

宗教研究は社会科学 たりうるか？

竹沢尚一郎
TAKEZAWA Shōichirō

宗教の社会科学の困難さ

この表題をみて、人は驚くかもしれない。あるいは人は、なぜ今そのような問いをたてるのかと、不審に思うかもしれない。この表題が人を驚かせ、不審がらせるとすれば、おそらくその理由は、社会科学の視点と方法が宗教研究において堅固な基盤をもっているようにみえるためであろう。人は私に対して、つぎのような例をあげて反論するかもしれない。社会学あるいは人類学的な宗教研究は、毎年着実に生産されているではないか。宗教的ファンダメンタリズムや新宗教運動が日々活発になっている今日の世界において、宗教の社会科学への要請は、増大こそすれ減少する気配はないではないか。学問の成立史をふりかえっても、デュルケームやウェーバーといった社会学の始祖たちや、タイラーからマリノフスキー、レヴィ＝ストロースにいたる人類学の「巨人」たちは、宗教研究にあれほど力を入れていたではないか。それなのになぜあなたは、ことさら上のような問いを問うのか、と。

私としてもそれらの事実を疑うわけではない。しかし同時に、それらの事実の背後にある困難さを認めないではいけないのである。その困難さとは、イギリスの宗教社会学者ベックフォード Beckford がいう意味においてではない。彼は社会学の中で宗教社会学というブランチが軽視されている状況をさして、「宗教社会学の隔離と孤立」と呼んだのであった¹。これに対し、私が困難というのは、より根本的な意味においてである。今日、社会科学の基礎そのも

のが揺らいでおり 社会科学の成立を支えてきた前提のいくつかが疑問視されており、宗教の社会科学もその動揺から無縁ではありえない、ということである。

社会科学といっても、ここでは社会学と人類学に限定して話を進めたい。宗教に直接かかわる社会科学は、この2つだからである。ところで、これらのディシプリンが成立したのは、19世紀末の西ヨーロッパにおいてであった。その成立に決定的に寄与したのがデュルケームであったことを、疑う人はいないであろう。

デュルケームは1895年の『社会学的方法の規準』において、成立しつつある社会学がとるべき方法のアウトラインを描いている。主観を排して、客観的な態度で対象にのぞむこと、事象の観察を重視し、それから得られた科学的概念をもって研究すること、正確な理解のためには、対象の限定と明確な定義が必要なこと。要するに、18世紀くらい急速に発展した自然科学的方法を手本にして、社会学を構築すべきだといっているのである。それを要約したのが、多くの批判を招いたつぎのことばに他ならない。「社会現象は物であり、物のように扱わなくてはならない²」。

名著の誉れ高い『自殺論』や、1898年創刊の『社会学年報』を通じてデュルケームが実践し、より豊かにしていったこうした方法は、ラドクリフ＝ブラウンとパーソンズによって構造・機能主義モデルとして定式化され、その後の人類学と社会学において主流を形成した。それは、それぞれ人類学と社会学において、レヴィ＝ストロースの構造主義や、現象学派やシンボリック・

インタラクショニズムからの批判を受けながらも、社会科学および社会科学的な宗教研究において支配的なパラダイムでありつづけた。ベラーの市民宗教論やパーガーの「聖なる天蓋」論は、パーソンズ・モデルの不足を補う試みであったし³、宗教と社会を切り離れた上で、宗教教団の組織や教義、儀礼、発展史を、統計資料などを活用しながら再構成しようとする新宗教運動研究の多くは、このモデルを前提にしていたのである。

ところが1970年代以降、こうした実証主義的方法は根本から批判にさらされてきた。まず、研究者が「客観的な」位置をとりうるという前提についていえば、今日の社会学では、研究者およびその研究が社会環境に深く拘束されていると同時に、逆に後者に対しても影響を与えるという再帰性（reflexivity）の認識が一般化している⁴。人類学においても、フィールドワーカーが無垢で無害な観察者であるどころか、植民地ないしネオ植民地的状況という非対称の関係のなかにおかれていること、そして観察し書くというその実践において権力作用を課さずにいない存在であること、が指摘されている⁵。また、観察可能な「事実」という第2の前提にかんしても、プリゴジンをはじめとする自然科学者でさえ、理論的および社会的バイアスから無縁な「事実」は存在しないと主張しており⁶、研究者と対象とのあいだの距離がより近い社会科学においては、その前提はいっそう深く疑われている。

最後に、正確な知識の獲得をめざして、研究対象を細分化し、タコツボ的な研究を

量産してきた知のあり方にたいする批判は、日に日に増大しているように思われる。たとえばギデンズ、ハバーマス、ルーマン、ウォーラステインといった指導的な社会学者たちは、研究対象の断片化と研究方法の多様化を批判しつつ、統一理論の組み立てをめざしている（残念なことに、彼らは宗教研究の領域ではいまだ顕著な成果をあげていない）。一方、人類学においては、この統合への要求は、レヴィ＝ストロースにたいするギアーツの批判に代表されるように⁷、一般理論の提出というかたちではなく、対象文化の再現のためのより効果的な記述法を探る方向に向かってきた。その意味でそれは、人類学を社会科学の他のブランチに対して閉ざしており、法則定立的（nomothetic）科学としての社会科学ではなく、個性記述的（idiographic）科学としての人文科学のカテゴリーに入れられるべきであろう。

このように、19世紀末いらい社会科学を支えてきたいくつかの前提が揺るがされているとすれば、私たちとしてもそれから無縁ではありえまい。そのとき、宗教の研究を専門とする私たちは何をなすべきなのか。私としては、その成立の時点に立ち戻ることで、宗教の社会科学の可能性を探ることにしたい。ここでいう社会科学の、つまり社会学と人類学の成立に決定的に寄与した研究者としてのデュルケームの仕事を再検討することである。

『宗教生活の原初形態』の読み直し

デュルケームの読み直しといっても、以

上から明らかのように、実証主義の推進者としての彼が問題なわけではない。デュルケームの思考の発展については、ひとつの断絶があったことが指摘されている。その関心においては、1895年にロバートソン・スミスの『セム族の宗教』を読んで感銘を受けたことが、彼の研究対象を宗教の領域へとシフトさせた理由であった。その視点においては、科学と社会の発展を楽観視する実証主義＝肯定主義（positivist）から、懐疑論、悲観論へと変化したことが指摘されている⁸。フランス第三共和制の積極的擁護者であり、教育界の刷新と社会学の確立のために精力的に働いていた彼が、つぎのようなことばを吐くにいたるとは、誰が想像しえたであろう。「...古い神とその理念は死につつある。私たちの生活を導くべき新しい理念は、いまだ生まれていない。かくして私たちは過渡的な時期にあるのであり、私たちはいま、懐疑的な冷ややかさの中にある⁹」。

デュルケームがその最晩年の仕事である『宗教生活の原初形態』にとりかかったのは、このような関心と視点の変化においてであった。その結果、この著作は、以前の著作に対して際立った対照を示すことになった。前期の著作とこれを対比するなら、以下の違いが定式化される。自社会研究／他社会研究、近代社会を対象／未開社会を対象、宗教への批判的視点／宗教への共感、客観的記述／共感的記述、事実を重視／観念を重視。

その内容を具体的に見ていこう。600ページを超えるこの著作において、デュルケームは宗教の定義から始める。「知られてい

る宗教的信念は、単純であれ複雑であれ、すべて同じ共通した特徴を示している¹⁰。すなわち、聖と俗への分離である。ついで彼は、儀礼を「人が聖なるものに対してどのように振る舞うべきかを規定した行為の基準である¹¹」と定義した上で、3種の主要な儀礼をたんに記述・分析していく。聖と俗の分離にかかわる「禁忌」と、聖の力を俗に導入する回路としての「供犠」、そして俗を聖に転換する装置としての「祝祭」である。彼がオーストラリア・アボリジニの民族誌を離れ、独自の解釈を提出するにいたるのは、ようやく600ページに及ぶ記述を経た後である。

われわれは道すがら、思考の基本的範疇、ひいては科学が宗教に起源をもつことを立証した。これは呪術と、それに由来するさまざまな技術についても同様であることをみてきた。他方、比較的進化の進んだ時点にいたるまで、道徳と法の基準が儀礼の掟から区別されていなかったことは、久しい以前から知られている。要約するなら、すべての主要な社会的制度は宗教から生まれたといてよいのである¹²。

このことばによってデュルケームは、あらゆる社会的制度の宗教的起源を主張しているのだろうか。しかし彼がこのように述べるのは、その反対の結論を提出するためである。つまり、「宗教的信仰が社会にその起源をもつ¹³」ことを示すためである。

集合生活は、一定の強度に達すると宗教的思考に覚醒を与える…。生命エネルギーは興奮し、情熱はより激しくなり、

感覚はより強くなる。また、この瞬間でなければ生じないものさえある。人は自分で自分がわからなくなる。変形したように感じ、ひいては周囲の環境さえも変形する。自分の感じるきわめて特殊な印象を説明するために、…人は現実世界の上にもうひとつの世界を重ねあわせる。その世界は、ある意味では彼の思考のなかにしかないのだが、彼はその世界に、現実の世界より一段高い威厳を帰着させる。したがってそれは、二重の意味で観念 = 理想 (ideel) の世界である。

このように、ある観念 = 理想の形成は…社会生活の自然な所産である。社会が自己意識をもち、みずからにたいしても感情を必要な強度で維持できるためには、社会は集合し、自分のうちに集中しなくてはならないのである¹⁴。

このくだりは、私たちが見慣れている実証主義者としてのデュルケームではなく、ロマン主義者としての彼を喚起するであろう。しかしそれを割り引くなら、ここで提出されているテーゼは明確である。それが示しているのは、宗教的観念ないし聖とは、社会がそれ自身についても理想化された自己意識であること、そしてその意識は、神秘的な仕方で啓示されたり、選ばれた人間が孤独な思索のなかで作り上げるものではなく、人びとの結集と祝祭の遂行のなかで実現されること、である。

問題はそのつぎである。祝祭のうちで生まれる理想化された社会の自己意識は、現実社会に対していかなる関係にあるのだろうか。いいかえるなら、それは社会が機能するためにいかなる機能を果たしているの

だろうか。先のデュルケームのテーゼは、もしその理想化の側面を強調するなら、神を人間の本質の理想的投影とするフォイエルバッハの疎外論に結びつくであろう。もし、諸観念ないし価値体系がその構成員に分有されるという点を強調するなら、ラドクリフ = ブラウン及びパーソンズ的な構造 - 機能主義に回収されるであろう。しかし、そうすることが不可能だと私に思われるのは、社会の自己意識を生み出す宗教の働きを、デュルケームはあくまで現実社会の機能のなかに位置づけようと試みているためである。

理想的 = 観念的な社会は、現実社会の外にはない。それは現実社会の一部である。...社会は、たんにそれを構成する個人の全体によって、個人の占める土地によって、個人が使用する事物によって、彼らのする運動によって構成されているのではなく、何にもまして、社会がそれ自身についてもつ理想 = 観念によって構成されているからである。

社会は、同時に理想 = 観念を創造しないでは、みずからを創造することも、再創造することもできない。この創造は、ひとたび形成された社会が、それによって完成されるような一種の余剰の行為ではなく、社会が周期的にみずからを作り、作り直す行為なのである¹⁵。

こうしたデュルケームのテーゼは、彼の正当な理解者を自称していたラドクリフ = ブラウンやパーソンズのそれと、どれだけ異なっているのだろうか。後者によれば、

重要なのは宗教が生み出す諸観念ないし価値体系であり、それが分有されることが構成員の行為を同調させ、社会の統合に寄与するとされる。社会をいくつかの部分からなる安定したシステムとみなす彼らにとって、宗教は価値付与や全体の統合といった所与の機能を割り振られるだけで、宗教的観念や価値と社会的行為との相互関係は分析されない。その結果、人間にはそれらを改変する可能性が閉ざされてしまうのである¹⁶。これに対し、デュルケームは、聖あるいは社会の自己意識と、俗あるいは現実世界のあいだの3つの回路（禁忌、供犠、祝祭）を詳細に分析することで、この自己意識の変革のための道を確認している（たとえば彼は、アボリジニ社会の祝祭に相当するのが、近代のフランス革命であると示唆している¹⁷）。と同時に、彼は社会がみずからについてもつ自己意識の形成が社会の再生産のために必要だとすることで、「再帰性」という現代社会学の中心概念に近づいているのである。

もっとも、デュルケームのテーゼは、再帰性の概念と一致するわけではない。その違いは、彼が、社会のもつ自己意識を、理想化された自己意識と規定している点にある。そうした規定は、彼のテーゼを限界づけているのだろうか。それともそれは、新たな読みの可能性に向けて開いているのだろうか。もし後者であるとするなら、私たちはそれをどのように読み込んでいくことで、宗教の社会科学の深化に貢献できるのだろうか。

レヴィ＝ストロース、ジェイムソン、メルツ

宗教を社会の理想化された自己意識とするデュルケームのテーゼは、レヴィ＝ストロースによる神話分析やカドヴェオ族の身体装飾の分析に近づけることができる。なぜなら、両者とも、宗教的諸観念や神話、身体装飾といった表象の諸形態のうちに、社会的現実についての正確な認識と、その現実を超えようとする試みを認めているためである。

カドヴェオ族はブラジル西部に住む民族であり、女性の身体の上に描かれるその複雑な図象は、18世紀以来よく知られていた。それはさまざまなモチーフを、トランプのカードのように、非対称的であると同時に対称的な仕方で描いたものである。彼らはなぜかくも長期にわたって、この身体装飾を続けたのか。その答えを得るには、それを彼らの社会構造に結び付けて考えることが必要だと、レヴィ＝ストロースはいう。

カドヴェオ族は、首長、戦士、奴隷という3つのカーストから構成される社会であり、名誉と威信を重んじる彼らのもとでは、他カーストの人間との結婚は最大の不名誉とされてきた。「各カーストは、社会全体の統合を犠牲にしてまでも自分自身に引きこもる傾向がある」ため、社会は「つねに分裂の危険にさらされていた¹⁸」。そこで彼らのとった方法は、解体の傾向をもつ3つの集団を結合させる現実的方法を模索することではなく、社会の想像上の統合を身体の上に描くことであった。非対称的でありながら、「均衡を保とうとする配慮」が優越している彼らの装飾は、現実には達成できない

「諸制度を象徴的に表現する手段を、あくことのない情熱で探し求める社会の幻想¹⁹」に他ならない、とレヴィ＝ストロースは結論づける。

表象を、社会が抱える矛盾の想像上の解決とみなすこのテーゼは、オイディプス神話の分析にも繰り返されている。

もし神話の目的が、矛盾を解くための論理モデルの提供にある（矛盾が現実的なばあいには、これは実現不可能な仕事である）ということが本当なら、ひとつひとつ前とはやや異なる薄片が、理論的には無限に生み出されることになる。神話は、その誕生を促した知的衝撃が尽きるまで、らせん状に発展するだろう²⁰。

このテーゼは、したがってレヴィ＝ストロースの宗教理解の基本とみなされるべきものである。

私はこのテーゼの有効性を疑うわけではない。しかし私がそこにいささかの不満を感じるとすれば、それはレヴィ＝ストロースが神話の能力を重視して、神話を生み出す人間の能力を重視していない点である。もっともこの点は、彼の基本的理解に他ならない。というのも、彼にとって「神話は作者をもたない」のであり、それゆえ彼の関心は、「人間が神話の中でどう考えるかではなく、神話が人間の中で、しかも彼の知らないうちに考える仕方を示す」ことにあるからである²¹。しかしながら、そのようにして現実の世界を生きかつ神話を創造する人間の実践を捨象したなら、神話と現実の関係性を考察する手がかりは失われてしまうのではないか。そのようにして神話を

その固有のカテゴリーの中に封じ込めてしまったなら、私たちは、表象を社会の生産と再生産に不可欠のものとするデュルケームの理解から、後戻りすることになるのではないか。

レヴィ＝ストロースが神話の分析から現実との関係を捨象しているとするれば、それはケネス・バークを援用したジェイムソンの説明によれば、象徴行為の1面しか見ていないためである。彼によれば象徴行為には2つの側面がある。ひとつは、現実には直接働きかけることより、あくまで想像の次元での解決をめざす<象徴>行為の側面であり、もうひとつは、意味形式の創造を通じて現実には働きかけようとする象徴<行為>の側面である²²。

これを前提にしてジェイムソンは、彼の専門である小説の分析だけでなく、絵画、科学、倫理思想、建築、広告といった、さまざまな象徴行為の分析へと手を広げていく。彼によれば、これらの実践はすべて同一の解釈図式で分析することができる。というも、レヴィ＝ストロースと同様彼にとっても、すべての象徴行為は現実的矛盾の想像上の解決なのだから　いいかえるなら、「美的生産とは、イデオロギー的矛盾をねじ伏せ、客観的統一性に仕立て上げてしまう²³」ことなのだから　、その見せかけの統一が隠している矛盾を明るみに出すことこそ、解釈の目的だというのである。

ジェイムソンが分析対象をいちじるしく拡大したことは事実である。また彼が、さまざまな象徴的实践に同一の解釈図式を適用できることを示して見せたのも事実である。ただそこに私がいささかの疑問を感じ

るとすれば、彼の分析においても<象徴>行為に重点がおかれて、象徴<行為>には同じだけの重点がおかれていない点である。たとえば彼は『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』に言及して、「ブルジョワ革命の研究に貴重な寄与をなした作品」と評価する一方で、ウェーバーの仕事の全体については、「集团的システムと社会形態との関係に他ならない問題を、個人存在の問題へと変ずるために編み出した、一種のイデオロギー的な寓話」ないし「屋気楼」にすぎないと断言する²⁴。そうした結論は、マルキストを自称するジェイムソンにとっては当然であったかもしれない。しかし宗教研究を専門とする私たちは、ここで彼から離れていかななくてはならない。プロテスタンティズムという新たな象徴形式の実現が、社会の再構造化にいかなる寄与をなしたかを考えるというこの問題設定は、あいかわらず貴重なものだからである。

今後の研究プログラム

宗教的实践を矛盾の想像のないし象徴的解決とする視点に立って研究を進めていくなら、どのような研究が可能であるか。いくつかの段階を追うことが必要であろう。

個々の象徴的实践の種別的特性を明らかにしていくこと。

宗教を象徴行為として位置づけるとすれば、神話、儀礼、宗教運動といった諸カテゴリーに分けた上で、個々のカテゴリーの種別的特徴をみていくことが必要である。このとき、言語を固有の要素とする神話は、

レヴィ＝ストロースが論じたように、現実的および認識的矛盾の想像上の解決として把握されるであろう。また、神話というカテゴリーが他の言語的实践とどう異なるかについては、フライのそれをはじめとする龐大な蓄積がある。一方、儀礼は、その構成要素が、ターナーが明らかにしたように感覚極とイデオロギー極の2極にまたがるだけに²⁵、連続性としての身体をもつ一方で非連続性としての言語を使用するという、人間存在の根本的矛盾を解決する試みとして解釈される²⁶。宗教運動については、その構成要素は行為であり、これは同時に社会体系の構成要素でもある。とすればそれは、現実社会と理想社会のあいだの矛盾を調停する試みとして理解されよう。また、宗教運動を孤立して考えるのではなく、その他の社会運動と比較することで、その種別の特徴を明らかにすることも必要であろう。それに際しては、メルツチ等の「新しい社会運動」論が参考になる²⁷。

個々の宗教的实践が、いかなる矛盾の象徴的解決であるかを考えること。

この視点に添うなら、オーストラリア・アボリジニの祝祭は、デュルケームがいうように社会の理想化された自己意識の形成とするより、彼らの社会が抱える根本的矛盾の象徴的解決と解釈した方が正確であろう。その矛盾とは、環境の拘束と技術的水準により拡散を条件づけられた社会が、婚姻の実践と社会の発展のためにより広範な統合を志向するという、2つの傾向のあいだの矛盾である。以上の解釈が許されるなら、聖とは、拡散と統合という俗の2原則

のあいだの想像的調停として理解されるのであって、聖と俗を社会生活の2局面や、人間存在の2様式とみなす解釈からは、私たちは遠ざからなくてはならない。

この視点が有効なのは、とくに宗教運動の分析においてであろう。たとえば第二次世界大戦後の日本における創価学会や立正佼成会の躍進は、そのヒューマニスト的な教義と緻密な組織論が、過去の共同体意識を引きずりながら農村から都市に移住した人びとの、基本的矛盾を調停しえた点に求められるであろう。一方、近年のオウム真理教の発展は、現代社会の断片化と管理化が身体まで及んでいることへの反作用として、身体とセルフの管理をめざすユートピア的試みとして捉えられる。それが暴力的性格をもったのは、彼らの関心が身体とセルフの上に閉ざされた結果、社会的にはきわめて幼稚的な発想しかもちえなかったことの現われであり、セクトの必然的軌跡であったとは考えられない。また、近年アフリカで多くの新宗教運動が生じ、そのいくつかがカルト的性格をもっていることについても、先進諸国と異なり、管理のない社会で、自己管理を試みた運動として解釈されるべきであろう。

宗教という形での象徴形式の実現が、社会の再構造化にはたした役割を考えること。

この視点にかんしては、新しい象徴形式としてのプロテスタンティズムの成立が、資本主義の成立を促した条件のひとつであったとするウェーバーの解釈は、今でも貴重な成果である。また、明治以降の日本に

おける新宗教運動の展開が、社会的矛盾の想像的解決の試みであったと同時に、それにより日本におけるキリスト教の浸透が阻止され、その結果、日本において非ヨーロッパ的な産業社会の成立を見たことを跡づけることも可能であろう。

宗教研究を社会理解の手掛かりとして位置づけること。

さまざまな宗教的実践が社会の矛盾を解決するための象徴的試みであるとするなら、その分析を通じて社会の深層構造やコードを明らかにしていくことも可能であろう。これは、新しい社会運動の分析を通じて、現代社会を支配するコードを明らかにしようというメルツチ等の試みと重なるものである。さらにそこから、宗教という象徴形式の変遷を辿ることで、ジェームソンのいう「人間の歴史を丸ごと抱え込む究極的地平²⁸」を理解することが可能になるかもしれない。これはおそらくすべての社会科学的研究が最終的にめざす目標である。しかし、それにいたるための困難と乗り越えるべきハードルの多さは、たしかに私たちにしりごみさせるものであるかもしれない。

註

¹ James A. Beckford, "The Insulation and Isolation of the Sociology of Religion," *Sociological Analysis* 46/4 (1985): 347-54.

² Émile Durkheim, *Les Règles de la méthodes sociologiques*, P.U.F., 1960 (1895). (『デュルケーム 社会学的方法の規準』宮島喬訳, 岩波文庫, 1978年, p. 90)

³ Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World* (New York: Harper & Row, 1970) (『社会変革と宗教倫理』河合秀和訳, 未来社,

1973年に収録); Peter L. Berger, *The Sacred Canopy* (New York: Doubleday, 1967) (『聖なる天蓋』園田稔訳, 新曜社 1979年)

⁴ Anthony Giddens, *New Rules of Sociological Method* (Cambridge: Polity Press, 1987) (『社会学の新しい方法規準』松尾精文他訳, 而立書房, 1987年); Giddens et al., *Reflexive Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1994).

⁵ J. Clifford, *The Predicament of Culture* (Berkeley: University of California Press, 1988); Introduction to J. Clifford and G. E. Marcus, *Writing Culture* (Berkeley: University of California Press, 1986).

⁶ ブリコジン、スタンジェール 『混沌からの秩序』伏見康治他訳, みすず書房, 1987年。

⁷ Clifford Geertz, "Thick Description," *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973).

⁸ Robert N. Bellah, *Emile Durkheim on Morality and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1973), p. xlvi.

⁹ Emile Durkheim, "The Dualism of Human Nature," cited in Bellah, *Emile Durkheim on Morality and Society*, p. xlvi.

¹⁰ Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris, Presses universitaires de France, 1979 [1912]), p. 50. (『宗教生活の原初形態』古野清人訳, 岩波文庫, 1975年, 上72頁)。以下、本文のページ数のみ記す。訳文は修正してある。

¹¹ Durkheim, *Formes élémentaires*, p. 56 (上77).

¹² Durkheim, *Formes élémentaires*, p. 598 (下327).

¹³ Durkheim, *Formes élémentaires*, p. 615 (下348).

¹⁴ Durkheim, *Formes élémentaires*, p. 604 (下333-334).

¹⁵ Durkheim, *Elementary Forms*, p. 604 (下334).

¹⁶ R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (Cohen and West, 1952) (『未開社会における構造と機能』青柳まちこ訳, 新泉社, 1979年); Talcott Parsons, *The Social System* (Glencoe: The Free Press, 1951) (『社会体系論』佐藤勉訳, 青木書店, 1974年)。たしかにパーソンズにおいては、価値が社会的行為に影響することが論じられている。しかし、価値がどのようにして作られあるいは改変されるのか、宗教的価値と他の価値はどのように異なるのか、等については考察されないままに終わっている。

¹⁷ Durkheim, *Elementary Forms*, pp. 305-6 (上385) .

¹⁸ Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques* (Paris: Plon, 1955), p. 222 (『悲しき熱帯』川田順造訳, 中央公論社, 1977年, p. 478) 。以下、本文のページ数のみ記す。訳文は修正してある。

¹⁹ Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, p. 480.

²⁰ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris: Plon, 1958, p. 254 (レヴィ=ストロース『構造人類学』生松敬三他訳, みすず書房, 1972年, p. 254))

²¹ Claude Lévi-Strauss, *Le Cru et le cuit, Mythologiques I* (Paris: Plon, 1964), pp. 20, 26 .

²² Frederick Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (London: Methuen,

1981), 76 (ジェイムソン『政治的無意識』大橋洋一他訳, 平凡社, 1989年, p. 96) 。以下、本文のページ数のみ記す。

²³ ジェイムソン『政治的無意識』p. 62.

²⁴ ジェイムソン『政治的無意識』p. 321.

²⁵ Victor Turner, *The Forest of Symbols* (New York: Cornell University Press, 1970).

²⁶ Takezawa Shoichiro, *Symbole et pouvoir: Le Système général des rites*. Thèse de 3e cycle, EHESS, 1985 (『象徴と権力』勁草書房, 1987年))

²⁷ Albert Melucci, *Nomads of the Present* (Philadelphia: Temple University Press, 1989) (『現在に生きる遊牧民』山之内靖他訳, 岩波書店, 1997年))

²⁸ ジェイムソン『政治的無意識』p. 90.