Kobe University Repository : Kernel

PDF issue: 2025-10-14

E・デュルケームとの対話 : 古い神々は死に、他の神々はいまだ生まれていない（特集 古典との対話 : 内在的理解から新しい読みと現代化へ）

太田, 健児

(Citation)
社会学雑誌,27/28:28-44

(Issue Date)
2011-12-31

(Resource Type)
departmental bulletin paper

(Version)
Version of Record

(JaLCDOI)
https://doi.org/10.24546/81011109

(URL)
https://hdl.handle.net/20.500.14094/81011109

E・デュルケームとの対話

――古い神々は死に、他の神々はいまだ生まれていない――

太田健児
尚絅学院大学総合人間科学部教授

実証主義社会学の大成者としてのデュルケーム像が乱立している。その原因はデュルケームのテキストが時系列順に解読されなかった事、個々の著作単位で研究されてきた事、教育学分野の著作が注目されなかった事、フランス第三共和制期のライシテという特異な文脈が考慮されなかった事、哲学書として読解されなかった事にある。特に前期道徳論から中期道徳論にかけての社会概念や集合表象論そして社会実在論争、『道徳教育論』のモラル・リアリティ論や規律概念、後期の『宗教生活の原初形態』におけるカテゴリー論や普遍化・個性化論はそれら四つの研究条件のいずれが欠けても読解不可能である。フランス思想史では理性論（合理論）と経験論との対立の解決モデルが求められていた。デュルケームは社会のア・プリオリ性という新しい着想でそれに取り組んだが、同時にこの作業はライシテが求める神性概念に代替可能な道徳理論構築でもあった。この詳細の解明がフランス社会学史・フランス哲学史・フランス倫理学史の一部書き換えにもつながるものと考えられる。

問題の所在

G・ギュルヴィッチ（Georges Gurvitch 一八九四－一九六五）はデュルケーム（Emile Durkheim, 一八五八－一九一七）の道徳研究の遍歴を「コロンブスのようにインドへの航路を求めてアメリカを発見した」と比喩で語っている（Gurvitch,1938:279）。インド航路は従来のオーソドックスな哲学・倫理学の深化・発展を、アメリカは実証主義社会学の大成を指している。これはデュルケーム学説が従来の哲学、倫理学の系譜に位置づけられる可能性を示している。なるほど『宗教生活の原初形態』（以後『原初形態』と略記）の序論と結論部とは哲学史の大きな論争点であった理性論（生得説）と経験論（タブラ・ラサ説）との対立を止揚する解決モデルの提示が主眼であり、この箇所

は誰が読んでも哲学書にしか見えないであろう。またデュルケーム独自とされる着想や鍵概念の出自やオリジナリティも再考される必要がある。当時の社会学概念は今日とは随分違っていたといえる。その証拠が「社会実在論」をめぐりデュルケームと激しい論争を展開したA・フイエの社会連帯思想（soridarisme）からも明らかになる。フイエは『実証主義者の動向と社会学的世界観』（Foillée,1896: 240-284）で既にデュルケームの社会実在論を批判しながら自らも社会学者を自認しており、フイエ自身『道徳の社会学的諸要因』（Foillée,1906：374p）『社会学的・道徳的観点からみた人間性と自由性』（Foillée,1914：209p）という著作さえ著している。つまり社会学はデュルケーム学派の専有物ではなく、その時代の共有物であり、「社会連帯」、道徳問題解決のため社会学への期待という点では双方全く一致していた。ただ社会実在論を採るか否かの違いでほぼ二つの社会学概念が形成されていたとみるべきであろう。

だがもう一つ大きな問題点がある。デュルケームの道徳研究はフランス第三共和制期のライシテの産物だった点である。[1] 共和主義派と教権主義派（カトリック派）、右翼との国を二分する激烈な対立は「二つのフランス」（Renouvier,1872：279）という固有名詞を作ってしまったほどであった。この状況下で、宗教道徳が除外されたところでそれに代替するライックな道徳の理論構築がデュルケームにとっての使命であった。この歴史的文脈を理解しないと教育学系の著作群、『原初形態』などは、邦訳の問題も含め、ある言説部分は全く解読不能になってしまう。

このようにフランス社会学説史は一部書き換えを迫られているのである。それゆえ本稿はデュルケームの学説を、フランス第三共和政期のライシテというかなり特異な歴史的文脈に還元し、そのテキストを時系列順に読み直し（今回はそのいくつかを摘記）、その理論的課題を再確認しながらその理論構造を解明していく。

一　哲学史におけるデュルケーム?

デュルケームの『プラグマティズムと社会学』の編者であり、直接講義を受けたキュヴィリエ（Armand Cuvillier 一八八七‐一九七三）によれば、デュルケームは、社会学者であると同時に哲学者でもありたいと望んでいて、倫理学と認識論とに関する伝統的問題の解決に社会学を役立たせたかったのだという。キュビリエはデュルケームのルヌヴィエ（Charles Renouvier,1815-1903）からの思想上の影響を指摘し、ここに観念論への旋回、集合表象への固執の原因をみている（キュビリエ、一九五三：五二―五三）。ブーグレ（Célétin Bouglé,1870-1940）は、デュルケーム著『哲学と社会学』刊行の際、彼自身がつけた序文

で、デュルケームが道徳に関して従来の哲学者の言語に飽き足らずモラル・サイエンスの言語で語ろうと意図した点を指摘している。また社会学が実証研究だけでなく、その原理の基礎づけのためには哲学が必須だった点も指摘している。さらにデュルケーム学派の社会学主義は、むしろスピリチュアリスム的（spiritualiste）傾向を新しい流儀で基礎づけし、正当化するための一つの努力であるとさえ指摘している（Bouglé,1924 = 1996：43）。またJ・M・ベルトゥロは『一八九五年・デュルケーム・科学的社会学の到来』の中でデュルケームの立場を「科学的理性主義」（rationalisme scientifique）「論理的理性主義」（rationalisme logique）と命名し、科学的認識論（epistemologie）とも命名している（Bertherot,1995：30-35、95-105）。そしてデュルケーム自身『原初形態』で宗教的世界観の解明は、哲学史の認識論の課題を新しい用語で提起する事である（Durkheim,1912：18 = 1995：36）と断言している。

では具体的にデュルケーム学説のどこが哲学なのか？ここでは前期の道徳研究の論文と後期の道徳研究でもある『原初形態』とそれらを繋ぐ中期の鍵概念である社会実在論を代表させて分析していく。

一―一　前期道徳研究―「道徳の実証科学」における自前の道徳―

まず、前期の論文「ドイツにおける道徳の実証科学」（以後「道徳の実証科学」と略記）の理論構造である。ここでデュルケームは、ライックな道徳の成立条件である①宗教からの道徳の分離による「道徳の要素」析出、②ライックな道徳が宗教に代替できる必要条件の提示に専心する。まずデュルケームは人間の「社会的性向」の存在を提示する。つまり道徳的感情が宗教的感情からの派生でない理由として、人間本性自体に源泉をもった「社会的性向」が元々人間の中に存在していたという。これは超越的な神を源泉としない道徳を構築するため、神頼みではなく人間自身に「社会的性向」が内蔵されている事が論理的前提である（Durkheim,1896：307-317 = 一九九三：一二一 - 一三一）。これが①、②の論拠となる。J・ボベロはこのようなライックな道徳論の特徴を「道徳が道徳それ自体に基礎づけをおく」（fonder la morale sur elle-même）と指摘する（Baubérot,1994 = 一九九四：三〇 - 三三）。いわば自前の道徳の理論化が急務だったのである。またA・プロストはこの時期の道徳理論一般がいずれもカント哲学でその基礎づけを行っていた点を指摘している（Prost,1970：389）。

しかしデュルケームのアプローチそれに止まらない。「社会的性向」の存在だけでは宗教に代替するにはもの足りず、

神の存在、神に対する義務、敬虔の念、戒律による強制力・拘束力・抑止力に相当する機能を探索する。これについてデュルケームは「道徳的義務」という形相の提示とその源泉・根拠の提示という究極の問題設定をする。形相とはアリストテレスの概念であるが、ここではプラトンのイデアと同義で「究極の到達目的」といった意味である。しかし具体的な義務の内実ではない「形式」として提示されている。また究極の問題設定に対する答えは「社会」概念及びこれを源泉とする「社会規律」の存在である。デュルケームは道徳的義務の源泉を考える際、当然宗教道徳と俗世の道徳とを両極端のモデルとしている。宗教の場合は、人間から超越した神の存在がその道徳的義務の源泉であり、超越的なものである。他方、俗世の道徳の源泉は人間自身であり、いわば人間の自己原因的なものである。しかしこれら両極端のモデルはいずれも道徳的義務の源泉とはなり得ず、超越でもなく人間という自己原因でもない「中間世界」として「社会」がここで提示される。このいわば「中間世界」である「社会」にとって、人間の自己原因によるものではない証拠が「社会的規律」（＝義務＝強制力・拘束力・抑止力）の存在、他方、「社会」が超越ではない証拠が人間の「自発性」（『道徳教育論』における「愛着の念」や「意志の自律」）の存在なのである（Durkheim,1886：294-328＝一九九三：一〇八-一四四）。

以上の議論は目指すは社会学であっても、自前の道徳を作るという哲学畑の作業そのものだった事を示している。

一―二　後期道徳研究―『宗教生活の原初形態』における理性論と経験論との止揚―

パーソンズも実はデュルケームの哲学上の認識論的な議論を指摘していた。パーソンズは「認識論」という一節を設け、デュルケームが『原初形態』まで、実質的には認識論的議論であるにもかかわらず明示的な議論になっていないとして、この著作に絞って哲学の痕跡を検証している（Parsons,1937:441-450＝一九八九:一九八-二一一）。パーソンズの「明示的」という言葉は同時に『原初形態』に至るまで隠れた哲学の存在を示唆している。

その『原初形態』の序論と結論部とは理性論と経験論とを止揚する理論提示が主眼であった。宗教現象の研究は今まで哲学者だけで議論されてきた諸問題を刷新する手段を提供するとデュルケームは言い切る（Durkheim,1912：12＝一九九五：二九）。『原初形態』で「トーテミズム」や「儀礼論」や「霊魂論」などが展開されているのは本論部分であり（Durkheim,191：30-592＝一九九五：四九-四三〇、九-三一九）、それらの観察結果を踏まえて結論部ではカントやフランス新カント学派の学説が吟味検討されている。論理学上の「同一律」が未開社会の宗教世界で

は破綻している点に着目し、「因果関係」、「論理自体」を考察し、最後はアリストテレス以来問題になってきた悟性やカテゴリーの存在自体、それらの形成過程にまで踏み込む。ただしデュルケームは時間論・空間論において、当時の哲学者O・アムラン（Octave Hamelin, 一八五六－一九〇七）らの時間・空間論を受けて、哲学史上の解釈学あるいは現象学おける「了解」概念の着想に近い議論を展開している。つまり、時間以前の「時間」、空間以前の「空間」を漠然とそれとは意識せず何となく体感していなければ、そもそもの時間区分・空間分割や方向指示はできない。また逆に客観的時間の指標（例えば年・月・週間・日・時など）がなければ、内観や私的経験や記憶だけでは時間カテゴリーは構成され得ない。デュルケームは宗教世界で日・週・月・年などの区分が公的儀礼・祝祭・祭儀の周期に即応していた点からこのテーゼを導出している。暦は集合的活動のリズムであり、同時に統制機能も有していた。空間もまた然りである。ここからカテゴリーの起源は「社会」と結論づけられる（Durkheim,1912：1-28＝一九九五：一七－四八）。それが先の理性論と経験論との止揚なのであるが、これだけでは言葉足らずである。したがって中期道徳論研究からの社会実在論を検討する必要がある。

一―三　中期道徳研究―社会実在論と「個体発生・系統発生」―

理性論はカテゴリーや悟性や論理を生得のもの、つまり人間に元来内蔵されているものとするが、そもそも〝元来〟自体、〝内蔵されている事〟自体の説明ができていない。経験論は個々の経験が最後皆同じ結果となって人間一般が完成に至るメカニズムの説明ができていない。これらの問題を一挙に解決するのが、全てに先立つ社会のア・プリオリ性なのである。同時にそれは集合表象として機能して全ての創作の原動力となるのである（Durkheim,1912：1-28＝一九九五：一七－四八）。つまり理性論・経験論の共通点はともに個体発生的な点なのである。逆にデュルケームは系統発生的観点なのである。この点を端的に指摘できたのはハーバーマスであり、彼はデュルケームの特徴を系統発生（Phylogenie）的行為論と位置づけて、従来の意識論的道徳研究からの前進は認めている（Harbermas,1981：69-97＝一九八六：二四八－二七五）。社会を個人から、全体を部分から、複合を単一から演繹できず、社会は一種特有な存在であり、固有の特色を備えている。ここで初めて中期道徳研究で活発に展開された社会実在論の意味が鮮明になろう。しかしこの社会実在論は『社会学的方法の規準』での「社会現象は、それらを表象する意識的主体から切り離されて、それ自体において考察されなければならない。

つまり、外界に存在する事物（chOSe）であるかのように、外部から研究されなければならない」（Durkheim,1895：28＝一九九五：九一）という定義と合体してしまい社会「実体」論のような誤解を招いた。前出のA・フイエらとの長々とした社会実在論争を引き起こした原因でもある。但し、S・ルークスが指摘するようにデュルケームにも落ち度があり「社会」をドグマ的に威圧的に辛辣に語り過ぎた事も拍車をかけた（Lukes,1985：497-499）。また日本語訳の問題も一考を要する。後述するが、宗教から分離された道徳の実態、あるいは道徳の真相、道徳の原理上の所在という意味でデュルケームは réalité morale を提示する。神が担っていた道徳機能に代替するものである。日本語訳では「道徳的実在」と訳されてしまったが、réalité morale を道徳「実体」論とする誤解を生みかねない（本稿ではモラル・リアリティと翻訳）。同様に réalisme social の réalité の訳が「実在」になっており社会「実体」論であるかのような誤解を呼ぶ。これまでの論脈から明らかなように、それは哲学の議論上でカテゴリー・悟性・理性・経験などのさらなる前提として社会が「本性上」先立っている、「事実」としても先立っているという意味である。社会はア・プリオリな存在という意味での réalité なのである。それゆえ「社会ア・プリオリ説」という訳語の方がまだ理解し易いと思われる。（本稿では以後、社会ア・プリオリ論と表記する。）

以上のようにデュルケームの議論は前期・中期・後期と哲学の議論を継続しており、結果として社会学の鍵概念になったものでも、その基礎段階の哲学の産物とみていいであろう。

二　ライシテとモラル・サイエンス

次に、ライシテ（laïcité）という文脈からデュルケーム社会学をみてみる。フランス第三共和制下、一八八一年六月一六日法によって公立小学校の無償化、一八八二年三月二八日法によって就学の義務化と宗教教育の除外、一八八六年一〇月三〇日法で教職からの聖職者追放が実行され、教育の世俗化（ライシテ）が成就した。「ライシテ」は、一九〇一年の結社法による修道会結成制限の合法化、一九〇五年政教分離法に至って法律上は決着がついた。教会に代わりライックな道徳（morale laïque）の教育を担う共和主義政権の公立学校にとっては、その理論化が急務であり、デュルケームの『道徳教育論』（実際は一九〇二年・一九〇三年パリ大学の教育学の講義、『道徳教育論』として一九二二年刊行）はその典型といわれている。この講義で「規律の精神」、「社会集団への愛着」、「意志の自律」が神性を剥奪した道徳性の三要素として示された（Durkheim,1922：15-164＝一九七二：一五・一〇六）。

しかしそこでの理論的課題は宗教教育に代替する能力のある道徳教育理論構築である。道徳から宗教的象徴という衣を剥ぎ取り、神話の手も借りずに、宗教的概念の内奥に隠れているモラル・リアリティを探り当て、これを理性による言語で表現し経験的世界（日常世界）の概念と用語とで語る事（Durkheim,1922：1-9 ＝一九七二：三四－四四）、これがライックな道徳教育理論の掟である。しかしこれが神の存在、神に対する義務、敬虔の念、宗教的戒律による強制力・拘束力・抑止力に代替する能力を有するのか？I・デロワの研究によれば、ライックな道徳は宗教教育のような道徳の内面化が不可能であるとして、共和主義の政敵である教権主義派（カトリック派）や右翼からその点を攻撃されていたという（Déloy,1992：32-35）。それゆえデュルケームの『道徳教育論第一部』「規律の精神」の箇所は最もスリリング且つエキサイティングで、一瞬たりとも気の抜けない真剣勝負のような理論的格闘の書に仕上がってしまった。つまり、神の存在、神に対する義務、敬虔の念、宗教的戒律による強制力・拘束力・抑止力に太刀打ちできて、道徳を内面化できるには、モラル・リアリティの存在証明及びモラル・リアリティによる規律の存在の証明が必須だったのである（Durkheim,1922：147 ＝一九七二：三四－九〇）。これは前期の『道徳の実証科学』では「社会的性向」、「社会的規律」、「義務」で示されたものが、『道徳教育論』ではモラル・リアリティと規律の精神とにその使命が託されたわけである。

なおデュルケームは『原初形態』で宗教の定義として、超自然、神聖（聖と俗とに分離されタブーが存在する事）に関連した信念と行事との関連体系の存在を指摘している。信念と行事とは教会という同じ道徳的共同体が成立し、ここに帰依する全ての者を結合する信念と行事という意味である（Durkheim,1912：32-66 ＝一九九五：四九－八九）。信念と行事との中に儀礼・戒律も含まれる。それゆえモラル・サイエンスによるライックな道徳教育論とは超自然、教会、教会を基盤にした信念と行事とのシステムを脱却していると同時にこれらに代替する機能を有している事が必須となる。(2)

二―一　モラル・リアリティと規律の精神―神なき場合のモラル・サイエンス―

宗教的象徴、宗教的概念、神話とはそもそも何か？『原初形態』で定義された宗教の成立条件である超自然の存在と信念と行事との体系、簡略化すれば戒律による強制力・拘束力・抑止力あるいは神に対する義務や敬虔の念などと対等に張り合うために規律の精神が提示される。しかし単なる「規則」だけでは足りず、権威の付加が必要である。権威の提示には様々な表現が駆使されている。「権威

とは私たちに優越するもの」「一切の道徳力を私たちの上に行使する支配力」「道徳の規則はまさに命令そのもの」「道徳とは、単なる習慣の体系ではなく命令の体系」「規則に従われねばならぬ所以は規則自体にある」「規則は命令するという事実のために規則には従う」。このように表現されたものが「規律」と定義される。しかし「規律」自体が、神の存在に対置させられている事はそれらの文言・表現から一目瞭然である。つまり他の何ものにも一切依存しない独立自存の存在、命令する事はあっても命令される事のない存在、このような存在は神を除いて他にない。モラル・リアリティによる規律は神の存在とのパラレルで語られているのである。また「規律はそれ自身のうちに自らの存在理由をもつ」「規律に服すること自体が善」「道徳律の権威は常に打倒困難な抑圧を示す」「道徳の禁ずる行為を侵そうとすれば強大な圧力を感じる」「道徳とは、禁じられた領域に個人が侵入することを阻止する機能をもつ」「道徳とは広大な禁止の体系」などの記述からも（Durkheim,1922：15-47＝一九七二：五一－九〇）、神の存在と神に対する義務や敬虔の念とに規律が充当させられている事は明白である。

そして規律が神の存在と同じ権威をもつ事を最終的に保証するもの、その権威の源泉はやはり「社会」となる。「命令するのは社会」「社会は私たちに対して自己の内にイデア的規範を実現する義務を負わせる」「道徳の規則を確立するものが社会自体である」「道徳の規則に対して権威を与えるのも社会」といった記述から明らかなように、私たちに対して強制力・拘束力・抑止力を行使する「道徳」の調達先、その源泉とは他ならぬ社会だと定義される（Durkheim,1922：41-80＝一九七二：八一－一三〇）。これはモラル・リアリティの源泉も社会という意味であり、神に代替するモラル・リアリティは『道徳教育論第2部』でも「個人に外在する存在」、「道徳力」、「道徳的権威」、「道徳法則の権威」、「規則」・「規律」・「神聖さの不可侵性」などと換言されている（Durkheim,1922：109-173＝一九七六：九－八九）。

以上が宗教的世界観との最も激しい格闘の箇所である。しかしモラル・サイエンスによるライックな道徳教育論構築を目指しながら、宗教から道徳を分離する作業そのものが、結果として宗教的世界観の歴史の重みとその強靱さを逆に際立たせてしまっているのも事実である。

二―二　ライシテの系譜学　―古い神々の居場所―

さてライシテの徒でもあるデュルケームにとっての理論的課題には史実としてのライシテの証明もあった。ライシテの必然性を正当化する宗教史の再編である。カトリックの単なる否定や断罪は行われず、歴史的必然によって宗教

と道徳とが分離し、宗教が別の居場所を確保している点を指摘し、科学・道徳・宗教の棲み分け原理が示される。

デュルケームによれば、プロテスタンティズムの確立とともに礼拝本来の役割が減少し、逆に道徳の自律性が増大した。そして神の持つ道徳機能だけが神の唯一の存在理由となった。スピリチュアリスム[3](philosophie spiritualiste)はこのプロテスタンティズムの仕事を受け継いだという。宗教には「祝祭」・「儀礼」つまり「礼拝」という行事の体系と、もう一つ世界を説明する宇宙観という思考の体系も存在するという。これら二つはお互い非常に異なっており、後者をプロテスタンティズム、その後スピリチュアリスムが継承したという(Durkheim,1912 : 611-614 = 一九九五 : 三四四 - 三四六)。

哲学や諸科学は宗教から生まれたという事は、最初は宗教が科学と哲学とを代行していた事を意味する。しかし宗教は科学の発達を前にして漸次後退するが、それは「礼拝」という行事の体系面だけである。科学は宗教から解放され、科学的認識面で宗教にとって代わろうとしているが、すでにキリスト教の方が物質現象でのこの交替を決定的に聖別していたという。物質を特別に俗なものとみなし、キリスト教は物質についての認識を進んで他の学問に譲渡したという。このため自然科学は確立され大きな困難なしに権威を確立したとされる。カント哲学に例えられ、宗教が始源において果たしていた二つの機能のうちの一つ、つまり純粋理性の機能が次第に宗教から脱落していると表現されている(Durkheim,1912 : 614 = 一九九五 : 三四七)。

このようにいわばライックな道徳によって退陣させられた古い神々は、スピリチュアリスムという居場所を得たわけである。

三 『宗教生活の原初形態』のカテゴリー論の謎

『原初形態』に再び戻ろう。理性論と経験論との止揚が課題であったデュルケームはこの書でさらに哲学史を大きく塗り替えようとする。そこでは科学と宗教と道徳との相関の解明を、最後は論理学の問題を扱いながらカテゴリー論と社会ア・プリオリ論とで締め括る(Durkheim,1912 : 616-638 = 一九九五 : 五〇 - 三七六)。しかし、個体発生論を丁寧に解体してリフォームする必要がある。哲学者たちを悩ませてきた難問解決はそう簡単ではない。こうなるとデュルケームに残されたロジックは限られてくる。①個体自体をさらに解体し、いわば自己分裂させ(個別部分と普遍部分)、自己分裂している普遍部分の始源を個人の外へ求める。②但し、従来の神の存在ではない外側の何かが必要である。③その外側の源泉が、いつ・どのように個体と接点をもつのかを明解にする。④普遍部分を所与・生得の

まま処理しない。むしろ外側と個体との接触によって外から影響を受けて形成されると考える。⑤この部分に限って、各自共通（＝非個別性）の形成過程を経る。漠然とした性向のようなものが各自に内蔵されているものとする。⑥個別部分と普遍部分との形成メカニズムが全く次元が違ったりはしておらず、ある程度までは同じメカニズムを有する。⑦個別部分と普遍部分との関係メカニズムを示す。

以上のようなロジックに限定されてくるはずである。デュルケームはそれにどう答えたのか。①の条件を満たすのが集合表象、②は社会である。③と④とは、個人に先在する社会環境・文化・慣習の中で人間は生まれ育ち成長するというごく日常的なレベルの事実の導入。⑤は「道徳の実証科学」で提起された「社会的性向」がある。⑥⑦はむしろ普遍部分からの遺漏部分として個別部分が位置づけられ、個別部分が絶えず普遍部分に引きずられるという相関関係が示される（Durkheim,1912：593-616＝一九九五：三二一-三四九）。

以後『原初形態』では、カテゴリー自体よりも、特種的綜合観（「全体」は「部分の総和」より大とする説[4]）を前提にして、原住民の宗教的世界観における霊魂と礼拝、因果関係などの実態から「個人化・普遍化」、「同一律・矛盾律」などが記号論理学的に処理され、次第に悟性の形成、概念発生・形成のメカニズム、論理的思考すなわちカテゴリーの発生と形成とが議論され、これらの始源が実は「社会」であり、そのア・プリオリ性が証明されていく（Durkheim,1912：616-638＝一九九五：三五〇-三七六）。

三―一　個性化と普遍化　―霊魂と礼拝―

特種的綜合観による社会ア・プリオリ論は前述のように多くの議論を巻き起こした。一般的には方法論的集合主義と方法論的個人主義との問題、マクロ・ミクロ・メゾ問題などに還元されるが、特種的綜合観の論証にデュルケームは専心し、普遍化と個性化との両立を図る。それが顕著に表れている箇所の一つが原住民の霊魂観、礼拝の箇所である。

霊魂は、祖先と結びつけられ、継続し、不死であり、神聖な性質を有しているが、基本的には「一なるもの」である。その「一」なる霊魂が、各個人に臨在し分有され「多」になる様々な事例が観察・記述される。霊魂は、各個人の内に化身したトーテム原理そのものであり、個人内に入り込むことで霊魂が個性化する。この原理は、人間に外在した未知の力があり、各人が所有しているその小片は、自らが宿っている特定の主体と密接な婚姻関係を結ばざるを得ない。ゆえに特定の主体の性質を帯び、ある程度までその主体のものとなる。このように矛盾する二つの性格だが、これらは共存している。つまりこのトーテム原理と個人との関係は、もし個人の意識の内にトーテム原理を感じなかっ

たら、トーテム原理なるものは存在せず、トーテム原理は必然的に個人の意識の内に分割され、分配されなければならない（Durkheim,1912：343-390＝一九九五（下）：九-一一五）。

これはまさに本稿で前述の①～⑦の論点そのものであり、特種的綜合観に立ちながらも、個性と普遍との共存を目指したものである。

さらに聖性と俗性との相関の観点から霊魂論が展開される。これら二部分から私たちは形成されている。私たちの内部の聖的部分の源泉は社会であり、聖が社会、俗が個人に対応する。こうして社会は私たちを外から動かし影響し、私たちの内部を永続的に構成する。これも社会と個人との相関関係の論証であり、①～⑦の論点を満たすものといえる。これをデュルケームは部族の宗教的祭儀に例え、共同生活で覚醒された諸表象は一気に消滅しない事例、大先祖の姿、儀礼がメモワールする英雄的偉業、礼拝、つまり集合的に形成された様々なイデアが自分の内に生き続ける事例を紹介する（Durkheim,1912：425-592＝一九九五（下）：一一七-三一九）。

こうして社会と個人とが相克関係にありながらも、個人の存立余地が確保されている。

さらに霊魂観念の発生の観察によって、非個人性と個人性との問題が論じられる。人は二種の因子の産物である。一つは本質的に非個人的（impersonnel）なものである。これは集合体に役立つ霊魂部分で、特定の人物のそれではない。各意識はそれによってお互い同化（communier）していく。他方、個別化された各意識は同じ世界つまり集団の道徳的一体性をつくっている諸観念や各感情との世界を眺めていても全て同じ角度から眺めているのではない。各自は自己流にこの世界を表現するという。さて、これはライプニッツのモナド論の定義そのままである。事実デュルケームは「個人性の観念を今日の社会学的分析より遥か昔に先行した哲学的分析」としてライプニッツのモナド論をとりあげている（Durkheim,1912：387-388＝一九九五（下）：六六-六八）。デュルケームにとっては特種的綜合観、社会と個人及び集合表象の存在様式と〝窓をもたない〟モナドとが全く同じモデルであった[3]。

そしてデュルケームは、カテゴリー、悟性、概念形成という前代未聞の領域に踏み込む。

三―二　同一律と矛盾律―宗教的世界観における論理学―

ではなぜ概念や理念の形成、類・種の形成、悟性・カテゴリーに踏み込むのか？　これは概念や理念の形成、論理の形成、類・種の形成、悟性・カテゴリーの形成に対しても社会がア・プリオリである事を証明するためである。そ

の作業として論理学上の同一律が宗教的世界観で破綻している事態が扱われる。一と多、物質と精神、要素群の離合集散による自己構成と自己解体など私たちにとっては矛盾律であるのに、ここでは同一律である点が指摘され、当然考察対象は因果関係あるいは論理自体になる。まず論理については、論理破綻という逆の事態から考察されており、顕著な例として、原住民の諸界の混同、最も異質的な事物・人・動物・植物・星などの同一視をとりあげる。同一視は宗教の力が、最も違っている物同士に同じように魂を与える（animer）から可能になる。同一視は、物体の接近、外見上の相似のせいで、一方の事物から他の事物へと移行する。このようにして人・動物・植物・岩石は同じトーテムを帯びてくるという。これこそ同一律の破綻の事例でもあり、トーテム現象がとりあげられた由縁でもある。しかしデュルケームはこのトーテム現象こそ論理そのもの、カテゴリーそのものと考える（Durkheim,1912：459-464＝一九九五（下）：一五七－一六四）。カテゴリーは宗教起源あるいは社会の産物というデュルケームの定式もここから理解できる。簡単に言えば、カテゴリーは科学的世界観のカテゴリーもあれば、宗教的世界観のカテゴリーもある、そしてそれぞれに論理必然性がある、という事である。

また因果律についても原因と結果との間の必然的な繋がりが問われ、観念連合が吟味される。習慣によって強化された観念連合が想定外の観念と結びつき産出される原因は、因果律が私たちの思考に内在するのではなく、私たちの表象の外部に存在する高位の規範だからとされる。この規範が支配し、定言命法的に因果を規則づける。この規範には精神が束縛し凌駕する権威が付与されており、私たちの精神が規範の主宰ではないという（Durkheim,1912：518-528＝一九九五（下）：二三一－二四二）。実はこの論旨は『道徳教育論』のモラル・リアリティと規律の精神の着想と完全に符合している事がわかる。

さて、このような外なる規範は因果関係をどのように生成させるのか？　集団は集合し、全ての成員を鼓舞している共通の感情は、所作の形態を採って外に表現される。そして祭儀が終わると望んだ結果が得られた事になる。従って結果の観念と、これに先立つ所作の観念との間に連合が形成されるという。これは集合的経験の所産ゆえに儀礼参加者にとっては全て同じだという。人間の精神に内在せず外在する規範である因果関係はこのように形成されるわけである。また定言命法の成立、因果観念、カテゴリーは集合体の所産であり、集合的行動の必然性のみが矛盾律を許さずそこに「論理」が成立する事等も解明される。カテゴリー自体も自明のものでも所与のものでもなく、社会によって構成されるのである（Durkheim,1912：518-528＝一九九五（下）：三一－二四二）。

以上、霊魂と礼拝における個性化と普遍化、同一律と矛盾律という二つの契機からデュルケームのカテゴリー論を検討してきたが、モラル・サイエンスによるライックな道徳論を集大成のため前出①～⑦のロジックに対応した論旨になっている点が確認できよう。

三―三　社会ア・プリオリ論への帰着―「超越」に対するカテゴリー論―

最後にデュルケームは概念や理念の〝形成〟、類・種の〝形成〟に言及し、悟性・カテゴリー・社会ア・プリオリ論をまとめる。

カントの定言命法は impératif catégorique と表記される。名詞化すれば categorie であり、その根拠や発生原理の研究でもってデュルケームは「カント越え」を目指したといえる。デュルケームは、まず論理的思考は概念を相手（matière）にしている点を指摘して、どうして社会がその論理的思考よりア・プリオリであるのか、また概念よりア・プリオリであるのかを問う。しかし普段の私たちの生活でも行っている認識における帰納法的処理、そこから導出された共通項＝概念（＝普遍）や論理のレベルと、社会がア・プリオリである事によって可能となる概念化・普遍化や論理のレベルとは区別される。後者の論理的思考は、個人の感覚知覚のレベルではなく、プラトン的なイデアの世界を考えるようになるときにのみ可能とされる。論理的に考えるということは、非個人的な様式で考える事であり、「永遠の相の下で」考える事である。非個人性と安定性こそ後者の特色とされる。しかし個別の経験レベルからどのようにしてこの後者のレベルに転じる事ができるのか（Durkheim,1912：616-627＝一九九五（下）：三五〇-三六二）？これは昨今社会学分野で問題になる機能分化したものの再接合という論題にも通じるものであろう。

さて、カテゴリーは、全て個人に先立つ。個人の経験レベルで形成された観念や直接知覚した対象の表象は、全体的な類には至らず、枠組を与える事もない。この全体の観念は個人からは生じえない。個人は全体に対しては部分に過ぎない。これまでの認識論は通常、悟性やカテゴリーが各自に内蔵されるものと想定していた。しかし時間・空間にしてもそれらは各個人のレベルをはるかに超えている。各個人の知覚される空間は全体的空間とはなりえない。全体的空間は特殊個別の広がりを全て含む。時間も同様で、自我の中の持続感覚は全体的な時間の観念を与えない。ゆえにカテゴリーの構成的要素は社会から借用しており、私たちは予め集合的観念をもっていなければならないのである（Durkheim,1912：627-631＝一九九五（下）：三六八一-三七二）。

だがデュルケームのここでの論証は成功していない。質

的差異を全く説明できないからである。さらに注意すべきは、デュルケームが概念（concept）、類（genre）をいつの間にか「神」に読み替えている点である（Durkheim,1912: 616-627 = 一九九五：三五〇‐三六三）。これが『原初形態』のこの箇所を解読不能にしているもう一つの原因である。[6]

つまり、全てに社会が先立つア・プリオリ説を採り、社会の作品としてカテゴリーまでもが製作されるわけだが、個々の社会作品の質的差異の生成の説明にデュルケームが難渋した結果、質的差異の最もたる例である超越的な神の概念の形成メカニズムにその解明を求めたためと予想される。デュルケームは最も高次な概念や類を神に読み替えてその形成過程を辿ろうとしたのだが成功しなかったのである。

しかし他方、宗教的世界観で神は〝超越〟存在であって、量的連続性の円環の中には位置づけられない存在である。脱宗教をめざすライックな道徳には安易な超越は禁物である。それゆえ論理、カテゴリー、悟性という隙間のないロジックで構成された当該社会の中で有効な同一律の中でのみモラル・リアリティの存在は認められる。この点でデュルケームはその論証過程で一種のジレンマを抱え込んでいたといえる。

それでも当該社会を創出する社会ア・プリオリ性の絶対的確保とその中での論理的一貫性の確保、これらの条件下でのモラル・リアリティの存在確保、以上が『原初形態』の末尾でデュルケームが悟性、カテゴリー、論理という前代未聞の領域に踏み込んだ真相ではないか？　逆にそれほど宗教的世界観の歴史の重みと強靭さは尋常ではなく、「二つのフランス」の渦中にあるデュルケーム像が浮き彫りになる。

結び　―デュルケーム社会学の行方：社会実在論論争の意味したもの―

これまでのデュルケーム像は分裂している。その道徳論をめぐっては、道徳的保守主義（石川、一九九六：二五五‐二九六）、倫理的相対主義（コールバーグ、一九八七：一‐一二三）、社会主義志向（Filloux,1977：388p）、全体主義（Bouchet,1935：52-57）、集合的沸騰論（大野、二〇〇〇：一三‐二一）、その他、秩序・統合、自律の道徳、リベラリズム、個人主義、共同体主義、人格崇拝論、社会実在論等々多くのレッテルが存在するが、デュルケーム像がこのように多岐にわたる事自体の研究がこれまでなかった。ゆえにデュルケームの道徳研究歴を哲学史に位置づける事、ライシテという文脈に位置づける事によって、そのような分裂はなくなるものと思われる。また哲学史・倫理学史・社会学史の「デュルケーム」は一部書き換えられるべきである。しかし、何よりもカテゴリー論の提示自体が

理論史上革命的な出来事だったのではなかろうか？　変わらないものは何もないという結論だからである。

ライシテの下、超越原理を借用しない自前の道徳を社会ア・プリオリ説で構築したデュルケームの後期・晩期、ドイツではフッサールの現象学が胎動しつつあった。今後その現象学の枠内にデュルケームのモラル・サイエンス理論が収納できるか否かを解明していく作業が必要であろう。またアフォーダンス論からの解読作業も必要と考えられる。

なお、ライックな道徳の現状に対してデュルケームは厳しい診断を下している。「道徳的事実の決定」の中では「今日伝統的道徳は動揺し、その代役となる他のいかなるものも形作られていない。かつての義務は支配力を失い、我々は新しい義務がいかなるものか未だ明確な確信をもてない。……私たちは一つの危機の時代を経過している」と診断している（Durkheim,1906：90）。『原初形態』の結論部では「私たちの父祖を熱狂させたものは、もはや私たちの熱狂を喚起することはなく、それに代わるものはまだ作られていない」（Durkheim,1912：610＝一九九五（下）：三四二）と断言されている。

「古い神々は死に、……他の神々はいまだ生まれていない」（Durkheim,1912：）。これも『原初形態』の結論部の一節である。比喩的表現だろうが、この句は何を意味していたのか？来たるべき集合的沸騰へのカウントダウンか？市民宗教への拡散的・雲散霧消的生成変化か？宗教的世界観というという同質的パラダイム内での聖なるもの再来か？隠れた心情的ユダヤ教徒の残滓が一人称的な語りに転化しつつあったのか？単純にライックな道徳の完成の希求表明だったのか？いずれ結論を出す必要があろう。

註

（1）ライシテを政教分離と訳する事を問題視する向きもある。また「世俗」という訳語は今日あまりにも広義且つ雑多な意味で使用されているので、本稿はそのまま「ライシテ」「ライック」という呼称を使っている。

（2）デュルケームの哲学の最先端を切り拓く領域横断的なアプローチ、しかも社会学の手法を取り入れた道徳研究、そしてタブーは存在せず神の存在まで切り込む研究姿勢は、当時の巷に溢れていた自己修養論的な道徳論とは全く違った系譜を作ったものと本研究はみている。またリアルタイムで各国の新しい学問の情報を入手して「書評」という形で取捨選択的に取り込んでいく『社会学年報』の研究活動は当時の最先端を行く学術センター的なものになっていた。以上のような意味合いも含めて本稿はデュルケームのライックな道徳理論研究をモラル・サイエンスと呼んでいる。

（3）スピリチュアリスムの定義については、以下を参照。
Emile Brehier, 1964 (ed.1994) , *Histoire de la philosophie* Ⅲ , PUF, pp.889-891, pp.914-926, pp.938-958, pp.950-951.
Encyclpédie de la PLEIADE, 1973, *Histoire de la philosophie* Ⅱ ,

Gallimard, p.849.
——, 1974, *Histoire de la philosophie III*, Gallimard, p.448.
Philosophie France XIX siecle, 1994, Libraire Generale Francaise, 1016p.
増永洋三、一九八四、『フランススピリチュアリスムの哲学』、創文社、全五〇三頁。
デュルケーム自身はそれほど厳密にこの用語を使用していないが、少なくともスピリチュアリスムは「唯心論」「観念論」「新カント派」ではなく、「精神の哲学」あるいは「修養論」の類の意味を想定した方がよいであろう。

（4）廣松渉、一九七二、『世界の共同主観的存在構造』、勁草書房、二四九-二七九。廣松がこの著書で特種的綜合観をデュルケーム思想の特徴を指す用語として使用。

（5）現物そのものの存在（présent）に対して、各自がそれぞれその現物に関わっている場合、その現物の存在の仕方はreprésentationとなる。例をとれば山自体の存在（présent）があり、私たちがそれぞれその山を眺めている時、山の立場からしたら、各人の目に映っている自分の姿は自分自身のprésent＝現物存在ではなく、représentationのレベルでの存在となる。つまりreprésentationとはあくまでも眺められている側の立場からの用語である。

（6）ラランドの『哲学語彙用法・意味辞典』をみる限り、当時の思想界ではライプニッツの『単子論』よりも『人間悟性新論』の方が認識原理の参考書的存在になっていた事がわかる。仏語で執筆されたこの著作はロックの経験論を批判したもので、理性論との止揚が目的で執筆された。デュルケームの仏文と重複箇所がかなりあるので、デュルケームがライプニッツ説をそのまま踏襲して自分のものとして使いこなしている可能性は否定できない。

Laland,André., 1926, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie Volume 2N-Z*, (éd.1997) , PUF, 920-923.
Leibniz, 1704, *Nouveaux essays sur l'entendement humain*, (éd.1966) , Galrnier-Flammarion, 493p.

文献

Durkheim ,E., 1895, *Les règles de la méthode sociologique*, (éd.1994) ,PUF.
——, 1922, *L'éducation morale*, (éd.1993) ,PUF.
——, 1924, *Détermination du fait moral,dans Sociologie et philosophie*, (éd.1993) ,PUF.
——, 1886, *La morale positive en allemagne, dans Textes t.1*, (éd.1975) , Minuit.
——, 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, (éd.1994) ,PUF.
デュルケーム、小関藤一郎、山下雅之（訳）、一八八六、「ドイツにおける道徳の実証的科学」『デュルケームドイツ論集』（一九九三）、行路社。
——、宮島喬（訳）、一八八五、『社会学的方法の規準』（一九九〇）、岩波書店。
——、麻生誠、山村健（訳）、一九二二、『道徳教育論1』（一九七二）、明治図書。
——、麻生誠、山村健（訳）、一九二二、『道徳教育論2』（一九七六）、明治図書。

――――――、古野清人（訳）、一九一二、『宗教生活の原初形態（上）（下）』、（一九九五）、岩波書店。

Bertherot, Jean-Michel., 1995, *1895 Durkheim L'avènement de la sociologie scientifique*, PUM.

Bouchet, Henri., 1935, *L'individualisation de l'enseignement*, PUF.

Bougle, Céléstin., 1924, *Préface,dans la Sociologie et philosophie*, (1996) ,PUF.

Déloye,Ives., 1992, *École et citoyenneté*, SePo.

Filloux, Jean-Claud., 1977, *Durkheim et le socialisme*, Libraire DROZ.

Fouillée,Alfred., 1896, *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*, Félix Alcan.

――――――, 1906, *Les éléments sociologiques de la morale*, Felix Alcan.

――――――, 1914, *Humanitaires et Libértaires au point de vue sociologique et moral*, Felix Alcan.

Gurvitch,G., 1938, *La science des faits moraux et la morale théorique chez Durkheim, dans les Essais de sociologie*, Libraire du recueil sirey Paris.

Habermas,Jurgen., 1986, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 2, Suhrkamp.

Lukes,Steven., 1985, *Emile Durkheim His life and work*, Stanford University Press.

Parsons,Talcott., 1937, *The structure of social action*, McGraw-Hill Book Company.

（T・パーソンズ、稲上毅、厚東洋輔（訳）、一九八九、『社会的行為の構造』木鐸社。）

Prost,Antoine., *Histoire de l'enseignement en France 1800-1967*, Armand Colin.

Renouvier,Charles., 1872, *Critique philosophique*.

Revue de Métaphysique et de Morale 1893, － *Ibid., 1920*, Libraire Armand Colin.

石川晃司、一九九六、『保守主義の理路』、木鐸社。

石川は保守主義的観点からコーザーの論考に依拠している。

cf）L.A.Coser, 1960, Durkheim's Conservatism and Its Implication for His Sociological Theory in Wolf,K.ed., *Emil Durkheim*,Press, Ohio University Press.

大野道邦、二〇〇〇、「デュルケームと20世紀社会学」、『社会学史研究第二二号』、日本社会学史学会。

キュヴィリエ、清水義弘（訳）、一九五三、『社會學入門』、岩波書店、一九五三年。

コールバーグ（ローレンス）、永野重史（編）、一九八七「〈である〉から〈べきである〉へ」、『道徳性の発達と教育』、新曜社。

ボベロ（ジャン）（著）、太田健児（訳）、石堂常世（監訳）、一九九六「フランスにおける世俗的道徳の確立とその今日的意義」、『日仏教育学会年報第二四号』。

Le Senne.,René, 1942（ed.1967）, *Traité de morale générale*, PUF, 787p.

Stock-Morton,Phyllis., 1988, *Moral Education for a Secular Society*, State University of New york Press, 231p.