

# 時間および空間感覚研究序論（1）

An Introduction to the Study of the Time Sense and Space Sense

中別府 温 和

## 要旨

宗教現象は現実には文化統合として存続し変容する。文化統合として存在するという事は、宗教を生きる人たちが、集団の断面でも個人の断面でも、意味を共有し分有しているということである。その意味は、人々の現実の生活のあらゆる局面に持続的にしみだし、信仰者の思考と行動をいろいろな程度に方向づけている。

ところで、信仰を生きる人たちに共有され、分有されている意味は、具体的にはどこでどのように取り出すことができるのか。この問題に接近するためには、時間および空間感覚、社会構造、心的態度などを含めた全体的な視点から分析を進めることが必要である。

時間および空間については、従来、それらを先験的な直観とする考え方と、社会の所産とする考え方が存在してきた。これは不断に問いつづけられなければならない重要な問題であるが、いずれの立場に立つにしても、時間および空間は、人間の思考を支配している最も基本的な骨格である。これを脱却して思考はありえない。

この時間および空間の感覚を具体的に抽出するための方法を検討するための序論として、本論では、記号と象徴、範疇と分類に限定して考察を試みた。

キーワード：宗教的文化統合、意味、記号、象徴、範疇、分類

## 目次

- I はじめに
- II 記号と象徴
- III 範疇と分類
- IV おわりに

## I はじめに

宗教は、現実には、文化統合として存在する（野村 1988）\*1。文化統合として存在することは、それを生きる人々が、ソローキン（Sorokin, P.,1957）\*2 が指摘するところの統合的な意味（internal or logico-meaningful integration of culture）を共有（refaire, régénérer, renover）

し、また、分有 (sentir, partager, participer) しているということである (Durkheim, E. 1968)\*<sup>3</sup>。文化統合の意味は、野村が提起するように、その社会構造、時間および空間感覚、心的態度などの分析視点から抽出されなければならない。

本論では、時間および空間感覚の抽出の前提をなす理論的な考察を試みる。社会構造ならびに心的態度に関しては、稿を改めて検討を行いたい。

## II 記号と象徴

文化統合が保持する意味の複合は、記号 (sign) によって表現される。記号は、表現と内容からなっている (F. de Saussure 1966)\*<sup>4</sup>。例えば、白 (／シロ／) という音や文字で表される表現は、白い色を内容として表している。

この場合に、重要なことは、表現と内容は必ずしも1対1の対応とは限らないことである。白 (／シロ／) という一つの表現は、白い色を表すだけでなく、正義や清浄などを含めて複数の内容を表す。また、ゾロアスター教徒を聖なる火、鳥葬の塔、アフラ・マズダーで表す場合のように、またメキシコを蛇をくわえた鷲、アステカやマヤのピラミッドで表す場合のように、一つの内容が複数の表現で表されることもある。

記号の表現と内容をその関係のあり方から考察すると、そこでは記号の内包 (connotation) が問題となる (Pierre Guirand 1971)\*<sup>5</sup>。白 (／シロ／) という表現は、白い色という内容を表すが (denotation)、同時に、正義や清浄という内容も表している。ここでは、表現と内容の1対多の対応関係だけではなく、内容の質の変化に注目することが重要である。白い色という直接的な内容から、正義や清浄という間接的でより高次の内容に変容しているととらえるのである。この視点を取り入れることによって、表現と内容の関係が類似的 (analogique) か相同的 (homologique) かの視野が開けてくる。前者は、(／シロ／) が白い色を表すように、表現と内容の関係が直接的で実質的であることを示す。後者は、白い色：黒い色＝正義：不義＝清浄：不浄のように、表現と内容の関係が形式的であることを示す。

記号における表現と内容の対応および内包 (connotation) の問題は、記号と象徴 (symbol) の区別の問題に結びついていく。表現と内容の関係のあり方を類似性、直接性、恣意性に分け、それぞれにアイコン (icon)、指標 (index)、象徴を対応させたのは、パース (Peirce, ch.S. 1868 : 1960)\*<sup>6</sup>である。また、コミュニケーションという視点から、記号と象徴を操作的な概念で区別したのはリーチ (Edmund Leach 1976)\*<sup>7</sup>である。リーチは、表現と内容を、表示するか／喚起するか、選択か／恣意的か、部分か／全体か、標準化されているか／臨時的か、慣習的か／計画的かなどの対立項で概念化を試みている。そこでは、記号 (表現が内容の一部を示す) と象徴 (表現が恣意的連合によって内容を示す) を包括する概念は、標号 (signum 表現が恣意的な人間の選択と

して内容を示す）である。リーチはコミュニケーションの視点から、記号を換喩的（metonymy 王冠は王権の記号である）、象徴を隠喩的（metaphor 蛇は悪の象徴である）として対比させている。

現実には文化統合として存在する宗教は、聖なるものとの関わりにおいて営まれる人間の行動を重要な部分として含んでいる。ところで、聖なるものはオットー(Otto,R. 1963)\*<sup>8</sup>、デュルケム(Durkheim,É. 1968)\*<sup>9</sup>、ティリッヒ(Tilich,P. 1957)\*<sup>10</sup>、エリアーデ(Eliade,M. 1969)\*<sup>11</sup>にしたがえば、絶対性(ganz Andere)、非日常性(sacré)、究極性(ultimate reality)、多義性(multivalence)などを中心とする概念であるので、それとの関わりにおいて営まれる宗教現象の分析には、象徴の理解が重要な位置を占めてくる。リーチの概念にもとづいて言い換えると、表現と内容の関係が恣意的で隠喩的な領域において、意味が取り出されなければならないからである。

ところで、現実の生活場面においては、表現と内容の関係は、言語、行為、視覚のレベルにおいて現われ、或る意味を表している。したがって、象徴もそれらのレベルにおいてとらえられ、それが表す意味が取り出されなければならない。その場合に、宗教現象との関連で重要なことは、ユング(C.G.Jung 1884:1949:1964)\*<sup>12</sup>が指摘するように、象徴が究極的实在の構造を自覚させることである。言い換えると、象徴はそれを共有する人々に、直接の経験や他の方法では自覚することのできない实在を開示し、その实在の対極性、二律背反性、多価値性を伝達するという側面である。

ユングは「象徴的表現を何かある既知のもの類似品ないしは略称(Analogie oder abgekürzte Bezeichnung)と見なすような考え方は、すべて記号的(semiotisch)であり、これを、ある比較的未知のもの最良の表現であり、したがって差し当たってはそれ以上明瞭ないしは適確に言いあらわすことは到底できないような表現である(bestmögliche und daher zunächst gar nicht klarer oder charakteristischer darzustellende Formulierung einer relative unbekanntes Sache)と見なす考え方は象徴的(symbolisch)である。」として、象徴を記号または標識と厳密に区別している。象徴とは、言葉では説明しきれないような何かある未知のもの表現として、これ以上適切なものは考えられないということを前提として表現が与えられたものである。反対に記号とは、たとえばUN(国連)のように、既によく知られているものの略称や商標や記章として、一般に使用され考案された意向にそって、それとわかる意味を付与されたものであり、それ以上のものを示すものではありえない。記号は、言葉では説明しきれないような何かある未知のもの表現ではない。

たとえば、十字架を神の愛の象徴だと説明するのは、ユングによれば、記号的な説明である。なぜなら、この場合、十字架を神の愛という言葉で説明しきってしまったとするなら、十字架は言葉では説明しきれないような何とも表現しがたいものの最良の表現として呼称ないしは形式が

与えられたものではなくてになってしまうからである。それまで「十字架」という言葉で表現されていた内容は、「十字架」という言葉よりも「神の愛」という言葉の方が適切な表現として発見されてしまったのである。これに反して、十字架を、これまでは知られることもなければ理解されることもなかった神秘的ないしは超越的な事態 (einen Ausdruck eines annoch unbekannten und unverstehbaren mystischen oder transscendenten, d. h. also zunächst psychologischen Tatbestandes) —すなわち、まだ心理的な段階にあるため、十字架という言葉以外の言葉ではどうにもうまく表現され得ないような事態—の表現と見なして、他のありとあらゆる説明を顧みないような説明方法は象徴的説明と呼ばれる。

ユングは、「十字架は神の愛の象徴である。」というように、一つの適切な表現が発見されてしまった「十字架」という象徴は、その時点で死んだものになると言う。つまり、象徴が生きたものとして、すなわち人間の心に影響を及ぼすエネルギーを有しているものとしてあるのは、「十字架」という言葉がそれ以外の言葉ではうまく表現されえないような人間の心的内容を表現している間だけである。

象徴は、ただそれだけでは、誰の眼にも明らかに象徴的であるというわけではない。それが象徴として認められるためには、これを観察する意識の側の根本態度 (Einstellung des betrachtenden Bewusstseins) が必要である。言い換えると、事物の中に現在以上の意味可能性 (Bedeutungsmöglichkeit) を求めようとする意識が存在しなければならない。

象徴の一つの特徴として、対立するものの統合性 (neue vereinigende Funktion) がある。これは象徴の両面性あるいは二面性とも言い換えられる。象徴は相反する二つの傾向のどちらも関係を持っていて、対立するこれら両者を統合するものである (der gemeinsam Gegenstand für Thesis und Antithesis)。退行していた心的エネルギー (eine Stauung der Lebensenergie あるいは, die Regression der Libido) は、相反する二つの傾向の対立による緊張状態が象徴の統合性によって解消されることによって、進行 (ein Fortschritt) を開始する。象徴は、それまで退行していた心的エネルギーを進行へと変化させる。象徴は、心的エネルギーが退行から進行へと変容するその狭間に現れてきて、心的エネルギーを変容させるのである。

象徴が表現するその内容は、既によく知られた習慣的で明白な意味を示す記号とは区別され、言葉では説明しきれないような何かある未知のものである。したがって、象徴の内容は明確に把握することができず、漠然とした心的内容であるために、また、象徴はそれを共有する側の象徴的根本態度によってその解釈が左右されるものであるために、本質的に多義的なものである。

こうした性質をそなえた象徴は、ユングの立場に立てば、人間の心の無意識の活動 (die Aktivität des Unbewussten) を含めてはじめて理解できるものである。ここにおいて、宗教現象における夢および神話の分析的心理学 (analytische Psychologie) 的解釈が方法として意義をもってくる。

### Ⅲ 範疇と分類

象徴が言語、行為、視覚のレベルで表す意味を取り出すためには、範疇（category）について考察することが重要である。範疇は、アリストテレス(Aristoteleēs 1971)\*<sup>13</sup> やカント (Kant,I. 1787)\*<sup>14</sup> が指摘するように、あらゆる思考にとって本質的な枠組みである。範疇の生得性／後天性の議論を含めたとしても、範疇にもとづかないならば、人間は考えることはできない。また、私たちは社会のなかで行動することもできない。

なぜなら、範疇がものを分類するからである。そして、この分類は、人間の思考や社会的行為に本質的である。人間は範疇を創り出し、象徴の活用によって範疇を明確なものにしている。したがって、ニーダム (Rodney Needham 1979)\*<sup>15</sup> が指摘するように、範疇による分類は人間の思考と社会的行為に本質的であるが、象徴による分類は範疇ほど本質的ではない。

中国には、グラネ (Granet,M.1933)\*<sup>16</sup> が指摘するように、陰と陽という二つの範疇によって、社会と自然を分類する思考がある。この二つの範疇による二元的な分類は、二つの範疇を対立させたり、序列化したりする (Rodney Needham 1979)\*<sup>17</sup>。二つの範疇が分類において、対立したり、序列化されたりするとき、その範疇と範疇の間に境界的で媒介的な範疇を位置づけることがある。リーチ (Leach, E.1976)\*<sup>18</sup> はこの境界的な領域がタブーの対象となることを指摘し、さらに、その境界領域は異常な力を具えていることを取り出した。このこととの関連で、境界領域が儀礼複合の領域であることも示されている。

この視点は、宗教現象を分析する場面で、非常に重要である。現実には文化統合として存在する宗教は、聖なるものとの関わりにおいて営まれる人間の行動を重要な部分として含んでいる。したがって、宗教を理解するためには、絶対性、非日常性、究極性、多義性などの概念との関連で、タブー、異常な力、儀礼複合を解明しなければならないからである。

デュルケムとモース (Durkheim,É.& Mauss,M.1963)\*<sup>19</sup> は、範疇による分類は人間に生得的なものではなく、それは社会に起源をもつ、と考えた。この仮説は、ズニ (Zuñi) 族やオーストラリアの部族を材料領域として提示されている。ズニ族は、現実の社会的秩序の区分をモデルとして、世界を区分していく。7部族からなる社会構造は、東・西・南・北・天界・冥界・中央の方位に対応する。さらに、7部族の構造は、秘密結社の基本的活動の区分、色の配分、季節の推移、風水火地などの自然現象の起源の区分に関連する。また、19の氏族は、中央に1、その他の6方位にそれぞれ3氏族が配置され、それぞれの氏族は雷鳥、熊、鹿などの動物の区分やトウモロコシ、水などの区分にそれぞれ対応している。

デュルケムとモースの分類に関する仮説は、社会の区分が先に存在して、それをモデルにして、次に他の事物の区分や分類が行なわれてきたとする。言い換えると、人間が人間を区分した。こ

の区分をモデルにして、他の事物を区分した。そして、人間に関する区分は、さまざまな区分間の関係のモデルでもあり、分類の体系も人間の区分にもとづいて成り立っていると考えるのである。ところで、デュルケムとモースによれば、人間の区分は階層をなすので、それにもとづいて諸区分も属・種・変種のように体系的に階層を構成する。集団 (la collectivité) の存続のためには、集団のメンバーによって、或る価値 (l'idéal collectif) が共有されなければならない。その価値は集団の感情 (le sentiment) の対象である。象徴はこの価値を表現する (s'extérioriser sous une forme matérielle) ものであり、集団の感情を再生産する (refaire, régénérer, rénovation,) ためのものである。このような象徴の働きをもつ集団において、個人は個を超えて変化していく (éleve) と考える。

レヴィ＝ストロース (Lévi-Strauss 1958)\*<sup>20</sup> は、言語の構造をモデルにして、分類の解明を試みた。具体的には、ヤーコブソン (Jacobson, R. 1973:1977)\*<sup>21</sup> の音韻に関する仮説を、神話やトーテムや料理の構造分析に援用した。

物語や神話は、文、単語・音を階層的な要素として成り立っている。音は、ヤーコブソンによると、音素 (phoneme) で構成されている。音素は、これ自体では意味をもたず、音を区別する核の役割をはたす。音素は、音を区別する核であるので、おのずと示差的な特徴 (distinctive features) をそなえている。母音/a/と子音/p/ / t/ という音を、音素の示差的な特徴で示すと、母音/a/ : 子音/p/ / t/ = 高エネルギー : 低いエネルギー = 蜜 : 疎 = 口腔広 : 口腔狭 = 集約 : 拡散と表示できる。ここで重要なことは、このような対立的な構造が、それぞれ母音においても子音においても存在していることである。母音/a/は、母音/u/ および/i/と、集約/拡散で対立しているとともに、母音/a/ : 母音/u/ : 母音/i/ = 口腔広 : 円唇 : 平唇音という形でも対立している。さらに、母音/u/ : 母音/i/ = 低振度数 : 高振度数という対立をなしている。子音/p/ : 子音/t/は、平唇 : 歯茎 = 低振度数 : 高振度数 = 低音 : 高音 = 鈍 : 鋭のように示差的に対立し、さらに、子音/p/ & 子音/t/ : 子音/k/ = 拡散 : 集約のような対立が展開する。

レヴィ＝ストロースは、ヤーコブソンによって提示された、対立による分類の普遍的性格に着眼し、その対立の関係および対立しあう項目間の関係を分析した (Claude Lévi-Strauss., 1962 La Pensée Sauvage. Plon. pp.48-99)。

オーストラリアのA部族は「鷹」をトーテムにし、B部族は「鳥」をトーテムにしている。これは何故か。どのような意味がそこに付与されているのか。「鷹」と「鳥」は食べるのに適していると説明しようとする、それでは何故他の食用動物ではだめなのか、が説明できない。「鷹」と「鳥」は、頭と胴体を持ち、動いたり鳴いたりして人間と類縁的である動物と異なり空を飛ぶ。空を飛べない人間はそれらの飛翔する鳥類に畏敬と危惧の感情を抱くからだと説明しようとする、他のトーテムに選ばれるヤム芋、タロ芋や架空の生物のことが説明できない。

レヴィ＝ストロースは言語学理論における「二項対立的差異」という操作概念を援用し、トーテム分類の論理を取り出そうとする。その分析によると、「鷹」「鳥」のトーテムを共有する人々は自分たちを「肉を食べる者」と考えている。「鷹」と「鳥」も「肉を食べる者」と考えている。人と「鷹」「鳥」は「肉を食べる者」として競合し、敵対する関係にある。さらに、人々は「鷹」が「獲物を狩猟する」のに対し、「鳥」は「獲物を盗む」か「獲物(残余の腐肉などを)漁る」と考えている。一方は「狩り」、他方は「盗む」。「鷹」と「鳥」は「狩る」と「盗む」で対立している。人々はこの対立を読みとり、同じ「肉食者」でありながら別々に暮らすAとBの集団の対立に重ね合わせ、相互に対立どうしの対応関係を打ち立てているのである。

これは、生得的な視点からの分類、言い換えると、考えるために適しているとの観点からの分析である。

レヴィ＝ストロースは、対立による関係の考え方を単語と文の断面にも適用し、単語と文が語られることによって生きつづける神話の分析を行なった。文の意味は、最小の意味単位である語が文法にもとづいて配列された場合に、把握される。その場合に、それぞれの語は、その前後に配列された他の語との対比において価値をもち、文の意味を成り立たせている。「フラワシ(fravaši ゴロアスター教の死者の靈魂)がもどってきて牛の乳を飲む」と「オルマズド(Hormazd ゴロアスター教徒の一般的な男子名)がもどってきて牛の乳を飲む」は、文法にもとづく語の配列は同じであるが、文の意味は異なった断面で把握される。また、「アールマイティ(Armaity ゴロアスター教徒の一般的な女子名)は、クステイ(Kusti ゴロアスター教徒の聖紐)とスドレ(Sudreh ゴロアスター教徒の聖下着)を身につけている」の文を、衣装の視点から考察すると、クステイ、スドレは、他のブラウス、スカート、靴、身体装飾品などとの対比でどのような位置をしめているのかが、とらえられる。さらに、クステイとスドレは、単衣、フレア、貫頭衣、長袖、半袖、ノースリーブなどの他の裁縫や織物の種類との対比において、その性格が的確にとらえられる。そのような二面的な見方にもとづいて、それらの語から成り立つ文全体の意味を正確にとらえることができる。文の意味は、このように、個々の語を、それと同じ文法によって配列される可能性を含む他の語と比較することによって、より正確に把握されるのである。言い換えると、同じ文法によって配列されうる他の語との対立において、文の意味はより正確に理解される。

こうした言語の構造をモデルにして、レヴィ＝ストロースは神話素という概念を想定して、それらの対立的な関係を取り出していき、神話の構造を抽出した。デュルケムとモースは、あらゆる神話は基本的に分類である、と指摘した(Durkheim and Mauss 1963)\*22。レヴィ＝ストロースの神話の分析は、その方法において、デュルケムやモースとは異なるが、宗教は神話や物語を含めて文化統合として存在しているとの立場に立つとき、それは宗教の理解に新たな局面を提供している。

デュルケムによれば\*23、儀礼の機能の一つは、空間を聖と俗の対立的な部分に厳しく分けるこ

とである。儀礼の働きは聖 (les êtres sacrés) と俗 (les êtres profanes) の間に真空と距離を作ることを考えた。そこで、儀礼は聖と俗が混同したり接近したりするのを予防し、回避する方向に働くので、それは一つにはネガティブ「～するな négatif」な形をとる。

この場合、聖は、聖が宿る存在に対し外在している (extérieures) ために、例えばタブーに現れているように、異常な伝染性 (l'extraordinaire contagiosité) と一種の揮発性 (fugacité) を持つと考えられている。聖は俗を侵犯し、俗の領域に拡充していく。聖と俗は分離し、しかも先ほど述べた意味において対立し合っているので、聖にあるものやことが俗にあるものやことを侵犯する場合は、死や重病のような暴力的な反応の形で顕在化するとデュルケムはとらえている。

ところで、力にはプラスとマイナスがあるので、聖が俗を侵すときに、死や重病のようなこととは反対に、生や治癒の形で聖が顕れる場合もある。たとえば、神聖な王は、俗とはなはだしく異なっているために、病気の患者に触ってその病気を治したり (royal touch)、自然の厄災から人々を護ることができると信じられている。

俗なる自由の剥奪、俗なる自己の犠牲、俗なる自己の忘却、俗なる自己の離脱を実現するために、苦痛を与えて、人間を俗より切り離して、より望ましい姿に変容させていくのは、社会である。したがって、聖に両義性をあたえているのは社会である、とデュルケムは考える。

メアリー・ダグラスは (Mary Douglas 1966)\*<sup>24</sup>、社会が思考を決定するというデュルケムの考え方にもとづいて、象徴を社会構造との関連で分析する。したがって、範疇によるさまざまな分類の原初は社会の秩序であると考ええる。そこで、範疇による分類を行なうことができない対象は、社会の秩序の中に位置をしめることができないものである。例えば、コウモリは哺乳類であるのに飛ぶので、哺乳類と鳥類の二つの範疇をそなえている。鰻や鯰は魚の範疇に分類されるが、鱗がない。このように、複数の範疇を同時にそなえていたり、また、一つの範疇を十分に充足できない存在は、社会の秩序の中に位置をしめることができない。言い換えると、そうした存在は、人々の思考や行為にとって、あいまいで境界的な位置をしめている。そこで、社会はその秩序にもとづいて分類できない対象に対して儀礼を行い、それを統制しようとする、とダグラスは考える。ダグラスの仮説に立てば、儀礼を行なわないと考えることができないこともあるのである。

このように範疇がものを分類する。たとえば、範疇A範疇Bに分類されたとすると、範疇Aと範疇Bはそれぞれいくつかの要素から構成される。この場合に、それぞれの要素が少なくとも一つの特性を持つとする考え方と、要素対要素の類似 (analogy) が二元的に一つの体系をなしているとする考え方があり。前者は、デュルケム、モース、エルツ (Hertz, R. 1973)\*<sup>25</sup> の立場に近く、後者は、レヴィ=ストロース、リーチ、ニーダムの立場に近い。



## IV おわりに

対象は感性（Sinnlichkeit）をとおして表象（Vorstellung）として与えられる。しかし、感性をとおして与えられる内容は、雑然としている。それらの雑然とした内容を意味のあるものに構成する能力が悟性（Verstand）である。ここで、一つの考え方に、カントのように、感性に時間と空間、悟性に範疇というアприオリな形式を指定するものがある。対象を構成するのは、単に経験ではなくて、それらのアприオリな形式であると考えるのである。時間や空間や範疇は、経験から抽象されたものではなく、純粋な（reine）ものである。そうした純粋な直観（Anschauung）や概念（Begriff）なしでは、人間は考えることができない、とする立場である。言い換えると、認識（Erkenntnis）は知覚内容に純粋な概念を適用することによって成立する。このことによって、認識の必然性と普遍妥当性が基礎づけられると考える。

他方、範疇はすべて既に作られた形（toute faite）で与えられていると考える立場がある。範疇は、デュルケムによれば、人間の集団が何世紀も経る過程で、骨を折って鍛え上げたものである。人間の知的資本（capital intellectual）の最良の部分と人類史の一部は残らず範疇の中に圧縮されて（résumée）存続してきている。範疇は社会から来ている。範疇を制度化（instituées）したのは社会である。範疇の内容として役に立つのは、社会的存在（être social）の種々の側面に他ならない。言い換えると、時間の範疇の基底に存するのは、社会生活のリズムである。空間の範疇の素材を提供したのは、社会的秩序や社会組織によって占有された空間である。この場合、範疇による分類は、社会集団が共有する価値（l'idéal collectif）にもとづいて行われる。この価値は社会集団の感情（le sentiment）の対象であり、象徴がこの価値を表現する。

範疇のなかで、時間と空間はきわめて重要である。象徴は、特定の時間と空間において、その意味を与えられる。聖なるものとの関わりにおいて営まれる宗教現象の分析には、象徴の理解が重要な位置を占めてくる。その象徴の理解には、宗教を保持する社会の時間感覚および空間感覚を分析することが課題となる。

## 注

1)野村暢清 1988 『宗教と文化と社会』 九州大学出版会

野村は、宗教的文化統合という概念を提起している。この概念は、宗教現象の個人的な断面および集団的な断面での解明をめざす戦略的で発見的な概念である。したがって、野村の研究方法は心理学的方法と社会学的方法（あるいは社会人類学的方法）から構成されている。しかも、その心理学的方法は、深層心理学および分析的心理学の方法をも含んでいる。社会学的方法は、集約的な現地調査を主体とし、エヴァンス・ブリッチャードおよびマートン、R.のように、小規模に限定した中範囲の実態調査を基本とする。しかしながら、憑物現象の分析で試みられ

ているように、解明すべき問題との関連では、extensiveな方法が有効であるとの立場に立つ。野村はマックス ウェーバー、デュルケムやモースを批判する形で宗教の分析的な研究を展開してきている。

2) Sorokin, P., 1957 *Social and Cultural Dynamics*. vol.1 pp.1-19

ソローキンは、文化統合 (culture integration) を分析する場合、内的論理的意味的統合、(an internal or logico-meaningful unity) を、他の場所的機械的隣接 (a spatial or mechanical adjacency)、外的要因にもとづく結合体 (an association due to an external factor)、因果機能的統合 (a casual or functional integration) との対比において、最高の形での統合 (supremely integrated) として位置づけている。

3) Durkheim, É. 1968 *Les Formes Élémentaires De La Vie Religieuse*.

Presses Universitaires De France. Paris.

古野清人訳 1975 [1941] 『宗教生活の原初形態』(上・下) 岩波書店

4) F. de Saussure 1966 *Cours de linguistique générale*. Payot. pp.97-103

小林英夫訳 1972 『言語学原論』 岩波書店

ソシュールの、記号とそれが指示する事物の間は恣意的 (arbitraires) であること、記号の価値は純粹に否定的で示差的 (purement négative et différentielle) であること、エクリチュールの価値は一定の体系における対立関係 (opposition réciproque au sein d'un système défini) に置かれた場面で決まること、などの仮説は意味を把握していく場合に吟味すべきものである。

5) Pierre Guirand 1971 *La Sémiologie*(Que Sais-Je?)

Presses Universitaires de France.

1971年 佐藤信夫訳 『記号学』 白水社

記号の使用者が、記号の表現と内容の関係を認知しており、その関係にもとづいて、記号を使用していくことに合意していることを、ギランは、コード (code) あるいはコード化 (codification) と定義している。このコードの体系において、記号の表現と内容は、その関係のあり方という視点から、一義的 (monosemique) / 多義的 (polysemique)、表示的 (denotation) / 共示的 (connotation)、意識的 / 無意識的に区別されている。

6) Peirce, ch. S. 1960 *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*.

Harvard University Press.

1868 *Some Consequences of Four Incapacities*.

*Questions Concerning Certain Faculties Claimed For Man*.

パースは記号の物理的指示作用 (index)、図像的表示作用 (icon) を認め、さらにこれらの二つの作用を総合するものとして象徴作用 (symbol) を想定した。記号は常に低次の意味作用から高次の意味作用へと発展するものであるとし、記号の時間性を指摘した。

7) Leach, E. 1976 *Culture and Communication*. Cambridge University Press. pp.9-24

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』紀国屋書店

8) Otto, R. 1963 *Das Heilige*. C.H.Beck, München.

山谷省吾訳 1968年 『聖なるもの』岩波書店

オットーは、ヌミノゼ (das Numinose) は非合理的であり、理性で認識できる対象ではなく、感情によって経験できるものとした。それは絶対他者の感情を喚起するものであり、戦慄すべき秘義 (mysterium) と魅するもの (das Fascinans) という両義的な性質を含むものと考えた。

9) Durkheim, É. 前掲書 pp.428-459.

10) Tilich, P. 1957 *Dynamics of Faith*. N.Y., Harper pp.1-9

谷口美智雄訳 1961年 『信仰の本質と動態』新教出版社

聖なるものを究極的实在 (ultimate reality) とし、これと出会い、これに関心を抱きつづけることを宗教の本質としている。人間は、究極的实在との関係において、現実の生を意味づけ、不安や挫折からの立ち直りを行なう。究極性を中心にして宗教現象のもっている機能を明確化している。したがって、ティリッヒは、究極的实在を喚起するという視点から、象徴を解明しようとする。

11) Eliade, M.

風間敏夫訳 1969年 『聖と俗』法政大学出版局

聖なるもの顕現 (hierophany) を宗教現象に本質的であると考え。言い換えると、カオス (chaos) をコスモス (cosmos) 化することである。例えば、木や大地などのうちに世界の中心や死・再生の意味を把握する場を与えることを聖の本質としている。

12) C.G.Jung 1884 *Allgemeine Beschreibung der Typen*.

Grundwerk C.G.Jung Band 1 Walter-Verlag ss.199-282

C.G.Jung 1949 *Psychological Types*. Routledge & Kegan Paul.

高橋義孝訳 1957年 『人間のタイプ』日本教文社 p.264

C.G.Jung 1964 *Man and His Symbols*. Conceived and edited by C.G.Jung pp.1-95

河合隼雄監訳 1975年 『人間と象徴』河出書房新社 p.18

人間の心は、意識と無意識の二つの領域からなっている。意識は自我 (Ego) を主体とし、無意識は元型 (Archetypus) を主体とし、これらの二つの領域は自己 (Selbst) によって統合されている。元型は象徴によってしか表されないの、ここでは元型と自己が象徴と関連してくる。この場合、象徴は夢の形をとって現われることが多い、とユングは考える。

13) Aristotelēs

1971 『カテゴリー論』アリストテレス全集1 岩波書店

ここでは、実体、量、性質、関係、場所、時間、位置、所持、能動、受動、が範疇として提

示されている。

14) Kant, I. 1787 Kritik der reinen Vernunft.

1961 篠田英雄訳 『純粹理性批判(上中下)』 岩波書店 pp.57-120

カントは対象は感性をとおして与えられると考えた。その場合、対象は時間、空間という直観によって与えられるが、そうして与えられたものを悟性が量、質、関係、様相などの範疇(Kategorie)によって構成するとした。そして、時間、空間、量、質、関係、様相は経験から抽象されたものではなくて、経験に先立って人間に具わっているものとした。この立場に立つことによって、認識の必然性や普遍妥当性を問題としたのである。

15) Rodney Needham 1979 Symbolic Classification. Santa Monica:

Good Year Publishing Company.

吉田禎吾・白川拓磨訳 1993年 『象徴的分類』 みすず書房

16) Granet, M. 1933 Right and left in China. In Rodney Needham, ed., Right & Left

:43-58. Chicago. University of Chicago Press. pp.105-119

17) Rodney Needham 1979 前掲書

18) Leach, E. 前掲書

リーチは、「言語の人類学的側面—動物のカテゴリーと侮蔑語について」1976年 諏訪部仁訳『現代思想』4-3 青土社 において、英語が自然界を生物/無生物、温血/冷血、陸棲/水棲、食べる/食べられない、などの対立的な項目によって分類することを提示している。ここで、陸棲と水棲の両方の性質をそなえている昆虫や爬虫類は食べられないことを示している。

メアリー・ダグラス (Mary Douglas, 1966 Purity and Danger. Pelican Book.) は、聖書『レビ記 (Leviticus XI. 1-46)』と『申命記 (Deuteronomy XIV. 3-21)』(日本聖書協会, 1989 新共同訳『聖書』)を材料領域として、範疇と分類の問題を取り扱っている。

『レビ記』は、地と水と天の蒼穹とに分かれた三重の分類法を展開し、その各々のものにふさわしい動物の生活を配置しているとして、メアリー・ダグラスは次のように論述していく。

天の蒼穹には二本の足をもった鳥が翼を広げて飛んでいる。

水中には鱗をもった魚が鰭を使って泳いでいる。

地には四足の獣が跳び、走り、または歩いて行く。

これらの活動領域本来の運動能力を備えていないような動物の種族は、聖潔に反する。その種のものとは接触すれば、人間は神殿に近づく資格を失う。このような意味で、水に棲むものうち鱗や鰭をもたないものは不浄とされる(『レビ記』11章10-12節)。肉食とか腐肉を喰うなどの習慣はなんら問題にされていない。魚が潔いことを確認する唯一の確実な方法は、それが鱗をもち鰭によって前進することだけなのである。

四足で空を飛ぶ動物は不浄である(『レビ記』11章20-26節)。二つの足と二つの手をもちながら四足獣のように四這いに歩くものも不浄である(27節)。

前足の代わりに手を与えられながら、邪にも手を歩行の用に供する動物、つまり、イタチ、鼠、鱧、とがり鼠、さまざまな蜥蜴、カメレオンおよびモグラらの前足は不気味なほど手に似ている。こういった動物の特徴は、『新改訂標準版聖書』では、手(hand)ではなく前足(paw)という語が用いられているために明確になっていない。

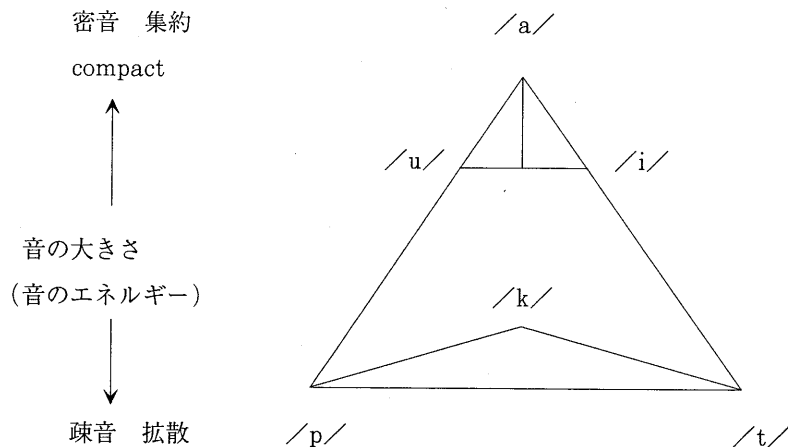
地に匍行し、爬行し、あるいはうようよと動くものも不浄なる動物である。この形の運動は明らかに聖潔に反する(『レビ記』11章41-44節)。うようよ動くものは、魚でも獣でも鳥でもないからである。鰻や蛆虫の類は水中に棲むがそれは魚ではない。爬虫類は乾いた土の上を進むがそれは四足獣ではない。昆虫には飛ぶものもあるが、それは鳥ではない。こういったものの中には、秩序が全くないのである。

蝗が潔いかどうか、つまり食べられる種類なのか否かという規準は、それが地上でどのように運動するかということである。もし、それが這うものであれば、それは不浄であり、飛び跳ねればそれは清浄とされる(『レビ記』11章21節)。蛙は這い進むものの中に分類されておらず、不浄をもたらすものではないという。メアリー・ダグラスはその理由を、蛙が跳ぶことだとする。もし、ペンギンが近東地域に棲んでいたら、それは翼のない鳥として不浄なものともみなされたであろうと考えてゆくのである。

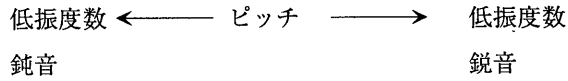
19) Durkheim, É. and Mauss, M. 1963 Primitive Classification, translated from the French and edited with an introduction by Rodney Needham. Chicago: University of Chicago Press. 1980年 『分類の未開形態』小関藤一郎訳 法政大学出版局

20) Lévi-Strauss, C. 1958 Anthropologie Structurale. Plon  
1972 川田順造他訳 『構造人類学』みすず書房

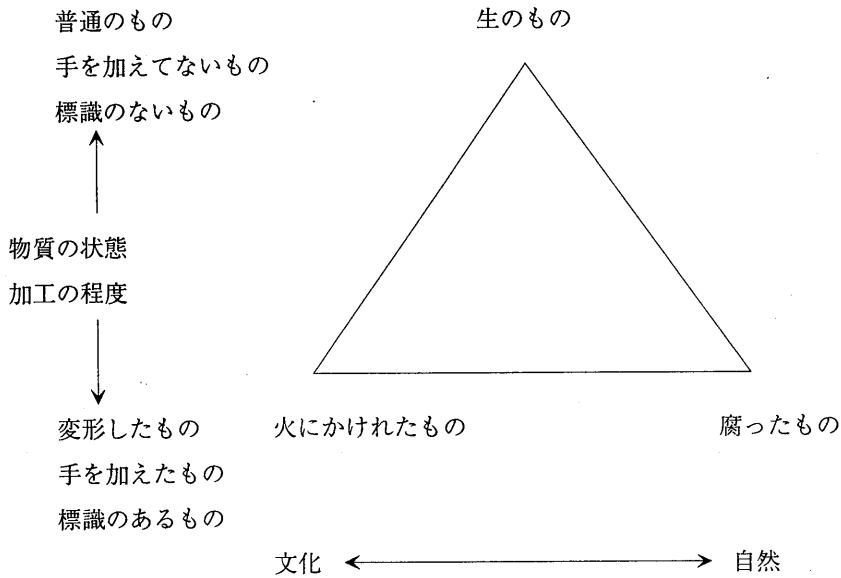
21) Jacobson, R.  
川本茂雄他訳 1973年 『一般言語学』 みすず書房  
花輪 光訳 1977年 『音と意味についての六章』 みすず書房



diffuse

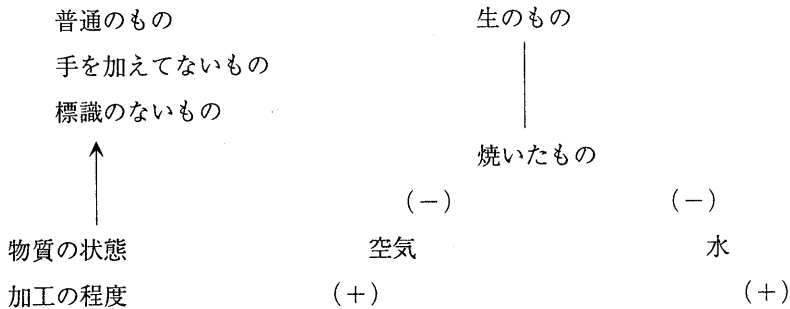


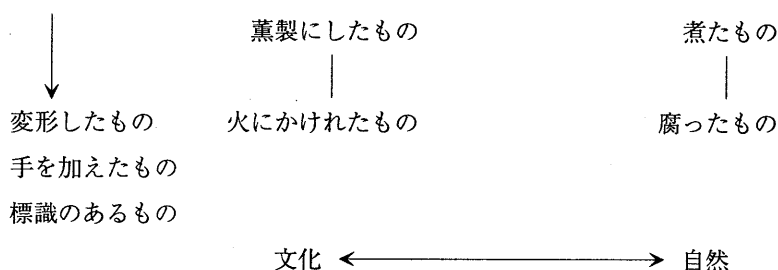
レヴィ=ストロースは、上述の音韻の三角形を、料理に援用した。



音の大きさ（音のエネルギー）には、物質の状態（加工の程度）が対応する。この断面では、生のもの：火にかけられたもの&腐ったもの=自然のもの：変形したもの=手を加えてないもの：手を加えたもの=標識のないもの：標識のあるものように対立する。さらに、変形したものなかで、火にかけられたもの：腐ったもの=文化：自然のように対立する。

レヴィ=ストロースは、料理の原初形態を、生のままで食べるか、火にかけて食べるか、腐らせて食べるか、であるとして、さらにこの原初の形態を展開させていく。





音韻の三角形の場合と同じように、それぞれの対立する項目のなかに、さらに対立する項目が展開される。生のもの：火にかけたもの：腐ったもの＝焼いたもの：薫製にしたもの：煮たものの関係になる。ここで重要なことは、生のものから焼いたものへ、火にかけたものから薫製にしたものへ、腐ったものから煮たものへの加工の過程が、空気と水という媒介物でとらえられていることである。生のものを焼く場面では、空気と水の媒介物は使用されない。薫製は、空気を必要とし、煮物は水を必要とする。

対立するものを媒介するという視点は、宗教現象の分析に対して、重要な意義を持っている。宗教現象は、聖なるものとの関わりにおいて営まれることを中心とするからである。特に、レヴィ＝ストロースが提示している火、水の要素はさまざまな視点から検討を要する。

22) Durkheim,É.and Mauss,M.1963 前掲書

23) Durkheim,É.1968 前掲書

24) Mary Douglas.,1966 Purity and Danger. Pelican Book.

25) Hertz,R.1973 The pre-eminence of the right hand:

A study in religious polarity.

1979年 吉田禎吾・内藤莞爾他訳 『右手の優越』 垣内出版

エルツは人間の左右の手は、その構造が同じでもあるにもかかわらず、右が左に優越するのはなぜか、という問いから出発する。この身体的不均衡の理由は、生得的に右手が左手よりも強いとか、大脳の左半球が発達していないなどの理由によるのではなくて、対立による分類にもとづいている。この対立による分類は、人間の考え方に普遍的であることを提起した。

## 引用・参考文献

野村暢清

1988 『宗教と文化と社会』 九州大学出版会

Aristoteleēs

1971 『カテゴリー論』アリストテレス全集1 岩波書店

Durkheim,É.

- 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  
Durkheim,É.and Mauss,M.
- 1963 Primitive classification, translated from the French and edited with an  
introduction by Rodney Needham.Chicago:University of Chicago Press.
- 1980 『分類の未開形態』小関藤一郎訳 法政大学出版局  
Eliade,M.
- 1969 風間敏夫訳 『聖と俗』法政大学出版局  
Granet,M.
- 1933 Right and left in China.  
Rodney Needham,ed.,Right & Left:43-58.  
Hertz,R.
- 1973 The pre-eminence of the right hand: A study in religious polarity.
- 1979 吉田禎吾・内藤莞爾他訳 『右手の優越』 垣内出版  
Chicago.University of Chicago Press.  
Jacobson,R.
- 1956 Fundamentals of Language.
- 1973 川本茂雄他訳 『一般言語学』 みすず書房
- 1976 Six leçons sur le son et le sens. Les Éditions de Minuit.Paris.
- 1977 花輪 光訳 『音と意味についての六章』 みすず書房  
C.G.Jung
- 1884 Allgemeine Beschreibung der Typen.  
Grundwerk C.G.Jung Band 1 Walter-Verlag ss.199-282
- 1949 C.G.Jung 1949 Psychological Types.Routledge & Kegan Paul.  
高橋義孝訳 1957年 『人間のタイプ』 日本教文社 p.264
- 1964 C.G.Jung 1964 Man and His Symbols. Conceived and edited by C.G.Jung pp.1-95  
河合隼雄監訳 1975年 『人間と象徴』 河出書房新社 p.18
- Kant,I.
- 1787 Kritik der reinen Vernunft.
- 1961 篠田英雄訳 『純粹理性批判(上中下)』 岩波書店 57-120頁
- Leach,E.
- 1964 Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse.  
Massachusetts Institute of Technology



時間および空間感覚研究序論(1) (中別府 温和)

- 1976 諏訪部仁訳「言語の人類学的側面—動物のカテゴリーと侮蔑語について」『現代思想』  
4-3 青土社
- 1976 Culture and Communication. Cambridge University Press. pp.9-24
- 1981 青木保・宮坂敬造訳 『文化とコミュニケーション—構造人類学入門』紀国屋書店  
Lévi-Strauss, C.
- 1958 Anthropologie Structurale. Plon
- 1972 川田順造他訳 『構造人類学』みすず書房  
Mary Douglass
- 1966 Purity and Danger Pelican Book pp.54-72  
Otto, R.
- 1963 Das Heilige. C.H. Beck, München.
- 1968 山谷省吾訳 『聖なるもの』岩波書店  
Pierre Guirand
- 1971 La Sémiologie(Que Sais-Je?) Presses Universitaires de France.
- 1971 佐藤信夫訳 『記号学』白水社  
Peirce, ch. S.
- Rodney Needham
- 1979 Symbolic Classification. Santa Monica: Good Year Publishing Company.
- 1993 吉田禎吾・白川拓磨訳 『象徴的分類』みすず書房  
F. de Saussure
- 1966 Cours de linguistique générale. Payot. pp.97-103
- 1972 小林英夫訳 『言語学原論』岩波書店  
Sorokin, P.,
- 1957 Social and Cultural Dynamics. vol.1 pp.1-19  
Tillich, P.
- 1957 Dynamics of Faith. N.Y., Harper pp.1-9
- 1961 谷口美智雄訳 『信仰の本質と動態』新教出版社

