

社会的な悪とは何か

——ライプニッツ、アウグスティヌス、デュルケムと「悪」——

細貝 健司*

はじめに

ここ数年、すっかり世俗化されている筈の現代に生きる我々の口の端に「悪」ということばが増えている。たとえばヨーロッパ社会に身を置いていると、「悪」の文字が頻繁に紙面やテレビニュースの画面を飾るのを目にする。テロリズムなどの凶悪犯罪の多発が、社会全体を陰鬱な空気で覆っている現在、「社会的な悪」は確実に存在し、現実社会を脅かし続けていると考えないヨーロッパ人はいないだろう。しかしその正体を問われて、答えられる人間はいるだろうか。それはイスラム原理主義者やイスラム教自体なのか、それともヨーロッパ社会の不平等と貧困が生む「屈辱と不公正」なのか。そもそもこの形式の問いには答えがでない。そこで問われているのは悪の一つの「現象」の原因であり、よってその原因が一つに収斂することはないからだ。

我々はここで社会的な「悪」の問題を全く異なる観点で取り上げたい。我々がここで提示したいのは、社会にとって悪とは何かという問いだ。なぜ現代のヨーロッパ社会はある社会的な運動を「悪」と見なすのか。そもそも、社会は何を悪と見なすのか。そしてなぜそれを悪と見なすのか。この大問題について、我々は以下にささやかながら一つの考察を提示したい。それは、ライプニッツやアウグスティヌスを参照することで、キリスト教にとっての悪の定義を検証しながら、デュルケムの提示した、

* ほそがい・けんじ 立命館大学経済学部教授

悪を捉え中和する社会のメカニズムを分析するという道のりを辿るだろう。そうすることで、現代に於ける社会的な悪の正体に、僅かでも迫ることができたらと念願している。

1. 社会科学と悪

ドイツ人社会学者（後にアメリカ国籍となる）クルト・ヴォルフ（Kurt Wolff）は、「悪の社会学について」と題する論文の中で、社会科学は決して悪とは何かという問いを立てず、いかなるやり方でも悪を研究してこなかったと書いている。悪が何かという問いは、社会科学では決して問われず、哲学と神学でのみ問われてきたと彼は続ける：「逆に社会科学は本質を捉えようとしな。社会科学の意図は、悪の本質を捉えたり、悪とは何かという問いに答えたりすることではなく、それは、人間、または、たいていの場合、或る人間（社会、共同体、あるタイプの家族、工場の作業員などのメンバー）が何を悪と『見ている』のかを知ることだ¹⁾」。つまり、社会科学が対象とするのは、社会における「悪」そのものではなく、社会的現象としての「悪」、害悪や社会のあるメンバーにとって「不都合なこと」だというのだ。社会科学は、犯罪、売春を含む不品行、賭博、薬物依存、あらゆる病気、栄養失調、貧困、不良家屋などを、「社会問題」と総称される社会的な「悪」と見なし、その原因を究明しようとする。しかし、なぜ社会がそれらを悪と見なすのかについて、決して問うことがない。これはなぜなのか。

ヴォルフはこれに対し、二通りの回答を用意する。第一は、科学的真実を目指す学問体系と、実存的真実を目指す学問体系の差異にあるというものだ。研究過程を通じ、研究主体のある種の「信念」により、研究対象の設定とさらには研究結果に「規範的」な影響が与えられることで開示される事実を「実存的事実」、研究主体の信念の外部に留まり、いか

なる規範性も与えられない事実を「科学的事実」とウォルフは区別する。そして、哲学や神学は実存的事実を求める学問体系だと断じる。このようなカテゴリーによれば、「悪」を純粹なる科学的事実として定義するのは困難を極める。事実、それは、どのようなコーパスを定め、どのような観点から調査するかを決定する時点で、既に研究主体の悪に対する規範的な考えと不可分であるからだ。よって、哲学から分離し、社会を対象とする科学たらんとした社会学にとって²⁾、いかなる規範性からも自由に悪を扱うには、敢えて悪の定義を行うことなく、社会が悪と見なす現象を分析するに留めるのが穏当な手法となるだろう。

第二の回答は、西欧の歴史における「悪」という概念そのものの歴史的な文脈に由来する。「悪」はキリスト教の残響の中でのみ意味をもつ概念である一方、世俗化したこの現代に生きる我々には、現代社会に相応しい悪の概念を同定することができない。それゆえに社会科学も悪とは何かを問うことができないのだ。そもそも、西欧を支配する悪の概念は、キリスト教の「罪」の概念と不可分である。今日我々が西欧に発見する悪の概念は、ヘブライ人やギリシャ人においては存在しなかった。もちろん、禁止、懲罰、復讐、制裁などの概念はそこにおいても見受けられるが、いわゆるキリスト教の「悪」の内包する意味作用は存在していなかった。ところで、我々は、もはやキリスト教的な支配や抑制によって統括された世界に信を置くことができない。一方で、それらの支配や抑制のない世界の無根拠性に耐えることもできない。つまり、神の支配する世界にも、神のいない世界にも落ち着けず、両方の世界から疎外されている。宗教がその意味を失い、世俗化したこの世界で、悪それ自体が世俗化している。悪はもはや宗教的な「罪」を根拠に捉えることができず、多様化し、広範囲で現出しているため、それを概念化するのが極めて難しいのだ：

悪は、たぶん他の時代より遙かに明確に、政治的、経済的、技術的な理由の名の元に、かつて無いほどの規模で、実行されている。さらに、ある種の悪——例えば、飢饉や疫病がもたらす苦痛や死など——は存在する。それらは、我々が発達させた技術や経済をそこに適用すれば、我々が同時に培ってきた他の次元のもの、特に、権力関係や権力の分配、経済的生産物の分配と非分配などに苦しむこともなく、避けられるだろう悪だ³⁾。

罪の意識を通じた神との関係性から自由になることで、悪とも縁を切った筈なのに、悪はその価値を世俗的な方向に変えながら、依然として存在し続けている。世俗化した悪とは果たして何か。それはなぜ現代に於いても存続するのか。

2. カトリシズムと悪

さて、そもそも西欧の歴史において、悪がキリスト教の「罪」の概念と不可分であるとはどういうことなのか。『弁神論 *Essai de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*』の中で、ライプニッツ (Leibniz) は、悪を三つに分類し、その一つの悪を罪と同一視している：

悪を形而上学的、身体的、道徳的に捉えることができる。形而上学的悪は単純な不完全さに、身体的悪は苦痛に、道徳的悪は罪に存する⁴⁾。

形而上学的悪とは、神に創造されたあらゆる存在の不完全さや有限さに由来する悪であり、人間という種に限定すれば、その悪は、無知、意志

の弱さ、情熱や偏見の支配などの形を取って現れる。身体的悪とは、身体の苦痛のことだ。そして、道徳的悪とは、人間の知識の不完全さ、人間の意志のもろさからくる害悪の全体を含む悪を指し、それが罪、あるいは、もっと一般的には、人間が他の人間に与えるあらゆる苦痛に相当する。

ライブニッツの定義する悪を理解する上で押さえておかねばならないのは、先ず三種類の悪において、それら全ての根拠が、神の完全さや無限性に対する人間の不完全さや有限性にあるという点だ。さらに、特に道徳的悪が「罪」に根拠を置くということは、罪という概念に賭けられているものが、行為者の行為そのものの質やその結果の深刻さではなく、より根源的な、行為者と世界（あるいは神）との実存的とも言える関わりであるという点だ。この点について、自らの『哲学辞典』の中で、「罪」を「悪意を意識した行為として、また、特に神の戒律に対する不服従として捉えられる道徳的過ち」と取りあえず定義したアンドレ・ラランド（André Lalande）も、この語の持つ実存的コノテーションについて補足的な説明をしている：

この語には、行為やその結果の深刻さとは無関係な、根本的な背徳、悪い意図という意味がある。考慮されているのは、動作主体の意志そのもの、その内的道徳性だ。そのような内容は、過ちという概念（過ちは意図的でないこともある）にも、犯罪という概念（ここでは、道徳的、社会的法への物質的な侵害が意図されている）にも、ここまで明確に現れていない。この意味でその語は、たぶんあらゆる厳密な宗教的信念の外にある心理的あるいは道徳的ニュアンスに対応しているように思われる⁵⁾。

つまり、いかなる凶悪な暴力でも、それが単に国家や社会などを構成す

る物理的な対象、あるいはそれらを司る法に対して向けられたものであれば、その暴力そのものは、犯罪ではあっても、罪ではなく、よって悪でもない。むしろ、あらゆる暴力を、神の意志とは無関係な自らの自由意志により実行可能だと思ふことそのものが罪なのだ。神からの「自由」を選ぼうとする意志そのものが罪であり、それが悪を生むのだ。

このような考え方は、キリスト教の伝統に根ざすものであり、例えばアウグスティヌス (Augustinus) によって綿密に分析された⁶⁾。アウグスティヌスによれば、自分の目に見えない神に「恩寵」を介して繋がりながら、一方で自由を与えられている人間は、その自由からくる固有の意志を持ち、神との絆を拒絶あるいは傷つけることがある。自由故に自らを神と比較し、その結果、神により無から創られている自らの存在の無根拠性を発見し、失望する。それゆえに、神の永遠の善ではなく、自分だけの善を追求し、自らの存在の基盤を自身で確立しようと試みるのだ。この神とのつながりを破壊し、その関係を妨げる全てのものが悪である：「だから今こそ、悪をなすとは、魂がそれ自体で享受し、またそれ自体で到達し、愛する一方で失い得ない永遠のものをないがしろにし、また、人間のもっとも卑しい部分によってのみ感得され、決して確かなものとなり得ない時間的なものを、偉大で驚嘆すべきものとして探求することではないのかと、考えてみるべきなのだ⁷⁾」。実際、人間は神の創造した自然から出来ているにも拘わらず、他の自然物とは異なり、自由を与えられている。その自由とは、自由意志、すなわち、自らの手で未来に向けて自身を変化させ得る能力を持つことだ。ただし、その意志があるということは、現在の自分が完全ではないということであり、本質的に、自身を含めた人間は、未来において埋めるべき「欠如」を抱えた存在であるということだ。確かに、自由意志を与えられておらず、自然と共にある動植物は、現在においてそれがあるところのものであり、その意味で完結している。一方、自由意志を与えられ、一見動物より高次

に見える人間は、実は極めて刹那的な存在であり、それがあるところのものに、未来に於いてならねばならない。その意味で、自由意志を持った人間とは不完全な存在であり、そもそも彼は自らの意志のあり得べき限度を知ることさえできない。人間は、自らの意志が目指すものと、現実的に自らに可能なことの間乖離があることも分からずに行動し、それによりあるいは失墜し、あるいは墮落する。アダムの原罪は、その最初の失墜として描かれたものだ。

よって、この意志を、神に由来する不変の善にでなく、自らに由来する可変の善に結びつけることが罪なのだ。この意志を用いて、自らがその一部であるはずの自然を自らのものとし、それを通じて自らの存在の欠如を埋めようとする行為が罪なのだ。事実、人間は恩寵により常に神と繋がっているから、自らの内面に向き合うことで、自らの内部に於いて神と遭遇することができる。ただし、その遭遇は神に対する反発を引き起こす可能性もある。神を内面化する体験において、神により存在の根拠の欠如が埋められ、十全たる存在が体感されるのを契機に、自らが抱える欠如を「悪」と強く意識する場合があるからだ。欠如の意識を強く持ち、その欠如が自らの出自の無根拠性、すなわち自らが神の手により「無から *ex nihilo*」創造されたという事実由来することに気づくとき、神の創り出す善の価値もまた疑われ始める。その疑義は、人間に、神に代わり自ら固有の善を創り出そうとする意志を持たせるに十分な動機を与える。これが罪の本質だとアウグスティヌスは言う：

このように意志は、それ自体は中間的な善に過ぎないが、共通かつ不変の善に結びつくことで、第一の善、最も大きな善を獲得する。逆に、共通かつ不変の善から身を引き離し、固有の善や、外的な善、下位の善に向かうとき罪を犯す。意志が自分自身の支配者になろうとすると、固有の善に向かう。それが他人に属するもの、あるいは

は自分に属さないものを知ろうとするとき、外部の善に向かう。それが身体の快樂を愛するとき、下位の善に向かう⁸⁾。

すなわち、悪とは人間のもつ欠如そのものの謂いだが、そもそもそれは、それ自体では何の作用因も持たない純粹な無であった。それを欠如と捉える能力が「自由意志」であるが、それ自体は悪でなく「中間的な善」とされる。ただし、その欠如を、自由意志の力を用いて、神の意志とは異なる自らの我執の方向で充足させようとするとき、その意志が「罪」という意味を与えられ、その欠如が遡行的に「悪」と定義される。この欠如を悪への意味作用から解き放ち「善」へと転換させるには、その充足の方向を自由意志でなく、神の意志の方向へと転換させなくてはならない。以上がおおよそアウグスティヌスの語った内容だ。「悪」についてのドラスティックな価値転換がなされることで、当初悪と見えたことは、より大きな「善」を手に入れるための「中間善」という論理が呈示され、至善である筈の神が悪を用意しなければならないことの正当性が説かれている。いわゆる「弁神論」である。

ただし、このようなカトリックの文脈による「悪」の説明はいかにも説教じみている、現代社会に生きる我々には説得力を欠き、また、現代社会の多様な悪の形に対応するようにも見えない。ただし、「神」という項を「社会」と読み直してみたらどうだろう。我々が欠如を抱えており、それが悪の起源であるというアイデア自体は、現代社会の悪の考察についても効力を持つように思われる。その欠如が神の恩寵の絆により埋められているという代わりに、社会と個人との規範的な絆で埋められていると考えたらどうだろうか。そうすると、社会と個人との制度的な鞆帯が切れることが悪と捉えられるだろう。そのような文脈から悪を捉えたのはデュルケム (Émile Durkheim) だ。

3. デュルケムの社会的悪

デュルケムは高等師範学校卒業後、1882年に三度目の受験で一級教員資格（アグレガシオン）を獲得した後、サンス高校に哲学の教師の職を得、そこに1884年まで留まる。そのサンス高校での最後の授業において、デュルケムは、ライプニッツとピエール・ペールが提示した悪の三種類の区別に言及している：「ライプニッツはペールと同様、悪を三種に区別する：形而上学的悪、道徳的悪、身体的悪だ⁹⁾」。

ただし、この三種類の悪に対し、デュルケムは、身体的悪と形而上学的悪を自らの研究対象とはしない。彼が関心を抱くのは、むしろ道徳的な悪、とりわけ、人間と人間の関係、それらの干渉に起源をもつ悪だ。この悪をジョヴァンニ・パオレッティ（Giovanni Paoletti）に倣い、「社会的悪¹⁰⁾」と捉えたい。デュルケムは、カトリシズムの神と人間との実存的関係に起源を持つ道徳的悪を、社会と人間との複雑な力学によって引き起こされる社会的な悪と読み替えたのだ。

さて、この「社会的悪」とは、他の自由主義者、古典経済学者やルソーが言うような、社会「によってつくられる」悪を意味しない。デュルケムにとって、社会的悪とは、社会「の中にある」悪、社会がそれを抱え、それに苦しむ悪のことだ。よって社会的なグループ同士の紛争や、社会的な不公平（あるグループによる他のグループの支配）ではない。社会的悪を判断する単位は、個別の社会的グループでなく、社会全体であるからだ。紛争や不平等は、社会的悪の症状であり得る。ただし、それが社会的悪の原因ではない。一言で言えば、デュルケムにとって、社会的な悪とは、「社会的な関係を損なう悪」のことだ¹¹⁾。

一方、デュルケムの言う「社会的な関係」とは、社会と個人の間では必ずしもない。むしろ、社会とそれを構成する個人との間を流れる様々な諸力の絡み合いのことだ。ただし、この理論を理解するには、デュル

ケムの「社会」が「個」の総和から独立した別の次元の存在であったことを再確認しなくてはならない。

『自殺論』の中で明示されたように、デュルケムの「社会」とは、個人に先立って存在するものであり、個人の外部から個人の意識に規範的に働きかけてくる力の束のことだ：

集会的な諸傾向は、それら自身に固有の存在を持っている。それらは宇宙の諸力と、性質は異なるものの、同じくらい現実的な力だ。それらは、別の経路を通じてであるが、同じように外部から個人に働きかける。集会的な諸傾向の現実性が、宇宙の諸力の現実性にも劣らないことを確信させるのは、その現実性が同じような方法、つまりそれらの効果の恒常性により証明されるという事実だ。死亡者数が毎年ほとんど変わらないと分かると、我々は、この規則性を、死亡率は気候、気温、土地の性質、つまり、ある量の物質的な力に依存すると言って説明する。それらの物質的な力は、個人から独立していて、世代が移行しても変化しない。それゆえ、自殺のような精神に関わる行為が、画一性——死亡率の場合と同様であるに留まらず、それを超えるような——をもって再生産されていることから、同様に、精神に関わる行為も、個人の外部にある力に依存すると認めなければならない。ただし、それらの力は精神的でしかあり得ず、また、世界には個別の人間を除いて社会以外の精神的な存在はないので、それらは社会的なものでなければならない¹²⁾。

このような観点は、社会を生物有機体の身体メカニズムになぞらえて捉える、いわゆる社会有機体論の一つと言える。つまり、有機体としての社会は、自身を破壊するあらゆる衝動を避け、あるいはそれを中和することで自身を守り、自己の快と自己保存の方向に運動し続ける。自身の

破壊とは、人々を精神的に繋ぐ社会的鞆帯の破壊であり、それに帰結する社会統合の崩壊だ。そしてそれのみが社会にとっての「悪」だ。このような観点からすると、例えば、キリスト教の道徳からすれば悪である「自殺」や「犯罪」のような行為も、それら自体としては悪ではなく、例えば、それらが契機となって、社会という有機体が、環境に適した方向に自らを作り替えていくなれば、それらも「正常」で「有益」な現象ということになる¹³⁾：

ここで、人間の性質の避けがたい不完全さを引き合いに出しても、また、悪とは、たとえそれが防ぎがたいとしても、悪であることに変わりがないと主張しても無意味だ。それは、それは説教師の言葉であり、学者の言葉ではない。必然的な不完全さは病ではない。[……]我々の論敵のやや神学的な言葉を用いれば、必然的なものがそれ自体の中に何ら完全なるものをもたないというの¹⁴⁾はあり得ない。生命の不可欠な条件をなすものは、その生命が有益でないというのでない限り、必ず有益となる¹⁴⁾。

デュルケムの社会モデルに於ける善／悪が、充足／欠如の対立でなく、有益／有害（utile/nuisible）の対立軸で判断されている点に注目しよう。キリスト教の罪と恩寵のシステムは、神と個別の人間という二項を軸に、人間の「欠如」を動機として機能していた。その「欠如」をどちらの項からの「意志」の力で補填するかによって善／悪の価値決定がなされていた。一方、デュルケムの社会システムでも、似たように社会と個別の人間の二項が軸であるが、そこでは個別の人間の価値の問題は問われていない。デュルケムのモデルに於いては、有機的システムである社会が独自の「精神」として取り上げられ、その「精神」の社会的統合（社会的鞆帯による）を保持し、存続させる方向に働くか否かという基準で、

善／悪の価値決定がなされる。よって、自殺や犯罪についても、もちろんそれが社会システムに深刻な停滞や解体の危機をもたらすのであれば「悪」であるが、逆に、そのような停滞や危機が、却ってシステムの更新を促し、新たな形態でのシステムの継続を可能とする「有益」な契機となるのならば、社会システムにとっては「善」となる。そもそも、キリスト教のシステムでは、「道徳」という規範に照らし、個人の精神というレベルで善悪の価値判断がなされてきた。よって、例えば、個人が神の意志に背き、自らの意志で死を選ぶことは「罪」であり、そのような意志自体が「悪」と判断された。一方、デュルケムの社会システムにおいては、個人の精神レベルでの価値判断が、システム全体の価値決定に関わらない。つまり、個人の精神レベルにおける悪は、社会レベルにおける悪と同じ価値をもたない。二つのレベルの「悪」は、同一の記号でありながら、世界を全く異なるセグメントで分割する。よって、社会的な「悪」が、道徳的な浄化や贖罪のプロセスによって解消されることはない。それは、知性、意識、賢明さ、科学など、「社会的理性」に所属する能力の伸長によってのみ解消される。

さて、我々は、デュルケムに於いて、社会が、自然界のあらゆる生物と同様、その存在を継続させる方向に働く調整機能があると述べた。それが調節する対象は、端的に言えば、社会の中で不自然に増大したある種の心的エネルギーである。その不自然な心的エネルギーの凝集が「悪」の基盤であり、社会はそこに凝集した心的エネルギーを排除ないしは中和しようとメカニズムを作動させる。ただし、「悪」は、社会が作動させるその心的エネルギー解放メカニズムの種類に応じ、異なる価値と意味を付与されるので、常に同一のものとして現れる訳ではない。この心的エネルギー解放メカニズムには幾つかの種類があり、『宗教生活の基本形態』の中で、デュルケムは、それらを、「聖」なる時間が導入される「積極的儀礼」、「聖」なる時間が禁じられる「消極的儀礼」、社会的な悲劇に

対して働く「償いの儀礼」という三つの形態に分類した。以下にそのメカニズムの作動と、その際に現れてくる「悪」の様態を見ていこう。

ただし、その前に、我々が心的エネルギーと呼んだものについて、デュルケムの定義を確認したい。『宗教生活の基本形態』の中で、オーストラリアの原住民のトーテミズムを考察の対象としながら、デュルケムはまず、トーテムがある力の概念により支配されており、その力は動物、植物、モノの中にも内在するとした。このエネルギーの源泉をメラネシアでは「マナ」と呼び、北米インディアンのスー族は「ワカン」、イロクォイ族は「オレンダ」と呼ぶ。これらの諸力の絶えざる衝突の間の動的平衡で成り立つシステムがトーテムであるが、デュルケムの理論の要は、そのシステム構成が、トーテムのような原始社会システムだけでなく、現代の社会システムにおいても生きているという点だ：

それは「あらゆる身体、あらゆる物体に内在する」力である。まさにオレンダにより、風が吹き、太陽が大地を照らし、それを暖め、植物が伸長し、動物は増殖し、人間は強靱で、器用で、賢くなる。自然全体の生命は、様々な存在のオレンダ——それらの強度は不均衡だ——の間に生じる衝突の産物だとイロクォイ族の者が述べるとき、彼は、世界が、互いに制限し合い、抑制し合い、互いの均衡を保っている力のシステムだとする近代の考えを、自分のことばで表しているに過ぎない¹⁵⁾。

さて、この「力のシステム」としての社会は、内部のエネルギーを調節することでその動的平衡を保っているが、その調整のメカニズムには大きく分けて三つのものがある。それが「消極的儀礼」、「積極的儀礼」、「償いの儀礼」という方法だ。ここで注意したいのが、社会システムの動的平衡を保っているのが、必ずしも「聖」なる期間と「俗」なる期間の交

互継起ではないという点だ。それは積極的儀礼導入後の、運動機能の増幅された後の社会モデルだ。デュルケムによれば、日常的な社会の均衡は、むしろ社会の「俗」なる状態において保たれている。「俗」なる状態とは、個人個人が、家族あるいは身近で小規模な社会集団へと自身を統合させながら、実際は、個人的な欲求や経済活動のみに追随するという独善的で物質主義的な状態のことだ。その「俗」なる時間において、個人は小さな社会的集団の中で、我執にとらわれた活動に追随するが、一方、それらの行為が、全体としては社会的結集を維持する方向に働き、それで全体としての社会の均衡は保たれる。ただし、その状態が長く継続すると、過剰な我執や無規律な欲求が増長し、社会的な鞆帯はだんだんと弱まっていく：

普段の日常の間、人々の精神の大部分を占めているのは、功利的で個人的な関心である。各人は、それぞれ自分の仕事に精を出す。大多数の人々にとって、物質的な生活の要請を満たすことが何よりも重要であり、そして経済活動をもっぱら動機づけるものは、常に私的な利害であった。おそらく、そこから社会的感情が完全に欠如することはありえないだろう。我々は自分に似た者たちと関係し続けている。教育が我々のうちに刷り込み、普段、他者と我々との関係を司っている慣習、観念、趨勢は、それらの作用を我々に感じさせ続けている。しかしそれらは、日常的な闘争の必要性が呼び覚まし、維持する敵対的な趨勢により、絶えず攻撃され、窮地に陥っている。それらは、自らに内在するエネルギーに応じ、多少なりとも首尾良く抵抗する。ただし、このエネルギーは更新されない。それらは、自らの過去を糧にして生きているので、このような絶え間ない対立や軋轢によって失った力を、何か少しでもそれらに戻してあげなければ、時と共に衰弱してしまうだろう¹⁶⁾。

そもそも、「俗」なる世界は「聖」なる世界と完全に分離されており、通常の状態で、我々は「俗」なる時間のみを生きている。この「俗」の一元論的世界に作動し、「聖」と「俗」のオルタナティブな二元論的世界（ここでは、積極的儀礼が機能する）を準備するメカニズムが「消極的儀礼」だ。消極的儀礼とは、積極的儀礼の前駆的メカニズムであり、社会の世俗的な部分や個人の利己的な態度・振る舞いが過剰に増殖し、社会的統合が弱体化していることを検知し、「聖」なる生活の必要性を喚起すると同時に、「俗」なる世界にそれを招致できる場所の準備をさせるものだ。その機能が「消極的」とされるのは、それが「聖」と「俗」の分離状態そのものを解消する方向に働かないからだ。消極的儀礼は「信徒に、実際の義務を遂行するよう命じるのではなく、いくつかの行為様式を禁じるに留まるがゆえに、それらの儀礼は全て、禁忌の形、あるいは民族誌でよく言われるように、タブーの形を取る¹⁷⁾」。

つまり、消極的儀礼の本質的機能とは、タブーや禁忌を形成し、それらの遵守を強要することで個人の心身に苦痛を発生させ、それを通じて「俗」なる日常からの部分的な分離を促進することにある。そもそも、「聖」なる時間の介入しない、ただ「俗」であるのみの日常生活は、ひたすら単調で物質主義的な生活であり、その時間を生きる全存在を、個人と社会の二つのレベルにおいて徐々に衰弱させていく。個人のレベルに於いては、抑鬱性の孤立や行為や欲求の無規律が蔓延していく。社会のレベルでは、デュルケムが『宗教生活の基本形態』の結論で、彼の時代に典型的な社会的問題の原因となるものとして呈示した「道德の貧弱さ *médiocrité morale*」に直面する。さて、このような「静かな悪」が徐々に蔓延していく中で、それらの「悪」の原因が「俗」なる生活それ自体にあることが明らかになってくる。これを解消するには、「積極的儀礼」により、「聖」なる世界を引き込まねばならない。ただし、「聖」なる世界は「俗」なる世界から決然と分けられており、「俗」なる世界に「聖」

なる世界が入り込む場所もない。よって、あらかじめ「俗」なる生活を部分的に解体し、つまり、個人を「俗」なる生活世界に縛り付ける絆を部分的に断ちきり、「聖」なる世界の入り込める場所を作らねばならない。それは「苦痛」によって可能となる。なぜなら、「苦痛は、彼を俗なる環境に結びつけていた絆のいくつかが断ち切られたことの徴である¹⁸⁾」からだ。この個を俗なる世界に結びつける絆を部分的に断ち切ることこそ「消極的儀礼」のメカニズムの本質であり、それは、「禁欲」、「耐乏」、「身体の毀損」などの「苦痛」を燃料として作動する：

しかし、禁欲と耐乏は、苦痛を伴わずにいられない。我々は、自分の肉体のあらゆる繊維により俗なる世界に繋がっている。我々の感性が我々をその世界に結び付けており、我々の生活はその世界に依存している。俗なる世界は、単に、我々の活動の自然の舞台であるにとどまらず、あらゆる部分から我々の中に入り込み、我々自身の一部となっている。それゆえ我々がそこから身を離すには、我々の性質に無理強いをし、また我々の本能をひどく傷つけねばならない。言い換えるならば、消極的儀礼は、苦痛を与えることなしに展開しない。苦痛は消極的儀礼の必要条件だ¹⁹⁾。

ただし、この社会の潜在的に不健全な状態は、「消極的儀礼」では解消し切れない。それは、「聖」なる期間の到来のみが解消できる。その「聖」なる期間を、祭祀や「供儀」のような儀礼を通じて能動的に招来するのが、「積極的儀礼」と呼ばれる社会のメカニズムだ。「聖」なる期間が到来すると、「俗」なる期間を支配していた私的な利害は排除され、人々は我執を離れ、「共通の信念、共通の伝統、偉大な祖先たちの記憶」に、すなわち「社会の次元」に属することになる：「つまり、社会はそのとき、俗なる時間にあるときよりもっと生き生きとし、より活動的で、従って、よ

り現実的だということだ²⁰⁾。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。一方で、その沸騰状態の中、個人は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⁾」。ただしこの自らの外へ出る体験は、錯乱の体験でもあるから、同時に、各個人に「暴力」と映じ、大きな苦痛と恐怖も惹起する。この苦痛と恐怖が「悪」として体験される：

その錯乱を引き出すイメージは、自然主義者やアニミズム信奉者が宗教の基盤に置くもののような純粋な幻想ではない。それらのイメージは、現実の中の何かに対応している。なるほど、それらのイメージが表す道徳的諸力の性質からして、人間の精神を何らかのエネルギーで動かすには、人間を彼自身の外部に置き、また、彼を脱我的——ただし、この語をその語源的な意味で了解する限りにおいて——とでも呼べるような状態に陥れずにはおかない。しかし、だからといって、それらのイメージが妄想だということにはならない。逆に、それらの引き起こす心的興奮がその実在性を証明している。これは単純に、極めて強度な社会生活は、個人の意識に対してと同様、その身体に対しても、その正常な機能を乱す一種の暴力を加えるという事実の新たな証拠なのだ²²⁾。

ただし、積極的儀礼は、この異次元な「超越的悪」の経験の中で、家族や小規模な社会集団への統合とは次元の異なる強度の「脱我的」な靱帯を発生させ、消失の危機に瀕していた社会統合を大規模に復活させる。この「聖」なる期間は、やがて再び「俗」なる期間に取って代わられるが、「聖」なる期間に構成された脱我的な靱帯は、氏族の記事のような「記号」の中に象徴的に保持される。ここで「悪」から「善」への象徴的な価値

転換が行われる。このように「聖」と「俗」をダイナミックに循環させ、「悪」をドラスティックに価値転換することが、積極的儀礼による社会の調整機能の中心的な原理である：

社会は、社会がそれ自身に対して抱く感情を、寄り集まるという条件でのみ再生することができる。しかし、社会は常に会議を開くこともできない。生活の要請により、社会は会合の状態にきりもなく留まることができない。ゆえに社会はばらばらになり、社会が再びそうすべきだと感じたとき、新たに集合する。これらの必要な交互継起に、聖なる時間と俗なる時間の通常の交互継起が対応している²³⁾。

つまり、「俗」な生活の中で、利己的な傾向が社会を支配し、社会的規範や社会的交流などの機能不全を生むことにより、徐々に形成される社会的統合の弱体化という「社会的悪」を打開するために、脱我体験としての「超越的な悪」を用いて「聖」なる時間を導入し、「聖」なる生と「俗」なる生のリズムカルな循環を生み出すのが「積極的儀礼」という社会の調整機能だと言える。

さて、ここまでのメカニズムが扱ってきたのは、「俗」な生活のルーティーンによる社会統合の漸進的な弱体化という「静かな悪」である。一方そのような静かな悪でなく、リアルな事象による具体的な「悪²⁴⁾」に直面したときに、社会がそれを中和する機能もある。それが「償いの儀礼」だ。償いの儀礼は、外的な要因で社会の統合が傷つけられたとき、その要因を不浄な「聖」として象徴化することで、統合を再構築しようとするメカニズムだ。「積極的儀礼」が機能している状態では、「俗」なる生活の中への「聖」なる世界の参入が実現しており、社会は、その二つの生活の期間を周期的に循環させることで動的平衡を成立させている。

ここに社会の存在を危険に晒すような例外的な事象が出来たらどうだろう。例えば、集団のメンバーの死（それが社会的に重要な人物であればなおのこと）、聖なる対象の略奪や毀損、凶作や干ばつ、クルナイ族にとっての南極光などが発生したらどうだろう。この危機に際し、「償いの儀礼」のメカニズムが作動するのだ。

パオレットティが指摘するように、償いの儀礼の機能は、「社会を苦しめる（あるいは苦しめると脅した）敵対的な力を象徴的な表象へと作り上げ、その表象を、世俗的なものという本来の領域から、聖なるものの領域へと移行させることにある」。すなわち、「その表象は、洗聖という因子から、不吉で不浄な聖なるものへと変化する²⁵⁾」のだ。つまり、償いの儀礼の本質的作用は、「表象」の力を通じ、社会が被る負のエネルギーの作用を、世俗的で物質的な単なる損失から、「不浄なる聖」へと価値転換することにある。確かに、「俗」なる生活の規範に照らせば、重要なメンバーの死も、凶作や干ばつによる食糧危機も、ただの物質的な損失、純粋な欠如でしかない。そこに償いの儀礼が作動し、その欠如を「不浄なる聖」へと象徴化する。「不浄なる聖」という象徴は、「悪」という集合的表象となり、社会を構成する各個人の心理に、苦しみ、服喪、怒り、パニック的な哀しみといった感情を惹起する。それは、集団心理の次元に、積極的儀礼の場合と同種の「沸騰状態」を発生させる。ここで個人が積極的儀礼の場合と同様に、脱我的体験を通過するならば、それも一種の「悪」として体験されるだろう。ただしこの「悪」は、新たな社会的エネルギーを産出し、そのエネルギーが欠乏していた、あるいは欠く恐れのある社会を再生させる。よって社会は始めの正常な状態に戻り、償いの儀礼を作動させるきっかけとなった事象や「敵対的な力」は、そもそも「聖」という集合的表象が担っている意味作用の二重性により、「不浄なる聖」から「純然たる聖」へと変質する²⁶⁾。ここに「俗なる危険な事象」→「不浄なる聖」→「純然たる聖」という価値転換が完成する。

ここでこれまで見てきた三つのメカニズムの要点をまとめてみよう。「消極的儀礼」のみが作動する社会において、悪とされるのは物質主義を蔓延させ、道徳を弱体化させる「俗」なる社会そのものである。その悪に対し、消極的儀礼は、苦痛の導入により「俗」なる世界との絆を部分的に断ち切ることで、その悪を一部解消しようとするメカニズムであった。「消極的儀礼」の仕事を引き継ぐ形で現れる「積極的儀礼」の作動する社会においては、「悪」である「俗」なる世界を中和すべく「聖」なる世界が導入される。一方、その導入が引き起こす沸騰状態とその中での苦痛を伴う脱我的な社会統合の中で、逆に「聖」なる世界が別次元の「悪」と見なされるが、それは象徴化による価値転換により、社会統合の「善」を表す「聖」なる記号となり、社会的に保持される。最後に、具体的事象を契機にした「俗」なる世界での負のエネルギーの敵対的激発に対し、「償いの儀礼」が作動する場合、象徴化のメカニズムにより、社会はそれを「不浄なる聖」という「悪」として記号化し、さらにそれを「純然たる聖」へと昇華することで正のエネルギーへと浄化する。

このようにまとめると、デュルケムの「社会的悪」とは、アウグスティヌスが『自由意志論』の中で考察した「悪」と本質的には共通していると言える。有機体としての社会の自己保存、そのための社会的統合の維持という「善」があらかじめ設定されており、「悪」は、その「善」が内定あるいは外的な危機に晒されたりしたときに、善を新たに再生させるための「中間善」という論理構造となっている。そして悪は「表象」あるいは「記号」として昇華されることで「社会的善」のエネルギー補充へと寄与する。というのも、社会そのものが集合表象で出来ているからだ。

4. 社会科学による悪の探求の限界（結論に代えて）

社会的な悪とは何であるのか。我々はこの大問題に対し、一つの結論

を出さねばならないときが来た。アウグスティヌスとライプニッツに倣い、それは「欠如」だとひとまず答えることができよう。ただし、神を無くした我々にとって、それは、「充足」されたあるいは「完全」な状態が何であるのかを設定できない、よって弁神論的な論理で「善」に変換されることもない「有用性のない欠如」である。実際、現代の「悪」は、たとえ「社会統合」、「公益」、「最適な資源配分」が実現されたとしても解消されない。たとえば、社会科学においては、「悪」とされる私益への競争が結果的に公益をもたらすというような、極めて弁神論的な論理で社会的な悪の説明がなされることがあるが²⁷⁾、そのようなメカニズムで解消されるのであれば、それは「中間善」に過ぎず、そもそも「悪」ではないのだ。

あるいは、デュルケムに倣い、「悪」とは、「有用性のない欠如」を生きることを我々に余儀なくさせる「俗」な社会そのものと言えるかもしれない。もはや「俗」な世界の外に触れられない我々は、「充足」が何かも分からないのに、それでも「欠如」を埋めていかねばならない。その生そのものが「社会的な悪」なのではないか。だとすれば、我々はそれとどのように向き合い、それをどのように解消すれば良いのだろうか。我々にもその方法は分からない。もはやわれわれに「積極的儀礼」を起動させる方法はなく、「沸騰状態」が起こるほどの「償いの儀礼」が作動することも期待できないからだ。二十世紀初頭の、物質主義が蔓延し、急速に俗化する社会の中で、デュルケムも同様の問題に直面し、煩悶しながら、古い神々の死後、新しい神々がまだ生まれていないと書いた。一世紀の時を経て、我々はまだその神の誕生に立ち会っていないのだ：

未来の祭礼や儀式が将来どのようなものとなり得るのかを、今日の我々が思い描くのおそらく多少の困難があるのは、我々が過渡期の、道徳の貧弱さの時期を生きているからだ。過去の大きなできごと、

我々の父祖たちを熱狂させたできごとは、我々の内にもはや同じ熱情をかきたてない [……]。しかしながら、これに代わるものはまだ何も行われていない。我々はもはや、あの原則——その名の許にキリスト教は、主人に奴隷を人間的に扱うよう勧告した——に熱中することはできず、一方、キリスト教が人間の平等と友愛について思い描く考えは、今日の我々には、不正な不平等を許容し過ぎていると思われる。賤民に対するキリスト教の憐憫は、観念的に過ぎるように見える。我々はまだもっと効率的な憐憫を望んでいるが、それがどのようなものであるべきか、またそれは事実の中にどう具現化し得るかが、まだはっきりと見えていない。要するに、古い神々は古い、あるいは死に、他の神々は生まれなかったのだ²⁸⁾。

注

- 1) « Les sciences sociales, au contraire, ne tentent pas de saisir l'essence, leur dessein n'est pas d'appréhender l'essence du mal ou de répondre à la question : qu'est-ce que le mal ?, mais de savoir ce que les hommes ou, beaucoup plus souvent, certains hommes (les membres d'une société, d'une communauté, de certains types de famille, les ouvriers d'une usine, etc.) regardent comme mal » (Kurt H. Wolff, « Pour une sociologie du mal », in *L'Homme et la société*, N. 4, 1967, p. 197).
- 2) 例えばデュルケムの以下のことばを参照のこと：「我々は、社会学的なモノに対し、哲学的な思考の形態を当てはめる習慣が根強いので、この予備的な定義にも、社会的事実についての一種の哲学を見ることがよくある。[……] 我々が提案したのは、科学からくる結論を哲学的な見方で先取りすることではなく、単に、知識人が、科学の扱うべき事実をどのような外部の記号で認識すれば、それらがある場所で、ほかのものと混同せずにそれらを知覚できるのかを示すことにあった (On a tellement l'habitude d'appliquer aux choses sociologiques les formes de la pensée philosophique qu'on a souvent vu dans cette définition préliminaire une sorte de philosophie du fait social. [...] Ce que nous nous

propositions était, non d'anticiper par une vue philosophique les conclusions de la science, mais simplement d'indiquer à quels signes extérieurs il est possible de reconnaître les faits dont elle doit traiter, afin que le savant sache les apercevoir là où ils sont et ne les confonde pas avec d'autres)」（Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique* (1894), « Préface de la deuxième édition », Paris, Éditions Flammarion, « Champs classiques », 2010, p. 88)。

- 3) « il [= le mal] se commet, peut-être plus clairement que dans d'autres époques, au nom de raisons politiques, économiques et techniques, sur une échelle plus grande que jamais. De plus, il existe un mal — par exemple, les souffrances et les morts que causent la faim et les épidémies — un mal que la technique et l'économie que nous avons développées pourraient éviter si nous les y appliquions, au lieu de subir d'autres ordres que nous avons aussi produits, notamment les rapports et la distribution du pouvoir, la distribution et surtout la non-distribution des produits économiques » (K.-H. Wolff, *op. cit.*, p. 206).
- 4) « On peut prendre le mal métaphysiquement, physiquement et moralement. Le *mal métaphysique* consiste dans la simple imperfection, le *mal physique* dans la souffrance, et le *mal moral* dans le péché » (Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essai de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Amsterdam : chez David Mortier, MDCCXX, 1720, 1^{re} partie, § 21).
- 5) « Il y a dans ce mot une idée de perversité foncière, d'intention mauvaise, indépendante de la gravité de l'acte et de ses conséquences ; c'est la volonté même de l'agent, sa *moralité intime* qui est considérée, ce qui n'est pas aussi net ni dans l'idée de *faute* (une faute peut être involontaire), ni dans celle de *crime* (où c'est l'infraction matérielle à la loi morale et sociale qui est visée). En ce sens le mot me semble répondre à une nuance psychologique ou morale qui subsiste peut-être en dehors de toute croyance religieuse précise » (André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1926), vol. 2, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1997, p. 748-749).
- 6) 本項でこれ以降考察されるアウグスティヌスの「悪」についての解釈は、以

- 下の書籍中のサフランスキーのまとめを参考にしている：Rüdiger Safranski, *Le Mal ou le Théâtre de la liberté*, trad. par Valérie Sabathier, Paris, Grasset, 1999, p. 31-58.
- 7) « Voici donc le moment de réfléchir et de voir si faire le mal est autre chose que négliger les choses éternelles dont l'âme jouit par elle-même, qu'elle atteint aussi par elle-même et qu'elle ne peut perdre tandis qu'elle les aime, et rechercher comme grandes et admirables les choses temporelles qui ne sont senties que par la partie la plus basse de l'homme et ne peuvent jamais être certaines » (« Du libre arbitre » in *Œuvres complètes de Saint Augustin, Évêque d'Hippone*, Tome 3, Paris, Librairie de Louis Vivès, 1873, p. 320).
- 8) « Ainsi la volonté, en s'attachant au bien commun et immuable, obtient les premiers et les plus grands biens quoiqu'elle ne soit elle-même qu'un bien moyen. Elle pèche, au contraire, lorsqu'elle se détourne du bien commun et immuable, pour se tourner soit vers son bien particulier, soit vers un bien extérieur, soit vers un bien inférieur. Elle se tourne vers son bien particulier, lorsqu'elle veut être maîtresse d'elle-même ; vers un bien extérieur, quand elle cherche à connaître ce qui appartient à autrui ou ce qui n'appartient pas à elle-même ; vers un bien inférieur, lorsqu'elle aime les voluptés du corps » (*Ibid.*, p. 363-364).
- 9) « il [= Leibniz] y distingue comme Bayle trois sortes de maux : le mal métaphysique, le mal moral, le mal physique » (É. Durkheim, *Cours de philosophie fait au Lycée de Sens en 1883-1884*, notes prises par André Lalande).
- 10) « On peut dire que, dans sa perspective, le mal moral de la tradition philosophique est considéré comme une sorte de "mal social" » (Giovanni Paoletti, *Durkheim et la philosophie : Représentation, réalité et lien social*, Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 178).
- 11) G. Paoletti, *Ibid.*, p. 178.
- 12) « Les tendances collectives ont une existence qui leur est propre ; ce sont des forces aussi réelles que les forces cosmiques, bien qu'elles soient d'une autre nature ; elles agissent également sur l'individu du dehors, bien que ce soit par d'autres voies. Ce qui permet d'affirmer que la réalité des premières

n'est pas inférieure à celle des secondes, c'est qu'elle se prouve de la même manière, à savoir par la constance de leurs effets. Quand nous constatons que le nombre des décès varie très peu d'une année à l'autre, nous expliquons cette régularité en disant que la mortalité dépend du climat, de la température, de la nature du sol, en un mot d'un certain nombre de forces matérielles qui, étant indépendantes des individus, restent constantes alors que les générations changent. Par conséquent, puisque des actes moraux comme le suicide se reproduisent avec une uniformité, non pas seulement égale, mais supérieure, nous devons de même admettre qu'ils dépendent de forces extérieures aux individus. Seulement, comme ces forces ne peuvent être que morales et que, en dehors de l'homme individuel, il n'y a pas dans le monde d'autre être moral que la société, il faut bien qu'elles soient sociales » (É. Durkheim, *Le Suicide : étude de sociologie* (1897), Paris, PUF, 1960, p. 348-349).

- 13) ただし、デュルケムによれば、ある現象が有機的システムにとって「正常」であることと、それが「有益」であることとは必ずしも同意ではない。『社会学的方法の基準』の中で、デュルケムは、出産時の女性の苦痛を例に取り、それが「正常」でありながら「有益」でないと述べた後で以下のように結論づけている:« よって、現象が正常であることは、その現象が、考察されている種々の様々な存在条件へと、あるいはそれらの条件から因果的に必然となる帰結として、あるいは有機体をそれらの条件に適応可能とする手段として、結び付くという一点のみで説明できるだろう (Par conséquent, la normalité du phénomène sera expliquée par cela seul qu'il sera rattaché aux conditions d'existence de l'espèce considérée, soit comme un effet mécaniquement nécessaire de ces conditions, soit comme un moyen qui permet aux organismes de s'y adapter)» (É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, op. cit., p. 171)。生命の有機的システム上にある現象が発生したとき、システムがその現象のもたらす環境変化を必然、あるいは現システムのままで対応可能と捉えれば、システムにとってそれは「正常」な現象であったこととなる。適応後、システムは「正常な」状態に留まり続ける。一方で、システムの危機となるような現象が発生し、現システムでは対応不可能な環境変化がもたらされるとき、システムは、その現象を組み込み、自らを全く新たなシステムにつくりかえることで存続しよう

とする。この新システムは「異常」であり、よってそれをもたらした現象も「異常」であるが、システムの存続にとっては、その現象は「有益」であったことになる。この異常性を定期的に発生させ、自らの存続にとって「有益」な方向に作り替えようとするシステムの機能は、後に『宗教生活の基本形態』において論じられることになる。ただし、このような観点は、『社会学的方法の基準』執筆当時においては、まだ明確に現れていない。

- 14) « Il est vain d'invoquer ici les imperfections inévitables de la nature humaine et de soutenir que le mal, quoiqu'il ne puisse pas être empêché, ne cesse pas d'être le mal ; c'est langage de prédicateur, non de savant. Une imperfection nécessaire n'est pas une maladie. [...] il est impossible que ce qui est nécessaire n'ait pas en soi quelque perfection, pour employer le langage un peu théologique de nos adversaires. *Ce qui est condition indispensable de la vie ne peut pas n'être pas utile, à moins que la vie ne soit pas utile* » (É. Durkheim, *Le Suicide*, op. cit., p. 414-415).
- 15) « C'est un pouvoir "inhérent à tous les corps, à toutes les choses". C'est l'orenda qui fait que le vent souffle, que le soleil éclaire et chauffe la terre, que les plantes poussent, que les animaux se reproduisent, que l'homme est fort, habile, intelligent. Quand l'Iroquois dit que la vie de la nature tout entière est le produit des conflits qui s'établissent entre les orenda, inégalement intenses, des différents êtres, il ne fait qu'exprimer en son langage cette idée moderne que le monde est un système de forces qui se limitent, se contiennent et se font équilibre » (É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Paris, PUF, 5^e édition « Quadrige », 2005, p. 291).
- 16) « Pendant les jours ordinaires, ce sont les préoccupations utilitaires et individuelles qui tiennent le plus de place dans les esprits. Chacun vaque de son côté à sa tâche personnelle ; il s'agit avant tout, pour la plupart des gens, de satisfaire aux exigences de la vie matérielle, et le principal mobile de l'activité économique a toujours été l'intérêt privé. Sans doute, les sentiments sociaux ne sauraient en être totalement absents. Nous restons en rapports avec nos semblables ; les habitudes, les idées, les tendances que l'éducation a imprimées en nous et qui président normalement à nos relations avec autrui

continuent à faire sentir leur action. Mais elles sont constamment combattues et tenues en échec par les tendances antagonistes qu'éveillent et qu'entretiennent les nécessités de la lutte quotidienne. Elles résistent plus ou moins heureusement selon leur énergie intrinsèque ; mais cette énergie n'est pas renouvelée. Elles vivent sur leur passé et, par suite, elles s'useraient avec le temps si rien ne venait leur rendre un peu de la force qu'elles perdent par ces conflits et ces frottements incessants » (*Ibid.*, p. 497).

- 17) « Ils [= ces rites spéciaux] ne prescrivent pas au fidèle d'accomplir des prestations effectives, mais se bornent à lui interdire certaines façons d'agir ; ils prennent donc tous la forme de l'interdit, ou, comme on dit couramment en ethnographie, du tabou » (*Ibid.*, p. 428).
- 18) « La douleur est le signe que certains des liens qui l'attachent au milieu profane sont rompus » (*Ibid.*, p. 451).
- 19) « Mais abstinences et privations ne vont pas sans souffrances. Nous tenons par toutes les fibres de notre chair au monde profane ; notre sensibilité nous y attache ; notre vie en dépend. Il n'est pas seulement le théâtre naturel de notre activité ; il nous pénètre de toutes parts ; il est partie de nous-même. Nous ne pouvons donc nous en détacher sans faire violence à notre nature, sans froisser douloureusement nos instincts. En d'autres termes, le culte négatif ne peut se développer sans faire souffrir. La douleur en est une condition nécessaire » (*Ibid.*, p. 446).
- 20) « ce qui revient à dire qu'elle est alors plus vivante, plus agissante, et, par conséquent, plus réelle qu'en temps profane » (*Ibid.*, p. 498)
- 21) « L'homme est transporté hors de lui, distrait de ses occupations et de ses préoccupations ordinaires » (*Ibid.*, p. 547).
- 22) « Les images dont il [=ce délire] est fait ne sont pas de pures illusions comme celles que naturistes et animistes mettent à la base de la religion ; elles correspondent à quelque chose dans le réel. Sans doute, il est dans la nature des forces morales qu'elles expriment de ne pouvoir affecter avec quelque énergie l'esprit humain sans le mettre hors de lui-même, sans le plonger dans un état que l'on peut qualifier d'*extatique*, pourvu que le mot soit pris dans son sens étymologique: mais il ne s'ensuit nullement qu'elles

soient imaginaires. Tout au contraire, l'agitation mentale qu'elles suscitent atteste leur réalité. C'est simplement une nouvelle preuve qu'une vie sociale très intense fait toujours à l'organisme, comme à la conscience de l'individu, une sorte de violence qui en trouble le fonctionnement normal » (*Ibid.*, p. 324). なお、このような脱我的体験を同じように「悪」と捉え、ただしその価値をデュルケムよりも深く追求したのはバタイユ (Georges Bataille) であるが、その論点整理とデュルケムとの比較については、改めて稿を起こしたい。

23) « La société ne peut raviver le sentiment qu'elle a d'elle-même qu'à condition de s'assembler. Mais elle ne peut tenir perpétuellement ses assises. Les exigences de la vie ne lui permettent pas de rester indéfiniment à l'état de congrégation ; elle se disperse donc pour se rassembler à nouveau quand, de nouveau, elle en sent le besoin. C'est à ces alternances nécessaires que répond l'alternance régulière des temps sacrés et des temps profanes » (*Ibid.*, p. 499).

24) 前章で分析したライブニッツの「形而上学的悪」と「身体的悪」に関連する「悪」と言えよう。

25) « Sa fonction consiste à élaborer une représentation symbolique de la force hostile qui a frappé (ou menace de frapper) la société, en la faisant passer du domaine originnaire du profane à celui du sacré : de facteur d'une profanation, elle devient, plus précisément, du sacré néfaste ou impur » (G. Paoletti, *Durkheim et la philosophie, op. cit.*, p. 201).

26) デュルケムにおける「聖」の概念の両義性についてはよく知られているが、ここで簡単にまとめておく。宗教的な力には、「慈悲深く、物理的および道徳的秩序を守り、生命や健康など人間が尊重するあらゆる性質を分け与える力」と、「無秩序を生み出し、死や病の原因となり、洗聖を扇動する力」がある。前者は「純然たる聖 le sacré pur」、後者は「不浄なる聖 le sacré impur」とカテゴライズされる。前者の例としては、「あらゆる種の中に散在するトーテム原理、神話的祖先、動物守護者、文明を啓発する英雄、あらゆる種類の、あらゆる段階の守護神」などがある。後者の例は「妖術師の呪力、屍体や月経血が持つ力、神聖なものに対する洗聖を引き起こす力」などが上げられる。この両極には「浄と不浄、聖者と洗聖者、神的なものとの間にあるのと同様の対立が存在している (deux pôles contraires entre lesquels il y a la même opposition

qu'entre le pur et l'impur, le saint et le sacrilège, le divin et le diabolique)」（É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit., p. 586）。よって、いわゆる「悪」とは、ここにおいて「不浄なる聖」に対応することが分かる。この二つの「聖」は共に「集合的表象」であるから、共に「シニフィアン」として、両者は互いの「シニフィエ」への横滑りが容易にできる：「一方は吉で他方は不吉の二種類の聖なるものが存在し、対立するこれら二つの形態の間には、連続性の断絶が存在せず、同一の客体が、性質を変えることなく一方から他方へと移行しうる。浄なるものから不浄なるものが作り出され、また逆もしかりだ。聖なるものの両義性とは、このような変換可能性にある (Il y a deux sortes de sacré, l'un faste, l'autre néfaste, et non seulement entre les deux formes opposées il n'y a pas de solution de continuité, mais un même objet peut passer de l'une à l'autre sans changer de nature. Avec du pur, on fait de l'impur, et réciproquement. C'est dans la possibilité de ces transmutations que consiste l'ambiguïté du sacré)」（É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit., p. 588）。さて、この双方が、共に「俗」なる存在に対立していることに注意しなくてはならない。「俗」なる存在は、二つの聖なる力から排除されており、両者とどんな関係も結べない。よって「俗」なる存在が、社会の中で形成し得るものとは、集合的表象の外部にある、モノの秩序に対して作用する「感覚的表象」または「個人表象」のことと考えられる。

- 27) たとえば社会科学の思考によれば、科学やその基盤をなす「理性」の統治する社会が「進んだ」社会のモデルケースと捉えられ、そこに至らない社会に現出する「悪」の幾つかの現象が「欠如」（逸脱、価値喪失、疎外、非正常など）として捉えられる傾向がある。また、経済学などに於いて、例えば個人の行動の自発的な結合に基づく社会現象を分析するときなど、個別的な悪を全体善への前段階と捉える一種の世俗化した弁神論が展開されることもある。バーナード・デ・マンデヴィル（Bernard de Mandeville）の「私悪すなわち公益 Private Vices, Public Benefits」という有名な表現は、一般に悪徳とされる個人の利己的な欲求充足や利益追求が、結果的に社会全体の利益につながるとする一種の弁神論である。また、アダム・スミス（Adam Smith）の「見えざる手」や、それを敷衍した現代の初等経済学の「市場における自由競争が最適な資源配分をもたらす」とする理論も弁神論の現代的ヴァリエーションと考えられる。

- 28) « Si nous avons peut-être quelque mal aujourd'hui à nous représenter en

quoi pourront consister ces fêtes et ces cérémonies de l'avenir, c'est que nous traversons une phase de transition et de médiocrité morale. Les grandes choses du passé, celles qui enthousiasmaient nos pères, n'excitent plus chez nous la même ardeur [...] ; et cependant, il ne s'est encore rien fait qui les remplace. Nous ne pouvons plus nous passionner pour les principes au nom desquels le christianisme recommandait aux maîtres de traiter humainement leurs esclaves, et, d'autre part, l'idée qu'il se fait de l'égalité et de la fraternité humaine nous paraît aujourd'hui laisser trop de place à d'injustes inégalités. Sa pitié pour les humbles nous semble trop platonique; nous en voudrions une qui fût plus efficace; mais nous ne voyons pas encore clairement ce qu'elle doit être ni comment elle pourra se réaliser dans les faits. En un mot, les anciens dieux vieillissent ou meurent, et d'autres ne sont pas nés » (É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit., p. 610-611).

【付記】 本論文は、問題の山積したここ数年の初修外国語部会で、共に呻吟し、協力して困難を生きたかけがえのない同士である島津幸子教授の突然の訃報に対する追悼のことばの代わりに書かれた。本論文をもって、心からの哀悼の意を表したい。