

デュルケームの道德社会学について— I

小 関 藤 一 郎

I

デュルケームの社会学は、根本的には、道德社会学であるといつてよい。実際、道德についての考察は、彼の全著作にわたっていたるところに見られるばかりでなく、道德に対する非常に強く、深い関心を反映している。社会学年報 (*Année Sociologique*) 刊行以来デュルケームの有力な協力者であったブーグレ (C. Bouglé) はデュルケームの道德考察の中心問題は「道德の本質は何であるか、それは社会生活においてどんな役割を果たしているか、道德は社会全体においてどのように形成され、発達してきたか」を明らかにすることであったと指摘している。¹⁾ が、デュルケームの道德についての考察はその全面におよぶものであった。ところが、デュルケームは道德に関してまとまった著作を残すことはなかった。モース (M. Mauss) はこれについて次のようにのべている。「デュルケームは晩年死の直前、病中の小康状態において、その道德論 (*La Morale*) をかきはじめるといふ信念に貫かれた最高の努力をなした。この著作こそは、彼の生活の目的であり、彼の精神の根底をなすものであった。ただこの著作の序説 Introduction のはじめの部分は、死の一年前の夏かきあげられ、1919年の *Revue Philosophique* に発表されたが、それだけで、その他はついに完成されることはなかった²⁾。これは戦後刊行された *Leçons de Sociologie* におさめられたが、道德論が病と死によって完成を見なかったのは残念なことである。従来、デュルケームの道德に関する著作として一般に知られている

のは、「社会学と哲学」の中に含まれている道德的事実の決定 *Détermination du fait moral* と道德教育論 *L'éducation morale* であるが、この二つの著作はともにデュルケームの死後、デュルケームの弟子たちによって遺稿をまとめて刊行されたものである。これらと上述の未完の道德論のほかにも、道德についてデュルケームの書き残したもので、発表したものは非常に多い、そればかりでなく、1902年ボルドオ大学からパリ大学に移ってからパリ大学での講義では毎年のように道德に関するものが行われていた。S. Lukes の研究によると、この道德についての講義は1902—3年から始まり、1905—6年を除いて、1915—16年にいたるまで毎年行われていたという³⁾。それだけではない、デュルケームの道德に関する関心はすでに *Ecole Normale Supérieure* 在学時代にはじまっている⁴⁾。こうしたデュルケームの道德に対する関心は普仏戦争で敗戦の混乱から立ちあがる祖国再建に対する強い熱意とこの再建の原理を宗教、とくに伝統的なカトリシズムではない世俗的原理に求めるべきであるとする共和制に対する深い信念と祖国フランスの新しい社会を近代的な安定した根拠にもとづかせようとした熱意と愛情によるものであるということができよう。デュルケームの道德についての言及は、上述したように、その全著作に現われている。社会分業論にせよ、自殺論にせよ、家族論にせよ、教育論にせよ、宗教論にせよ、道德についての考察はその根底に大きな力となっている。

また、社会学年報 *Année Sociologique* 編集の協力者としてはたらいたブーグレも、「デュルケームと一緒に仕事をしていて、道德に対する関心が

1) C. Bouglé, Préface à Durkheim, *Philosophie et sociologie*, p.

2) M. Mauss, 'In Memoriam', (*Année Sociologique*, Nouvelle Série, 1925) p. 9.

3) S. Lukes, *Emile Durkheim., His Life and Work*, 1973. pp. 619—620.

4)

いかに大きく、深いものであったかき知り、驚いた⁵⁾」とのべている、こともそのよい証左であろう。それにデュルケームの道徳に関する著作、論文には、従来まとまった著作にならないものが多い。それで、本稿ではそうした点を一層よく明らかにするため、それらについての紹介を行いながら、主として前期1885—1893年頃の彼の道徳に対する考え方を明らかにしていきたいと考える。期間をこのように限ったのは、Ernest Wallwork の著 *Durkheim, Morality and Milieu*⁶⁾における区分にしたがったからである。なお、デュルケームの思想の発展をみる上で、こうした期間の区分が有効であるか、どうかについては今回の考察では詳述をさけることにする。

II

デュルケームはすでに1885年、ボルドオ大学へ赴任以前から、またドイツ留学以前から、書評を發表している。これは彼の考え方の発展をみる上で、極めて重要な意義をもつものである。道徳については最初にふれているものは、1886年に見られる。そのはじめは *Les études de science sociale*⁷⁾である。この書評であつかわれたのはスペンサーの *Ecclesiastical Institutions*, (Part VI of *Principles of Sociology*), 1885., A. Renard, *L'Etat, ses origines., sa nature et son but*, A. Coste, Aug. Burdeau et Lucien Arréat, 共著の *Les Questions Sociales Contemporaines*, 1886., と A. Schäffle, *Die Quintessenz des Sozialismus*, 1885 の四著である。デュルケームは、この中で、社会の三大規制機能として、法、道徳、宗教をあげ、この三つの領域の現象は社会学の特殊研究の対象となることを明らかにしている⁸⁾。ここでデュルケームは社会学に含まれる特

殊領域として、国家、規制機能、経済的機能の三つをわけているが⁹⁾、この中の第二の社会的規制機能の中に、法、宗教と並んで道徳をおき、それらが社会の均衡確保と社会の自然界への適応維持のため重要な役割をはたすことを強調するのである。第二はデュルケームがドイツ留学から帰国後その成果として發表された「ドイツにおける道徳についての実証科学」*La science positive de la morale en Allemagne*¹⁰⁾である。これはデュルケームのすぐれた力量を内外に認めさせることに大きなはたらきをしたものであるといわれる。隣国でありながら、当時の文化的雰囲気から、フランスにはほとんど知られずにいたラインの彼岸の国におけるすぐれた業績を極めて要領よく紹介しながら、若いデュルケームの熱意のこもった批評が加えられたものである。この論文で、デュルケームは、ワグナー、シュモラー、イエリング、ヴェント、ヘルマン・ポストの諸氏の道徳研究をドイツにおける道徳に対する実証的研究の注目すべきものとして、とり扱っているのである。デュルケームはドイツの大学における研究が活発で、フランスの大学のように個人の名前をあげ、独自性をあげるのに熱心なのは対照的に、学問研究に対する共同体意識の高いことを賞賛している¹¹⁾。こうしたドイツの例を模範として、フランスでも、人々がもっと集団的生活に対する愛着がめざめることを、デュルケームは期待しているが、倫理研究については、第一にシュモラーやワグナーなど経済学者たちが、英国の功利主義的見地から経済学を發展させた学者たちと異って、経済と倫理とは別の領域に属するものでありながら、結局は同一質のものであり¹²⁾、道徳と経済は完全に分離することはできないとしている¹³⁾。これを重視している。そればかりでなく、デュルケームは、「彼等にとっては、社会は真の存在で、それを構成す

5) C. Bonglé, 'Quelques souvenirs' in L'oeuvre sociologique d'Emile Durkheim, *Europe*, 1930. p. 283.

6) E. Wallwork のこの著は1972年の刊行である。

7) *Revue philosophique* XXII, 1886, pp. 61—80.

8) *ib. of. cit.*, p. (in *La Science Sociale et l'Action*) p. 213.

9) *op. cit.*, p. 213.

10) *Revue philosophique*, XXIV, 1887, pp. 33—58, pp. 113—142, pp. 275—284.

11) 'La philosophie dans les universités allemandes', *Revue Internationale d'Enseignement*, XIII (88'), p. 437.

12) 'La science positive de la morale en Allemagne' (以下 *La morale en Allemagne* と略す) *Revue philosophique*, XXIV, 1887, p. 136.

13) *op. cit.*, p. 43.

る個人をはなれては存在しないが、それ独自の特性と人格 *personnalité* をもっていること¹⁴⁾を強調しているのである。これらの経済学者たちが、経済学は第一に社会的利益を問題とし、個人的利益はただ第二義にしか考えないという立場をとっていることを力説している¹⁵⁾。彼等経済学者は抽象的に経済を考察するのではなく、社会的有機体の経済的機能を対象としその限りにおいて、道徳的考察をまったく切りはなすことをしなかったと見るのである。つぎに法学者イエリングについて、デュルケームは法律とは、国家が行使する力による外的拘束によって確保された社会の存続の条件の全体であるという見解から出発して、イエリングが道徳の考察に移り、道徳もまた社会の秩序を確保する機能をもつことを明らかにし、さらに道徳が拘束性をもつが、この拘束は国家によって行使されるのではなく、社会全体によって行使されるべきであるとしたこと、および、道徳の研究にあたって比較的歴史的方法を強調したことを重視している¹⁶⁾。こうした経済学者、法学者の道徳研究について、デュルケームはヴントの倫理学研究の紹介に移っていくのであるが、この部分はこの論文の中でもっとも多く頁数を与えられているところである。またデュルケーム自身も一番ヴントの研究を重視しているように見える。デュルケームが扱ったヴントは有名な民族心理学の著作者としてではなく、倫理学 *Ethik* の著作者としてである¹⁷⁾。デュルケームはとくにヴントの実証的研究を高く評価しているが、デュルケームによると、ヴントの特徴は、「道徳を相互に他と関係をもたない無数の個別科学—たとえば、法律的道徳、経済学的道徳、人類学的道徳等々に細分化する分散的傾向に反対して、これらの諸々の個別的研究を結びつけている紐帯を明らかにし、これらの細分化研究が忘れていた、しかも損わんとしている道徳活動の統一性を確立することを」企図

しているものとみる¹⁸⁾。しかも、道徳活動の統一的把握は、たんに、経験的方法のさまざまな方向を調和させようとしただけでなく、さらに、経験的方法と思弁的方法をも調和させようとしたものなのである、という¹⁹⁾。またヴントが道徳の経験的でしかも総合的研究の方法として、古代から今日にいたるまでの歴史の過程において、相継起して現れた種々の道徳についての比較的方法を不可欠であると力説していることに、大きく注目している。それとデュルケームは、ヴントが道徳習俗および宗教などの慣行は原初においては、未分化の状態では融合していたが、漸次分化してきているとする見方にも強く印象づけられているのである²⁰⁾。このように、デュルケームはヴントの研究が道徳の経験的、実証的研究に対して著しく貢献したことを認め、これに多大の敬意を表しているが、次の点でヴントは道徳の真の特性認識にかけているとする、「これらドイツの学者たちはみな、道徳の本質的機能を個人の相互適応を促進し、それを通じて、集団の均衡と存続を確保することにあると認めているが、ヴントはこの特性を多少低くみているように思われる。」ヴントは、道徳が社会の存在に必要な条件ではあるが、偶然的にそうなるにすぎないとみるのである。換言すれば、ヴントによると、道徳の真の目的は、人間に対して、彼が全体ではなく、全体の一部にすぎないものであること、しかも人間は彼をとりまく無限定の環境に比べるといかに小さい存在であるか、をしらせることにある。社会はこの環境の一つであるが、道徳によって社会は可能とはなるのであるが、道徳はいわばそのことを真に欲するのではなく、ただ通りがかりの序でに社会を可能にするだけになる。真の道徳は個、人がそれに愛着を感じ、そこに永続的な幸福を見出すことのできる、恒久的対象を見出そうとする努力の結果として生ずることになる²⁰⁾。そして、この努力を行って

14) *op. cit.*, p. 37.15) *op. cit.*, p. 38.16) *op. cit.*, p. 56—57.

17) Wundt の分析にあてられた部分は pp. 113—142 である。

18) *op. cit.*, p. 114.19) *ibid.*,20) *op. cit.*, p. 115.20) *op. cit.*, p. 138.

ゆく過程において、人間は家族、都市、祖国などの集団と出会うが、これらの集団そのものは価値をもつものではなく、それらが価値をもつのはその追求する理想を象徴化しているからにすぎないのである。換言すれば、社会は道徳的感情が実現されるための手段であるから、道徳的感情は漸次社会をつくり出していくのであるが、同時に、その条件である本能や傾向をもつくり出していく。しかし、これらの傾向は道徳的感情が経過する過渡的段階の一つにすぎなくなる。このように考えると、道徳の本質的特性の一つである義務的な力は説明されなくなる²¹⁾。ヴントは、たしかに、道徳のもつ義務力は認めているが、このような力を道徳はどこからくるのか、道徳が人に命令を下すことのできる権威はどこからくるのか、は明らかにされない。道徳が本質的には社会的訓練であるとすれば、この力、権威は社会に由来するが、そうでないとすると、義務的な力はどこから生ずるかわからない。論理的に言えば、部分が全体に従うのは当然だという人がある。しかし、論理は人間の精神を指導できるが、意志は指導できない。人間の行為の目的は真実ではなく、功用であり、善だからである。また、我々は人間を幸福にするこの全体への服従に満足を見出せるという意見をもつ人もあるが、幸福に対する関心だけからは真の断言命令は生ずることはできない。望ましいものは義務的なものではない。我々が自分の利益に反した行動をとっても、そのとき感ずる残念という感情は真の後悔ではない。我々は自らを自身で義務づけることはできない。すべての命令は少くとも時々の拘束を予想する。ヴントは断言命令に拘束よるものと、自由によるものの、二つを区別したが、この二つは一緒になることは間違いのないものである。義務はいかなる場合でも義務ではない。ヴントの考え方では、この義務はそこに含まれることにはならないのである²²⁾。デュルケームはヴントの弱点が、道徳の義務的性格を明らかにしなかったことにあるとみるのである。更にまた、デュルケームは、ヴントの道徳理論が根本

的に世俗的であることを正しいとしながら、全体への部分の従属ということを強調したため、個人を余りにも低く見すぎていると指摘する²³⁾。「もし個人的生活が何の価値もないとすると、その他も何の価値もなくなる。そしてこの不幸に対する救いはなくなるのである」²⁴⁾とデュルケームはいう。最後に、デュルケームはヴントが理想は人間が努力して進むにつれて遠ざかるようにみえる、というのは、人間の道徳理想は一つで、それはあらゆる民族の実定的道徳によって実現されるからである、とする考え方に反対している。「ヴントは道徳とは何か、宗教とは何かを知るため、それらが文明民族において到達した相対的に完成した形において研究するというが、すべての民族の道徳が一つの同一種でしかなく、また同一目的しかもたないならば、生活が停止し、進歩が消耗されてしまうと仮定しない限り、近づくにつれて、この目的は後退することになる。しかし、実際には、道徳は社会類型 *types sociaux* と同じくいろいろあるのであって、未開社会の道徳も文明民族の道徳も道徳ということでは変りはない。各民族にはそれ固有の道徳があり、我々の目ざす目的はそれ故無限にはなれているのではない。我々の道徳的理想がかってほど近づいていないとしても、それは、この理想実現のため、より多くの努力と時間を要求するからであり、また今日この理想がはっきりしないようにみえるのは、それが複雑になっているからで、それが不明確になったのではない。」²⁵⁾という。道徳の相対性をこのようにデュルケームは、はっきりと、明言している。ヴントに対する、長い分析をおえて、デュルケームは更に進んで、ドイツの道徳研究の総括的批判を行うのである。

最後にデュルケームはヴントについてヘルマン・ポストについてもふれているが、それについては省略して、ドイツにおける実証的道徳研究についての結論としてのべているところをみていくことにしよう。ドイツの道徳研究に共通にみられる点は、道徳研究から演繹を排除したことである。

21) *ibid*,22) *op. cit.*, p. 139.23) *op. cit.*, p. 140.24) *op. cit.*, pp. 139-140.25) *op. cit.*, p. 142.

ドイツの各実証学派は、道德的事実を経験的であると同時に独特なものであるとみた、それで、道德は応用的学問でも、派生的学問でもなく、自律的学問であると考えたのである²⁶⁾。だからデュルケームは、これらドイツの道德研究が、道德を社会学の帰結とか系ではなく、他の社会科学と並ぶ一の社会科学 *science sociale* であるとした、ことを高く評価するのである²⁷⁾。ただ、そうした見方を徹底させるには、もっと特殊の、個別的研究を重視すべきであるのに、それを余りに性急に一般化しすぎた点に欠点が見られるとしているのである。²⁸⁾ この困難を克服するためには、歴史的研究と比較方法をうまく用いることが必要であるが、現在の段階ではそれはまだ容易に達成されそうではない。たとえば比較的方法の適用にしても、人間社会についての分類を行うこともなされなければならない²⁹⁾。ただ、ドイツのこれら道德研究の現状からみると、同国では道德についての科学が生れだしていることがわかる。それは未完ではあるが相当重要な企図であり、今後その完成を実現するには多くの仕事が残されていることが指摘される³⁰⁾。そして、この残された仕事に対して、習俗の科学 *science des moeurs* が重要な貢献をするであろうことが提案され、将来いつの日にか道德の科学が著しく進歩して、実践を解決できる理論が確立されるときが到来することが期待されている³¹⁾。この長文報告の最後の次の言葉はデュルケームの道德に対する基本的態度を示すものである。「道德が人々の精神に対して、非常に大きい力をもつであろうことが考えられないであろうか。何故なら、今や道德は人類の歴史の要約であり、結論（たとえ暫定的でも）として

示されたからである。」³²⁾

これと同じ年1887年の哲学雑誌に発表された書評 Guyan の *L'Irreligion de l'avenir*³³⁾ において、デュルケームは、Guyauが宗教を発生せしめる要因として、第一に理解しようとする要求、第二に社会的結合 *sociabilité* をあげているのに対して、この順位は逆にすべきで、後者こそ宗教的感情の決定的要因であるとし³⁴⁾、神を人間が考えたのは、人間が社会的感情によって神と結びついたからであるとのべている³⁵⁾。そしてこの社会的感情—それはいわば道德的感情にあたるものであるが—には二つの種類があるという。その一つは個人を同胞たる市民の人格に結びつけるもので、これは共同体の中においては、生活の日常の関係において現れているという。たとえば、尊重尊敬、愛情、恐怖の感情がそれである。この感情は個人間的 *inter-individuels* 乃至社会内的 *intra-sociaux* とよばれる。もう一つは人間を全体として把握された社会的存在 *l'être social pris dans sa totalité* に結びつける感情である。それは特に社会と他の社会との関係において現れるものであるから、社会間的感情 (*inter-sociaux*) とよばれる³⁶⁾。ところでデュルケームによると、前者、社会内的感情は、我々の自律性と人格を少しも損うことなく保持し、しかも、各人の独立性から多くを奪うことなく、各人を他人と連帯せしめるものである。これに反し、人間が後者、社会間的感情の影響の下に行動するとき、人は全体の一部にほかならず、全体の運動を従い、その圧力をうけることになる。それ故、後者こそが義務の観念を生ぜしめるものであることになる。そして Guyau によると³⁷⁾、宗教の発生において、役割を果す

26) op. cit., p. 278.

27) *ibid.*,

28) *ibid.*,

29) op. cit., p. 283.

30) op. cit., p. 283-4.

31) op. cit., p. 284.

32) *ibid.*, なおこのドイツにおける道德の実証科学については小林幸一郎の「生成期におけるデュルケーム社会学思想」社会学評論63号(第16巻第3号)1965年75-90を参照。

33) この Guyau の著者は *étude de sociologie* という副題が附されている。

34) *Analyses et Comptes Rendues—Guyau, L'Irreligion de l'avenir*, p. 308.

35) *ibid.*, p. 309.

36) op. cit., p. 309.

37) op. cit., p. 309.

のは第一の社会的感情であることになるが、事実の明らかにするところはこれとは反対に第二の社会的感情であり、この故にこそ、道徳における命令と宗教の命令の類似が説明されるのであると、デュルケームはいう³⁸⁾。この書評におけるデュルケームの説明には、若干、論理のはこびに疑問点が見られるのであるが、道徳の義務的性格を明らかにすることに重点がおかれていることは明らかである。

デュルケームは、このような論文、書評を通じての見解発表につづいて、道徳に関するもっとも大きな著作「分業論」³⁹⁾を発表しているのである。「分業論」が社会連帯という道徳に関する重要な考察であることはいうまでもないことであるが、この時期の著作と考えられる短い論文が1960年、Lenoir によって発表されている。⁴⁰⁾これはそれまで未発表であったものであるが、デュルケーム百年祭を記念して刊行されたパリ大学年報に掲載されている。その題は *Raisons de l'être, Morale de la société en général* (存在の理由、社会一般の道徳) である。この短文は *Enseignement de la morale* という小冊子にのったもので、掲載の年月は記されていないので不明であるが、内容からみて分業論刊行の前後のものと考えられる。以下その要点をみることにする。「道徳性 *Moralité* は二つの本質的要素に還元される。その一つはいわゆる道徳で、人間の行動に対して超越的目的を提供するが、人間界を超越しながら、人間の本質にかかわり、重要な意義をもつものである。もう一つは人間の活動を規制するのに役立つかぎりにおける道徳である。すなわち、第二の要素は人間の目的に理想を提供するが、そこから規制的な作用が生ずるのである。そこで、道徳性はどのような点で、個人に関係をもち、どのような理由によって個人意識の奥底までいりこんでいるかを明らかにしなければならないのである。このため、二つの考察を行わなければならない。第一は、児童に対して、人間を相互に索引させ、それを通じて、人

間社会を誕生させる道徳的な力のもつ支配力を、感得させる必要がある。人間は相互に結合することをより、宇宙の一般的法則に従うものであることを教えなければならない。

しかしこのほかに、児童に対してこのことをより適確に説明できる道徳的原因を明らかにしなければならない。ところでこの原因には二つの大きい法則がある。その一つは似たものは似たものをよぶ、類似者が相互にひきつけ合うという法則である。この事例は日常生活において無数に求められる。人間は自分たちと同じように考え、感ずる人々とともに生活するとき、人々の考え、感情は増強される、そして、人々は、自分たちの考えていることが何人によっても疑われることがないとき、その信念を強化される。これによって我々は社会の存在の理由を説明できる。しかしそれだけではない。もう一つの法則がある。それは人間を差異の故に結合させる法則である。分業はこの差異によって人々を共同に誘うものである。一般には、人間は相互に孤立していた始源の自然状態から社会に移ったとする見方があるが、これは全く恣意的な仮説であるにすぎない。孤立した人間はどこにもない。人間は社会において生活するが故に、人間であり、真の人間的能力は集団においてのみ形成される。だから、社会は人間の精神的構成の必然的所産であるばかりでなく、人間の精神的構成の事実上の原因であり、人間の本性の不可欠な要素なのである」。この考察には道徳生活の根底である社会を人間の不可欠な要素とみる見方ははいついて、デュルケームの後期の考え方への接近も見られる点で、注目すべきものであるといえる。

III

デュルケームは「分業論」以降「自殺論」⁴¹⁾において、アノミーの問題を中心に道徳の問題に対する考察を深化、発展させていつている。有名な

38) op. cit., p. 310.

39) *De la division du travail social*, 1893.

40) Raymond Lenoir, 'Sur un texte L' Emile Durkheim.' *Annales de l' Université de Paris*, 30^e année, No. 1. Janvier-Mars 1960, pp. 52-56.

41) *Le Suicide* 1897.

「道徳的事実の決定」は1906年に発表され、また道徳教育 *L'Education Morale* は彼の死後、刊行されたのであるが、その原稿はボルドオ大学で1898—99年から行われた講義⁴²⁾ がもとになっているから、それらについての考察は後期デュルケームの社会学思想が成熟してからのものとみることができよう。このほか後期になると、社会学年報において発表されたもの、フランス哲学会紀要に発表されたものなど多くのものがあるが、上述したようにそれについての考察は次の機会にゆずることとする。以下この前期における、デュルケームの道徳論の特徴をみていくことにしよう。

第一に、注目されることは、若いデュルケームはこの時期において、多くの先人達の業績から学んだことをどのように総合していくか、について異常な、すぐれた努力を行ってきていることである。多くの学者からも指摘されているように、デュルケームの最大の論敵はスペンサーに代表される功利主義理論であった。このため、デュルケームは祖国において社会学に名称を与え、その第一歩を確立したコントの理論、康トの崇高な倫理学説、*Ecole Normale Supérieure* 時代の師ルヌヴィエ *Renouvier*、ドイツの留学で非常に啓発を受けたヴントの倫理論などを、どのように調和、総合できるかに苦心したのである。E. Wallwork は科学的道徳理論家としてのデュルケームの位置は、道徳に関する科学的理論の最近代の歴史からみると偉大な折衷者としてきわだった存在である⁴³⁾ と評している。たしかにデュルケームは分業論でものべているように⁴⁴⁾ 「その道徳的特性について異論のない行為の規則があるとすれば、それは、我々の中に、集団類型の本質的特徴を実現せしめるものである」とされる人間の行為の規則について完全に説明をできる科学的理論をうちたてることが、デュルケームの主要目的であった。それがいわゆる道徳についての科学 *science de la morale*

なのである。この見地から道徳に関する事実を、自然現象と同じように、客観的に扱うことをデュルケームは企てたのである。ところで、この道徳的事実の中には、たんに義務的な行為の規則ばかりでなく、共感 *sympathie* とか愛のような感情も、愛他的誠実や無私的献身のような感情、連帯調和的感情も含まれるのである。だから、道徳的事実は行動と意識感情の全面体に及んでいる。さて、デュルケームは、この道徳的事実の全体についての理論樹立をめざしているのであるが、他の理論に対して厳しい批判的態度をとるのでなく、それらが問題である道徳的事実の説明にとって不十分であるという見方をとっていることが注意されなければならない。たとえばヴントに対してデュルケームは、ヴントが道徳の特質である義務的特性を原則として認めた点は賞讃しているが、それを十分に説明するのには足りないとみる。⁴⁵⁾ デュルケームは道徳に対する包括的な接近をとり、それを基準としてヴントなどを批判するのであるが、デュルケームが道徳的事実のもっとも重要な特性と認めたのは、その義務的特性である。つまり、道徳的事実のもつ断言的命令であり、これは康トの倫理学からデュルケームが学びとったものである。デュルケームの弟子フォコンネ *Paul Fauconnet* は「デュルケームは個人的には、康トがそうであったように、とりわけ意志と規律の人であった」⁴⁶⁾ とのべているが、デュルケームは康トとともに、「人間は行為の義務的規則をもち、これが人間の意志に対して、心理学的な道徳感覚説が明らかにしている自発的な感情とは異なる拘束をおよぼす」⁴⁷⁾ のであることを認めていたといえるのである。そしてデュルケームは、こうした拘束的規則は本能的生活には還元されることはできないものであることを強調する。これらの規則の義務的特性はだから、自然的な傾向に依存するものではあり得ないのである。そこで、この義務的特性は何によるのか、を説明することがデュ

42) この講義はパリ大学に移ってからも行われている。

43) E. Wallwork, *Durkheim, Morality and Milieu*, 1972.

44) *De la division du travail social*, édit de 1960, p. 361.

45) 'Morale en Allemagne' *Revue philosophique* 1887, p. 138.

46) Paul Fauconnet, 'Introduction, L'oeuvre pédagogique de Durkheim' in *Education et Sociologie*, nouvelle édition de 1968.

47) E. Wallwork, *op. cit.*, p. 34.

ルケームの最大の課題となるのである。カントにおいては、この問題の解決は自我の経験的側面と本体的側面を区別することによって得られる。すなわち、人間は経験的存在としては感性界に属し、衝動、慣習、欲望の作用に従う。それで人間は感性的存在である限りにおいて、因果律の法則に従うのである。しかし、他面人間は本質的に理性的、存在でもある。つまり、人間の特質は、本質的に、本体的、理性的存在である。その限りにおいて人間は理性にしたがって、絶対的、で無条件的な命令、断言命令を知り、これを自由に選択することができる。この理性的な道德律は、カントによると、主観的には心の深い奥底からの声として、非経験的経験として、体験されるのである。そして、理性的な自我は、感性的自我が欲望や情欲の気まぐれに束縛されるのに対して、その行為が理性的な道德的選択に基づくかぎり、自由なのである。それで、カントは感性界と理性界とを截然と区別したのである。道德律による意志の決定においてもっとも重要なことは、意志が自由なものとして、たんに感性的欲望の協力をまつことなく決定を行うだけでなく、こうした欲望にうちかち、法の実現を妨げるようないわゆる自然的な傾向を抑制することなのである。⁴⁸⁾ こうしてカントによると、道德的義務は厳格な、非妥協的なものなのである。デュルケームはこのカントの理性的存在と感性的存在の区別に深い印象をうけたとともに、それに強く影響されている。それでドイツにおける道德の実証的研究を行っている学者群も、カントのこの区別に対して十分の考慮を払っていないことに対して厳しく反対しているのである。⁴⁹⁾ と同時に、デュルケーム自身もカントの考え方に反対している。カントに対するデュルケームの批判の主要な理論的理由は、個人と社会の関係に対するデュルケームの見方の中にみられるのである。

デュルケームによると、社会と個人の関係についての見方は伝統的に二つの極にわかれている。その一つは個人を社会から独立したものとみる見

方で、もう一つは個人は共同体的存在によって深く影響されていると考えるものである。⁵⁰⁾ この二つの考え方は道德に対する見方に大きな影響を及ぼすものである。個人を独立とみる見方は、自我が共同社会に関係をもつことを最小限とみるから、人格を内的道德的意識とのみ関係させてみるか(自然法)、外的制度的制裁と関係させるか(Hobbes)的あるいはまた自然発生的につくり出される調和的社会関係を関係させてみるかであるがこれに対して、共同社会の優位をとる見方は、個人と社会の関係をより有機的にみるのであって、自我相互間に浸透関係が行われることを強調するものである。ところで、デュルケームによるとカントの見解は社会と個人の関係では個人優位説をとるから、Hobbes ないしはマンチェスター学派の見地と一致する。それ故、カントの見解は経験的に知られる具体的な人間とは合致しないし、また、道德的規則の多様性とも合致しなくなるのである。というのは、道德判断の作用は全く孤立した、理性的存在によってなされるからではなく、分有された道德規則の共同体の中においてなされるからである。そしてこの共同体は歴史的に、地理的にも多樣的だからである。カントの理性的自我の概念を否定することは、しかしすぐ、人間が全面的に決定されていると主張することにはならない、とデュルケームは考える。人間が社会内存在であるからといって、人間の人格が全く共同的存在に吸収されてしまうとみるには当たらない。そのように人格の共同体への吸収を妨げるのは意志である、とデュルケームはヴェントの説をかりて主張する。

「自我がそれをとりまく環境に吸収されるのを防止するのは意志である。意志は出現すると、外部から自己ところにやって来るあらゆる現象—それは社会の共同の遺産のようなものであるが—に作用する、そしてそれらを自分のものとする。」⁵¹⁾

だからデュルケームが反対したのはカントの自由意志の理論ではなく、ドイツ哲学にみられる、人間を大きく孤立的で抽象的な、自己充足的存在

48) E. Wallwork, *op. cit.*, p. 34.

49) 'Morale en Allemagne', *Revue philosophique* p. 138—139.

50) 'Morale en Allemagne', *Revue philosophique* p. 127—130.

51) *op. cit.*, p. 129.

要件であるとみた、人間についての存在の規定なのである。ところで、人間がそこに生れてくる共同社会は分有された観念、考え方—その中には善や正義などが含まれ—によって特色づけられる。これら分有された道徳的観念は同胞や、我々の近くに生活する両親、近隣者、同国人と共同してもたれるのである。⁵²⁾ こうした分有された道徳的規則や格率を示すため *conscience collective* 集合意識とよんでいる。もっともこの集合意識については多くの疑問や、難点が含まれており、その意味は明確でも、明白でもないが、 *conscience collective* にこうした分有された道徳的規則が含まれていることには間違いはない。

デュルケームのこの *conscience collective* が人類学者たちの用いる文化という用語との共通性についての指摘はある⁵³⁾。ただデュルケームはこの概念に認識論的、現象学的含意をもたせているため、それは道徳的義務を説明するために用いられることになったりしている。⁵⁴⁾ そのため、デュルケームは *conscience collective* を、文化的規範について人間がもつ意識、または人間の意識の中における分有された道徳的意味の表象をさすときに用いている。このように *conscience collective* の用い方はかなりあいまいといえるが、ここでその点に深く立ちいることはしない。ただデュルケームは種々質的に異った現象学的経験をこの意識における集団的規範の表象と結びつけている。集団的規則は、個人が自然発生的にあらゆる集団的に分有された信念と結びつける道徳的威信をもち、これら規範は世論によって個人に押しつけられるため、それらは個人的な表象によって喚起される感情とは質的に異なる感情を生みだす。それは正しくカントが道徳的義務と結びつけたものである。すなわち、規範は断言的な特性をもつようになるのである、そこで拘束力をもつようになる⁵⁵⁾

こうして集団規範は個人的に方式化された規則よりはるかにつよい強度と拘束力をもつようになるから、デュルケームはいう、それららは我々よ

りはるかに優れた何等かの力—現実的あるいは理想的な—から派生するというように感じられる、こうして、道徳的経験の超越的面が説明されるようになるのである。さらに *conscience collective* の多義性に関して指摘すべき点は、デュルケームのこの期の著作が、社会は、個人がその中で機能を果たす、外的、道徳的な環境をつくっている、という印象を与えていることである。ところが、デュルケームの *conscience collective* の理論には重要な補正が加えられ、それが、この考え方を著しく変えているのである。それは規範の内在化に関する考え方である。人間が文化的規範に従うとき、彼はその住む外的社会環境によって影響されるが、これらの規則は漸次内在化される。内在化されると、義務はもはや外的規範の意識における表象によって作用する必要はなくなる。規範は性格の規範となってくる。そして一度こうした状態になると、社会は個人を拘束する必要はなくなる、というのは社会はそれに固有なパーソナリティを確保したからである。義務は内在化され、個人自身のパーソナリティが、社会的に承認された仕方、行為するよう動機付けを与えるのである。こうした現象をおこすメカニズムは習慣なのである。そして習慣の効果によって、一定の形の行為が道徳的義務的力をもつ断言命令となり、我々はこの型に行為をはめこめるよう余儀なくされる⁵⁶⁾。ところで、デュルケームが Guyau の将来の無宗教についての書評の中で示した道徳的感情と義務に関して、もっとも発展した理論を示している。すなわち、上述したように、デュルケームは道徳的感情を *intrasocial* と *inter-social* にわけたのであるが、友情とか連帯の感情は *intra-social* で、これまでの *Morale en Allemagne* などの論文で *collective* または *social* とされた道徳感情は、ここでは、*intersocial* ではなく、*intra-social* となっている。それは、一定数が、相当の時間にわたって、相互に作用、反作用し合うことによって生じた表象から生じたものだからであ

52) op. cit., p. 128—129.

53) Paul Bahannan, 'Conscience collective and Culture' in *Emile Durkheim* ed. Woeff. pp. 77—96.

54) E. Wallwork, op. cit., p. 37 註35をみよ。

55) 'Morale en Allemagne, p. 134.

56) *Morale en Allemagne*, p. 40.

る。これらの表象が集团的といわれるのは、それが社会生活からの発生現象として生じたものが、集団の成員によって共同に分有されているときである。そしてこの二つの異った形の道徳性は、社会の個人の成員に異った作用を及ぼすのであって、第一の道徳感情は、個人の自主性とパーソナリティに自由を認める、それは相互に連帯を生みだすが、個人の独立を侵害することはない。しかし、第二の道徳感情にうごかされる時、個人は全体の一部にすぎなくなり、その動きと影響に従わざるを得なくなる。それ故にこそ、後者のみが義務の観念を生みだすことになるというのである。

道徳的規範の特性についての考察を以上でおえ、つぎに、各社会における道徳関係、つまり、社会が異なるのに従って、それらの成員の道徳的感情、義務、忠誠心等がどのように変るのかを見ていくことにしよう。また分業論はある意味で、この問題を主要テーマとしていたともいえるのである。分業論では、未開社会と先進社会の二つの類型の社会が相対比され、比較されている。前者は機械的連帯によって、後者は有機的連帯によって特徴付けられるのであることは周知のとおりである。この二つの類型について Nisbet は相互に排他的なものであると解しているが⁵⁷⁾、それは誤りであって、両者は社会発展の樹木の幹の上の両極を示す理念型なのである⁵⁸⁾。ところで、この未開社会における道徳的連帯は成員の類似に基づいている。ところで、この段階の社会においては、個人は一部は、その共同の人間ということにより、結集することもあるが、主として彼等の場合は、同一価値を信じ、同じ集团的感情を抱き、類似の機能を営むためこうするのである。類似は *conscience collective* あるいは、集団の全成員に共通である信念、感情の全体によって維持されるのである。

換言すれば、こうした社会においては、集団の意志の力が強いから、個人の差異はほとんど存在の

余地がないのである。これらの社会が機械的連帯によって特徴づけられるというのは、社会の統一が機械的、人為的手段によって作り出されているからではなく、その統一が物理的個体における類似の要素の結合に類似しているからなのである。⁵⁹⁾ ところで、そうした社会の典型である未開社会における、道徳的連帯の源泉には、類似によって生ずる友情という自然的感情と *conscience collective* とがある。後者は、分業論においては個人間の類似を説明するために用いられている。しかし、同時に、デュルケームの見解によると、類似に基づき、人間の本性に根ざす、他人に対する感情は、類似が *conscience collective* によって作り出されるとき、自然的に現出するものであるとされるのである。

これに対して、分化と有機的連帯の支配する社会の類型はこれとは全く異っている。この類型の社会においては、伝統的な習俗 *mores* によって強化された同質性はほとんど力をもたないし、また小規模な共同体の行使する禁止法的制裁は統一の源泉として重要性をもたなくなるのである。ここでは、したがって、制度的多元主義と個人主義が、社会体制の基本的な様相となってくるのである。こうした枠組の中で、個人的人格の崇拜と人間的権利と結びつく道徳的規則が、共同に分有された宗教的、道徳的原理の第一次的事例となるのである。だから、この社会においては、道徳的連帯は、共同の信念、規範に基づくのではなく、むしろ、分化していく個人が補完的な差異を進展させ、これが今度はまた、異質性に基づく連帯の感情を喚起せしめることになる、という事実に基づくのである。だから、デュルケームは分業論で、先進社会における道徳的連帯は、未開社会におけるそれよりも、はるかに複雑になってくるという。つまり、先進社会では、連帯の主要源泉は、補完的差異性から生れる自然的感情ということになる。こうした差異性は分業の漸次的進展という社会的要因に起因するものなのである。しかしな

57) R. Nisbet, *The Sociological Tradition*, 1966, p. 85—86.

58) デュルケームはこの二つの連帯は社会統合の二つの原理であるといい、'Introduction à la sociologie de la famille', *Aunales de la Faculté des Lettres à Bordeaux*, 1888, p. 258 において厳密にこの二つの連帯が全く存在しない社会はないといっている。(邦訳、デュルケーム家族論集、2頁)

59) E. Wallwork, *op. cit.*, p. 43.

がら、この種の連帯のほかに、先進社会においては、別に第二の連帯の源泉は存在する。それは未開社会において支配的であった機械的連帯に類似するものである。先進社会では、社会圏の拡大に伴って、多種多様な下位集団が出現するが、これらの下位集団内における成員たる個人は、その所属する下位集団独自の道徳を発展させるようになる、というのは、彼等成員は下位集団内において共同の信念、感情を分有するが故に、相互に類似してくるからである。だから、デュルケームの考え方をおしていけば、有機的連帯の支配する社会においても、差異に基づく連帯感情とならんで、友情的な感情は存続しつづけることになるのである。

こうした考え方は、上述してきたヴント批判などにみられるデュルケームの道徳についての考え方と一致していると見ることができるであろう。ただ最後にもう一つ附加しなければならない点がある。それは、最後の Guyau の書評⁶⁰⁾において現れてきた点に関係するのであるが、分業論においても、個人間の友情的紐帯や行為の規範のほかに、全体としての集団に対する忠誠 *loyauté* という要素が漸次大きな比重を与えられている傾向が見られることである。とくにそれはその祖国に対する愛情という形をもってきていることを看過できないのである。ただ、この点は分業論においては、明確に区別されて概念化されるまでにはいたっていないと見るべきであろう。しかし、デュルケームが道徳の義務的特性を個人よりも力をもった存在から派生するものとみていたことから考えると、そうした道徳の根源にある、社会という独特な存在 *être sui generis* に、明確な現実性を付与しようとする傾向が生じてくることは、予想することが難しいことではない。そうした点はデュルケームにおける「社会的なもの」 *le social* が、ダヴィ G. Davy も指摘しているように⁶¹⁾、漸次崇高性の段階を高くのぼっていつているという事実、あるいは、「社会的なもの」あるいは「社会」という概念自身が変化してきているという事

実⁶²⁾、と関係するところが非常に大きいように思われる。そして、社会を一つの全体的な独自の存在とみる—これに対する愛着あるいは忠誠を前面に強く押していく見方が、デュルケームの後期の道徳社会学における大きな主題となってくるものと考えられることができるであろう。分業論においては、この意味においては、分有された規範、信念の体系としての道徳は出現してきているが、それが内面化の過程をへて、高次の段階に完全に高まるにはいたらず、この上昇への躍動がおこりはじめた段階であるといえるであろう。と同時に、デュルケームが社会における成員たる個人間の結合に注目しながら、この過程についての分析を徹底させるにいたらずに、そこから高次の段階へ上昇しようとしたことは、道徳研究ばかりでなく、教育の分析さらには社会構造の把握において大きなつまづきを見せることになる一つの大きな原因であるともいえるのである。

参 考 文 献

- E. Durkheim,
1885, A. Schäffle, *Bau und Leben des Sozialen Körpers. Erster Band*, RP XIX, 84—101.
Lndwig Gumplowicz, *Grundriss der Sociologie* RP XX 627—634.
1886, 'Les Etudes de sciences sociale' RP XXII 61—80.
1887, 'La science positive de la morale en Allemagne' RP XXIV 33—58, 113—142, 275—284.
M. Guyau, *L'Irréligion de l'avenir*, RP XXIII 299—311.
1888, 'Cours de science sociale' in *La Science sociale et l'Action* édit. par J. C. Filloux, 1970. 77—110, 'Introduction à la sociologie de la famille' *Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux* pp. 257—281.
1893, *De la division du travail social* (édit. de 1960.)
1951, *Lecosc de sociologie*.
Annales de l'Université de Paris 30 Année n. 1. Janvier—Mars 1960.
この中で特に R. Lenoir の 'Sur un texte inédit d'Emile Durkheim' pp. 53—56.
および Allocution de René Lacroze, 'Emile Durkheim à Bordeaux (1887—1902)

60) Guyau, 'L' Irreligion de l'avenir'

61) G. Davy, Introduction in *Leçons de Scociologie*, を参照

62) この点について筆者は社会学評論第21号(昭1955年1号)の「デュルケームにおける社会的なもの」pp. 51—67において指摘した。

Europe 1930 L'oeuvre sociologique d'Emile Durkheim. C. Bouglé, 'Quelques souvenirs' pp. 281—p. 284.
G. Davy, Sur Durkheim pp. 284—287.
H. Alpert, *Emile Durkheim' and His Sociology*, 1939.
R. Nisbet, *Emile Durkheim*, with selected essays, 1965.
R. Nisbet, *Emile Durkheim., On Morality and Society*, 1973.

R. Nisbet, *The Sociology of Emile Durkheim*. 1974. *Milien*, 1972.
Inge Hofmann, *Bürgerliches Denken, Zur Soziologie Emile Durkheims*, 1973.
E. Wallwork, *Emile Durkheim, Morality and*
なお註中の RP は Revue philosophique の略である。