-309).
- 25) この論点については、以下の拙論を参照されたい。Cf. Kenji Hosogai, « Homo duplex et le perspectivisme : Durkheim envisagé du 'point de vue' de Viveiros de Castro », 立命館経済学 66巻4号, 2017, p.1-17。
- 26) « Les perspectives phénoménologiques et sociologiques cherchent à ramener le sacré à l'intérieur de leur horizon épistémologique respectif : le monde du sujet connaissant pour la phénoménologie et le monde de l'objet connaissable pour la sociologie » (*Penser le sacré, op. cit.*, p.70).