

## 時間および空間感覚研究序論(2)

An Introduction to the Study of the Time Sense and Space Sense(2)

中別府 温和

人間は、感性が与える素材を、カテゴリーにもとづいて構成する。そのカテゴリーのなかで、特に重要な位置をしめているのが時間と空間である。現実には文化統合として存在している宗教が保ちつづける意味は、特定の時間と空間において与えられている。では、宗教現象の理解のために、時間と空間を具体的にとりだすためには、どのような分析視点からどのような作業仮説がたてられるべきなのであろうか。

アウグスティヌスによると、時間は、「現在(praesens)」としてある。過去は、その像を「想起し物語る」ときにあり、未来は、その像を「見られうるもの」にして「心のうちに想像し予見する」ときにある。「現在の精神のはたらき(intentio)」あるいは「心の向かい(tendere)」によって、「ある」から「ない」への移りとして変化がとらえられるのである。

ここに、宗教の理解との関連で、個人の心を場とする時間を、心理学的方法によってとりだすことの意義を見出すことができる。個人の心の中に共有され分有されている時間のあり方を、過去、現在、未来の方面においてとらえることである。その場合、individual integrationの視点から、ウェーバー、M.の宗教的資質(religiöse Qualifikation : Charisma)および担い手(träger)の考え方、モースの全体的事実(fait social total)の考え方、フロイト、S.の不安(Angst)の考え方を導入することが検討にあたいする。

時間感覚は、集団の断面でもとりだされなければならない。集団の断面における時間の分析のために、リーチ,E.が提示した時間についての見解を主要な材料にして、三つの仮説を構成した。

①宗教は二つの異なる時間系列をそなえもっている。その場合に、人々による把握の仕方としては、それらのうち聖なる時間系列が俗なる時間系列に対して質的に優位である、と位置づけられる。②宗教現象における時間感覚は長い、と考えられる。祭儀を無限に繰り返すことによって、過去の深さの方向にも未来の方向にも長く延びている、からである。しかも、その繰り返しは2つの異質の時間系列を含んでいるのであるから、宗教現象における時間幅は広いとも考えられる。③二つの異質の時間系列による繰り返しは、将来による自己実現と考えることができる。現在の自己や社会のあり方を否定して、それらを超えてなりたつものを実現しようとする営みである。

一つの社会における時間体系あるいは時間感覚を具体的にとりだす場合には、エヴァンズ=プリチャードが提示するように、生態学的時間と構造的時間の視点が不可欠である。これらの時間体系を、時間の長さ、速度、幅の視角から具体的にとらえていく仕方は非常に重要である。

キーワード：時間意識 記憶 予期 反復 生態学的時間 構造的時間

目 次

I はじめにー問題の所在ー

II 時間意識

III 原初的な時間観念

IV 時間意識と時間感覚

V おわりに

---

I はじめにー問題の所在ー

「時間および空間感覚研究序論(1)」<sup>\*1</sup>で考察したように、宗教は、現実には文化統合として存在する。言語が単に文法のなかに存在するのではないのと同じく、宗教も単に教義のなかだけに存在するのではない。特定の個人の使用する言語をすべて集めてみてもそれがそのまま一つの言語でないように、特定の個々の信仰の在り方をすべて集めてみても、それがそのままゾロアスター教やユカタン・マヤのカトリシズムにはなりえない。宗教は、言語と同じように、特定の個人が存在するはるか以前から存在し、その個人が存在しなくなってもそれ以後も存在しつづける。また、言語がなくては、人間は考えることも行動することもできないように、文化統合としての宗教がなければ、人間は考えることも行動することもできないであろう。さらに、人間に使用されてはじめて或る言語が存続しうるように、宗教もまた、人間によって生きられてはじめて宗教として存続することができる。

宗教が現実には文化統合としてのみ存在するということは、したがって、言語の場合がそうであるように、そこに或る意味が共有され、分有されているということである。この意味の共有と分有においては、カテゴリーが重要な役割を果たしている。人間は、感性が与える素材を、カテゴリーにもとづいて構成する。つまり、カテゴリーによって、人間は考え、判断し、行動する。そのカテゴリーのなかで、特に重要な位置をしめているのが時間と空間である。いいかえると、現実には文化統合として存在している宗教の保つ意味は、特定の時間と空間において与えられている。

では、宗教現象の理解のために、時間と空間は具体的にはどのように分析されるべきなのか。時間と空間を具体的にとりだすためには、どのような分析視点からどのような作業仮説がたてられるべきなのであろうか。

本稿では、まず、時間感覚の分析を具体的に行なうための作業仮説の構成を試みる。空間感覚の分析に関する論述は、別稿にゆずりたい。

## II 時間意識

「……すなわち、未来もなく過去もない。厳密な意味では、過去、現在、未来という三つの時があるともいえない。おそらく、厳密にはこういうべきであろう。『三つの時がある。過去についての現在 (praesens de praeteritis)、現在についての現在 (praesens de praesentibus)、未来についての現在 (praesens de futuris)』

じっさい、この三つは何か魂 (animus) のうちにあるものです。魂以外のどこにも見いだすことができません。過去についての現在とは『記憶 (memoria)』であり、現在についての現在とは『直観 (contuitus 注目)』であり、未来についての現在とは『期待 (expectatis 予期)』です。もしこういうことが許されるならば、たしかに私は三つの時を見ますし、それどころか、『三つの時がある』ということも承認いたします。……」<sup>\*2</sup>

アウグスティヌス (Aurelius Augustinus) は、時間は魂 (animus) の中に存在すると考えて、時は魂の広がり (distentio animi) とした。ここで考えられている時間は、等質性や可逆性を特徴とする物理学的時間ではなくて、心理学的な時間である。ここでは、時間は自分の外部にあることではなくて、自分の内面、つまり魂、あるいは心にあることである。時間はとらえられる対象というよりは、むしろ、とらえんとする主体であるといえよう。このように位置づけられた時間は、その長短をも、魂あるいは心において考えていこうとする。つまり、過去が長いのではなくて、過去の記憶が長いのである。また、未来が長いではなくて、未来の期待が長いのである。

このことは、時間は想起としてかあるいは予見としてでなければ私にとって存在しないのであるから、フレッセ (Paul Fraisse) の表現を借りるならば、それは再=現 (re-presentations) である<sup>\*3</sup>。時は現在においてある、つまり、現在において過去・現在・未来の関係が成り立つとするアウグスティヌスの見解を、西田幾多郎はつぎのように敷衍している。

「……即ち現在に於て過ぎ去ったものも未だ過去として終わらざるものがあり、未だ来らざるものの既にその尖端を現して居り、現在に於てあるものが既に傾斜を有って居る、否現在そのものが過去から未来への推移であるといふことから時の関係といふ如きものが考へられるのであると思ふ。……」<sup>\*4</sup>

アウグスティヌスのように、時間を意識の領域に位置づけることは、宗教現象の理解との関連では、意味の共有と分有を個人の断面で分析的にとりだしていくことと関わってくる。宗教が現実には文化統合としてのみ存在するということは、既に考察したように、そこに或る意味が共有され、分有されているということである。意味の共有のされ方、あるいは分有のされ方は具体的にとりだされなければならない。その場合の一つの方法は、個人の断面で、時間がどのようにとらえられている

かを具体的にとりだすことである。アウグスティヌスのように時間をとらえていく場合には、魂あるいは心のような内面が関わってくるので、心理学的方法が一つの可能性として考えられる。そこでは、フレッセがいうように、私たちが時間に対して、主体的にあるいは自発的にどのように反応するか、またはどのように行動するか、が問題となる。

### Ⅲ 原初的な時間観念

さらに、宗教現象との関連で、時間感覚を具体的に分析していくためには、個人的な断面だけでなく集団的な断面をも含めた分析視点が不可欠である。個人から集団的な特性が抽出され、集団的な特性は個人に分有されている、との視角から、時間感覚は分析されるべきである。

この視点から、時間感覚の分析に関する考察をすすめるために、リーチ (Edmund Leach) の提起した論点を材料とする。<sup>\*5</sup>

リーチの時間のとらえ方は、本人も指摘するように、デュルケムの時間のとらえ方を基本としている。デュルケムの時間に対する発問の一つは、航海暦タイプの暦をもたない社会では、時間はどのようにとらえられているか、であった。その場面で、デュルケムは祭儀 (a succession of festivals) を分析視点として、時間の進み行きは一連の祭儀によって画定される (demarcate) という見解を提示した (Leach 1961 p.134)。

社会形態論にもとづくデュルケムの時間のとらえ方を、エスキモーを材料領域として、具体的に検証および分析したのはモース (Marcel Mauss) であった<sup>\*6</sup>。ここでのモースの問題は、集団の物質的基盤 (substrat)、つまり、現実の環境に対応した人間の集合離散の形態、居住地の性質、居住の規模や形態などの物質的形態 (forme matérielle) が、当該集団の活動のどの局面にどのような影響をどの程度与えているかを明らかにすることであった。モースは、エスキモーの社会形態が季節によって激変すること、すなわち、夏の分散に対して冬の集中という形態論的二元性 (dualité morphologique) を示す事実に着目し、このことが生み出す結果を宗教、法、経済の局面においてとらえようとした (Mauss 1978 p.389)。

宗教のあり方は、モースの表現によれば、夏の分散／冬の集合という社会組織のあり方と同じリズムをとっている (Mauss 1978 pp.444-450)。

冬においては、エスキモーの居住形態は、狩りの対象である獲物が特定の場所に群居するというリズムに対応して、特定の場所に集中して共同生活を営む。この共同生活の居住単位は、数家族から10家族くらいで構成される家屋 (maison : iglou) である。また、カシム (kashim) と呼ばれる特別の家屋があり、ここはすべての家族に共有されている公共の居住空間である。こうした居住形態のなかで、冬の生活全体を長い祭儀が色濃く特徴づける。死者の祭、夏至祭のような公的な祭が行われるとともに、神話が世代から世代へと語り継がれる。呪術やシャマニズムがさまざまに展開し、タブーの侵犯への警戒が強まり、それへの違反は公的に告白されなければならない。一方、祭にと

もなう性的な乱交(コミュニズム)は、個人の人格の内的な融合を生み出す。これらの祭儀のために、家屋とくにカシムはつねに公共の場所となり、家族や家屋の個性は消失していく。

特定地域における集団生活の特徴とする冬に対して、夏は一家族ずつが一つのテントに住み、広い地域に分散して個別の生活を営む。この社会形態に対応して、夏の生活全体は、個人的で家内的な活動で色づけられている。そこでは、誕生や死の儀礼のような家内的な祭儀が中心であり、呪術やシャマニズムも単純で個別のことがらに関与するだけである。神話が語られる機会もほとんどない。

このように、社会形態が夏には分散ならびに弛緩し、反対に冬には緊張ならびに集合するリズムに対応して、人々の集団活動も対立的な変化を呈することをモースはとりだしたのである。

こうした先行研究にもとづいて、リーチは、祭儀を行うことが果たすいろいろな機能(functions)のなかで非常に重要なものは、時間を秩序づけること(ordering of time)である、と指摘する。「時間のカテゴリーの基底にあるのは社会生活のリズムである」<sup>\*7</sup>とするデュルケムの立場に立って、リーチは祭儀がなければ、社会生活には期間も秩序もないという。

「……同じタイプの一連の祭儀の間隔(interval)は、期間(period)であり、この期間は週とか年のように名前をつけられている(named period)。祭儀がなかったならば、そうした期間は存在(exist)しないであろう。また、祭儀がなければ、すべての秩序は社会生活から出ていってなくなる(go out of social life)であろう。……」<sup>\*8</sup>

リーチは、さらに、祭儀によって画定された場面での行動が対立し合う事実に着眼する。

つまり、制服の着用と奇怪な服装、ご馳走と断食、厳粛な礼儀作法と乱痴気騒ぎなどに表れている対立がそれらの実例である。このことは通過儀礼(rite de passage)にも妥当する、とリーチは指摘する。

では、なぜ、時間をこのように区切るのか。

それらの実例は単純な社会の呪術の残存であるとするフレイザーの解釈をしりぞけて、リーチは私たちがどのように時間を経験する(experience)かと問い直すことで、先の問題の解明を試みようとする。

リーチによると、人間は①繰り返し(repetition)を認知する、②老化あるいはエントロピー(aging, entropy)を認知する、③時間経過の速度(the rate at which time passes)を経験する、という3つの仕方では時間を現実を経験する。①と②は自然および生物学的時間、③は心理学的時間といいかえることができるであろう(Leach 1961 p.132)。

時間の経験について、リーチの見解に立つと、時間の規則性(regularity of time)は自然の本質的部分ではなくて、それは人間がこしらえた観念(notion)であり、人間自身の特別の目的のために環境に投影した(project)ものである、と位置づけられる。さらに、時間は必然的に一定の速度で流れることを暗示するものは、つまり、時間の一様性、等質性、連続性を暗示するものは、事象の

原則のなかにも、また私たちの経験の性質のなかにも存在しないことになる。とすると、時間は一定の速度で流れると考える必要はなくなる。時間は、リーチが指摘するように、遅くなったり、時には止まったり、はたまた逆行したりすると考えることができるのである (Leach 1961 p.133)。

では、祭儀が画定する期間においては対立しあう行動が存在するという事実と、また、私たちは時間は一定の速度で流れるという経験はしないという事実にもとづくと、時間はどのようにとらえることができるのか。

この問いに対して、リーチは、宗教的な教えや通過儀礼および供儀において、生と死が同じであること、つまり生と死の同一化 (death-birth identification) という考え方が示されていることに着眼する。

「……儀礼全体は、象徴的な死、儀礼的な隔離の期間、象徴的な再生という部分から成り立っている。……生と死の同一化 (death-birth identification) が論理的にありうることと考えることができるのは、時間を振り子が振動する形 (pendulum type concept) で考えることができるからである。……」<sup>\*9</sup>

こうして、リーチは、時間は一定方向に進行している、あるいは時間は循環している、のような隠喩的な時間のとらえ方を避けて、時間を前後しているもの (going back and forth) と考え、振動という概念を導入してくる。この考え方は、時間を断続的 (discontinuous) なものとしてとらえ、したがって、時間の連続は交替と完全停止 (succession of alternations and full stops) の視点からとらえるものである。してみると、時間間隔 (intervals) は、巻き尺などで画定されるものではなくなってくる (Leach 1961 p.133)。

時間を振動と交替による連続ととらえる場合、リーチは、先に述べた「祭儀が画定する期間においては対立しあう行動が存在するという事実」に立ち返り、それらの振動と交替は対照的なものの間での繰り返し (repeated contrasts)、あるいは対立するものの間の反復 (repeated opposites) として時間を再現する (representation) と考える (Leach 1961 p.134)。

「……昼夜昼夜、寒暖寒暖、乾湿乾湿などのように反対のものが繰り返すという形で時間をとらえることが、私たちによる時間の経験としては、最も原初的 (elementary) である。

……時間について最も原初的で単純な観念は、時間とは対照的なものの反復が断続的に行われること (time is a 'discontinuity of repeated contrasts') である。……」<sup>\*10</sup>

この意味において、通過儀礼は、時間の再現 (representation) と概念化 (conceptualization) と緊密に結びついている、とリーチは考える。

この視点に立つと、それぞれの祭儀は、日常一俗というもののあり方 (Normal-Profane order of

existence) を、それとは反対の非日常一聖というあり方 (Abnormal-Sacred order) に一時的に移行 (temporary shift) させ、またその反対に再び差し戻す (back again) ことを再現 (represent) する、ととらえられる。そして、この時間の流れ (a flow of time) は、人間が作り出した。祭儀を参画する社会 (Societies)、つまりデュルケムにしたがうと、道徳的な人間たち (moral persons) によって、時間の流れが秩序づけられた (ordered) のである。

さらに、ここでは、儀礼は道徳的な人間の状態 (states or status of the moral person) を、俗から聖へ、また聖から俗へと変容させる技術 (techniques for changing) であることにも留意するべきである (Leach 1961 p.134)。

#### IV 時間意識と時間感覚

—

アウグスティヌスの時間意識の場合も、また、リーチの時間論についても、変化および非連続を、人間が主体的にあるいは自発的に生み出していること、と考えられる。

アウグスティヌスの変化は、アリストテレスによって論究された、外的な存在の運動による変化ではない<sup>\*11</sup>(伊藤俊太郎 1980 pp.7-9 三宅剛一 1976 pp.11-15 滝浦静雄 1976 pp.53-59)。むしろ、そのような運動による変化をとらえる心の様態の変化である。その変化は、一つには、時間における現在を、「ある」から「ない」への移りとしてとらえる、そのような変化である。言い換えると、『時がある』といえるのは、まさしくそれが『ない方向に向かっている (nisi quia tendit non esse)』からなのである。』

<sup>\*12</sup> (Augustin 1956 x1.14 p.415)

では、そこに「まだない」未来と、そこに「もうない」過去は、どこにあるのか。もはやないものは、測れないし、まだないものは見るができないのであるから。

それらは、アウグスティヌスによると、ただ『『ない方向に向かっている』から「ある」といわれる「時」、つまり、「現在」としてある。そこに「もうない」過去は、その像を「想起し物語る」ときにある。そこに「まだない」未来は、その像を「見られうるもの」にして「心のうちに想像し予見する」ときにある。「現在の精神のはたらき (intentio)」あるいは「心の向かい (tendere : distendere)」によって、「ある」から「ない」への移りとして変化がとらえられるのである。「……併し変ずるものが知られるには変ぜざるものがないなければならない、……併し時が現在に於てあるといふことは時そのものを否定することでなければならない、時が何等かの意味において包まれると考へられる時、それは時といふものでなくならねばならない。時は無限の流でなければならない、……」と、西田幾太郎はとらえている<sup>\*13</sup>。

ここに、宗教の理解との関連で、時間感覚を個人の断面でとりだすことの意義を見出すことができる。個人の心を場とする時間をとりだすことは、個人の心の中に共有され分有されている時間のあり方を、過去、現在、未来の方面においてとらえることである。

その場合、ウェーバー、M.の宗教的資質および担い手の考え方と、モース (Marcel Mauss)の全体的事実の概念、フロイト、S.の不安の考え方が視野に入ってくるであろう。

ウェーバー、M.は、ある宗教の展開に決定的な役割をになう社会層を重要な視点とする一方で、人間の宗教的資質 (religiöse Qualifikation) の差異あるいは不平等を問題とした。それらの資質の差異は、身分的な分化を生み出す傾向があることを指摘している<sup>\*14</sup>。

このことは、より強い宗教的資質をそなえもち、その集団の展開に大きな影響を与えている人たちの時間感覚を、個人レベルでとりだし、その内容を宗教的資質の弱い人からとりだされた内容と対比することによって、宗教をindividual integrationの視角から理解することに近づくのである。

モース (Marcel Mauss)は、全体的事実 (fait social total) という概念を導入することによって、個々人の経験の中に具現される内容の身体的、生理学的、心理学的諸側面を具体的にとりだすことにも重要な意味を見いだした。例えば、モースは呪術を、或る非日常的な力への人々の信頼 (con fiance) をめぐる集合表象であり、集合表象が個によって顕著に表出される場合であると考えた。呪術は、個人によって行われ、孤立しており (isolée)、恣意的で任意的な (arbitraire facultative) 現象を呈しており、社会的でない印象を与えているが、それは集合力 (des forces collectives) が個人に専有される (s'approprier) 形をとった集合表象である<sup>\*15</sup>。

したがって、モースによれば、呪術はそのあり方を個人の意識において具体的に把握することによって始めて、その集合表象としての意味と機能を理解したといえるのである。さまざまな行為のもつ心理学的な側面を、個々の人間の意識の断面においてもとりだし、その結果を集団的な断面においてとりだされた結果と補完的な関係に位置づけつつ再構成の材料としていくことをモースは提示している。

フロイト、S.は、宗教をindividual integrationの消極的な面からとらえ、信仰の深い人はより依存的で、社会に対して不適応になりやすく、自己主張は弱い (more dependent less adequate or assertive)、また、罪や不安について悩む傾向が強いと考えた<sup>\*16</sup>。この見解から派生するさまざまな内容については、フロム、E.、オスカー・ルイスなどがフィールドワークによる材料の分析をとおして検証を試みている<sup>\*17</sup>。ここでは、時間との関連で不安をとりあげていく。人間がどのようなときに時間を自覚できるか、という問いに対しては、一つの考え方として、フレッセが指摘するように、欲求阻止が意識化されたときである、と答えることができるであろう<sup>\*18</sup>。この欲求阻止との関連で、重要なことの一つは、不安である。不安は欲求阻止が起こる最深の場である。したがって、不安場面あるいは不安状況では、時間が最も意識されている、と考えることができる。不安場面での意識の在り方を取りだすことは、時間感覚を取り出す有効な方法である。

## 二

リーチは、対照的なものの間での繰り返し (repeated contrasts)、あるいは対立するものの間の反復 (



repeated opposites)として時間を再現する(representation)ことを、最も原初的で単純な時間のとらえ方と考える。

この見解にもとづいて、宗教との関連でリーチが指摘していることは、宗教は対立するものを時間という単一のカテゴリーのなかに含めて、生死や昼夜という対立しあうものどうしを、たとえば、死は生の夜であると考えることによって、繰り返さない出来事は実際は繰り返す出来事である(non-repetative events are really repetative)と解釈する、ということである。言い換えると、宗教は、繰り返さない時間を繰り返す時間に同一化(equate)することによって、繰り返さない時間を否定しようとする、と指摘している。時間の経過についてのこの視点を、リーチは単純な社会あるいはより複雑な社会における宗教的な思考にきわめて一般的であるにとらえる。生まれ変わり(incarnation)への信仰を正当化する神話は、時間そのものの神話的再現(mythological representation)にとらえることができることを提示して、リーチはギリシア神話の構造の解明にむかう(Leach 1961 pp.126-132)。

さらに、時間の経過は対立するものの間の振動である(time process is an oscillation between opposites)、とする観念は、リーチによれば、第三の実体(the third entity)、つまり、振動するもの、ある時は昼間にあり、またある時は夜にあるもの(=the I)、ある時は生者のなかにあり、またある時は死者のなかにあるもの(=the soul)を指定する(Leach 1961 pp.126-127)。

宗教との関連でリーチが提示したこと、つまり、宗教が繰り返す時間を否定することと、対立し合うものの間を振動する第三の実体の指定は、さらに吟味を要する重要な課題であるが、本稿の眼目ではないので別稿にゆずりたい。

ここでは、上述の考え方にもとづいて提示されたリーチのモデル(図1 ただし、図中の数字は筆者による)を材料領域として、宗教現象の理解との関連で、時間感覚を具体的にとりだすための仮説の構成を試みると同時に、リーチの見解の吟味を行いたい<sup>\*19</sup>(Leach 1961 p.134)。

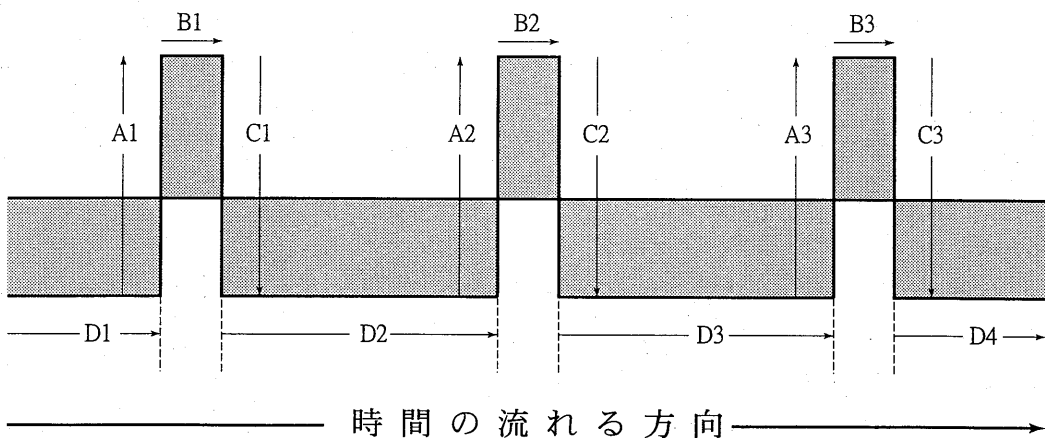


図1は、 $D1 \rightarrow D2 \rightarrow D3$ という時間系列と、 $A1-B1-C1 \rightarrow A2-B2-C2 \rightarrow A3-B3-C3$ という時間系列の二つの時間系列を含んでいる。いうまでもなく、これらの二つの時間系列は、お互いを前提として成り立ち、お互いを前提としてはじめて進行することができる。

しかも $A1-B1-C1 \rightarrow A2-B2-C2 \rightarrow A3-B3-C3$ 、という時間系列は、そこでは役割逆転 (role reversal) が起こっているという意味で、非日常的な時系である。

そこで、宗教は二つの質的に異なる時間系列をそなえもっている、と考えることができる。二つの異質な時間系列を生きぬくことによって、弁証法的に人間が変容していくのである。この営みを宗教はいつまでも繰り返していく。

宗教は二つの異なる時間系列をそなえもっている。その場合に、それらのうち $A1-B1-C1 \rightarrow A2-B2-C2 \rightarrow A3-B3-C3$ 、という時間系列は、 $D1 \rightarrow D2 \rightarrow D3$ という時間系列に対して優位である、と考えられる。なぜならば、前者は $D1 \rightarrow D2 \rightarrow D3$ という俗なる生を実現している時間系列であるからである。個体や集団の死ではなく、かえって、個体や集団の生を生たらしめている時間系列である。 $D1 \rightarrow D2 \rightarrow D3$ という時間系列を「生」と位置づけるならば、 $A1-B1-C1 \rightarrow A2-B2-C2 \rightarrow A3-B3-C3$ 、という時間系列は、「死」の時間系列と位置づけられる。

これらの時間系列は、無論、お互いを前提としてはじめて成立するのであるが、その把握の仕方としては、前者が質的に高いと位置づけられる。この側面は、神あるいは聖なるものの自覚 (の再現) との関連で問題とすることができるであろう。

この側面は、また、集団時間の優位との関連でも問題とすべきであろう。

個人の精神の中で最大の場所をしめているのは、デュルケムにしたがえば<sup>\*20</sup>、私的、功利的、物質的利害への関心である。そこにおいても集団の信念 (les croyances communes) や共通の伝承 (les traditions communes) や大祖先の追憶 (les souvenirs des grandes ancêtres) は個人の精神の中で感じられ (senties)、分有されてはいる (partagées)。しかし、そこでは集合的理想の更新および再生産 (rénovation collective) をなしえないのである。個人的および物質的利害を充足させていく生活とは異質な儀礼場面において、集合意識の本質的要素 (les plus essentiels de la conscience collective) の活力は維持され、それが記憶から消えること (s'effacent des mémoires) がくい止められる (Durkheim 1968 pp.494-536)。

したがって、儀礼は必要に応じて繰り返されねばならない。儀礼は傾向として周期的形態 (des formes périodiques ; le cycle ; saisonnières) をとる。儀礼の反復 (périodicité : cycle) は必然的に社会的時間 (le temps social)、全体的時間 (le temps total) を含み、儀礼が集合的理想の維持、再生産を中心とするので、儀礼には変容しにくい局面がある (Durkheim 1968 pp.498-526)。

この局面は、儀礼による物質的表象化、外在化 (material representation ; material symbolisation ; externalise) によっても強化されている。個人の精神の中で生起する感覚的感情 (le sentiment)、感覚的イメージ (sense-images) は、個人的 (individuelle)、主観的 (subjective) であるがゆ

えに、他と交通しにくい内容である。人間の精神はこれらの内容を儀礼によって物質的に外在化する (*s'extérioriser sous une forme matérielle*) ことによって、他と交通しうるもの、社会的なものにし、そうすることによって、社会的となった概念の相対的永続化 (*relative permanence*) を行おうとする<sup>\*21</sup> (Leach 1976 pp.37-41)。

集合表象 (*representations collectives*) である概念は、このように儀礼を手段として或る対象に固着 (*se fixe*) させられて、永続的なものにされてきているのであるから、儀礼には古い姿を残存させる (*survivre*) 局面が含まれている。

「したがって〔集合表象である〕宗教には何か永遠なもの (*quelque chose d'éternel*) がある。宗教的思考が継承して包み込んできたすべての特定のシンボルをこえて残存すべく運命づけられた何か永遠なものがある。」<sup>\*22</sup>

祭儀による時間のとらえ方は、集団あるいは自然の時間の個体 (この場合は、有機体としての性格が含まれている) への銘記または登記であると考えれる。一つには、過去、つまり、これまでのことの刻印である。集団の記憶の再生であり、集団の記憶の刻印である。なぜならば、この繰り返しは、特定の時刻に、特定の場所で、特定の方法でおこなわれなければならないからである。このような集合的性格とその残存性の視点は、集合表象が個によって顕著に表出させられた場合である呪術についてもいえる (Mauss 1950 p.83)。

「呪術 (*les rites magiques*) は、それが存在するかぎり、呪術の社会的起源 (*origine sociale*) を記憶 (*souvenue*) している。呪術のそれぞれ、すなわち行為者、儀礼、および諸表象 (*representations*) は、これらの原初的集合状態の記憶を永続化 (*perpétue le souvenir de ces états collectifs originels*) するだけでなく、緩和された形 (*sous une forme atténuée*) のもとでの原初的集合状態の再生産 (*reproduction*) の場所でもある。」<sup>\*23</sup>

ところで、この繰り返しは無限に行われる。したがって、宗教現象における時間感覚は長い、と考えられる。信仰の深い人の時間感覚は、祭儀を無限に繰り返すことによって、過去の深さの方向にも、未来の方向にも、その両方にかかわって長く延びている、からである。しかも、その繰り返しは2つの異質の時間系列を含んでいるのであるから、信仰の深い人の時間幅は広い。祖先祭における7世代の時間感覚はその一例である。

しかし、D1→D2→D3という時間系列による繰り返しは、将来による自己実現と考えることができる。いいかえると、現在の自己や社会のあり方を否定して、それらを超えてなりたつものを実現しようとする。

デュルケムは、祭儀の周期的繰り返しは、集合的理想の更新および再生産を行うだけでなく、個人に意識の変容 (*le contenu des consciences change*) を起こすとともに、自己を超えて高めていく (*élève*) ことを指摘している。祭儀を行うために個々人は集合し、接近し合い、接触し合って、集合的理想と交通し、それらを生かし、それらの力を回復させ (*refaire*) 更新させる (*régénérer*) ことによって、現状の個のあり方を否定し超えて自己実現していくのである (Durkeim pp.497-595)。したがって、図中では、D1→D2→D3→D4のように、A、B、C、Dのそれぞれの局面に1234を付して、個や集団が現状を否定し超えていく側面を表した。

リーチが提示した時間についての見解にもとづいて、つぎの三つの点を時間感覚を具体的にとりだすための仮説として構成した。

宗教は二つの異なる時間系列をそなえもっている。その場合に、それらのうち聖なる時間系列 (A1-B1-C1→A2-B2-C2→A3-B3-C3) は、俗なる時間系列 (D1→D2→D3) に対して優位である、と考えられる。これらの二つの異質な時間系列は、無論、お互いを前提としてはじめて成立するのであるが、人々によるその把握の仕方としては、前者が質的に高いと位置づけられる。

宗教現象における時間感覚は長い、と考えられる。なぜならば、祭儀を無限に繰り返すことによって、過去の深さの方向にも、未来の方向にも長く延びている、からである。しかも、その繰り返しは2つの異質の時間系列を含んでいるのであるから、宗教現象における時間幅は広いとも考えられる。

二つの異質の時間系列による繰り返しは、将来による自己実現と考えることができる。現在の自己や社会のあり方を否定して、それらを超えてなりたつものを実現しようとする営みである。

### 三

前述の3つの仮説的見解は、具体的な方法によって収集された材料にもとづいて検証されなければならない。その詳述は稿をあらためるとして、ここでは、エヴァンズ＝プリチャード (Evans-Pritchard) の構造的時間 (*structural time*) の考え方をとりあげて、リーチの見解を吟味したい<sup>\*24</sup>。

社会体系を生態系内の一体系と位置づけ、前者の後者への依存と、前者の後者からの独立という視点を重視したエヴァンズ＝プリチャードは、時間の概念のほとんどは物理的環境に決定されるとしながらも、時間の概念に含まれる価値は、物理的環境に対する反応の一つとして、物理環境とは異なった次元に属する構造的な原理に依存すると考えた (Evans-Pritchard 1940 pp.94-95 以下同書中の頁数のみ)。

エヴァンズ＝プリチャードは、ヌアー族の時間を、生態学的時間 (*oecological time*) と構造的な時間に区別した。前者は、環境との関係を反映した時間であり、後者は社会構造における相互の関係

を反映した (reflections of their relations to one another in the social structure) 時間であり、両者は相互に関連し合っている (p.94)。

ここで注目すべきことは、構造的時間の方が生態的時間よりも長期 (larger periods of time) にわたっている、という視点である。自然の変化やそれに対する人間の側の反応にもとづいた時間は、1年を周期とする (annual cycle) 時間に限られ、季節よりも長い期間を区別するために用いられることはないのである (pp.94-95)。

生態学的な時間の周期は1年であり、そのリズムは、村とキャンプ地の間の往復運動に見られ、雨期と乾期という対立的な気候区分に対応する。雨期の生活様式と乾期の生活様式との対比が、時間計算の概念的な両極を提供している (p.95)。暦は生態学的な変化の周期にその基盤を置いているので、「何々の作業をしているから、何月であろう」と考える。出来事の時間を表すときは、月の名前を用いるよりも、むしろ「キャンプ開始の頃とか、除草の頃とか、収穫時」などの活動を照合点として引き合いに出してくる (p.102)。一日は、牛をめぐる仕事によって、「牛舎から家畜囲いへ牛をつれたす時間、搾乳の時間、成牛を牧草地へつれていく時間」などの牧畜作業間の関係によって表される (pp.101-102)。

生態学的な時間体系の基礎をなし、その単位や表し方のほとんどを提供しているのは、経済的な諸活動 (the activities of an economic kind) である (p.102)。したがって、ヌア一族にとって、時間というものは年間をとおして均質な価値 (the same value) をもつものではない。時間を社会的経済的諸活動の関係としてとらえているので、雨季と乾季では時間の意味するところ (connotation) も時間の速さ (pace of time) も基本的に異なってくる (p.103)。

時間は「それがあたかも実在するものごとく、経過したり、浪費したり、節約したりできるもの」としては話されない。抽象的な時間の経過に合わせて自分の行動の順序をきめる必要はなく、逆に、社会経済的活動そのものが時間の照合点である。また、それらの活動は一般的性格としてかなり幅をそなえている (of a leisurely character) ので、ヌア一族の時間感覚は幅をもつものである (no autonomous points of reference to which activities have to conform with precision) (p.103)。

時間の体系は、自然の変化を概念化したものであり、そのどれを照合点として採用するかは、それらの自然の変化が人間の社会経済的活動にどの程度意味をもっているかによるのである (p.102; p.166)。その場合、それらの社会経済的活動は集団においては平行して行われるのが一般的であるので、時間の概念は集団内のすべての成員に対して同じ意味をもっている (p.104)。

ところが、自然に依存した社会経済的活動を照合点とする時間体系とは異なる時間体系がある。言い換えると、1年をこえて生起する出来事を把握する場合、つまりより長い時間を表す場合がこれである。この時間体系は、合同家族、村、部族セクション、部族などの集団によって異なる。この場合、時間とはそれぞれの集団にとって重要な出来事の継起であるので、それぞれ独自性をもつとともに、それゆえに地域的性格をおびてくる。部族の時間はその他の集団よりも長く過去にさかのぼるが、50くらいが限度である (pp.104-138)。

構造的時間の照合点としては、それぞれの地域集団全体に共通する重要な出来事、年齢組体系における特定の年齢組 (the age-set system) 間の距離、親族や父系血縁集団 (リネージ) における距離 (distances of a kinship and lineage order) がある (pp.105-106)。この時間体系においては、出来事と出来事との間の距離は、抽象的な時間の単位で測られるのではなく、集団と集団の間の関係を表す構造的距離によって測られる。例えば、ある出来事は、牛が病気になったときに起こったとか、何々という名の年齢組ができたあとに起こったとか、祖父、父、息子、孫あるいは先祖と関連づけて、それは先祖から何代目のころに起こったというように構造的距離を表していくのである。したがって、この時間体系における時間の経過は、エヴァンズ=プリチャードによると、「ある意味では幻覚にすぎない (in a sense, an illusion)」 (p.107)

エヴァンズ=プリチャードによるヌア一族の時間体系の分析結果は、時間感覚を具体的にとりだす場面で重要な視点を提示している。特に、本稿の眼目との関連で、それらを端的に要約すると、つぎのようである。

(1) 環境との関係を反映した生態学的時間と社会構造における相互の関係を反映した構造的時間は相互に関連し合いながら、一つの時間体系を構成していること。

(2) 構造的時間の方が生態的時間よりも長期にわたっていること。

(3) 生態学的な時間体系の基礎をなしているのは経済的な諸活動であるために、時間というものは年間をとおして均質な価値をもつものではないこと、また、雨季と乾季では時間の意味するところも時間の速さも基本的に異なってくること。

時間の照合点である社会経済的活動そのものが一般的性格としてかなり幅をそなえているので、そこでの時間感覚は幅をもつものであること。

その場合、それらの社会経済的活動は集団においては平行して行われるのが一般的であるので、時間の概念は集団内のすべての成員に対して同じ意味をもっていること。

(4) 自然に依存した社会経済的活動を照合点とする時間体系とは異なる構造的時間体系においては、言い換えると、1年をこえて生起する出来事を把握する場合、つまりより長い時間を表す場合は、合同家族、村、部族セクション、部族などの集団によって時間体系が異なること。

この場合、時間とはそれぞれの集団にとって重要な出来事の継起であるので、それぞれ独自性をもつとともに、それゆえに地域的性格をおびてくること。この時間体系においては、出来事と出来事との間の距離は、抽象的な時間の単位で測られるのではなく、集団と集団の間の関係を表す構造的距離によって測られること。

一つの社会における時間体系あるいは時間感覚を具体的にとりだす場合、生態学的時間と構造的時間の視点は不可欠である。人間は、物理的環境の周期性に共時的である周期性を有機体として発生させると同時に、社会における構造間の距離にもとづいて時間を把握していく。これらの時間体

系を、時間の長さ、速度、幅の視角から具体的にとらえていく仕方は非常に重要である。また、一つの社会においても、集団によって時間把握の仕方が異なるという視点も検証にあたいます。

これらの分析視点を、リーチの見解から導き出した仮説に加えて、時間感覚の分析を具体的に進めていく必要がある。

ところで、エヴァンズ＝プリチャードは、個々の人が時間をどのようにとらえているか、を議論できなかった、ことに言及している。ある個人は、他人の身体的な外見や地位の変化、あるいは自分自身の生活史上の変化に言及することによって、時の経過を計算することがあるかもしれないが、そうした時間の計算法は広範囲の集団には通用しないとして、この問題の解明がきわめて困難であることを指摘している (p.107)。しかしながら、IVの一で提起したように、個人の断面でも時間感覚を具体的にとりだすことは、たとえそれが大きな困難をとまなうものであっても、調査研究にあたいますであろう。

## V おわりに

アウグスティヌスによると、時間は、「現在」としてある。過去は、その像を「想起し物語る」ときにあり、未来は、その像を「見られうるもの」にして「心のうちに想像し予見する」ときにある。「現在の精神のはたらき」あるいは「心の向かい」によって、「ある」から「ない」への移りとして変化がとらえられるのである。

ここに、宗教の理解との関連で、時間感覚を個人の断面でとりだすことの意義を見出すことができる。個人の心を場とする時間をとりだすことは、個人の心の中に共有され分有されている時間のあり方を、過去、現在、未来の方面においてとらえることである。

その場合、ウェーバーの宗教的資質および担い手の考え方、モースの全体的事実の概念、フロイトの不安の考え方が視野に入ってくるであろう。より強い宗教的資質をそなえもち、その集団の展開に大きな影響を与えている人たちの時間感覚を、個人レベルでとりだし、その内容を宗教的資質の弱い人からとりだされた内容と対比することによって、宗教をindividual integrationの視角から理解することに近づくのである。宗教をindividual integrationの消極的な面からとらえ、罪や不安との関連で、フレッセが指摘するように、欲求阻止が意識化されたときを不安ととらえ、その場面での時間感覚を取り出す方法も検討にあたいます。

リーチが提示した時間についての見解にもとづいて、つぎの三つの点を、時間感覚を集団的断面で具体的にとりだすための仮説として構成した。

宗教は二つの異なる時間系列をそなえている。その場合に、それらのうち聖なる時間系列 (A1-B1-C1→A2-B2-C2→A3-B3-C3) は、俗なる時間系列 (D1→D2→D3) に対して優位である、と考えられる。これらの二つの異質な時間系列は、無論、お互いを前提としてはじめて成立するのであるが、人々によるその把握の仕方としては、前者が質的に高いと位置づけられる。

宗教現象における時間感覚は長い、と考えられる。なぜならば、祭儀を無限に繰り返すことによって、過去の深さの方向にも、未来の方向にも、その両方にかかわって長く延びている、からである。しかも、その繰り返しは2つの異質の時間系列を含んでいるのであるから、宗教現象における時間幅は広いとも考えれる。

二つの異質の時間系列による繰り返しは、将来による自己実現と考えることができる。現在の自己や社会のあり方を否定して、それらを超えてなりたつものを実現しようとする営みである。

一つの社会における時間体系あるいは時間感覚を具体的にとりだす場合、エヴァンズ=プリチャードが提示するように、生態学的時間と構造的時間の視点は不可欠である。人間は、物理的環境の周期性に共時的である周期性を有機体として発生させると同時に、社会における構造間の距離にもとづいて時間を把握していく。これらの時間体系を、時間の長さ、速度、幅の視角から具体的にとらえていく仕方は非常に重要である。また、一つの社会においても、集団によって時間把握の仕方が異なるという視点も検証にあたいる。

これらの分析視点を、リーチの見解から導き出した仮説に加えて、時間感覚の分析を具体的に進めていく必要がある。

ところで、宗教現象との関連で、時間感覚を理解する場合、重要なことの一つは、時間を感じない体験である。それは、無、とあらわされる、最も充実した時間であるところの無時間性である。これについては、論稿を改めたい。

## 注

- 1) 拙論 1999 「時間および空間感覚研究序論(1)」宮崎公立大学人文学部紀要 pp.87-103
- 2) Saint Augustin 1956 Confessions, 2 vols, 7ed., Pierre de Labriolle. pp.421-422  
山田 晶訳『告白』世界の名著 中央公論 pp.414-423
- 3) Paul Fraisse 1957 Psychologie du temps. Presses Universitaires De France.Paris  
1960 原 吉雄訳 『時間の心理学—その生物学・生理学—』創元社 pp.74-210
- 4) 西田幾太郎 1987 西田幾太郎全集 第六巻 岩波書店 pp.182-183  
三宅剛一 1976 『時間論』岩波書店 pp.101
- 5) E.R.Leach 1961 Rethinking Anthropology. University of London. The Athlone Press.  
1969 青木 保・井上兼行 訳「時間の象徴的表象に関する二つのエッセイ」  
『未開と文明』平凡社 所収 pp.314-332
- 6) Marcel Mauss 1978 Essai sur les variations saisonnières Eskimos. Étude de morphologie sociale (1904-1905), in : Sociologie et Anthropologie. pp.389-477



- 1979 Seasonal Variations of the Eskimo. A Study in Social Morphology.  
Translated, with a Forword, by James J.Fox. Routledge & Kegan Paul
- 7) Émile Durkheim 1968 Les Formes Élémentaires De La Vie Religieuse.  
Presses Universitaires De France.Paris p.628  
1975 古野清人訳 『宗教生活の原初形態(上下)』岩波書店 p.364
- 8) E.R.Leach op.cit.,p.135
- 9) Ibid.,p.133
- 10) Ibid.,p.134
- 11) 三宅剛一 1976 前掲書 pp.11-15  
滝浦静雄 1976 『時間』岩波書店 pp.53-59  
伊東俊太郎 1980 「存在の時間と意識の時間」『時間』所収 東京大学出版会 pp.3-42
- 12) Saint Augustin op.cit.,p.415
- 13) 西田幾太郎 前掲書 p.183  
三宅剛一 1976 前掲書 p.102
- 14) Max Weber 1972 Wirtschaft und Gesellschaft Grundriß der verstehenden Soziologie. fünfte, revidierte Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann (Studienausgabe) Zweiter Teil, Kapital V. Religionssoziologie. ss.268-275  
1976 武藤一雄他訳 『宗教社会学』創文社 pp.64-82  
Max Weber 1920-21 Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 Bde.,Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen.Vergleichende religionssoziologische Versuche.Einleitung,a.a.O.1,SS.237-275  
1972 大塚久雄・生松敬三訳 「世界宗教の経済倫理 序論」『宗教社会学論選』みすず書房 pp.33-96  
宗教における最高の救済財は、誰でもが普遍的に獲得できるものではなくて、特定の人物に与えられた宗教的資質およびカリスマによるものであった。これらの特別の資質をそなえもった人物は、「大衆」的宗教意識(Massen-Religiosität)あるいは宗教的「音痴」(die religiös Unmusikalischen)しかもち合わせていない人々から区別されてゆき、達人的宗教意識の身分的な担い手として、一種の身分的な分化を生み出す傾向が生じたと、ウェーバーは指摘している。
- 15) Marcel Mauss 1950 Sociologie et Anthropologie. Presses Universitaires De France. Paris pp.82-83  
1973 有地亨他訳『社会学と人類学(I・II)』弘文堂 pp.47-217
- 16) Sigmund Freud 1925 Totem und Tabu. Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien  
1970 吉田正巳訳「トーテムとタブー」『文化論』所収 pp.135-297
- 17) Oscar Lewis 1982 Los Hijos de Sanchez. Grijalbo. México.  
1969 Una muerte en la familia Sanchez. Grijalbo México.  
1982 Pedro Martinez. Grijalbo México

1982 La vida. Grijalbo México

Erich Fromm 1970 Sociopsicoanálisis del Campesino Mexicano.

Fondo de Cultura Económica. México.

18) Paul Fraisse op.cit., pp.22-54 ; pp.74-105

19) E.R.Leach op.cit., p.134

リーチは、デュルケムの考えにもとづいて、儀礼構造における局面ABCDをつぎのように概念化した。さらに、局面Aと局面Cは、いくつかの意味で、お互いに逆転していなければならないこと、また、局面Bと局面Dも論理的には逆 (logical opposite) でなければならない、と指摘している。前者の具体的例としては、儀礼における形式性 (formality) と仮装会 (masquerade) があげられる。後者の具体的事例は、役割逆転 (role reversal) である。しかし、その場合、局面Dは、単に通常の俗なる生活であるから、B局面における論理的に適切な儀礼行動 (logically appropriate ritual behaviour) は、通常の生活の前後を逆にして演じること (play normal life back to front) である、とリーチは考える。

A局面 聖化儀礼あるいは分離儀礼 (rite of sacralization, or separation)

道徳的な人たちが日常一俗の世界から聖なる世界へ移行させられる (transferred)。

つまり、かれは死ぬ (he 'dies')

B局面 境界的な状態 (marginal state)

道徳的な人たちは聖なる状態 (sacred condition) にある、つまり、仮死 (suspended animation) の状態にある。

通常の社会的時間は終止する (ordinary social time has stopped)

C局面 脱聖化儀礼あるいは集合儀礼 (rite of desacralization, or aggregation)

道徳的な人たちは聖なる世界から俗なる世界に連れ戻される (brought back)。

つまり、かれは生まれ変わる (he is 'reborn')

D局面 通常の日常的な生活 (normal secular life) であり、一連の祭儀の間隔 (interval between successive festivals) である。

局面Bは、俗なるものが聖なるものに完全に移行したことを象徴的に表している (it is symbolic of a complete transfer from the secular to the sacred)。つまり、通常の時間が止まり、聖なる時間が通常とは逆の形で演じられていること、また、死が誕生に転換されたことを象徴的に表している (normal time has stopped, sacred time is played in reverse, death is converted into birth)。

20) Émile Durkheim op.cit., pp.494-536 ; pp.609-615

- 21) E.R.Leach 1976 Culture and Communication. Cambridge University Press.pp.77-79  
1981 青木 保・宮坂敬造訳『文化とコミュニケーションー構造人類学入門』  
紀伊国屋書店 pp.79-80
- 22) Émile Durkheim op.cit., pp.609-610
- 23) Marcel Mauss op.cit.,p.132  
1973 有地亨他訳 『社会学と人類学 (I・II)』弘文堂 pp.47-217
- 24) Evans-Pritchard,E.E. 1940 The Nuer The Clarendon Press. Oxford pp.94-138  
1978 向井元子訳 『ヌアー族』岩波書店 pp.153-215

## 引用参考文献

Saint Augustin

1956 Confessions, 2 vols, 7ed., Pierre de Labriolle. pp.421-422

山田 晶訳 『告白』 世界の名著 中央公論 pp.414-423

E.R.Leach

1976 Culture and Communication. Cambridge University Press.pp.77-79

1981 青木 保・宮坂敬造訳『文化とコミュニケーションー構造人類学入門』  
紀伊国屋書店

1961 Rethinking Anthropology. University of London. The Athlone Press.

1974 青木 保・井上兼行 訳 「時間の象徴的表象に関する二つのエッセイ」  
『人類学再考』思索社 所収

Émile Durkheim

1968 Les Formes Élémentaires De La Vie Religieuse.

Presses Universitaires De France.Paris

1975 古野清人訳 『宗教生活の原初形態 (上下)』岩波書店

Marcel Mauss

1978 Essai sur les variations saisonnières Eskimos. Étude de morphologie sociale (1904-1905), in : Sociologie et  
Anthropologie.pp.389-477

1950 Sociologie et Anthropologie. Presses Universitaires De France.Paris

1973 有地亨他訳 『社会学と人類学 (I・II)』弘文堂

Evans-Pritchard,E.E.

1940 The Nuer The Clarendon Press. Oxford

1978 向井元子訳 『ヌアー族』岩波書店

Paul Fraisse

1957 Psychologie du temps. Presses Universitaires De France.Paris

1960 原 吉雄訳 『時間の心理学—その生物学・生理学—』 創元社

三宅剛一

1976 『時間論』 岩波書店

滝浦静雄

1976 『時間』 岩波書店

伊東俊太郎

「存在の時間と意識の時間」 『時間』 所収 東京大学出版会 pp.3-42