

A S S B

(オルタナティヴ・システムズ・スタディ・プレティン)

第3巻第1号 (1995年5月31日発行)

目次

- | | |
|---|------|
| 1. 「オウム」と近代の窮迫 | 千田智之 |
| 2. 精神医学の現場から <i>BORDER/LINE (22)</i> | 平野 啓 |
| 3. 協同主体とは何か | 安藤一夫 |
| 4. オウムメモ | 安藤一夫 |
| 5. A S S B 第三期発刊にあたって | 安藤一夫 |

編集人 安藤一夫

発行所 A S S B 編集委員会
京都市左京区田中門前町42 共生舎

会費 正会員 : 年間1口 10万円
賛助会員 : 年間1口 3万円
購読会員 : 年間1口 1万円

会費振込先 (郵便振替) (口座名) 資本論研究会

(口座番号) 京都9-67283

01090-5-67283 (当分の間上記旧番号も可)

【要約】

新聞・テレビなどのマスメディアはオウム真理教への捜査開始時点から、サリンによる2件の無差別殺人事件と同教団との関係についてまるで決めつけたような報道となっていたが、その「教祖」が逮捕された段階でも確たる証拠は受け手側には知らされていなかった。筆者は、真相を知る立場にいる訳ではないし、特段の情報を入手し得るルートもないが、論評はしたい。

それは、公安警察による弾圧的な捜査やそれに何らの批判も加えないマスコミに対して強い不信感を持つからであり、しかしまた、いかにも不審・疑惑そのものと言った「擬似教団」を生み出した社会的背景が現にあり、それは多くの類似の組織や団体をそこかしこに作っていると思われるからである。もっとも、筆者は、オウム真理教を自己権力組織若しくは営利組織と見ており、「宗教組織」とはまったく考えていない。

新興宗教やオカルティズム、或いは神秘主義の横行、跋扈は世紀末的現象のように見え、近代の終焉であるかのように言われるが、これは未だ「近代」の世界の中での現象である。このことをハンナ・アーレントに従って考えてみたい。

オウムが使用している、国家組織と暗合するような組織構成や名称は、小児的な誇大感や万能感を満足させたいがためのものである。そのことを心理学或いは精神医学の研究対象とすることもできるが、現代社会が強いる不安感から免れるために、多くの人々が何らかの「ミッション」を欲しがる動きがある。

日本の歴史に登場する宗教の多くが「現世利益」主義を色濃く持っている以上に、この組織は、その構成員にとってのみ現実的な「利益」を求めて活動している。このことを、津田真澄の研究に沿って考えてみた。

その利益とは貨幣所得に限らないのだが、いずれにしてもこの社会では個人的な欲望や願望の実現の手だてとしても「組織」もしくは「擬似共同体」が必要であり、実はそれだけが「利益」の源泉である。人々が集まり組織ができれば、「政治」が発生する。それは権力を生むから公的権力と衝突することさえあり得る。また、衝突する程の政治性或いは集団性を持たないと組織の拡大・肥大はあり得ない。

社会的な閉塞状況を反映した現象が幾つか目立っているが、個人的・個体的な心理状況から社会的な事象は説き明かせない。しかし、社会的な事象が人々に閉塞感を強いることはあり得る。日本の社会・経済は長期的な停滞・低迷期に入ってしまったが、オウム現象やサリン事件などの出来事を解決するのは、警備や抑制ではなく、前途への希望である。規制の緩和ではなく、既成（エスタブリッシュメント）からの解放である。もう少しの社会的な一押しでガラガラと変わる予兆が現れている。それらはどういふものかを探ってみた。

メディアが騒ぐとリアリティは増大するか

これまでも幾度か「戦後は終わった」と言われたことがあった。『経済白書』にそう書いて歴史に名を残した後藤誉之助という役人もいたが、だいたいそう云って当たったことはなかった。だが、今年で戦後50年、今本当に、《戦後》は終わり、《昭和》は遠くなりつつあるのではないか。

PKOという海外派兵、記録的な円高更新、大震災、サリン等の毒ガス、オウム騒動、政府高官銃撃、……。天災、人災取り混ぜて、このような事件がたて続けに起きると、そのような感慨を催しても仕方がないだろう。少なくとも、もう戦後というフレームで何かを語ることに意味はなくなってしまった。なぜなら、「世界を変えるのは観念ではなく出来事なのである」(ハンナ・アーレント『人間の条件』ちくま学芸文庫、原著1958年)。「冷戦」を終焉させたのも、平和主義や融和思想などと言うものではなく、スターウォーズ計画であり、アフガニスタン侵攻であり、ベルリンの壁の崩壊であった。

ところで、オウム真理教なるものが、幾つかの事件や、信者もしくは信者の家族との間のトラブルでマスコミに登場したことは過去にもあったらしい。だが、3月22日の強制捜査開始以来2ヶ月間のそのすさまじさ——今回に限ったことではないが、特にテレビ報道の場合、ニュースショーなどと称してはいるが、まさに「ショー」そのものである——は、いささか異常ではなかったか。各局のワイドショーや特別報道番組などと言う番組で1週間に延べ数十時間も取り上げられ、放映されたと言う。しかも、評論家、キャスター、ジャーナリストから幾つかの専門分野の学者や弁護士などまで、彼らがいかにもっともらしい顔をして述べていたことは、結局はほとんどが憶測や伝聞の類でしかない。真相を解明するとか、意味を問う、とかのかけ声ばかりで、テレビ番組はただ「状況」を見せていたに過ぎない。

特に問題なのは、番組の制作者側で、取材や警察発表で得られた情報が十分に練られていないものだから、彼ら自身の混乱や偏見がそのまま画面に表出したことである。こと「オウム」に関しては、差別発言も放送禁止用語も関係ないようだ。映像として「物質化」されたもの——おまけに、そこにはドスの利いたナレーションや恐ろしそうな効果音、BGMなどが使われている——を視聴者は受け取ってしまうから、受け取る方の判断力次第と言うレベルではなく、既に情報を提供する、状況を報せると言う行為において、視聴者の判断は一種の拘束状態にある。正常な価値判断のために必要とされるかも知れない情報、それは場合によっては無駄なものも含まれるのであるが、そうしたものを提供する余裕などは元々テレビなどのマス・メディアにはないとしても、それ故に抑制や謙遜がメディア側には必要であるはずだ。しかし、そのようなことは微塵も感じられなかった。

このような狂乱——番組を作るために多数のスタッフが動員されて各地各所に群がっている様子や記者会見なるものに200人余りもの記者・カメラマン・キャスターが蟻集する様は、まさに局所的とは言え狂乱状態と言えるのではないか——は、テレビを主とするマスコミの肥

大化とすることになるだろうが、正しく日本の社会と文化の現状を反映しているのだろう。それらを支えている経済とは一体どういうものなのか。映されている人々と映そうとしている人々。あのように走り回っていた多くの非生産人口と、それをテレビ画面で見つめていた膨大な人々の時間とエネルギーの消費との関係を、どう考えればよいのだろうか。

例えば、2、30年前にこのような状態が考えられたであろうか。こうしたメディアのあり方は、言い古されたことではあるが、それが伝えようとする社会的事実や事象を変質させてしまう。東大安田講堂落城や浅間山荘事件の実況中継でテレビ放送の時間と画面が占領されてしまうと云った事態とは全然異なっているだろう。

私が学生だった1970年前後に、もし日本のマスコミが——その頃でも、その肥大化によって様々な弊害が語られていたが、旧メディアの影響力がまだ強かっただけに、特にテレビ業界は対抗心を燃やしていたのではないか——現在のような状態であったとすれば、新左翼運動や全共闘(或いは、それらのメンバーやその家族たち)の活動はどんな扱いを受けたことだろうか。

勿論、マスコミやメディアがどのような状態であったにせよ、この社会全体の変化から独立している訳はないから余り有意な想像とは言えない。従って、連日連夜、日大全共闘議長や新左翼各派の委員長や書記長がテレビ画面に登場し、各大学のバリケード前は各局のワイドショーのスタッフによって徹夜の張り番が行われただろうなどと言う想像はまったく無意味なことではあるが、オウム真理教一団体を対象とするのとは違って、少なくとも新左翼八党派プラス群小党派、数十の大学全共闘、ベ平連、各地区の反戦青年委員会などがずらりと登場する様は見事であっただろう。

テレビ番組で大衆団交や武装デモや内ゲバを取り上げ、幹部や当局の密着取材とやらを争って行い、インタビューや共同記者会見、公開討論をさせ、その映像記録が幾多の具体的な顔や行為を残すとなれば、あれ程激しかった学生たちの闘争や警察の弾圧も多少は緩和されたかも知れない。だが、今ほどテレビ局の態勢が膨らんでいたとしても、多分60年代末の学生反乱を、オウム真理教の幹部や信者たち或いはそれを追求する警察を捉えるほどには、テレビ画面に収録する力はテレビ局にはないだろう。

その頃と現在では何がどのように異なっているのだろうか。テレビ受像器の普及台数やキー局の数、報道や放送の技術においては、それほどの差異はないはずである。だが、例えばビデオ・カメラの価格は大きく違うだろう。カメラが安価になったことに比例してカメラの台数とカメラマンは増加しているかも知れない。また、人々のテレビへの接し方、利用の仕方などは大きく変わっただろう。それら以外にも考えられる幾つかの要因によって、報道や番組編成の考え方や態度が変わったものと考えられるが、そうして変えられた考え方がメディアによって提示されることによってそこに現れる——「取り上げられる」と言うよりは「現れる」と言う方がまさにふさわしいのではないか——社会的な事実も変質し、そのことによってそれを受け取る人々の意識や態度も変わって来たのである。

近代は終焉するのか

現在のメディアの在り方が「オウム」を作ったとまでは言わない。それでは、メディアを過大評価することになるだけでなく、その過剰な物神化に大した意味はないだろう。だが少なくとも、我々に現に見えている「メディア」がそのように存在し得る社会が、もう少し特定するなら現代の日本社会が、オウムを作ったとは言えるのではないか。では、それはどんな社会であり、どうしてオウムを生み出し得たのであろうか。

この組織を狂信的宗教集団とは、筆者は考えないのだが、もしそうだとすると、言われているところの教義や秘儀程度の「狂信性」ならば、そんなに珍しいものではないはずだ。よく知られている範囲と言う条件に込めるもので歴史的に考えても、世界や日本にはもっと尋常でないグループや個人は幾らでも存在した。従って、狂信性という点に関して驚くべきは、その程度の教義内容やパフォーマンスを、同教団の幹部や信者たちが如何にも信じているように見せていることであろう。客観的に見れば薄汚い服装が、主観的に高潔なものと感じられることなどは人間心理としてあり得ることで、きれいな汚いとは別の次元であれば、日常的に経験していることではない。ところが、そうした類の、単なる誰かの主観が宗教性を帯びて、本人の振る舞いや言動だけでなく、少数と言えども周囲の他人に対して影響を与えていることに、人々は驚き、しかも、その閉塞性——つまりそれを見ているより多くの人々には何の影響も与えないと言う意味での——を彼らの狂信性と取り違えることになるのである。

もち論、彼らに限ったことではないが、最近のオカルティズムの流行によく見られるのは、然したる意味もなく英語などの外国語を多用することである。例えば、カルマと言う言葉の使用は仕方がないとしても、わざわざメディテーションやイニシエーションなどと言う英語を使用する理由があるはずがない。

この馬鹿馬鹿しさには、日曜日の公園で、何かの音曲に合わせて踊り興じている集団を見るような雰囲気がある。それが10人前後のことで、音曲もそんなに違和感のないものであれば、微笑ましいものとして眺めることもあろうが、数百人の集団が聞いたこともない音楽に合わせて一糸乱れずに踊っていたりしたらどうだろう。たとえ恐怖感を感じる程のことはないとしても、そういう情景に何か特別な意図が働いていないか、普通ならば考えるのではないか。少しの違和感が何段階かを経て恐怖感に変わって行くこともある。「狂信的」などと言う形容詞が被せられるのは、人々に恐怖感が生じる一歩手前と言うことになる。

さらに付け加えるならば、オウム真理教の教団組織や教団内部の地位——「ホーリー・ネーム」などと英語を使いながら、呼称そのものは仏典やサンスクリットの原語を使用している——について使用している「名称」の事大主義である。「虚偽脅し」「夜郎自大」などと言う批判では真実の一端をも衝いていない。信者数1万人程度の教団がローマ法皇庁や国家組織の名称をそのまま使用するなどと言うことは、逆に極く普通の感覚でいるならば吹き出してしまうだろう。こうしたことが組織内部だけに限ったものだとすると、平然と使用されているのは、

狂信的行為と言うよりも小児的行為であると考えべきである。「狂信的」などと言う形容詞の使用には注意が肝心だ。

それらが何故「小児的」かと言うと、後に詳しく触れるのだが、「秘儀」、「超能力」或いは「超自然」などと言う行為や現象への憧れが示しているものは、かつてリースマンが指摘したような「無努力」信仰だからである。それは大衆的な高度消費社会が初めて生み出すもので、古代的な呪術やアニミズムとは多少異なる。それはまさに非現実的であるにもかかわらず、その願いはあくまで「現世的」なのである。

アーレントは、「古代人の態度というのは、労働や出産など、生命が人間に押しつける苦しみにたいする異教徒的軽蔑、神々の『安楽な生活』にたいするうらやましげな描写、期待しなかった子供を棄てる習慣、健康を欠く生命は生きるに値せず（そこでたとえば、医者が健康を取り戻せない生命をひきのばした場合、その医者は自分の使命を誤解したものと考えられた）、自殺は重荷になった生命を逃れる高貴な振舞であるという信条などに見られる」（前掲書p.491）とプラトンやアリストテレスなどを根拠に述べているが、ここに示された古代人の態度の様相は我々にはまるで小児性のように見えるだろう。もち論、一人一人の人間が成長するように、人類が思想的——或る場合には宗教的——に「進化」したなどと言うことは決してあり得ない。科学や産業、或いは教育や国家が神を殺してしまった「近代」が、我々の内なる「古代人」——アーレントは、ギリシア及び初期ローマ文明の人々を指して古代人と言っている——を生み出すのである。

しかも、ここで注意しなくてはならないことは、この「古代人」の態度や知恵は生命への尊厳とは対極の考え方に発していることである。ここでも我々は「小児的」であることが、生命を尊いとすることからはかなり懸け離れていることを連想しなくてはならない。アーレントによれば、「たしかにキリスト教が生命の神聖さを強調したのはヘブライ人の遺産の本質的部分を受け継いでいたためであって、この点、すでに古代人の態度と著しい対照を示していた」（同書p.491）のであり、「しかし、そのヘブライ人の法典でさえ、生命の維持をユダヤ民族の法体系の柱石とはしなかった。このことを知るためには、十戒が殺人の罪をとりわけ強調することなく、他の多くの罪と同列に置いていることを思い出すだけでよい」（同上）と述べている。

そして、これもまた後に詳しく考えてみたいのだが、デュルケムは、「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の概念である。これはわれわれの悟性の範囲をこえたあらゆる部門の事物と解されている。超自然とは神秘・不可知・不可解の世界である。であるから、宗教とは科学あるいは全般的には明瞭な思惟を脱したものとすべてに対する一種の思索であろう」と述べて、しかもこうした認識そのものが近代の産物だと言うのである。何故なら、「ある種の事実が超自然的だといいうるには、事物の自然的な秩序が存在すること、いかえれば、宇宙の現象はその間を法則とよぶ必然の関係で繋がれているという感情をすでにもっていないければならない」（『宗教生活の原初形態』（上）岩波文庫、p.51、54、原著1912年）からである。

従って我々は、最早「地上の生活のあらゆる利害関心よりも来世の方が重要であるばかりか、むしろさまざまな点で一層確実とさえ考えられていた時代」(マックス・ウェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』岩波文庫、p.172、原著1920年)ではなくて、「神を信じる」或いは「信仰を持つ」などと言うようなことがあるとすれば、その時点で「帰依」とか「投企」とか、何らかの特別な決断と行動をしなくてはならないような時代に既に生きているのである。

「宗教」をシステム論的に理解できるとは思えないのだが、例えば「システム理論の立場によれば、宗教の機能的な本質は、『前提を欠いた偶発性』を無害なものとして受け入れ可能にする(=馴致する)ことだと考えられる」(宮台真司『制服少女たちの選択』——『世界』6月号、笠井潔「浮遊する黙示録的意識」より孫引き)と言う論説に典型的に現れている無意識的な近代性には注意すべきだろう。笠井も宮台の定義に寄りかかって浅はかな認識を示しているのだが、こうしたシステム論の見解には、「入信」などと言う行為や心理にアプローチできない欠陥がある。

宮台は、なるほど「現代的な宗教」を対象とした分析をするとして、「行為系」宗教——例えば「幸せになりたい!」と言う要請に応えるという意味で「『個別的な問題設定』にもとづく宗教性」とする——と、「体験系」宗教——例えば「ここはどこ? わたしは誰?」という問いに応える「『縮約的な問題設定』にもとづく宗教性」とする——の二大類型を抽出する。そして、さらに後者を、「覚悟系」宗教と「修養系」宗教とに分類している。

この場合の分類軸は、「自己」と「世界」——認識対象としての《世界》であるから、当然《社会》であっても差し支えない——の関係であるが、こうした区分は分かり易くとも、自己と世界を単純に別のものとする静態的合理性しかないことに注意しなくてはならない。もう少し、宮台の定義に耳を傾けてみよう。

そこで言う「覚悟系」宗教とは、「〈世界〉の側を拡張することで、自己と〈世界〉(すなわちシステムと環境)の関係一般が馴致される。そこでは『すべては神からあたえられた試練だ』『これがわたしの運命なのだ』といった具合に、運命・宿命・使命などの観念を用いて、〈世界〉はあらかじめ決められていて、自己の側に最小の自由しかないといった把握がなされる。したがって教義的には終末論的・黙示録的な形式をもつことになる」とされる。そして、「修養系」宗教とは、「何かがつらいのは、つらい『出来事』があるからというよりも、それをつらいと感じる自分の境地があるだけだ。——すなわちすべての問題は、自己の体験様式にあるという把握の仕方である。したがって教義的な形式としては、仏教的・自我論的なものになる」とされるから、これは《自己》の側の拡張によって自己と世界の間隔を馴致させることになる。

宮台真司のいわゆるシステム理論の立場からする宗教論は、機能主義・効用主義であるから、その見解自体に「超自然」などと言う観念が入り込むはずもない。だから、一見非合理的な決断や行動に対して合理的にアプローチするという奇妙なことになる。何が奇妙かと言うと、その

一見して非合理だと感じる“感覚”の所在がその定義や議論の中で消えてしまうからである。つまり、何故なんとはなしに「非合理」だと感じたのかを明らかに出来ない限り、そうした非合理的決断や行動に人がどうして踏み込むのかを理解できないだろうからである。

しかし、宮台の分析にも優れた点がある。それは、現代宗教という限りにおいて、その動的な形成プロセスを理解も、説明もできないということを除けば、確かに、個別的に設定される諸問題や縮約的に設定される諸問題に人々がどれだけ苛まれて苦しんでいるかが分かるからである。それこそが、「近代」=「現代」の人々と宗教が経験していることで、前代の宗教社会から脱落した、従って失われたことだからである。例えば、アーレントは、「むしろ失われたのは、以前なら、感覚や理性の証言を受け入れるとき必ずつきまどっていた確かさであった。たとえば、宗教で直接失われたのは、救済や来世にたいする信仰ではなく、『救済の確かさ』であった」(前掲書p.441)と述べ、「……マックス・ウェーバーは、仕事と労働の評価の転倒を引き起こしたのは単純な信仰喪失ではなく救済の確かさであったことにも気づいていた。私たちの文脈では、この確かさは近代の到来とともに失われた多くの確実性の一つにすぎないように思われる」(同書p.511)と指摘している。

近代以前の人々が、「個別的」或いは「縮約的」な問題を自らに設定して信仰心を持ったなどとは決して考えられない。従って、当然であるが、彼らは〈自己〉と〈世界〉が対置されるような思考法を創出するはずはなかった。それらはすべて「神は死んだ」が故の問題であり、思考である。

つまり、近代から我々は一歩も踏み出してはいない。しかも、今回のオウム騒動は、その原因たるオウム真理教と言う組織を含めて、メディアの前に座っている我々にはリアル感の欠落した「社会的象徴」にしか見えないことに注意しなくてはならない。だからこそ、多くの暇な人々が、東京港区の青山何丁目とか富士山麓の寒村に出かけて行くのである。ただ「見たい」だけであれば、「テレビ画像」や「報道写真」で見ている。現地に行ってもアマチュアの観察者たちには確かな情景も見ることができない。

デュルケムは、テレビもマスメディアも知らなかったに違いないが、「社会的事実」は、それが諸個人のうえにおよぼす、ないしはおよぼしうる外部的な強制力によって、それとして認められる。そして、次にこの強制力の存在のほうは、当の社会的事実侵害を加えようとするあらゆる個人的企てにそれがさし向けるなんらかの特定の制裁の存在によって、あるいは抵抗によって、認知される」(『社会学的方法の規準』岩波文庫p.63~4、原著1895年刊)と指摘している。我々にとってのリアリティとは何かを考えなくてはならない。

リアリティの存在とその「確かさ」

大衆社会において、有名であることがそれ自体として「価値」を持つと指摘したのは、アメリカの社会学者D・J・ブーアスティンであったが、マス・メディアの支配と影響の力の源は、

そこに誰を登場させるかを決定できることだろう。どんなに優れていようが、善良であろうが、そのことで「有名性」の保証は得られない。マスコミが取り上げない限り〈有名人〉には誰もなれない。もち論、取り上げられた人がすべて首尾良く有名人になり果せる訳でもないの言うまでもない。

この社会では多くの人——必ずしも「個人」のみとは限らない——が有名病に取り付かれ、藻掻いていることは、際どいジョークや小話の種にずっとなっている。中には、芸能人や政治家などと言う職業的な必然性もあるのだが、一般的にもそれを社会が強制している要素があるのだ。例えば、演劇論を専攻している山崎正和は、「社会の現実から見れば、誰もが『誰でもよい人』 anybodyとして扱われざるをえない状況のなかで、観念的に『何者か』 somebodyであることを奨励されるとすれば、多くの人が解き難い不満を持つのは当然だ」（『近代の擁護』P HP研究所刊）と、社会心理学者のアンドルー・ハッカーが『アメリカ時代の終わり』で展開した論理を引いて述べている。そのように今では、サム・ボディーとして社会に認められるためには何をしてもよい、とにかく有名になることであり、それは遂にテレビに映ることだと言うように短絡してしまっている。

だが、このような「何者か」になりたいという願望が、有名性への過剰な拜跪や有名な組織への帰属、依存を説明する訳ではない。また、山崎の指摘、つまりはハッカーの指摘は、厳密に考えると我々の転倒もしくは倒錯した心理を現してはいても、必ずしも「不満」の原因とは限らない。と言うのも、我々は誰もが本質的・先験的に常に anybody であり、しかも、その上で somebody であるからなのだが、常に somebody であることが鬱陶しいこともあるからである。この認識が個人における精神の形成過程においては、自己を確認し得ずして、他者の存在を掴めないという、存在の発生過程との逆順が生じているため、それがそのまま意識の転倒を生じているという不幸を我々にもたらしているのだ。しかも、そこにおける関係は、私は、 anybody にとっての anybody であって、私自身と somebody にとっては間違いなく somebody なのである。

しかも「何者か」に成ると言うのは、かつてはそんなに大仰なことではなかったかも知れない。近代以前の伝統的共同社会においては、人は生まれながらに「何者か」でしかなく、誰もが誕生の瞬間に「何者か」として規定されたに違いない。ところが、近代の初期には、「立身出世」は道徳であり、目標であった。この言葉自体は仏教用語であったに違いないが、家を出、村を出なくては世に出たことにはならないのであり、それは必然でもあったのだろう。「身を立て、名を挙げ、やよ励めよ」と言う歌詞はどんなに辛い思いを多くの若者に強いたことであろうか。生まれ故郷を出た時から、先ず「誰でもよい人」であることから始めなくてはならない。そうでなくては、人は「何者」にも成り得なかったのである。もち論、現在ではそんなモチーフはとっくになくなって見えてくる。しかし、それは姿を変えて、強迫観念として今も人々に迫っているはずである。或いは一段と強く迫っているのかも知れない。

これもアーレントによれば「全能の神」が死んだからということになるが、それは同時に伝統的共同体が崩壊したからであり、人々は信仰と社会のどちらにおいても「確かさ」から切斷

されたからであると考えられる。

ウェーバーによれば、人は故郷を離れた方がよく働くものであり、プロテスタンティズムは確かに勤勉を奨励したとしても、それは陰徳を積むためであって有名になることではなかった。神が全能であるならば、人が何をしようと思いついておられるのであり、善行を真に成し得るのは神のみであるからだ。従って、例えば、「たしかに、ゾロアスター教を除いて、主要な宗教がどれ一つとして嘘つきを致命的な罪の一つに含めていないのはまったく印象的である。『汝嘘をつくなかれ』という戒律がないだけではない……、まるでピューリタンの道徳以前には、だれも嘘を重大な罪とは考えていなかったのように見える」（H・アーレント、前掲書p.511）のは、神が存在すれば、嘘の効用はまったくないからである。同時にすべての人がすべての人にとって somebody である社会（共同体）においても嘘の効用はあり得ないのである。

アーレントによれば、人間にとっての人間の条件としての最も本質的なものは「多数性」という条件である。それは「すなわち、地球上に生き世界に住むのが一人の人間 man ではなく、多数の人間 men であるという事実に対応している」（同書p.20）のであり、「この多数性こそ、全政治生活の条件であり、その必要条件であるばかりか、最大の条件である」（同）とされる。コトの順序から言えば、誰々がいないと“私”は存在し得ない。“私”という存在にとって人間の多数性が絶対的な前提である。これ程確かなコトはないにもかかわらず、私の認識は“私”からしか始まらないのである。

アーレントの言う「多数性」は、 anybody と同等ではない。この概念そのものは、「多数性が人間活動の条件であるというのは、私たちが人間であるという点ですべて同一でありながら、だれ一人として、過去に生きた他人、現に生きている他人、将来生きるであろう他人と、けっして同一ではないからである」（同書p.21）と説明されているように、人間の「単一性」がそもそもその前提にあるのである。

だが、この自己の「単一性」の、多数性との連関関係における認識は、自動的に成立するものでもないようだ。我々が所詮は anybody の一人であることを認めなくてはならないのも辛いのだが、 anybody のままでもいられないことを知るのも辛いことのように。精神病理学者の木村敏が、精神分裂病の基本障害を自己の「個別化の原理の障害」として把握するべきだとした理論は、このアーレントの議論を心的に深めたようなものだと思う。

木村は、『心の病理を考える』（岩波新書）では単一性と言う言葉ではなく、「各自性」とか「交換不能性」と言う言葉を使用している（同書p.91~93）。ここで彼は、「……私の員数としての交換可能性についても、私はそれをただ論理的、事実に承知しているだけではない。私が集団の一員であること、集団のどのメンバーの代理にもなりうることを積極的に肯定するような本能的な心の動きが、私自身の奥底に、私の『内部』にどうやらはたらいっているらしい」と述べている。これが人間を「個別的自己」——これを「仮象」だと木村敏は述べているが、表現としては精神病理学と「宗教」は紙一重ではないか——として確立することを、どこかで妨げる要因だと言うのである。

（続く）95.5.26.記

デュルケム「宗教生活の原初形態」を読む

1. 最初の計画では、メラニー・クラインからラカンのラインの対極にあると思われるアングロサクソン系の自我心理学ないし自己心理学をとりあげて研究するつもりだったが、色々な要因を考えると、個々の主体から出発する心理学的思考よりも、社会を主体として研究する社会学的・人類学的思考によって、精神病理的現象がより明確に理解できるのではないかと期待して、まず禁忌、儀礼等、精神病理的現象と類似した行動パターンを叙述・解明した宗教人類学を研究することにした。

一口に宗教人類学といっても、色々な考えがあり、その扱う領域も異なるのだが、ひとまずレヴィー・ストロースにも影響を与えたとされるフランスの社会学者デュルケムの「宗教の原初形態」(1912 岩波文庫 上下)を検討することとした。

2. 彼の論文の目的は、原初的宗教についての既存の見解を批判的に検討し、主にオーストラリアの原住民の宗教を対象にして、トーテミズム・霊魂と精霊・神観念の起源と禁忌やイニシエーションなどの宗教儀礼を解明することにあつた。

彼の結論を最初にいってしまえば、要するに宗教力は氏族の非人格的な集合力であること(彼はフランス革命の時は、社会それ自体が神であったという)、この集合の中で経験された感情が、特定の動植物・あるいは動植物を描いた画像の上に定着したものが、トーテムの形態で精神に表象されると解く。しかし、そのように考えると、古代共同体(氏族、部族、支族、婚姻階級などのサブグループを、この後このように総称しよう)と、自然との関係の内部でトーテム形態が発生したのではなく、一方で社会とその集合力があり、他方でその集合力を投影した自然があるという二元論に陥る。幸い、彼の論文の中で彼自身の隘路を突破するヒントを与えてくれているので、そのヒントを用いながら、彼の主張を批判的に整理してみよう。

3. まず彼は、宗教現象を、信念と儀礼という二つの基本的範疇に分類する。

二つの基本的範疇すなわち信念と儀礼とに配列される。前者は意見の状態であつて表象から成立している。後者は一定した行動の様式である。この二等級の事実の間にあらゆる差異があつて、思考を行動から分離するのである(上 71p)

更に宗教的信念は、事物を二つに分類する。聖と俗である。

人々が表象する実在上のまたは観念上の事物を、二つの等級、相反した二つの属に分類することを予想している。これは一般的には、俗(profane)と聖(sacré)との単語が十分に訳出している明分された二つの用語で指示されている(上 72p)

そして人は聖物に対しては低級で、依存した境遇を占めるものとして自らを表象しているが、他方、聖物にはあらゆる程度があり、満足を与えない呪物が打たれることもある。両者の関係は、様々であつて排斥しあいながら依存しあう。

聖物とは、禁止が保護し孤立させるものである。俗物とは、この禁止の適用された聖物から離れたままではいなければならないものである。宗教的信念とは、聖物の性質およびこの聖物が相互に、あらゆる俗物と関係を表す表象である。終に儀礼とは、人が聖物に対してどのようにどのようにふるまうべきかを規定した行為の基準である(上 77p)

ついでに言うておくと、彼にとっては呪術は反宗教的であり、聖物を俗化するのもであるから、呪術の考察は二次的課題とされる。ヘーゲルは逆に、自然に対する恐怖が、その反対物に転化して、自然に対する無媒介の支配を目指す行為、すなわち思惟の力による自然支配に向かうとして、それを呪術とし、自然宗教の端緒にすえている。

4. さて原始的宗教における主要概念として、既存の説は主に二つあり、一つはナチュリズム、他はアニミズムである。前者は、リグ・ベータの研究を基礎としたマックス・ミュラーなどにより、後者は、タイラーなどによって提唱されている。ナチュリズムは、自然に対する驚異を出発点として、これらの自然力が人格化されると考える。ここで自然の人格化という変形を媒介したのは、言語であろうとミュラーはいう。つまり人間は自然の現象を一般化し命名するに先立って、自己の主たる活動様式を一般化して命名したのだが、これらの単語が、極めて一般的であつたので、あらゆる種類の対象物に容易に拡大していった、という。

このように自然現象は人間的行動に同化されたので、それが関係づけられたこのあるものは、必然的に、多少とも人間に似た人格的作因者の形態のもとで考えられた。それが馴れにすぎないが、しかも文字どおりにとられたのである(上 138P)

したがって、アダム・ミュラーにとって、神話とは思考の疾病ということになった。

一方、アニミズムは霊魂概念を中心として構成されている。その学説の最初の提唱者はタイラーであり、次にスペンサーである。それによれば、霊魂という第二存在が、肉体に内在し、人は誰でも霊魂と肉体の二重の人格をもつことになる。しかし霊魂はそれ自体では礼拝の対象とならず、一定の儀礼上の予備手段を講じて、精霊に変形し、肉体から決定的に解放されて、生きた人口をとりまく集団を形成する。この変形された霊魂が生きた人口を虞にして、色々な作用を人間に与える、とされる。すると共同体が個人の死によって霊魂を肉体から解放する儀式(葬儀)ある場合には、瀕死の病人を殺すことによって積極的に霊魂を解放しようとするのが、最高の儀礼であり、最初に崇拜されたのは死者または祖先の霊魂である。次に死者崇拜は拡大して自然崇拜に向かう。

霊魂はそこで変形される。人の肉体を活気づけている単なる生命原理から、霊魂は自らに帰せられる効果の重要性によって、精霊・善悪の守り神・あるいは神性とさえなる。しかし、この神祭りをもたらしたのは死であるから、人類が知った最初の礼拝が向けられたのは、究極的には死者または祖先の霊魂である。したがって弔葬儀礼であつたし、最初の供儀は死者の欲求を満たすための供御、最初の祭壇は墳墓であつた(上 97p)

それでは、タイラーによれば、霊魂概念の起源は何か。彼らは人間が覚醒と睡眠の交代がもたらす夢と覚醒時の表象が同値であるところから、霊魂概念が発生したという。いいかえれば、古代人は夢の表象を外部的対象物の心象と見る。したがって、彼らは遠い国を訪れたと夢見るときには、実際にそこに行ったと信ずるが、それが可能なのは霊魂が肉体を離れて彷徨するからである。

ところで、デュルケムは、アニミズムおよびナチュリズムについてそれぞれ反駁し、宗教の原初形態はトーテミズムであるという。アニミズムの誤謬は、原始人が子供と同じように思考し、生物と無生物の区別ができなかった事によるとされるが、事実はその反定と異なり、オーストラリアの先住民は、夢と現実の区別をしていること、生物と無生物の区別をしていたことが半明したのである。更に夢の内容は雑多であり、諸個人の見る夢は相異なるから、霊魂が一定の場所に集合すると考えることは論理的にも不可能である。又霊魂が肉体と密接に結び付いているなら、肉体と衰えと同時に霊魂も衰えるはずであり、実際、老衰に達した人に対して弔葬上の義務を課さない人種もある。逆に強力な精霊を占有しているとみなされた王あるいは祭司は、老年に達しない前に殺されることもある。第三に、死者崇拜は、最初の礼拝ではなくて、中国、エジプト、ラテンの諸都市のような進歩した社会に見られ、むしろ下級社会で一般的なのは、動植物が聖的存在なのである。つまり、初期の人間はどこにも自分と似たものをみないどころか、最初は自分と種別の異なる諸存在にならって自分を考えた(上 123p)

一方、ナチュリズムにおいては、自然に対する圧倒的な感覚が前提にされているが、先住民はそのような感覚をもたないという簡単な理由によって反駁が可能である

宗教は、人が宇宙に直面して抱く自己の弱小の感情によるどころか、むしろ反対の感情によるのである。もっとも高いまたもっとも理想的な宗教でさえも、人が

5. ナチュリスト、アニミストをこのように反駁してから、彼は聖と俗をわかち源泉は、このような説一ここではその分類の基礎が自然にあると了解されている一では説明できないという。なぜなら自然も人間もそれだけでは神聖な存在ではないから。ここで、トーテムイズムが登場する。ここでトーテム(totem)というのには「アルゴンキン部族の一つであるオジブジェー族が、氏族がその名を帯びている事物の種類を指定するのに用いたものである」(上 180 p) この表現はオーストラリア的でなく(そこでは、用いられる単語が部族によって異なり、Kobung, Murdu, Mgaiye, Mungaiなどと呼ばれる)、アメリカでも一部にしか用いられないが、スクールクラフトがこの語の意味を決定的に拡大して「トーテム体系」となすけたものである。1791年にロングがこの言葉を用いた論文を書く。それから、トーテムイズムはアメリカ・インディアンに排他的な制度であるとされたが、1841年にグレイが、オーストラリアにも同じ様な制度があると報告する。1877年には、モルガンが「古代社会」において北部および中央アメリカにおける、その制度の偏在性を確認し、1887年にプレーザーが記述的観点から「トーテムイズム」という小著を出す。しかし、その体系の理解を企てたのは、ロバートソン・スミスである。彼は動物と人の同体を仮定し、供儀上の起源を論じた。更に多くの学者がトーテムイズムを研究したが、デュルケムが研究対象にしたのは、主にオーストラリアである。その際に研究の社会的枠組みをなすのは、氏族を基底とする組織である(上 171 p) 彼は部族を氏族の集合と考えているようだが、その点の妥当性は分からない。氏族の特徴は、血縁関係ではなく、単に同名である親縁関係で結合されていて、いかなるときでも親縁に帰せられているのと同じ義務一扶助・仇討ち・復讐・服喪・相互に結婚しない義務一を果たす。同じ部族の違う氏族は同じトーテム名をもつことはできない。二次的なトーテム名をもつものとして、支族がある。支族(phratry)とは、特殊な同創関係によって結合された氏族の一集団であり(上 189 p)、一オーストラリア部族は二支族に分割される。二つ以上の支族の存在する部族は存在しない。支族と氏族の区別については学者によって見解が分かれているようで、例えばスワントンはデュルケムが支族とするものを氏族としている(上 199注 11)が、デュルケムによれば、支族は分裂した昔の氏族だろうとされる。第三の集団は部族の階級であるとされる。これは支族の再分割されたされた集団で、一支族はこれが二つないし四つある。その編成と機能は、1. 各支族において、各世代はそれに先んずる世代と異なる階級に属する。2. 原則としては、一階級の成員は、他の支族の一方の階級としか結婚できない。

6. さて氏族を集合的に呼称するのに役立つ事物の種類をトーテムと呼ぶ。氏族のトーテムはまたその各成員のトーテムでもある。ところが支族と氏族および外婚規定によって、トーテム集団は地域的根底を欠くようになる(上 187 p)

トーテムとして役立つのは、大抵動物か、その一部分であり、時に、月や、太陽、一定の窪地、又は喜びの人格化と思われるThaballa、あるいはWollunquaと呼ばれる寓話上の巨大な蛇の名を帯びることもある。又、支族もトーテム名をもつが、支族のトーテムと氏族のトーテムの間には従属関係が存在し、支族のトーテムはいずれも一種の属であり、氏族のトーテムはその種にあたる。しかし婚姻階級はトーテム名をもたない。

トーテムを考察する場合、それが単なる名目ではなく、記号・表号であることがまず重要である。社会が定性的になり、造形芸術が発達した地域では、木材や壁面にトーテムが彫られる。ある場合には、人間の形態と組み合わされた動物の形態の柱がみられる。死者を埋没させた場所にも画像が描かれる。家の前面や武具、丸木船ばかりか、人体にも印刻される。

宗教的祭儀のさいには、トーテム像が彫られたチュリンガ、ないしチュルンガと呼ばれる木片ないし磨石が用いられる。その物品の先端には穴が穿たれ、人間の毛髪ないしオボッサムの毛でつくられた糸が通され、それを持って祭司がチュリンガを振り回す。チュリンガとは単なる名詞でなく、神聖を意味する形容詞でもある。それゆえイニシエーションを通過していない者、女性はチュリンガに触ることも見ることもできない。チュリンガはエルトナトウルンガと呼ばれる、洞窟や一種の小さな地下室に保存され、その入口は石で閉ざされている。俗人はここに近付けないが、追跡された男や傷を負った動物が、そこに逃げ込み解放される「そこはゲルマン人の社会でいうように平和な境であり、そこはトーテム集団の殿堂であり、真実の避難所(アジル)である」(上 213 p)チュリンガの宗教的時

質は、色々な仕方で発揮される。それに触れると病気が癒える。それは人々に体力と忍耐力と雪を与える。そのトーテム集団の繁殖を保障する。チュリンガを回せば、そのもつ功德が各方面に散乱する。その紛失は有害である。集団に起こる不幸でこれが最たるものである。チュリンガとよく似た機能をはたすものに、アルンタ族などがもちいる、ヌルトウンジャ(槍の束に草や毛髪を束をむすびつけたもの)、ワニンガ(垂直な支柱に毛髪をなびかせたもの)がある。

入信が行われているとき、新入者は、その期間だけ、建てられたヌルトウンジャの脚下に誘われる。そして「ここに女の父のヌルトウンジャがある。すでに多くの若者がここからつくられた」と聞かされる。それから、入信者はヌルトウンジャを抱かなくてはならない。この接触によって、彼はそれに宿っていると考えられている宗教的根源と関係を結ぶ。それは、若者達に恐るべき半開の手術に耐えるのに必要な力を与えるはずの真実の交霊である(上 218 p)

しかし、神聖なのはトーテム的画像だけではない。トーテムに表現されている動物と、氏族の成員もまた神聖な性格をもつ。トーテムとなっている動物は、通常は食べても、触れても、見てもならない。この禁制を破ったものは自動的に死を招くと信じられている。トーテム動物は恐るべき原理が宿っていて、凡俗な組織体に入ればそれを破壊すると思われている。老人は、自らが神聖な存在だとされているので、トーテム動物を食べることが許される。しかし神聖な宗教的祭儀が行われている場合には、トーテムを、「適度に食べる」ことが儀礼的に義務付けられるし、共同体がなんらかの原因で危険に曝された場合にもトーテムを食うことが許される。

ここで重要なことは、「トーテムの動物や植物は俗域に住んで通俗生活に混じっている。しかも聖物を隔離し、絶縁する禁止の数や重大さは聖物に与えられている聖性の程度に応ずるのであるから、われわれは、トーテム的存在の画像はトーテム的存在そのものより以上に神聖である」(上 234 p)という彼の指摘である。しかしその理由については、この段階では説明していない。第二に、この宗教的体系における人間の地位についてであるが、氏族の成員は、現実的ないし凡俗の性格をもつとともに、トーテム種の動物または植物であると信じられている。カンガルー氏族の一員は自身をカンガルーと呼ぶ。スペンサーとギレンによれば

「人はそのトーテムに用いる存在を自身と同じ存在と見做す。我々とこの問題を論じたある原住民は、撮ってやった写真を指して答えた。<これは自分と全く同じものだ。だからこれはカンガルーと同じだ> カンガルーが彼のトーテムだったのである」(上 240 p)

つまり、個人は二重的存在となっているのである。デュルケムにとっては神話とは、この奇異な二元性を理解しやすいようにするための創作となっている。それは人間とトーテム動物と人間との間に、血統上の関係を設けることを目的とするのである。

人間の神聖的なもので特に重要なものは、血と髪である。血液がなんらかの役割を演じない宗教的祭儀は存在しない。毛髪も似た役割を果たす。それは若干の礼拝上の物品を包む細紐に用いられる。ある男がほかの男にチュリンガの一つを貸すとすると、後者は感謝の意を表すために毛髪の贈り物をする。「いいかえれば、人間の組織体には神聖な原理が潜んでいて、一定の機会に明かに外に出てくるのである」(上 244 p) 内部的な神聖物が外部に出てくるものとして、血液や毛髪が選ばれたのは当然だろう。

トーテム動物と人間との関係は、兄弟のようなものである点で、トーテム画像との関係とは異なる。

トーテム動物はその同胞である人間の親友又は兄である、と呼ばれる。要するに、両者間に存在している関係は同じ家族に成員を結合している関係に著しく似ている。動物と人間は、ブアンディク族がいうように、同じ肉からつくられているのである(上 244 p)

ここで彼は決定的範疇を見出ししているのだが、その意味を生かすことができなかった。その範疇とは「同じ肉」という範疇であり、第二に人間の二重性という性格の抽出である。

価値形態論に即していえば、「同じ肉」は、抽象的・人間労働・共通の第三者にあたるものであり、人間の二重性や商品の二重性にあたるものである。

ハイダ族においては、これは非常に明白である。彼らにおいては動物が全て二形相をもっているとスワントンという。一面では、狩られまた食べられることのある通常の存在である。しかし同時に動物の外観をした超自然的存在であり、これに人間は依存しているのである(上 注259 p)

最後に、トーテム主義は、特殊な対象についての信念であるだけでなく、全体的宇宙観を与えようとする観念体系である。

ファインソン氏という、「南オーストラリアの蛮人は宇宙を大部族と考え、自らはその分割された一つに属している。そして彼と同じ集団に配列されている有性、無性の事物は、すべてその身体の諸部分であって、彼自らはその四肢である」(上 254 p)

同じ氏族において配列されているすべての存在、人・動物・植物および無生物はトーテム的存在の単なる態様すぎない。これがわれわれがもたらした法式的の意味であり、またこれがそれを真実な同性質のものとしているのである。すなわち、すべては実際と同じ肉から成っているのである(上 269 P)

トーテムには、上にあげたほかに性的トーテム、個人的トーテムがあるが、それは幅的・な役割しか果たしていないので説明を省くが、トーテム主義の特質は、概念的主体が、多様な物本や生物になっていくというヘーゲル的論理を地で行っているということである。換言すれば、トーテムの論理と発展は商品の論理と似ており、「同じ肉」という第三者の表現として事物が把握されている点である。それではなぜ、「同じ肉」という思惟産物が成立したのかと言え、共同体と自然の関係から生ずる総合による抽象の結果ではないかと想定する以外にない。

こうしてデュルケムは、問題の核心に迫りながら、折角の所で迷い道に入り込んでいくように見える。彼はタイラーやアンドリュ・ラングが、人間と動物の類似性を強調しているのに反対して、「人間は何よりも祖先や仲間と似るのであって、植物や動物ではない」(上 306 p)といっている。それゆえトーテム主義の起原は人間社会自体に求められる事になった。彼は第二編第六章において、トーテム的原理またはマナの概念と力の概念と称して、1. トーテム主義とは、一種の匿名の非人格的な力の宗教であること。2. トーテムが個人や世代を越えて永続すること。3. 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に再現される物質的形態にすぎないこと。と定義し、色々な部族においてそのような非人格的な力が想定されていると報告する。アメリカのソー族は、これをワカンと呼び、イロコイ族はオレンダと呼ぶ。ほかにもポクト、マニトウ、ナウアラ、イエク、スガーナ等の名で呼ばれる「力」が存在し、メラネシアではマナと呼ばれる力の存在が信じられている。

デュルケムは、この非人格的な力の起原は社会にあるとするのだが、価値形態論を变形して考察してみると別の如くこの力の源泉を求めることができよう。価値形態論の前提は、二つの商品の価値関係の内階において、相対的価値形態と等価形態へ価値表現を両極化することであった。ところが共同体と自然との関係は価値関係ではない。一方では、マルクスは『数学手稿』において、 $y_1 - y/X_1 - X$ という微分過程を dY/dX という表現に置き換えるときに、その表現を「象徴的等価物」と言っているように必ずしも等価物という表現を価値関係を考察する場合にだけ使用しているわけではない。そこであえて共同体と自然との関係において生ずる総合的抽象の産物を「同じ肉」、ないしはマナ、ワカンととらえれば、マナ、ワカン、「同じ肉」は、価値形態における一般的な等価形態の位置を占める象徴的等価物とでもいうべきものであること、そのようなものとして、商品生産と不可分の物神崇拜と同等に扱われることが了解できる。更に、あらゆる事物や生物・人間の二重性の意識は、それらが「同じ肉」という思惟産物の表現として把握されている限りつきまとう。

ところで、強迫神経症では、患者は、色々な日用品、例えば、歯ブラシ、タオル、ドアのノブ、等こさわることができない。かれらはそれらが汚くて、接触すれば、自分の身体が汚れると思っている。この事態が進むと、他人の運んできた郵便物、スーパーの商品など

にも触れなくなり、日常生活に支障を来すようになる。他方では、「汚い言葉」「人を攻撃する思考」が沸いてきて、打ち消そうとする努力に抵抗するので、疲労してしまう。トーテム主義では、トーテムは神聖な故に接触や見ることを禁じられているのだが、強迫神経症の患者にとっては、日常的な事物は、汚い故に接触できないのである。このみせかけの対照は、聖物がどのように規定されているかを反省すれば解消するだろう。トーテム主義においては、トーテムのうち、最も神聖とされるのは、トーテム画像、次にトーテム動物である。なぜ前者の方が神聖度が高いのだろうか。そのことによって表明されているのは、自然物に対する人間の優位性ではないだろうか。人のつくったものに対する礼賛は、自然物に対する礼賛に勝る。同様に、強迫神経症においては、日常的な事物に対する人間の優位性が表明されている。すなわち人間自体が神聖になっており、他の事物は「俗」世界に分類され、その隔離状態を個人は享受する。このような事態がおこるのは、商品生産が発達して、諸商品の反射たる一般的な等価形態たる金が、礼賛されるのと同じ時に、その商品に魂を宿した商品所有者たる抽象的・人間が礼賛されるようになるからではないだろうか。人間は、ここでは、商品世界と相互に制約されつつ排除しあうという関係には入りこむのであり、その端緒は簡単な価値表現に既に現れている。同じような関係は拒食症・過食症にも言えるのではないだろうか。拒食症・過食症で、拒否される乱用されるのは食事だが、人間の食事は、単なる動物的な行為でなく、自然と他人に対するコミュニケーションなのだ(コミュニケーション)。ここで表明されているのは、抽象的・人間としての自己と、自然・他者との相互排除、自己礼賛ではないだろうか。実際、過食・嘔吐を繰り返す女性の食事は動物の食行動に近い。ある患者は、その行為は、秘密で、神聖であり、完全犯罪と同様である、と述べる。経験的には、拒食・過食症の患者の経過を左右する重要な要素は両親や近親者の理解と受け入れであるように思われる。逆に、幼時から、虐待を受けたり、無視や無理解、過干渉の中でそだった患者はなかなか軽快しないか、ないしは自殺などの自己破壊行為の方に向かう。

7. デュルケムは結局、次のようにいって氏族が神格化されて想像に表象されたという。

トーテムは何にもまして、他の何物かの象徴であり、具体的表現である。ではなんにの表象だろうか。われわれのたどってきた分析から、トーテムが異なった二種の事物を表明し、象徴することは明らかである。一方では、それはそれわれわれがトーテムの原理、またはトーテム神と呼んだ物の感性的・外的形態である。しかし、他方、それは、氏族と呼ばれるこの一定社会の象徴でもある。それは氏族の旗である。それは、各氏族が互いに区別するための徴であり、その人格性の可視的な印である。そしてこの印は、人・畜類または事物がなんらかの資格で、氏族の一部をなすすべてのものを含んでいる。したがって、それが同時に神と社会との象徴であるとすれば、神と社会とは一つではないだろうか。集団と神性との各々の二重性であったら、どうして集団の記号がこのなかに神性の画像となることができたのだろうか。氏族の神・トーテムに用いられる植物や動物の可視的形態において、神格化され、想像に表象されたのである(上 373 p)

彼は次に自問する。なぜこのように神として奉ることが可能になったのか。彼の社会観の前提になっているのは、社会と個人の対抗と依存関係である。社会は、自己の目的を達成するために、個人の利己的傾向を抑圧せざるを得ないが、個人の側からすればこれらの譲歩や犠牲は、物理的強制によるというよりも、社会が与えられている道徳的権威による。この権威によって社会は尊敬されるのである。その権威は、自己を肯定し、実現する行動を世論の形態で命令する。デュルケムは、物象による他人の意志の取得を知らなかったか、これを世論とし、その無言の命令によって、人々が自動的に社会的秩序に服すると考えた。ここまでは、一步譲って認めてもよいが、問題は次の主張である

社会的抑圧は心的道徳によって及ぼされるのであるから、それは誤つことなく、自らに依っている有効であると共に道徳的な一つまたはあまたの威力が、自らの外部に存在しているという観念を与える。人は、これらの威力が一部分は自分の外部にあると表象しなければならぬ(上 377 p)

かといって、その威力は全く外在的でもない。「集合的な力は全部防われわれに外在して

いるのではないからである。それはわれわれをまったく外部から動かすのではない。そうではなくて、社会は、個人意識のうちのみ、また個人意識によつてのみ、実存し得るのであるから、集合的な力が我々に浸透し、我々の中で組織化するのには当然である(上 379 p) この集合力が常に活気づき、強化される場合は、例えば、フランス革命の時である。「社会が必ずから神となる、あるいは神たちを創造する傾向を、フランス革命の初年ほど明かに見得るところはない」(上 385 p) これらの状態の場合には、人々は社会と交霊状態にはいるが、人々の生活は、社会的激越の期間と、日常的な利己的目的に従事する期間と二分されているから、その時々々の状態に応じて、社会の道徳的権威は、個人を超越したものととして受けとられる。それゆえこれらの力を自身の外に局部化せざるを得ず、同時にそれらが促す感情も又、通常の感性的事象に対する感情とは異なる性格をもたざるを得ない。

双方ともに、対応する生活の二形態と同様、我々の意識内に各個人に分離された心状態の二つの圏を形成する。従つて、我々は、それぞれ別個の存在と関係しているという印象、また鮮明に切斷された分界線がこの一方を他方から区分しているという印象を受ける。すなわち、一方は俗なるものの世界、他方は聖なるものの世界である(上 383 p)

それではどのようにして、これらの力がトーテム形態で表現されるようになったのか。

宗教力は集合体がその成員に吹き込む感情に過ぎないが、しかしそれを経験する意識の外に投げ出され、客観化された感情である。この感情は客観化するためにある対象に固着する。こうしてこの対象は聖となる(上 411 p)

このようにしてデュルケムは、社会の宗教力が、その外部にある事象に固着して、トーテム形態をとるとした。この説の難点は、社会と自然を二元的に區別しておいて、後でそれらを結合するやり方である。

資本主義においては、物象が個人の意志を取得して支配・隷属関係を形成した。古代においては、共同体と自然が主体として、個人の意志を取得し、支配する。共同体と自然の力は「同じ肉」、ワカンの表現としてのトーテム形態に実現される。

8. デュルケムは、次に靈魂觀念・精霊および神の觀念の発生を順番に説明し、結局、神觀念は、トーテミズムからの向上であることを証明しようとしている。

彼によれば靈魂觀念のない宗教は存在しない。靈魂は、肉体とは緊密に結び付いている。若干の事例では、肉体の外観さえ持つ。肉体の傷は靈魂まで拡大し得る。肉体が死ぬと、靈魂は飛び去るのではなくて、死体の近くにとどまる。それゆえ、靈魂を徹底的に肉体から遠ざけるには、特別の儀礼が必要である。人が死体を喰うのは、死体に宿っている聖なるものを取り入れようとするからである。靈魂を放逐する決定的手段は、何等かの手段で溶かすことだが、乾いた骸骨はまだ靈魂のいくらかを保有している。だから骸骨を砕くのは、靈魂の最終的破壊なのである。他方では、今言ったことと矛盾するが、靈魂は死体から放免されると、自分だけの生存を開始する。しかし、肉体と分離したので、その性質は変わる。こうして靈魂は靈魂だけの国に行くが、それは、地下であったり、遠い地域であったり逆に、近くの間であったりする。靈魂觀念の起源について、彼はスペンサー、ギレン、ストレロウの説を参照しながら、靈魂とは各個人のうちに化身したトーテム原理であるという。一方、靈魂が一定のストックしか有してなくて、ある死体から離脱した靈魂は、ある期間死者の国に入るが、女性の体に入り込んで新しい肉体となって蘇るというスペンサーらの化身説には、ストレロウは反対する。靈魂は再復活するのではなく、祖先の身体を表象する岩や木に、そのトーテム族に属するラタバとよばれる胎児がいて、女性が通りかかると、その胎息は女性の腰から入り込むことができる。乃至は、祖先そのものが地底からでてきて、ナマトウマと呼ばれる特別な形をした小さなチュリンガを通る婦人に突き刺す。チュリンガは、婦人の体内で人間の形をとる。これがストレロウの主な報告である。しかしラタバは靈魂と肉体からなる完全な胎生であり、祖先と密接な関係にある。ラタバが形成されるのは祖先の神秘的な肉体においてである。乞う考えると、スペンサー説とストレロウ説は、似ていることが判明する。ストレロウによれば、あるイニシ

エーションのときには、祭司は、彼の祖先のチュリンガを示しながら「汝はこれの肉体、汝はそれと同じもの」という。要するに、化身説も、ラタバ説も、成員の、トーテム的祖先との密接な関係を示唆している。

このようにチュリンガは同時に祖先・現存の個人・トーテム的動物である。これらの三存在は、したがって、ストレロウの力強い正当な表現によれば、「連带的統合」ととれている(下 37 p)

そうすると、靈魂とは、個人に宿るトーテム動物などの形で表現された「同じ肉」、それも歴史的に不滅で、氏族を存続させる力であるところの個人的トーテム原理であるということになる。靈魂は各氏族で、具体的な動物植物のかたちをとったり、抽象的な形態に昇華される場合がある。

ともあれ、デュルケムは、靈魂觀念をトーテム原理の進展したものとしたが、そのトーテム原理は社会の道徳的権威に由来するものであるから、靈魂と肉体との背反関係は、つまるところ社会と個人の背反に還元できるという。

われわれの道徳的意識は意識の一部をなしているが、我々はそれを同等のものと感じない。われわれに命令を与えるため、禁止をするためにだけ発せられ、聞こえてくるこの声のうちに、われわれは自らの声を認めることができない。その語調そのものが、われわれ以外のものをわれわれのうちで表明していることを告げている。そこに靈魂觀念における客観的なものがあるのである。すなわち、その網の目がわれわれの内的生活を構成している諸表象は、互いに還元しえない異なった二種類から成っているということである。一方は物質的な外的な世界と関連し、他方はわれわれがこの世界に対するその道徳的優位を認めている理念的世界に関連している。したがって、我々は、現実で、分岐し、ほとんど反対の方向に向かい、かつまた一方が他方に優位している二つの存在からつくられているのである(下 54 p)

デュルケムのいい方を少し変えれば、古代共同体において主体たる共同体が分岐して、他方の極をなす成員を形成し、その両極において優位にたつのは共同体であり、その主体の不滅の表象が靈魂であるということになる。「原始人は靈魂を虚無から引き出す全能神の觀念を持たない。靈魂は靈魂によつてしかつくられないとおもっているのである。したがって、生まれ出る靈魂はかつて存在したものの新たな形態であるにすぎない。ひいては、他の靈魂が形成されるためには、かつて存在していた靈魂が、依然として、存在していなければならない。要するに、靈魂不滅の信念は、当時、人類が自己の注意を促さずにいかなかった一事実を、自らに説明するための唯つの様式だった。それは集団の生命力の永続性である。個人は死ぬが、しかし氏族は永続する。したがって、その生命をつくっている力も、同じ永続性をもっているはずである」(下 63 p)

しかしながら、集団の永続を保障するのが、靈魂であるならば、それは社会的資産でなければならない。一方で、靈魂は個人に宿る。それゆえ、「人格の觀念は二種の因子の産物であることになる。ひとつは、本質的に、非人格的である。これは、集合体に靈魂として役立つ靈的原理である。事実、個人的靈魂の本体そのものを構成しているのはこの原理である。ところが、それは特定の人物のものではない。すなわちそれ集合的資産の一部を為しているのである。あらゆる意識は、その中で、またそれによって交通するのである。しかし、他方、各個人の人格が存在するためには、この原理を寸断し、これを分化する他の一因子が介在しなければならない。いいかえれば、個別性の因子を必要とするのである。この役割を演ずるのが身体である」(下 66 p)。ここで注目すべき発言は、成員は、靈的レベルで交通しているということである。靈魂が、トーテム原理から派生したものであり、そして、トーテミズムは、自然と共同体の総合による抽象から発生したものであるとすれば、その抽象物は、諸関係が主体となった「同じ肉」「マナ」であり、靈魂はその抽象度が消滅したものである。ここでは諸主体、関係の両極よりも、関係の主体となっており、関係の両極は自立的ではない。つまり、モースやレヴィ・ストロースのいうように、二項よりも二項を含む全体の関係の方が実在的であり、関係そのものが自立的存在であるということである(吉沢英成『貨幣と象徴』ちくま学芸文庫) そのレベルでは、言語もまた物象化されており、関係の一部分を形成するものとして、制度化される(ランク)。だ

が、デュルケムの言うように、人格を構成する二因子の分化が、個別化の原理の推進によって進むと、矛盾が生じるだろう。

デュルケムによると、オーストラリアの諸宗教は、靈魂觀念の上に、精霊・開化的英雄・神の觀念をもつ。精霊は靈魂に反して、肉体とは自由である。それは、宇宙的ないし社会的階層での現象に使役される。第一に、受胎と新生児の看護が精霊の仕事である。大人になってからも、個人に同行し、獲物をもたらす、危険を警告し、敵から防御する。これは祖霊ともされて、ラテン人ではゲニウス、ギリシア人にはタイモンと呼ばれる。ゲニウスの語源は「産むもの」であり、それは生殖力を表明し、人格化しているが同時に、特定の個人の保護者なのである。しかし更に精霊は祖先と連携している。というのは各個人はある祖先の写しだからである。ここで重要なことは、個人的靈魂が祖先の精霊の一つの形相にすぎないということである。ユーライ族によれば、「人の靈魂はそのエンペアイのなかにも、またそのエンペアイの靈魂は彼のなかにもある」これは要するに、同じ靈魂が二つの身体をもっているということである。個人的トーテムは、人格一靈魂はその不可見な内的形態一外的な可視的な形態であるが、祖霊は、それよりは高級な力能を付与され、外部化したものである。個人的トーテムは、換言すれば、生産物の商品形態であり、祖霊は、貨幣形態であろう。靈魂が二つの身体をもっているというのは、価値表現において、相対的価値形態と等価形態の両極に価値形態が分かれるのと同じ事である。さて、精霊は人間を守護するばかりでなく、害悪をももたらす(悪霊)が、そのことはさておき、精霊觀念から、高級な神話的人物が発生する。そこからさらに人間を作った神という觀念に高揚していく。「部族の大神は、ある祖霊がいつか卓越した地位を克ちうるにいたったものにすぎない。祖霊は個人的靈魂に象って鑄像された実態にすぎず、また個人的靈魂の発生を説明すべく運命づけられている。靈魂は、また、われわれがトーテム主義の基底にみいだした非人格的な力が、特別の物体内に個別化してとる形態にすぎない」(下 113 p) デュルケムは、神觀念に高揚していく原理のうちトーテム主義をみてとり、トーテム主義それ自体は社会の集合力にあるとした。総合による抽象によるトーテム形態の形成こそこらえることはできなかったものの、彼は宗教の成立の一番基本に、社会と個人の相克関係を発見したといえる。個人を抑圧しつつ共同体を主体として維持していくために共同体が無意識的に形成した意識形態である。しかし、その意識形態は日々更新されなければならない。宗教的行為が常に必要となる。これを儀礼としてデュルケムは、その分析を試みている。

9. 主要な儀礼的態度として、彼は消極的祈禱・積極的祈禱・贖罪的儀礼の三者を区別し、消極的祈禱には、禁忌の体系を、積極的祈禱には、供儀・模倣的儀礼・記念的儀礼をあげ、贖罪的儀礼には喪をあげている。まず禁忌の体系からみていこう。禁忌の体系とは、聖なるものを俗なるものから分離する体系である(下 121 p) 例えば、接触の禁忌では、チュリンガや毛髪は未成年者によって扱われてはならない。食べることの禁忌では、トーテム動物を食ふことの禁忌がある。更に、見ることの禁忌がある。注視は接触の手段だからである。婦女や未成年者は聖なるものを見るはならない。死者もまた、注視から逃れる。つまりその顔は覆われるのである。言葉もまた事物と関係する他の仕方であるから俗人が聖的存在に言葉をかけたり、息を吹きかけたりすることは禁止され、聖なる存在の名を言うときには、ささやき声で言わなければならないか、全くの沈黙を守らなければならない。これらを要約すると二つの基本的な禁止に帰着する。それは宗教生活と世俗生活は空間的にも時間的にも共存できない、という原理である。それでは一方から他方への移行はどう行われるのかと言えば、「聖を俗から分離する柵があるから、人は、自分の内の俗なるものを剥き去ることを条件としてだけ、聖物と内密な関係に入ることができる」(下 135 p) 例えば、イニシエーションの場合には、新入者は密林に入り、あらゆる禁欲と苦悩を自分に課す。それは第二の誕生のプロセスである。

禁戒と欠乏は苦悩無しには起こらない。われわれは、肉のあらゆる繊維によって、俗界に繋がれている。われわれの感受性がわれわれを俗界に結びつけている。われわれの生活は俗界に依存している。これは、われわれの活動性の自然的な劇場であるだけではない。これは、われわれにあらゆる部分から入り込んでいる。我々自身の一部である。したがって、自己の天性に暴力を加えないでは、自らの本能を苦しめて押し潰さないでは、俗界から脱却できないのである。いいかえれ

ば、消極的儀礼は、苦悩を与えることなしには発展し得ない(下 140 p)

ララキア族では、イニシエーション中の男性に、予告なく打撃を加える。ウルブンナ族では、一連の傷口をつくる。アルンタ族では、下に燃える炭のおかれた草の床に横たわる。あるいは頭皮にかじりつかれるままになっている。片手の食指の第三と第二関節を切断する。歯の摘出も同様の機能をもつのではないかとデュルケムはいう。更に書味や福祿断もおこなわれる。こうして彼は自分の天性を「黙らせて」天性より強くなる。神に仕えるには、このようにして自己の現実的利害を忘却しなければならないのである。

宗教的利害は社会的・道徳的利害の象徴的形態にすぎない。礼拝が向けられる理想的存在だけが、その奉仕者に苦悩に対する若干の蔑視を要求するのではない。社会も又、この代償によってのみ、可能である。人の力を大いに高めながら、社会は、しばしば、個人に対しては苛酷である。それは必然的に、個人に恒久的な犠牲を要求する(下 146 p)

それでは、禁忌の体系がいかなる原因から発生したのだろうか。それは聖界と俗界の対立から自ずから生ずる。「集合体に没頭して、しかも自らの利己主義に専念する事はできない。そこには、相反した両極に向かう、また我々の行為をこの両極に向かわせている二つの体系の意識状態がある。それゆえ、もっとも強い行動力をもっている一方が、他方を意識的に駆逐するにしなければならない。神聖な事物をわれわれが選別するとき、俗的対象物の觀念は、抵抗なしには、精神に表象されえない。この心理的対立、この觀念の相互的な排除は、当然、それに相当する事物の排除までいたらなければならない。これらの觀念が共存してはならない以上、事物が抵触しあってはならないし、けっして関係してはならない。これが禁忌の原理そのものである」(下 151 p)

ここで彼は、原理の発生を、相反する意識に求めているが、トーテム主義がすでに、トーテムを原初的な「象徴的等価物」とする意識形態であることが判明している以上このような心理的意識は不用ではないだろうか。更に、この説明で注意しておかなければならないのは、禁忌の対象は、自ら聖なる者となった成人にとっての事物であるということである。物神崇拜がゆきわたり、社会関係が消化し、日常生活が宗教化している現代でも、同様に、宗教化された日常生活の軌道から外れないためには、俗界に属する事物や人間と接触してはならない。さて聖なるものには伝播性があるとされている。祖霊が宿るナンジャの樹に憩く鳥は、みな同じ特質に与入する。死者の靈は聖なる存在であり、それゆえ、その聖性は、死者が埋められた場所、彼の名、妻、縁者に伝播する。この伝播性の由来についてデュルケムは、またも心理的次元で説明を加える。「宗教的感傷は、今しもそれが定着した対象物の性質とは全く無縁の原因から結果している。それを構成するのは、社会の活動が意識のうち引き起こす憑藉と依存との感銘である。それ自体としては、これらの憑藉はなんら一定の対象物の觀念と連結されていない。しかし、それは憑藉であるから、またそれは特別に強烈であるから、すぐれて伝播的である」(下 162 p) 一方では、別の説明をしている。異質な事物の中に同一性を抽出して、トーテム主義が成立しているが、その同一の宗教的原理をもった諸存在が相互に関連しあうのは当然だといふのである。「諸存在を、同じ範疇に配列し、相互に伝達可能な同一種類の変種としかみないことが当然と想われる理由は、ここにある」(下 163 p)

強自神経症では、これによく似た事態がおこる。東北地方から関東の高校に入学した或る女性は、ある時、尊敬していた教師に軽蔑を覚えた。それから、その教師が触った自分の鉛筆が汚く触れなくなった。次第に、接触できない事物の範囲が拡大して、自室のドアのノブにもドアにも、トイレのドアにも、触れなくなった。だから自室に入るときは、一旦ノブを回転させて、手を使わずにドアを体で押して入室し、その後、ノブを石鹸で洗い、ノブを拭いたタオルを何度も消毒しなければならない。二度、このような強自神経症のため入院し、軽快したが、転勤でK市に来たときには、また軽い強自神経症があった。会社から帰ると全ての衣服を替え、靴を磨き、まるで泥の海から逃げ出してきたように、念入りに入浴する。今のところ自室は、一定の場所以外は「汚染」されていないが、その汚染は、彼女が関東の高校に在学中に、例の教師が汚染した鉛筆に残った細菌を彼女自身が持ち運んできたのが原因であるという。この事態は、聖なるものが伝播する例ではなくて、汚染物が伝播する例であるが、後で見るように、聖なるものには二面性があり、それは汚染物でもあるのである。この例をどう解釈したらよいか今のところわからない。

メアリー・ダグラスは、「汚辱と禁忌」において、汚辱観念は秩序追求とともに生まれたと解いているが、その秩序の内容を言っていない。デュルケムは、この著書の最後の部分で、聖観念の曖昧さ(というより両義性)について次のように述べている

浄と不浄とは、したがって、別個の二綱ではなくて、全ての聖物を含む同じ綱の二変種である。聖の二種があって、一方は吉で、他方は不吉である。しかも、相反した二形態の間には、連続の断絶がないばかりでなく、同一物が、性質を変えることなしに、一方から他方へと推移できるのである。浄から不浄が作られ、不浄から浄が作られるのである(下 313 p)

何故このような入れ替わりが可能だろうか問いに対して、彼は、社会集団が置かれている感情的状態を反映するからだだと答えている。「要するに宗教生活の両極は社会生活が経過する一切の両極的状態に対応している」(下 316 p)「しかし、すべての場合に、意識のコミュニケーションが行われ、このコミュニケーションによって相互的な慰安がもたらされる」(下 316 p) 上にあげた女性は、知的で活動性があり、友人も多い(という)。しかし自室に友人を呼ぶことはない。部屋が汚染されるからという理由で、この孤立が、強迫神経症による二次的なものなのか、孤立が神経症を誘発したのかは分からない。いずれにしても、コミュニケーションが彼女を癒すだろうということは推察できる(コミュニケーションとは、交霊のことだが、ここではコミュニケーションの意で使用した)

10. 次に、積極的祈禱の検討をする。その前に消極的祈禱と積極的祈禱の関係規定をみよう。「消極的祈禱が俗界を逃れることを信者に命ずるのは、信徒を聖界に接近させるためである。人は、宗教力への自己の義務があらゆる交通の禁戒にのみ帰される、とは決して考えなかった。自らは、宗教力と双面的な積極的関係—儀礼行事の総体はこれを規定し、組織するのが機能である—を維持している、と常にみなしていた。この特別な儀礼の体系に、われわれは積極的儀礼の名を与えよう」(下 165 p)

これにはまず、スペンサーやギレンがインティチュマと呼び、ストレロウがムリカティウマと呼ぶ祝祭がある。アルンタ族では、その祝祭は季節的に二形態をもち、第一相では、氏族のトーテムに役立つ動物の繁殖を確実にすることを目的とし、第二相は、禁忌の強化、最後に禁忌の解禁がきて終わる。

まず祖先の身体あるいはその表象とされる石(そこには、その氏族のトーテム動物の画像が彫り込んである)の周りに全員が集合して、祭司が、飼育桶で、その石を打ち、ついでその動物に卵を産ませるために歌を歌う。次に石の一つで出席者の胃を撫でる。これらの儀式が反復される。デュルケムによれば、石を叩くのは塵を払うためであるが、その塵は聖なる塵であって、その細粒は生命の萌芽である、とみなされている。参加者が携えている樹皮は、この塵をあらゆる方向に散乱させるのに役立つ。同じ主の有機体に入って、新たな存在に生命を与え、豊饒を約束する。ある氏族では、儀礼をもっと有効にするために石に、成員の血液を混する。「原住民のいうところによれば、この祭儀の目的は、現今では、以下のようなものである。こうして岩上に掲げられた人・カンガレーの血は、そこに存在している動物・カンガレーの精霊を放逐し、かつまた、精霊をあらゆる方向に散布する。これは結果として、カンガレーの数を増加させるはずである」(下 173 p)

第二相は、禁忌の体系の加重によって明示される。そのあとで、例えばカンガレー族ならば、カンガレー狩りに赴いて、獲物を持帰り、祭司が、その動物の肉を少し食べ、次にインティチュマに参加した者の身体を脂で塗る。残りは参加した人々の間で食べられる。いずれにしても、酋長は、トーテムを荘重に食べなければ、彼の祝祭執行能力、したがってトーテム種の繁殖の保障能力を失う。

ロバートソン・スミスは、トーテム動物を食する意味について新たな解釈を提示した。食事の材料は、トーテム動物であるが、その一部は信徒が食べ、残りは神に奉納される。「スミスによれば、供儀の晩餐は、信徒とその神との間に、親密関係を結ぶため、両者を同じ肉のうちに交霊(コミュニケーション)させることを、明白な目的としている」(下 187 p)「なおこのコミュニケーションの目的は、用際である。トーテム氏族の人員は、すべて、自己の存在の卓越した部分を構成する一種の神秘的本体を身に帯びている。彼の霊魂はこれによってつくられているからである」(下 187 p)しかし、この力を永続させるには、時の作用によって弱まる、自らのトーテム的原理を周期的に活気づけることによってである。これは禁忌の体系と矛盾するが、聖的存在と関係しなかったら、その成員は死ぬ

だろう。だから「真の洗聖を構成しない積極的儀礼はない」(下 188 p)「重要なことは、洗聖を軽減するよう、用心して洗聖を行うことである」(下 189 p)デュルケムはスミスの意見を補足して次のようにいう「供儀は、一部分は、コミュニケーションの一過程である。しかし、それは、また、劣らず本質的に贈与であり、放棄の行為である。供儀は、常に、信徒が自らの本体、または資産の何かを神に委ねることを前提している。というのも、トーテムという聖物を生かしているのは、トーテム氏族だから、彼らが奉納を放棄したら、彼らの神と共に彼らの共同体も崩壊するからである。「礼拝は、俗的主体を聖なる存在と交通させることを唯つの目的としているのではなくて、聖なる存在を生かし、その力を回復させ、また不断に更正させることをも目的としているのである」(下 202 p)「信徒が実際にその神に与えるものは、祭壇に供える食物でもなければ、血管から流出させる血でもない。それは彼の思考である」(下 203 p)思考が神を産み、儀礼がその思考を反復させる。現在では、成員の無意識的共同行為が物象を産むのだが、成員は、その物象と関係することで生存できると考えている。物象と関係しないと、成員も物象で覆われた世界も、その力が弱まると信じている。

このような観点から見た生命力の更新、弱体化、あるいは反対に高揚、鬱病や躁病を理解するのに役立つのではないだろうか。役割の喪失、愛する対象の喪失、などは鬱病を引き起こしうる。

11. さて、デュルケムは、コミュニケーションの考察のあと、贖罪的儀礼に終わる一連の儀礼を考察して、結局社会の集合力によって、宗教力を説明した。しかし、その解釈では、喪の儀礼の説明に難点が生ずる。観察によれば、喪の儀礼は、成員が互いに、傷つけあうこと、または自分を傷つけることに特質がある。彼は、この集団的激情について、社会的共同性が挫かれる時に誘発される社会の過剰反応であり、それを通じて社会は活力を取り戻すという。しかしこれでは、成員相互や自己に対する加害が十分に説明されているとはいえない。既に彼は、古代人は、自然死を信じていない、と指摘している。古代人が成員の死を、その属する共同体の責任に求めているとすれば、その共同体は、成員の死に対して、贖罪しなければならぬのではないだろうか。鬱病の一部も、縁者の死に対して贖罪の意識が長く続く例がある。それはともあれ、彼の、この著書から、精神病理の理解に役立つヒントを取りたいとしたが、限界があった。そこで最後に、資本論に戻って、幻覚形成の論理が抽出できないか、検討しておきたい。

メラニー・クラインの理論の検討(BORDERLINE 20)のなかでは、幻覚形成の論理を、価値尺度としての貨幣のレベルで捉えていた。価値尺度の変更によって、意識状態としての幻覚を理解しようとしたが、幻覚が社会的文脈によって左右される現実(例えば、工場では、自分を批判する声に悩まされる患者が、面接場面では幻覚が消失している)を説明できない。商品が、自己の二重性を実証する場面は、交換過程であることを想起すれば、交換過程における商品の形態変換の中に、幻覚形成の根をみることはできないだろうが。

商品はさしあたり、金メッキもされず、砂糖もかけられず生まれたままの姿で、交換過程にはいる。交換過程は、商品と貨幣との二重化、すなわち商品がその使用価値と価値との内的な対立をそこに表わすところの外的な対立を生み出す。この対立では、使用価値としての諸商品が交換価値としての貨幣に相対する。他方、この対立のどちら側も商品であり、したがって使用価値と価値との統一である。しかし、このような、区別の統一は、両極のそれぞれに逆に表わされていて、そのことによって同時に両極の相互連関を表わしている。商品は実在的に使用価値であり、その価値存在はたゞ観念的に価格において現れているだけである。そして、この価格が商品と、その実在的な価値状態としての対立する金に、連関させている。逆に、金属材料は、たゞ価値の物質化として、貨幣として、意義を持つだけである。それゆえ、貨幣は実在的に交換価値である。その使用価値は、もはや、たゞ観念的に相対的価値表現のなかで現れるにすぎない。これらの表現においては、貨幣は、自己の実在的な使用諸状態の全範囲としての対立する諸商品に連関している。(マルクス経済学レキシコン 12)

商品は実在的に使用価値であり、その価値存在は価格において観念的にのみあらわれるが、交換過程では、この観念的な存在が、対象的に実在物として現象する。これを観念の

実在への転化の形態の範例とすれば、幻覚形成の根が見えてくるのではないだろうか。人格の物象化にまきこまれていけば、労働市場で通用しない個人は、その無価値が対象的に実在物として現象するのを見るだろう。(未完) 4/5/95

追記 この文を書いた後で、おそまきながら、広松 渉の「世界の共同主観的存在構造」(講談社学術文庫 998)を読んでみたら、最後の部分が「デュルケム倫理学説の批判的継承」となっていた。広松の主張は、超人格的な社会が、道徳的権威をもつというデュルケムの学説は、生物学的社会有機体説であるから、価値判断の共同主観的一致というデュルケムの「発見」を評価しつつも、その根拠を見出さなければならぬ、として、それを可能ならしめる意識の本源的な構造を解明することが焦点となる、ということである。しかし、広松の回答は簡単であって、要するに教育としつけを通じて(著書では、難解な言葉が使われているが386p-内容は簡単である)人間は二極に分解する、という。既に分析したように、デュルケムは、彼なりに、古代社会における「価値形態」を発見し、価値の物質化を「同じ肉」、ワカン、として見出していたが、その抽象物が、何故に非人格的な力を持つことができたのかを説明できなかったかゆえに、逆の推論をして社会の集合力の投影としてトーテムを把握したのだった。物象化を正しく解明できなかったづけがここにも現れているのだろうか。

協同主体とは何か

安藤一夫

阪神大震災から学ぶ

協同主体とは何か。そのイメージを明らかにすることから始めよう。その際、阪神大震災後の都市生活救援現地救援本部の活動に参加して思い当たったことをまず述べる。

従来の考え方によれば、協同主体は自立した主体としての個人の連合として構想されていた。私は、シリーズ協同と民主主義の研究会を始めるに当たって、自立した個人の主体性に疑問を感じていたものの、それと協同主体との関係は直線的につながったものと考えていた。ところが被災した人たちと話してみて、自立した主体としての個人、という存在は、それを支えている社会的、経済的システムを抜きにすれば、無に等しくなる、ということを知った。

地震という自然力によってモノとカネからなる社会的、経済的システムが破壊されてしまえば、個人の主体性を求めても応答はない。一瞬のうちに家屋の下敷きとされた万余の人たちを救出したのは近隣の被災者たちであったが、救出するためにはグループを組むことが必要だった。グループを組むためには、モノとカネのシステムからはみ出した近隣での日常的つきあい(生協の共同購入も含め)が大きな役割をはたした。個人はこのつきあいのネットワークの中で、救援活動をすることができたのだった。

ところが2ヶ月たったいま、被災者に対して自立することが要求されている。その基本的方向は、モノとカネのシステムを復旧させることにもとづいた自立した主体としての個人の再生ということだろう。協同組合は自治体や企業によってなされている「自立せよ」との大合唱に唱和すべきだろうか。

自立と協同

現行の社会、経済システムが機能不全に陥ったときに、それと一緒に無に帰すものが自立した主体としての個人だったとしたら、それを基本単位として協同主体を構想することはできないのではないか。そして、協同組合が自立した主体としての個人を基本単位としている限り、「自立せよ」の大合唱に加わる他はないのではないか。

そこでよく考えてみれば、自立した主体としての個人は、何よりも政治的なものだった、ということだ。個人は経済的には現代社会でも互いに依存しあっており、ただその相互依存関係がモノとカネで保たれているために、他人から自立しているように思えるだけなのである。

封建社会では、人々の経済的相互依存関係は身分制としてあった。だからそこでは政治的な意味での個人の自立はなかったし、経済的自立などは意識にもなっていないかった。

協同主体とは恐らく、人々の政治的自立を前提としつつ、経済的相互依存関係を意識的につくりあげていくことなのだろう。政治的自立を延長していても、意識的な経済

的相互依存関係はつけれない。だから、自立した主体としての個人とは、協同主体の前提ではあるが、その延長上に協同主体が見えるわけではないことが判明する。

では、「自立せよ」の大合唱に対して、「協同しよう」という言葉をかかげることができるだろうか。モノとカネのシステムの復旧過程で、協同の内実を実現していただけるだろうか。恐らくそれは可能であろうし、これを実現していくことができなければ、協同組合運動は現行システムのオルタナティブをつくりだすことはできないだろう。

一つの主体性論を手がかりに

そこで問われるものは、自立した主体としての個というものの正確な意味を、協同主体形成にとってのその限界を明らかにすることである。その検討の素材として、最近発刊された E・ジュゲ『自由主義を超えて』（岩波書店）をとりあげよう。

訳者あとがきによれば、ジュゲ氏はカトリックの宣教師であり、1955年から61年までと、1979年以降埼玉県で居住し、種々な階層の人たちと交流してきた。

ジュゲ氏は、ソ連の崩壊が決して資本主義（自由主義）の勝利ではなかったこと、人類の未来を資本主義の手にゆだねることはできない、という立場から、「主体性の復権」を提案する。

主体性、といっても色々ある。ジュゲ氏は自由主義的右翼の知識人たちが好んで口にする主体性とは「世にも従順な存在、自由社会の秩序に無条件的に服従する主体性」（175頁）であると捉えて、これを批判し、これとは別の主体性を構想する。

「自由主義体制の枠内で出口を探しても無駄だ。私たちは、資本主義の論理とは手を切った生活態度を取り、それによって新しい政治的・社会的・経済的組織を構築するための土台を緊急につくらなければならない。」（169頁）

今日、このような構想に賛同する人たちはどんどん増えていっているだろう。問題はこの構想をどうやって実現するか、ということである。ジュゲ氏の実践論は自立した個人の主体性に全てを還元する。「私たちが採用するしかないシステムを私たちの代わりに、いまから構想することができる人は誰もいない。新たに創造すべき人間的な秩序は、私たちの一人一人が皆で、それを望み、考え、着々と実現していくしかないのである」（183頁）というのがその回答である。

では、この自立した個人に何が要求されるのか。

「いま、求められているのはまさに『新しい』世界的秩序である。その『新しい』秩序を建てるためには、私たちの生活態度と社会の経済構想とを革命的に変えなければならない。」（202頁）

「ここで、はっきりさせねばならないのは、全体主義的な権力によって強制的に行われる社会改造と、主体性をもった個人が一致して必要と認める社会変革とは違うということだ。」（207～8頁）

「私たちが押し流そうとする時の流れに有効に立ち向かうことのできる力としては、一人一人の自由な人間の奮起しかないのである。」（214頁）

ジュゲ氏は最後に、愛と信仰を説いている。しかし、それを除けば彼の提案はベ平連

に始まった日本の市民運動の運動論理と同じ論理を述べている。この一点が素材としてとりあげた理由である。

主体性の限界

ところでジュゲ氏が構想するような、自立した個人の主体性が復権されたでしょう。問題は、それらの多数の諸個人がどのようにして連帯するか、というところにある。ジュゲ氏は同時に信仰を提案しているから、この連帯については結局は神の手にゆだねていることになる。

逆に、連帯についての具体的な提案ができないからこそ、全てを自立した個人の主体性の復権に還元してしまうことになっているのではなかろうか。

ここで連帯を協同と言いかえてみよう。ジュゲ氏の提案は、自立した個人が主体性を持つことによって協同が実現される、というものだった。しかし、自立した個人の主体性の形成と、他の人々との間に協同を実現することとは実は一つの事柄ではなかろうか。協同の関係のなかではじめて自立した個人の主体性も開かれるのではなかろうか。

そうだとすると、今日の社会で成立している自立した個人ということの意味もまた明かだろう。協同主体への第一章は、今日の社会で実現されている自立した個人という存在への批判意識から始まるのかも知れない。（『協同組合運動研究会報』26号より）

1) 時代認識

テレビを見ない人間にはオウムについて論評する資格がないかも知れない。また、本格的に論じるためには、未解明の部分が多すぎるかも知れない。だが、何故オウムが一定の影響をもち得たのか、また、何故失敗したかを明らかにしておかないと、時代を捉えそこなうだろう。あえてこのテーマに挑んでみよう。

オウムは雑誌『SACCA』を、1994年8月に創刊している。その創刊号の特集は「破局の時代——狙われているのはあなただ」というテーマとなっている。そこで扱われているのは次の四つの問題である。

第一に忍びよる情報操作の影ということでマスメディアと広告、それから学校の教科書、さらには情報操作、これらをマインド・コントロールのシステムとしてとりあげている。

第二に追いつめられる日常生活ということで、食生活における変化、薬漬けの医療システム、米の自由化、日本経済の落日、アメリカでの反日感情の広まり等をあげて日本経済の繁栄は見かけだけで、実際にはボロボロになっているとしている。

第三に、迫り来る日本最後の日、ということ、アメリカが日本を戦争で滅ぼそうと計画している、と警告している。

最後に、これら仕組まれた計画からの脱出として、智慧を身につけることを提案している。

個々の内容にまで立ち入らないが、これらの問題をとりあげる際の基本的発想を紹介しておこう。

「昨日と同じ今日がまた始まる。

日常的なあまりにも日常的な毎日——そして、私たちは、忍び寄る影に気づかない。

時代の終わりはもうそこまで迫っている。

あなたは本当に自由なのだろうか？

ニッポンは本当に平和なのだろうか？

“本当に明日はやってくるのですか？”

“世界の終わり”を終わらせるために、わたしたちは、まず、知る必要がある。

——世界の本当の姿を。」

今日の日常生活の無常さ、個々人の生活というレベルでは先が見えてしまっている時代に、コントロールされていると訴える手法はそれ自体新しいものではない。それは『赤旗』のキャンペーンとたいしたちがいはない。

個々人を組織に獲得しようとして政治的キャンペーンを行うときのパターンがそこに見られる。

ではオウムの特徴はどこにあったらうか。それは個人が修業によって超能力を獲得することによって、最終戦争に生き残り新しい社会をつくっていくことができる、としている点にある。

2) 宗教論

宗教の本質は信仰にある。信仰とは何か、と問うて、中世のキリスト教の神学者トマス・アクィナスは合理的なものは理解すればよいが、非合理的な知については信仰による他はない、とこたえた。

これは、非常にクールに、宗教の存在理由と、信仰ということの意味を教えている。

教祖とは何らかの神秘体験によって信仰に目覚めて自身を確立するが、自分の信仰を人に広めるためには奇跡を演じることが最も効果的である。奇跡とは合理的には解明しえない事柄だが、教祖は手品とかトリックを仕掛けて奇跡を演出し、帰依者を獲得していく。

教団がある程度大きくなると、種々の儀式が発達し、現世的利益との折り合いをつけるようになる。既存の国家及び社会のなかで認知される。

だが60年代のアメリカや今日の日本では、宗教団体のこの発展コースからはずれ、暴走する教団があらわれるようになった。

それは恐らく、資本主義社会の発展のゆきづまりと、ソ連の崩壊（60年代のアメリカの場合、ベトナム侵略戦争での敗北）という現実のなかで、従来の価値観がゆらぎ、政治運動がはたしていた役割が後退していくなかで、個人の内面（いわゆる精神世界）の追求が流行していることと深くかかわっている。

このような時代を反映して、オウムの宗教論は、科学的知とは別の存在としての信仰知としての宗教を否定し、宗教自体を、科学とは別の方法による法則の解明だとし、それを科学的知のうちに抱摂した。このことは、オウムにとって、宗教と世俗とのすみわけを実行できない論理構造に入ってしまったことを意味してはいないだろうか。

3) 修業ということ

もともとヨガ等の密教は、修業によって現代生活のなかではマヒしてしまっている人間の諸能力を回復させることができる。香具師は、これを「超能力」の獲得と呼び、やがてはそれを人前で演出する必要にせまられて、手品やトリックを用いるようになるが、例え手品であることがバレたところでそれはたいした問題ではない。というのも、修業自体が明らかに現代生活のなかで失われてしまった人間の諸能力を回復させるのであり、教祖による奇跡の演出は、まさにこの体験の象徴としてあるからだ。

例えばヨガをやれば、病気に対する自然治癒力が高まる。だから、成人病のたぐいは治ってしまう。このメカニズムはまだ科学的に解明されていないので、この事実に対してさまざまな解釈が可能である。

そして、個人にとって、修業から得られた自己の変化ほど絶対的なものはない。恐らく、オウムにとっての信仰は修業による自己変革というところにあった。

ところで、オウムはこの信仰の内容を法則の解明過程として位置づけ、普遍化しようとした。それは誰もが神秘体験を得られる訓練システムの確立をめざす衝動となった。

しかし、修業によって得られる個人の体験は内面的であるが故に、一般化し、普遍化していく場合、限界がある。例えば、ヨガで体のゆがみを直し、結果として健康になっ

た、といったレベルなら、ある程度の一般化は可能であろう。しかし、修業体験を「超能力」の獲得と結びつけ、その獲得によって世界を思うままに変えていける、といった教義体型の枠のなかで一般化しようとすれば、それは論理的には無理である。

修業中に薬物を投与することによって共通経験を与えること、こうしたテクニックが、この無理をうめる手段として登場することは必然的ななりゆきだったろう。

4) 二重性

修業によって「超能力」を獲得し、世界をかえよう、というオウムの基本的な教義は宗教を超えている。従って世界を変える、という願望の分野には、宗教以外のもの、政治や軍事や経済や技術といった現世的なものが組み込まれることになる。しかもこれらをやつる人間は「超能力」者だから、政治や軍事や経済や技術それ自体の論理は簡単に無視される。

もともと願望から出発して、世間に働きかけるものだからその願望は世間から拒否される。このとき、世間との社会関係をうまくつくるが出来ればいいのだが、そうはならない。オウムにとって、世間との社会関係をうまくつくれなかった原因は、被害妄想にあるように思われる。そして、この被害妄想は「超能力」の獲得という基本的な教義の帰結でもある。

自己絶対化にとらわれた人間が社会に働きかけ、被害妄想に陥る、といったことはめずらしいものではない。社会運動の組織が被害妄想に陥ることもめずらしいことではない。その場合、組織は内部崩壊の道をたどる。

オウムの場合、修業による自己変革を信仰する宗教と、「超能力」者による世界の変革という宗教を超えたものとの二重になっていた。

この二重性が短期間に信者を増やした要因であろう。そして、オウムは世界の変革という現世的なレベルで「超能力」で対応することによって失敗したのだが、現代社会における自己変革願望と世界変革願望の蔓延、という状況の中でこそ、事件となったのである。

自己変革と世界変革の現実的可能性を開くこと、このことがいま、問われている。

A S S B 第三期発刊にあたって

安藤一夫

オウムがひきおこした諸事件は、現代の社会が自己変革願望と世界変革願望で一杯になっていることを示してはいないでしょうか。

今日までの情報による限り、諸事件は教祖麻原の妄想からはじまっているようです。別の時代なら、単なる個人の妄想として終わってしまうようなことが、社会事件にまで現実化したわけですが、その現実化にはたした時代の役割を読むことこそがいま問われているといえるでしょう。

自己変革と世界変革の現実的可能性が、資本主義の時代で現代ほど不透明な時代はありませんが、そのことが願望の充満となっているようです。

恐らく、現実的可能性は、人々が求めてきた伝統的な方法ではさぐりあてられないのでしょうか。しかし、伝統的な発想から抜け出せば、その可能性も見えてくるのではないのでしょうか。A S S B 第三期の課題をここにおきます。

