



デュルケーム／デュルケーム学派研究会

Japanese Association for Durkheimian Studies

ニューズレター

第10号 [2009年12月25日発行]

会長 大野道邦 <mitikuni@mua.biglobe.ne.jp>

郵便振替口座番号：00980-4-20999

編集事務局 奈良女子大学文学部

(口座名称) デュルケーム研究会

Tel 0742-20-3264, 3259

編集

中島道男

江頭大蔵

小川伸彦

<mnakajima@cc.nara-wu.ac.jp><egasira@law.hiroshima-u.ac.jp><ogawax@dream.com>

デュルケーム／デュルケーム学派研究会の趣旨

世紀転換期のグローバルなレベルにおける社会的、文化的な変化の中にあつて、最近、国際的にも国内的にも、デュルケームやデュルケーム学派の業績の再評価の機運が高まってきている。わが国においても、若い世代を中心としてデュルケーム／デュルケーム学派に関心を抱く研究者が増えつつある。

このような状況を考慮に入れつつ、前世紀転換期の古典であるデュルケーム社会学、および、その発展型としてのデュルケーム学派について調査・研究することによって、現世紀転換期の社会・文化・人間の構造や動態を分析・説明・解釈するための基礎的・原理的なパースペクティブを明らかにしたい。このために、相互啓発的な研究会を定期的に開催する。

第18回研究例会 (2009年4月18日、広島大学)

報告1 小関彩子 氏 (和歌山大学)

デュルケームとベルクソンにおける人格の概念

コメンテーター：岡崎宏樹 氏 (京都学園大学)

報告2 藤吉圭二 氏 (高野山大学)

モースの貨幣論について

コメンテーター：林 大造 氏 (神戸大学)

第19回研究例会 (2009年11月14日、大谷大学)

報告1 林 大造 氏 (神戸大学)

支援・援助・ケアの時代における贈与論

——グローバル化進行下の連帯のかたち

コメンテーター：岡崎宏樹 氏 (京都学園大学)

報告2 三上剛史 氏 (神戸大学)

モナドロジーと社会学——意識システムとモナド

コメンテーター：大野道邦 氏 (京都橘大学)

【第18回研究例会報告要旨】

〔報告1〕 小関彩子（和歌山大学）

デュルケムとベルクソンにおける人格の概念

本発表は、同時代人であるデュルケムとベルクソンを比較することによって、社会と個人との関係を解明することを目的とする。その際、主にフィールドを宗教に置き、「人格」という概念をめぐる2人の解釈の相違を比較検討することを、方法とする。

まず、方法論としての決定論と自由の評価に言及した。デュルケムが社会的事実を科学的決定論によって解明しようとするのに対して、ベルクソンは自然法則(*loi*)の必然性と社会的責務としての法(*loi*)を区別し、個人の人格の持つ自由の可能性を主張している。

次に、宗教における個人性を巡って2人の主張を検討した。デュルケムが例として挙げる原始宗教においては、個人は集団的霊魂が仮に化身したものであり、個人の霊魂は集団の集合的霊魂の部分に過ぎない。社会が想定する理想というデュルケムの抽象的な理念とは異なって、ベルクソンが析出する開かれた宗教においては、神は呼びかける人格神である。その神が呼びかけ、創造し、愛する対象もまた人格であり、しかも創造された人格は、自らも愛し、創造する存在である。ベルクソンはある特定の、特権的な個人が種の限界を突破し、新しい段階を人類にもたらすと考える。個人を超越したものを社会に求めるデュルケムが、さらに社会を超越したものを認めることはしないのに対して、ベルクソンは閉じた宗教の先に開いた宗教の可能性を示唆している。個人性を重視するベルクソンが、人類を、一定の閉じた社会とは全く本質を異にした開かれた社会と考え、普遍的な開かれた宗教を想定したのとは対照的に、デュルケムは宗教の持つ普遍主義的な特色を、コスモポリタニズムとインターナショナリズム(*nation* と *nation* の間)にのみ見ている。すなわち、各氏族の神が、より広範囲の神へと統合されていく、という方向でのみ考えるのである。

もちろんデュルケムを、単に個人を看過して社会的なものの実在のみを主張した、と図式的に理解すべきではない。彼はドレフェス事件において、国家主義や教権主義に対抗して個人の尊厳を擁護するために果敢に論陣を張った当事者である。カトリック教会の教権主義に対抗して個人主義を擁護するために、彼はキリスト教の独創的な点こそがまさしく個人主義精神の顕著な発達にあった、ということを経験するという戦略を用いている。しかしながら、彼の言う個人とは特有の名前を持つ私的存在ではなく、非人格的・匿名的であらゆる個別的意識を超えた彼岸にある個人「一般」のことである。デュルケムは国家の暴力に対抗して個人の尊厳を守ることを意図しているはずであるが、彼にとって個人とは所詮「私的」なものであり、公共の価値の下位に位置づけるものにとどまっている。むしろその点で、彼は個人主義を批判する側と同じ個人観に立脚しているのである。デュルケムは、個人主義的道徳をその合理的表現とする人類教を提唱するのであるが、彼の人類・人間といった概念は、ベルクソンの意図した普遍性とはかなり位相を異にしている。彼にとって人類とは、成員が相互に人間であること以外に何の共通点も持たない社会集団において、人間が人間に対して神となる社会のことである。もちろん、個人を包摂する社会集団が崩壊し、各人が茫漠たる広大な社会と対峙しなければならなくなった近代社会を分析したデュルケムの功績は大きい。このような人類とは、様々な属性を紐帯にして凝集する諸集団（同じクラブ、同じ民族、同じ国民どうし）において「我々意識」を高揚させるような諸属性を、量的に拡大・延長したものにすぎない。結局デュルケムの個人主義は、他の全ての道徳や宗教と同じく特定の社会の所産であり、個人宗教もまた社会制度である。そして、この社会の理想は、国家の上に投影されていくことになる。国家は我々のいずれとも同一視できない個人一般を発展させようとする。我々が国家に貢献する目的は、我々の私的な目的を超越しつつそれと結びついていける、非人格的な目的である。デュルケムは、人格の絶対的な自律性は不可能であると考えている。個人の人格とは、そのつどの社会の状況と世論によって左右される、相対的な自律性しか与えられていない。しかし個人の権利が

社会によって決定され、人格の尊厳が世論に任されるのであれば、ドレフュス裁判とはまさしくデュルケムの措定したとおり、世論によって決定したと言うべきではないだろうか。対照的にベルクソンは、フランスに同化したユダヤ人として、ドレフュス事件に対して沈黙を守ったが、むしろ彼のほうが国民国家の孕む危険性には敏感である。デュルケムが宗教的理想を国家に置くのに対して、ベルクソンはより普遍的なレベルを志向して国際連盟に貢献し、アメリカの脱退に失望した後は、国一際としての普遍性ではない、全く新しい段階としての人類全体に開かれた道徳を希求していくこととなる。

最後に、身体を巡って二人を比較した。ベルクソンは人格の奥底に生命の根源的な躍動たる純粹持続が流れていると考えるが、しかしまた人格を、私以外の何ものからも区別された独自性という観点からも特徴付けている。始原の生命を分有させ、生命の大きな流れから個体という有機体を切り出してくる役割を、ベルクソンは身体に負わせる。身体は人格に個人性を付与するとともに、人格が他の物質世界・他者に対して開かれ、コミュニケーションする通路でもある。人格の形成に際して身体という要因に着目する点では、デュルケムも同様である。しかしながら、彼は、一般性という形式によって認識を行う理性的存在である精神に対して、身体は人格を自己に閉ざされた利己的な存在へと個別化するものであると考える。結局デュルケムにおいては、人格を精神とすればそれは非人格的一般性に解消され、身体とすればそれは個別的ではあるが人格の名に値しない存在に貶められてしまうのである。

〔報告2〕 藤吉圭二（高野山大学）

モースの貨幣論について

本報告では、貨幣の起源に関するモースの考察を検討した。これは「貨幣論」と呼べるほど体系化されたものではないが、「贈与論」理解の補助線のひとつとして有効と思われるからであり、特に「贈与論」で扱われた全体的給付の体系をモースが「その上に私たちの社会が築かれている人類の岩盤のひとつ」と呼んでいることの含意に関する手がかりを見出すことができるという点が重要である。

モースは「贈与論」において、「資本家は、みずからを社会の勘定方と考えなければならない」と述べる一方で「人類社会の偉大な改革が煩わしい贈与の経済を克服したのだ」とも述べている(*1)。「贈与論」の議論は過去および現在の民族誌上の事実より抽出された贈与慣行に関する知見を踏まえ、そこから同時代の社会に適合的な制度を構想することに目標を置いていると見ることができる。こうした目標のもとに進められるモースの議論の妥当性を判断するには、(1) モースが議論の展開に援用している民族誌上の諸事実の妥当性、(2) 諸事実のうえに展開しているモースの議論そのものの妥当性というふたつのレベルで検討を加えなければならないが、本報告では後者に力点を置いて検討した。

また、これに付随して、レヴィ-ストロースが『社会学と人類学』の序文において「モースの思惟の展開のなかでは副次的なものにすぎないもの」と述べたマナを、それでも「実在のもの」としたモースが、その「実在」性をどのように捉えていたのかを確認する手がかりを得ることをめざした。主たる検討対象は「貨幣観念の諸起源」(1914=Ceures, tome2, pp.106-112, 以下 ONM と略記)、「貨幣の社会的機能に関する討論」(1934=ibid., pp.116-120, 以下 FSM と略記)とした。

貨幣が社会的な事実である所以についてモースは次のように述べる。「貨幣とは単に物質的、物理的な事実だというだけではありません。それは本質的に、社会的な事実 un fait social なのです。その価値は、ものを買う力に由来する価値であり、人々が貨幣に置く信頼の程度なのです(ONM: p.106)」。モースのいう「社会的事実」とは何か。それは、その社会で「事実」と受けとめられていること。時代・地域によってバリエーションを持つが、何らかの意味で「人間の本質」に根ざす(とモースが見ている)ものだということができる。それでは、貨幣という社会的事実に現れる人間の本質は何か。それは、自然・人間の

両方を含む「外界」に働きかけ、その働きかけによって自分にとって有益なものを獲得し、有害なものを回避しようとする人間の傾向だとみることができる。ここでいう有害・無害には、快・不快のような感覚的・感情的なものも含むが、さしあたり「なぜそれが人間の本質なのか」については問わないこととし、「観察によってあまねく見られる事実」から導かれるものであるとするにとどめる。また、「普遍的な本質が、なぜその地域ではこのような特殊な形態で現れるのか」についても深入りしないが、貨幣についてのモースの議論では「外界への働きかけを有効にするためのもの」すなわち「力の象徴」としての（原初的な形態での）貨幣だと位置づけられているといえる。

こうした議論の過程で「マレー-メラネシア-ポリネシア語圏におけるマナ mana という語は、物質の持つ力や魔術的な行為が持つ力を指すだけでなく、人間のもつ権威をも指す言葉です(ONM, p.111)」や「原初的な貨幣の持つ購買力は、なによりも、私たちの見方からすれば、タリスマンの権威であり、それを所有し、まわりの者たちに言うことを聞かせるためにそれを用いる者に、その権威は与えられる(ibid.)」のような指摘もなされるが、検討の対象となるのは、個々の事物について「なぜそれが力を帯びるのか」ではなく「力を帯びた（と人びとに受け入れられた）そのものが、どのような働きをするのか」という点である。

「外界に働きかける力」の象徴としての貨幣には、当然、その強弱や有効／無効な場面を想定しうる。たとえば「金銭は原初的には消費のための物財の獲得には用いられず、贅沢品の獲得に用いられたり、また、人間に対する権威の獲得に用いられる(ibid.)」という指摘はこうした想定を裏づける。このように考えたとき「贈与論」でモースの見ていた「現代の社会の複雑化」を「貨幣の持つ力の細分化」として捉えることが可能ではないかと思われる。

*1 報告後にフロアより「人類の偉大な改革が贈与の持つ煩わしさを克服した」というモースの論調につきコメントを頂いた。この論調は文字通りに受けとめるよりも、むしろ「貨幣経済」への皮肉ととった方がいいのではないかという趣旨だったと思う。この点についてはさらに検討を重ねたい。

(編集事務局より：本号8～12ページに、「貨幣観念の諸起源」と「貨幣の社会的機能に関する討論」の翻訳を掲載しています。)

【第19回研究例会報告要旨】

〔報告1〕 林 大造（神戸大学）

支援・援助・ケアの時代における贈与論——グローバリゼーション進行下の連帯のかたち

福祉、環境、災害といった分野では NGO・NPO・ボランティアが活動の現場を担っている。それは、旧来の国民国家が問題領域の現実に対して大きすぎたり、小さすぎたりするというグローバリゼーション進行下特有の問題への対応としてとらえることができる。こういった領域における活動を特徴づけるキーワードは援助、支援、ケアであり、本報告はそれらのタームに底流する連帯のかたちのイメージを、モース贈与論からとらえ返すことを目的としている。すなわち、モース道徳論の現代的意義を具体的な実践のなかで確認することである。

上記のようなフィールドの一つとして開発援助を考えた場合、これを一種の贈与ととらえる議論がある。「異文化間資源移転」としての開発援助においては、援助者は被援助者からの対価を求めないのが原則であり、援助者は被援助者からの「返礼」の時期・内容も予測できないし、返礼の有無さえ確実ではないという具合に、モース贈与論の枠組みを参

考に、開発援助の有り様を分析することができる（佐藤 2005）。その一方で、援助においては同じ資源が贈与されても、両者の関係性、インフラ整備状況、受け手の活用能力に応じて、全く異なる意味と効果を持ちうるということが実態的フェーズでは考慮されなければならないと佐藤は論ずる。こうした開発援助の現場からの提起を踏まえると、モース贈与論は、グローバルな資源移転の分析において限定的視座しか供することのできない、「旧来的な慣習」のみあてはまる研究なのであろうか。いうまでもなく否である。異文化間の資源移転（＝贈与）の現場のみならず、今日のグローバル、ローカル両面にわたる支援・援助の現場においてこそ、モースの贈与論は本領を發揮する、というのが本報告の主張するところである。たとえば、1980年代以降、R. Chambersの主体的参加型調査（PRA: Participatory Rural Appraisal）に代表される潮流では、援助の双方向化、多極・多元化、“Putting the Last First”といったエンパワーメントの重視が方向性として打ち出されている。このような多様で、「顔の見える」対人性を重視した、昨今のグラスルートの援助のあり方においては、モース贈与論の人格的なコミュニケーションの視座こそが生きてくる。このことを災害復興支援の現場から見よう。

阪神・淡路大震災後の災害復興ボランティアの実践の現場において、三井（2008）は〈「人として」の支援〉という支援のあり方を概念化した。震災後の行政による制度的な被災者支援は、効率性・平等性を追求するため、制度化では対応しきれない局面を必然的に随伴させる。「広がりと継続のために制度化が不可欠であるにもかかわらず、制度化された支援には常に限界があるのだとしたら、そこで必要になるのは、制度化された支援の枠組みを超えたところにかにしていかにしてアプローチするか」という、支援の方途が問題となる。こうしたプロブレマティークのもとに、〈「人として」の支援〉論は、とりわけ相手が支援者の手を拒むとき、「自己決定を尊重すべきか／さらに一步踏み込むべきか」といったジレンマにおいて、この相反する二つの態度を同時に実践することを支援の方途として自覚的に選び取る。「『解決』とは言えないが、それを重ねていくことが、相手を他者としてとらえながら支援し続けるという営みそのものになっていく」という。このような方途は、制度ではカバーできない領域を対象とする支援・援助に求められる実践の現実を、リアリティーをもって性格づけるものとなっている。

〈「人として」の支援〉論が提起するのは、いたずらに「解決」を求めず、「両義的な関わりを同時に実践し、その狭間で責任を担えない可能性を意識しながらも、だからこそ先へとつなげていく」ような支援のあり方である。支援、援助の現場においては、このように、支援と受援とがあいまいに絡み合いながら、制度の向こうにある「もう一つの社会」の在処を模索しようとする。この意味で支援論は、社会運動論としての様相を帯びることになる。こうした社会運動論的な視点からモースを評価するのが人類学者の D. Graeber である。グレーバーはモースを、どのように「世界／生」がありうるか、異なった生と世界を想像するプロジェクト、つまり「道徳的プロジェクト」に貢献するものとして評価する。そしてモースが、「もう一つの社会」が遠い夢の世界ではなく、現実に遍在していることを指摘し、変革のカギを「いまここ」において示す点で重要だとする。このことをグレーバーは次のようにモースの社会主義論から導き出す。モースは「社会主義の構築は、国家の厳命によってではなく、下から漸進的にのみ実現可能だと信じていた。相互扶助と自己組織化によって、新しい社会を古い社会の殻の中で構築することは可能だと信じていた。実存する大衆的实践こそが、資本主義の道徳的批判にとっても、未来社会がどのようなものになるか垣間見せるためにも、土台になると彼は感じていた」のである。モースは社会主義を単なる経済的問題へ還元することを拒否していた。社会主義とは独特の精神的態度を通じて新しい法と新しい価値尺度によって実現される「一つの新しいものの見方、思考様式、行動様式」（Mauss, 1899）だった。モース社会主義論に底流するイデオロギーの拒絶、熱狂的革命ではなく日常のなかでの変革というプロジェクトのマニフェストこそが、贈与論であった。そこにおける「大衆の道徳」は「共に生きる技術」（art de vivre en commun）とも言うものであり、この道徳は本来、肉感的で審美的でもあり精彩を放った濃密なもの（＝全体性）であるとの主張が、全体的社会事実概念の基底をなす。現今の支援、援助の実践に求められているものもまた、この「共に生きる技術」を現場から紡

ぎ出していくことであるといえる。

以上のように、本報告ではモース贈与論・社会主義論について、日常性のなかに社会理想追求の契機を認める方向性をグレーバーに沿って検討した。そしてこのモースの実践・理論両面を徹底する道徳的プロジェクトが、現今の支援・援助の実践において求められている運動論的な方向性と軌を一にすることを述べ、モース贈与論の現代的意義を検討するものであった。

文献

Chambers, R. (1997) *Whose reality counts? : putting the first last*, London : Intermediate Technology. (=野田他監訳『参加型開発と国際協力ー変わるのはわたしたち』明石書店)

Durkheim, E. (1928) *Le socialisme*, Paris: PUF. 森博訳『社会主義およびサン=シモン』恒星社厚生閣

Gane, M. ed., *The radical sociology of Durkheim and Mauss*, London: Routledge.

Graeber, D. (2001) *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*, New York: Palgrave.

--- (2004) *Fragments of an Anarchist Anthropology*, Chicago: Prickly Paradigm. (=高祖岩三郎訳『アナーキスト人類学のための断章』以文社)

三井さよ (2008) 『『人として』の支援ー阪神・淡路大震災において『孤独』な生を支える』崎山他編著『〈支援〉の社会学ー現場に向き合う思考』青弓社

佐藤 寛 (2005) 『開発援助の社会学』世界思想社

〔報告2〕 三上剛史 (神戸大学)

モナドロジーと社会学——意識システムとモナド

近年になって、モナド論が一定の仕方で再評価されつつあり、それに伴って G・タルドのモナドロジーが見直され、さらには遡って G・W・ライプニッツに始まるモナド論そのものを、現代に応用可能な理論として捉え直す機運も見られる。本報告の目的は、タルドとデュルケームを比較して、どちらかの立場に賛同するとか、あるいは、両者のバランスをとってハイブリッド社会理論を構想しようということではない。

両者が共に「古典的」社会学創成期の理論であり、19世紀末から20世紀初期にかけての、〈個人と社会〉の関係性についての全く異なったタイプの理論としてある点を重視し、そこで持ち越された問題を、「社会の終焉」と「個人化の時代」と呼ばれる現代にもう一度取り込み、とりわけ「個人」という概念の今日的意味について、モナドロジーから再考することが狙いである。

内容は次のようなテーマに沿っている。

1. モナドロジーと個人
2. 主体と個体
3. 自律と独立の「混同」
4. 「個人化の時代」とモナドロジー
5. 「閉じ」と「開け」
6. 意識システムとモナド
7. 自己言及的システムとモナド

以上の考察を経て以下のような結論に至った。

モナド論では、社会システム論と意識システム論が重なり合っており、そのせいで精神的な一元論になっている。意識システムとしての精神的モナドと、社会システムとしての

情報コミュニケーション・システムは区別されねばならない。ライプニッツでは、両者の区別は神によって調停されていたが、予定調和を批判しつつも、どちらも意味システムであるということの直感がタルドを過剰な一元化に向かわせたのではないか。

ルーマンのシステム理論的用語系で説明し直すならば、個人の意識システムも社会システムも、共に意味処理の主体であり、原理的にはモナドも社会も共に意味処理主体としての自己言及的システムであるところに、両者を共にモナド論で論じ切ってしまうという、タルド的な概念の拡張があったと言えよう。

モナドを個人の意識システムとして捉え直し、社会システムとは異なった独自の自律的システムとみなすことは、個人と社会を共に「閉じつつ開いた」固有のシステムとして同等の資格で並置し、相互に独立した別々のシステムであるとみなす観点への移行を促す。

現代社会学の理論的地平から顧みるならば、ライプニッツの位相では予定調和のお陰でモナドによって世界全体を語るというモナド・ロジーが可能であったが、後の時代の社会学は、社会という準拠枠を第一義的なものとして措定することによって、それをソシオ・ロジーへと転換・発展させてゆく仕事を引き受けたと言えよう。その中でタルド的モナド論は、「社会的なもの」への一元化がモナドの特性を破棄してしまうと見て、モナドへの一元化によって対抗したと見ることができる。

結果として、モナドに過剰な理論的負担を課すことになり、デュルケーム型の、社会概念に理論的負担を課すタイプの理論構成に道を譲ることになったと言えよう。ライプニッツ＝タルドのモナド論を批判・否定することによって、社会学は、社会への個人の包摂（結びつけ）を理論的志向性として定式化する方向選択がなされたと考えることができる。

今、その 20 世紀社会学の理論的装置が次第に説得力を失いつつあり、個人化の時代と相まって、個人を正當に位置づけるための理論的装置として、モナド論が見直されている。ここでは、個人と社会を別個のシステムとして正しく位置づけ直す作業こそが求められているのではないか。このようにして本報告では、ルーマンの自己言及的システム理論とモナド論を対比させ、モナド論の持っていた学説史的意味と今日的可能性について明瞭化しようとした。

【翻訳】藤吉圭二（高野山大学）

マルセル・モース「貨幣観念の諸起源」

LES ORIGINES DE LA NOTION DE MONNAIE(1914)

※ Institut français d'anthropologie での報告

会長のお話の後で長々とした考察に入り込むことは、たとえそれが必要なことであっても、私にはできません。問題は貨幣の定義に関する事、そして、私の感覚では、この概念の起源を考察するような方法に関する事です。しかしながら私は、これらの事実が私に示唆するような事実や仮説へと移る前に、予備的な情報を提供させていただくこととしましょう。

まず第一に、私たちがここで論じているのは貨幣の定義についてであるということはずいぶん承知のことです。貨幣とは単に物質的、物理的な事実だというだけではありません。それは本質的に、社会的な事実 *un fait social* なのです。その価値は、ものを買う力に由来する価値であり、人々が貨幣に置く信頼の程度なのです。そして、私たちが論じようとするのは、その起源や、その概念や、その制度や、それに置かれる信頼についてです。

そして第二に、私たちはここで、唯一の起源を示す必要はありません。すなわち、絶対的な端緒であるとか、いわば無からの *ex nihilo* 発生を示す必要はないのであります。一般に受け入れられている考えとは反対に私たちが理解することは、少なくとも私たちが現在実際に貨幣という名で想定するような概念に似通った概念を完全に欠落させている社会は、私たちが知っており、あるいは仮定によって想起できるような社会の中には、ひとつもないということを確認することは、実際にはできないということでもあります。それゆえ私たちは、それ以前には無縁であったような貨幣の観念が、どのようにして人類のなかに突如生じたのかについて追究することは控えましょう。私たちが追究するのは、最も原始的 *primitive* な、最も単純 *simple* な、より適切な表現をすれば最も基本的 *élémentaire* な状態ではどのような形式をもって、私たちの知ることのできる最も程度の低い *bas* 社会において、貨幣の観念が現れていると考えることができるのか、これです。

もちろんここでは、作業仮説や、作業のための情報つまり所与のデータの他には必要としません。しかしこの私たちのような親密な集まりにおいては、ほとんどその輪郭すら定かではない考えについても意見を交換することが可能です。それこそが、このひとつの科学的な取組みが実現の途上であって専心している、今はまだ、おぼろげにしか見えず、十分には熟し切っていない証拠なのです。

*

**

この4年ほどの間、トーゴに派遣されたドイツの宣教師がこの地域の諸言語とエウエの人々 *les naions ewhé* についてまとめた相当量の記録に、私は取り組んでおりました。この時点では、私が貨幣の観念の起源に関する疑問に支配されているということは、全くありませんでした。加えて私は、この主題については今は亡き *Shurtz* の素晴らしい書物 (*Grundriss einer Entstehungsgeschichte des Geldes, Weimar, 1898*) しか知りませんでした。この書物は、観念についてはともかく事実を多く集めたものでした。そして、もし私が経済的な現象の定義や価値の観念、とりわけ貨幣の観念に専念していなければ、私はこれらの疑問を私自身の研究の対象とすることはなかったであらうでしょう。

ここでみなさんにお示ししようとしている仮説を、私が偶然に見つけたいくつかの注記から思いついたのは、エウエの記録を読み、*Spieth* 氏の翻訳されたテキストに取り組み、*Westermann* 氏の辞書を読んでいる最中でした。

私が特に研究していたのは、*dzó* の概念で、これは *mana* の概念の等価物であり、エウエの人々においては力や実体や魔術的行為の概念でもあります。そして *dzó* という語根の派生語のなかに私が見つけたのは、*dzonú*(*Zauberding*)、すなわち魔術的なものという単語

だったのです。《あらゆる種類の真珠、あるいは真珠のかたちをしたもの、など》という意味です。これはタカラガイの呼び名のひとつであり、さらには一般に黒人の民族の魔術や宗教においてきわめて有用なものだったのであります。

この事実の周囲に他の事実が急速に結晶化し、それが一種のシステムをかたちづくるのです。ここにおいて、いくらかの人々はお互いに類似してきます。

メラネシアにおけるマナの観念は、貨幣の観念と緊密に結びついています。バンクス諸島およびサンタクルーズ島では *rongo* (聖なる赤いもの) と呼ばれていますが、これは貝殻の貨幣で *diwarra* という名でも呼ばれます。

もうひとつ、魔術的・宗教的な力の観念の典型例を挙げるならば、アルゴンキアの *manitou* (より正確には *manido*) の観念があります。ここでタヴネ *Thavenet* 神父の書き記すところによれば、商人(密売者?)の持つ真珠はアルゴンキアの言語(おそらくソト *sauteux* 語族)にとってマニトウ *manitou* という魚の鱗だったのです。

他の地域では、貨幣の観念はより明確な聖性の観念に結びついています。ニューギニアのビスマルク群島などにおいては、貨幣は人々の家に保管され、タンブ *tambu* という名で呼ばれているのです。この点については、シュルツ *Schurtz* が以前に行なった研究があります。

また他の地域では、貨幣の観念は、タリスマン *talisman* (紙に描かれた護符の一種) の観念との関連を明白にもっております。北西部アメリカの部族において特にその事例が認められます。とりわけクワキウトル族 *Kwakiutl* では、ログワ *logwa* と呼ばれるタリスマンがあり、これは特別に超自然的な存在であり対象物であるのですが、クランにおける嫁資外財産の本当の名前であり、それは紋章を施された毛布と銅であり、ポトラッチというクランの間で行なわれる一連の交換の際に用いられる本物の貨幣なのであります。ところでログワ *logwa* という単語の原初的な意味は *log* という語根と関係があり、これをボアズ *Boas* 氏は超自然的な力と翻訳しています。

これらすべての事例において、貨幣の持つ宗教的で魔術的な特徴が強く認められ、多くの民族 *population* において、貨幣の観念は特に明白に魔術的な力の観念と結びついているのです。

私たちが研究を進めてきて以来——これを体系化への意志と呼びましょうか——起源に十分に近いと言えるような社会にはほとんど遭遇しませんでした。それはどのような社会かといいますと、貴重な石ころや貝がらや金属にかかわる信仰や魔術が、これらの対象物 *objet* に本当の価値を認めていないような社会のことです。古代の社会で金を宗教的に用いることや、古代の世界であちこちを旅していた宝石職人や、アラブにおける真珠の呼び名であるバラカ *baraka* (これは天の恵み=マナ *mana* すなわちよきものを指します) や、これらすべての事実はいくらかでも見られますし、私たちが強調するようなものとしてあまりにもよく知られています。

しかし、社会発展のより低い段階にまで降りていくことにしましょう。私たちはかなり以前より極めて原初的な社会においても極めて文明化された社会においても広まっているものの重要性について注意を引かれてきました。それは、結晶とりわけ石英の結晶である水晶の重要性です。オーストラリアの魔術師がこうした水晶を手に行っていることにかかわる諸事実については、すでに私たちは注意を喚起したことがあります。さて、非常に出来の悪い書物のなか、その物語のなか、実際古いものでありますが、それは年老いた魔女と航海中のイギリス軍艦の中尉との遭遇の物語であります。そこに私たちは、私たちの立てた仮説の確証を見るのであります。すなわち、光を分解する水晶は原初的な想像力に不可欠のものであるという類推の確証であります。水から炎へと移り、そして硬く冷たくなるというここにこそ、人類が遭遇した最初の謎があるのです。私たち自身が語っているのは今世紀のこと、たとえばマレー低地の年老いた魔法使いのような存在についてなのです。

しかし、このエピソードと仮説は除外しましょう。印象深いのは、水晶の神話や水晶の山すなわちタリスマンの源泉にかかわる神話が、オーストラリアで見られるのとほとんど同じようなものとして北西部アメリカに見られるという、このことではないでしょうか。

一方でオーストラリアには、それ自体が純粋に魔術的で宗教的な秩序の事実等に等しいだ

けでなく、経済的な事実にも等しい事実が存在します。まず第一に、これら水晶の小石と他のタリスマンとの取引は、それらの価値が全く同じであるということを私たちに証明するものです。これと同様アルンタ族においてスペンサーとギレンの両氏は *Carpentarie* 湾でとれる大きな貝がらである *lonka-lonka* が使用されていることを確認しています。この *Carpentarie* 湾は雷が降り立ったところとされているのです。さらに、この単語 *lonka-lonka* はヨーロッパのサビール語の単語であり、遠く、遠くという意味を持つものです。

そして、さらに注目すべき事実は、これら同じ部族においては、取引の対象となるものにはこれら魔術的なタリスマンだけでなく、個々人のもつ聖なる紋章も含まれるということ、すなわち、チューリング *churinga* も交換の対象となるということです。そして私たちは、これらトーテムに結びついた紋章の交換や商売の伴う巡礼地のようなところでは、宗教的な事実だけでなく経済的な事実も見なければならぬという証拠を持っています。これについてはスペンサーとギレンがその様子を活写した記述をもたらしています。こうした巡礼は、いくつもの給付を伴います。そこでは食べ物や、女性との歓楽などなどです。つまり、そうした給付はそのような機会になされるものなのです。しかしさらにつけ加えることがあります。スペンサー、ギレン両氏とは別の証人であるアイルマン *Eylmann* 氏は、はっきりと、予見によって曇らされることなく、次のように述べています。チューリング *churinga* は聖なるもので、その名の意味するところがそうであるのですが、この部族においては価値の尺度として用いられているのです。彼の語るエピソードによれば、非常に遠くの民族の出身である彼のガイドが、それを指して《黒人の貨幣 *l'argent des noirs*》であるとして自然に述べたということです。

おそらくこれが、貨幣の観念の原初的な形態を考えられる筋道なのです。貨幣というのは、それにどのような定義を与えるにせよ、価値の原器となるようなもの、それ以外には使えないもの、伝達可能な恒常性であるようなもの、損なわれることなく取引と利用の対象となりうるようなものであり、しかし、それ以外の、一時的に楽しんだり与えたりできるという使い道を持つような価値を手に入れる手段となりうるようなものなのです。さてタリスマンとその所有とは、私たちにとっては、非常に早くから存在し、おそらく最も原初的な社会の時代にさかのぼってすべての人々によって同じように求められる対象物という役割、それを所有する者に物を買取る力に容易に転じるような力を付与するのです。

しかしながら、さらにいえば、そこにあるものは社会の性質に類似する何か、そういうものなのではないでしょうか。——ひとつの例を出しましょう。マレー-メラネシア-ポリネシア語圏におけるマナ *mana* という語は、物質の持つ力や魔術的な行為が持つ力を指すだけでなく、人間のもつ権威をも指す言葉です。この語はまた同様に貴重な対象物すなわち部族のタリスマンをも指すものであり、人々はそれらの物がどのような交換、戦闘、遺産相続の際にその対象となるかということを知っているのです。こうした制度が機能しているような心性の状態を私たちは知っているわけですが、それでも、そこに何か非合理的なものがあるのでしょうか。貨幣の力がタリスマンに結びつけられ、そのタリスマンが族長の配下や魔術師の依頼者に対して、族長や魔術師が彼らに要求する給付を強要することが厳格な意味でできるのであれば、貨幣の持つ購買力は、自然のものなのではないでしょうか。また逆に、それがいかにあいまいなかたちをとったものであれ豊かさという観念が生じると同時に族長や魔術師の豊かさが存するのは何よりもまず、彼らの魔術的な力、一言でいえば彼らの権威を具現したり、あるいは氏族の強さを象徴したりする紋章のうちにおいてである、と言えるのではないのでしょうか。

シュルツはさらに、非常にうまい言い方をしています。それはキュバリ *Kubary* によるパラオ諸島での観察を踏まえたものですが、金銭は原初的には消費のための物財の獲得には用いられず、贅沢品の獲得に用いられたり、また、人間に対する権威の獲得に用いられる、というものです。原初的な貨幣の持つ購買力は、なによりも、私たちの見方からすれば、タリスマンの権威であり、それを所有し、まわりの者たちに言うことを聞かせるためにそれを用いる者に、その権威は与えられるのです。

しかしながら、そこには私たちにおいても今なおきわめて根強く残る感情があるのでは

ないでしょうか。そして、金や、その尊重から生じるあらゆる価値と対面したときに私たちの抱く実際の信頼というのは、その力に対して私たちの抱く信頼というものが大部分を占めるのではないのでしょうか。金の価値に対する信頼の本質というのは、私たちがそれのおかげで同時代の人々から給付——それが現物にせよサービスにせよ——を手にすることができるという信頼のなかに存在しているのではないのでしょうか。そしてその給付は、市場状態によって私たちが求めることを可能にしているものなのです。

以上が、みなさん、私をご提供できる若干の考察です。そこには単純な作業仮説の持つ多くの留保事項があります。この作業について私は、みなさんの情報と批評とによってみなさんが共同作業に加わってくださることを求めるものであります。

マルセル・モース「貨幣の社会的機能に関する討論」

DÉBAT SUR LES FONCTIONS SOCIALES DE LA MONNAIE(1934)

※フランソワ・シミアンの報告《貨幣：社会的現実》につづけてなされたコメント

私から始めましょう。というのも、その論理はまず第一に原初的な人々にかかわるものであり、それについて語るのはおそらく私だからです。

私はシミアンに対して次のような報告をすることができます。戦争から戻ってくると私はあるものを発見して全く驚きました。というのは、それを印刷にまわそうとはまったく考えていなかったからですが、そのあるものとは貨幣の観念の諸起源に関する研究ノートであり、私はそれを魔術-宗教的な力の観念に結びつけているのです。

イロクオイ族では貨幣は《オレンダ》と呼ばれ、アルゴンキン族では《マニトウ》と、アメリカの他の部族を見ると、スー族では《ワカン》と呼ばれます。ポリネシアでは《マナ》です。こうしたことから、問題は明白です。私は次のようにこのノートをしめくくっています。…これは見えやすい。フェティッシュである。ならば、我々にとってフェティッシュとなる別のものはあるのか。

私はまた、あるマウ Mawu と呼ばれるホー族の偉大なる神に関する小さな考察を印刷に送って驚きました。ホー族はフランス統治領ではエウエ Ewhé 族にあたります。そのマウの受肉したもののひとつというのが、実際に非常に奇妙な神なのです。それは、貨幣の神なのであり、市場に行くとき、そして食料品の流通やタカラガイの貨幣の流通が不安定になったときなどに彼らが祈るのは、この神に向かってなのです。マウ・ソウリュイ Mawu Sowlui に祈ると、それが適切な祈りであれば、流通は最もよくなったり、少しよくなったりするのです。

しかしながら、あなたがこの主題について語ったこと、そして私が別のかたちで説明したことに付け足さないといけない訂正が少しあります。貨幣の持つこの魔術的な力、その威信は、交換とともに増大していくものなのです。あなたはイロクオイ族の例の《ワンブン》に言及されました。これは5つの種族のなか、いくつかの胞族のなか、そしていくつかの氏族のなかをまわっているものです。つまり、それがまわっていけばいくほど、それぞれの集団が真珠の飾りをつけ加えたり、あるいは飾りの数を増やさないでいる場合にさえ、それは、豪華さを増していくのです。マリノフスキーがトロブリアンド諸島のクラという通商に関して示したこと、これは同じ事実です。こうした異国の貨幣は、まわればまわるほど、価値を増していくのです。同様にして、家族の所有する宝石は、世代を経るにつれて価値を増していきます。またそれは大きな盾と同様でもあります。——というのも、盾こそが、すなわち紋章を描かれた盾のかたちをした貴重な防具こそが、——その所有者が変わるたびに、より大きなポトラッチを求めるものだから、なのです。

もうひとつ、私の指摘しておきたいことがあります。これは小さな事柄ではありますが、しかし、あなたの着想をより完全に表現することに役立つものです。非常に長い間にわたり、無数の人々において、正確な価格の観念は、固定された貨幣の観念と関連しつつ機能してきたということです。この観念は今もって機能しています。それはベルギー領コンゴの全域とフランス領コンゴでも機能しています。大量の槍の鉄、大量の牛、大量の毛皮など、それから、大量の牛もしくは大量の槍の鉄が女性一人に値する、などといったもので

す。これは豪華さのヒエラルキーに関する観念であり、固定された予期なのです。

私たち、つまりあなたと私がたどり着いたのは実際このことなのですから、予期とか、未来を当て込むといったことに関する観念の重要性は、まさに、集合的な思考の諸形態の確かなひとつであるのです。私たちは私たち、すなわち社会のなかにおり、私たちのなかであれこれの結果を期待しているのです。これがまさに、共同体の本質的な形態なのです。その表現、強制とか能力とか権威とか、これらを私たちは以前には使うことができました。そしてこうした表現は、それはそれでその価値を持っています。しかし、集合的な予期の観念が、私の考えでは、私たちが取り組むべき根源的な諸観念のうちの一つなのです。権利と経済を生み出した他の観念を、私は知りません。すなわち、《私は予期する》…これは、集合的な性質を持つすべての行動の定義でさえあるのです。それは神学の起源にあります。神は聞き届ける——私はかなえろとはいわず、聞き届けるといいますが——私の祈りを、ということです。

こうした集合的な予期への違反は、経済に関していうと、例えば株式の暴落からパニック、社会の激震などつづくようなものと比定できるでしょう。

あなたの報告の後で私が関心を刺激されるのは、——私は原初的な存在であることをやめており能力も衰えてきていますが、——私が関心を刺激されるのは、私が何年もかけて考えつくにいたったことに、あなたが到達している、ということです。それは何かといいますと、一般的な現象の重要性、私が《全体的》と呼ぶことを提案した諸事実の重要性です。あなたはこれを、わたしたちが出版しようとしている論文のなかに見出すでしょう。しかし私が関心を刺激されるのは次のことです。社会学について、とりわけ特別な社会学について話すときには、私たちは一般に、もっと広い事実には到達するものだというのです。私の見方によればそれは、あなたの書物の素晴らしい側面の一つです。そこであなたは特別な社会学から出発して、それによって全体的現象へと到達したのです。生活水準の観念や文明の観念のことです。それらをあなたは政治的経済学に入れ込み、これまでの政治的経済学は、それをわきに置こうと努めてきたのでした。

しかし、あなたはそれをやり遂げた。それはあなたが私と同じひとつの着想をお持ちだからです。——この点について、相互的な行為、期待や感情や意志といったものが数量化（量子化）されるのは遭遇の場においてであるということと言わなければなりません——。証券取引所のパニックを数量化（量子化）すれば、証書（の表す額面）はそれの持つ価値とは異なるものなのです。さらにつけ加えるとすれば、ベルギー領コンゴの部族のひとつの機能に関連してのことですが、そこでは牛の頭数を表す矢の先の鉄の数量によって、多くの子どもを得るために一人の女性をあがなうことができるのです。数量化に関する観念は、極めて特別な手続きによって義理の母と自分とを結ぶ相互協定のことなのです。というのも、実際、義理の母は恐ろしい債権者なのです。相互協定は、この場合でさえ数量化されています。量と質の間にある完全な差異というベルクソンの考えは、アリストテレスには存在しません。アリストテレスの言うには、質には段階があり、それゆえに質は数量化を受けつけるものだというのです。私たちが持っているのは、まさにこの根源的な考えなのです。

そこで私たちが生きており、ある部分ではおそらく経済的な現象であり、他の部分ではそうではないような——私には詳しくわかりませんが——パニックの状態が期待を失わせるところまで達するというのは、どういうことでしょうか。それは蓄財によって測られますが、それだけでなくあらゆる種類のものによって測られるのです。たとえば旅をしないという事実によってであるとかです。あるいは略奪をしないという事実によって測られるのであって、それは社会学の仕事ではありません。私の執筆する論文において私は非常に多くの統計学的な作業の例を出していますが、それはそれをするのがより容易な小さな社会を対象とするものであり、また、数量化不能と思われるような数多くのものを数量化することを可能とする試みだと考えています。

数量化の特権は、統計学的方法を用いてそれを道徳に適用したということです。そしてあなたの方は、同様にそれを、純粋に知的あるいは歴史的と見なされている観念に適用し、それをあなたの研究のまとまりのなかに入れてくださったのです。

【 会 員 業 績 】

- 安達智史, 2009, 「ポスト多文化主義における社会統合について——戦後イギリスにおける政策の変遷との関わりのなかで」『社会学評論』(日本社会学会) 60(3): 433-48.
- 池田祥英, 2008, 「古典社会学としてのタルドとデュルケム」『日仏社会学会年報』18: 19-34.
- , 2009a, 「もうひとりの社会学者の誕生——夏刈康男『タルドとデュルケム』」『思想』(岩波書店) 1017: 65-77.
- , 2009b, 「近代化と社会心理学の成立」佐藤典子編『現代人の社会とところ——家族・メディア教育・文化』弘文堂, 28-47.
- , 2009c, 『タルド社会学への招待——模倣・犯罪・メディア』学文社.
- , 2009d, 「公衆の誕生——G.タルド『世論と群集』(1901年)」井上俊・伊藤公雄編『メディア・情報・消費社会』(社会学ベーシックス6) 世界思想社, 55-64.
- 大野道邦・小川伸彦編, 2009, 『文化の社会学——記憶・メディア・身体』文理閣.
- 小川伸彦, 2009a, 「宝物・国宝・文化財——モノと象徴のポリティクス/ポエティクス」大野・小川編『文化の社会学』文理閣, 71-89.
- , 2009b, 「法隆寺に映る文化財保護史」奈良女子大学文学部なら学プロジェクト編『大学的奈良ガイド』, 177-193.
- 太田健児, 2008, 「フランス第三共和制期世俗的道德教育論の諸相Ⅱ——モラルサイエンス前史とデュルケム前期道德教育論」『尚綱学院大学紀要』56: 135-147.
- , 2009a, 「フランス第三共和制期世俗的道德教育論の諸相Ⅲ——デュルケム中期道德教育論: 生理的心理学と集合表象論」『尚綱学院大学紀要』57:119-130.
- , 2009b, 「フランス第三共和制期世俗的道德教育論の諸相Ⅳ——デュルケム中期道德教育論Ⅱ: スピリチュアリズムとモラルリアリティ」『尚綱学院大学紀要』58: 135-146.
- , 2009c, 日本医学教育学会編『人間学入門 医療のプロをめざすあなたに』南山堂 [分担執筆].
- 菊谷和宏, 2008e, 「[書評] 夏刈康男著『タルドとデュルケム——社会学者へのパルクール』」『日仏社会学会年報』(日仏社会学会) 18: 83-86.
- , 2009a, 「社会科学における身体論のための素描——現実の一意性を支えるもの、または現実と自己意識のユニークネスについて」『経済理論』(和歌山大学経済学会) 352: 23-45.
- , 2009b, 「ユーロメッド・マルセイユ・マネジメントスクールとの交流報告 2008——学術シンポジウム、講演会、テレビ出演ほか in 和歌山」『和歌山大学国際教育研究センター年報』(和歌山大学国際教育研究センター) 5: 33-36.
- 北垣徹, 2009a, 「分裂病の六〇年代——転換期の精神医学」富永茂樹編『転回点を求めて——一九六〇年代の研究』世界思想社, 202-222.
- , 2009b, 「社会ダーウィニズムという思想」『現代思想 総特集: ダーウィン』(青土社) 4月臨時増刊号: 175-189.
- , 2009c, 「密猟の文化 セルトー『日常実践のポイエティック』」井上俊・伊藤公雄編『文化の社会学』(社会学ベーシックス3) 世界思想社, 125-134.
- , 2009d, 「革命/進歩/不安の世紀」『フランス絵画の19世紀』公式サイトブログ.
- , 2009e, 「[書評] ロベール・カステル著『社会の安全と不安全』」『図書新聞』2936 (10月10日).
- 白鳥義彦, 2009, 「『五月革命』と大学」富永茂樹編『転回点を求めて——一九六〇年代の研究』世界思想社, 281-297.
- 伊達聖伸, 2008d, 「フランスにおける宗教学の制度化——宗教学と神学、歴史学、心理学、社会学のインターフェイス」『東京大学宗教学年報 XXVII』, 63-76.
- , 2009a, 「現代ケベックにおける「倫理・宗教文化」教育——成立の経緯とインターカルチュラリズムの理念」『国際宗教研究所ニュースレター』63: 6-13.
- , 2009b, 「[訳者解説] 「訳者解説」ジャン・ボベロ著, 三浦信孝・伊達聖伸訳『フ

- ランスにおける脱宗教性（ライシテ）の歴史』白水社，179-186.
- 田中拓道，2009a，「現代福祉国家研究における『政治』概念——1970年代以降の方法の変遷」『法政理論』41(2)：14-40.
- ，2009b，「社会的包摂と自由の系譜——フランスとイギリス」小野塚知二編『自由と公共性——介入的自由主義とその思想的起点』日本経済評論社，117-154.
- ，2009c，「自由・人格・連帯——フランス第三共和政期社会思想の再解釈」『社会思想史研究』33：19-31.
- 中倉智徳，2008，「タルドとデュルケムにおける分業と協同——政治経済学に抗する社会学」『日仏社会学年報』18：35-53.
- ，2009a，「[書評] ガブリエル・タルド著 村澤真保呂、信友建志訳『社会法則／モノダ論と社会学』」『図書新聞』2919（5月30日）：5.
- ，2009b，「[書評] 清水高志著『来るべき思想史——情報／モノダ／人文知』」『図書新聞』2935（9月26日）：5.
- 中島道男，2009a，『バウマン社会理論の射程——ポストモダニティと倫理』青弓社.
- ，2009b，「世界への愛——ハンナ・アレントを読む」『奈良女子大学社会学論集』16：5-26.
- 三上剛史，2009，「「安心・安全」、「信頼」概念再考のために——社会学的パースペクティブ」『自然災害を始め、社会の様々な不安に対する安全・安心の仕組みづくり方策』報告書（（財）ひょうご震災記念21世紀研究機構），99-111.
- ，2009b，『リスク社会と道德規範——社会と個人を「切る」社会学の可能性についての研究』（平成17年度～平成20年度科学研究費補助金（基盤研究C）報告書），1-73.
- ，2009c，[書評]「中島道男著『バウマン社会理論の射程』青弓社」『図書新聞』2943（11月28日）.
- ，2009d，「個人の＜個人化＞と主体の奸計——「個人」ということ」『国際文化学研究』（神戸大学大学院国際文化学研究科紀要）33：61-85.
- 山田陽子，2009，「教育報告：恋愛の社会学序説——コンフルエントラブが導く関係の不確定性」『現代社会学』10：133-144.

§ 編集事務局より §

ニューズレター第10号をお送りいたします。早いもので、2000年9月に始まった本研究会も10年目を迎え、2009年も2回の研究例会を開催することができました。4月には広島大学東千田キャンパスにて第18回の研究会、11月には飯田剛史会員のご尽力で京都の大谷大学にて第19回の研究例会を開催することができました。飯田会員には富山大学で開催された第2回研究例会に引き続き、大学を移動されて2回目のお世話となりました。毎回のことながら会場、懇親会のご準備等細やかなお心遣いに感謝申し上げます。

今回のニューズレターでは、第18回研究例会で報告された藤吉会員によるモースの貨幣論に関する翻訳を掲載しております。貨幣の起源、特にその聖性に関する議論などは、ウェーバーやジンメルの古典的著作とも化学反応を起こしそうで、実に刺激的ではないでしょうか。

さて、次回の第20回研究例会は久々の東京での開催です。2010年4月17日（土）13：00より、荻野昌弘会員のお世話により、関西学院大学東京丸の内キャンパスを会場とすることができました。研究例会の共通テーマは「社会学的認識の生成と応用——『宗教生活の原初形態』と『自殺論』をめぐって」で、専修大学の清水強志会員（「逸脱と自殺——『自殺論』再考と秋田県の自殺」）、そして関西学院大学の荻野昌弘会員（「ユートピア、野蛮／原初／未開、他界——三つの異空間表現と社会学」）による報告を予定しております。会場は東京駅に隣接した大変便利な場所ですので、会員の皆様の多数のご参加をお待ちしております。