



# デュルケムと〈制度〉理論（特集 デュルケム：その社会学的意義）

中島，道男

---

**(Citation)**

社会学雑誌, 10:26-45

**(Issue Date)**

1993-03-31

**(Resource Type)**

departmental bulletin paper

**(Version)**

Version of Record

**(JaLCD0I)**

<https://doi.org/10.24546/81010815>

**(URL)**

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/81010815>



# デュルケムと〈制度〉理論

中 島 道 男

奈良女子文学部助教

はじめに

デュルケム社会学理論を〈制度〉理論として読み解くこと。これが本稿の目的である。

しかし、「デュルケム特集」となると、普段にもまして、今なぜデュルケムかということを考えざるをえない。なぜいま、まどぎデュルケムなのか。

この問いには、社会学にとつては「古典」というものが非常に重要な意味をもっているのだ、という答え方ができるであろう。この点を、アレグザンダーは、「古典の中心性」と言っている<sup>(1)</sup>。ところが、あのマートンなどは、「その創立者のことを忘れかねている科学は、もう駄目である」というホワイトヘッドの言葉を、『社会学理論と社会構造』(増補版)の第一論文「社会学理論の歴史と体系」のエピグラフとして掲げていたのである。そして、「社会学理論の歴史」と「社会学理論の体系」との混同、すなわち、

いわば「歴史的な体系」とでも呼ばれるものが戒められていた。こうして、彼の立場は「古典の中心性」ということへの批判となっている。マートンにあつては、社会学と自然科学の基本的同一性が前提とされている。しかし、社会学は、創立者を忘れなければならない自然科学とは違うのである。ただし、このことは、自然科学に比べて社会学が遅れていることを意味しているのではない。自然科学と社会学は性格が異なるのであつて、同列には論じられないのである。社会学の場合、「説明」ではなく「ディスコース」——「通常科学」の議論に比べればより一貫して、一般的で思弁的であることを特徴とするその議論形態をさす——こそがその特徴となる。ここから、「古典の中心性」ということもでてくる。もちろん、こうした議論をするためには、科学史Ⅱ 科学哲学の新しい動向である脱—経験主義的な科学観との関連に触れなければならない。また、「古典の中心性」を批判するもうひとつの立場である、ク

エンティン・スキナーに代表される歴史主義の立場の検討など、もつともつと綿密な議論が必要であることはいうまでもない。しかし、ここでは、アレグザンダーにすべてを委ねるかたちで深入りは避け、「古典の中心性」ということは前提としたい。したがって、ここで考える必要があるのは、デュルケムという「古典」をどう読むか、という読み方の問題である。デュルケムのどこに現代的意義があるのだろうか。

私は、デュルケムの現代的意義のひとつはその「制度」理論にある、と考えている。では、なぜ「制度」であろうか。制度は、言うまでもなく、行為や社会関係などと並ぶ、社会学の分析諸次元のひとつである。社会学の営為の拠点を、ウェーバーは行為に、ジンメルは社会関係に求めたのにたいして、デュルケムの拠点が制度であったことは、周知のところであろう。では、制度に注目すること、さらには、デュルケムの「制度」に注目することにはいかなる意義があるのだろうか。ここでは大きく迂回して、デュルケム研究者であり宗教社会学者であるペラーをとおしてこの問いを考えることにしよう。それによって、デュルケム社会学理論を「制度」理論として読み解くという私の問題関心が、どこらあたりから発しているかも示されるであろう。

## デュルケムからペラーへ

ペラーといえば市民宗教論が有名である。しかも、この市民宗教論には、ペラーが良質のデュルケム研究者でもあるということがよくでているように思われる。

デュルケム研究者としてのペラーは、いったいデュルケムのどこに注目したのであるうか。ひとことで言えば、ペラーが注目したのはデュルケムの独特な社会学観および社会学者観である。デュルケムの著作においては、「社会」というタームほどありふれてはいるが難解なものもない。

この「社会」概念を理解することは、ほとんどデュルケム思想の全体を理解することだとするペラーは、「デュルケムによる『社会』というタームの用法は、経験科学によりも古典神学に近い」部分さえある、としている。そして、道徳や神性が社会に外在的な概念などではなく、その本質的な部分であるとするならば、アメリカで支配的な経験科学としての社会学とは異なった社会学が、そこにはイメージされていることになる。このことに対応して、デュルケムは単に社会学者であるだけではなく、哲学者、モラリストでもあり、さらには、第三共和政の市民宗教の高僧・神学者であり、近代フランスおよび西欧社会の危機に立ち向かう予言者でもある。デュルケムの自己規定のこの広さこそが、「われわれの社会および学問における現在の危機」

にレリヴァントである、というのがベラーの認識である<sup>(2)</sup>。デュルケム研究のなかでも最もおもしろいといえるベラーのデュルケム論の焦点は、このように、アメリカで流通しているものとは異なった、デュルケムの独特な社会学・社会学者観にあてられているのである。

こうした点はまた、市民宗教論にもうかがえるところである。しかも、ベラーのデュルケム研究は市民宗教論に結実している、と言っても過言ではない。実際、市民宗教論については、ベラー自身、「デュルケミアンなら誰でも言ったであろう類いのこと<sup>(3)</sup>」と述べている。もちろん、市民宗教という概念それ自身が混乱しているという批判もあるほどで、この論点を全面的に扱うことは今はできない。ここでは、あくまでデュルケムをみるための鏡としてベラーの市民宗教論をみるにすぎない。因みに、デュルケム論の脈絡では、市民宗教は、「社会の最深レベルでの価値コンセンサス<sup>(4)</sup>」と定義されている。

市民宗教論における関心は、ベラー自身の言葉によれば、「定義上のものでも理論的なものでもなく、実践的なもの<sup>(5)</sup>」である。この点に、デュルケムとの連続性が端的に現れている。しかし、周知のように、市民宗教というタームは、その後ベラー自身によって撤回されてしまった。市民宗教論には、当初から、肯定・否定を問わずさまざまな反応があったが、ベラーによれば、「私が市民宗教と呼ん

だものを偶像的な国家崇拜と同一視する<sup>(6)</sup>」という誤解が彼にとつて最も悲劇的なものであったという。そして、最近の『心の習慣』や『良き社会』では、市民宗教というタームは使われていないのである。しかし、これらの底に流れている精神は、いささかも変わっていないのではなからうか。

たとえば『心の習慣』にみられるのは、アメリカで支配的となつているラディカルな個人主義に対抗する、という実践的な関心である。そして、その対抗の拠点として、『聖書的・共和派的伝統』が称揚されている<sup>(7)</sup>。著作のタイトルからみても、トクヴィルの影響がきわめて大きいことは言うまでもないし、またアメリカ論ということからしてもそれは当然ではあるが、しかしここには、デュルケム研究者としての経歴が反映していることは疑いない。市民宗教論にみられた、「真の民主的なアメリカの回復<sup>(8)</sup>」という関心こそが、ここにもやはり存在しているのである。

通底するのは、きわめて実践的といえるその問題関心だけではない。しばしば批判の的となつた、市民宗教概念の曖昧さは、アメリカ共和国の本質そのものにみられる混乱に根があり、市民宗教を真に明確にしようと思えば、アメリカ共和国の改革をとまなう、とするベラー<sup>(9)</sup>は、アメリカ共和国の形成期にまでさかのぼりうる「基本的不明確さ」を指摘している。それは、共和主義と自由主義という、異

なつた、しかも対照的な政治観念の並立に求められる。<sup>(10)</sup>市民宗教論の脈絡でとらえられたこの論点こそは、先にみたように、『心の習慣』に継承されているものである。市民宗教というタームこそ用いられていないが、「市民宗教論」が放棄されたわけでは全くない。ペラー自身、『心の習慣』が大きな関心を向けたのは、市民宗教に「かんする諸著作であつたのと同じの実質的な諸問題である」、と明言している。因みに、「基本的不明確さ」を指摘した先の論文にはまた、アメリカの基本的諸制度についての理解の試み、アメリカの諸制度の意味についての自己反省の試みがアカデミズムにおいてなおざりにされてきたことへの反省が述べられているが、これこそ、『良き社会』で追求されたテーマである。(こうしたことから考えると、一九七八年のこの論文が新たに『破られた契約』第二版の afterword として収録されたことも、大いにうなずける。)

以上のように、デュルケムのなかに注目された社会学観・社会学者観は、そのままペラー自身の仕事に一貫して脈打っている。実際、『心の習慣』の「公共哲学としての社会学」と題する「付論」では、デュルケムへの言及こそみられないが、「社会学と哲学との境界がまだ閉ざされていなかったころの社会学の概念の意識的な更新」こそ、新しい現実をとらえるためには大事である旨が述べら

れ、「狭く職業的な社会学」と対比されている。そして、次のように述べられている。「公共哲学としての社会学は、…社会自身の自己理解あるいは自己解釈の一形態となる。それは社会の伝統、理想、願望をその現在の現実と並置する。それは社会に向けて鑑を掲げる」と。後にみるように、こうした考えは、デュルケムにおいても知識人の位置づけとの関連で確実に指摘されているものである。

さて、デュルケム論、市民宗教論、そしてポスト市民宗教論と形こそ異なれ、一貫した関心のもとで書かれている『良き社会』において、中心的に扱われているのは制度である。そこには、デュルケムの制度観がとりあげられているわけではない。しかし、ここまでみてきたように、ペラーに一貫しているスタンスこそは、いかにも優れたデュルケム研究者の面目躍如たるものがある。大きな迂回をしてしまったが、きわめて実践的な問題関心から出発しているペラーが、制度をとりあげているのはどういふ観点からかという点こそ、私が注目したいことである。実践的問題関心と制度が拠点とされたことは、どのように関連しているのだろうか。こうした観点からペラーの制度観をみることは、デュルケムを「制度」の理論として読む本稿の立場にとつても有益であろう。制度に焦点をあてて社会に迫ることには、いかなる意義があるのだろうか。

ペラーによれば、社会について考える、アメリカの伝統

的な思考法には、ある種の還元主義がみられるという。まず、問題は個人にあるのではないかと考えてみる。これでもしうまいかないとすると、次に、組織の問題ではないかと考える。——こうした思考法の存在である。これにたいして、「こうした思考パターンによって見失われてしまふものこそ、諸制度の力であり、善と悪とにたいしてそれがもっている大きな可能性である<sup>(14)</sup>、とペラーは述べている。組織と制度は区別されなければならない。組織の目的や意味を規定するものこそ、諸制度的パターンなのである<sup>(15)</sup>。因みに、制度は、「規範的な、すなわち道徳的な期待の諸パターン」と定義されている<sup>(16)</sup>。ペラーが依拠した公共哲学者たちすべてに共通していたのは、アメリカが抱えている問題は、新しい形の道徳的反省およびそれを具体化する実践によって、つまりは制度の変革によって解決される、とす点である。道徳的議論だけで意義ある制度変化は生まれないことは言うまでもないが、それは不可欠である<sup>(18)</sup>。このように、『良き社会』でも、制度に焦点をあてることによって、「社会自身の自己理解あるいは自己解釈」である「公共哲学としての社会科学」の具体化が目指されているといえよう。

制度と組織の区別という、ペラーのこの考えは、哲学者・中村雄二郎のいうところとも重なっている。中村は、『術語集』と題した著作で、「われわれをとりまく現実や

世界を読み解くための基本用語」を四十とりだしているが、そのひとつとしてあげられた制度について、次のように述べられている。「かつては「制度」といえば、ほとんど、国家（法的国家）、地方自治体、政党、結社、学校、会社、組合などといった、明確に実定化され、法制化されたものことしか、考えられなかった<sup>(19)</sup>」が、重要な基本用語としていま取り沙汰されている制度は、これとは異なり、「おのずと集団そのもの、あるいは自己表現を有機的に組織化し、体系化する」ものとしてのそれである、と。ここにペラーと同一の観点を読み取っても、間違いはなからう。こうした観点からする制度論の精緻化が、現在、社会学のみならず、広く要請されているといえよう。

ペラーへと大きく迂回しつつ確認してきたのは、デュルケムの独特な社会学・社会学者観はそのままペラー自身の社会学・社会学者観とされ、市民宗教論、ポスト市民宗教論にまで受け継がれ、そうした「公共哲学としての社会科学」の核として制度論が位置づけられている、ということである。このことを確認しておいて、デュルケムの社会学・社会学者観を知識人論との関連で改めてとりあげることにしよう。

学者も市民であるから、公的生活に参加する（責任をもって役割分担する）義務がある。それでは、どんなかたちでだろうか。デュルケムは次のように述べている。「われ

われは、とりわけ、助言者、教育者であらねばならない。

われわれの仕事は、同時代人を支配することよりも、むしろずっとずっと、彼らが見ずからの観念とみずからの感情のうちで自分自身を認識するその手助けをすることである。〔1904, p. 280: 二二二頁〕と。しかし、重大な原理の問題が生ずると学者は書齋をとびだす——ドレフュス事件の際のデュルケムがまさにそうだった——。というのも、デュルケムにあつては、社会学者の任務は公的生活の原理の探求だとされているからである。ペラーをとおしてみてきたことが、ここで再現されているといえよう。まさに、「公共哲学としての社会科学」の主張である。しかし、重要なのは、単にこうした関心があるというだけでなく、これがどのように理論化されているか、ということである。ペラーにまで迂回しながら長々とみてきたデュルケムの関心・思いは、〈制度〉理論というかたちでこそ掘りあげる事ができる、というのが私の考えである。

## デュルケムの〈制度〉理論

デュルケムの社会理論を〈制度〉理論として読み解くといつても、〈制度〉理論がデュルケムの著作群のどこかにまるごと存在しているというわけではない。それは、読み手である私の創造的な読みの産物である。この読みの性格

については、他にもいろいろな言い方ができよう。たとえば、それは、「書物」モデルと対比される「テキスト」モデルに依拠して、「テキストの意味というメッセージを、自ら構成しながら〈受信〉」すること、<sup>20</sup>と云つてもいい。あるいは、デュルケムにおいてインヴェジブルな領域を、新たなプロブレマティークを産出することで、ヴィジブルにすること、<sup>21</sup>とも言える。

さて、〈制度〉とはなにか。デュルケムの歴史学認識との関連でみていこう。彼はまず、〈事件〉と〈制度〉を区別する(1903b, p. 146)。両者は、偶然性・流動性と一貫性・規則性という対照的な特徴を有している(1903a, p. 195)。社会の見かけ上の歴史を構成するのが、個別的・偶然的諸事件の継起、すなわち前者であるのにたいして、後者は、より基本的より永久的な何らかのもの(1903b, p. 146)、あるいは、固定化され組織化された思考および行動の様式(1908, p. 212)、などと表現されている。また、〈事件〉に對比されるものとしては、「制度、習俗、諸信念、要するに集合的なもの」(1903a, p. 195)という記述もみられる。これらの引用からもわかるように、〈制度〉は、「諸制度およびその発生と機能にかんする科学」(RMS, p. XXII: 四三頁)とされる社会学のその対象たる「社会的事実」のことであり、<sup>22</sup>といつてよからう。〈制度〉を、まずは、「社会的事実」ととらえておこう。

デュルケムが当時の歴史学にたいしておこなった批判は、〈事件〉と〈制度〉が十分に区別されていない、というものである(1908, p. 212)。そして、〈制度〉を認識してこそはじめて〈事件〉も理解できるとされる(1908, p. 201)。因みに、これは、〈事件〉史中心の伝統的歴史学への批判であり、アナール派が歴史学内部からおこなった刷新の動きと軌を一にするものである。デュルケムのこの歴史学認識は、第一次世界大戦の分析として具体化もされている。

すなわち、『世界に冠たるドイツ』において、戦争中のドイツの一連の残虐な行動は、意志の病的な肥大症に根を有す、ドイツを神聖な力の現世での最高の顕現とするドイツ的マンタリテから由来する、という論点が提示されているのである(1915, p. 38, 44)。

しかし、ここには問題がないわけではない。そのひとつが、ドイツ的マンタリテから必然的に一連の〈事件〉が生じるとされている点である(1915, p. 4)。〈制度〉と〈事件〉のあいだの媒介メカニズムが軽視されているのである。これは、単に戦争分析のもつ問題にとどまらない。〈事件〉は社会学固有の領域では個人の行為を指すものであるから、先の問題は、デュルケム社会学全体にまでおよび問題となる。〈制度〉が諸個人の行為を拘束していくという、あまりにも周知のデュルケム像において中心的な位置を占めているのが、やはり先の二分法なのである。その際、諸

個人の行為は究極的には〈制度〉に還元されてしまい、やはり、両者のあいだの媒介メカニズムが軽視されることになる。これは、ソシユールのラングとパロールのもつ問題であり、広くは、構造主義のもつ問題である。後に用いることになるタームで言えば、デュルケムの〈客観主義〉的側面である。因みに、ブルデューのハビトゥス概念が意義をもつてくるのが、この脈絡においてである。見通しだけを強引に述べれば、この媒介メカニズムを考えるにあたっては、ハビトゥス概念にみられるように、身体の問題を避けることはできないだろう。たとえば「生成的ハビトゥスの身体化された諸原理」とあるように、ハビトゥスにおいて重視されているのは、まさに身体の問題である。デュルケムにひきつけて言えば、ハビトゥスは〈制度〉の身体化したものなのである。〈制度〉と個人を媒介するものとしての身体という論点こそ、デュルケム、モース(「身体技法」、ブルデューという系譜で次第に明確になっていったものである)。

既存の〈制度〉が諸個人の行為を拘束する、というのが従来の典型的なデュルケム像であろうが、今みてきたように、デュルケムのこの側面は大きな問題を孕んでいた。だからと言ってデュルケムを捨て去ってしまうならば、折角の豊かな鉱床が無駄になってしまう。デュルケムは、既成の像によって尽くされるものではない。したがって、〈制

度」理論は、従来あまり光のあてられることのなかった、「人間の活動がモノになる」という論点を、デュルケムのなかに強調的に読み込むことからはじまる。

「社会的モノは人間によってしか実現されない。つまり、それは人間の活動の所産なのである」(RMS, p. 18: 七六頁)、とデュルケムは述べている。「人間の活動↓モノ」というこのメカニズムはどのように理論化されているのだろうか。これを見るためには、彼の社会概念に分け入ることが不可欠となる。検討の素材とするのは、いわゆる職業集団論である。

経済界に蔓延しているアノミーの終熄の手段として、デュルケムが職業集団の再建を提言したのは、周知のところである。しかし、注意すべきは、あらかじめ職業道徳が備わっている職業集団の再建が提言されたわけではない、という点である。道徳は前提とされているのではなく、職業集団に懸けられているものこそ、まさに道徳の形成なのである。「アノミーが終熄するためには、現に欠落している諸準則の体系を構築できる集団が存在しているか、またそのような集団が形成されなければならない」(DJS, p. VI: 五頁)、というわけである。したがって、問題は、道徳を形成できるような、道徳的力としての集団とはどのようなものか、ということになる。道徳は「制度」なのだから、この問題こそは、「人間の活動↓モノ」という論点を組み

込むことからはじまる「制度」理論にとっての問題でもある。

デュルケムにとって、道徳とはそれが実践されるはずの集団の作品であり、道徳が欠落しているのは、集団が十分な凝集性をそなえていないからである(JS, p. 52: 四七頁)。生き生きと「全体」を感じることができ、愛着をもてるような集団こそが、必要なのである。集団の凝集性が大であれば、諸個人の緊密かつ頻繁な接触が生まれ、共同性が増大するから、集団の凝集性は道徳準則の数と権威に比例する( cf. JS, p. 47: 四二頁)。「社会生活とは、なによりも、同一の目的に向かう人々の努力が調和するコミュニオーテ、精神と意志のコミュニオンである」(JS, p. 55: 五〇頁)という、デュルケムの社会概念を端的に示すような記述に照らして考えるならば、先の論点は、道徳が形成されるためには凝集性の源泉としてのコミュニオンが必要であることが指摘したものと見える。「全体」を感じる事ができ、コミュニオンを凝集性の源泉とするような職業集団でこそ、反復して用いられる行為様式は、強固になり固定性と規則性をもち、習慣となり、ついには行動準則となるのである。要するに、コミュニオンが「制度」の母胎なのである。

デュルケムにみられる「人間の活動↓モノ」という視点。先に社会概念との関連でみたように、これは、究極的には人々の生きた感情にまで眼を向けるものであった。出発点

は感情の共同性である。諸準則は、根本状態たる、人々の精神をひとつにすることの、その外部的表現なのである (LS, p. 67: 六三頁)。法や道徳の格率の根底には実際の生きた感情が流れており、前者はその「表面的外被」にすぎないのである (SU, p. 356: 二九七頁)。法や道徳の背後には人間が作りだす生きた感情がある、すなわち、〈制度〉の背後には集合心理・感情が働いている、というこの論点は、〈制度〉理論にとつてきわめて重要である。

さきほどは〈制度〉を「社会的事実」と押さえて出発したが、デュルケムの「社会的事実」が、結晶化・固定化という観点から連続的な層としてとらえられていることは、周知のところであろう。結晶化・固定化の程度の最も低いところには、「社会的潮流」と呼ばれるものが考えられていたのである (RMS, pp. 6-7: 五六-七頁)。とすれば、〈制度〉はその背後で集合心理によって意味づけられているという論点を踏まえることによって、〈制度〉のさらに明確な定義づけが可能となる。すなわち、〈制度〉は、非人格的な行為様式としての「文化」と、これにたいする人々の意味づけの共有を可能にする、沸きたっているものとしての「集合心理」とが、不可分的に概念化されたものである。<sup>(24)</sup> 〈制度〉は「集合心理」に支えられているのである。

とすれば、逆に、〈制度〉が「集合心理」から離れてオ

ートマテイズム化する事態も予想できる。これを、〈制度〉の疎外と呼ぶことにする。創造者と創造物との統一性が破られてしまうのである。<sup>(25)</sup> デュルケムのなかには、こうした疎外状態に陥ってしまった〈制度〉の、脱—疎外の契機をも読みうる。いわゆる「オーストラリア社会生活の二形相」(FE, p. 307: 上三八八頁)の脈絡で語られ、各地に散在しての狩猟や漁撈という生活に対比される、宗教的祭儀やコロポリがおこなわれるときに注目しよう。オーストラリアの社会生活は、このふたつの極の周期的反復、つまり、日常⇕俗⇕非日常⇕聖の循環から成っている。そして、俗の世界で次第にエネルギーを失う、聖なる存在と関連している集合表象、これを更新させる唯一の仕方こそ、会合した集団に浸すことである (FE, pp. 493-4: 下二〇〇—一頁)。この議論は、「情動的凝集性をそなえた共同体<sup>(26)</sup>」であるこの非日常⇕聖においてこそ、枯渇した「集合心理」が〈制度〉に再び賦活される、という主張である。〈制度〉の脱—疎外の契機はここに求められる。

デュルケムのなかに「人間の活動⇓モノ」という論点を強調的に読み込むことによってわかったのは、コミュニケーションは〈制度〉の母胎であるとともに、〈制度〉の脱—疎外の母胎でもあるということである。コミュニケーションをデュルケム宗教学の別のチームで言い換えれば、「集合的沸騰」である。〈制度〉および〈制度〉の脱—疎外の母胎と

しての集合的沸騰という論点を、〈制度〉理論の核となるものとして確認しておく。

しかし、〈制度〉の母胎として集合的沸騰をもちだすだけでは、ある種の群集心理学理論——通俗的な理論を裏返したものの——に依拠することである。集合的沸騰がなぜ〈制度〉の母胎たりうるか、そのメカニズムなりプロセスなりを明確にするのでなければ、ミクロ理論が欠如していると批判されても致し方ない。<sup>27)</sup>デュルケム社会学理論を〈制度〉理論として読み解くという私の作業も、これ以降この点を軸に展開されていく。

アノミー概念に関連して、デュルケムには、「社会のその部分（商工業の世界：引用者）を支配している沸騰状態、またそこから他の部分に波及していく沸騰状態」(STJ, pp. 284-5: 二一五頁)、という記述がある。沸騰状態とアノミーは不可分なのである。しかし、この沸騰状態は、生き生きと〈全体〉を感じさせるあの集合的沸騰とは異なり、〈全体〉性を創出しはしない。集合的沸騰は諸個人の集合によって生じるのにたいして、アノミーと関連している沸騰状態は、個別的な力の対峙の結果にすぎない。アノミーは無規範状態ではなく、アノミーを現出させる社会には、「進歩と平等」<sup>28)</sup>を過度に要求する規範意識が一般化しているがゆえに、等価な個の果てしない競争による沸騰状態が結果するのである。

それでは、集合的沸騰はなぜ〈全体〉性をもたらずのだろうか。これが問われなければならない。ジラールのデュルケム解釈を聞いてみよう。「デュルケムの直観を完全なものにするためには、宗教的なものが贖罪のいけにえにほかならないことを理解しなければならない。それは、自らのまわりで、自らにたいして成立する集団の統一を創り出す贖罪のいけにえにほかならないのである」(傍点引用者)、とある。これは、贖罪のいけにえを排除するその瞬間に、この贖罪のいけにえを除く成員全体に全員一致現象がみられる、という主張である。供犠のメカニズムによるこの全員一致こそが〈全体〉性をもたらす。儀礼の際の聖物の分離やトーテム動物の殺害、また、宗教改革や社会主義運動など儀礼以外の脈絡 (SP, p. 103: 二〇七頁) では敵「〈外〉」の設定、といったことにかがえるように、集合的沸騰にも供犠のメカニズムが介在していることは言うまでもない。だからこそ、それは〈制度〉の母胎となりうるのである。

集合的沸騰とアノミーの沸騰状態との異同を手掛かりとすることによって、集合的沸騰がいわば「秩序形成能力」とでもいったものを孕んでいることが再確認されたことになる。しかし、この秩序形成能力と呼んだものの内容についてはまだ明らかにされてはいない。〈制度〉理論の次の課題は、秩序形成能力とはいったい何なのかということだ

ある。

しかし、この問題に移る前に、〈制度〉の母胎である集合的沸騰の位置に関して、デュルケムを離れてもっと一般的な脈絡のなかで確定しておこう。それはまた、デュルケム社会学理論を〈制度〉理論として読み解くことの意義を確認することにもなるはずである。

デュルケムの社会概念がソキエタスの系譜ではなくコムニタスの系譜に属すものであることは、道德の形成についてすでにみてきたところからも容易に理解できよう。ソキエタスの系譜においては、社会は、自由な諸個人間の契約による目的的な結合の所産とされる。これにたいして、コムニタスの系譜は、社会を人間の生の集合的に直接的な表現であるとみる、集合主義的な観念によって特徴づけられるものである<sup>(30)</sup>。さて、現象学の動向との関連でデュルケムを評価する議論があるが、そこで評価されているものこそ、デュルケムのこうした側面にかかわっている。現象学にとってデュルケムが意味をもったのは、「実存的・匿名的次元としての社会性の発見」をめぐってである<sup>(31)</sup>。この論点は、メルロ・ポンティの「前—個我的な社会性」——すべての個我的な決定および主観的に意図された意味に先立ってわれわれに与えられている、われわれの存在の次元としての社会性——という考えに具体化されている。因みに、後の議論との関連でいえば、ここで主張され

ているのは、意味の発生源とされる自我の脱中心化ということである。

集合的沸騰の位置をこうした論点との関連で考えてみよう。〈制度〉の母胎とされる集合的沸騰はコミュニティであるという今や自明の論点だが、ここでの反省の対象である集合的沸騰こそ、先の「実存的・匿名的次元としての社会性」なのではないか。これが、すべての個我的な決定および主観的に意図された意味に、いつもすでに先立っているのである。とすれば、「根源的に間主観的な構造をもつわたしたちの生に汎通的なカテゴリー」であるという意味で、集合的沸騰もやはり〈制度〉であると言わざるをえない。

しかし、これは、いままで〈制度〉と呼んできた〈制度化された制度〉ではなく、これと対比的に用いられる〈制度化する制度〉である。すなわち、「できあがった所定の『事実』」なのではなく、「生の一定の構造秩序の絶えざる創出という様態」において主題化されるものである。現象学との関連でデュルケムが評価されたのも、彼が〈制度化する制度〉をとらえていたことによるのである。集合的沸騰が〈制度〉理論の核としての位置を与えられていることの正当性は、こうしたことから納得していただけるであろう。（なお、〈制度化する制度〉および〈制度化された制度〉というチームは、集合的沸騰をより一般的な文脈に位置づけてその意義を確認するためのチームであって、必ず

しも本稿の最後まで使用される概念ではない。)

〈制度化する制度〉としてとらえられる集合的沸騰が〈制度化された制度〉の母胎であった。したがって、先ほどから持ち越している問いは、〈制度化する制度〉が孕む秩序形成能力をデュルケムに内在的なたちで明らかにすることをとおして、〈制度化する制度〉が〈制度化された制度〉を生成するそのメカニズムを解明すること、である。この問いに答えるにあたって梃子となるのが、集合力と宗教力との区別である。デュルケム自身がこの両者を常に明確に区別しているというわけではないが、デュルケム社会学理論を〈制度〉理論として読み解くにあたっては、この区別が死活的に重要になるのである。これこそ、まさに、読み手が受信しながら構成したものである。

集合力とは人々の集合から生ずる力であり、集合的沸騰において最高度に高揚する。しかし、これはアモルフな力であり、いまだ方向〓意味づけられていない。これが集合的理想によって表現されたとき、宗教力と呼びうる。アモルフな力が集合的理想によって表現されることが、方向〓意味づけられるということなのである。——両者の区別について、私は以上のように考えている。実際、デュルケム自身、宗教力は「具体化され象徴化された集合力」(LS, p. 189: 1101頁; FE, p. 461. 下一六〇頁)ととらえてくる。集合力は集合的理想として具体化・象徴化されるのである。

彼の「時代診断」とでも呼べるものも、こうした観点からなされていると考えられる。簡単に触れることにしよう。

デュルケムによれば、われわれの社会の理想創造能力は衰退している。古い理想やこれを具体化している神々は死滅しつつあり、新しい理想はまだ生まれれていない。われわれは今、過渡期・道徳的寒冷期にいたのである。しかし、社会の深層では出口を求めてうごめいている強烈な生命が準備されており、この新しい生命はきつと出口を見出すことになるだろう。この強烈な生命〓新しい力は、民衆階級において形成されつつあるという (1914, pp. 312-3: 二四八—九頁)。この「時代診断」にみられる、社会の深層にある新しい力こそ、集合力であるといえよう。これが「出口」を見つけるといえるのは、集合力が理想によって表現されることにほかならない。そして、この「転態」が生起するものが集合的沸騰という場である。「理想は発達の頂点に達しているときの社会生命を描き要約している諸観念にほかならぬ」(SP, p. 104: 二〇九頁)という記述も、まさにこの点を示すものである。

かくして、〈制度〉理論における理想の重要性が大きくクローズ・アップされてくる。理想は、社会の〈身体〉に對比される社会の〈魂〉とわれ (SP, p. 104: 1109—110頁; EM, p. 140: (1) 160頁)、『デュルケムによって』とのほか重視される。「一つの社会は、それと同時に理想

を創造しないでは、自らを創造することも、再創造することもできない。……社会は、…何にもまして、社会がそれ自身について作りあげる理念によって構成されている」(DTS, pp. 603-4: 下三三四頁)。理想は、社会の存立に不可欠なものである。とすれば、秩序形成能力と呼んできたものは宗教力―集合的理想だといえる。宗教的なものが社会的なものを生み出すのである。

集合的理想の重要性に関するここでの議論を、〈全体〉を生き生きと感<sub>じ</sub>うるような社会でなされる人間の活動がモノになる、という先の論点と重ね合わせてみておこう。

「人間の活動↓モノ」のプロセスにおいて理想はいかなる位置を占めているのか、というのがここでの問いである。この問いへの答えは、集合表象論という内在的拘束の議論に求められよう。つまり、集合的沸騰において生ずる集合的理想は、人々の行為の経過を内部から決定する集合表象であるからこそ、パーソンズのいう「自発的帰依」が語りうるのであり、したがって、「諸準則の総体は、社会的諸機能のあいだに自生的に設定された諸関係が時間をかけてつくりあげた確定的形態である」(DTS, p. 360: 二五五頁)、というデュルケムの主張も成立しうるのである。

以上のように、〈制度〉理論にとつては集合力と宗教力との区別が不可欠である。しかし、この区別がもっている意味合いについてはいまだ十分深められたとはいえない。

〈制度〉理論のさらなる展開は、この点にこそ懸かっている。

社会的事実が社会生命の結晶化・固定化の程度の大小という観点から層的に構成されていることからわかるように、デュルケムは、社会を生命性においてとらえている。中久郎によって強調的に指摘されたこの論点<sup>34</sup>を、〈制度〉理論はとことんまでつきつめてみようとするものである。

この社会観を表現している記述に、たとえば次のようなものがある。「すべての人間社会は、常に自己同一の状態にとどまるどころか、発展しつづつある力である」(PS, p. 65: 五四頁)。ここには、きわめてラディカルな社会観が表明されているように思われる。瞬時たりとも自己同一性をもち、常に動いて止まない社会。これが、社会を生命性においてとらえるという社会観の、その極限的なかたちである。

ところが、デュルケム社会学の対象である社会的事実、結晶化・固定化の度合いの最も小さい「社会生命の自由な潮流」をみてもわかるように、瞬時たりとも自己同一性をもたないものなどでは決してない。それは、すでに方向性意味づけられているのである。だからこそ、「外部からわれわれ各人にやってきて、有無をいわさず各人をそのなかに巻きこんでしまっ」(RMS, p. 6: 五六頁)のである。とすれば、デュルケムの社会学的當為は彼の社会観と矛盾し

ていることになるだろうか。断じて否である。彼の社会観と社会学の対象に盛り込まれている社会イメージとのズレ、あるいはその「あいだ」を読むことこそが、デュルケムを「可能性の中心」において読み解くことである、と私は考えている。

瞬時たりとも自己同一性をもたず、常に動いて止まない社会、というデュルケムの社会観を端的に表現する概念こそが、あの集合力である。これは、「狭く限定された目標に、容易には水路づけたり、規制したり、あるいは調整させたりできない。それは、戯れに、目標もなく拡がるために拡がるという必要を感じずる」(SP, p.103: 二〇六頁)とあるように、アモルフであり、自由に浮動し戯れる力なのである。なお、集合力は、正確には *forces collectives* と複数形で書かれていることからわかるように、複数の力のぶつかり合いによって生ずる生命性によって特徴づけられる。改めていえば、集合力＝社会生命こそが、デュルケムの先の社会観を表現する概念なのである。注意しなければならぬのは、集合力＝社会生命というときの社会生命は、「社会生命の自由な潮流」というときの社会生命とは全く異なる、という点である。後者は、〈制度〉に属しており、すでに方向＝意味づけられている。これにたいして前者は、全く方向＝意味づけられていない、アモルフであるが故の生命性なのである。

かくして、〈制度〉理論は集合力＝社会生命と〈制度〉との「あいだ」を説明しなければならないことが明らかにになった。デュルケム自身、「あいだ」を読むことの重要性を次のように述べていた。「休止も安息もなく、定点点さえずらない、一種の無我夢中の逃走であるような生成は、空騒ぎにすぎないであろう。それゆえ、結果として生じた諸状態が固定されることによって、生成の实在的諸要素は表示されるのである。たとえこれらの諸状態が生成のすべてではないとしても、それは少なくとも生成の本質的要素である」(PS, p.194: 二〇八頁)、と。集合力と宗教力の区別を踏まえていえば、集合力＝社会生命がいかに宗教力に「転態」するか、集合力＝社会生命から集力的理想がいかにして生ずるかが、まさに問われなければならない。

集合力の具体化・象徴化が宗教力であることからわかるように、「転態」はシンボリズムのプロセスである。これは、デュルケムのなかに明示的に認めうるシンボリズムとは異なる。後者は、すでに宗教力は前提とされこれを物質的形態で表す作用(「時代診断」)にある、理想とこれを具体化する神々という論点)であり、〈制度〉の領域内に閉じこもっている。これにたいして、前者は、集合力の宗教力への「転態」そのものにかかわるものであり、その意味で《根源的シンボリズム》と呼ぶのがふさわしい。《根源的シンボリズム》が可能となるのは、「集会的思考」

(GP, pp. 106-7: 111-114頁) Ⅱ「非人称の理性」(FE, p. 636: 下三七三頁)の力能である理想構築能力によってである。この能力の担い手は、「非人称」とあるように、個人的な意識の主体でもなければ共同主観の主体でもない、アノニムな存在である。したがって、「転態」は、意識的・合目的ではありえず、生成するべくして生成するとしか言いようがない。

生成するべくして生成するとしか言いようがないなどといえ、あまりにも日本的な心性に搦めとられているとしただけに批判されるかもしれない。実践的な問題関心に発するデュルケム理論に形を与えようという、〈制度〉理論の当初の目論見から、この読みは全くズレてしまっているのではないかと。断じて否である。社会学者の課題は、生成するべくして生成した、「転態」したての集合的理想すなわち、「新しい無意識の熱望」(1890, p. 224: 一七五頁)とか「混乱した無意識の観念」(EM, p. 86: (一)一三九頁)と呼ばれるものを、明確にして人々に意識化させることなのである。ペラーもそのデュルケム論において、「知識人は、自分の生きている社会にたいする鑑を掲げることすなわち、社会の最も深いところにある価値を意識化させることが求められている」と述べている。無意識的なものが意識化されてはじめて、先の内在的拘束についても語りうる。

「あいだ」を読むことの重要性を指摘しつつこれまで述べてきたことは、あくまで便法としてであるが、いわばハンバーガー・モデルを念頭におくとわかりやすいかもしれない。上のパンと下のパンがあって、その「あいだ」をハンバーグがつないでいるというモデルである。上のパンだけみているのはハンバーガーのおいしさはわからない。ハンバーガー・モデルの意義は、デュルケムには社会的なものそれ自体の生成という視点が存在している、ということをも明らかにするとところにある。

しかし、ハンバーガー・モデルはあくまで便法にすぎない。それは、起源論に定位して〈制度〉の生成を考えるときの便法なのである。集合力―社会生命はたしかに〈制度〉とは別の次元にある。しかし、それを自存するものとしてとらえてはならない。上のパンと下のパンがあって、そしてその「あいだ」を考えるのではない。〈制度〉のさらにその奥には〈制度〉化を逃れた集合力―社会生命が控えている、といったとらえ方としてはならない。〈制度〉化を逃れた「自由な」世界がどこかにあるわけではないのである。そうした二元論的発想をデュルケムは拒否する。「あいだ」を読むことの重要性が指摘されている、デュルケムからの先の引用文において、「空騒ぎ」とされているものこそ、この点を述べたものであろう。集合力―社会生命は、その存在をポジティブには把握できず、ただ、「実在的

本質的な要素」である〈制度〉をとおしてネガティブにのみ想到しうる。換言すれば、集合力―社会生命は、ポジティブには、宗教力に「転態」するという動きとしてしかとらえられない。とはいえ、この動きこそが〈制度〉の生成をもたらすのである。

さて、この段階でもう一度〈制度〉理論の出発点に立ち返り、〈制度〉の生成における行為者の位置を確定しておく。デュルケム〈制度〉理論が「人間の活動↓モノ」という視点を組み込んでいることは、すでに指摘した。これは、デュルケム理論では個人の能動性が無視されているという、しばしばなされる批判が誤りであることを示している。しかし、個人の能動性ということに関しては、改めて考えてみなければならぬ。そこで、〈主観主義〉と〈客観主義〉というふたつのチームを導入しよう。<sup>36</sup>〈客観主義〉とは、行為者の意識と意志から独立した客観的構造があり、これが行為者の実践や表象を拘束している、と考える立場である。ここでは、行為者は構造の単なる付帯現象とされてしまう。これにたいして、〈主観主義〉は、客観にたいする主観の優位を主張し、構造を構造たらしめる、行為者の意味構成力を強調する。本稿の焦点であった、新たな〈制度〉の創造という側面に限って言えば、デュルケムは〈客観主義〉とはいえない。だからといって、〈主観主義〉に与しているわけでもない。人々が内在的に拘束さ

れて活動をおこなっていくところの集合的理想は、生成するべくして生成するとしか言いようがないものであったのである。人々の能動性は、根源的ともいえる受動性に支えられてはじめて可能なのである。現象学との関連ですぐにみたように、デュルケムにおいては、意味の発生源としての自我は脱中心化されている。言ってみれば、〈制度〉は「変わる、ときにしか変えられない」のである。かくして、デュルケム〈制度〉理論の意義は、〈客観主義〉と〈主観主義〉という、社会科学にとって有害な二元対立のその超克可能性を秘めているところにごそあるのではないだろうか。いずれにせよ、ラカプラのように、「ヘーゲルとおなじく、デュルケムがもたらしたのも、人間的行為主体から分離されたプロセスとしてとらえられる歴史観である」<sup>37</sup>、などととらえてはならない。

### おわりに

本稿は、〈制度〉理論がデュルケムのいかなる側面に焦点をあて、いかなる問いを抱えながら進んでいったか、その流れに重点をおいて描いたものである。<sup>38</sup>したがって、筆者がこれまでバラバラに発表してきた諸論文が母体となっているとはいえず、本稿はそのまとめなのではない。紙幅の関係上、省略した論点も多々ある。

〈制度〉理論の基礎にあるのは、「公共哲学としての社

会科学」としてとらえらえるデュルケムの社会学観であった。彼の実践的な問題関心は、いかなる理論にきたえあげられるのだろうか。これを掬いあげようとしたのが〈制度〉理論であり、その要の位置を占めるのが集合的理想であった。理想は「社会が自らを認識しなければならぬところの様式」ともされており、〈制度〉理論はまさに社会の自己理解であり「公共哲学としての社会学」なのである。この点で是非とも強調すべきは、デュルケムが集合的理想間のコンフリクトを指摘している点である(FE, p. 604: 二三四―五頁)。古い理想と新しい理想の対立。生成の途上にある理想を理想として完成させることが社会学者の課題であるから、これは、「変革の担い手としての社会学者」という論点である。また、このコンフリクトという観点からすれば、理想が生成する場である集合的沸騰という概念についても、その出生地たる「オーストラリア社会生活の二形相」という脈絡に拘泥する必要はない。society-wideで考える必要は全くないのである。そのほうが、現代への適用可能性もぐっと広がるであろう。

さらに、ベラー流にいえば「社会に向けて鑑を掲げる」この〈制度〉理論は、実は、わが国でこそ必要ではないかとも考えられる。猪木武徳の、わが国には真の公共性があるのか、という問題提起を聞いてみよう<sup>(4)</sup>。猪木は次のように指摘する。フェアネスや公共性という発想は日本人の得

意とするところではなく、国にとって何が重く、何が枢要で何が瑣末かという価値論がとくに戦後日本からは消えてしまった。それにかわって、日本の政治風土においては、私徳によって公的事項や人物を評価するという姿勢が強まった、と。こういう事情であってみればなおさらのこと、デュルケムから学ぶことは多いし、デュルケム社会学理論を〈制度〉理論としてきたえあげることの意義もあるのではないか。

いずれにせよ、〈制度〉理論は、デュルケムの実践的、問題関心に見合った理論であり、彼の社会学のダイナミックで創造的な側面を闡明するものである。

## 註

- (1) Alexander, J. C., "Sociology and Discourse: On the Centrality of the Classics", in Alexander, *Structure and Meaning*, Columbia Univ. Press 1989.
- (2) Bellah, R. N., "Introduction", in Bellah (ed.), *Emile Durkheim: On Morality and Society*, Univ. of Chicago Press, 1973, pp. ix-x.
- (3) Bellah, R. N., "Comment" (to J. A. Mathisen's article), in *Sociological Analysis*, Vol. 50, No. 2, 1989, p. 147.
- (4) Bellah, R. N., "Introduction", p. xxxv.
- (5) Bellah, R. N., "Introduction to the Second Edition", in Bellah, *The Broken Covenant*, second edition, Univ. of

Chicago Press, 1992, p. ix.

- (9) *Ibid.*
- (7) Bellah, R. N. *et al.*, *Habits of the Heart*, Univ. of California Press, 1985; 島菌・中村訳『心の習慣』みすず書房一九九一年。
- (8) Bellah, R. N., "Introduction to the Second Edition", p. xiii.
- (9) Bellah, R. N., "Afterword: Religion and the Legitimation of the American Republic", orig., 1978, in Bellah, *The Broken Covenant*, p. 165.
- (10) *Ibid.*, *esp.*, pp. 170-73.
- (11) Bellah, R. N., "Comment", p. 147.
- (12) Bellah, R. N., "Afterword: Religion and the Legitimation of the American Republic", pp. 186-87.
- (13) Bellah, R. N. *et al.*, *Habits of the Heart*, p. 301: 三六二頁。
- (14) Bellah, R. N. *et al.*, *The Good Society*, Alfred A. Knopf, 1992, p. 11.
- (15) *Ibid.*, p. 302.
- (16) *Ibid.*, p. 288.
- (17) *Ibid.*, p. 304.
- (18) *Ibid.*, pp. 305-6.
- (19) 中村雄二郎『術語集』岩波書店、一九八四年、一一一―一五頁。
- (20) 野家啓一「〈テキスト〉としての自然」『思想』一九八三年、一〇月号、一八五―一六頁。
- (21) 今村仁司『歴史と認識』新評論、一九七五年、六九―七五頁、参照。
- (22) カラー『ソシユール』岩波書店、一九七八年、四四頁。 Giddens, A., *Central Problems in Social Theory*, Univ. of California Press, 1979, Chap. I, *esp.*, p. 17, 24.
- (23) Bourdieu, P., *Choses dites*, Les Editions de Minuit, 1987, p. 19; 石橋晴己訳『構造と実践』新評論、一九八八年、一九頁。
- (24) 中久郎『デュルケームの社会学理論』創文社、一九七九年、一九―二〇、三七、一一八頁、参照。
- (25) バーガー―ブルバーク「物象化と意識の社会的批判」『現象学研究』第二号、せりか書房、一九七四年、一〇一頁、参照。
- (26) 宮島喬『デュルケーム理論と現代』東京大学出版会、一九八七年、一五七頁。
- (27) *cf.* Lukes, S., "Introduction", in Durkheim, E., *The Rules of Sociological Method*, Macmillan, 1982, pp. 16-18.
- (28) 宮島喬『デュルケーム社会学理論の研究』東京大学出版会、一九七七年、一三二―一三五頁、参照。
- (29) Girard, R., *La Violence et le Sacré*, Grasset, 1972, p. 426; 古田幸男訳『暴力と聖なるもの』法政大学出版局、一九八二年、四九七頁。
- (30) 中久郎、前掲書、一三八頁、参照。
- (31) Coenen, H., "Developments in the Phenomenological Reading of Durkheim's Work", in *Social Forces*, Vol. 59, No. 4, 1981.
- (32) 鷺田清一『分散する理性』勁草書房、一九八九年、一二六―二七頁、参照。
- (33) Parsons, T., *The Structure of Social Action*, Free Press Paperback, 1968, Vol. I, p. 383; 稻上・厚東訳『社会的行為

二六八頁、参照。

(34) 中久郎、前掲書。

(35) Bellah, R. N., "Introduction", p. xxviii.

(36) 両者の定義については、基本的にブルテューに負っている。

Bourdieu, P., *op. cit.*, pp. 147-8: 一九四一—六頁なを参照。

(37) LaCapra, D., *Emile Durkheim*, Cornell Univ. Press, 1972, p. 294.

(38) 以下の拙稿を参照されたい。

「デュルケム社会学における歴史学の位置とその意義」『社会学評論』第三三卷第一号、一九八二年。「デュルケムにおける経済・社会・道徳——〈制度〉の理論——」『ソシオロジ』第二九卷一—号、一九八四年。『集会的沸騰』、『アノミーとして疎外——デュルケムの〈制度〉理論——』『研究年報』(奈良女子大学文学部) 第二九号、一九八六年。「デュルケムの〈制度〉理論——〈制度化された制度〉の創造と活性化——」『ソシオロジ』第三二卷二—号、一九八六年。「デュルケムを読む視座——〈制度〉理論のために——」『研究年報』第三一—号、一九八八年。「デュルケムの〈制度〉理論——〈客観主義〉と〈主観主義〉を超えて——」『社会学史研究』(日本社会学史学会) 第一四号、一九九二年。

(39) Filoux, J.-C., "Introduction", dans SSA, p. 58: 四〇頁。

(40) 猪木武徳『「シリーズ」PKOと戦後意識』経済大国、『朝日新聞』夕刊、一九九二年七月九日。

## デュルケム引用文献 (文中では略記)

- DTS *De la division du travail social*, 1893 (10<sup>e</sup> éd., P. U. F., 1978) : 田原音和訳『社会分業論』青木書店、一九七五年。
- RMS *Les règles de la méthode sociologique*, 1895 (19<sup>e</sup> éd., P. U. F., 1977) : 宮島喬訳『社会学的方法の規準』岩波書店、一九七八年。
- SU *Le suicide*, 1897 (nouv. éd., P. U. F., 1981) : 宮島喬訳『自殺論』中央公論社、文庫版、一九八五年。
- FE *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912 (6<sup>e</sup> éd., P. U. F., 1979) : 古野清人訳『宗教生活の原初形態』(上・下) 岩波書店、一九七五年。
- SP *Sociologie et philosophie*, 1924 (nouv. éd., P. U. F., 1967) : 山田吉彦訳『社会学と哲学』創元社、一九四六年。
- EM *L' éducation morale*, 1925 (nouv. éd., P. U. F., 1974) : 麻生・山村訳『道徳教育論』(I・II) 明治図書、一九六四年。
- LS *Leçons de sociologie*, 1950 (2<sup>e</sup> éd., P. U. F., 1969) : 宮島・川喜多訳『社会学講義』みすず書房、一九七四年。
- PS *Pragmatisme et sociologie*, Virn, 1955: 福鎌達夫訳『プラグマティズム二十講』関書院、一九六〇年。
- SSA *La science sociale et l' action*, P. U. F., 1970: 佐々木・中嶋訳『社会科学と行動』恒星社厚生閣、一九八八年。
- TEX *Emile Durkheim, Textes*, 1-3, Les Editions de Minuit, 1975.
- 1890 *Les principes de 1789 et la sociologie*, dans SSA: 「一七八九年の諸原理と社会学」前掲『社会科学と行動』所収。
- 1903a *Notes critiques de Salvemini, G. et al., dans TEX 1.*

- 1903b Sociologie et sciences sociales (avec P. Fauconnet), dans TEX 1.
- 1904 L'élite intellectuelle et la démocratie, dans SSA : 「知的エリートと民主主義」前掲『社会科学と行動』所収。
- 1908 Intervention à la discussion sur "L'inconnu et l'inconscient en histoire" à la séance du 28 mars 1908 de la Société française de philosophie, dans TEX 1.
- 1914 L'avenir de la religion, dans SSA : 「宗教の未来」前掲『社会科学と行動』所収。
- 1915 *L'Allemagne au-dessus de tout*, Colin.