

象徴の意味と象徴の作用

——ある宗教象徴論の試み——

序

竹 沢 尚 一 郎

近年の宗教の研究においても、いぢるしい傾向のひとつは、象徴にたいする関心にあるといふことができる。じつさい、宗教人類学をはじめとして、宗教現象学、宗教社会学、宗教心理学、そして宗教の解釈学など、よそあらゆる宗教の研究領域において、この象徴への関心がひとつの大きな潮流になつてゐるのである。

しかしながら、こうした事實は、はたして宗教現象を理解するために象徴概念が有効であることを証拠だててゐるものなのだろうか。それともそれは、構造言語学やフロイトらの深層心理学の成果を宗教研究の分野にうつしたにすぎないのだろうか。

ところで、ある種の概念が分析のために有効な道具であるためには、明確に定義され、明確な方法にしたがつてゐることが必要である。ところがこの象徴のばあいには、十分に定義されたことはほとんどないし、しかもそれが分析概念として要請されてゐるのか、それとも宗教的実践を構成する要素もしくはものとしてとらえられてゐるのか、あるいはそれじしんがすでにひとつの宗教的な実在としてかんがえられてゐるのかといふことさえ明白ではない。⁽¹⁾つま

りわれわれの目のまえにあるのは、方法上のみならず認識上の混乱なのである。

そうであれば、ここでわれわれに必要なことは、この象徴につきまとうあいまいさを払拭し、その混乱をしずめることだろう。つまり、宗教をめぐるさまざまな研究領域において、この語がどのような内容をもってもちいられており、どのような方法にしたがい、どのような課題にこたえるものとして要請されているのか、そしてその限界性はどこにあるのかということをおきらかにすることだろう。⁽³⁾

われわれはこうしたことをこの研究でおこなうつもりである。そのためにまず必要なのは宗教象徴の定義であるだろうが、ここではこみいった議論になるのをひとまず避けるため、できるだけ一般的なかつ単純な形でしめすことにしたい。象徴主義的な儀礼研究の第一人者であり、レヴィ・ストロースとともに人類学の分野に象徴にたいする関心をもたらしたひとりであるV・ターナーによれば、象徴とは儀礼の構成分子 *molecule* あるいは基本単位 *basic unit* とされるが、これは儀礼象徴の定義としてはもつとも無難なものであるように思われる。とはいっても、一般に宗教象徴というばあいには、儀礼だけでなく、神話や口承文芸・聖典などの構成要素もそれに含めるのがふつうである。ところがこの後者のケースでは、レヴィ・ストロースをはじめとする構造主義的な神話や民話の解釈が近年いちじるしい発展をみせているため、これは稿をあらためて別の箇所で論じることが適切であるように思われる。そのためわれわれはここでは象徴を儀礼をはじめとする、呪術、祈願、託占といったさまざまな宗教行為の構成要素としてあつかっていくつもりである。それは具体的には、これらの行為のなかでもちいられる道具や存在、呪文、定式化された所作等をさすのである。

しかしながら、このような定義だけでは象徴による宗教の研究をすべて整理することはできない。そこにはさまざまな問題意識や、あいことなる方法があるのだからである。そこでわれわれとしては、研究関心のありかたにしたが

って、いくつかのレベルを設定することにしたい。このレベルはわれわれによれば三つある。①象徴とその内容あるいはその〈意味〉にかかわるレベル（象徴 *symbole* の問題）②象徴のあいだにいかなる関係があるかにかかわるレベル（象徴関係 *symbolisme* の問題）③象徴が全体としてどのような目的でもちいられ、どのような作用をはたし、どのような効果をもたらしているかにかかわるレベル（象徴作用 *symbolisation* の問題）。この三つのレベルのうち、ここでは紙面のつごうもあって、①と③のレベル、つまり象徴の内容と象徴の作用の問題だけがあつかわれる予定である。⁽⁶⁾

I 象徴の内容あるいは象徴の〈意味〉

a. 象徴の多価性

ここでとりあげるのは、象徴の内容あるいは意味をめぐる諸研究である。ここでの問いは要約すればつぎのことになる。儀礼や他の宗教行為の構成分子としての象徴は、なんらかの意味作用をもっているのだろうか。もしそうであるとすれば、そこには象徴に固有な意味作用の法則があり、象徴によってのみあらわされるようななにか特別な意味が存在しているのだろうか。

こうした問題をかんがえていくにあたって、われわれの導きの糸となってくれるのはターナーの研究にほかならない。かれによれば儀礼象徴の第一の特長は、多くの行為や事物がひとつの象徴のうちに凝縮 *condensation* してあらわされるという点にあり、これによって象徴はことなる意味を連結すること *unification of disparate significata* ができる。つまり儀礼の象徴はひとつで多くの意味をもつ *polysemous* のである。⁽⁷⁾ たとえばかれによれば〈白さの

象徴はつぎのものをあらわすという。力強さ、健康、純潔、幸運、首長の権威、先祖の霊とうまくいくこと、生命、生殖能力、狩人の力、与えることと食べること、記憶していること、笑うこと、多いこと、隠されているものをあきらかにすること、成熟すること、洗うこと⁽⁸⁾。これが白さの象徴の肯定的な面であり、それはそのほかに、血うみ、破壊的な光、狩人をおびやかすムクラの霊といった否定的なものもあらわすのである⁽⁹⁾。

このような象徴の多義的な性格については、象徴の意味に関心をよせる研究者のほとんどが同意している。マルセル・モース、グリオール、バルトといった宗教人類学者をはじめとして、フロイトやユングなどの深層心理学者、さらに宗教現象学や解釈学の領域でもおなじ見解をもっている研究者が多い。たとえばフロイトは夢の要素（＝象徴）についてつぎのようにかたっている。

「夢のこれらの要素は、非常に多くの夢思想（＝夢の内容）が関係しうる交叉点を表現している。夢判断に関していえば、これらの要素は多義的である。どうしても解釈がつくのである。」⁽¹¹⁾

あるいはエリアーデによれば、

「宗教的シンボリズムの本質的特長は、その多価性にある。つまり、直接的体験のうえではその関係があきらかではない多くの意味をどうじにあらわす能力にある。」⁽¹²⁾

そのほかに、ベラー、リクール、ユングなどもおなじ見解であり、ここからわれわれは象徴の意味にかんする第一の特長として多義性を指定することができる。

これにたいして逆の立場にたつのがレヴィ・ストロースである。かれにとって「象徴はそれが象徴するものよりいっそう現実的であり、意味するもの *signifiant* は意味されるもの *signifié* にさきだし、それを限定する」⁽¹⁴⁾とされるのであるが、そのことをふまえたうえでかれはこうのべている。

「人間はそのはじめから意味するものの全体を自由にもちいることができたのであるが、それがある意味されるものに割りあてることには困難をおぼえていた。この意味するものと意味されるものとのあいだには、神の理性だけが解決することのできる不適合が存在しており、その帰結は、意味されるものにたいする意味するものの過剰 *une surabondance de signifiant par rapport aux signifiés* (とらう) である。」⁽¹⁵⁾

理解しにくい一節であるかもしれないが、これをわれわれの問題意識にあわせていえば、象徴とその意味とのあいだには多対一の関係があるということである。⁽¹⁶⁾これはすでにのべた、いわゆる象徴の多義性とは逆の立場の主張であるが、興味ぶかいことには、さきに象徴の多義性のところでとりあげた研究者の多くがこの立場を支持している。たとえばターナーは、さきの白さの象徴の多義性についてふれる直前の箇所、その儀礼が、白いマメ、白い粘土、光、白い木、白い発酵酒、塩、白い食事、白い月の光、白い雌鶏といった白さの象徴の集積にほかならないことをのべていた。⁽¹⁷⁾この点にかんしてはグリオール、フロイトもおなじ意見であり、⁽¹⁸⁾象徴の内容にかんする第二の特長として、象徴とその意味とのあいだの多対一の関係をかながえることは十分に可能なのである。

以上の二点を総合すれば、つぎのように定式化されるだろう。それは深層心理学者ロズラートのことばである。

「象徴を意味するものと意味されるものとの関係のなかにおこなうなら、象徴とは多価的なものである。……この多価的な関係というのはあらゆる可能な形態をとる。つまり多対一あるいは差異から同一へという関係であり (univoque)、一対多の関係であり (co-univoque)、一対一の関係であり (bi-univoque)、そしてこれらのことなる方向性が象徴の領域ではどうじにあらわれるのである。……このことの結果は、象徴的なもの *le symbolique* とは「なにか」を説明するものでもなければ、あらわすものでもないということだ。」⁽¹⁹⁾

われわれは少しばかり先にすすみすぎたのではないだろうか。象徴が「なにかを説明するものでもなければ、あらわ

すものでもない」かどうかは、まだたしかめられていないのだからである。しかしこれまでのところからあきらかになつたことは、象徴がどうやら、記号（≡語）と∧意味∨との一対一対応を信条としている言語とはことなつた、独自の法則にしたがつたものであるらしいということである。そうであればわれわれは、この象徴の独自性を理解するためにも、すでに十分にすすめられている言語とその記号にかんする研究を簡単にふりかえつて、これと象徴との差異を明確にしておくことが必要だろう。

b. 言語と象徴

言語の理解に飛躍的な発展をもたらし、「言語学こそは科学の名にあたいする唯一の社会の科学である」⁽²⁰⁾といわれるまでにその対象と方法を厳密にしたのは、ソシュールにはじまる構造言語学である。ソシュールは、⁽²¹⁾まず、それまでひとつの実在としてとらえられていた語を分解して、これが記号表現 *signifiant* (あるいは聴覚像 *image acoustique*) と記号内容 *signifié* (あるいは概念 *concept*) とからなっていることを示したが、これはまさに革命的な洞察であった。しかしながら、かれの功績はそれだけにとどまるものではない。構造主義的といわれるかれの方法の獨創性は、むしろこのあとにはじまるのであつて、かれによれば、この記号表現と記号内容の關係と本性について注意すべき点が二点あるという。第一の点は、記号を構成している二つの要素、つまり記号表現と記号内容のあいだにはいかなる必然性もなく、両者はまったく恣意的な *arbitraire* 關係でむすびあわされているにすぎないということである。ひとえば、概念としての∧馬∨が「ウマ」と発音されなくてはならない必然性は全然なく、英語や仏語ではこれが「ホース」、「シュヴァール」と発音されているように、両者の關係はそれぞれの言語によって恣意的に決められているにすぎない。

第二の点は、この記号表現と記号内容とはともに、それだけでみたときには他の項との示差的な différentiel な特性しかもたない消極的な項にすぎないが、両者がむすび合わされるとはじめて積極的な価値 valeur をもつようになるということである。たとえば馬という語の記号表現は「ウ・マ」という音であるが、これはそのままでは他の音との違いを示しているだけで、意味作用も表現作用ももっていない。おなじように、その記号内容としての「馬」も、現実のある馬や馬の集合によって規定されているわけではなく、豚や牛、羊、人間といった他の項との差異性によってのみ規定されているのである。⁽²²⁾

ところが、こうした示差性がいの特徴をもたない「消極的な」記号表現と記号内容とがむすびつけられると、これは語としての積極的な価値をもつようになり、現実の馬に対応させられるようになる。⁽²³⁾ こうなると言語は、語をもってあらゆる存在に対応させることができるようになるのである。いかなる言語においてもその表現部、つまりその音的側面の単位としての音素 phonème (あ、い、う、え、おの音、K、Sの音など) は数十ずつしかないことが示されているが、言語は右のように示差性と恣意性とを固有な特性とすることによって、はじめて数十の音素をもってあらゆる存在をおおいつくすことができるようになったのである。

以上が言語とその記号に特有な性質であり、これを整理すればつぎのようになる。一、言語記号(≡語)は次元のことなる二つの要素、記号表現と記号内容とからなっている。二、記号表現と記号内容のあいだの絆はまったく恣意的なものであって、いかなる必然性もない。三、記号表現と記号内容とはともに示差性がいの特徴をもっていないので、いずれも独立して存在することはできない。四、それゆえ、記号表現と記号内容とは一対一でむすびつけられることによってはじめて存在することができる。以上の性質にくわえて、言語は以下のような二次的な特長 *secondarité* をもっていることがたしかめられている。⁽²⁵⁾ 五、どのような語や文についても言語によって語ることができ

(これが説明という作業にはかならない)。六、文脈に依じて、語をあらたな、個人的なもちい方をすることができる。この六つの項目についてひとつずつ象徴と比較していけば、われわれは象徴についてより深い理解をえることができるだろう。一、象徴とそれが象徴するもの(以下象徴されるものとよぶ)とは、たとえば黒い煙が火事を示し、あるいは黒い雨雲を示すというぐあいに、かならずしも次元を異にしたものではない。二、象徴と象徴されるものとのあいだには、つねに黒煙—火事、黒煙—雨雲というぐあいに、ソシユールがいうところの「自然な絆」、つまり動機づけ motivation の関係があり、これはけっして恣意的なものではない。三、象徴は山車や爆竹のように、象徴されるものとは無関係にそのものにおいて存在することができる。四、象徴と象徴されるものとの関係は、多くのばあい一対一ではなく、一対多、多対一の関係である。さらに、五、象徴をもって象徴について語ることはできない(象徴は説明することができないということである)。六、象徴の使用は慣習によってさだめられており、これを新しく、個人的に使用することは不可能である。

象徴のこのような性格はなにを示しているのだろうか。何人かの言語学者や人類学者の言によれば、象徴とは言語や語とはまったく本性を異にしたものであり、しばしばおこなわれているように、言語をモデルにして象徴をかんがえることはできないということである。換言すれば、象徴は意味あるいは概念を運搬するには不適當であり、ましてや説明や解釈という作用をおこなうことはまったくできないのであって、かりに象徴がなにかを意味しているようにみえるとしても、それはつねに言語によっておぎなわれていなくてはならないのである。そのうえ、概念や意味を運搬し、説明をおこなうのに適した言語が存在しているのに、なぜ象徴がこれまたおなじ目的でつかわれなくてはならないのかという疑問もある。⁽²⁸⁾

c. 象徴と実在

われわれは象徴と言語とを対照させることによって、両者の類似性よりむしろその相異性を確認するにいたつたのである。このことをみとめるならば、われわれのとるべき道は二つに一つであるだろう。一つは、象徴は、言語がそうであるようになにかを意味したり表現したりするためのものではなく、その特性は別のところにあるとすることであり、これがわれわれの立場である。もう一つは、象徴が言語と大きくことなるのは、言語にはあらわすことのできないある種の存在にむすびついているためであるとする⁽⁹⁾ことであり、これが、これまで宗教象徴に関心をよせてきた研究者の多くがとっている立場であることはあらためていうまでもない。

ところで、これらの研究者たちは象徴のもつ表現作用を無条件にみとめ、その結果かれらの関心は、この象徴によってあらわされているものを定義することだけにむけられてきた。それは「究極の現実」réalité ultime (エリアーデ)、「聖なるコスモス」[sacred cosmos (ルックマン)、「総体」totalité (リクール)、「原型」Archetypus (ヘンツ)、「コムニタス」communitas (ターナー)とさまざまに名づけられてきたが、⁽¹⁰⁾いずれもオットーの絶対他者としての「ミノーゼ」の概念のように、言語よりいっそう深いところに位置しているがゆえに、言語の一般的な使用によっては表現されることができず、ただ象徴によってのみ人間のもとにたえらるる、ある種の実在としてとらえられてきたのである。これらの主張のうちにある諸前提は、われわれによればつぎのように要約することができる。一、〈聖や実在〉などよばれるこのものは、言語より一層深いところに位置しているので、概念としてとらえることはできない。二、十分には言語化されないにもかかわらずそれが存在していることがたしかめられるのは、象徴によってこれが人間のもとにたえらわれているからである。三、象徴は、この〈実在〉あるいは〈聖〉に達する深さをもっているため、つねに言語の明晰さにたいしてあいまいなものとしてとどまる。四、この実在は、象徴とは無関係に、すでに存在しているもの

ある。というのも、それは象徴によって生み出されるものではなく、象徴によってあらわされるものだからである。しかしながら、こうした前提は、はたして宗教の研究に必要なものなのだろうか。むしろそれは、宗教の前提というべきものではないだろうか。

さて、宗教の研究にとって重要なことは、この \wedge 聖 \vee ないし \wedge 実在 \vee とよばれるものがいかなる属性をもち、日常性もしくは \wedge 俗 \vee といかなる関係にあるのかということをおきらかにすることにほかならない。そしてそのために象徴概念が有効であるとすれば、それはこの \wedge 実在 \vee が、なぜ、そしていかなる経路をたどって、象徴とともに人間のもとにあらわれてくるかということを説明することによって、この \wedge 実在 \vee の理解を進めることができるのでなくてはならない。ところがすでにみたように、象徴は他を説明することができるものではなかったし、しかも右の諸前提においても、象徴は実在に侵入されているがゆえにつねにあいまいさを残しているというぐあいに、象徴がこの実在を説明するのではなく、逆にこの \wedge 実在 \vee によって説明されなくてはならないものとされている。それゆえ、われわれが右の諸前提をうけ入れているかぎり、われわれは象徴をつうじて \wedge 実在 \vee のあらたな理解をえることはできず、逆に実在についてあらかじめ了解したものを、象徴のうちに再認することしかできないのである。

そうであれば、われわれは、象徴がこの実在をあらわしているという前提をすてるべきではないだろうか。象徴がこの実在となんらかの関係をむすんでいるとすれば、そして象徴こそはこの \wedge 実在 \vee を説明していくための鍵にほかならないとすれば、それはこの実在が象徴によって表現されているからではなく、この \wedge 実在 \vee とよばれるものは、象徴がある種の構造をもつてもちいられるときに、はじめて人間のもとに生みだされるある種の体験のことにほかならないからではないだろうか。

このような観点からなされた研究は、たしかに数多くあるわけではない。しかしながら皆無というわけでもないの

である。たとえば、ベラーはつぎのように書いている。

「実在はたんに与えられるものではなく、構成されるものである。……実在の理解とは、つねに主観と客観とをふくんだ動的な過程である。……象徴とはかくされた実在をあらわすものではなく、かくされたものと、あらわにされたものとをむすびつける生きた絆である。」⁽³⁰⁾

残念なことに、ベラーのことばはかれ独得の形而上的志向によってあいまいにされているが、その方向性を徹底したものが柳川啓一によって明確に示されている。

「まつりの中に出てまいります全てを、(あるものを言いあらわすための他のものという意味での)象徴のいろんな組み合わせというふうなものだけで見てしまいますと、もう一つ感覚としてのまつりというふうな面が、これがいわば切りすて(られ)ることにになります。……おまつりが単なる馬鹿騒ぎではなくて一つの宗教的な活動であるとともに、その中で、人が、何か自分たちが生まれかわったと言いますか、あるいは非常に新しいものに触れたという、そういう感じが起こるところがあるはずであります。そうすると、ここでそういうふうな一つの意識体験というふうなもの、これが感覚からおこってくる……その中で自分たちが変わったというふうな、そういうのが(まつりの)感覚から起こってくるということがあります。」⁽³¹⁾

つまり、まつりにおいて達成される一つの宗教経験を、象徴の表現作用という観点からではなく、それが感覚にあたる刺戟という観点から再構成することはできないかということである。

柳川啓一のこの視点が重要であるのは、それがまさに、かれがそれまでに論じてきたまつりと宗教儀礼の機能論や構造論をのりこえるべく提出されたものだからである。⁽³²⁾ われわれはつぎの章でこうした方向性において論議をすすめしていくつもりであるが、そこではわれわれは象徴のもつ感覚特性に注意をかたむけ、まつりと儀礼の核心にある実在

の体験を、象徴のもつこうした特性によって、人間のもとに構成されるある種の体験としてとらえていくだろう。

II 象徴の作用

a. 象徴の感覚特性

象徴をさまざまな角度から検討してみることによって、われわれは象徴にとって真に重要であり、また特有であるものは、一般にかんがえられているようなその表現作用ではなく、人間の五官を刺激するその感覚特性にあるのではないかという認識をもつにいたった。しかしながら象徴をこのようなものとして理解することは、一見したところ、問題の解明にはなく、むしろその混乱にみちびいているように思われる。というのも、このような認識にたつなら、われわれはただちにつきのような問いに直面させられるからである。象徴が、宗教儀礼のなかで経験されることが確実である△實在▽や△聖▽をあらわすためのものではないとすれば、それはどのようにしてこの△實在▽あるいは△聖▽を実現しているのだろうか。象徴がもつばら人間の感覚にむかっているといっても、その総体としての儀礼は、人間の認識や理性の次元にもかわらないではないのではないだろうか。そのとき、儀礼において、認識と感覚、いいかえれば言語と象徴とは、どのような関係にあるのだろうか。これらの問いについて、われわれは以下に具体的な象徴や儀礼の例をあげていきながら、答えをだすようつとめることにしよう。

最初にとりあげるのは、幻覚性のある植物をもちいる南米のトウカノ・インディアンの儀礼の例である。年に数回、とりわけ他の集団と合同したときにおこなわれるこの儀礼は男たちだけの祭であり、これに参加して幻覚をもつことよって、人びとは「絶対知の領域への鍵³³⁾」を手にいれることができると思われている。さて、この儀礼はさ

さまざまな規則と象徴とからなっているため、男たちがこの儀礼に加わろうと思えば、あらかじめ食事の制限や性交の禁止などにしたがっていることが必要である。そのうえで、儀礼がはじまってからも、幻覚性のある植物をせんじた液体をのむ順番や、その間隔、回数などにもこまかい規定があり、さらにそのあいまあいまにおこなう歌や踊り、何種類もの楽器をもちいたり、闇のなかでたいまつを点灯させたりすること、そしてアルコールの飲みかたや会話のしかたなどにも、厳格な規則と方向性が存在しているのである。

このような煩瑣な手順をふまえることによって、参加者は以下のような経験をもつようになる。まず参加者をおそうのは直接的な身体感覚であり、目まい、身震い、風や飛翔の感覚などをかればあじわうのであるが、これは銀河へ上昇することと解釈されている。この段階をすぎると、かれの目のまえには、丸や三角、斜線などの図象的なイメージがいくつも浮かぶようになる。これは光視とよばれる、目をつむってまぶたのうえから眼球をおすと目の前にうかんでみえる図象と同一のものであることがたしかめられている。さらにそれにつづいて、形のはっきりしないさまざまなイメージが目の前を走るようになる。この個人的で理解しにくいイメージは、一つひとつシャーマンや長老に尋ねることによって同定されていくのであり、その多くが神話上の出来事に同一視されるのである。

この儀礼がわれわれに興味深いのは、ここには幻覚性のある植物の感覚もしくは身体への作用、この植物をはじめとして、楽器、踊り、歌、たいまつと光といった、いく種類もの象徴を使用するための諸規則、そしてこれらの象徴によってひきおこされる経験への意味づけという、三つの質のことなる過程が並存していることが顕著にみてとれるからである。この三つの過程は、この儀礼にかぎらずおそらくあらゆる儀礼において並存しているものなのであって、それゆえ、たとえ現実にはそれが複雑にからみあって存在しているとしても、認識上はそれをわけてかんがえていくことができるし、またそうすることが儀礼のより深い理解のためには必要なのである。

この三つの過程を一つずつ整理していけばつぎのようになる。まず最初に、幻覚性のある植物をはじめとする象徴の身体への影響があり、これは中立的なものであって、いかなる意味や価値ももっていないにちがいない。ところがこの経験は無定形なものではなく、象徴の使用にあたってさまざまな規則をうけることによって、限定され、方向性をあたえられている。そしてそのうえで、この限定された経験が、一つひとつ解釈されることによって意味を付与されていくのである。ところでこのさいこの過程は、われわれの定義した意味での象徴の問題からはずれてしまうので、ここでは簡単にしかとりあげない⁽³⁴⁾。われわれがここで問題にしていくのは、人間の感覚を刺戟する象徴が、そのことをつうじて人間にどのような力をおよぼしているかということであり、そして、儀礼のなかには、象徴を使用するためのいかなる法則が存在しており、またその法則をもって象徴を使用することによって、人間は自己のうちに何を実現しているかということである。

こうした問題をかんがえていくうえでもっとも啓発的であるのは、匂いをめぐるダン・スペルベルの秀逸な研究である。かれによれば匂いとはつぎのような性質をもっているという。人間は匂いを区別することができるが、それを分類することはできない。ある匂いは、他の匂いと示差的な関係によって決定されているのではなく、花の匂い、タバコやコーヒーの香りというように、匂いのもとなる物質によって決定され、名づけられている。ある一つの匂いを想起しようと思ってもできないが、すでに知覚したことのある匂いをそれと認めることはできる。しかも匂いは記憶のなかで特別な位置を占めており、一度かいだことのある匂いを何年もあとに思い出すこともあるし、またその匂いにむすびつけられた状況や感情を、なまなましく再現することもできる。スペルベルはこのはたらきを喚起力 *pouvoir d'évocation* とよんでいるが、以上のような匂いの諸性質、つまりその非示差的な性格や、直接想起することの不可能性、そしてその並はずれた喚起力の強さなどはまさに象徴の特長であり、ここから匂いがきわだった象

徴性をもっていることが示されるといふのである。⁽³⁵⁾

匂い、色、音の感覚特性が、これほどの象徴性をもっていることはたしかにまれである。ところが色や音においても、一般にかんがえられているような認識の道具としてだけではなく、身体に直接はたらきかけ、日常的な意識の流れを中断させるはたらきがあることがすでに示されている。いわゆる未開社会の色の分類についてはこれまで多くの研究があるが、なかでもレヴィ・ストロースは色の対立に主要な価値をみとめ、たとえば赤と白というような色の対立や、あるいは色あり／色なしといった対立が、しばしば社会的な意味作用をはたしていると主張した。⁽³⁶⁾ これにたいしてターナーは、かれの調査したンデンプ社会の基本的な三原色である白／赤／黒の対立の背後には、人間の生理、心理的な経験がひそんでいるとした。すなわち、白⇐精液もしくは乳、赤⇐血、黒⇐死体といった連想であり、その結果これらの色は、強烈な感情や衝動をかきたてる力をもつとどうじに、人間生活の基本的な認識のセットとして機能することができるというのである。⁽³⁷⁾

色の対立が社会的な意味をあらわしているのかどうか、あるいは色の組み合わせが人間の基本的な認識のセットとして機能しているのかどうかはさておくとしても、色の認識において重要な色が色どうしの対照であることを否定することはできないだろうし、じっさい色の分類上の基本セットには世界的な普遍性が存在していることがすでにしめされている。⁽³⁸⁾ ところがその一方では、色にはターナーが主張しているように、強烈な感情や衝動をかきたてる力があることもまた事実なのである。色はフォービズムの画家たちが好んで口にするように、認識というより力というべき性格をもっており、「色は人間のエネルギーの直接的で強烈な、なまの表現である」といわれることができる。⁽³⁹⁾ 色のもつエネルギーとしての側面は、とりわけアフリカの儀礼等において強調されており、そこでは体を塗りわけ、あざやかな衣掌を身にまとい、色とりどりの仮面をかぶった男たちが、強烈な光のもとで乱舞する。このような色彩の

濫は、そして日本のまつり等においても、山車やまつりの装束などに強調される色彩の過剰は、なにかを認識させるためというより、むしろ力として作用するためのものではないだろうか。

おなじことは音についてもいえるだろう。たしかに音は、一方において、音どうしの示差的な関係からなるシステムを二つもっている。言語と音楽とがそれであり、前者はもちろん後者においてもその「意味」がしばしば問題にされる⁽⁴⁰⁾。しかしその一方で、大鼓の音のように音の強弱やリズムだけが問題であることもあり、このばあいには、「音そのものは中立的なもの」であって、いかなる意味作用ももたず、たんに日常性を停止するためのしるし⁽⁴¹⁾「marker」としてのみ機能しているのである。世界各地で観察されている、日蝕のときにできるだけ大きな音をたててこの事態を修復しようとする儀礼や、ヨーロッパの各地にかつてみられた、再婚の婦人の結婚式がおこなわれる日に、若者たちがいっせいに騒音をたてるシャリバリの儀礼などは、この範疇にいれるべきものである⁽⁴²⁾。

われわれは、儀礼象徴の身体への作用についてかんがえるために、幻覚作用、匂い、色、音をとりあげてきた。これらはいずれも宗教儀礼においてもちいられる象徴の特性であり、理性や意味の層をへることなく、直接人間の身体や感性の次元にはたらきかけることができるものである。しかもこれらは、日常的な意識の流れを停止させる力や、非言語的な体験をひきおこす力、そして並はずれた喚起力の強さなど、これまで宗教儀礼の特長とされてきた作用をもっていることがたしかめられたのである。

宗教儀礼でもちいられる象徴は以上のものだけでなく、そのほかに、たとえば視覚にうったえるものとしての形象や、味覚にうったえるごちそうや飲み物、触覚としての体をむち打ったり傷痕をつけたりすること、さらに競争、踊り、行進、断食、アルコールの効果といった、人間の運動感覚や内臓感覚にかかわるものなど多くの種類がある。

一口でいって、儀礼とくに祝祭とは、このような人間の五官ないし六官を刺激する象徴の、質量ともに過剰な使用と

して定義することができる⁽⁴³⁾。ここで象徴の量的な過剰というのは、祝祭においては、視覚、聴覚、嗅覚などの刺激をもたらず象徴が最大限に活用されるということであり、質的な過剰というのは、そこでは人間の五官もしくは六官が同時に刺激をうけるということである。もし、儀礼のなかで実現される聖もしくは「実在」の経験が、オットーのいうように、戦慄させるとどうじに魅了する、絶対他者の「実在」としてのヌミノーゼを基底におくものであるとするなら、このヌミノーゼとは、象徴のこのような使用によって実現される種の経験のことではないだろうか。というのも、「絶対他者」とは、これが言語化されない経験であることを示しているのだから、戦慄するとどうじに魅了する」とは、以上のような特性をもつ象徴の、質量ともに過剰な使用によってのみひきおこされるものであると思われるからである。

もとよりこのような見解は、われわれの独創ではない。すでにデュルケームは、祝祭において達成される集団的な沸騰状態 *Etat d'effervescence* に「聖」の起源をみとめ、これを基盤としてかれの聖俗論を展開していたし、ほかにもターナーのコミュニティとストラクチャーや、パタイユの消尽と生産の二元論などはおなじ発想を根底にふくんでいるのだからである。⁽⁴⁴⁾ところがこれらの論議は、かならずしもこの「聖」と「俗」の、あるいはコミュニティとストラクチャーの関係性に十分な注意をはらってこなかった。一方から他方への移行は、たんに時間的、空間的な継起として処理されることが多かったのであり、これらの主張に不十分な点があるとすればまさにその点にあったのである。そうであれば、われわれはここで両者の関係をより明確なかたちでしめすことができなくてはならないだろうし、またそれをおこなうためには、われわれはたんに儀礼と象徴を問題にするのではなく、一つの社会でおこなわれているあらゆる儀礼とその象徴を考察することが必要だろう。というのも、問題はこの「聖」と「俗」との総体的な関係だからである。

b. 儀礼と祝祭

われわれは別の箇所、西アフリカのドゴン社会の例をあげながらそうした試みをおこなっており、ここではそれを詳説するだけの余裕もないので、その結果だけをのべることにしたい。⁽⁴⁵⁾ われわれによれば、儀礼は大きくわけて二つのタイプに分類される。先行儀礼と遡向儀礼であり、前者は、健康、成人、妊娠、豊作、雨などの好ましい出来事が生じるように、それに先立っておこなわれるものであり、後者は、病気や死、ひでり、不作などの好ましくない事態が発生したときに、それを修復するべくおこなわれる儀礼である。

このとき、これらの儀礼においてもちいられる象徴は、一般にその儀礼の目的によって決定されている。前者の先行儀礼のばあい、たとえば雨乞いの儀礼においては黒い雲がくるように黒煙がたかれ、婚約と結婚の儀礼では、女が妊娠するように胎児に同一視されるなまずが食べさせられ、種まきの儀礼では、ひえが豊作になるようにこれが祭壇のうえから雨あられとふらされる。さらに成人式である割礼の儀礼においては、少年の頭の俊敏さをいのって頭の形をした祭壇がつくられたり、かれの健康をいのって、そのまつ毛やまゆ毛、血などで祭壇がつくられたりする。このように、儀礼の象徴はその目的とのあいだで、類似性と接続性の、あるいはメタフォーとメトニミーの法則にしたがって活用されている。⁽⁴⁶⁾ こうしてこれらの儀礼は、その目的である好ましい出来事をあらかじめ儀礼のなかで象徴的に現出させることによって、めざす結果を先取りしているのであり、それをつうじて、未来の行為にむかう人びとの心を組織し、健康や妊娠、出産、雨、豊作などの出来事がかならず実現するはずであるという確信と安心を参加者にあたえているのである。しかもこの先取りの儀礼は、以上にのべたものだけでなく、子供の成長、家族と親族の平和、家畜の繁殖、旅行、商取り引き、戦争といった、あらゆる重要な企てに先立っておこなわれているのだから、この先行儀礼がめざしているのは、たんにある好ましい出来事が生じることではなく、好ましいことばかりがつづいて生じる、

いわば理想の世界を実現することにほかならないのである。

ところがそうはいっても、現実には好ましい出来事ばかりがつづくわけではない。たとえ人びとが儀礼をへることによって、それがつづいて生じるはずであるという確信を手に入れたとしても、そのかれらを、病氣や疫病、ひでりや死、不作、不妊などの好ましくない出来事がいつかはおそわないではないのである。このような出来事が発生したときに、それを修復するためにおこなわれるのが遡向儀礼であり、これは、たとえば禁止を破ったためにその出来事が生じたとか、あるいは先祖をないがしろにした罰だとかいうぐあいにその原因を説明することによって、好ましい出来事だけがつづいて生じるはずであるという先行儀礼の原則をうたがわせないですませている。そのうえでそれは、供饗、いぶし煙、樂器、薬草などの象徴をもちいることによって、ふたたび好ましい状態を回復させようとしているのである。

以上のものが、われわれが儀礼の体系とよぶ儀礼の構成原理である。それでは、この儀礼の体系は人間にたいしてなにをおこなっているのかといえば、それは一口でいって、人間の条件を超越した理想の世界を現出させることである。人間存在はつねに不確定性にみちており、豊作や健康、長命や子孫繁栄をのぞみながら、その願望はかならずしもいつもかなえられるわけではない。それどころかかれは、たえず病氣や死、ひでり、不作、不妊などの好ましくない出来事におびやかされながら、かれの生をいとまもなくはならないのである。これにたいして、儀礼の体系が私たちづくっている世界は、安心と確実さの世界であり、好ましい出来事だけがつづいて生じ、たとえ好ましくない出来事が生じたとしても、それがただちに修復される世界である。つまり安定としての世界であり、願望そのものとしての世界である。人間はたえずこの理想にむけて生きていくのであるが、この理想の世界は、たんに現実のあなたに願望されているのではなくて、ときには体験され、生きられることができる。それが、象徴を過剰にもちいる儀礼、

いかえれば祝祭の空間なのである。

祝祭の空間がもっているこのような性格は、このドゴンの社会でも顕著にみとることができる。ここでは二種の祝祭が重要であり、そのうちの一つは先にもふれた種まきの儀礼である。この儀礼では、まずひえが豊かにみのるように祭壇のうえからひえの穂が雨あられとふらされ、そのうえで、このまつりの期間中は「訪問と贈りもの日」といわれるように、人びとはたがい友人や親戚のもとをおとずれ、贈りものと会話を交換しあう。村の長は人びとに一頭の牛をおくり、これが供儀にふされて分割され、これに各自の家でもおこなわれる供儀がつづく。こうして大量の食事と大量のビール、そして豊かな会話と親密さにみたされるこの儀礼では、たんにひえの豊作が祈願されるだけでなく、あたかも理想のときがすでに実現されたかのようにふるまわれるのである。

もう一つの儀礼は、六〇年に一度おこなわれるシギのまつりである。これは人間の社会にことばと死が出現したことを記念しておこなわれる儀礼であり、最初の死者をあらわす大仮面がきざまれ、この仮面の責任者たちは「シギのことば」といわれることばでたがいに会話する。ところが一見死をうけいれているようにみえるこの儀礼は、じつは逆に死をあざむき、死すべき運命を超越するためのものである。「たしかにわれわれは、シギのことばを、つまり死のことばをもっている……しかしわれわれは、どうじに生のことばをあたえられた。さあみんなそれを口にしよう」と老人はくり返し叫ぶのであり、生まれかわりをあらわすために、胎児の衣掌を身につけ、頭をきれいにそった男たちは、それにこたえて死を追放する道具をふりまわしながら踊りつづけるのである。

こうしてこの象徴を過剰にもちいる二つの儀礼は、そして一般にいわゆる祝祭の空間は、人間の条件を二重にこえるための機会となっている。つまりそれは、不確定性としての人間の世界から、安定と理想としての儀礼の世界に移行することであり、そして日常の個人の世界から、象徴的作用に身をゆだねて、集合性の世界へと超越していくこと

である。人びとはこの至福の時間をより充実したものにするために、ぬかりなく準備をするだろう。そして至福のよろこびをより強いものにするために、象徴の開発につとめるだろう。しかしながら、そうすることは人間の社会を逸脱と放縦にゆだねることではなく、むしろこの至福のときにむけて人間の労働と社会を組織していくことにつながっている。

人間の営為はすべて未来への投企としてあり、もし人間に未来への確信をあたえてくれる儀礼の体系が存在していなかったなら、人びとはあえてこのような営為をおこなうことがなかったかもしれない。ところが儀礼は、不確定性としての現実にはたつきかけるべきかということをおしえているのであり、それによって人間から不安をとりのぞき、精神的な保証をあたえている。その意味でこの儀礼と象徴は、言語では組織することのできない人間の感性や衝動を組織するという役割をはたしているものではないだろうか。

結 論

われわれは第一章において、これまで宗教象徴に関心をもってなされた研究の多くが、その内容あるいは意味だけを問題にしていたこと、ところがそうした立場からの研究は、象徴と宗教の理解には得るところが少なく、むしろ多くのばあい弊害となっていたことを示しておいた。つぎに第二章では、宗教象徴において重要なのは表現作用ではなくその感覺特性であり、そのようなものとしての象徴が、どのような構成をもって儀礼をかたちづくっているか、そしてその儀礼は、人間にたいしていかなる作用をおよぼしているかを問題にしていかななくてはならないとかんがえにみちびかれた。このような問いにたいしてわれわれが用意した象徴と儀礼の概念は、おそらくまだ不十分なもの

でしかないだろう。しかしながら、このような方向性を徹底することによってこそ儀礼と象徴のより深い理解がえられることを、われわれは確信しているのである。

注

- (1) 『講座宗教学 4、秘められた意味』(藤田高雄編、東京大学出版会、一九七七)は、宗教△象徴▽を研究するための理論的枠組みを提供する目的でなされている点できわめて重要なものであるが、われわれの観点からすれば、これはその副題が示めているように、△象徴▽を△意味▽の側にひきつけすぎたきらいがある。
- (2) △象徴▽を△実在▽としてとりえる立場は、たとえばエリフアデにみられる。かれにによって△象徴▽とは聖の顕現 *hiérophanie* にほかならず、存在論的価値 *valor existentielle* をもつものだからである。Eliade M., 1953, *Traité d'histoire des religions*, (Paris, Payot), p. 381 et sq. これにたいして、宗教人類学においては、一般に△象徴▽は△もの▽であるいは対象としてとりえられてくる。一方、レヴィ・ストロースやニードムが△象徴論▽ *symbolisme* なる語をもち、象徴体系 *système symbolique* や象徴分類 *symbolic classification* についてかたるとおぼたは、△象徴▽は分析概念として要請されるものである。Levi-Strauss C., 1950/1973, "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, (Paris, P.U.F.), p. xix; Needham R., 1967/1973, "Right and Left in Nyoro Symbolic Classification", Needham R. ed. *Right and Left*, Chicago, The Univ. of Chicago Press, pp. 299—341).
- (3) △象徴▽がすでに一つの△実在▽であるとする立場はわれわれの関心の外にある。というのも、それは検証不可能な一〇の要請にすぎず、われわれとしてはこれを批判するよりも検討することのほうがよいのだからである。
- (4) Turner V., 1969. *The Ritual Process*, (London, Routledge & Kegan Paul), p. 14; Turner V., 1970, "Introduction", *Forms of Symbolic Action*, (American Ethnological Society, pp. 3—25), p. 8.
- (5) Lévi-Strauss C., 1964, 1966, 1968, 1971, *Mythologiques, I-IV*, (Paris, Plon); Detienne M., 1972, *Les Jardins d'Adonis*, (Paris, Gallimard); Detienne M., 1977, *Dionysos mis à mort*, (Paris, Gallimard), など参照せよ。
- (6) この点ばかりあげながら象徴の關係にかんする研究について一言のべておくのが必要だろう。このレベルの研究は、Needham からの象徴的三分論、Jakobson のメタフォアとメトニミーにかんする論議に刺激された諸研究、そして Mary Douglas のアノマリー論をふくんでいる。これらはいずれも一九六〇年代に登場してきたものであり、それいらいはなほなく論議

なされてきたものである。しかしながら、その趨勢が一段落ついた現在、われわれはようやくこれらの研究の有効性と限界性とを正しく指摘することができるようになったのではないだろうか。これらの研究がわれわれに理解させたことは、ある条件のもとで、なぜある象徴がもちいられて他の象徴はもちいられないかというこの理由であって、これによってわれわれは象徴の使用における偶然性のある程度とりのぞくことができるようになった。ところがこれらの研究は、象徴の使用そのものにかんする基本的な問題、つまり、象徴がいかなる目的をもってもちいられており、それはどのような作用をはたし、人間にたいしてどのようなかわりをもっているかという問題については全然ふれていない。こうした問題は、われわれの分類にしたがえば、第三のレベル、つまり象徴作用の問題にはかならないが、このレベルの研究はこれまでほとんどおこなわれてこなかった。これにたいして、われわれがこの論文の後半でとりくみたいと思っっているのは、まさにこの問題なのである。

(7) Turner V., 1967, *The Forest of Symbols*, (Ithaca, Cornell U.P.), pp. 28—45; Turner V., 1970, pp. 8—14.

(8) Turner V., 1962/1975, "Chihamba: The White Spirit", *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, (Ithaca, Cornell U.P.), p. 169.

(9) *ibid*, p. 192.

(10) Mauss M., 1950/1973, "Essai sur le don", *Sociologie et anthropologie*, (Paris, P.U.F., pp. 143—279), pp. 221—227; Griaule M., 1952, "Réflexion sur des symboles soudanais", (*Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XIII, pp. 8—30; Barth F., 1975, *Ritual & Knowledge among the Bakhtman of the New Guinea*, (Oslo, Universitetsforlaget), pp. 157—161, 189—190.

(11) フロイト、一九六七『夢判断』(高橋義孝訳、人文書院)二三六頁。語句の一部を仏訳版によって変えてある。

(12) Eliade M., 1962/1981, *Méphisotophèles et Vandrogryne*, (Paris, Gallimard), p. 304. 同様に、ヘリマード『イメージとシンボル』(前田耕作訳、せりか書房) 20頁。

(13) Bellah R.N., 1970, *Beyond Belief*, New York, Harper & Row, pp. 243, 253; Ricoeur P., 1965, *De l'Interprétation: essai sur Freud*, (Paris, Seuil), pp. 16—28; ユング、1981『ユングの象徴論』(野村美紀子訳、思索社) 185—6頁。

(14) Lévi-Strauss C., p. xxxii. われわれはやむを得ず *signifiant* と「意味するもの」、*signifié* と「意味されるもの」の語をあてたが、正確に言えばこれは正しい訳し方ではない。とじうのも、*signifiant/signifié* なる語を案出したのはソシュールであるが、かれはこれを *signification* (意味) からではなく、*signe* (記号) からとったのだから、それぞれ「能記」「所記」あるいは「記号表現」「記号内容」の訳をあたるべきものだからである。しかしこゝしたのでは意味がとうじないため、あ

をいつのやうに記出して来たか。cf. Saussure F. de, 1972, *Cours de linguistique générale*, (nouvelle édition, Paris, Payot), pp. 99—100. 以上の事實は、レヴィ・ストロースの誤解ないし曲解をあらわすものにほかならない。ところでこの「誤解」は、のちに記号学の発展を準備することになった。これだたいしてわれわれの立場は、現在の記号学の趨勢にたいしてかならずしも肯定的なものではない。

(51) Lévi-Strauss C., 1950/1973, p. xlix, 強調筆者。

(19) 象徴とその「意味」とのあいだの多対一の関係というのはなじみにくい概念であるかもしれないので、いくつかの例をあげてみることにしよう。ある種の儀礼、とくに祝祭やカーニヴァルにおいてはさまざまの象徴がもちいられるが、そのなかには花火や香のやうに「意味」がほとんどないものや、音楽や踊りのやうに「意味」がきわめてあいまいなもの、そして山車や饗宴のやうに「想定される」意味「にたいして象徴が不適合なまことに過剰なものがある」ということである。

(17) Turner V., 1962/1975, p. 168.

(81) Griaule M., 1952, p. 22; フロベール「一九六〇年」一三三頁。

(61) Rosolato G., 1964/1979, *Essais sur le symbolique*, (Paris, Gallimard), pp. 112—114; cf. Babcock B., 1978, "Too Many, Too Few: Ritual Modes of Signification", *Semiotica*, n. 23 : 3/4, pp. 291—302.

(62) Lévi-Strauss C., 1958/1974, *Anthropologie structurale*, (Paris, Plon), p. 37.

(12) フレ・サユース F. de, 1972, pp. 97—169, 174頁。

(22) そのことば「た」とをば日本語の「牛」という語と正確に対応する語がフランス語には存在せず、性別や去勢の有無でいろいろ分類された「boeuf, taureau, vache, veau」などの語が存在するたゞであるという事実を「た」でつづめられた。

(23) Benveniste E., 1966, *Problème de linguistique générale*, I, (Paris, Gallimard.), p. 44.

(42) 著者「た」と「ば」 Jakobson R., 1963, *Six leçons sur le son et le sens*, (Paris, Ed. de Minuit), p. 47 sq.; Martinet A., 1970/1980, *Éléments de linguistique générale*, (Paris, Armand Colin), pp. 13—15.

(25) Ducrot O. et Todorov T., 1972, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, (Paris, Seuil), p. 137.

(26) Saussure F. de, 1972, p. 101.

(27) Todorov T., 1978, *Symbolisme et interprétation*, (Paris, Seuil), pp. 15—16; Sperber D., 1974, *Le Symbolisme en général*, (Paris, Hermann), pp. 13—62; Bloch M., 1974, "Symbols, Song, Dance, and Features of Articulation", *European Journal of Sociology*, v. 25, pp. 55—81.

- (28) パンヴェンストによれば、言語、文字、音楽等をはじめとする諸記号体系は、それぞれこととなった機能を与えられており、そこには「付して重複しないという法則」があるという。Benveniste E., 1974/1980, *Problème de linguistique générale, II*, (Paris, Gallimard), pp. 51—53.
- (29) Eliade M., 1962/1981, pp. 296—297; ルックマン、一九七六『見えないう宗教』(赤池憲昭、ヤン・スヨンゲド一訳、ヨルダン社) 九二頁。リクテール、一九八〇『悪の神話』(二戸とおる、佐々木陽太郎、竹沢尚一郎訳、溪声社) 一八一—二四頁。メンタ、一九八一、一八五—六頁、六四頁。Turner V., 1969, pp. 128—129.
- (30) Bellah R.N., 1970, p. 242.
- (31) 柳川啓一、一九七六『まじりの感覚』(『宗教研究』二二二六号、一一—三〇頁) 二四—二八頁。この文章は、口述されたものがそのまま活字にされたという性格をもって、筆者の責任で二・三の語句をおぎなした。
- (32) かれのまじりの機能論と構造論は、それぞれ、柳川啓一、一九七二、「親和と対抗の祭」(『思想』五八二号)、一七五—一七六頁、同、一九七二、「祭の神学と祭の科学」(『思想』五六九号)、一四八—一五〇頁に提出されている。
- (33) Reichel-Dolmatoff G., 1975, *The Shaman and the Jaguar*, (Philadelphia, Temple U.P.), p. 103. 以下の儀礼の記述は同書一五七頁以下に於ける。
- (34) われわれはこの問題について別の箇所でも論じている。竹沢尚一郎、一九八三、「日常のなかの権力—マルク・オジエ試論」(『社会史研究』三号、日本エディタースタール出版社) に発表予定。
- (35) Sperber D., 1974, pp. 127—131; 444 Gell A., 1977, “Magic, Perfum, Dream……”, *Symbols and Sentiments*, (ed. by I. Lewis, London, Academic Press, pp. 25—38.)。句がきわだつた象徴性を帯びてくることは、近年の神経心理学の発展によつてもたしかめられている。それによれば、嗅覚、幻覚、イメージ、記憶、情動などの機能は、人間の脳の中の大脳辺縁系といわれる部分にむすびついているのであるが、これらはまさに象徴のもつとも得意とする活動領域ではないだろうか。G. ブラウン、一九七九『認知言語の神経心理学』(原一雄訳、新曜社) : Lamsdella J.T., 1980, “Neuro Functional Foundations of Symbolic Communication”, *Symbol as Sense*, ed. by M.L. Forster & S.H. Brandes, (New York, Academic Press, pp. 147—174).
- (36) Lévi-Strauss C., 1962, *La Pensée sauvage*, (Paris, Plon).
- (37) Turner V., 1967, pp. 59—92.
- (38) Berlin B. & Kay P., 1969, *Basic Color Terms*, (Berkeley, Univ. of California Press).

- (38) Allen S., 1979, "L'impossible distance", *Revue d'Esthétique*, (Paris, 10/18, pp. 272—296).
- (39) Eades J.S., 1982, "Dimensions of Meaning: Western Music and the Anthropological Study of Symbolism", *Religious Organization and Religious Experience*, ed. by J. Davis, (London, Academic Press, ASA n. 21).
- (41) Needham R., 1967, "Percussin and Transition", *Man*, vol. XI—4, pp. 606—614.
- (42) Lévi-Strauss C., 1964, *Mythologiques*, I—*Le Cru et le cuit*, (Paris, Plon), pp. 292—295; ナナン・ムルゲヤック
ムルゲヤック、一九八二年「ブルジョワの言説と民衆の慣習」(『マナル論文集』「魔女とシャリバン」新評論社)。
- (43) 柳川啓一、一九七六、二二頁。
- (44) Durkheim E., 1912/1979, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, (Paris, P.U.F.), pp. 313, 603; Turner
V., 1969, pp. 94—130; Turner V., 1974, *Dramas, Fields, and Metaphors*, (Ithaca, Cornell U.P.), pp. 23—59; Battaille
G., 1973, *Théorie de la religion*, (Paris, Gallimard).
- (45) 竹沢尚一郎「儀礼の構造—先取りと後づけの体系」(準備中)。以下の内容のよりへわして記述と出典等についてはこの論文を参照のこと。
- (46) ここからあきらかなように、象徴はなにかをあらわすためにもちいられているのではなく、なにかをあらわすがゆえにもちいられているのである。それゆえ象徴の目的は、われわれがすでに考察したように、表現とは別のところにあるのである。
- (47) Dieterlen G., 1971, "Les cérémonies soixantaines du Sigui chez les Dogon", *Africa*, vol. XLI—1, pp. 1—11.