

シンポジウム

二十一世紀を考える——人類的課題と宗教

■記念講演

世界の再聖化あるいは合理主義の超克

ミッシェル・マフエゾリ

共同体と宗教

今日の社会の不可思議さについて考えるには、「社会的神」(divin social)から出発すればよい。このタームは

デュルケムが、ある社会や結社(cénacle)の基盤にある集合力を指すために用いたものである。この言葉は、われわれをひとつの共同体に結びつけるという意味で、神話と言ってもいいだろう。問題は、信仰の体系に基づい



東洋哲学研究所第6回学術大会で開催されたシンポジウム

た内容よりは、容器いわば「全体存在」(l'être-ensemble)を支えるための共通の鋳型なのである。この観点からジ・ンメル⁽¹⁾の定義を取りあげよう。「宗教的世界は、その根源を個人と同胞もしくは同胞の集団との関係の精神的複合体に置いている……。この関係は、語の普通の意味で、最も純粋な宗教現象を構成している」ここで宗教社会学を論じるつもりはないが、しかしこの領域の専門家たちは、宗教的なものの復活が問題であるにもかかわらず沈黙している。私はこの対象を侵食するのを控え、宗教心 (sentiment religieux) という曖昧な星雲のなかにとどまっていようと思う。しいていえば、それは、宗教的なもの(とくに非制度的なその表示)の展開に、つまり想像的なものや象徴的なもの、すなわち非合理主義の回帰を急いであるいは先回りして説こうとする精神を駆り立てるいつさいのもの、そうしたものに注意を向けさせてくれるのだ。

まず、自然(自然主義)への回帰と今日の世界の再呪術化⁽²⁾とのあいだにははっきりした関係があるといえる。神話的思考のただ中でその信奉者を見いだした「脱神話

化」をこえて、社会学者という名の社会「中毒患者」は、運、運命、星(占星術の)、呪術、タロット占い、天宮図、自然崇拜などに価値をおく多様な要素のすべてについて考察せざるをえなくなっている。たしかに、フランスで一般的な偶然の遊びやよく知られたカジノ風の遊び(ロト、タコタケ、競馬「3連勝式」、国営宝くじ)もこの同じプロセスに基盤をおいている。ここで問題なのは、精密な探求に役立つ手掛かりである。だから、金切り声などをあげる必要はない。デュルケムによる「社会学の根本公準」を思い起こそう。「人類の制度は誤謬と欺瞞とには安住できない。さもなければ、人類の制度は継続しえなかった。この制度が事物の本性に基礎を置かなかったとしたら、克服しがたい抵抗に出会っただろう」⁽³⁾この賢明な指摘はわれわれの対象にも適応できる。共通感覚、経験的な確認、ジャーナリスティックな話題などとおして、だれもが不可思議な現象の増加について、一致した意見をもっている。したがって、それらについて、その意義をむりに誇張せず、またはじめからあまりその意味合いを過小評価せずに取り組んでいくのがいいだら

う。

その理由は、まずはじめに、それらがあらゆる領域に幅広く普及した態度に反映しているということである。「庶民」から出て、目立たずに広まったものであっても、星占いについて話したり、首や手にお守りみたいなものを着けることはインテリの間でも、もはや非常識ではない⁽³⁾。他の社会層についても、研究が進めばしだいにこうした現象がはっきりしてくるだろう。エピソードとして、つい最近、高級官僚をメンバーとして集めた晩餐で、私は長時間、有名な占星術師が、政治的闘争の淵にあり、しかもかれの顧客であったすべての政治家を数え上げるのを聞き、また、ある知事は、かれがたとえ合理的人間であったとしても、呪術の戦慄に酔い、週一回のドラッグを楽しみ、「ロト」の抽選のときには心が締めつけられると私に内々に教えてくれた。言うまでもなく、体面を保つために、ロトの運命の券を買うのは彼の運転手の仕事となっている。これらすべては、たしかにエピソードであるが、微細な事実でもあり、少しづつ沈殿することによって個人的存在と同時に集合的存在の本質的なも

のを構成するのである。またそれらが強調しているのは、純粹に合理主義的な思考によってわれわれの習慣となったものとは異なる、自然環境あるいは宇宙環境との別の関係である。

当然、この別の関係はわれわれの他者との関係(家族・事務所・工場・街)に影響しないわけがない。というのも、その関係のあり方を決定するのは「世界内(そこに投げ込まれた)存在」が生ざられ表現される様式だからである。ここで私が言いたいのは、次々に実存の連鎖を構成する状況の管理のことである。したがって、世界の再呪術化について語りうるとすれば、それは世界が「自明だ」からである。こうした自然主義、暗黙の了解は強調する価値がある。それによって、社会的「所与」あるいはシュツの表現によれば「Taken for Granted」(当然だとみなされる)は語り得るものとなる。⁽⁴⁾人は善と同じく悪にもあずかっている。人は悲惨で不完全だが「何もない」よりはましなこの世界に属しているのだ。悲劇的な展望かもしれないが、それは変化(改革、革命)よりも現状(status quo)の受容を前提としている。宿命論と、ある

人たちは言うだろう。たしかに部分的にはそうかもしれないが、対立する諸個人の競争状態をもたらし行動主義(アングロ・サクソン?)とは反対に、母なる自然のなかでの統合による宿命論(地中海の人びと?)は集合的精神(l'esprit collectif)をさらに強固なものにする。宗教現象が(フォイエルバッハからコントやデュルケムを経過して)社会思想の主要関心事であるとしても、ある種の神話的伝承と比較することができる。神話的伝承にとつて到達すべきは、「森羅万象」のなかへの融溶消滅である。こうした態度は一方では問題の自然主義に暗に指向していると同時に、今日観察しうるものと関わらずにはいられない小集団(信徒共同体、性的なもしくは昇華された融合、セクト、教団など)の形成の基礎となるのである。⁽⁵⁾

この小集団形成のプロセスをうまく説明する神学的表現を忘れてはならない。つまり「聖なる人びとの共同体」は本質的に参与(融即)、交感、類推の觀念に基礎をおいている。それらは、合理的もしくは機能的な次元にはもはや還元しえない社会的な動きを分析するために全く適切だと思われる発想である。ロジェ・バステイド―

―かれの分析は再び大きな役割をはたすようになって来ている―のような大社会学者は「樹枝状の進化」というタームで宗教を論じた。⁽⁶⁾ここで問題の自然主義的イマジユをこえて、さらに有機的に結びつけられた諸要素(木を構成する枝)の觀念、輪と連鎖の觀念、そしてより大きな全体のなかで人びとが相互に重なりあっている共同体の觀念が導かれる。「すべてが一体となる」エルサレム神話の古い聖書的形象はそれによって来るべき樂園での共生を象徴している。

超越と内在

こうした幾つかの考察から民衆宗教とのつながりを結論としてひきだし、しかもそれを作り上げることができらうか。問題は正当なプロセスであると思われる。さまざまに転調しうる宗教の本質的特性が依然として不可侵であるからだ。つまり、問題はつねに超越性にある。超越が外部に位置づけられるにしろ、あるいは「内在的超越」(個人を超越した集団や共同体)であるにしろ、変わるはない。われわれの仮説は、集合的な誇大な価値の終

焉と個人に対するその影響力の縮小を嘆く人びとや、日常生活に認められた意義を不当にそれらの価値と比較する人びととに対して、まさしく、宗教(=religion: 再び結び付ける)の精神と地域主義(近き、自然)との両方に同時に基礎をおいた部族主義「小集団形成現象」⁽⁷⁾のような、実存的ネットワークのうちにある小集団の簇生があらたな事実として見いだされるといふものである。おそらく、フランス革命が端緒となった個人主義的文明が終わろうとしている現在、われわれは失敗した試み(ロベスピエール)に直面するだろう。すなわちルソーが到来を願った「市民宗教」である。

この仮説はたしかに根拠のないものではない。E・ブーラが指摘するように、この仮説は十九世紀全般、しかも世紀のはじめから、ピエール・ルルー、もちろんコント、そしてロワジー、さらには「人類は天界に第四人称を形成すべく運命づけられた」と考えたバランシュのような思想家たちを夢中にさせたのだから。⁽⁸⁾ラムネーに与えられた言葉からヒントをえて、「民神主義的démotéiste」パースペクティヴは部族主義の力、ある

いは経済的・政治的分析には理解不可能な社会性の力^[5]、の理解を可能にするといえよう。

周知のように、デュルケムは宗教的な紐帯に関心を抱きつづけた。「なにものによっても超越されず、その全成員を超越する社会はいかにして維持されるか」、プーラによるこの素晴らしい定式 (ibid. p. 241) は内在的超越というテーマをめぐりに要約している。因果律や功利主義だけで、人びとが関係しあう性向を説明することはできない。利己主義と個別的な利害関心にもかかわらず、永遠を確保する絆が存在する。おそらく、その源泉は共有の感情に求められるはずである。時代とともにこの感情は、はるかな淡い理想や、あるいはより近いがゆえにより力強い対象に向かうだろう。後者の場合には、この感情は統一されえないし、いわんや合理化されることなど不可能である。しかも、その感情の爆発は宗教的色調をさらに強調しさえするだろう。

このように、「市民宗教」^[6]は民族全体に適用するのは難しいが、地域的なレベルでは都市（たとえばギリシア）や特殊な集団によって、十分実現される。このとき、

市民宗教が生み出す連帯は具体的な意味をもつのである。この意味で、生活様式と時には抽象的思考の世界化と画一化の結果として生じるある種の非分化は、ある人びとによって強力におこなわれる特殊な諸価値の強調と相携えて進行することがある。このようにして、人びとは増大するマスメディア化、画一化された服装、侵略する「ファースト・フード」を目撃すると同時に、地域的なコミュニケーション（自由放送、ケーブル・テレビ）の発展、特殊な服装や地域的な産物や料理の人気をも目の当りにすることがある。これは、人びとが自らの存在を再び取り戻す特別な瞬間におこるのである。こうしたことこそが、テクノロジの進歩が人びとの絆（宗教……再結合の）の力を弱めるには至らない時には補強材として役立つことさえあるということを明確にしているのだ。

「社会的神」と宗教的集合

人びとに覆いかぶさる諸価値の抽象化現象や、経済やイデオロギーという巨大な機械が飽和状態になっている

がゆえにこそ——経済やイデオロギーは忌避されることがないままにはあるが（いまだに過大評価されているのだ）——、手の届く範囲の目標や真に共有された感情、あたりまえとして受容された (taken as granted) 慣習や慣例など、世界を構成している一切のものに再び人びとの関心の中心が移行している様子が観察できるのである。

いわゆる「社会的神」にそのすべての意味を付与しているのが、まさしくこの近接性である。社会的神はなんらかのドグマや制度的登録とは何の関係もない。それは、歴史家たちの不評にもかかわらず民衆のなかからは決して消失することのなかった異教的感覚を呼びさますのである。家族を結集する原因であり結果でもある家の守護神と同じように、この社会的神は非人間的で冷たい大都市において暖まることのできる結社や社交空間の再生を可能にする。人口統計学者がわれわれに教える大都市（巨大都市と言うべきだろう）の眩暈がするほどの発展が、いわゆる「都市の中の村」の創造そのものに貢献するのである。アルフォンス・アレーの夢は実現した。大都市は

田舎になった。そこでは街区、ゲットー、教区、地区、そしてそれらに住むさまざまな《部族》「新部族主義の」がかつての村や小部落、市町村、小郡にとって代わったのだ。しかし、守護神を中心にして結集することが必要であるので、ゲール「語源はインドの宗教上の指導者」や地域的な著名人、サッカー・チームあるいはとてもささやかな規模のセクトなどが人びとの崇拜し称揚する守護聖人となるだろう。

「暖まる」ということは、そのままでは脅迫的な周囲の環境を馴化させ飼育しつとつ方法である。都市環境についての経験的研究はこれらの現象を強調している。ベネッタ・ジュール・ロゼットは、ザンビアのある町の都市移民を原因とする社会変動の分析をした結果、次の事実への注意を促している。すなわち、共同体の再組織と成長に「つねに積極的に参加してきた住民」がいるという事実である。そしてさらに、「この住民の多くに見られる最も際立った特徴は、かれらがアフリカ土着の教会の成員だということである」とはつきり述べている。ともかく、かれらの参加こそがそこでの共同体の下

位集団を最も目立つものにしていくのである。⁽⁸⁾このように都市の変動はおそらく、急速な脱・キリスト教化と相關しているだろうけれども、それは宗教的習合を助長せずにはいない。結果についてはまだ予測しえないが。

「宗教的社会観」についての驚くべき今日性を述べたテクストにおいて、デュルケム——かれにとって「宗教はあらゆる社会現象のなかで最も原初的なものである」——は古い理想や神々の終焉を確認したあと、「われわれの集合生活の表層を支配している道徳的寒冷状態の下に、われわれの社会が自らのうちにもっている熱源」すなわち「民衆の諸階級のなかに」存在する熱源を感じとる必要があると強調するのを忘れない。⁽⁹⁾注目すべきは、これが、われわれの論証しようとしている線にそのままあてはまる診断(次第に多くの研究者に共有されてきた診断)だということである。つまり、都市生活の真の非人間化が、情念や感情を共有するための特殊化された集会を分泌しているという診断である。ディオニュソス的な諸価値を思い起こそう。それは今現在から現れ、性に関わると同時に宗教心にも関わっている。この二つは情念の転

調したものである。

宗教的なものが蜂起の爆発においてメジャーなものとして存在するのは、それがある種の適応、保守の機能の点ではマイナーだからである。私はすでにこのテーマについて「ウロボロス革命」⁽¹⁰⁾の観念でアプローチし、一回起的な政治性を後から付与された革命的諸現象のなかにはつねに宗教性が満ちみちていることを指摘した。フランス革命については事態は明らかであり、四八年のヨーロッパの諸革命の場合も同様だったし、H・ド・マンによればボルシェヴィキ革命も宗教性を免れてなかった。「農民戦争」もこの観点からすれば一つの典型と見なすことができる。事実、E・ブロッホはその大変すぐれた著書において無視しない分析を行っている。マンハイムはまさにこの点について、躊躇することなく「狂妄的・恍惚的なエネルギーは、魂の深い生命的な……地平にその根源を」もっている⁽¹¹⁾と述べている。これらの沸騰の瞬間に言及するのは、爆発と緩和とのあいだの絶え間ない往復が存在し、しかもこの過程が宗教的紐帯の原因と結果すなわち情念の共有の原因と結果であるという

ことを示すため以外のなにものでもない。事実、このように理解された宗教的なものは一切の社会生活の母体⁽¹²⁾なのである。

宗教的なものは、全体存在のさまざまな転調がなされる坩堝⁽¹³⁾である。事実、理想は時代遅れとなり、集合的価値は飽和するが、宗教的感情はつねに新しく、人間の歴史を通しての社会の永遠性を説明しうる「内在的超越」を分泌するのである。まさしくこの意味でこそ、宗教的感情は今われわれが専心しているこの神秘的な力の一つの要素なのである。

民衆への回帰

先に述べた恍惚的な態度とは、厳密な意味においては、自己からの超出として理解すべきである。事実、問題となった永遠性は、大衆や民衆が存在するという事実に不可避免的に依存している。G・ル・ボンは「群衆による個人の道徳化」について躊躇することなく述べ、この観点⁽¹⁴⁾からいくつかの事例をあげている。このことはまさしく、カトリック神学者が理解してきたことである。かれらに

とって、「個人的な」信仰は教会の枠内での信仰の表出に對して第二義的のものである。モラリストの言葉を使えば、かれらにとって「法廷の裁き」(あるいは世俗裁判権)は「良心の裁き」よりも重要だと言うことができる。

私にとってよりしつくりする言葉、私の命名した「倫理的非道徳主義」⁽⁸⁾についてかつて理論化した言葉を使えば、以下のようなことになる。すなわち、状況とその道徳的という命名——それらが一時的で地域的であることは分かっている——がどうであろうと、感情の共有こそ真の社会的紐帯⁽¹⁵⁾なのである。感情の共有はさまざまな政治的混乱、たとえば局地的な蜂起、パンのための闘争、連帯のためのストライキなどを引き起こし、また祝祭や日常的な平凡性のなかでも等しく表現されることがあるのだ。感情の共有はどんな場合でも、民衆が殺戮やジュノサイドを繰り返しつつ、是が非でも、あるがままの自己の姿勢を維持しようとするのを可能にするエトスを構成し、政治的急変を生き残ってきた。この「民神論」は、ここでは誇張されて(戯画化されて)いるが、もし社会生活を構成している多形的な強制に対する並外れた抵抗を理解

しようとするなら、必要な発想であると思う。

われわれのこの仮説をさらに推し進めることによって、これまで述べられたことを踏まえつつ、古典的な格言を少し変えて、「民衆」を「神」に代えることができる。つまり、社会性の生気論を理解しようとする社会学者にとつての呪文の言葉は「全権能は民衆にあり」であらう。確かにそうだろうし、ここにおいてこそ社会人類学は予言ではない未来展望の側面をもちうるのである。すなわち、相互に結びつきをもっている多様な小集団による社会の構造化が権力の審級の外部に出たり、あるいは少なくともそれを相対化する手助けになる、ということがありうるということである。これこそ多神論の教えてくれるものである。多神論は、すでに多くの分析がなされてはいても、いまだにおそろしく豊饒な研究上のヒントを提供してくれる。もつと正確に言えば、世界化しつつある双頭のあるいは三頭の権力を想像することができ。この権力は、経済・象徴的な影響圏を争い分割し、核の脅威を演じつつ、しかも、さまざまな関心に基づいた集団の増殖、特殊化された貴族層の創成、相互に対立する

きた順応主義に対する異化作用と傲岸が見てとれるのである。⁽¹⁴⁾

社会的神が表現されうるのは、覆いかぶさる権力からの自律化を通してである。事実、人びとは来るべき社会の「あるべき姿」の問題を自らに課すことなく、古代ギリシア・ローマ以来さまざまにその名を変えつつもその象徴的な意味はまったく変わらない地域的な「神々」(愛、商業、暴力、領土、祝祭、産業活動、栄養、美等)に身を捧げているのである。まさしくこの意味でこそ、私が民衆の力とよぶものの基盤にある「実在的な」存在が取り戻されるのである。確信と頑固さをもちつつ、おそらくいささか動物的な、つまり批判的能力より生命の本能を示しているやり方でもって、集団や小共同体や接続したあるいは近隣のネットワークなどは近い社会関係に没頭しているのであり、それはまた自然環境に対しても同様である。このように、人びとは、たとえ経済・政治的な遠い秩序によつて疎外されたように思つても、かれらに近い存在では主権を確保するのである。これがまさしく「社会的神」の到達点であり、同時に永遠性の秘密である。

理論とイデオロギーの多様化の手前あるいは近くに存在しているのである。一方に同質性があり、他方に異質性がある。さらに、古いことばを使えば、「公権享受階級」と「国民全体」という普遍的なディコトミーとなる。こうしたパースペクティブは、今日では大多数の政治学者や社会観察者によつて、とりわけそれが前世紀の実証主義的あるいは弁証法的思想に発するかれらの分析枠組に違反するという理由で、否定される。しかし、もし、政治や組合からの大量の離脱、今現在に対する増大する誘惑(今を楽しむ態度への)、政治的活動を今あるがままに、つまりともかくとても面白い演劇あるいはバラエティ・ショーとして見るような事実、そして経済的、知的、精神的あるいは実存的な新しい冒険への集中など、こうしたインデックスが解釈できれば、これらすべてからわれわれは、誕生しつつある社会性が古い政治・社会的世界(これはまだわれわれの世界だが)とはなんの関係もないことがわかるであろう。

この点で、SFは示唆的な事例である。つまり、そこには奇怪なテクノロジーの装いのもと、これまで述べて

そして、この秘密や近さや些細なこと(巨視的な究極目的から逃れるもの)においてこそ、社会性の妙技が行使されるのである。権力は、その主権から非常に大きくかけ離れた限りでしか、行使されないとさえ言いうる。また、この「主権」はJ・J・ルソーの契約的視点——それはかれに一体主義的(maninisme)でいくらか牧歌的な性格をあたえている——において理解される⁽¹⁵⁾。

また、それを「葛藤的調和」と見なすことも等しく可能である。この調和においては、作用・反作用の結果、善と同じく悪の総体がそれを構成している自然的、社会的、生物学的な諸要素を調整し、それによつて安定性を確保させている。システム理論あるいはE・モランの考察はこうした展望の今日性と妥当性を厳密に証明している。だから、大多数にとつては行動様式の型が問題であるとしても、民衆と主権者との接近の基盤は出来上がっている。蜂起、暴力行為、民主的方法、沈黙と放棄、侮蔑的な無視、ユーモア、あるいは皮肉などの多様なものが、民衆がその主権を表現する方法である。そして、あらゆる政治技法は、こうした表現があまりに肥大しな

いようにすることである。

抽象的な権力は一時的に勝利を与えることがある。そしてたしかに、ラ・ボエシーの問いを自らに課することもできよう。すなわち、なにが「意志的隷属」の基礎となるのか、である。その答えは、社会が長い歴史をとおして、その政体（貴族政治、専制政治、民主政治等）に関わりなく支配者はつねに民衆の裁断に従属していることを知っているという確信のうちに、はっきりと見いだされるのである。もし、権力（pouvoir）が個人もしくは一連の個人のものであるなら、力（puissance）は「門」「生物分類学上の最大の単位」に固有のものであり、連続性をもったものである。この意味でこそ、連続性は「社会的神」と呼びうるものの特性なのである。すべては先行性の問題である。力について、主権について、民衆にとっての神について語ることは、デュルケムの表現を借りれば、「⁽¹⁶⁾権利は習俗つまり生活それ自体から生じたものであり」、さらにそれは「国家を真に構成する習俗である」ということを認知することである。周知の実証主義から生まれでた生氣論の優位は強調にあたする。この生氣論によ

って確実に、社会構造のなかの不可思議なものの重要性が強調されるのである。もちろん、問題は実現されることを要求するひとつの普遍理念であるが、しかし生氣論（自然主義）と宗教的なものとの親密な関係が、民衆を導く真の「背後からの力」（vis a tergo）を構成し、それがかれらに永続性と力を確保するのだと認めることは、コミュニケーション、レジャー、芸術そして大衆の日常生活が新しい社会的所与となる時点で種々の結果をはらむことになる。

原註

- (1) Simmel (G), "Problème de la sociologie des religions" in *Archive de sociologie des religions*, CNRS, Paris, No. 17, 1964, p. 24. (田中正昭「宗教の社会学」世界思想社一九八一年)
- (2) Durkheim (E), *Les formes élémentaires de la vie religieuse, 5ème édition*, PUF, Paris, 1968, p. 3. (古野清人訳「宗教生活の原初形態」上巻、岩波文庫一九七五年)
- (3) 「お守り」について、Meslin (M), "Le phénomène religieux populaires", in: *Les Religions populaires, Recherches*

vue de L'Université Laval, 1976, p. 6 参照。

- (4) 「社会的所与」について、Maffesoli (M), *La violence totalitaire*, PUF, Paris, 1979 参照。Schutz (A) の著作 *Collected Papers*, T. 1, 2, 3, ed. Martinus Nijhoff, Amsterdam (渡辺・那須・西原訳「アルント・シュツマン著作集」ベルジュ社一九八三年) を参照。
- (5) 上の主題について、Zyberberg (J) の Montminy (J.P.) の研究 "L'esprit, le pouvoir et les femmes...", in *Recherches sociographiques*, Quebec, XXII, 1, janvier, avril 1981 参照。
- (6) Bastide (R), *Elements de sociologie religieuse*, p. 197. cité par Lalive d'Épinay (C), "R. Bastide et la sociologie des confins" in *L'Année sociologique*, vol. 25, 1974, p. 19 以下を参照。
- (7) Poulat (E), *Critique et mystique*, Ed. du centurion, Paris, 1984, pp. 219 et 230, 以下を参照。ベントンの書及 "Essais de Paléogénésie sociale" ジョイントークの書及 "Paroles d'un croyant", note 26 参照。
- (8) Jules-Rosette (B), *Symbols of Change: Urban Transition in a Zambian Community*, Ablex Publishing, New Jersey, 1981, p. 2. シンボルの意味を大都市圏に於ける組合宗教の圖表について、Motta (R) 参照。
- (9) Durkheim (E), *La conception sociale de la religion, dans Le sentiment religieux l'heure actuelle*, Paris, Vrin, 1919, p. 104 sq. Pourat (E), *Critique et mystique*,

op. cit., p. 240 に引用。C.E.A.Q. の進行中の研究は、都市的サクトの集約性（「熱く結ばれる」）をクロースマントンの「社会生活」に照らし、その定義について、Simmel (G) *Problème de la sociologie des religions*, op. cit., p. 22 の「われわれは宗教の要素を、社会諸関係の内的および外的諸側面を形成する情緒的要素と呼び」を参照。

- (10) Maffesoli (M), *La violence totalitaire*, Paris, PUF, 1979, ch. II, pp. 70-135 以下を参照。Bloch (E), *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, Julliard, Paris, 1965 参照。
- (11) Mannheim (K), *Ideologie et utopie*, Paris, Ed. Rivire, 1956, p. 157 sq. 豊裕と貧乏の対立について、Durkheim (E), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1968 参照。
- (12) 諸関係、あるいは社会生活、あるいは社交性、あるいは社会性の正確性の程度を上げたものなど。
- (13) Le Bon (G), *Psychologie des foules*, Retz, Paris, 1975, p. 73.
- (14) 上の主題について、Thomas (L.V.) の著した作品 *Fantasmes au quotidien*, Paris, Lib. des Méridiens, 1984, 以下を参照。上の主題について、V. Gaudin-Cagnac の C.E.A.Q. の研究を参照。また、Maffesoli (M), *La conquête du présent*, Paris, PUF, 1979, "le fantastique au jour le jour", pp. 85-91 を参照。

(15) たふえす Freund (J.), *Sociologie de conflit*, PUF, Paris, 1983, p. 31 参照。

(16) Durkheim (E.), *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, Lib. Marcel Rivire, Paris, 1966, pp. 40 et 108. (小関・川喜多訳『モンテスキューとルソー』法政大学出版局、一九七五年)

訳註

[1] 世界の再呪術化 (réenchantement du monde) マックス・ウェーバーが近代化の過程を合理化ととらえ、それをかれの宗教社会学のキー・コンセプトである「世界の脱呪術化」で表現したことを、前提にした用語。マフエンゾリは、近代に固有とされる諸価値、たとえば、個人、国家、権力、契約、勤勉、理性、合理性、科学、機械、因果律、光、等の対極のものに、来るべき、あるいは現在進行形の社会の構成原理を読み取ろうとしている。

[2] 世界内存在 (l'être dans le monde) 「自然主義」をも含め現象学の用語。現象学はアルフレッド・シュッツを経由し、現象学的社会学としてパーソンズ以後の社会学を支える主要な柱となっている。ハイデッガーの *l'In-der-Welt-sein* のサルトルによるフランス語訳。

[3] 宗教 (religare) religio (ラテン語) の語源として、キケロに対して三、四世紀のキリスト教護教論者ラクタンティウスがとなえたもので、「神と人とを再び結び付ける」という意味。今日では言語学的に誤りとされている。

るが、マフエンゾリは「人と人とを再び結び付ける」というデュルケムの意味で、いわばレトリックとしてこの古い語源説を用いている。

[4] 部族主義 (tribalisme) マフエンゾリはこの概念によって、誇大な価値の崩壊後の微小な諸価値による集団化現象をとらえようとしている。未開社会における「部族」ではない。néo-tribalisme ともいう。

[5] 力 (puissance) マフエンゾリは、近代的個人が契約を結んで形成した国家の積分的権力 (pouvoir) に対して、歴史貫通的に存在し、あるいは社会の根底に潜んでいる民衆の非合理的、沸騰的なエネルギーとしての「力」に焦点を合わせる。

[6] 市民宗教 (religion civile) アメリカの宗教社会学者ロバート・N・ベラーの研究が有名。

[7] ディオニュソス的な諸価値 Maffesoli, M., *L'ombre de Dionysos: contribution une sociologie de l'orgie*, Mridiens Anthropos, Paris, 1982 参照。酒神ディオニュソス (バックス) に由来する非合理的なるものが強調されている。

[8] 倫理的非道德主義 (immoralisme éthique) マフエンゾリにとって、「道德」は近代に固有のもの、あるいはヴァイルフレート・パレットの「派生体」に属するものであるのに対して、「倫理」はエートスにつながり民衆のもつ「力」の表現である。パレットの「残基」に属す。

(ソルボンヌ大学教授、現代日常性研究所所長)
訳・梅沢 精 (うめざわ せい・新潟産業大学専任講師)