

## パーソンズのデュルケーム解釈について

小 関 藤 一 郎

### I

T. パーソンズは「社会的行為の構造」*The Structure of Social Action* (1937)において、その行為の有意的理論も確立するにあたって、経済学者マーシャル A. Marshallをはじめ、社会学者パレート、デュルケーム、ウェーバーの諸説を批判的に解釈して、自説確立の裏付けをしている。この著作におけるパーソンズのデュルケーム解釈は——批判という用語はさけて解釈という語を用いる——戦前1937年頃の時期の試みとしてははじめて「社会分業論」<sup>1)</sup>から最後の「宗教生活」<sup>2)</sup>にいたるまでの主要著作や各種の論文をとりあげて、全体的にデュルケームの理論の発展を扱ったものである。当時このようにデュルケームを扱ったのは George Marica の *Emile Durkheims Soziologie und Soziologismus* (1932) のほかにはなかった。それは H. Alpert のすぐれた研究 *Emile Durkheim and His Sociology* (1939) よりも前に発表された研究である。パーソンズのこのデュルケーム解釈は、デュルケームの理論が最初から最後まで同一のものであったのではなく、発展していったものであることを指摘するとともに、この発展を通じて行為の有意的理論への方向が看取されることを明かにしたものである。その解釈にはかなり強引な我田引水的な点が少なからず看取されるが、それはデュルケームの当面した困難を明かにしながら、それを克服する途がデュルケームの理論を巧みに整理することによって可能となることを示すことによって、デュルケームの社会学に対する貢献を明かにしたもので、極めて注目すべきものである。また、それはデュルケームの用語使用の欠点だけをとりあげる他の批判に対し

て、デュルケーム自身の意図を内面的に発展させようとする建設的なものである点でも高く評価されるべきであるといえる。ただ、最近のポーブ Whitney Pope などからこうしたパーソンズの解釈に対して強い非難が提起されてきている。これに対してパーソンズの反論もなされているほかコーヘン Cohen からの発言もとりあげられている。さらに最近デュルケーム研究に意欲的な成果をあげているギデンス Anthony Giddens は従来のヨーロッパ社会学古典理論に関する研究とくにデュルケームに対するパーソンズを含めたアメリカの学者の研究には多くの神話 myths が含まれていて、それを排除することが古典研究に重要であると主張している。そうした点を勘案して、パーソンズのデュルケーム解釈の意味について回顧することも意義あることであるといえるであろう。また、そうしたことを試みることは、デュルケーム解釈の歴史の変遷をあとづけてみる上にも重要であるといえるであろう。デュルケーム復興がフランスにおいても問題とされている今日このような回顧はデュルケーム研究を促進することに役立つといえるでしょう。

### II

パーソンズは「社会的行為の構造」の第二部の第8章から第11章までをデュルケーム研究にあてている。がその後さらにデュルケーム100年祭にあたってウォルフ Kurt H. Wolff の編纂した *Emile Durkheim 1858-1917*. (1960) の中に 'Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems' をかいているほか、1968年の社会科学百科辞典<sup>3)</sup> *International encyclopedia of the social sciences* に 'Emile Durk-

1) *De la division du travail social*.

2) *Les formes élémentaires de la vie religieuse* をこのように略す。

3) この論文は後、*Sociological Theory and Modern Society* 1967 の Part I, chap.1 におさめられている。

heim' を執筆している。しかし、一番中心になるのは、「社会的行為の構造」で論じられている点である。筆者はさきにパーソンズはデュルケームの主要著作を全部通讀した上でその全体にわたる解釈をしたとかいたが、正確にいえば、全著作についてはふれてはいない。というのはデュルケームの著作は1937年までには全部が刊行されていなかったからである。すなわち、その後になって、重要な文献である *L'Evolution Pédagogique en France*(1938), *Leçons de Sociologie*(1950), *Pragmatisme et Sociologie*(1955) が刊行されたからである。それに *Montesquieu et Rousseau* (1953) もパーソンズのあげた文献にはあがっていない<sup>4)</sup>。これらの著作がパーソンズがデュルケーム解釈をかく前によまれたらどうなったであろうかは臆測することしかできないが、集合表象 *représentations collectives* が社会変動二果す役割についてかなり詳しく論じられた *L'Evolution Pédagogique en France* がよまれていたら、かなりパーソンズの解釈には変化があったろうと考えてよいであろう。それはパーソンズの教えをうけた R. Bellah がこの書に注目して、デュルケームの社会変動について注目すべき論文をかいているからである。ただそれらの点についてここではふれないでおこう。

まずパーソンズのデュルケーム解釈の要点をみていくと、次のように要約されるであろう。

(1)デュルケームは多くの彼に対する批判者たちが考えるように、哲学者、弁証論者 *dialectician* ではなく、経験科学者である<sup>5)</sup>。しかしデュルケームの考え方には鋭く方式化された一連の観念から他のそれへと根本的変化 *fundamental change* がみられるが故に、彼の理論は発展の過程にあるもの

とみることが必要である<sup>6)</sup>。そしてそれは大体四つの主要段階 *four main stages* にわけられ<sup>7)</sup>。つまり、それはデュルケームが基本的問題の方式化への途を歩み出した「分業論」<sup>8)</sup>が第一段階、「方法論」<sup>9)</sup>にみられる相対的によく統合された理論体系をつくりあげた初期総合 *early synthesis* が第二段階、この総合がくずれ体系的理論の別の一般化にかわる過渡期 (*period of transition*) で、「道徳教育」*L'Education moral* や論文「個人的表象と集合表象」に見られる考え方が第三段階、最後はこの新しい理論に基いて広汎な新たな問題への接近が開かれた時期で「宗教生活」に代表されるのが第四段階であると見る<sup>10)</sup>。デュルケームは最初から明示的に実証主義的 *positivistic* な立場をとったが、それは社会学の方法論的要求であった。デュルケームが最初にとりあげた問題は社会分業であり、それを扱ったのが「分業論」(1893)である。「この著作はその最も本質的な点の多くにおいて、完成したのもでも明瞭なものでもなく、その解釈には多くの困難が含まれる。しかし、それはデュルケームの後期の理論的發展のほとんど本質的な要素を萌芽的に含んでいるものである<sup>11)</sup>。」ただそれらの要素の相互的關係はかなり後になって明かになったのである<sup>12)</sup>。デュルケームはこの書の目的を、「何よりも道徳的生活の事実を実証科学の方法によってとり扱う試みであるとのべている<sup>13)</sup>」が、最初の著作からこのように人間の行為の道徳的要素に重点がおかれていることが注目される。ところで、この著作のはじめの未分化の社会類型に関する議論において有名な集合意識 *conscience collective* が導入されてくる<sup>14)</sup>。この「同一社会の成員の平均に共同の信念と感情の全体はそれ自身の固有の生活をもち、それが集ま

4) ただしこの中 Rousseau に関する部分は 'Le Contrat social de Rousseau', *Revue de Métaphysique et Morale*, 1918 に掲載されている。

5) *The Structure of Social Action*, p.302.

6) *op.cit.*, p.304.

7) *ibid.*

8) *De la division du travail social* を略す。

9) *Les règles de la méthode sociologique* の略

10) *ibid.*

11) *ibid.*, p.308.

12) *ibid.*,

13) Durkheim, *De la division du travail social*, (以下 DTS と略す) p.xxxvii.

14) Parsons, *op. cit.*, p.309.

15) Durkheim, *DTS*. p.46.

たは共同意識とよばれる<sup>15)</sup>」と定義される概念はデュルケムが行為に対する共同の道徳的価値の役割に関して深い関心をもっていたことを示すものである。デュルケムがこうした問題に関心をもったのは、「正統派経済学を含む個人主義的理論が道徳の問題を説明するには不適切であったからである。そのため彼はそれに対する別の選択として社会主義についてかなり関心をよせていた<sup>16)</sup>。」そしてスペンサーの用いた契約的關係という概念に対して有機的連帯 *solidarité organique* という概念を用いたのである。というのはスペンサーの契約的關係は功利主義理論に基いて方式化された要素のみからなる社会関係であるからである<sup>17)</sup>。さらにデュルケムはスペンサー的理論を批判して「契約関係において利害関係をもつ当事者は取引を行うときに両者を拘束する規則に従うことが要求されるが、この規則は当事者のその時々同意によって成立するものではないという事実が看過されている。つまり契約の制度とよばれるものは当事者によって同意されたものではなく、こうした同意以前にそれとは独立に存在しているものである<sup>18)</sup>」という。換言すればデュルケムによれば契約の当事者の従う一連の規則は社会的に与えられたものである。デュルケムがこのように考えたのは功利主義的理論において方式化された要素は秩序に対する適切な基礎をもたないが故であり、秩序の枠組として契約の制度のもつ重要性が強調されたのである<sup>19)</sup>。

(2)ところで、契約における非契約的要素である一団の規則は有機的連帯の支配する分化した社会の秩序の基礎をなすものである。しかるに未分化の機械的連帯の支配する社会の秩序の基礎は集合意識である。それは未分化の社会の連帯・凝集 *cohésion* を説明するものであったが、デュルケ

ムは彼の批判した功利主義理論の陥った難点をさきようとして自分の理論を展開していく中に奇妙にもその基本の秩序の問題をむしろ未分化の社会の秩序の問題と同一視する結果をもたらした<sup>20)</sup>。つまり、彼の集合意識の概念の中では倫理的、価値的側面が重視されていた——それ故後の理論的発展の萌芽がそこに含まれている<sup>21)</sup>——が、それは機械的連帯の社会とのみ結びつけ考えられていた<sup>22)</sup>。しかるに彼の本来の問題はむしろ契約における非契約的要素の理解つまり現代社会の秩序の理解にあったのである、だからそれが集合意識と切りはなされて未分化の社会のものとなったところに問題がある<sup>23)</sup>。そのため機械的連帯から社会分業を可能ならしめる有機的連帯への移行のメカニズムの説明は十分になされず、きわめて略述的なものでしかなくなっている。社会分業の原因は社会的環境に求められなければならないが、その特徴として動的密度 (*densité morale, densité dynamique*) があげられる<sup>24)</sup>。しかしこの動的密度はまた社会の物的密度、つまり人口密度、人口数に依存するものと考えられる。結局、社会的分化は人口数の増大、人口の圧力の結果であることになる<sup>25)</sup>。さらにデュルケムはこの過程を生存競争の激化の結果であるとさえのべるにいたっていて、そこには社会的要素ではなくむしろ本質的には生物学的要素による説明<sup>26)</sup>が見られる。しかし、デュルケムの本意はそこにあったのではない。それを見るためには彼が分業の第二次的原因として、集合意識の拘束力の減退をあげていることに注目しなければならない。それは集合意識の構成における変化に基づいてその勢力の特性が変わったことを指摘したものである<sup>27)</sup>。こうした見方がデュルケムが本来目指していた説明で、その点は「自殺論」において明

16) T. Parsons, *op. cit.*, p.310 注。

17) *ibid.*, p.311.

18) *ibid.*, p.311.

19) *ibid.*, p.313.

20) *ibid.*, p.318.

21) *ibid.*

22) *ibid.*, p.319.

23) *ibid.*, p.319.

24) *ibid.*, p.321.

25) *ibid.*, p.322.

26) *ibid.*, p.233.

27) *ibid.*, p.324.

かになってくる。

(3)デュルケームが自殺のもつ意義に注意をむけたのは社会分化の発展の説明についての幸福説に対する批判においてである。<sup>28)</sup>「自殺論」において、デュルケームは自殺を動機から説明する方法を他の遺伝や環境から説明する仕方とともに排除し、自殺を三つの自殺的潮流 *courants suicidogènes* に区別して<sup>29)</sup>その概念を分析し、それらの相互の関係と「社会分業論」で論ぜられた概念図式と関係せしめようとする。しかし社会分業論における論じ方とはかなり変化が生じている。たとえば、愛他的自殺における愛他的要素は機械的連帯とは同じ理論のレベルにあるものだが、ここでは成員の類似が中心ではなく、個性の集団への従属が中心点となり連帯を社会構造と同化する試みから離れて、この自殺は個人を集団の利益に従属させる意味で強い集合意識の表示として見られている<sup>30)</sup>。利己的自殺の説明になると、それは有機的連帯とは全く異ったものとなり、もっと異った複雑な説明がとりいれられてくる。自殺と家族との関係では、人間が他人との集団との関係において情緒的依存関係にあるほど自殺は少くなるというのに対し、自殺と宗教との関係では、とくにカトリック教徒とプロテスタント教徒の対比において、個人の組織化された宗教団体に対する関係が重視され、そこに決定的相違が見出される。プロテスタントの自殺率がカトリックのそれより大きいのはプロテスタントに共通の信念・感情の体系である集合意識が個人に対する拘束が強いことによると説明される<sup>31)</sup>。そして、さらに、今日の社会の重要な共同の道徳感情は個人の人格そのものの倫理的価値の向上を対象とするものであるという見解をさえ示している<sup>32)</sup>。この人格尊重の崇拜 *culte* が存在する限り、自己の人格を発達さすような強い

社会的圧力がはたらくし、また同時に、同じ人格の発達のため他人と共存して自己の活動を律するような社会的圧力もはたらくのである。こうしてデュルケームは経験的に「契約における非契約的要素」の問題解決に到達する<sup>33)</sup>。すなわち契約と交換を支配する規範的規則の体系—これこそが有機的連帯を可能ならしめる—の基本的要素は少くとも一面では個人的人格の崇拜の表現であることを意味する。つまり、個人は集合表象の一状態の所産であり、個人の類似とか分化の欠如状態とは無関係となってくる。アノミーもまた「分業論」における「有機的連帯が完全に実現されない状態」から人間の内面的な規律の弱体化崩壊に起因するものされるようになる<sup>34)</sup>。こうしたアノミー概念の変化とともに、集合意識の規律的機能は行為を支配する相対的に外部的な規則から行為の目的の構成、個人的人格の核心へと移行することになる<sup>35)</sup>。

(4)第二段階は方法論に関する考察である。デュルケームの考え方においては功利主義批判とその方法論確立の努力の二つは相平行していた。そこで、デュルケームは社会的事実の説明にあたり功利主義的立場の説明を排除し、社会的事実の特性をその外在性と拘束性に求めた<sup>36)</sup>。この外在性と拘束性は行為者に対してそうなのであって、観察者に対してそうなのではない。社会的事実を事物として *comme des choses* 観察することは、それが社会学的観察者にとって外的世界、'自然 *nature*' の一部であるばかりでなく、人間の行為も行為する個人に対して事物として考えられる要因や力によって理解されるべきである、つまり個人の願望や感情に従っては変えることのできない厳たる事実として理解されるべきであることを意味する<sup>37)</sup>。ところでここまではデュルケームが問題

28) *ibid.*, p.324.

29) この三つの愛他的自殺 *suicides altruistes*, 利己的自殺 *suicides egoïstes*, とアノミー的自殺 *suicides anoniques* である。

30) *ibid.*, p.330.

31) *ibid.*, p.333.

32) *ibid.*, p.333.

33) *ibid.*, p.333

34) *ibid.*, p.365—366.

35) *ibid.*, p.338.

36) *Rigles* Chap I.

37) T. Parsons, *op. cit.*, p.349.

とした社会的要因の解明は行われていない。それに対する手がかりは個人の意識の結合、総合による説明である<sup>38)</sup>。これはいわゆる原子論的説明に対する攻撃で、経験的世界の示すところによると、多くの有機的実体においては動く全体はその構成部分の特性からの直接的一般化によってはひき出せない特性をもっていることが明かである。デュルケームにとっては、この総合のもつ特性の理論は社会の領域に限られるだけでなく、もっと広汎な領域にまで拡大して適用されるものである。しかしデュルケームにとって具体的社会は独特 *sui generis* な現実であるから総合の理論が社会の領域を旨としたものであることは明かである。デュルケームはこの解釈を何度もくり返ししのべているが、それはデュルケームが当時の多くの社会学者と同じく分析的抽象の本質について十分に方法的に明白な理解をもつに到っていなかったことに帰因する<sup>39)</sup>。しかもそれは総合の理論を社会的要因のより明確な基準にまですすめようとしたときに出会った困難により一層強められている<sup>40)</sup>。デュルケームはまた社会的事実を非社会的事実から区別するための特性としてそれが心的実体に関するものであるといい、社会的事実が心理的のものであることを強調する<sup>41)</sup>。しかしデュルケームはこの心理的であることの意味をさらに深く分析することはしなかったのである。しかし、このことに関して、デュルケームが集合表象と個人表象の問題をとりあげたことが考慮されなければならない。では個人表象と集合表象の区別は何であろうか、また後者と集合意識 *conscience collective* とはどのような関係に立つのであろうか。個人表象は外的世界（社会関係の存在とは独立の）の現象についての行為者の知識を構成するものである。これに対し集合表象は行為者の社会的環境—外的世界の要素の中人間の社会における結合に帰因するとみられるもの—に関する観念である。つまり、行為は人間の合理的で、社会環境すなわ

ち社会的現実に関する科学的に検証される知識という媒介を通じて社会的要因によって決定されるものと考えられた<sup>42)</sup>。ここで注意されるべき点は集合表象が合わさって集合意識をなすものとみられたことであるが、同時に集合意識と異って集合表象では重点が共同の信念や感情よりは認知的面が強調されているばかりでなく、集合性の本質の中に存することされた<sup>43)</sup>。そして集合的感情や信念から表象に重点が移ったことから明かなように、表象はデュルケームの概念図式の構造に内面化されたのである。ところで集合表象はそのまま社会的現実となるのではなく、社会的現実の表象だとすると、この表象の作用をいとなむ座は何になるのかという問題がおり、いわゆる *group mind* という形而上学的な仮定という困難が生じてくる。こうした困難は「デュルケームが最初からこうした説明に到るまで行ってきた全概念図式を根本的に再構成することによって」<sup>44)</sup>克服されるのである。それにデュルケームの経験主義的問題に対する解釈が明白ではなく、かつ科学的抽象のレベルに二つがあることが明かにされていないことも問題である。たとえば総合の論議において、具体的な実体として社会と個人の二つの要素と個人の結合によって構成される全体の *emergent properties* 出現的特性は区別されなければならないのであったのである。

ところでデュルケームは社会学がただちに現実を知ることだけに止まるべきだという考え方に満足せず、人類の生活の改善に役立つべきだと考えている。すなわち、社会学は合理的行為の決定に不可欠な知識を提供するだけでなく、実践に適切な理論を提供する科学的な倫理を発展させるべきであると考えていたのである。しかしこの考えはいくつかの困難に逢着する。その一つはすべての倫理学的思想の主要な目標の一つは人間の行為の普遍的規範の達成であり、こうした原理によってのみはじめてあらゆる行為の善悪が判断できる

38) *ibid.*, p.353.39) *ibid.*, p.355.40) *ibid.*, p.355.41) *Règles*, 2 ed. p.xl.42) *ibid.*, p.360.43) *ibid.*, p.360.44) *ibid.*, p.362.

のである。しかしデュルケームはそうした企ては放棄し、行為の原理は普遍的ではなく各社会類型 *type social*<sup>45)</sup> に特有のものであると考えた。この社会類型の相対性を明かにしたことはデュルケームの貢献である<sup>46)</sup>。しかし倫理学という見地からは歴史的相対性を超越できなかったことは失敗である。これに続いて生じる困難は、これが事実と理想を適切に区別することが不可能となったことである。この点についてデュルケームは有名な「正常」と「病的」の区別をもち出してくるが、その基準は現象の一般性（一定社会類型における）におかれる。しかし一般性の基準の難点はそれが真に選別の原則をつくり出せないことである。そうすると、社会的類型は社会について知られた事実全体に適用される普通性を本質とするのではなく、社会における人間の行為を支配する規範的規則の一団を本質とするものである<sup>47)</sup>。こうして類型はたんに平均的なものでなく、標準的な意味をもってくるのである。こうしてデュルケームの求めていた社会的要因はこうした社会的環境の規範的な面を含意しているものと考えられるのである<sup>48)</sup>。

### III

パーソンズは、デュルケームの概念図式が自殺論以降社会統制といわれるものと宗教への関心の推移となって現れてきているとみている<sup>49)</sup>。その点に関する説明は次のようである。

(1)社会統制の理論は「道徳教育論」において体系的に展開されている。「分業論」でデュルケームは、契約関係の安定は各人の利益のその時々妥協にもとづくという功利主義的見解に対して、契約の制度に具現化された拘束的規則によって可能となるのであるという主張を前面に出した。この規範的規則の強調はさらに自殺論におけるアノ

ミー論においてより明確になっていく。アノミー状態の反対は完全な統合 *perfect integration*<sup>50)</sup> であるが、それは規範的要素の本質が矛盾のない体系を形成することとその規範体系の個人に対する支配は現実に有効なものであることの二つを含意する<sup>51)</sup>。しかしこの背後にその基本的な理論的区別があり、それが漸次明白となっている。その区別とは一方におけるデュルケームのいう個人的要素である渾沌として訓練されていない衝動と欲望、他方における規範的規則である、両者は原理的に異質的なものである<sup>52)</sup>。この区別が方法論の体系において中心的位置をしめるようになるにつれ拘束の意味が変化する。すなわち拘束は状況的外的なものから、因果的依存性 *causal dependence* と同一視される傾向をもつようになる<sup>53)</sup>。また制裁ということも行為のたんなる帰結と区別されて、人間の意志にある意味で依存する行為の帰結と見られるようになる。つまり社会的拘束は人間の意志の表現という点から自然的拘束と区別されてくるようになる。こうして社会的要因は内在化され、事実的な面あるいは条件面から行為の規範的な面が重視されてくるのである。と同時に規範的な面の中でも究極の共同の目的の追究とならんで、行為における価値の役割の制度的側面の特性が明かにされてくる<sup>54)</sup>。

(2)最後に、デュルケームは「宗教生活」において、特別にこの究極的な価値をさらに一層強調していく。この著作の中でデュルケームは宗教と社会の内的連関について抱いていた仮定をオーストラリアのトーテミズム研究によって社会的に明白にしていくのである。デュルケームは宗教現象を俗なる事物に対して聖なるという特性をもつことにありと規定する。事物が聖と俗に区別されるのは、その内的特性によるのではなく、事物に対する人間の態度によるのである。聖なる事物は特

45) *Régles*, Chap IV.

46) T. Parsons, *op. cit.*, p.372.

47) *ibid.*, p.374.

48) *ibid.*, p.374-375.

49) *ibid.*, p.376. Chap X.

50) *ibid.*, p.247, 337.

51) *ibid.*, p.377.

52) *ibid.*, p.377.

53) *ibid.*, p.378.

54) *ibid.*, p.467.

殊な力を持ち、他の事物とはそれに対する特別な尊敬の態度によって区別される、それ故に人間の聖なる事物に対する関係は普通の関係ではなく、特別な尊敬や特別慎重な配慮をもって接する関係となる。だから聖なる事物については功利主義的な仕方ではこれを取り扱うことは許されない。それ故経済的活動はすぐれて世俗的な活動なのである。宗教はこうした聖なる事物を対象としていくのである。宗教にはもう一つ重要な基本的区別が存在する。それは信仰と儀礼である。信仰は思想の形態であるが、儀礼は行為の形態である。両者はしかし不可分であり、すべての宗教にとって基本的なものである。もちろん信仰と儀礼は聖なる事物に関するものである。こうしてデュルケームにとっては、宗教とは「区別された存在でタブーである聖なる事物に関する信仰と行事の総合された体系であり、かつ教会とよばれる道徳的共同体に、それを信奉する人々をすべて統一するものである」<sup>55)</sup>と定義されるのである。だから宗教は決してそれに関する観念がたんなる幻想であり、現実を反映しないものとみることはできない。そしてデュルケームはアニミズム *animisme* やナチュリズム *naturisme* を批判し、オーストラリアのトーテムイズムは氏族社会という原初社会の現実を反映したもので宗教の最も原初的形態であり、そこに宗教の社会的特性が明白に現れているという。こうしてデュルケームは宗教的観念の背後にある現実こそは社会であると結論するのである。こうして、デュルケームは聖なる事物が社会のシンボリックな表象であるという命題に到達するのである。ここにデュルケームは社会的な要素が特別な尊敬の態度の対象であり、シンボリックな表象によって現されるという新しい立場も発展させるのである。しかもシンボリックな表現はただ認知的な面だけに止まらず、儀礼における行為の面にも現れるのである。そして儀礼は窮極的な価値のシンボリックな表現であると見られるのである<sup>56)</sup>。こうした解釈によってデュルケームは新しい領域を開

いていった。すなわち、第一に宗教的観念の本質は共同の価値体系が内在的な目的—手段の関連における行為にすなわち現実の経験的側面との関係における行為に関するものと解されるものとなった。さらに第二に宗教においては人間は自分自身およびその価値を現実の非経験的側面に関係づけるのに組織的な仕方で行うということである<sup>57)</sup>。そして後者の関係においてシンボリズムは特に重要な役割をもつに至ったのである。そして特にパーソンズは儀礼の機能についてのデュルケームの解釈が行為の有意主義的な考え方の方向へと発展していることを示唆のものであると考えるのである<sup>58)</sup>。

しかしデュルケームは宗教研究において、宗教の本質的要素である「聖なるもの」は社会のシンボリックな表象であることを明かにしたにとどまらず、認識社会学の試みをみせている。もっともその端緒は1903年に発表された「分類の原始的形態について」の中においても現れているが、それは「宗教生活」の全体において更に詳しく論ぜられている。それは人間の論理的思考の基本となる範疇は社会によって与えられるものであるというのである。デュルケームは人間の知識の妥当性は経験主義者のいうように経験的基礎にもとづいて成立するのではない、その限りにおいて範疇は経験から導き出されるとする先験論の立場は正しいが、この先験論の考える範疇の源泉は社会的現実にあると考えることによって、真に問題は得られるとするのである。しかし、このデュルケームの社会学的認識は解決の困難な哲学的難点を含んでいることは明白である<sup>59)</sup>。

最後にパーソンズはデュルケームの考え方の中には明確な社会変化の理論が存在しないことが顕著に気づかれるという。そして社会変化は全くデュルケームの関心の中にはなかったがその本質的説明はデュルケームの観念論 *idealism* にある、(もちろんそれは彼の後期に至るまでは強く現れてはいないが)という<sup>60)</sup>。それは結局デュルケーム

55) *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p.65.

56) T. Parsons, *op. cit.*, p.467.

57) *ibid.*, p.467.

58) *ibid.*, p.439.

59) *ibid.*, p.447.

60) *ibid.*, p.448.

が過程ということより実体 substance を中心に考えて、社会的事実において明白に現れた現実を求めてきたため、社会的要素も恒久的な対象の体系として考えていたことによるものである。だから過程とか変化といった概念はこれらの対象それ自体に適應することが無意味であると見られていたのである<sup>61)</sup>。

以上が *The Structure of Social Action* においてパーソンズがのべたデュルケーム解釈の要旨であるが、次にそれから約20年後にかかれた論文にあける解釈を見ていくことにする。

#### IV

この論文は1960年に Kurt H. Wolff が編さんして刊行された *Emile Durkheim* の一章としてかかれたもので、「社会体系の統合理論に対するデュルケームの貢献」と題されている。これは1958年にかかれたものであるが、パーソンズ自身「この論文は私の理論的発展の重要な段階の端緒を示すものである」<sup>62)</sup>と記している。さらにパーソンズはこの論文が「社会の統合的構造と過程によって提起された理論的問題についての新し考察から始まったもので、特に今までよりも社会変化の過程の分析との関係において」<sup>63)</sup>かかれたと附言し、特にデュルケームの近代的類型という構造的に多元的な社会の分析に対する貢献は、その中心的焦点が有機的連帯の概念にあるために、新たな意義をもってきた<sup>64)</sup>と強調している。

パーソンズは「デュルケームが生涯にわたって最もねばり強く問題としてきたのは社会体系の統合の問題であったといえたと見」<sup>65)</sup>、デュルケームがこの領域においてなした貢献は画期的なものであると評価している。デュルケームは一方でコントの consensus (合致) の概念を集合意識に発展

させた。それは出発点としては健全であったが、高度に分化した社会体系の統合を説明するのには不十分であった。ここでデュルケームが契約における非契約的要素ということを指摘して契約の背後にある規範という制度化を問題にしたことが顧みられなければならない。デュルケームはこの契約の制度化の根底にある機能的要件 functional necessity として有機的連帯というべきものの存在を要請 postulâte した<sup>66)</sup>。それは社会体系において、質的に分化した機能を遂行する人間(役割遂行)の統合というべきものである。しかしこの有機的連帯の意味を理解するためにはそれを集合意識との関係で見なければならぬ<sup>67)</sup>。ここで、パーソンズは価値と規範の区別がデュルケームにおいてなされていなかったが、それを導入することによって、デュルケームの考え方はもっと近代的なタームによって表現されるという<sup>68)</sup>。すなわち、デュルケームによると社会体系に制度化された規範的文化の型は社会構造の構成要素であると考えられていた。それらの要素は規範的文化の普遍性の次元に準拠するとともに社会の構造および過程と異った関係をもつものである。そこで社会の価値体系というものは、成員が属する社会と特定な関係において、彼等にとってよい社会とは何かを規定する社会の成員が共有する規範的判断の系であるとパーソンズは定義する<sup>69)</sup>。そうした体系としての価値は経験的現実として全体社会を叙述するものである。こうした価値は全体社会の全成員によって分有される普遍性の高いものであるのに対して、規範は社会体系の各部分に制度化された社会的に意義のある行動の分化の函数なのである。規範は価値によって正当化されるが、その逆は成立しない。またパーソンズは社会体系と集合体 collectivities とを区別し、後者は

61) p.449

62) T.Parsons, *Sociological Theory and Modern Society* p.3.

62) *op. cit.*, p.4.

64) *ibid.*

65) *ibid.*

66) *ibid.*, p.6.

67) *ibid.*, p.7.

68) *ibid.* p.7-8 デュルケームによるすべての人間の全体社会 (Societal) の構造の本質は社会体度と成員である個人のパーソナリティーにおいて制度化された規範的文化の型 (patterns of normative culture) である。

69) *ibid.*, p.8.

70) *ibid.*, p.10



前者の社会体系の本質的な活動単位 *essential operative units* であると規定する<sup>70)</sup>。すなわちすべての社会体系は単位である個人の相互作用 *interaction* から生ずるのだから、集合体が単位として社会的機能を遂行できる状況の最も重要な要件は構成要素である個々の人間が効果的に遂行できるための根本的条件であるのである<sup>71)</sup>。しかし典型的な個人は一つ以上の集合体に参加するのだから、意味ある構造上の単位は全体としての個人ではなく、役割をもつ個人である<sup>72)</sup>。

こうした区別をしてみると、デュルケームの機械的連帯は共同の全体社会的価値 *common societal values* の体系とよばれるものに根ざすものであり<sup>73)</sup>、集合意識の表現となるものである。ところで問題の有機的連帯はこれとの関係においてどう捉えられるのであろうか。パーソンズはこれに対して、「それは直接価値体系に関わるものではなく、社会における役割の構造との関係において制度化された規範の体系である<sup>74)</sup>」とみるのである。そこからパーソンズはデュルケームにおける有機的連帯、契約および社会の組織の経済的側面の関係について発展的にみていくのである。未開社会の一般的特徴は構造的に意義ある単位間への資源の配分が圧倒的に生得原理に基づくことにあり、それは経済の領域においても顕著である<sup>75)</sup>。分業は消費財やサービスの利用、生産要素に関して、生得的紐帯からの解放をもたらすが<sup>76)</sup>、デュルケームの考え方によれば、経済活動が一般化されるためには規範的構造の条件として規定される相関的な義務と権利の制度化が必要となるのである。ところで、ここで分業の拡大とともに becoming 有機的連帯に関するデュルケームの考え方は、機械的連帯によって特徴づけられる全体社会的統合の存在を予想するものであり、経済的分業

と複雑に絡みあった分化した政府組織が同時に発展することを含意するのである<sup>77)</sup>。だからデュルケームの連帯に関する分類をもつと洗練してみると、機械的、有機的の二つの連帯は継起的なものではなく相関的なものであることになり、前者は政治的制度の正当化に焦点をおく型の連帯、後者は経済制度に焦点をおく他の型と考えらるべきことになる<sup>78)</sup>。つまりこの二つの連帯は、同時に同一の社会体系の部分として共存するものと考えられ、一つの連帯が他の連帯にとり替る一般的傾向は存しないと考えられるのである<sup>79)</sup>。

デュルケームは「分業論」では制度化された役割については多くを論じたが、価値への従属 *commitment*、規範への合致 *conformity* を支える動機づけ *motivation* の特性については余り問題をとりあげなかった。しかるに「自殺論」においてデュルケームはこの点をのりこえる試みを示した。その第一は価値や規範の内蔵化の観念の発展であり、第二は近代的個人主義の本質に関する問題と特に関連して制度化された価値・規範複合の種類(利己主義 *egoism* 愛他主義 *altruism*) と個人と制度化された規範と価値に対する関係(利己主義とアノミー) の種類の区別が行われたことである<sup>80)</sup>。ただデュルケームは動機づけという点から制度が確立され、維持される過程について説明できる理論をもたなかったのである<sup>81)</sup>。この点はアノミーに関する説明において明かとなるとパーソンズはいう。アノミーに関する説明は不十分のまま終ったが、この概念は社会統制の問題についての理論への途を指示していたといえらる<sup>82)</sup>。またパーソンズはデュルケームが「自殺論」の次ぎに著わした教育に関する著作「道徳教育」において児童の社会化についての社会学的分析に大きな貢献をしたことをのべて次のように

71) *ibid.*, p.1072) *ibid.*, p.10.73) *ibid.*, p.11.74) *ibid.*, p.13.75) *ibid.*, p.14.76) *ibid.*, p.14—15.77) *ibid.*, p.24.78) *ibid.*, p.24.79) *ibid.*, p.24.80) *ibid.*, p.26.81) *ibid.*, p.26.82) *ibid.*, p.28.

論じている。

「このようにして、集合意識の道徳的構成要素が社会的なものであることが明かになった。それは次の三つのことを意味する。1, それは社会の成員に共通であり、彼等に分有される価値によって作られていること。2, 社会化の過程を経て、社会の新しい成員はこれらの価値の内化される過程に従う。3, このように内化される価値への従属を増強する特別なメカニズムがあって、そのなされる仕方はパーソナリティ構造の非合理的 non-rational な深層をも含んでおり、逸脱に対しては治癒的メカニズムが反抗するようにはたらいっていることである<sup>83)</sup>。」

さらにまたデュルケームの「自殺論」が残した貢献に「制度的個人主義 institutionalized individualism」とよばれる考え方があるとパーソンズはいう。すなわち、その中心にはアノミーと区別された利己主義の考え方があるのだが、それはある意味では「自殺論」における基本的構想の延長であるとも見られるのである<sup>84)</sup>。

最後にパーソンズはデュルケームの「宗教論」をとりあげ、とくに儀礼 ritual の問題を社会連帯強化のメカニズムとしてとりあげている。パーソンズはデュルケームの「分業論」と「宗教論」を結びつける最も重要な結び目は彼の集合意識にたいする関心が継続していたことであると見る。ただパーソンズは集合意識が最初の著作では経済的次元における社会的分化の分析の参照点であったのに対し、最後の大作では社会制度における集合意識の第一の役割が中心となってきたことに注目している<sup>85)</sup>。そして特に統合の見地から重視されたのは、儀礼についてのデュルケームの説明である。それは内面的なもの、価値および規範の体系の内化された面のシンボリックな表現としても意義を明かにしたもので、儀礼は全体社会への統合を表現しているだけでなく、同時にこの統合が劇的構成によって再現される仕方であると解されていることを強調するのである<sup>86)</sup>。このようにパーソンズはデュルケームが統合の領域につ

いてのすぐれた理論家である点を高く評価しているが、この論文ではデュルケームの考え方が四段階に発展したとする見方は実質的に放棄されているのである。

## V

以上略述したように、パーソンズのデュルケーム解釈はデュルケームの考え方には基本的に大きな変化があり、それは四つの主要段階にわかれていると見るのである。それは第一に最初の分業論では行為者は外的実在(社会的および非社会的を含む)に拘束され、この実在に対して道徳的には中立的態度をとっている。つまり行為者は制裁が課せられるのをさけるように行為すると見られた。第二の段階では理論的総合を試みる中に集合意識の内容が重要性をもつことが認められてきた。そして第三段階(道徳教育論)では、価値意識の内化が発見されるにいたる。ここでデュルケームの頭初の実証主義との訣別がみられ、個人の行為は社会的規範によって導かれる、そして社会的規範は個人の人格に内化されるから人間の行為を説明するために、科学者は個人の行為者の主観的狀態に焦点をおかなければならなくなる。道徳性 moralité は個人に対する自由な意志という他に還元できない要素を含意するようになる。デュルケームはここで行為の有意的理論に接近する。そこから第四段階において、デュルケームは理想主義的 idealistic 社会学へ向うようになり、宗教現象の研究にそれが明白にみられるが、この新しい理論の体系化は完成していないのである。こうしたパーソンズの解釈に対してポープはパーソンズがいうようにデュルケームが実証主義者として出発したとみることは誤りであるという<sup>87)</sup>。Wallwork もデュルケームの立場はむしろ neonaturalism であるとみられるべきであると見ている。ところで問題はデュルケームの考え方がパーソンズのいうように基本的に変化したとみるべきかどうかというところにある。パーソンズは実証主義から理想主義への推移がみられると見るのである

83) *ibid.*, p.29.

84) *ibid.*, p.29.

85) *ibid.*, p.31.

86) *ibid.*, p.32.

87) Pope, 'Classic on classic, Parsons Interpretation of Durkheim', ASR, vol, 38, n.4 Aug, 1973.

が、それはパーソンズの行為の有意論的立場から見たもので、そのように断定することは正当ではない。たとえばパーソンズが考えるように理想主義的な調子はデュルケームの最後の著作「宗教生活」においてはじめて現れたものではなく「分業論」においても現れている。それはデュルケームが初期の段階でカントを学び、ドイツ留学中にもそうした思想を学んだことから推察されるであろう。宗教についての関心も初期の著作にも現れている。ただ宗教研究が本格化したのが1900年ごろから以降になっただけである<sup>88)</sup>。パーソンズのいう意味での根本的変化はなかったのは事実であるにしても、しかしデュルケームの考え方に全く変化なり発展がなかったと見ることはできない。ダヴィが指摘しているように、デュルケームにおける「社会的なもの」le social は晩年になって崇高性をましていたことは認められなければならない。それが何に基くのかは簡単に断定しがたい問題であるが、バランディエが指摘するようにデュルケームの社会的事実には形態学的面、機能的面のほかに表象的面が含まれているという点から考えると、表象的な面は初期の「社会分業論」や「方法論」には余り扱われていなかったのに、1898年の論文「集合的表象と個人的表象」（後に「哲学と社会学」に収められる）にははっきり表象がとりあげられてきたこと、そしてそれ以降彼の研究対象として大きくなってきたことと関係しているように思われる。もちろんデュルケームの著作「分業論」にははじめから後にとりあげられた問題のすべてが何らかの形で論じられており、conscience collective（集合意識）という用語もすでにそこに現れているのであるが、それらについての明確な展開はそれ以降の著作であるから、そうした意味での発展は当然あったと考えてよいのではないかと思われる。そしてそれは特に最後の「宗教生活」

などにおいて明確な表現たとえば「社会は観念や感情、見る仕方、感じる仕方の複合体であり……社会は全体についての意識である<sup>89)</sup>」となっている。しかし、それは決して根本的変化というものではなかったといつてよい。それはむしろデュルケームの考え方の重点の推移ともいえよう<sup>90)</sup>。それにまた、パーソンズはデュルケームの考え方の発展は四つの段階となって行われたと見ているが、これも正しくはないしパーソンズの解釈をみても四段階にわけられた著作はそれほど明白に区別されず、第二と第三段階では参照された著作が重複している。もっともこの点はパーソンズ自身もこの区別は余りにも行きすぎたと認めている<sup>91)</sup>。この点についてベラーがデュルケームの考え方には強い連続性があると指摘<sup>92)</sup>したのは正しいとしながら、パーソンズは「しかし重要な発展があったことは明かなように思われる」<sup>93)</sup>とのべている。四つの段階という区別はたしかに行きすぎであるが、パーソンズのいうように<sup>94)</sup>「宗教生活」をかいた著者が約20年前に「分業論」にたいする postscript をかいたわけではないことは事実である。だから変化ではなく、発展とみるのが正当であろう。ただパーソンズはポープのいうようにデュルケームが実証主義者ではなかったという主張に対しては、事柄はそう簡単ではなく、現在の私の立場は、「この点についてのデュルケームの考え方はベラーが解釈しているように明白ではない。デュルケームがカントをその最も重要な先駆者と認めたことも事実である。もちろんベラーがいうようにデュルケームにはカントの哲学が大きく影響したことも事実として認められなければならない。……ただデュルケームの考え方の実証主義的な面は何よりも彼が社会を自然の一部としてとらえ自然の他の領域と同じく因果的決定論に従っているとみるべきである」とくりかえしのべて

88) こうした点 A. Giddens によっても指摘されている。A. Giddens, 'Classical Social Theory and the Origins of Modern Sociology, *AJS* (1978) vol. 81, n.4.

89) *Philosophie et Sociologie*, p.1.

90) Wallork は 1900 年頃から道徳についての考え方が変わっていることを指摘している。

91) T. Parsons, *A. S. R.* No. 40, n. 1, 1975 p. 106., それに「デュルケームの統合理論に対する貢献」でもこの点はまったく放棄されている。

92) R. N. Bellah, 'Introduction' of Durkheim, *'On Morality and Society* 1973.

93) T. Parsons, *A. S. R.* No.40, n.1, 1975 p.106.

94) *ibid.*, p.106.

95) T. Parsons, *ibid.*, p.107.

いる点に明白にみられる」<sup>96)</sup>とのべている。そしてパーソンズはデュルケームの時代には19世紀の決定論を問題とする20世紀の新しい科学哲学は未だ強く現れていなかったと附言している<sup>96)</sup>。デュルケームは自ら自分の立場は合理主義であるとのべているが、たしかにデュルケームの立場は分業論では道徳的事実を実証科学の方法で説明するという表現もあり、その立場を変更するという言明はないが、宗教や道徳の問題に対する彼の立場はたんなる実証主義的立場とだけ見ることは断定し難い。それ故 Wallwork のように彼のいう合理主義は「現実には基本的に人間の理性の範囲をこえるものはないと考えることが正当である<sup>97)</sup>」という意味で neo-naturalism といえるのであろう<sup>98)</sup>。その意味ではデュルケームはポープのいうように、行為理論の立場に立ったのではないことは明かである。ただ、パーソンズは行為理論の立場からデュルケームを解釈し直したものである。それ故に、そこにはデュルケーム解釈というよりはパーソンズ自身の行為理論が余りにも強く反映されすぎているのである。また、ポープのパーソンズ解釈批判に対して、パーソンズがこの批判は1973年にかかれたものであるが、「それが対象とした著作は約40年前の1937年にかかれたものであり、その後、私の理論的思考が実質的に発展しなかったとしたら不思議であり、その点もポープは全く考慮していない」とのべている<sup>99)</sup>ことも注目されるべき点であろう。ただパーソンズはそこではそのデュルケーム解釈がどのように発展したかについては明言していないから、パーソンズの以上の言明には回答としては十分ではない点があることは否定できない。そうした点を念頭において、以下若干の実質的問題についてふれていこう。その一つはデュルケームの理論は行為理論とは全く何の関係もないというポープの批判についてであ

る。パーソンズはこれに対して同意できないという<sup>100)</sup>。その理由は「ポープの見解は、デュルケームが目的手段の関係には相対的に関心をもたず、経済理論から離脱しているし、ウェーバーの取扱もまたそうであると見ることに基いている。しかし、それは行為体系の種々の構成要素に対し、重点をどこにおくかの問題なのであって、行為体系を認めているか否定しているかという問題ではない<sup>101)</sup>」ことにある。そして更にパーソンズは「デュルケームの社会的事実の範疇の中心的拠点となる社会的環境のもつ理論的意義がポープによって扱われていないことである。デュルケームのいう社会的事実とは環境におかれた行為する個人によって理解された社会的環境の事実なのである。社会は独自の sui generis 実在であるという理論は社会環境が物的環境とは別に行為に対してもつ重要性を指摘したものである<sup>102)</sup>」という。またパーソンズはこの点に加えて、拘束の概念について、「社会的行為の構造」の中でのべた立場を次のように修正している。「デュルケームは拘束を(1)環境の事実によるそれと(2)規範の強制実施における制裁の意味(3)道徳的権威に対する自発的同意の意味の三つがあるとのべた。しかし、私は第三の意味がデュルケームの著作において最も重要であるとは考えるが、他の意味とくに第一のものもデュルケームによって放棄されたことはなかった。社会的環境についてのデュルケームの見解は「社会的行為の構造」をかいた当時には気づかなかったことだが、「行為体系の内的環境<sup>103)</sup>であると解釈されることができると修正しよう<sup>104)</sup>」と。つまりデュルケームはこの社会的事実としての社会的環境の考え方も放棄しなかったし、それを保持したことはデュルケームにとって正当であったというのである。拘束の理論的意味の多様性からデュルケームがいかなる意味で有意的行為理論に

96) *ibid.*97) *L'Education morale* p.4.98) Wallwork, *Durkheim, Morality and Milieu*, p.15. なおデュルケームの立場はこれとともに relational social realism とも規定されている。p.16 以下99) T. Parsons, *ibid.* p.106.100) T. Parsons, *ibid.* p.107.101) T. Parsons, *ibid.* p.107.102) *ibid.*

103) 複雑な有機体の内的環境という意味で

104) T. Parsons, *ibid.* p.107.

合致するかが明かになる。それは簡単に論議できる問題ではないが、デュルケームが有意的な要素を認めたことは「分業論」の第三部および「自殺論」の結論で明かにした立場および「個人主義と知識人」で論じた近代個人主義に関する論議から明かであるとパーソンズはいう。さらにベラーが「デュルケームがもつと成熟していれば、分業論でのべられた宗教と機械的連帯の同一視（分業の発達と世俗化の同一視）の見解を変えたであろう」と見た考え方を支持して、パーソンズはデュルケームの個人主義が個人的人格の崇拝という宗教的表現をとったことを意味あるものと考えるという<sup>105)</sup>。最後に有意論は意志の自由という形而上学的見解を基礎にしなくても、生物学者のいう生命体の自己規制メカニズムの拡張としても見ることができるといふ<sup>106)</sup>。こうしたパーソンズの回答はポープの疑問に答えるよりはむしろ自己の行為理論の再主張に終っている。この点ではCohenがいうように、「道徳的規範は人間を科学的に方向づける決定論からの解放とみるパーソンズの考え方とデュルケームの「道徳的行為は科学的理由なしには自律性をもたらさない」とする立場は相反するものである、そしてデュルケームの有意論はパーソンズのそれとは道徳性と科学についての正反対の根拠に基いているという主張<sup>107)</sup>が注視されるべきであろう。

第二の点はパーソンズが社会分業論におけるデュルケームの説明を生物学的還元主義であると見た点に関するものである<sup>108)</sup>。社会分業の原因についての論議でデュルケームが人口の圧力に求めたとパーソンズが見たことに関して、ポープはデュルケームが人口数（社会的量）の増大の重要性を指摘したことは生物学的還元主義であろうかと問い直し、デュルケームは歴史的発展における社会の漸進的密度の増大が、(1)人口の集中(2)都市の形成(3)交通通信手段の改善の三つの仕方で現れるとしており、そこには生物学に起因する人口増加はふれられていないという<sup>109)</sup>。また社会的に規

制された競争の増大も生物学的な現象としてよりはむしろ社会的現象としてとり扱われているという。これに対してパーソンズはその点の過ちを認めたかのように、デュルケームが社会の動的密度を分業の原因であると認めたとき、物的密度 *densité matériel* をその指標として用いられるという表現を用いてはいるが、決してデュルケームはマルサスの意味での人口の原理解釈は導入していないというポープの解釈は正しいと認めている<sup>110)</sup>。これに加えてパーソンズはいう。動的密度ということによってデュルケームが相互作用、シンボル化、交通通信に緊密に結びついた社会の特性を意味したことは明白である。しかし更に進んでいえば、「この動的密度の増大ということに止まって、それ以上の分析はなされなかった。私はデュルケームの見解の正しさが問題であるとはいわない。ただ彼はもっとその背後についての考察を進め得たのではなかったかということである。私がデュルケームの自殺の利己主義的要素とアノミー的要素の区別を発展させたのはこの点を明かにしたかったためである。」と<sup>111)</sup>。そして更にパーソンズは「デュルケームは社会の規範的構成要素の分析を「社会分業論」では十分に行わなかった、後の「自殺論」ではもう少し進められ、「宗教生活」では更に進められはしたけれども」とのべてデュルケームの考え方の発展がこの規範的要素の分析の推進にあったという見方をくりかえしている。そこには最初からの基本線が貫かれている。だからポープの批判に対して技術的な術語の用い方や若干のいきすぎた断定に対しては修正には応じているが、結局パーソンズは従来からの主張の根本的な変更は認めていなかったといえる。またある程度以上の問題になると基本的な立場の相違が浮きぼりにされるだけである。しかしパーソンズがデュルケームの考え方が基本的に変化したという見方からそれは発展であった見る考えに変わったことは重視すべきことであり、特に四段階説は修正されたこともパーソンズの見解がベラーの研究を

105) T. Parsons, *ibid.* p.109.

106) *ibid.*,

107) Tere Cohen, A. S. R. 1975, p.106.

108) Pope, A. S. R. 1973, p.401.

109) *ibid.*, p.401.

110) T. Parsons, p.109.

111) T. Parsons, p.109.

摂取した後修正されたものであるといえる。

## VI

しかしこの修正の中でも最も重要な点はデュルケーム社会学理論は社会変動をとり扱うことができないというパーソンズの見解の修正である。パーソンズをはじめ「デュルケームの後期の思想において一つの例外を除いて、社会変動の問題は全然彼の関心の外であった<sup>112)</sup>」とのべた。デュルケームは最近多くの学者から機能主義の重要な源泉の一つであると見られている。そして機能主義は社会変動を問題にすることはできないという含意があり、そのことに対する攻撃も多くなされてきた。そうした批判に対する答えとして、1959年ベラー Bellah はデュルケームの再解釈を行ってデュルケームの変動論を表面にとりあげた<sup>113)</sup>。ベラーが依拠したデュルケームの著作の中とくに注目されるのが *L'Évolution pédagogique en France* (1938)<sup>114)</sup> である。デュルケームの社会変動に関する考察はすでに「モンテスキュー論」においてもその端緒がみられるが、この教育思想史論においてはもっとも明示的に変動に関する考察が行われている。とくにこの著作において、デュルケームは教育の理論と制度が社会全体によって経験された変化を反映して変化の過程にあることを明かにしている。そして中世以降の教育制度の発展と社会的条件の変化が関連づけられて説明されているが、それはたんなる直線的発展として見られてはいない。むしろフランスの教育制度には新しい発展の中に根強く伝統的カリキュラムが存続がみられ、新しい科学教育の導入が古典教育の価値維持の存続もが競合していることが特徴であることが指摘されている。さらにまた、そこでは伝統のもつ意味についての解釈とともに社会変動における各種の社会的事実の間の変化の速度のズレや文化的価値や教育制度の原型の問題などがとりあげられている。そこにはいわゆる集合表象の継承的発展に関する叙述もみられる。その意味でデュル

ケームが秩序を問題としたからといって、そこに歴史的変動の考察がなかったとみるのは大きな誤りである。「社会分業論」にみられた機械的連帯からの有機的連帯への発展という進化論的な見方は全くなくなっているはないが、社会的事実の層の間に変化のズレの指摘もなされていることも注意すべき点である<sup>115)</sup>。ポープもデュルケームの変動についての考察があることをベラーに依拠しており、「方法論」における「社会的事実の説明はそれに兎行する事実に求めらるべきである」という言葉を援用している<sup>116)</sup>。しかしこの言葉の意味は必ずしも変動を意味したものとはいえない。それはある意味で一つの社会類型における制度などの継続性を意味したものであるとみられるべきである。変動についての考察は発展についてのそれとは同じではない。それはむしろ事実や制度の全体の中における機能や意味の変化についての考察でなければならないが、家族の考察<sup>117)</sup>や教育制度の考察においてとくにそれは明白な形をとっているといえるのである。

最後にとりあげるべき点は秩序に関するものである。デュルケームはたしかにパーソンズがいうように社会の統合を大きな中心題目とした。しかし、それはパーソンズがいうようにホッブスの秩序を問題にしたとはいえない。その点はポープの指摘するとおりである。デュルケームにおける秩序ではもっと文化的統合といった視点からの考察が重点を置いている。その点において、パーソンズは余りにも自説の展開にデュルケームをひきこみすぎた点が多いというべきであろう。

しかし、パーソンズのデュルケーム解釈はそれまでの一部の語句だけをとりあげて、group mind 説であるとか、社会的実在の強調が個人を無視する全体主義的なものであるとかいった一面的批判から脱して、もっとデュルケームの真の意図をいかそうとしたものであるところに、大きな意義をもっているといえる。ただ上述したように、余り自説の展開にひきずりこんだため、根本的变化が

112) T. Parsons, *The Structure of Social Action*, p.448.

113) R. N. Bellah, 'Durkheim and History' ASR. 24, 1959, p.447-461.

114) フランス「教育思想史」と略す。

115) この点については G. Aimard, *Durkheim et la science économique*, 1962 に詳しい指摘がある。

116) Pope, p.411.

117) 家族については拙記「デュルケーム家族論集」を参照されたい。

あったというような解釈を下した点に問題があり、それは一つにはデュルケームの著作の全体にわたっての詳細な検討がなされなかったことによるものといえよう。しかし、ベラーの考察を参照して、自説の修正を行うことにやぶさかではなかったことも高く評価されてよいのである。とにかく今から40年前パーソンズのように、デュルケームの考え方をその内部に立入って分析し、それを新しい方向に生かそうとした試みの歴史的な意義は十分に認められてよいであろう。

しかし、ギデンス A. Giddens の次の主張にも耳を傾ける必要がある。「デュルケームの社会学理論については、他の19世紀末から20世紀のはじめにかけて活躍した社会学者についてと同様多くの神話が信じられている。たとえば、社会学は秩序問題を中心に行っているとか、あるいは保守的思想に起源をもつとか、19世紀末からの社会学理論の歴史は秩序理論と紛争理論 conflict theory の二つの対立のそれであるというのがそれである<sup>118)</sup>。」こうした神話に対してギデンスをそれを打破することが必要であることを強調しているが、パーソンズもそうした神話から完全に離脱するまでにいたっていないといえよう。それはこの著作が1937年にかかれた事情を考えれば止むを得なかったといえるであろう。しかし、社会学が正しく理解され、発展されるためには古典理論に対する神話から離れた理解が必要であることを改めて指摘したギデンスの見方は十分に尊重されなければならない。その意味において最近のギデンスのデュルケーム研究のもつ意義は十分に評価されるべきものであるといえよう。

## 参 考 文 献

著作

- E. Durkheim,  
*De la division du travail social*  
*Le Suicide*  
*Les Règles de la méthode sociologique.*  
*L'Éducation Morale*  
*Les formes élémentaires de la vie religieuse.*  
 G. Aimard,

- Durkheim et la science économique* 1962.  
 Robert N. Bellah,  
*Emile Durkheim on Morality and Society* 1973.  
 A. Giddens,  
*Durkheim*, 1978.  
*Studies in Social and Political theory*, 1977.  
 T. Parsons, *The Structure of Social Action*, 1937.  
*Sociological Theory and Modern Societies*, 1967.  
 E. Wallwoik, *Durkheim, Morality and Milieu*, 1972  
 論文  
 Whitney Pope, 'Classic on classic : Parsons Interpretation of Durkheim.' *ASR* vol. 38 n.4 Ang 1973. p.399—415 'Parsons on Durkheim, revisited.' *ASR* vol.40,n.1 1975 p.111—115  
 Jere Cohen, 'Moral freedom through Understanding in Durkheim.' *ASR* vol.40, n.1, 1975 p.104—106  
 T. Parsons, 'Comment on "Parsons' Interpretation of Durkheim" and on 'Moral freedom through understanding in Durkheim.' *ASR*. vol.40, n.1, 1975, p.106—111 'Reply to Cohen, Hazelrigg and Pope' *ASR* vol.41, n.2, 1976  
 Anthony Giddens, 'Classical Social Theory and the Origins of Modern Sociology' *AJS*. vol.81, n.4 (1976)  
 E. Durkheim, 'De quelques formes primitives de classification' *AS* vol.VI, p.1—72.  
 Robert N. Bellah, 'Durkheim and History', *ASR*, 24, (1959) p.447—461  
 [略語]  
 AS = *Année Sociologique*  
 ASR = *American Sociological Review*  
 AJS = *American Journal of Sociology*

118) A. Giddens, 'Classical Social Theory and the Origins of Modern Sociology' *AJS*, vol.81, n.4.

上記の注の略語は次のとおりである

AJS = *American Journal of Sociology*

ARS = *American Sociological Review*