

「社会の科学」と「社会の理想」

—あるいは、ふたりのデュルケーム—

奥村 隆

1. はじめに

—「社会の科学」と「社会の理想」

【1】『タイム・マシン』や『宇宙戦争』の作者として有名なSF作家H. G. ウェルズは、1906年2月、ロンドン・スクール・オブ・エコノミクスでの社会学会の会合で「いわゆる社会学という科学（The So-called Science of Sociology）」という講演を行った。ウェッブ夫妻が中心となっていたフェビアン協会にも参加し、社会主義者として知られたウェルズは、1903年にロンドンで設立された社会学会の創立メンバーの一人でもあった（Lepenies 1985 = 2002: 182-3）。彼は「社会学」について、この講演で次のように述べている¹⁾。

社会学は、コントが数学や物理学の方法を社会に応用する形で体系化し、スペンサーが自然史をもとに標本や博物館のように社会を分類しようとしたところからはじまった。しかし、私は彼らを社会学の創始者であるということに異議を呈した。それは、「社会学は科学である」という主張に疑いをはさむことにもなる。「いわゆる科学的方法」にあまりに接近した社会学の価値は疑わしい、と私は考える（Wells 1970→1914: 192-3）。物理学や化学のような一般化を博物学に応用しようとするとなかなか成功しなかったように、計算、分類、計測といった数学的な操作はあてにならないものである。客観的な真実とは「個体のユニークさ」にあるのであって、いわゆる科学的方法はこの「個性」を無視する方法である（ibid.:

196-7）。「われわれは、人類を博物館に押し込んだり、検査のために干からびさせたりすることはできない」。われわれの標本は、人類史全体であり、揺れ動く人間の世界であって、それを区別したり、他と類比したりすることは困難である（ibid.: 200）。

ウェルズは、いかにも文学者らしく、コントやスペンサーは社会学の権威ある父祖などではなく、「疑似科学的闖入者（pseudo-scientific interlopers）」として思いきって棄て去って、社会科学の「分類」に代えて、社会学的目的に寄与する「文学的な形式」を探究せねばならない、という。それにはふたつの形があり、そのひとつは、現在の社会学で妥当な仕事の多くを占めている「歴史の社会的側面」の記述である。ウェルズは、ギボンの『ローマ帝国盛衰史』やカーライルの『フランス革命』をあげながら、こうした「死した過去をわれわれの生に参加させる」物語的歴史記述を受容し、理解し、批判することが「社会学会（Sociological Society）」の主要な活動のひとつであるべきだ、という（ibid.: 202-3）。

だが、「科学への強迫のもと、貶価され無視されている」（ibid.: 202）もうひとつの方向がある。「社会学において、なにが意図されているか（what is intended to be）を考えることなく、ただ冷静になんであるか（what is）だけ考えることなどできない」。「社会的観念（the Social Idea）」は「事実」であり、文明の歴史とはこうした観念の「出現、再現、試み、躊躇い、揺らぎ、宣言、反映の歴史」である（ibid.: 203）。こうした観念

をときほぐして表現し、「その理想化 (idealisation) の観点から現実を測定する」ことが、社会学にとって可能性のあるアプローチではないだろうか。「私は、ユートピアの創造——およびその容赦ない批判——こそが社会学の適切で固有な方法であると考え」とウェルズは主張し、「社会学会、あるいはその重要な一部が、理想社会を記述し、その現存社会との関係を記述することが社会学である、という見方を採用したとしたら…」と仮定する (ibid.: 204)。

歴史の試練に耐えてきた社会学的な文献のほとんどがユートピア的なものではなかつただろうか。プラトンの『国家』はユートピアを語る対話篇であり (ウェルズは、スペンサーとコントを棄てて、プラトンをはじめとするギリシャの社会哲学者を社会学の始祖の座につけようという (ibid.: 192-3))、アリストテレスはそれを批判することで成果をあげ、モーアが救貧を、ベーコンが科学の組織化を語ったのもユートピアの形式だった。フランス革命の発酵種はユートピアであり、科学・事実・正確性を唱えたコントでさえユートピアの詳細を描こうとした (ibid.: 204)。「社会学者はユートピアを作らざるをえない」 (ibid.: 205)。現存する国家の制度を「理想国家」の制度と比較することでその問題点を効果的に批判し、そうした理想の実現可能性に集団心理学などの科学を応用する (ibid.: 205)。この方法が社会学の輪郭を形成するとともに、教科書、講義、社会学専攻の学部生・大学院生の学位論文を方向づけるのではないだろうか (ibid.: 206)。こうウェルズは力説する。

【2】「(いわゆる) 科学」と「ユートピア」。
このウェルズの講演の内容は、これまで社会学のなかで繰り返し論じられた問題ともいえるだろう。社会学はこのふたつに引き裂かれ、いずれに引き寄せられるかという緊張のなかで悩み続けてきた。あるいは、このふたつの異なるヴィジョンをともに保持し、この間の往復運動を可能にすることに

よって、その魅力や生産性を獲得してきた。このふたつの関係について多くの社会学者が論じ、自らの社会学的営為そのものによって意識的・無意識的にその解を呈示しようとしてきただろう。

これを、ノルベルト・エリアスにならって「社会の科学」と「社会の理想」と呼んでもよいかもしれない。彼は「社会学の社会発生について (On the Sociogenesis of Sociology)」という論文²⁾で、フランス革命後、「民主化」が進むことによって「社会学」が生まれたのではないかと論じる。それまで王や宰相の意志 (それによって制定される「法」) が決定的な意味をもち、彼らが社会の「法則」を知ることで正しい意志をもって社会を制御することを想定しえたが、革命後、多くの意志が力をもつことによって誰の意志も社会を制御することができなくなり、「人々ははじめて、人々の計画と行為によって生じたことが、行為の結びつきによってどの行為者も意図も予見もしていない結果になるという……社会の固有の謎 (the peculiar enigma of society) に気づいた」 (Elias 1984→2009: 61-2)。この、誰の意志にも還元できない「謎」として「社会」を経験することが、「社会学という新しい科学 (a new science, sociology)」を生んだのではないかとエリアスはいう (ibid.: 62)。

そして、こうして権力が分配されること、つまり「民主化」は、より広い階層の人々が自分たちにとって望ましい社会の姿を考え、そのために運動することを可能にする。エリアスは、「社会の科学」が発生したとされるフランス革命後の19世紀は、「自由主義、保守主義、急進主義、社会主義、共産主義」などの「社会の理想 (social ideals)」が登場した「大「イズム」 (the great 'isms') の世紀」だったことを強調する (ibid.: 63-6)。こうした「イズム」が多数登場し、無視できない力をもつようになると、社会はさらに誰の意志にも制御困難なものになっていく。「社会学はその意味で、大衆政党と大衆運動の時代の子なのである」 (ibid.: 66)。初期の社会学者たちは

「社会の科学」を発展させようとした「距離化した観察者 (detached observers)」であり、同時になんらかの「社会の理想」を実現しようとする「巻き込まれた参加者 (involved participants)」でもあった (ibid.: 68)。この時代、ほとんどの社会学者がこの二重性を帯びた緊張関係を生きていたとエリアスはいう。

いや、ウェルズの講演から、エリアスよりもずっと有名で精緻な、マックス・ヴェーバーの議論を思い出す人も多いだろう。「理想社会」を創造し、それと比較することで「現実社会」を測定するというウェルズの提案は、ヴェーバーの「理想型 (Idealtypus)」の方法論を連想させる。1904年の論文「社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」」でヴェーバーは、実在はきわめて複雑であり、これは特定の一面的観点から「ひとつの思想像」を構成し、それをものさしにすることでのみ測定できると主張する。この構成物、つまり「純然たる理想上の極限概念」である「理想型」は、「考えられる連関の、それ自体として矛盾のない宇宙」となり「ユートピアの性格」を帯びるが (Weber 1904=1998: 111-3, 119)、「経験的実在から遠ざかる」 (ibid.: 136) ユートピアだからこそ、実在の分析に寄与する。

しかし、このいってみれば「方法論的ユートピア」をめぐる議論よりも (ウェルズの「ユートピア」は方法論的であるより文字通り「理想」の創造なのだから)、彼の価値判断と事実認識にかんする緊張に満ちた見解のほうがより近いかもしれない。いま述べた「理想型」という道具で実在を認識することと、実在を「理想から評価し価値判断をくだすこと」とを峻別することを、一方でヴェーバーは強調する (ibid.: 132)。「あるもの」〔存在〕の認識と「あるべきもの」〔為〕の認識はまったく別のことである (ibid.: 28)。他方「価値判断は、科学的討論からおおよそ排除されなければならない」という立場には、「けっしてそうではない」と彼は言明する (ibid.: 30)。価値判断と現実認識を峻別したうえで、価値規準

を明示して、「意欲する人間」として価値判断を表明すべきである (ibid.: 48)。さらには、現実認識を可能にする「理想型」自体がなんらかの価値理念を規準とするから構成可能になる (ibid.: 92)。価値理念 (あるいは「理想」) を一切もたないとしたら、研究者は重要なものとそうでないものを区別できず、無限の現実のまえて途方に暮れることになるだろう。

こうした「社会の科学」と「社会の理想」についての議論は、さらに複雑に展開することができるのだろう。だが、本稿では、次節以降、あるひとりの社会学者に焦点をあてて、彼のなかでのこのふたつの関係を抽出することを試みたい。

ウェルズの講演に戻ろう。その後 G. B. ショーを巻き込んだ激しい論争を引き起こしたという、この「文学的・ユートピア的社会学」(Lepenies 1985=2002: 186)の主張には、多くの社会学者の名前が登場し、ウェルズは「同時代の社会学について驚くほど博識であることを認めさせた」 (ibid.: 183)。そして、この講演では (私が数えたかぎり) 三回にわたって「デュルケーム教授 (Professor Durkheim)」が言及されている。

現在の社会学の多様性への熟考から、デュルケーム教授は「総合的科学」「総合的概念」を求めておられる (Wells 1907→1914: 195)。ハーバート・スペンサーは、デュルケーム教授が指摘しておられるように、その分類によって社会をばらばらの諸社会に分割してしまった (ibid.: 199)。そして、先の「理想社会を記述し、その現存社会との関係を記述することが社会学」とする見方を採用するという仮定に続けて、ウェルズは「これは、たとえばデュルケーム教授が必要と述べてこられた総合的枠組みとなるのではないか」 (ibid.: 204) という。

この講演を紹介し、ウェルズと社会学の関係を論じたヴォルフ・レペニース『三つの文化』を見ても、この三つ目の言及に触れられているだけで (Lepenies 1985=2002: 185)、ウェルズとデュルケームの直接のかかわりは明らかではない³⁾。た

だ、ウェルズが現在の社会学の多様性としてあげる「具体性に欠ける大規模なスケッチ」、「絶望的なアナロジー法」、「第一義的に社会的とはいえない実践活動」（これにウェップ夫妻が分類される）へのそっけない言及（Wells 1907→1914: 194）と比べるならば、デュルケームに注目を寄せていたのだろう。そして、「こうした問い（総合的科学への：引用者）を熱心に引き寄せながら、結論に達することにも論点を整理することにも成功していないとすれば、それはどういうことか」と述べ（ibid.: 195）、先の「理想社会」の仮定を「デュルケーム教授が求める総合的枠組み」として提案していること（そしてのちに見るように、デュルケームがコントやスペンサーを始祖と仰いでいたこと）からも、おそらく強い不満をもっていたであろう。

では、デュルケームの社会学において「(いわゆる)科学」と「ユートピア」の関係は、「社会の科学」と「社会の理想」の関係は、どのように扱われていたのだろうか。もちろん、これを確認することは、ウェルズの提案に直接答えることになるわけではないが、エリアスやヴェーバー（そして多くの社会学者たち）が格闘してきたこの問題について、なんらかのヒントを与えることにはなるだろう。

【3】 スチュアート・ヒューズは、1890年から1930年のヨーロッパの社会思想を辿った『意識と社会』で、デュルケームのことをこう描いている。「ある思想家がその若い頃の基本前提をあらためて、のちに社会経験の性質についての新しい解釈へとしだいに移行してゆくという過程」はしばしば見られるが、「エミール・デュルケームの場合は、そうした変化のもっともドラマティックなひとつの例である」（Hughes 1958=1965: 188）。ヒューズによれば、デュルケームは「データがたえずその外にはみ出していつてしまう、そういう知的構成のなかに閉じこめられていた理論家の典型的な例」（ibid.: 15）であった。彼は

「本質的には実証主義的伝統のうちにとどまってい」たり、「復活しつつある神秘主義」にもっとも徹底して抗議し、抵抗した人だった（ibid.: 25-6）。だが、初期の実証主義的傾向から「まったく観念論的な立場へと進んで」しまい、しかも「自分が当初の立場からどんなに遠くはなれたところまで来てしまったかを一度として明確に自覚したことがなかった」（ibid.: 188）。

この見方はごくありふれたものかもしれない。ヒューズも引用するタルコット・パーソンズ『社会的行為の構造』は、デュルケームの立場の移行を四つの時期に分けている。『社会分業論』（1893年）に代表される初期の理論形成期はまだ基本的な問題が煮詰められておらず、これが経験的事実と統合された理論体系を作る初期の総合期には『社会学的方法の規準』（1895年）、『自殺論』（1897年）が生みだされる（Parsons 1937=1982: 7-8）。このふたつの時期の立場は「明らかに実証主義的」である（ibid.: 9）。これに対し第三期は移行期とされ、『道徳教育論』（1902～3年）に代表されるこの時期に初期の総合が次第に崩壊し、それと異なった一般的立場が台頭する。そして第四期の『宗教生活の原初形態』（1912年）ではその一般的立場に立脚して新しい経験的分野が開かれたが、新たな総合が可能になるほどには展開されずその死を迎えることになった（ibid.: 8）。パーソンズは初期の総合の崩壊は「実証主義的な枠組そのものの崩壊」であるとし（ibid.: 10）、第四期の最終局面には「理想主義の流れが認められる」という（ibid.: 12）。パーソンズが抽出するその移行の鍵を乱暴に要約すれば、個人と社会の関係をつなぐ「共通の価値体系」（ibid.: 126）、行為の「究極的価値」「究極的目的」による規範的統制（ibid.: 141）の扱いにあるだろう。

他にも多くの論者のコメントを引くことができるだろうが、以下で少しずつ触れるにとどめよう。ただ、ひとこと、ヒューズが（少なからぬ揶揄も含みながらと思われるが）「デュルケームは生涯

……フランス政府の忠実なる公務員であった」と述べることを付け加えておこう。彼が社会学研究に取り組んだ理由のひとつは「第三共和制の道徳的〔精神的〕統一・強化に貢献したいという願望」にあった（Hughes 1952=1965: 189）。その願望に貫かれながら、ヒューズやパーソンズが述べる立場の移行をデュルケームは経ることになる。

デュルケームにおける「社会の科学」と「社会の理想」の関係という問題設定は、たとえばパーソンズの「実証主義」から「理想主義」への移行という見解で解決ずみのものといえるかもしれない。ただ、ウェルズの問題提起を踏まえて、デュルケームのテキストをヒューズやパーソンズとは少し異なる視点から辿るとき、別の様相も見えるように思う。

伝記的な事実を確認しておこう⁴⁾。1882年以降5年間リセの哲学教師をしていたデュルケームは、85年に道徳科学の状況を調べるために文部省によってドイツに派遣され、その報告が評価されて1887年ボルドー大学に教育学を担当する講師として赴任する。このとき文部省は、彼のために「社会科学」の講座を委任し、フランスにおいて実質的に「社会学」の講義がはじめて開かれることになった。この開講講演の記録は「社会学講義——開講の言葉」として残されている。1893年、デュルケームは『社会分業論』と副論文「モンテスキューの社会科学成立に対する貢献」により博士号を授与され、1895年に『社会学的方法の規準』、1897年に『自殺論』を刊行するなど、ボルドー時代に多くの著作を発表した。

1902年にデュルケームはパリ大学ソルボンヌ校の教育科学の講座に招かれる。1906年には「教育科学」の教授となり、13年に「教育科学と社会学」教授に名称変更される。ここで彼は「道徳教育」について講じ、それは死後の1925年に『道徳教育論』として刊行される（この邦訳には1902年のソルボンヌでの開講講演の記録も載せられている）。そして晩年には宗教への関心を増加させ、最後の大著であり、レイモン・アロンが

『社会学的思考の流れ』でデュルケームの業績のなかで「いちばんの深さと独創性」をもつ「もっとも重要なもの」（Aron 1967=1984: 54）と評する『宗教生活の原初形態』を1912年に刊行する。

おそらく、1902年以前にもパリで講じた内容が練られていただろうし、ひとりの思想の変容は緩やかに起こることも多いから、あまりに単純な区分だが、本稿では、このふたつの時期、ボルドー時代とソルボンヌ時代とを大きく分けて、デュルケームにおける「社会の科学」と「社会の理想」の関係を論じてみたい。また、取り上げるテキストは、『社会分業論』や『自殺論』よりもいくぶん知られていないと思われる、以下のものである。ボルドー時代については、ボルドー大学での開講講演、博士論文副論文の「モンテスキュー論」（このふたつは、たとえばパーソンズは扱っていない）、そして講義を計画しながら完成せずに終わった「社会主義論」である。これに対しソルボンヌ時代は、『道徳教育論』に収録されているソルボンヌでの開講講演と『道徳教育論』の前半部を検討し、最後に『宗教生活の原初形態』（誰もが詳細に検討するこの本はごく簡単に）を取り上げてみたい。

では、まずボルドーのデュルケームを呼び出そう。ここでは「社会の科学」と「社会の理想」がどのように語られることになるのだろうか。

2. 「社会学」と「社会主義」 ——ボルドーのデュルケーム

【1】 1887年、ボルドー大学に赴任した29歳のデュルケームの開講講演は、「社会学講義——開講の言葉」として残されている。そこで彼は、「実証主義者」としていわば「社会学の科学宣言」をしているように見える。冒頭で「昨日生まれたばかりで、決定的に確立した原理はまだ少ししかもたない科学」（Durkheim 1887=1975: 155）と社会学を呼びながら、「社会学が可能であることを証明する」ために、この序講では、社会科学に

においてどんな進歩がなしとげられてきたか、今後どんな進歩がなされるべきか、社会科学がどのように生成し現在どうなっているかを明らかにしたい、という (ibid.: 156-7)。ここで彼が述べることを (ウェルズの講演とところどころで対比しつつ) かなり丁寧に辿ってみることにしよう。

デュルケームはまず (ウェルズとは反対に) プラトンを批判する。プラトンの『国家』以降、社会の本質についての哲学的考察を行った思想家たちは絶えず存在してきたが、19世紀の初めまでその考え方は「社会科学が構成されるのを根本的に妨げるもの」であった。なぜか。彼らは (ルソーにしてもホッブズにしても) 人間社会を「人間のつくったもの、技術と反省の所産」としてとらえ、「人びとがその生活条件を多少でもよくしようと考案した人工的なもの」、「人間がその部分をあらかじめ定めた計画に従って集めてつくる機械に類似」したものにとらえたからである (ibid.: 157)。ここでは、集団生活は「技能職人の意図」によって説明されることになり、「われわれの頭脳と構想からすっかりそのまま生まれた」ものにとらえられるだろう。しかし、それでは社会はいかようにも思い通りに変えることができるものになる (ibid.: 158)。この考えが支配するかぎり「社会科学」は生まれない。

社会は (科学の対象としてのそれは) そのようなものではない。そうではなくて、社会は「誕生し、成長し、その内的必然性によって発達する有機体や植物のような自然の所産」 (ibid.: 157) であって、「世界の他の部分と同じく事物の本質から引き出される必然的法則」に従う「自然の事実」である (ibid.: 158-9)。このとらえ方は、アリストテレスや18世紀のモンテスキューやコンドルセに見られるが、その後引き継がれることはなかったし、モンテスキューもこの原理を措定しただけで、「科学」を成立させる手前の「政治方策」しかとらえることができなかつた (ibid.: 159) (これは「モンテスキュー論」で見ることしよう)。

社会の法則を自然法則と同じ必然的法則とはじめてとらえ、これを科学の基礎としたのは経済学者たちであった、とデュルケームはいう (ibid.: 159)。価値の法則は法令によって変えることはできず、「社会を自分の意のままに変えようとする政府のあらゆる努力は、たとえそれが悪いものではなくても、役に立たない」。そして「この原理をすべての社会的事実にもまで拡大しさえすれば、社会学の基礎はできあがる」のであり、自然法則と同様の法則を見出す「実証的科学の対象」として社会をとらえることができる (ibid.: 160)。ただし、経済学者たちは、重大な限界をもっている。彼らは「個人」しか観察できる現実的なものはないととらえ、その行動から演繹できる帰結として社会法則をとらえようとした (ibid.: 164)。また、経済学の語る人間は、「徹底した自利追求者」であり「理性的存在にすぎない」。しかし現実の人間は、家族・都市・祖国をもち、宗教的信仰と政治的信条をもつもっと複雑な存在である (ibid.: 165)。「経済学者たちは、事物を単純化しようとして、人為的にその内容を貧弱ならしめた」とデュルケームはいう (ibid.: 164)。

ここから社会学の建設へと踏みだすことができたのは、(ウェルズが始祖の座から追放しようとした) コントとスペンサーによるとデュルケームは主張する。あらゆる実証科学の方法と成果に通じていたオーギュスト・コントは、経済学者たちと同様、社会法則は自然法則のひとつだと宣言したが、社会科学の認識すべき対象を「国民社会」と考え、生物有機体と同じ意味で現実的なものにとらえた。社会と個人とは別のものであり、全体は部分の総和とは同一ではない。社会は最後の根源を個人のなかに有しているが、集団生活は個人生活の拡大した姿ではなく、心理学だけでは予見できない独自の特性を示す。コントはこうした社会的存在の非常に複雑さをとらえ (ibid.: 166)、社会を「生命を特徴づけるつねに流動的な均衡の中にある作用・反作用の巨大な体系」 (ibid.: 169) としてばらばらにすることなく研究しよう

とした。ただし、コントは社会学に対象に与え、「社会学がコントからはじまる」といってよいが、その対象は不明確なままにとどまった。彼は社会をひとつの種しかないと考え、人類の進歩がどこでも同一の法則に従っていると考えた（「三段階の法則」を見ればよい）(ibid.: 169-70)。それゆえ、彼の社会学は「人間の社会性一般についての哲学的瞑想」といったほうがよい (ibid.: 169)。

これに対して、ハーバート・スペンサーは社会学を他の実証科学に統合した。彼は社会を一種の有機体ととらえ、分化した要素によって成立し、各要素は特殊な機能を持ち、相互に補いあって同一目標に向かって協力していると考えた (ibid.: 172)。そして、コントのように社会を一般的・抽象的に語るのをやめ、社会類型を区別・分類し、家族・宗教・政治・経済といった個別テーマを探究しようとした (ibid.: 174)。しかし、彼もコントと同様、哲学的な考察にとどまった。彼は、社会も世界の他の部分と同じく、一般的進化の法則に従って発展するという「大仮説」を証明しようとし (ibid.: 175)、家族でも宗教でも政府でも商業でも、「軍事型」から「産業型」へ、社会規律が強い状態から各人が固有の規律を自主的に課す状態へ移行する、という同一の法則をいたるところに見出してしまふ。「彼の「社会学」はいわば鳥瞰図的な社会に関する展望というべきものである。そこでは各存在は現実においてもっている明確にきまっている浮き彫りも、構図ももっていない」(ibid.: 176)。

デュルケームは「こうした総合の試みの失敗」ののち、いくつかの「細部にわたる精密な研究」がなされたことを確認する。アルフレッド・エスピナスは『動物社会』において個別的な社会類型を区別し、その観察から若干の法則を帰納した。また、アルベルト・シェフレは『社会体の構造と生活』で（そこには理論は全くないのだが）、ヨーロッパの各社会がもつ独自の生命・意識・利害・歴史を詳細に記述した。ドイツにおける経済学（ワグナーやシュモラー）や法律学（イエーリ

ングやポスト）は、経済的事実や法典・慣習を現実を展開するがままに観察し、重要な進歩を達成した (ibid.: 178-81)。これを参照するならば、社会学は「事物のほとんどすべてを包括する一種の全体的科学」であることをやめ、「ますます明確に定められる問題をとり扱う一定数の個別科学に分岐」するであろう (ibid.: 181)。

こうして、社会学は経済学者とともに「誕生」し、コントとともに「成立」し、スペンサーとともに「確立」し、シェフレとともに「明確化」し、ドイツの法律・経済学者とともに「個別科学となった」(ibid.: 182)。ではこれから「社会学に残された、果たすべき進歩」とはどのようなものだろうか。デュルケームは結論を先取りしてこう述べる。社会学は「社会的事実」という定まった対象を持ち、それを研究する「観察と間接的実験」、換言すれば「比較的方法」という方法をもっている。これを個別的・特殊的にすることによって社会学内部に区分ができ、より客観的で非人格的な研究ができるだろう (ibid.: 182-3)。その対象としては、ある社会で代代的に継承され集団生活の統一性と連続性を確保している共同の観念や感情、道徳の格率や道徳的信念、法律と犯罪、経済現象の四つがあげられる (ibid.: 184-6)。

そして、社会学はこうした対象について「二つの科学」を生みだすことができる、とデュルケームはいう (ibid.: 186)。ひとつは、各行為の役割がなんであり、どのように果たされているかという研究、つまり「機能」についての研究、生物学でいえば「生理学」であり、もうひとつは、各行為がどのように構成されているかの研究、つまり「構造」についての研究、生物学でいえば「形態学」である。デュルケームは、このうち「生理学的見地」つまり「機能」に定位することを選ぶ。社会のような「高級な存在の高級な機能」については、構造は非常な柔軟性をもっており、流動的に変動していくだろう。構造は「機能の固定化したものであり、習慣となり結晶化した行為」であるから、機能の派生的現象であって、事物を根底

からとらえるには「機能についての研究」に注意を向けるべきである、と彼は主張する (ibid.: 187-9)。

こうした社会学は、実践に次のような影響を与えようだろう。現在われわれは世論以外の支配者がいない国に住んでいるが、この支配者が知性なき独裁者にならないために世論を啓蒙する必要がある、それには「学問以外にどのような方法があるか」。ある原因の作用によってこの社会では「集合体の精神」は力を失っており、自己について過度の意識をもちすぎる「分散的な傾向」があるが、これに全力で対応しなくてはならない。必要なのは「有機的統一に対する自覚」を取りもどし、個人のなかに社会が浸透していることを意識させ、その意識によって個人の行為を規制することである。そして、社会学こそこれができる学問である。社会学は、社会が個人を補完しており、個人が自分だけの力に頼らなければならないときははじめの段階であることを理解させ、個人が一有機体の機関であることを学ばせ、個人が他人と連帯し、他人に依存していることを意識させるだろう。「われわれが大学でそうした考え方を科学的に練り上げていくこと」が必要であり、私はそれに力の許す限り貢献していきたい。こうデュルケムはこの講演を結んでいる (ibid.: 193-4)。

【2】 少し紹介が長くなりすぎた以上の開講講演には、「社会の科学」を創設しようという強い意志が感じられるだろう。社会とは（たとえば「ユートピア」を描くことで）人工的に作りうるものではなく、個々の意志とは別に（その総和を超えたものとして）生成していく自然の所産である。その法則を自然法則のようにとらえる実証科学として、社会学を導かなければならない。そしてこの科学の成果によって世論を啓蒙することが、「集合体の精神」をとりもどし、社会を世論の誤った独裁から正しい方向へと導くことになるだろう。

これは、社会学の先駆者として検討を加えた彼

の「モンテスキュー論」にも見られるものである。1893年に博士論文『社会分業論』の副論文としてパリ大学に提出された「モンテスキューの社会科学成立に対する貢献」を、先の開講講演よりはずっと簡単に見ておこう。

結論を先取りするならば、デュルケムは「社会科学の基本原則がはじめて確立したのはモンテスキューにおいてであった」という評価を下す (Durkheim 1892→1953=1975: 72)。モンテスキューが、「類型」と「法則」という概念によって社会的事実を対象とした科学を構築しようとしたことを（ウェルズが「分類」を揶揄したのに対し）評価するのだ (ibid.: 73)。

その「類型」と「法則」とはいかなるものだろうか。『法の精神』でモンテスキューは、社会が統治される仕方を「共和政」（貴族政と民主政が含まれる）、「君主政」、「専制政」の三つに分類する (ibid.: 32)。「共和政」はアテネやローマやスパルタなどの都市国家を例とするが、小都市ですべての成員が平等で類似しているような社会において、「全市民の一致した意志」が存在しうるところに成立する (ibid.: 34-5)。いわば「社会的な魂 (l'âme sociale)」を各人の精神が分有し、個人的な問題にかかわる自己愛は弱く、市民たちは自然に公共の善へと向かうような社会である (ibid.: 36)。これに対し「君主政」は、公共生活・私生活ともに市民が種々の階級に分かれている社会において、君主を中心に法を制定する者、司法や行政を担当する者が支配する社会である。近代ヨーロッパ諸国が例となるが、ここでは王の権力を制限する秩序、権力の配分が存在する (ibid.: 36-7)。「専制政」はこのふたつの中間に位置し、首長が絶対的な権力を持ち、それ以外は（奴隷として）平等な社会であり (ibid.: 39)、トルコ、ペルシア、アジアなどの東方諸国が想定される (ibid.: 33)。このように（先の開講講演でコントやスペンサーが社会をひとつの種とみていたことが批判されたが）、モンテスキューが「真に社会の種を区別」したことが評価される

(ibid.: 40)。

そして彼は、これら多くの社会を「比較」することにより、人間社会を支配する「法則」を発見しようとする。ここでデュルケームが強調するのは、モンテスキューが「社会の容量」を社会の形態が依存する第一の原因としていることである。すなわち、狭い範囲内の社会は、ほぼ全員が同じ生活条件であり、祖国の像は全員の心にあるから、「共和政」を生み出す。この容量が大きくなると、各市民が公共善について意識することは難しくなり、各部分に分化するので、それを高所から支配する「君主政」へと推移する。そして、これが中程度からさらに大きくなると、巨大な領土に散在する人びとを統一するために君主政は「専制政」へと移行する (ibid.: 46-7)。このようにモンテスキューは、自然と同様に「社会的物事は一定の法則に従う」という意識を明白にもっていたといえるだろう (ibid.: 49)。

しかし、モンテスキューの以下の点をデュルケームは批判する。第一は、社会を類型化するのに、「社会的紐帯の本性」ではなく、「主権の組成」あるいは「政府の形態」によって区別したことである。それまでも哲学者たちは「社会の頂点」にある国家の首長や政府の形態に注目していたが、モンテスキューも（それを比較し類型化することは新しい企図だったが）この考え方からすっきり抜け出せることは困難であった (ibid.: 40-1)。だが、これと重なる第二の点を、デュルケームは「社会科学の成立が出会わなければならなかった諸々の困難」を示すものとして強調する (ibid.: 49)。それは「立法者の人間的役割」をモンテスキューが特筆することである。社会に「法則」「一定の秩序」が存在することを認めると、社会制度は社会的事実の本性の帰結であって、「一人あるいは多数の市民の意志」に依存することはなくなり、当然立法者の役割は低く見積もられることになるだろう (ibid.: 49-50)。しかしモンテスキューは、やはり立法者によって強制されることの重要性を強調してしまう。デュルケームは、法の起源・発

生因は「習俗」であり、立法者は「法の制定を可能にする用具」だととらえる (ibid.: 52-3)。だがモンテスキューは、法の目的因をやはり重視してしまい、立法者が「本性そのものを侵害する不思議な力」をいくつかの箇所で認めてしまっているように見える (ibid.: 56)。この部分で、モンテスキューは「社会科学の古い考え方にもどって」おり (ibid.: 58)、「術と科学についての昔のままの混同、不明確な点、曖昧な点」という欠陥がときおり見出せる (ibid.: 59)、とデュルケームは批判するのだ。

この批判にもデュルケームの「社会の科学」が志向するものが確認できるだろう。モンテスキューが「立法者」という個人の意志、それによる「主権の組成」や「政府の形態」を重視すること、「術」（先の開講講演でのモンテスキューへの言及では「政治方策」）と「科学」を混同することに、彼は強い不満をもつ。そうではなくて、「習俗」や「社会の容量」こそ重要であり（あるいは説明変数であり）、それによって社会を「類型」化し、それらを比較することで「主権」や「政府」の形態についての「法則」を発見する、このモンテスキューの方法を、「社会科学の基本原則」として評価するのだ。

この態度は、博士論文本体である『社会分業論』にも貫かれているとっていいだろう。周知のように、そこでは「法」の社会による相違が比較される（「復原的制裁」と「抑止的制裁」）が、それは「分業」による「連帯」の類型から説明され（「機械的連帯」と「有機的連帯」）、これらの原因として「社会の容積」（成員の総数、つまりモンテスキューとまったく同じ要因）があげられる (Durkheim 1893 = 1971: 252-3)。このように、「類型」化し、「比較」し、「法則」を発見する「社会の科学」をデュルケームは構築しようとする。そこに「社会の理想」の、ウェルズがいう「ユートピア」の、入り込む場所はあるだろうか。

【3】 ボルドーのデュルケームについて、彼が

残したもうひとつの講義の記録を見てみよう。それは、1895年から96年にかけて行った「社会主義」についての講義である。

社会主義は、高等師範学校の一級上の友人に第一次大戦前のフランス社会党の指導者ジャン・ジョレスがおり、1914年の彼の暗殺による死まで終生の友情関係を結んでいたことから、デュルケームにとってある共感をもち、対決しなければならぬものだった。彼のボルドー大学での講義は、「個人主義と社会主義」というテーマから発展して「社会主義史」を構想するなかでなされたが、「社会主義の定義と起源」という部分とサン・シモンおよびその学派をめぐる講義だけで中断され、完成されることがなかったものである⁵⁾。

その講義の冒頭でデュルケームは、社会主義を「一つの理想」と性格づける。社会主義は「まったく未来をめざして」おり、「あるもの」「あったもの」より「あるべきもの」に意を用いる「社会生活の予定図（プログラム）」である。科学は実在するものを認識することが任務だが、「未来についての思索は科学の仕事ではない」。社会主義は最近では科学的体裁をとり、社会科学に反省を喚起し多くの刺激を与えたので「社会主義の歴史は多くの点で社会学の歴史そのものと混じり合っている」が、それが貧弱な資料をもとに実践的な結論を引き出す巨大なアンバランスは驚くばかりである。しかし、この実践的結論こそ社会主義体系の心臓であり、社会主義は社会秩序の完全な改造を切望する（Durkheim 1928=1977: 15）。

科学に許される唯一の態度は「慎重さと用心深さ」だとデュルケームはいう。しかし、「この流派が生んだ最も有力な、最も思想豊かな著作、マルクスの『資本論』」でも、それが扱う無数の問題のうちひとつを解決するにも、より多くの統計的資料、歴史的比較が必要であるだろう。この体系を生んだのは「情熱」であり、「より完全な正義への渴望であり、労働者階級の悲惨さに対する同情であり、現代社会を苦しめている混乱への漠然とした感情」である。「社会主義は一つの科学、

小規模な社会学ではなく、われわれの社会不安を最も生ま生ましく感じている人たちが発した苦痛の、時として憤怒の、叫びである」（ibid.: 16）。

こうして、まず彼は、社会主義は「社会の科学」ではけっしてなく、「社会の理想」であることを（くどいほど）はっきりさせようとする。これは、「実証主義」を繰り返して標榜し、「モンテスキュー論」で「術」と「科学」を明確に区別しようとした彼にとって、一貫した発想といえるだろう。そのうえで彼は、こう述べる。社会主義は「それ自体は一つの社会的事実であり、しかも最も高度の重要性をもった社会的事実である」。だから、どのような社会状態によって社会主義が生じたかを検討しようではないか（ibid.: 18）。つまり、実証的社会学者として、いわば「社会主義の社会学」を展開しよう、というのである。

その議論のポイントを二点あげておこう。第一に、デュルケームは「社会主義」を次のように定義する。「現に拡散的である経済的諸機能の一切、またはそのうちの若干のものを、社会の指導的で意識的な中枢部に結び付けることを要求するすべての学説を、社会主義的と呼ぶ」（ibid.: 31）。つまり、私的である経済的機能（それは「何が何だかわからないまま無意識のうちに動いて」いる）を国家と結びつけて「意識の規制のもとにおく」ようにすることである（ibid.: 39）。これに対し、プラトン、モーア、カンパネラなどの思想家が非連続的に提出してきた（ibid.: 53）「共産主義」的理論は、産業的生活を国家から切り離そうとする。プラトンもモーアも一切のものを共有にしようとするが、これは公生活を経済（私的利害）とかかわらせないようにするためであり、「国家を産業から排除することによって国家を道徳化」しようとするわけだ（ibid.: 48-9）。これは、国家に産業を結びつけることで「産業を道徳化する」社会主義と正反対である。多くの場合この両者は、「経済的個別主義」あるいは「個人主義」に反対することで一致するがゆえに混同されてきたが（ibid.: 54）、共産主義は「経済的利益をできるだ

け完全に抑圧」しようとし、社会主義は「経済的利益を社会化」しようとする点でむしろ対立するものである (ibid.: 55)。

また、共産主義は消費を平準化して各人に必要なものを保証し、惨めな人々の境遇を改善しようとし、あらゆる不平等と貧困を対象とする。これに対し社会主義は労働者との諸階級との関係に関心を寄せ、「単なる不幸な人びとではなく、労働者たちと彼らが雇い主に対して置かれている立場」(ibid.: 70) を問題にする。だから、共産主義は「愛と同情の運動」(ibid.: 71) であり、その根源にある感情はあらゆる時代のものである。社会主義は、経済的集中化・組織化をもたらそうとするもので、憐れみと同情はその第二的な要素にすぎない (ibid.: 73)。このように、社会主義と共産主義の相違・対立点を彼は強調する。

そして第二の論点は (いまも少し触れたが)、共産主義は古代都市の時代から主張されてきたが、社会主義はずっと後になってはじめて出現した (デュルケームによれば、1835年にロバート・オーエンの賛助でつくられた万国全階級協会での討論のなかで (ibid.: 43)) ということである。これはなぜか。デュルケームは、社会主義の出現には次の三つの条件が必要だった、という。第一に、商工業を国家と結びつけようとするために、このふたつが同等の価値をもつと人々が意識すること、とくに商工業が社会的重要性を獲得していること。第二に、国家が十分に発展しており、経済的領域に介入できると理解できること。第三に、産業が小規模・多数の企業に散在しているのではなく、一定の集中化を経ている (大企業になっている) こと (ibid.: 56-8)。

デュルケームによれば、18世紀の社会理論は共産主義の域を出るものではなかった。それは社会的な不平等が正当な権利に基づくものではないという強烈かつ一般的な集合的感情を基礎にしており、ここには社会主義の萌芽があることは確かである (ibid.: 75)。しかしこれは、商工業生活と国家を結びつけるという発展にはいたらなかった

(ibid.: 76)。公正な社会秩序の要求と国家がもつべき正当な権力の思想が結びつくのは、1789年のフランス革命以降である。この革命は伝統的な不平等を不正なものとして廃棄する「個人主義的運動」と、国家が強固に構成されて諸階級の上にあるものに高められることでこれが可能になるとする「国家主義的運動」の二重の運動による (ibid.: 85)。革命時代の政治的変革こそこうした思想を経済的領域に拡大することを可能にしたのではないか。つまり、「社会主義はフランス革命から直接生まれたのではなからうか」とデュルケームは述べる (ibid.: 88)。

彼は、社会主義が決定的に作り上げられるのは帝政末期、とくに王政復古期であるとし (ibid.: 91)、その時期のシスモンディ、サン・シモンとその学派を詳細に検討するが、ここでは省略しよう。こうした検討を経て彼は、この時代と彼自身が生きる19世紀末に次の三つの思想が生み出されていることに類似性があるという。すなわち、第一に社会諸科学に実証的方法と歴史的方法を掲げるといふ思想 (ここから社会学が生まれた)、第二に宗教的革新の思想、第三に社会主義思想である (ibid.: 275)。この三つは敵対するように見えるが、同時期に生まれ同時期に (1848年から1870年ごろまで) 姿を消したことから、同じ社会的現実の異なる側面を現わすとデュルケームは主張する (ibid.: 276)。

社会学の誕生は、「われわれの社会状態が異常で、そこなわれた集合的組織がもはや本能の権威をもって機能しない」という状況があるから、社会的事実を科学的反省によって考察する必要性が生まれたことによるだろう。これに対し新しい宗教運動と社会主義運動は、こうした道徳的混乱を科学が解明するのを待つことができない「情熱的で急進的な精神」が、一方は「道徳的相のもとに」、他方は「経済的相のもとに」救済しようとした (ibid.: 276)。道徳的混乱によって「もはや抑制されなくなっている欲求はより強烈」となっている。サン・シモン派 (それに代表される「社会主

義)は、ここで「経済的物質から道徳的規制を手に入れよう」として失敗した、とデュルケームはいう。これは不可能であって、「経済生活を規制できる道徳的拘束はどのようなものであるかを科学によって探求し、この規制によってエゴイズムを抑え、それゆえ欲求を満たしうるようにさせること」こそ問われるべき問題である (ibid.: 277)。そしてこの問題を探究するのが、彼がいう「社会学」である。

こうして、デュルケームによれば、「社会主義」と「社会学」は(新しい宗教とともに)、ともにフランス革命後の道徳的混乱が生みだしたものと位置づけられる。そして、慎重で用心深い「実証科学」である後者に対し、前者は情熱と憤怒が生んだ「一つの理想」であるとして、截然と区別される。

以上の社会主義論を振り返ってみると、デュルケームは開講講演や「モンテスキュー論」で展開した「社会の科学」の立場に自分を置いて、社会主義という「社会の理想」を実証的に検証する態度を貫いているといえるだろう。通常類似すると思われときに混同される「理想」を、産業を国家と結びつけ産業を道徳化する「社会主義」と、国家と産業を切り離し国家を道徳化する「共産主義」に「類型」化する。そのうえで、プラトン、モアなど古代から繰り返し登場した後者と、19世紀以降はじめて展開された前者を生んだ社会的状況を「比較」する。そして、商工業や国家のどのような状態において社会主義という「理想」が生まれるかを「法則」としてとらえよう(より控え目にいうと、因果的に説明しよう)とする。こうして、同じ時期に生まれたとされる「社会学」と「社会主義」の関係は、ウェルズがいうような「社会学」がある「ユートピア」を創造する、というのではなく、「社会学」が「科学」として「社会主義」という「ユートピア」を類型化・比較・法則化するという関係になる。ウェルズの言葉を転用するならば、デュルケームは、社会主義という人類が作り出した「ユートピア」を、ひと

つの標本のように博物館に押し込め、検査しようとする。エリアスの言葉でいえば、「社会学」は「距離化した観察者」として、「社会主義」という「巻き込まれた参加者」を観察する、一段オーダーが上の水準に置かれるのだ。

ひとこと補足しておこう。この「社会主義論」を編集した弟子のマルセル・モースは、その末尾でデュルケームが経済学者やサン・シモン主義者とは別の道をめざしこれを素描したと記すのに対し、これは「社会科学に鼓舞され・社会主義と合致し・道徳を築き上げつつあるところの職業集団についての彼の理論のことであるのは明らかである」と注記している (ibid.: 278)。1897年の『自殺論』の「実践的結論」で彼は、「職業集団ないし同業組合」による社会の再編成を自殺を抑止する方法として提案するが、作田啓一は、社会主義についての講義のころ『自殺論』の最初の構想が書かれていたとし、経済的機能を社会の意識的・指導的機関に結びつける思想というデュルケームの社会主義の定義からすると、この提案は「デュルケーム風の「社会主義」的改革案」だったという (作田 1983: 46-7)。

広く知られているこの「実践的結論」を確認しよう。『自殺論』でデュルケームは、自己本位的自殺、集団本位的自殺、アノミー的自殺という自殺の「類型」化を行い、その社会的条件を「比較」して、社会的凝集性の過小(自己本位的自殺)と過剰(集団本位的自殺)、集団による欲望の規制の過小(アノミー的自殺)を原因とするという「法則」を見出した。とすれば、自殺を抑止するには、連帯感を喚起し、欲望を規制する集団をつくりだせばよいだろう。それは、個人にとってあまりにも間接的で生き生きと感じられない「国家」でも、意味を激減させている「宗教社会」や「家族」でもない (Durkheim 1897 = 1985: 478-83)。同じ利害によって連帯し「一個の集合的人格」でありうる集団、常時どこにでも存在し影響が生活の大部分にわたる集団、つまり「同種類のすべての労働者、あるいは同じ職能のすべて

の仲間がむすびついで形成する職業集団ないし同業組合」が連帯を可能にし、欲望の無秩序も規制できるのではないか (ibid.: 485-6)。フランス革命によって平準化と中央集権化が進み、職業組織に関係した二次的機関はすべて消滅してしまって、唯一生き延びた集合的な力である国家と「無数のちりぢりの不安定な個人」だけが残され相対することになった (ibid.: 500)。このとき、「国家の統一を破壊せずに共同生活の中心を多元化」する分権化の方法として「職業的分権化」を彼はあげ (ibid.: 502)、職業集団による社会の再編成を主張する。

この主張は、1902年の『社会分業論』第二版序文でも繰り返されている。これは、「経済生活の意識的規制によって産業社会の混乱の克服をめざす」というデュルケームが抽出した社会主義の共通点と重なるものであり、この点において、作田がいうように、「デュルケームは社会主義に同感する」(作田 1983: 47) といっている。いわば「社会の科学」をどこまでも追求した結果、彼はこの段階で「社会主義」と重なる「実践的結論」に到達した(それが「理想」や「ユートピア」であるかどうかは別にして)といえるだろう。ただし、アロンによれば「社会主義のデュルケーム的翻案とでもよばれるべきこの同業組合の思想は、社会主義者からも自由主義者からも拒否されるという不幸な運命にあって、アカデミックな解決方法にとどまらざるをえない結果に終る」(Aron 1967=1984: 49) のだが。

さて、ボルドーのデュルケームに語ってもらうことは、ここで終えることにしよう。ここには、開講講義で実証的な「社会の科学」を宣言し、モンテスキューが立法者の役割を大きく見積もったことを批判し、社会主義を「一つの理想」と呼んで「科学」の対象にしようとした彼の態度があった。きわめて一貫しているように見える彼のこの態度は、パリではどのような姿を見せることになるのだろうか。次節ではこれを見よう。

3. 道徳、宗教、「社会の魂」 ——ソルボンヌのデュルケーム

【1】 1902年、パリ大学文学部(ソルボンヌ)の教育科学講座に招聘された44歳のデュルケームは、「開講講演 教育学と社会学」を皮切りに、「道徳教育」の講義を開始した。この講義案そのものはボルドー大学時代すでに準備されていたとされるが、彼はこの講義案に手を加えることなく何回か講義を行っており(たとえば1906年から1907年にも)その20講義のうち18講が『道徳教育論』としてまとめられ、死後の1925年に刊行された⁶⁾。この項では、1902年のソルボンヌでの開講講演と「第一講 世俗的道徳」を見てみよう。ここでは「社会の科学」の立場を守ろうとしながら、別の方向に踏み出す彼の姿が見られるように思われる。その方向の具体的な姿は、この節の残り二項で描くことにしたい。

「開講講演 教育学と社会学」は、前任者フェルディナンド・ビュイソンの教育改革における業績を称えることから始まる(Durkheim 1925=2010: 12)。第三共和国では1880年以来、宗教家の教育制度への関与の禁止、教科教育での宗教教育の禁止など公教育の世俗化を進めてきた⁷⁾。文部省初等教育督学官、パリ大学ソルボンヌ校教授としてこの方向を進め、急進社会党の代議士に転じたビュイソン⁸⁾の偉大さを語りながら、デュルケームは後任の自分の立場をこう述べる。「私は社会学者であって、私が諸君にたいして教育のことを語るのは、何よりも社会学者としてであります」(ibid.: 13)。これ以降、彼の講演は「社会学者として教育を語る」とはどういうことか、について展開されるといえるだろう。

デュルケームはまず近代の教育学者たちを批判する。カント、ミル、ヘルバルト、スペンサーをあげながら、彼らはみな教育を「個人的な事物」とみなし、人類一般の本性を個人のうちに実現することを目指してきた、という。すべての人間に等しく適合する「抽象的で唯一の理想」があり、

この人類共通の人間性の実現が教育の目的とされた。そして、こうした人間性を明らかにし、個人に実現するために「心理学」が援用された (ibid.: 14-6)。

しかし全人類に妥当する普遍的教育など、まったく存在しなかった。どの社会でもたとえば社会階級によって教育体系は異なっており、社会ごと・時代ごとに教育は異なる (ibid.: 16)。「絶対に同質かつ平等な教育」は、内部分化が皆無の「有史前の社会」に遡らなければならない (そしてそのような社会は論理的に想定されたものにすぎない) (ibid.: 18)。歴史上存在した教育体系は一定の社会組織に結びついており、各類型の民族は固有の教育をもっている (ibid.: 21)。教育の目的を課するのは集合体であり (ibid.: 23)、「われわれの教育理想は、われわれの社会構造によって、はじめてよく説明されるのである」 (ibid.: 24)。

教育学者は心理学だけに頼ることはできない。個人が教育によって実現すべき理想は社会に由来し、「理想への根本的憧憬」「理想の内的かつ先行的形態」も個人の本性のなかにはなんら存在しないのだから (ibid.: 33)。教育は個人やその利益を目的にするのではなく、社会が「固有の存在条件を不断に更新する手段」である。社会は一方で「その成員間に充分同質性がある、はじめて存続」でき、他方「ある程度の多様性がなくては」協同は不可能である。教育はこの基本的類似性と多様性を作りだす。また、個人のなかにはまったく個人にかかわる「個人的存在」と諸々の集団を表現する観念・感情・習慣である「社会的存在」のふたつが存在するが、後者を新たに生まれた個人々の内部に作り上げることが「教育の窮極目的」である (ibid.: 28-9)。教育はなによりもまず「社会の要求に応ずる」 (ibid.: 31)。だから「ひとり社会学のみが」、教育の目的を社会的状態に結びつけることで理解させ、本来の姿を見失った場合にこれを見出す術を教えてくれるのである (ibid.: 34)。

デュルケームの開講講演は、このように、社会学がいかに教育学に寄与するかを繰り返し (あるいは単調なまでに) 力説する。「社会的要求」、「集合的観念」、「集合的感情」を認識することで、教育によって満たすべきものを見出せる (ibid.: 39)。社会学こそ現在切実に要求される教育の「指導的観念」を与えてくれ、この指導的観念こそわれわれの「実践の魂」であり、教育活動の必須条件である (ibid.: 42)。では、それはどのようなものか。次いで、具体的な講義内容のはじまりである「第一講 世俗的道德」を見てみよう。

ところが、そこでは、開講講演と (そしてこれまで論じてきたデュルケームの立場と) 微妙なずれが見られるように思う。冒頭、デュルケームは「私は、教育学者として、この道德教育の講義を始めようとしている」のだから、教育学とはなにかを規定する必要がある、という。そして、「教育学は科学ではない」と述べるのだ。教育学は「可能な限りの慎重さ」と「時間の枠に制約されない」という科学的方法的規準で評価されるべきものではなく、「瞬時もゆるがせにできない緊迫した生活の必要」にこたえなければならず、こうした「忍耐強さをもちえない」 (ibid.: 44)。科学の理論がひたすら現実を再構成することをめざすのに反し、教育学は「直接に行為を指導することを目標」としており、「技術と科学の中間」にある「実践的理論」なのである (ibid.: 45)。こうして、デュルケームはここで、「科学」から (たとえばモンテスキューについてそれを批判した) 「術」の方向に一步踏み出している。

さて、道德教育の問題について考えるには、それが施される条件を明確にすることが前提となる。その重要な条件が、先にビュイソンにかんして触れた「20年にわたる教育上の大革命」であり、この改革では学校において「純粋に世俗的な道德教育」を児童に施そうとしている。宗教の援用を禁止し、「唯一理性によって主宰される観念や感情や実践」に力点を置くこの教育は、「純粋に合理主義的な教育」である (ibid.: 47)。

そして、デュルケームは「完全に合理的な道徳教育が可能だ」と主張する。「合理主義的要請」つまり、人間の理性をもって説明しえないものは現実には存在しないとすする原理による道徳教育は可能であり、社会の歴史的発展によって要求されているものでもある (ibid.: 48, 50)。「未開社会の道徳」は本質的に宗教的であり、そのもっとも重要な義務は人間の人間に対する義務ではなく、神に対する義務、定められた儀礼を完全に果たして神に奉仕することであった (ibid.: 51)。しかし、その後神に対する義務は後退し、人間に対する義務は増大して、義務の内容は宗教的観念から大幅に独立する。プロテスタンティズムは礼拝の役割を減少させ、道徳の自律性が増大した。こうして神と道徳を結びつけてきた絆は次第に弛緩し、これを切断する「革命」の機が熟している、とデュルケームはいう (ibid.: 52)。

ただし、道徳から宗教的概念を剥ぎ取りさえすれば「合理的道徳」が成立するわけではけっしてない (ibid.: 53)。道徳を合理化しようとして、道徳の規律から宗教的要素を除去するだけで、「それにとって代る新たなものを用意することを怠るならば」、本来の道徳要素までも一挙に失うことになるだろう (ibid.: 54)。行うべきは「宗教的概念の内奥に隠されている道徳的实在」を探り出し、その特質を合理的な言葉で表現することで、「宗教的概念にとって代る合理的な概念」を発見することだ (ibid.: 55)。道徳律には「超越的存在や宗教的概念」を含むことなしに、道徳律の名に値し論理的に妥当と説明されるなものだけが確かに存在する (ibid.: 56)。この「道徳力」を宗教的なものにとって代る新しいものとして発見し、宗教的象徴の衣を剥ぎ取った「合理的裸体」として示し、いかなる神話の手も借りずに「道徳力の实在」を児童に感じさせる手段を発見せねばならない (ibid.: 57-8)。

そして、デュルケームはこう述べる。教育を合理化しようとする教育者も、新しい道徳的傾向、正義に対する渴望の覚醒、公共意識の高揚などの

新たな感情の開花を予見し準備し導くことなしには、その仕事の一部も果たしえない。「教育者は、さらに若い世代に、彼らが暗中模索している新たな理想を自覚させ、この理想に向かって彼らを導いていかねばならない。過去をとどめるだけが能ではない。教育者はみずからすすんで、さらに未来を準備しなければならないのである」 (ibid.: 59)。

このソルボンヌのデュルケームの口吻に接して、驚く人もいるだろう。ボルドーの「社会主義」についての講義で彼は、社会主義を「一つの理想」と性格づけ、「まったく未来をめざして」いるとしたうえで、科学は実在するものを認識することが任務であって、「未来についての思索は科学の仕事ではない」で述べていたのだから。もちろん、社会学と教育学という「学」について、彼自身が自覚的に述べている相違は踏まえるべきだろう。しかし、彼はここで「未来」や「理想」について論じることを自らの課題として引き受ける。

道徳教育が任務を全うしうるのは、こうした未来や理想が準備されるという条件のもとである。「フランスのような大国民が、道徳的に真に健康であるためには」、暴力、殺人、窃盗、詐欺などから国民の大多数が遠のき、交換が葛藤なく平和のうちに行われるだけでは十分ではなく、それでは「その社会はごく平凡な道徳しか」もたないことになる。「社会は、さらに理想をもたねばならない」 (ibid.: 60)。この条件のもとで、「われわれの道徳教育の体系は、全面的に再建されねばならない」。そこでは、「もはやわれわれの心情に強く訴えるもののない昔日の願望を、他の新たな願望と、取りかえなければならぬ」 (ibid.: 61)。つまり、道徳の体系の基盤となる「理想」を新しく作らなければならないのだ。

こうして、デュルケームは、科学によって理想を観察する、という立場から、科学によって理想を創造する、という立場へと移行する。前者が、ユートピアを語る「巻き込まれた参加者」を「距離化した観察者」として観察するという位置関係

であったのに対し、後者は、「距離化した観察者」という立場にしながらあるユートピアを主張する「巻き込まれた参加者」にもなる、という位置関係である。端的に述べるならば、「合理的な・理想」なるものを彼は形作らなければならない。この（おそらく困難な）作業はどのようにして可能なのだろうか。それは、『道徳教育論』の続く部分で以下のように論じられる。

【2】『道徳教育論』の「第一部 道徳性の諸要素」は、道徳性の三つの要素を抽出する七回の講義からなっている。ここでデュルケームは、これまで宗教的な形態をとってきた道徳から、たんに宗教的要素を取り去るのではなく、新旧のあらゆる道徳生活の基盤となっている「道徳力」を再発見し、その合理的な表現を見出そうとする (ibid.: 69)。そのために彼は、例によって「道徳を一つの事実として観察することから出発」する (ibid.: 73)。

第一に、道徳的行為とは「あらかじめ設定された規則に合致している」という共通の性質をもち、「一定の規準に従って行動すること」といえるだろう (ibid.: 73)。だとすれば道徳とは「行為を前もって決定しているところの規則体系にはかならない」 (ibid.: 74)。それは個人の内部に恒常的で不変な習慣を形成するが、規則とは個人の外部にあるものであって、「われわれに逆らい、超越し、強制し……拘束するところの、何者かが存在する」 (ibid.: 81)。それは、「われわれに優越するものとして認められる一切の道徳力」をわれわれにふるう「支配力」、つまり「権威」である (ibid.: 82)。道徳とは単なる「習慣の体系」ではなく「命令の体系」であり、根底には「規則性の感覚」と「道徳的権威の感覚」が存在する。このふたつを包括するのが「規律の概念」であり、これが道徳性の第一要素である (ibid.: 86)。

この要素は、ベンサムや正統派経済学者たち、サン・シモン以来の社会主義者たちが「あらゆる規制を排除した社会が可能であり、かつ望まし

い」と考えたのと衝突するだろう (ibid.: 91)。だが、一切の束縛・制限をなくし、際限なく発展しようとする欲望は、彼らがいうように生の充足感を与えるもの (ibid.: 92) ではなく、逆に病的な徴候である (ibid.: 95)。ここでデュルケームは自殺者の統計をあげ、「無限の彼方」の目的がもたらす失望、無限への渴望という病（つまり「アノミーの自殺」）を指摘する (ibid.: 97)。「禁止の体系」としての道徳 (ibid.: 100) は、欲望の抑制を教え、自己への支配力をもつ「思慮深くしてかつ主体的な意志の出現」を可能にする (ibid.: 110)。「無制限の自由」という病態は防がれ、道徳の規制のもとで自己を支配することによってわれわれは「自由」となる (ibid.: 118)。

これに対し第二の道徳的要素は、道徳の目的にかかわる。デュルケームは、行為者本人にとっての「個人的目的」と本人以外を目的とする「非個人的目的」を区別し (ibid.: 121)、純粋に個人的な目的を追求する行為は道徳的価値をもたず (ibid.: 123)、道徳規則によって命令される行為はすべて「非個人的目的」を追求するという共通の性格をもつという (ibid.: 124)。しかし、他の人格は私と同じ価値しかもたず、一個人の利益が道徳的でないなら複数の個人的利益も道徳的ではないだろう (ibid.: 126)。とすれば、「非個人的な目的を追求する行為」が個人以外のもの＝「超個人的なもの」を志向するとき、道徳的と呼ばれるのではないか。そして、個人のほかにあるものは「社会」以外にない。道徳的目的とは「社会を対象とする」ものであり、道徳的行為とは集合的利益のためにふるまうことである、とデュルケームはいう (ibid.: 127)。私や他者という意識的存在のほかにこれらを超越した「社会」という意識的存在が実在し (ibid.: 127)、「個人の人格とは異なる固有の人格をそなえた独自の存在を構成せねばならない」 (ibid.: 128)。こうした「個人的目的を超越した目的」 (ibid.: 128) には「神か、さもなければ社会」しかないが、「神は科学の領域の外にある」がゆえに、デュルケームは神を除

き、「われわれに残されたものは、社会である」という (ibid.: 129)。この「社会集団への愛着」が、道徳の第二要素とされる。

第一の「規律の精神」が「アノミー」の対極にあったのに対し、この第二の要素は「自己本位的自殺」(つまり「エゴイズム」)に對置されるものだろう。デュルケームは再び自殺のデータを引き、社会が個人の意志にたいして持つべき牽引力を失い、個人が集会的目的を離れて個人的利益のみを追求するところでは自殺者が急激に増加する、という (ibid.: 138)。では、どの集団が道徳的行為の目的になりうるであろうか。ここでデュルケームは、おそらく前節で見てきたのとは異なる議論を展開する。

彼は家族、国家、人類という三つの集団をあげる。人間のこの三つへの感情は矛盾するものではなく、他を排斥せず重なり合うことができ、道徳的発展の三つの異なった局面を代表する。このあいだには上下関係があって、個人に密接した家族よりも国家が上位にあり、社会が進歩して中央集権化の度合いが高まるとあらゆる成員に共通で政治的集団内での「一般的社会生活」(つまり国家)が個人の精神のなかでますます大きな位置を占めてくる (ibid.: 147-8)。国家と人類については人類が最上位を占めることになるが、人類は固有の意識・個性・組織をもつ社会的有機体ではなく、構成化された社会をもたないという点で国家に劣っている。「人間の行為は、固有の特徴と人格をそなえた社会を目的にしてこそ、はじめて、道徳的なものになる。人類が組織化された集団でないとするれば、それはこのような性格を持ち、このような役割を果たすことができるはずはないであろう」(ibid.: 150)。

こうして「究極理想たる人類社会」は道徳的目的にとって最上位の集団だが、現実には実現されておらず、おそらく今後も実現不可能だろう (ibid.: 156)。この矛盾を解決する唯一の手段を、デュルケームは、「われわれが知るかぎり最も高位に位し、かつ、人類とは異なるが、それにもつ

とも接近している」集団である個々の具体的な国家に「人間理想の実現を求める」ことであるとする。愛国主義(ナショナリズム)には国家の活動を外部に向け諸国家が侵略・排斥しあう方向(攻撃的・軍事的)と、国家の内部を志向し社会内部の生活を改善しようとする方向(産業的・平和的)があるが (ibid.: 151-2)、後者は人類という理念の実現を可能にする協力機関となり (ibid.: 154)、「人類という理念の部分的顕現としてとらえられた祖国」になりうるだろう (ibid.: 155)。こうして、あらゆる社会に優先するのは「政治的社会」であり「祖国」であり、学校は「祖国を認識し、これを愛することを児童にたいして系統的に教えることのできる唯一の、道徳的環境」である (ibid.: 154)。

これは、『自殺論』や『社会分業論』第二版への序文で展開した職業集団・同業組合の再建という提言とは明らかに異なる議論であるだろう。ここでは、エゴイズムを脱して連帯しアノミーを規制しうる集団として、あまりにも間接的で生き生きと感じられない「国家」は否定され(むしろ「無数のちりぢりの個人」と相対するものとして問題視された)、常時存在する中間集団が精査の末に選ばれたのだから。そして、さらに彼は次のように述べる。

「社会にたいする愛着とはすなわち、社会的理想にたいする愛着であって、われわれ各人は、このような理想を幾分なりとも己れの内部に蔵しているのである」(ibid.: 158)。ここで彼は、「社会の理想」についてさらに踏み込んで言及する。社会は成員に「理想的規範を実現する義務を負わせる」が、「社会はすべての成員間に充分な類似性が存在する場合にのみ」存続でき、社会の成員が「すべて集会的理想という同一理想の基本的特徴」を再現しうるのが社会の生存を可能にする (ibid.: 165)。「理想」こそ社会を存続させる。道徳の第一要素である「規律」は「命令を下し、秩序を求め、固有の法を課するものとしての社会」であった。これに対し、第二の要素「集団の愛

着」の対象としての社会は「望ましく良きものとしての、われわれを惹きつけるものとしての、そして実現すべき理想としての社会」である。前者はわれわれを抑制し、限界を定め、宗教的敬虔をもって頭をたれる権威として現れるが、後者は「われわれを庇護する愛の力」、「養いの母」であって「われわれの知的・道徳的本体の主要部分」はこれに由来し、われわれの意志は愛情と感謝をこめてこれに身を委ねる。この「二重性」こそが、社会がもつ固有性である (ibid.: 173)。

デュルケームは、現代のヨーロッパ社会では伝統的形態の規律が権威を失い、規律の精神そのものも無力化して危機状況に直面しているという (ibid.: 186)。このように道徳の第一要素が十分な効果をもたないとき、「意識の積極的かつ創造的な力に訴えること」、「自己を犠牲に供する献身的な態度を鼓舞」し、個人が愛着しうる偉大な集合的目的を追求させること、「社会的理想の実現に労を惜しまぬよう」それへの愛情を子どもたちに抱かせること、「共通の理想に対する信仰を国民の胸中に呼び覚ますこと」が必要であり、この第二の要素なしには国民は道徳的麻痺状態に陥るであろう (ibid.: 187)。必要なのは「新たな精神をもちこんだ愛国心」である。何にも増して必要なのは、「われわれが自己のうちの一つの魂を作り上げ、次にこの魂を児童の内部に準備してやることだ」 (ibid.: 188)。

従来宗教的な形態をとってきた道徳は、宗教が「道徳を超越的な力に結びつけること」で権威を確保し、神という「一種の理想」と合一することを基本原則とした。神とわれわれには共通の何者かがあり、「われわれの内部には神の一部」＝「魂」がある (ibid.: 189)。しかし道徳的実在をすべて合理的な言葉で表現すれば、「直接に観察できる経験的存在の概念」としての「社会」が神に置き換わり、個人の内部に集合体の反映を見出すことになる (ibid.: 190)。こうしてデュルケームは「一つの道徳」それも「合理的道徳」を作ることに成功したと考える (ibid.: 193)。つまり国

家の理想という「社会の魂」を作ることである。

だがさらにデュルケームは、世俗化された合理的道徳だけに登場する第三の道徳の要素があるという (ibid.: 193)。ここで彼は、「科学」の方向に引き返そうとするように見える。

これまで述べたように、道徳を作っているのはわれわれ自身ではなく、道徳は集合的作品として「他から与えられている」「受動的」なものである。しかし、現在強まりつつある道徳的意識はこれと矛盾する。それは「人間の人格は、この上なく神聖なもの」であり、「あらゆる宗教の信者たちが神に捧げるのにも似た尊敬を受ける権利をもつ」とする原理である。「個人の自律性」を侵すものは、道徳的権威の名によるものでさえ、現代では強制的に押し付けてはならないとされる (ibid.: 194-5)。外部からの強制と自律性の矛盾。

デュルケームはこれを「科学」によって解決しようとする。たとえば自然環境は人間にある強制力を及ぼし、このまゝで人間は「他律的」にふるまわざるをえない。「自然界の諸法則は、われわれに源を発するものではない」のであって「人間の理性をもって自然界の立法者としてみなす」ことはできない (ibid.: 205)。しかし、自然の法則を知ることができると、外界はわれわれの意識内に表象されることになり、いかに適応するかを知ることができるだろう。「このような相対的解放をもたらしたのは、じつは科学である」 (ibid.: 206)。これと同様に、道徳的秩序についても、「個人の理性は、自然界の立法者たりえないのと同様に、道徳界の立法者たりうることも不可能である」。だが、「個人が個人たるかぎりでは、みずからの意志によっては創造しえなかったこの秩序を、個人は科学によってとらえることができる。……一言にしていえば、われわれは道徳の科学を作ることができる」 (ibid.: 209)。この科学が完成されたとするならば、われわれは外部にあった道徳を内部に確信することができ、自由意志によってこれを受け容れることができる (ibid.: 210)。規則にわけも知らず盲目的に服従するのではなく、

その存在理由を知ってそれを自発的に欲することになり、このとき「受動性は同時に能動性へと転化」し、われわれは「自由」だといえるだろう (ibid.: 212)。「自分にたいして作用を及ぼすこれらの事物と、その作用自身とを、科学によって自己の理解力のもとに服させる」とき、「われわれは、再び自分自身の主となる」(ibid.: 213)。

こうして「規律の精神」、「社会集団への愛着」に続く道徳性の第三の要素は「道徳を理解する知性」である、とされる。「規則を敬うにせよ、あるいは、集合的理想に献身するにせよ、われわれは自己の行為の理由についてできるかぎり明確で、かつ完全な意識をもたねばならない」。これにより行為への命令を自由意志によって求め、受け容れることが可能になる (ibid.: 214)。この第三の要素は世俗的道徳固有の特性であり、宗教的道徳のうちには存在しえない。神は自然界の外、科学の外にあり、科学を越えた存在であって、神に由来する道徳は理性ではとらえられない。しかしこれまで述べてきたように、道徳にかんする人間科学は存在しえ、道徳は理性に属することができる (ibid.: 216)。この「道徳の合理的な相」を、デュルケームは、こんにち美德の一条件になりつつあるという (ibid.: 218)。

第二の要素「社会集団への愛着」は「集合的理想への献身」を志向する。第三の要素「道徳を理解する知性」は「科学的理性による自律性」を志向する。ソルボンヌのデュルケームは、ボルドーの彼よりもずっと強く「理想」を語る。しかし、ボルドーでと同様、「科学」の方に自分を引き戻そうとする。ただし、ソルボンヌの彼は次のことを強調する。

彼が目的としたように「道徳の科学」を作ろうとするとき、その客観的態度は「実践の面においては無力」であり、「理想にたいするいかなる視野も開かせない」という非難をあげせられてきた。しかし、彼は、これを根拠のない非難だとして、こう述べる。「じっさいわれわれは、道徳を本質的に理想主義的なものとして把握しているのだ。

理想とは、個人の頭上高くに位して、個人の活動を強力に促すところの理念の総体以外の何物でもない。ところで、われわれが道徳的行為の目的とみなした社会は、個人的利益の水準をはるかに越えた実在である。他方、われわれが何物にも増して愛情を寄せ、自己を愛着させるべきは、社会の組織にあらずして、社会の魂である。しかも、私にここに社会の魂と呼ぶところのものは、理念の総体、それも、個人の心的能力をはるかに越えていて、単なる一個人によっては決して理解されることがなく、また、もっぱら結合された複数個人の力によってのみ形成され、生命を維持していく理念の、総体以外の何物でもない」(ibid.: 218-9)。

「社会の魂」。振り返ってみると、その「モンテスキュー論」で、アテネやローマの都市国家のように成員が平等で「全市民の一致した意志」をもちうるところで分有でき、「共和政」を基礎づけるとしたこの「魂」を、彼はフランス第三共和政において作りだそうとする。この「魂」は、愛着の対象としての国家の「理想」に体现される。ここでは、彼自身が「産業を国家によって道徳化する」と定義した「社会主義」をデュルケーム風に応用した「職業集団・同業組合」への期待ではなく、「(産業から切り離すことで) 国家を道徳化する」と定義した「共産主義」に近いとも見える「国家」への期待が見出せる。

彼は変わらず「道徳の科学」により自律的・理性的な道徳を作ろうとした。しかし、この『道徳教育論』では、「理想」なしに社会は存続できないとし、「社会の魂」を子どもに注入しようとする。そして、この「理想」と「魂」は「中間集団」ではなく「国家」に求められる。この力点の移動は、最晩年の彼の宗教社会学の方向へとつながっていくだろう。

【3】 1912年、54歳のデュルケームは『宗敎生活の原初形態』を発表する。第一次世界大戦に従軍した愛息アンドレの戦死の報に1916年1月

に接したあと、翌年11月に憔悴して59歳で死去する5年前のことである。

これまで本稿で検討した「社会学講義——開講の言葉」「モンテスキュー論」「社会主義論』『道徳教育論』と比べてはるかに有名な、彼の名著というべき『宗教生活の原初形態』の主要な内容はわずかに触れるにとどめよう。ただ、その結論部で、「社会の理想」についての彼の最終的な見解を私たちは目にすることができ、これは詳しく検討したい。

周知のように、宗教がそれなしには成立しない「不可欠」で「本質的」なものを発見するために（Durkheim 1912 = 1941, 42: 上 25）、「現在知られているうちでもっとも原始的で単純な宗教を研究」しよう（ibid.: 上 17）とするデュルケームは、オーストラリアのネイティブな氏族に見られるトーテミズムを検討することによってこれを果たそうとする。宗教現象は「信念」と「儀礼」から成り立つが（ibid.: 上 71）、宗教的信念の特徴は世界を「聖なるもの」と「俗なるもの」に区別すること（ibid.: 上 72）であり、儀礼は聖物にどうふるまうべきかを規定した行為の規準であって（ibid.: 上 77）、こうした信念と行事によって人々は「教会と呼ばれる同じ道徳的共同社会」へと結合される（ibid.: 上 86）。では、これはトーテミズムにおいてどのような姿をとるのだろうか。

その詳細な叙述から、「儀礼」についての記述を少しだけ引いておこう。デュルケームは聖なるものを礼拝する儀礼を三つに分ける。第一は「消極的礼拝」であり、聖的存在と俗的存在の混淆と接近を避けて、聖なるものを汚さないようにする儀礼であって、「回避」や「禁忌（タブー）」の形をとる（ibid.: 下 118）。こうして聖と俗の間に深淵が生まれる（ibid.: 下 152）。ただし、消極的礼拝は宗教生活を構成するものではなく、それを「前提」にするものである。そしてその「前提」とは、第二の儀礼「積極的礼拝」である（ibid.: 下 165）。

「消極的礼拝」に一章を割いたデュルケームは、

「積極的礼拝」に三つの章を充て、これをより詳細かつ生彩に記録する。積極的礼拝とは、信者が聖なるものに直接交通するものであり、氏族のトーテム動植物の繁栄を願って聖なる石を砕いて散乱させたり、若者の血を石の上に流し出せたりする「祝祭」、いったん禁忌を課されたトーテム動植物を神に捧げそれを共食する「供儀」などからなる。ここで、人々のなかにトーテムという「聖なるもの」が生き生きと表象され、活気づけられることになる（ibid.: 下 166-87）。

この「祝祭」において重要なことは、人々が直接出会うということである。「俗なる時間」では小集団に散在し狩猟や漁撈などの経済活動をして「物憂くも日常生活を送っている」（ibid.: 上 393）人々は、積極的礼拝を行う「聖なる時間」に一箇所に集合する。この間歇的な集団生活において「個人がすべて同じ観念、同じ感情で交通するとき」、聖なる表象は「極大の強さに達する」であろう（ibid.: 下 200）。宗教的観念はこの「激昂した社会的環境における、激昂そのものから」生まれる、とデュルケームはいう（ibid.: 上 393）。「集中しているということそれ自体が例外的に強力な興奮剤として働くのである。ひとたび諸個人が集中すると、その接近から一種の電力が放たれ、これがただちに彼らを異常な激動の段階へ移す」（ibid.: 上 389）。「このような激動の状態に達したら、人はもはや何も知覚しなくなる。……人は、自分自身をいつもとは異なって考えさせ、働かせる一種の外的力能に支配、指導されている、と感じ、当然にもすでに彼自身ではなくなったという感銘を受ける」。この感覚はそのとき着けている装飾や仮面によって増幅され、「彼の仲間もまたみな同じ様式によって変容すると感じ、彼らの感情を叫びや所作や態度によって表示するので、すべてが通常住んでいるのとはまったく違った特別の世界・彼を襲って転生させる例外的に強度な力にみちた環境へと実際に移し換えられたかのようになる」（ibid.: 上 393）。

このように「悦ばしい信任の感情」を覚え、歌

謡・舞踏・劇的演出のなかで人が自発的に献身するとき、「少数の観念と感情でしか作られていない」この社会での「社会の魂」は、「容易におのおの個人意識にまったく化身する」(ibid.: 上404)。日常の俗なる経済生活においては「功利的な個人的な配慮」が人々の精神のもっとも大きな場所を占め、氏族・部族のことを放念するが、祝祭においては「共通の信念・共通の伝統・大祖先の追憶・大祖先を権化とする集合的理想」が思考を占める (ibid.: 下206)。社会は意識の前景にあり、世俗的なときより「さらに深淵とし、さらに活動的……より実在的になる」。社会は「会合することを条件としなければ、自らがもっている感情を再燃させえない」(ibid.: 下207)。儀礼によってトーテムの原理は「個人の意識のうちに分割され……これらの断片のおのおのが一つの靈魂である」(ibid.: 下26-7)。こうして、個人のうちに「神性の小片」、「集合体の魂である偉大な諸理念の小一片」が入り込むことになる (ibid.: 下55)。

第三の儀礼である「贖罪的礼拝」は、喪の「悲しみ」や儀礼上の違反への「激怒」によって生じる「集合的沸騰」であり、ここで人々は「抱擁し合い、絡みつき、能うかぎり互いに身を寄せ合」(ibid.: 下293) い、「泣き、嘆き、自らを傷つけ、または、他者を傷つけるように義務づける」(ibid.: 下314)。しかし、一章が割かれるこの儀礼については、「積極的礼拝」と同様、人々が会合するなかで「道徳的コミュニオン」ができあがることを確認するだけでよいだろう (ibid.: 下314)。このように、デュルケームは「儀礼」によって「社会の魂」が人々に分有されるさまを、トーテムズムを事例に繰り返し描くのである。

『道徳教育論』のデュルケームは、国家の理想という「社会の魂」を合理的道徳教育により児童に抱かせることを構想した。これに対し『宗教生活の原初形態』の彼は、「社会の魂」が、積極的礼拝を中心とする「儀礼」の時間に人々が集合し、「集合的沸騰」のなか個々人に分有されるさまを活写する。この描写から、彼はなにを引き出そう

というのだろう。

この大著の「結論」を見ることにしよう。そこで彼は、トーテムズムという一事例から得られた結果がどの範囲まで一般化されるかと問い (ibid.: 下321)、次のように述べる。

宗教が観念、表象、信念であることはまちがいないが、観念にエネルギーを与えるのは「礼拝を構成する……反復される行動の総体」である (ibid.: 下325)。そしてこの礼拝は社会が作り、社会を作るものだといえるだろう。「社会は、活動しているときにだけ、自らの影響を感じさせるからであり、また、社会は、それを構成している諸個人が集合し、共同で行動していなければ、行動していることにならないからである。社会が自らを意識し、その座につくのは共同的活動によってである。……集合的な観念や感情でさえも、これらを象徴化する外部的運動によってのみ可能である」(ibid.: 下326-7)。宗教上の観念は社会という実在によって支えられ、この社会は共同した行動、つまり礼拝によって存在しうる。

このように「宗教生活の基体をなしている社会」とはそもそもなにか。それは欠陥と不完全に満ちた「現実の社会」ではない。これとは違う、正義と真理とに支配された「完全な社会」は、宗教感情と密接な関係にあることはまちがいないが、「観察できる一定の経験的所与」ではない。これは、「けっして現実には体験しなかった空想であり、夢である」。だが、これへの渴望の根本はわれわれのうちにあり、「われわれの存在の深みからくる」ものである (ibid.: 下330)。宗教は「現実社会の心象」であり、社会のあらゆる部分を(排斥すべき悪を含め)反映し、その実在を拡大し、変形し、理想化する (ibid.: 下331)。この理想化は、人が内在的に持つ天賦の機能で説明できるものではなく、聖が集合生活により生まれるのと同様、集合生活のなかで生まれるものである。「集合生活は、一定の強度に達すると、宗教的思考に覚醒を与えるが、それは、集合生活が心的活動の条件を変化させる興奮状態をもたらすからで

あることを、われわれは見た。生命的エネルギーは激奮し、情熱はより烈しくなり、感覚はより強くなる。また、この瞬間にでなければ生じないものさえある。人は、自分が自分でわからなくなる。変形したように感じ、ひいては、周囲の環境をも変形する。自分の感じるきわめて特殊な印象を説明するため、人は、もっとも直接に関連している事物に、事物のもたない特性、俗的経験の対象がもたない例外的な力能、功德を付与する。つまり、人は自らの俗的生活が推移する現実の世界の上に他のもう一つの世界を重ね合せる」。その世界が、「理想の世界」である (ibid.: 下 333)。

こうして、「理想」は「社会生活の所産」とされる。社会が自らを意識し一定の強度で自らへの感情を維持するには、社会は会合し、集中しなければならない (ibid.: 下 333)。この集中は道徳的生活の効用をもたらし、その効用は理想的な概念の総体によって表現され、この理想的な概念は日々の仕事で用いられる概念に付け加えられた心的な力の横溢に対応する。「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」。理想の創造は社会にとって余分な行為ではなく、この行為によって完成され、周期的に自らを作り・作り変える。「理想社会は現実社会の外にはない。理想社会は現実社会の一部をなしているのである」 (ibid.: 下 334)。社会は自らを建設しながら、「理想」を建設する。個人でも社会でも「理想化する能力は、何も神秘的なものをもたない」。それは、「無くてすませるような一種の贅沢ではなくて、その生存の条件である」 (ibid.: 下 335)。社会は「理想」を創造する。「理想」を創造しなければ社会は存続できない。

この例としてデュルケームはフランス革命に触れる。この本の前半部で宗教的信念を論じた部分でも、彼はこう述べていた。「社会が自ら神となる、あるいは神々を創造する傾向を、フランス革命の初年においてほど明らかに見うところはない」 (ibid.: 上 385)。彼は、革命時に人々が会合

して「犠牲と自己放棄」に走った例をあげ、演説者と群集が「交霊の状態」に入ったという (ibid.: 上 379)。このとき、祖国、自由、理性が「聖物」に変換され、「理性と最高の存在との礼拝」が開催されたが、これはわずかの間しか成功しなかった (ibid.: 上 385)。

そして「結論」では、こう述べる。「フランス革命が、自らの鼓吹された諸原理を、永遠の若さの状態にとどめておくため、どのように一連の祝日を制定したかは、すでに、われわれの見たところである。この制度がたちまち瓦解したのは、革命的信仰が一時的にしか継続しなかったからである」 (ibid.: 下 343)。現在は「過渡期と道徳的凡庸との段階」にある。「古い神々は、古い、あるいは、死に、しかも、他の神々は生まれていない」 (ibid.: 下 342)。フランス革命後オーギュスト・コントは人類教という宗教を組織しようとしたが、これは不毛に終わった。しかし、「不確実と激動の状態とは永遠に続くものではなく、「創造的興奮の時限を、われわれの社会が再び知る日がくるであろう」 (ibid.: 下 343)。このためには、集合的感情と集合的観念を維持し強固にすることが必要であり、この「道徳的再建」は「集合・会合・教団」を手段としてのみ得られるものであろう (ibid.: 下 341)。

宗教が科学へと漸次交代してゆくのは、「思弁的な機能」にかんしては当然であるだろう (ibid.: 下 346-7)。しかし、宗教は存在しており、それは一実在であって、科学は実在を否定できない。信仰とは「行動しようとする飛躍」であり、科学はどれほど推し進めても、常に行動から離れている。科学は断片的で不完全であり、徐々にしか前進しない。「ところが、生活は、待つことができない」 (ibid.: 下 348)。だから、「宗教が行動であるかぎり、人々を生かす手段であるかぎり、科学はそれに代りえないであろう」 (ibid.: 下 347)。

最後の名著のほぼ末尾に記されているこれらの言葉を見て、どう感じるだろうか。先に、デュル

ケームが「慎重さと用心深さ」を唯一の態度とする科学（「社会主義論」）から、「瞬時もゆるがせにできない緊迫した生活の必要」に直面する教育学という「技術と科学の中間」に移行した（『道徳教育論』）ことを見た。もちろん、そこで彼は「合理主義的理想」を構想し、「集合的理想への献身」という「社会の魂」に傾きながらも「道徳を理解する知性」という「科学的理性」を維持しようとしていた。だがここでは「待っていることができない」生活のなかで「行動」することの要請のまねにして、「宗教が行動であるかぎり、科学はそれに代りえない」と言明する地点にまで至る。「社会の理想」を創造し、個々人に分有させることなしには、社会は存立できない。それは「合理的教育」でなく、人々が集合し、共通の信念のもと「集合的沸騰」のなかで儀礼という行動をすることで可能になる。

「社会学者はユートピアを作らざるをえない」とウェルズは述べていた。デュルケームがここで述べていることは、社会は「社会の科学」だけでは存続できず、「社会は、社会の理想（ユートピア）を作らざるをえない」ということであるだろう。ただ、ここで彼自身が、ひとつのユートピアを描いているようにも見える。オーストラリアのトーテミズムという「理想社会」を記述して、それと、フランス革命後の自分が生きる社会という「現存社会」との関係性を記述する。もしそうだとすれば、彼のユートピアは、「産業を国家によって道徳化する」という社会主義（彼が定義する）のヴィジョンに近い「中間集団」ではなく、聖なる社会を「産業（俗的世界）から切り離して道徳化する」共産主義に近いものであったろう。もちろん直接会合しうるトーテミズム氏族が作る社会と、フランス近代国家のあいだには大きな条件の相違がある。しかし、その「待っていることができない」状況のなかで、この「社会の理想」から現在の社会とその「未来の予定図（プログラム）」を描くことが、ソルボンヌのデュルケームが到達した最終局面だったようにも思われる。

4. おわりに

—ふたりのデュルケームのあいだ

1906年ロンドンのウェルズ、1887年ボルドーのデュルケーム、1902年パリのデュルケーム。本稿は、これらの講演を入り口とした三つの節で、「社会の科学」と「社会の理想」という極をめぐっていくつかの議論を辿ってきた。ボルドーとソルボンヌ、実証主義者と公務員、職業集団と国家、社会主義と共産主義、合理的道徳と集合的沸騰、（いわゆる）科学とユートピア……。こうしたいくつかの「ふたりのデュルケーム」から、なにを引き出すことができるだろうか。

第1節で紹介したスチュアート・ヒューズは、『意識と社会』で扱った「第一次世界大戦の直前の世代」の思想家たちは「心理的な不安という広汎な経験を共有していた」という。旧来の慣行や制度がもはや社会の現実に適合しなくなってきたという「切迫した破滅感」が見られ、彼らは「決定的なペシミズムと自己疑惑の状態」にいた（Hughes 1958 = 1965: 11）。この世代のもっとも重要な人物として彼は1856年生まれのジークムント・フロイト、64年生まれのマックス・ヴェーバー、66年生まれのベネデッテ・クロウチェの三名をあげ、第四に58年生まれのエミール・デュルケームをあげるが（ibid.: 14）、彼らは「意識の問題」を取り上げ、人間の行為は論理的な考慮によって決定的に動かされることはあまりなく、なんらかの「超（シュープラ）—理性的、ないし下（インフラ）—理性的な価値」に支配されていると考えるようになったという（ibid.: 12）。彼らはともに、できるかぎり理性主義の遺産を救済しようとしながら、「論理的に計算する動物という以上（あるいは以下）のなにものかである人間という新しい人間の定義を容れる場所」を作りだしていった、というのである（ibid.: 13）。

レイモン・アロンも同様のことを異なる表現で述べている。彼が『社会学的思考の流れ』の第II

巻で扱うのは1848年生まれのカール・マルクスと、デュルケーム、ヴェーバーであるが、彼ら三人は「ヨーロッパ社会が危機にあるという見解」をもち、その危機の根本的動因であり、彼らの思想の共通の基本的テーマであったのは「宗教と科学との関係」であったという。彼らは同時代の、科学こそ唯一の正確かつ完成された思考モデルであるという考えに従って、ともに「科学者たろうとしていた」。同時に、この科学的思考の発展によって「超越的な秩序のもつ共通の信条、伝統によってねりあげられた信条」が揺さぶられる事態を目にした。そして、「科学的社会学者であったが故に」、「科学の進歩によって侵食されやすい宗教的信条が社会の安定のために必要不可欠であることを認めた」。デュルケームは、社会は合意を必要としており、合意は「絶対的信念によってのみなりたつ」と考えたが、これは「宗教によって基礎づけられた伝統的な諸道徳の回帰」ではなく、「科学によって基礎づけられた道徳」により可能になると考えた（Aron 1967=1984: 2-3）。しかし、ここには「われわれ社会学者における固有の矛盾」が見出されるとアロンはいう。それは「社会の分析を科学的に正確に行いたいという願望」と「科学的命題によっては人々を結び合わせることはできないという抜きがたい判断」との矛盾であり、「それぞれの社会の結合力や秩序はつねに、超（ウルトラ）合理的、合理以下（インフラ）的、合理以前（スーペラ）的信念によって維持されているから」、社会学者はこの矛盾に直面する（ibid.: 4-5）。

社会というものに科学や合理性によってどこまで出会うことができ、どこから信念や非合理性によって向き合わざるをえないのか。このふたりのコメントは、「社会の科学」と「社会の理想」という本稿の問題設定からは少しずれるが、「ふたりのデュルケーム」の声を聴きながら辿り着いたこの地点では首肯するべきものだろう。だが私は、これらを超えはしないだろうし、本稿の出発点に戻るだけかもしれないが、ふたつのことを付け加

えたい。

ボルドーのデュルケームは、社会を「自然の事実」と述べていた。その開講講演の言葉でいうならば、それは「誕生し、成長し、その内的必然性によって発達する有機体や植物のような自然の所産」である、と。「社会の科学」はこの法則性をとらえようとする。これに対して、「社会の科学」の成立を妨げてきたのが、社会を人間の「技術と反省の所産」、計画や意図によって作られた「人工的なもの」とする考え方であった。モンテスキューが社会の法則性をとらえようとしながら、「立法者の人間的役割」やその「意志」を重視し、「科学」と「術」や「政治方策」を混同することをデュルケームは批判し、社会主義者たちが「慎重さと用心深さ」を欠いて「未来についての思索」を試みたことを拒絶した。ここで社会は一貫して、「おのずからそのようになったもの」という位相でとらえられる。

だが、ソルボンヌのデュルケームは、社会を「これからこのように作るもの」、なんらかの意志により制作するものという位相で考えようとしているように見える。その開講講演の言葉を引くならば、「教育理想」「教育目的」「指導的観念」「実践の魂」を作ることが社会学の課題である。もちろん彼が繰り返し述べるように、こうした「理想」「目的」「観念」は社会の要求を反映したものであり、われわれは「自然界の立法者」たりえないのと同様に、一からの「道徳界の立法者」あるいは社会の立法者たりえない。しかし、過去および現在におのずからそうなった社会を観察したうえで、彼は「瞬時もゆるがせにできない生活の必要」から「未来を準備」し、「社会の理想」を創造しようとする。『道徳教育論』において、それは合理的・科学的な枠組みに留めようとされたが、『宗教生活の原初形態』では人々が集合することによって明らかに非合理的に生みだされる「理想」として描かれる。

おのずからそうなった「自然」として「生成」する社会から、これからこのように「制作」する

「人工」としての社会へ⁹⁾。「社会の科学」と「社会の理想」にトートロジカルに重なるのかもしれないが、社会の位相がこのように移行していることを第一に指摘しておこう。このとき社会学者は、「距離化した観察者」から「巻き込まれた参加者」へ、あるいは「過去の解釈者」から「未来の立法者」へとその軸足をずらすことになるだろう。

そして第二に、このときひとつの焦点になるのが「社会の魂」という概念である。ボルドー時代の「モンテスキュー論」や『社会分業論』で「社会の容積」が大きい場合共有されないと考えられ、『自殺論』では近代社会は「無数のちりぢりの個人」に分解するととらえられたが、こうした個々の「魂」に「社会の魂」を分有させること、あるいは個々人をひとつの「社会の魂」にまとめあげることが、ソルボンヌのデュルケームの課題となる。『自殺論』でもその「実践的結論」とされたのは個人の生きる目的となり欲望を規制する集団の再建であったが、それは「職業集団」という個人の身近な範囲に無数に存在するものに求められた。しかし『道徳教育論』では、これが「国家」に求められる。フランス第三共和政を「ひとつ」にする「魂」を作ることが要請されるのだ。そして『宗教生活の原初形態』では、世俗の経済生活でちりぢりになった人々が、聖なる時間に集合し、集合的沸騰のなかで身体的・感覚的に「理想」へと同一化するという「社会の魂」の姿が描かれる。

ここでもふたつの立場を対比することができるだろう。人々をひとつの「社会の魂」につないで社会を作るという立場と、ひとつの「社会の魂」につなげられない人々がひとつの社会を作るという立場である。たとえば「客観性」論文でのヴェーバーの次の言葉を見ればよい。「われわれをもっとも強く揺り動かす最高の理想は、どの時代にも、もっぱら他の理想との闘争をとおして実現されるほかはなく、そのさい、他の理想が他人にとって神聖なのは、われわれの理想がわれわれにとって神聖なのとまったく同等である」(Weber 1904 = 1998: 41)。こうした複数の理想、複数の意志、

複数の「魂」をもった人々がいかにひとつの社会を作るかをヴェーバーは問い、「政治」あるいは「政治教育」に力を注ぎ続けた¹⁰⁾。これに対し、ソルボンヌのデュルケームは、共通のひとつの理想、ひとつの意志、ひとつの「社会の魂」に人々をつなぐことで社会を作るという課題を果たそうとしているように見える。だから彼は、その「魂」の経路として「道徳」や「道徳教育」を選ぶのだろう。あるいは、複数の意志が存在することを前提に社会を構想しようとしたモンテスキューよりも、憐れみや同情を経路にしてひとつの意志（「一般意志」）へと無媒介につながる社会を構想したジャン・ジャック・ルソーのほうに近づいたといえるのかもしれない¹¹⁾。

さて、この蛇足めいた終節を、H. G. ウェルズに再度登場してもらうことで閉じることにしよう。1866年生まれで、ヒューズがいう「第一次世界大戦の直前の世代」の思想家たちと同時代人のウェルズは、デュルケームが『宗教生活の原初形態』を刊行した翌年の1913年に小説『解放された世界』を完成し、14年に刊行した。29歳の出世作『タイム・マシン』（『社会学的方法の規準』と同じ1895年刊）では地上人と地底人の二極へと階層化した未来社会の姿を描き（Wells 1895 = 1978）、『宇宙戦争』（『自殺論』の翌年の1898年刊）では火星人の襲来でちりぢりになって逃げ惑う無力な人々を描いた（Wells 1898 = 2005）彼は、第一次大戦前夜のこの作品で、1950年代という近未来を舞台に核戦争とその後の地球についての物語を展開する。『宇宙戦争』での人類は火星人の攻撃になんら組織的な対応ができず、火星人が免疫をもたない地球上の細菌に感染し全滅することで（つまり、「自然」によって）救われるのだったが¹²⁾、『解放された世界』では自分たちが創造した原子爆弾による惨状をまえに「世界国家」を作りあげる（まるで、デュルケームがいう「究極理想たる人類社会」のように）。93人からなる評議会が全地球の出来事を計画し、「戦争と国家」から解放された「最高の、分割できな

い、世界共和国」(Wells 1914=1997: 206) が成立するのだ。

ウェルズはこれ以外にも多くの「ユートピア」を描いているが、ここでそれを論評することはできない。ただ、私たちは、彼がちりぢりの個人の姿とひとつにつながる世界国家を描くのを見て、ここにも「ふたりの(あるいはそれ以上の)ウェルズ」を発見することだろう。1890年代に「科学」と「虚構(フィクション)」を結びつける鮮やかな試みをしたウェルズは、20世紀に入って繰り返し「科学」と「理想(ユートピア)」を結びつけようと苦闘した¹³⁾。本稿が主題とした「ふたり」の関係は、社会学固有の謎なのか、ある特定の時代や世代をめぐる謎か、ひとりの思想家の年齢や社会的位置に由来する謎か、それとも「科学」と「社会」にかかわる者みなが囚われてしまう謎なのか。このことはおそらく、本稿よりずっと広く複雑な文脈におくことで、はじめて考えることなのだろう。

注

- 1) この講演は1907年に *Sociological Papers*, 3 に掲載されたが (Lepénies 1985=2002: (56)), 本稿では単行本 *An Englishman Looks at the World* に収録された版 (Wells 1907→1914) を用いる。
- 2) この論文は1962年のISA世界大会(ワシントンDC)で発表され、1984年に *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, 11: 1 に掲載された。本稿では *The Collected Works of Norbert Elias, Volume 16* に収録された版 (Elias 1984→2009) を用いる。
- 3) ウェルズへの言及は「社会学の代用としてのユートピア小説——H・G・ウェルズ」(Lepénies 1985=2002: 176-89)。デュルケームとアガトン(ガブリエル・タルドの息子アルフレッド・ド・タルドとアンリ・マシスの筆名)の対立を描いた「アガトンと他の人々——世紀の変わり目のフランスにおける文学と社会学」では、デュルケームのライバルだったタルドが1896年に発表したユートピア小説『未来史断片』にウェルズが英語版序文を寄せ、「社会学という職業に対するタルドの嫌悪に賛同の意」を表したとされている (ibid.: 54-6)。
- 4) 伝記的事実については、(Hughes 1958=1965: 188-95)、および(作田1983: 69-155)の高沢淳夫執筆による「デュルケームの生涯」を参照した。
- 5) これを編集したマルセル・モースによる「序」(Durkheim 1928=1977: 7-12)、および ((Hughes 1958=1965: 52-4)、(作田1983: 45-7)を参照。
- 6) 弟子のポール・フォコンネによる「緒言」を参照 (Durkheim 1925=2010: 9-11)。
- 7) (Durkheim 1925=2010: 62) の訳注による。
- 8) (Durkheim 1925=2010: 43) の訳注による。
- 9) これは(木田1995→2000)の、ソクラテス以前の思想家の「自然」(なる・なりゆく)、ソクラテス以来の西洋哲学の「制作」(つくる)、ニーチェによる「自然」の復権(これを木田は「反哲学」と呼ぶ)の対比に基づくものである。(奥村2010)も参照。
- 10) デュルケームの開講講演にならって引用するなら、ヴェーバーは1895年のフライブルク大学教授就任講演「国民国家と経済政策」で、「わが国民の政治的教育こそ……われわれの科学の究極目的でなければなりません」と述べている (Weber 1895=1973: 28)。
- 11) デュルケームにはボルドー時代にルソー『社会契約論』を講義した遺稿があるが、そこで彼は、モンテスキューは社会の統一が個人的利益の分立を前提すると考えるのに対し、ルソーは個人の意志を共同の意志の敵対者とみなすという「社会観の相違」を指摘する (Durkheim 1918→1953=1975: 142)。ルソーは「社会は、一つの不可分の魂によって動かされている」とし (ibid.: 127)、「一般意志が絶対的な支配者である社会しか認めることができない」が、この政府についての理論は「矛盾の中で展開されている」とされる (ibid.: 143)。ルソーとフランス革命、モンテスキューとアメリカ革命を結びつけて対比した (Arendt 1963=1995)、ルソーの「無媒介性」とアーレントの「媒介性」を論じた (奥村2002) を参照。

- 12) 興味深いことに、この小説は、人類が顕微鏡の下にいる微生物のように（まるで「標本」として）宇宙空間から観察されているという想定から始まる（Wells 1898=2005: 10）。また、語り手である「ぼく」は、「文明の進歩にともなう道徳観の発展の可能性」についての論文を執筆していたとき、火星人の襲来に遭遇する（ibid.: 17）。
- 13) ウェルズの生涯については（MacKenzie & MacKenzie 1973=1978）を参照。ここで『解放された世界』は「彼の全著書のなかでもっとも奇妙な予言の書」と評されている（ibid.: 441）。なお、この伝記では、本稿冒頭の1906年の講演には触れていない。

参考文献

Arendt, H., 1963, *On Revolution*, Allen Lane. =1995 (志水速雄訳)『革命について』, ちくま学芸文庫。

Aron, R., 1967, *Main Currents in Sociological Thought II*, Basic Books. =1984 (北川隆吉・宮島喬・川崎嘉元・帯刀治訳)『社会学的思考の流れⅡ デュルケム, バレト, ウェーバー』, 法政大学出版局。

Durkheim, É., 1887, “Cours de science sociale: Leçon d’ouverture”, *Revue internationale de l’enseignement*, xv. =1975 (小関藤一郎・川喜多喬訳)「社会学講義——開講の言葉」, 『モンテスキューとルソー——社会学の先駆者たち』, 法政大学出版局, 155-94。

——, 1892, “Quid Secundatus politicæ scientiæ instituendæ contulerit”→1953 (Cuvillier, A. tr.), *Montesquieu et Rousseau: Précurseurs de la sociologie*. =1975 (小関藤一郎・川喜多喬訳)「モンテスキューの社会科学成立に対する貢献」, 『モンテスキューとルソー——社会学の先駆者たち』, 法政大学出版局, 3-75。

——, 1893, *De la division du travail social: Étude sur l’organisation des sociétés supérieures*, Félix Alcan. =1971 (田原音和訳)『社会分業論』, 青木書店。

——, 1897, *Le suicide: Étude de sociologie*, Félix Alcan. =1985 (宮島喬訳)『自殺論』, 中公文庫。

——, 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totemique en Australie*, Félix Alcan. =1941, 42 (古野清人訳)『宗教生活の原初形態(上・下)』, 岩波文庫。

——, 1918, “Le “contrat social” de Rousseau”, *Revue de Métaphysique et Morale*, xxv. →1953 (Cuvillier, A. tr.), *Montesquieu et Rousseau: Précurseurs de la sociologie*. =1975 (小関藤一郎・川喜多喬訳)「ルソーの「社会契約論」」, 『モンテスキューとルソー——社会学の先駆者たち』, 法政大学出版局, 77-152。

——, 1925, *L’éducation morale*, Félix Alcan. =2010 (麻生誠・山村健訳)『道徳教育論』, 講談社学術文庫。

——, 1928 (Mauss, M. ed.), *Le socialisme: sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne*, Félix Alcan. =1977 (森博訳)『社会主義およびサンシモン』, 恒星社厚生閣。

Elias, N., 1984→2009, “On the Sociogenesis of Sociology”, *The Collected Works of Norbert Elias, Volume 16: Essays III On Sociology and the Humanities*, University of College Dublin Press, 43-69。

Hughes, S., 1958, *Consciousness and Society: The Reconstruction of European Social Thought 1890-1930*, Alfred A. Knopf. =1965 (生松敬三・荒川幾男訳)『意識と社会——ヨーロッパ社会思想 1890-1930』, みすず書房。

木田元, 1995→2000, 『反哲学史』, 講談社学術文庫。

Lepenies, W., 1985, *Die drei Kulturen: Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*, Carl Hanser Verlag. =2002 (松家治朗・吉村健一・森良文訳)『三つの文化——仏・英・独の比較文化学』, 法政大学出版局。

MacKenzie, N. & MacKenzie, J., 1973, *The Time Traveller: The Life of H. G. Wells*, Littlehampton Book Services. =1978 (村松仙太郎訳)『時の旅人——H・G・ウェルズの生涯』, 早川書房。

奥村隆, 2002, 「社会を剥ぎ取られた地点——「無媒介性の夢」をめぐるノート」, 『社会学評論』52巻4

- 号, 4-21.
- , 2010, 「行為とコミュニケーション——ふたつの社会性についての試論」, 『応用社会学研究』52号, 37-52.
- Parsons, T., 1937, *The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*, McGraw Hill. = 1982 (稲上毅・厚東洋輔訳) 『社会的行為の構造3 デュルケーム論』, 木鐸社.
- 作田啓一, 1983, 『人類の知的遺産 57 デュルケーム』, 講談社.
- Weber, M., 1895, *Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik*, C. B. Mohr. = 1973 (田中真晴訳) 「国民国家と経済政策」, 『新装版・世界の大思想 3 ウェーバー 政治・経済論集』, 河出書房新社, 3-37.
- , 1904, “Die “Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 19: 22-87. = 1998 (富永祐治・立野保男訳, 折原浩補訳) 『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』, 岩波文庫.
- Wells, H. G., 1895, *The Time Machine: An Invention*, Heinemann. = 1978 (宇野利泰訳) 「タイム・マシン」, 『H・G・ウエルズ傑作集 [2] タイム・マシン』, ハヤカワ文庫, 179-297.
- , 1898, *The War of the Worlds*, Heinemann. = 2005 (小田麻紀訳) 『宇宙戦争』, 角川文庫.
- , 1907→1914, “The So-called Science of Sociology”, *An Englishman Looks at the World: Being a Series of Unrestrained Remarks upon Contemporary Matters*, Cassell and Company, 192-206.
- , 1914, *The World Set Free*, Macmillan. = 1997 (浜野輝訳) 『解放された世界』, 岩波文庫.