

Title	デュルケーム社会学における個と全の問題： J.モヌロとG.ギユルヴィチのデュルケーム批判を通じて
Sub Title	Le Problems de l'Individu et de la Societe dans la Sociologie de Durkheim
Author	仲, 康(Naka, Yasushi)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1962
Jtitle	哲學 No.42 (1962. 9) ,p.165- 189
JaLC DOI	
Abstract	Le fameux precepte << traiter les faits sociaux comme des choses >> et la theorie de la conscience collective constituent les pieces maitresses de la sociologie de Durkheim. C'est sur eux que s'appuie toute sa conception de la specificite du social et de son irreductibilite a d'autres secteurs du reel. Ils sont a la base de l'opposition qu'il etablit entre la solidarite mecanique et la solidarite organique, de ses regies de la methode sociologique, de sa theorie du suicide et de sa sociologie religieuse, a la base enfin de sa science des faits moraux et de sa theorie des valeurs. Nulle conception chez Durkheim ne fut aussi decisive pour l'orientation de sa sociologie, et pourtant nulle de ses theses n'a rencontre une oppsition aussi vive et aussi repandue. M. Monnerot est l'un de ceux qui ont vivement replique a l'idee de Durkheim du probleme de l'antithese individu-societe. Dans son livre << Les Faits Sociaux ne sont pas des Choses >>, il proposa les questions suivantes, Dans quelle mesure et dans quelles limites les regies de la methode sociologique de Durkheim ont ete, sont-elles encore valables ? Les faits sociaux ont-ils ete correctement determines en tant que tels par Durkheim ? Peut-on les << traiter comme des choses >>? etc. D'autre part, M. Gurvitch traita le probleme de la conscience collective chez Durkheim dans << La Vocation Actuelle de la Sociologie >>. Le probleme de l'individu et de la societe est important pour la sociologie, aussi bien que pour la science de l'education. L'auteur vise a bien comprendre le point de vue de Durkheim sous le rapport des critiques de sa sociologie par MM. Monnerot, Davy, Gurvitch et Parsons.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000042-0165">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000042-0165</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

# デュルケーム社会学における 個と全の問題

— J. モヌロと G. ギュルヴィチの  
デュルケーム批判を通じて —

仲 康

(この論稿は昭和37年5月3日、広島大学において行われた日本教育学会、第21回大会、教育社会学部会における研究発表の草稿に、筆を加えたものである。)

「教育」はきわめて多義的な概念であるが、これをデュルケームに従って、「大人の世代によって、まだ社会的に成熟していない子供の世代に施される一つの作用であり、その目的は全体としての政治的社会や子供がとくに運命づけられている部分としての特殊的社会が要求する、一定の肉体的・知的・道徳的諸条件を、子供の心のなかにうえつけ、発達せしめること<sup>(1)</sup>にある」と定義することもできよう。

しかし教育はここに指摘されたような、個人を社会の一成員とする社会化的機能をもつばかりでなく、社会が従来歴史的に維持してきた道徳や規範を、進んで改革してゆくような批判力や創造力を個人のなかに発達せしめる、創造的機能をもっていることも否定できない。

(1) E. Durkheim, *Education et Sociologie*, 1922.

「教育は単なる伝達あるいは伝達のための技術ではなくして、生命あるものの発達の擁護推進である」という原則、従ってまた、教育は「伝達」という機能の他に、「発達の推進」、「覚醒への助力」という二つの重要な機能をもつことを忘れてはならない。<sup>(2)</sup> 前者の機能が全の個に対する働きであるならば、後者のそれらは個の全に対する逆働きとみることができよう。何故なら、教育においては、伝達されたものがそのままの形で受容されるのではなく、究極において「自己のもの」として積極的に採り入れられなければならないからである。デュルケームはこれを「道德教育論」<sup>(3)</sup>のなかで、次のように展開していった。<sup>(4)</sup>

かれは「人間の神に対してまずなすべきことは、人間相互の義務を遂行することである」という原則に立脚して、社会道德の必要をといた。そしてこの社会道德には、三つの基本的要素が存在していることを指摘した。

第一の要素は、「規律の精神」とよばれるべきものであった。これは個人に内在化している諸力としての「規則性」と、個人に外在化している「権威性」とから成立していた。規律は一方において、人間の行為を規準化する、すなわち内面化して習慣づけ、一定の規則性を実現化させることを目的としてもっているが、他方において、この権威性をもって個人の意志に強力な拘束を加えるものである。規律はこの権威性がなかったならば、個人に対して機能しえないものである。

第二の要素として指摘されたものは、「社会集団への参加」であった。デュルケームにとって、「道徳的に行動する」とは、「集合的利益のために

(2) 村井 実「マス・コミュニケーション」現代道德教育講座第5巻「道德教育の展望」所収 p. 145, なお詳細については、同氏著「教育学」慶応通信, 昭和31年, 参照。

(3) E. Durkheim, L'éducation Morale, 1934.

(4) 拙稿「デュルケーム社会学における根本問題」哲学第39集所収, 参照。

行動する」ことに他ならなかった。それ故、真の道德生活は集合的生活が始まる所に存在し、我々個人が社会的存在となるに従って、我々はより道德的存在となりうるのであった。しかしこのような社会集団への参加は、外部からの強制に基づくものではなく、個人の内面からの希求によるものであった。そしてそのためには、個人と社会の間に内面的な連繫を必要とし、社会は我々の外にあって、我々を外部から囲繞して拘束していると同時に、我々に内在して最良の部分を構成するものであった。

第一の要素が、外在的・超越的な社会を基盤として成立し、「義務」を契機として絶対至上の権威性をもって個人にのぞみ、外部から規則性を要求するものであるなら、第二の要素は、社会が個人に内在化し、最良なる部分を構成する限りにおいて成立しうる。そしてこの要素にあっては、「善なるもの」を契機として、個人の内部からよるこんで希求されたものが重要な意味をもってくる。

第三の要素として指摘されたものは、「意志の自律性」または「道德の知性」とよばれるものであった。道德は単に一定の行為を反復的に遂行することに存するだけでなく、さらにこれらの行為を規定する諸規準が、個人によって自由に欲求せられ、受容されるものでなければならなかった。この個人の自由意志による受容は、知性の光によって照明された受容に他ならない。

道德に関する諸規準、我々はまずそれらを受動的に受け入れることから着手する。社会的に未成熟な子供が、教育によって外部から受け入れるのがその顕著な例であろう。この限りにおいては、道德は権威性をもって個人に対し拘束を加えてくる。しかし、我々はそれだけに止るものではない。我々は知性をたえず磨くことによって、それら諸規準の種々の特性・条件・存在理由を探究することが可能である。この段階に至れば、道德の世界はもはや我々にとって外在的であることを中止する。道德の世界は明

断なる観念によって、我々の内部に表明されるものとなってくる。

以上は「道德教育論」におけるデュルケームの、個と全の関係に対する基本的な見方であるが、このことは個と全の問題が社会学にとってきわめて重要な課題であると同様に、「教育」を考察してゆく場合にも、無視することのできない問題であることを示唆している。

周知の如く、デュルケームは「教育論」において、「教育」を社会的諸事実の一つとしてみ、さらにこれを社会的な物 (chose sociale) として、実証主義の立場から歴史的に究明していった。そこに強調されたのは、全の個に対する強力な働きであった。このような主張の根底には、社会の個人に対する外在性・優越性・拘束性をみとめた、デュルケーム独自の社会学主義 (sociologisme) <sup>(6)</sup> があった。

しかしこのような見解に対して、現象学的見地に立つ J. モヌロは、まず第一に、デュルケームの「物として」(comme des choses) の見方について、「社会的諸事実を物として扱うことはできない。何故なら、それらは物とは異った“がある存在”としての個有の様態をもっており、状況と時間に制約された人間的条件が、それらに初めて一つの意義を与えるからである」<sup>(7)</sup> と反論し、ついでデュルケームの指摘した物としての社会的諸事実の、個人に対する外在性と拘束性に対して、「我々によって拘束されているという“体験された状態”を考慮することなしに、社会的諸事實は成立しうるものではない」<sup>(8)</sup> と、個の主体性を著るしく強調している。

デュルケームとは、その根本において、全く対蹠的立場にたつモヌロとは異なつた意味で、むしろデュルケーム社会学の立場を十分斟酌しつつ

(5) E. Durkheim, *Education et Sociologie*, 1922.

(6) 拙稿「デュルケームの教育論とその批判」哲学第 33 集所収、参照。

(7) J. Monnerot, *Les Faits Sociaux ne sont pas des Choses*, 1946.

(8) J. Monnerot, *ibid.*

も、その批判と修正とによって、デュルケーム社会学の進展を期待したのは、G. ギュルヴィチである。

モヌロの批判にしても、ギュルヴィチのそれにしても、それらに共通にみられる点は、デュルケーム社会学における個の主体性の無視を厳しく指摘していたことであつた。就中、それは集合表象と個人表象の問題、社会の変動に関するデュルケームの見解のうちに、この弱点を見出だすことができる。

しかしまた一方においては、デュルケームがその壮大な学的体系において、全く個の全に対する逆働きを無視していたかという、必ずしもそうではない。<sup>(9)</sup> そのことについては、すでに前掲の「道德教育論」においても指摘することができると思う。

本稿ではモヌロやギュルヴィチのデュルケームに対する批判を通じて、デュルケーム社会学の弱点といわれるものに注目し乍ら、再びデュルケーム社会学をかえりみて、<sup>(10)</sup> 個と全の問題を検討していつてみたい。

モヌロは「社会的事実<sup>(11)</sup>は物ではない」という多少冗長と思われるような題名の著作のなかで、デュルケーム社会学における基本的態度に痛烈な批判を下している。

モヌロはまずこの書物の序文のなかで、次のようないくつかの問題を提起<sup>(12)</sup>している。

1) デュルケームの主張する方法規準が、どの程度と範囲において有効な

(9) 拙稿、前掲論文「デュルケーム社会学における根本問題」参照。

(10) 本稿では紙幅の関係で、デュルケームの「分業論」(De la Division du Travail Social, 1893) に視点を合せてみたい。

(11) J. Monnerot, *ibid.*

(12) *ibid.* pp. 11—12.

ものであろうか。

2) 社会的諸事實は、デュルケームによって正当に規定されえたであろうか。

3) それらを果して「物として」とり扱うことが可能であろうか。

4) デュルケームによって、ひとしく「社会的」と名付けられた諸事實が、実はきわめて異質的なものではないであろうか。例えば、制度的事実と群衆心理学的事実とは、全く異質のものでないであろうか。

5) デュルケーム学派の人々が、「自明の理」として受けとってきた心理学と社会学の絶縁性なるものが、果して存在するものであろうか、等々。

序文において、デュルケーム社会学に対する多くの疑問を提出したモヌロが、これらの疑問に対して、否定的な見解をもっていることは疑いえない。<sup>(13)</sup> すなわち同書の第五章にて「社会的諸事實は物ではない」、また第六章にて「社会一般なるものは存在せず、存在するのは、状況と時間のうちに人々によつて体験された、社会の諸状態だけである」<sup>(14)</sup>ことを強く主張し、デュルケーム社会学に対して全く相反する立場をとっている。

「デュルケームの方法規準との訣別」<sup>(15)</sup>という、いくらか感情的な表現を題目として用いた第五章では、次のようにモヌロの立場が展開されてゆく。

社会的諸事實を物として扱うことはできない。その理由は、これらの事實が物とは本質的に異った「がある存在」としての個有の様態をもっており、状況と時間に制約された人間的条件が、それらにはじめて一つの意義を与えるからである。「状況と時間に制約された人間的条件」(condition-humaine située et datée)、これがモヌロの学的体系における基礎概念で

(13) *ibid.* p. 61.

(14) *ibid.* p. 74.

(15) *ibid.* p. 61.

<sup>(16)</sup>ある。「今日、社会学は如何なる条件下に可能であるか<sup>(17)</sup>」という基本的課題に対するモヌロの解答は、この根本概念のうちにひそんでいる。状況と時間に制約された人間的条件とは、モヌロによれば、あらゆる事柄に対して、ある一定の見地にたつ人間存在の一つの様態である。それ故、世界は、萬物は、この制約された人間的条件に対して存在し、この条件はかれに対して存在する。しかもこの条件は制約をうけている。それは、我々がいまここに位置していることからわかる通り、件の人物がまさしく人間的条件とよばれうるためには、二つの要因が必要である。状況と時間がそれである。状況と時間は本来不可分の関係にある。何故なら状況とは、同時に歴史的状況でもあるし、世界のなかに位置し、他者との交りのうちにあるという人間的条件からして、情緒的状況でもあるからである。だからすべて状況は、時間の制約をうけている。他方、時間は状況の抽象化されたものといえるだろう。世界や萬物が、彼・汝・我のために存在するという立場からすれば、神の観念も、不完全なるもの、つまり人間によって抱かれた十全、完全なる存在についての観念にすぎなくなる。そこではあくまでも状況と時間のもとにある人間的条件が中心となる、基準となっている。モヌロの学的体系において、このような人間的条件が基礎概念となるかぎり、絶対の個人 (individu) が対象とならないことは明かであろう。「individu という語、それは語原的には atom という語にひとしい。絶対の個人なる語は他者に分割されたり、割譲されることのできないものを意味している。」<sup>(18)</sup>モヌロがもっとも重視した点は、特定の個人がもつ独自の性格にはなかった。条件づけられた一存在としての人間、如何なる瞬間にも、この条件が彼によって、彼のうちに与えられていることを意識している人

(16) ibid. pp. 19—21.

(17) ibid. p. 18.

(18) ibid. pp. 20—21.

間に対してであった。それ故モヌロにとって重要なのは、絶対の個人としての人間的現実ではなくて、彼という人間がもつ統一性・全体性・独自性が、すべて状況と時間という一定の条件によって制約されているという事実であった。このような基本的見地に立脚して、モヌロはデュルケーム社会学の第一命題であった「社会的諸事実は、物として扱われなければならない<sup>(19)</sup>」という根本的主張に真向から反対してゆく。かれによれば、社会的諸事実は、物とは異なった実存としての個有の様態をもっている。それらは現象である限り、まず第一に多種多様の姿をとるが、ある状況的・時間的条件が、それらに一つの意義を与えたとき、はじめてその存在理由が生じてくる。それ故、社会学が学として真に有効性を発揮するためには、この「体験された状態」<sup>(20)</sup> (états-vécus) を重視しなければならない。

人間的実存に注目し、個の主体性を著るしく強調しつつ、そこから社会学体系の再構成を企図しているモヌロの立場が、社会学の現象学への接近、現象学的見地の社会学への導入を意味していることは論を俟たない。モヌロはそれ故、フッサルの業績を高く評価し、フッサルによって、はじめて「人文諸科学」<sup>(21)</sup> に光明の一步がもたらされ、その功績はデカルト的思考の、18世紀における自然諸科学方法論への導入による成功、これに比肩しうるものであることを指摘している。

モヌロのいう「人文諸科学」は、デュルケームおよびその学派の人々が信じていたような、19世紀末の自然科学的方法に、その探求を委ねることによって達成されるものでない。「人文諸科学」の対象は、すでにみてきたように、「がある存在」としての個有の様態をもつものであるから、それを把握する独自の方法が存在しなければならない。「社会学は如何にして可

(19) E. Durkheim, *Les Règles de la Méthode Sociologique*, 1895.

(20) J. Monnerot, *ibid.* p. 61.

(21) *ibid.* "sciences de l'homme"

能か」の問いに対する モヌロの答えは、「体験された個々の社会的状態に関わりをもつ、局地的な現象学<sup>(22)</sup>」であった。萬物は「机の如く」、すなわち「物として」存在するのではない。存在するのは、そこに与えられ、とらえられ理解された個有の様態だけである。モヌロによれば、このように現象学的見地からの考察を始めるときにのみ、はじめて「人文諸科学」は、*actuelle* なものとなってくる。モヌロの主張する現象学的見方の根拠は、要するに「自然的存在と同じように、社会的存在も唯一の存在様式しかもたぬ」という承認の拒否を意味している。それは意識が、つねに状況と時間に制約された一定の人間的条件に結びついており、感得し理解する人間存在以外の何物でない、という原則に基づく拒否であるともいえる。しかし「社会的諸事実を物として扱う」というデュルケームの第一命題が、モヌロの理解し、それが論難の根拠となっている「社会的諸事実、即、自然的諸事実」を意味していないことは、デュルケームの「社会的な物」(*chose sociale*)の概念によっても明かである。このことについては、以前にふれたことがあるし、後述するG. ダヴィのモヌロ批判でも多少ともふれているから、<sup>(23)</sup>こゝではこれ以上の反批判を省略しておきたい。<sup>(24)</sup>

現象学的見地に立脚した、モヌロの意図する社会学と「人文諸科学」との関係はどうなっているであろうか。モヌロの社会学の目的は、他の社会諸科学がすでに研究してきた諸事実に、新しい意味を与えることにあり、換言すれば、他の諸科学によって処理せられてきた与件に対して、新しい選択眼をもつてのぞむこと、これがかれのいう社会的見地であった。モヌロの主張する社会学の新しい選択眼、独自の見地とは如何なるものであ

(22) *ibid.* p. 62.

(23) 拙稿、前掲論文「デュルケーム社会学における根本問題」参照。

(24) G. Davy, "Sociologie Général et Morphologie Sociale," *L'année Sociologique*, Troisième Série: 1940—1948, pp. 184—187.

ろうか。それは次の語句のうちに表明されている。「社会学の人文諸科学に対する見地は、同時に二つの事柄を可能にする。一は、人文諸科学各々のもつ諸要素の比較であり、二は、これらの要素の理解と比較を通じて、<sup>(25)</sup>新しい意義を産出することである」それ故モノロにとって、社会学の独自性は、対象それ自体の特殊性からくるものでなく、個々ばらばらの対象を、一つの可視的分野に総合しうるような、独自の視点から生ずるものであった。このような見地にたつモノロのデュルケーム批判は、聊か感情的でもある。かれによれば、デュルケームが対象それ自体の相異性から、社会学を他の社会諸科学から限界づけようと試みたとき、社会学は不当にもデュルケームによって、その対象を狭められてしまった。それは後々の社会学にとって、永久に有害なものとなった。社会学はデュルケームが望んだ如く、他の諸科学を排除することによって成立しうるものでない。それどころか、諸科学の成果を利用することによって成立するのである。

「社会的諸事実は物として扱われねばならない」という、デュルケームの根本的主張に対するモノロの極端な対立は、さらに次のような諸点にも波及してゆく。<sup>(26)</sup>

第一に、社会的諸事実を物として扱うことによって、デュルケームは恰も、そこに意識が存在しないかの如くに処理してしまった。これはデュルケームが、状況と時間に制約された人間的条件の無視に由来する。そのため、等しく社会的諸事実ではあっても、同一の単位では計ることのできない諸現象を、すべて物として画一的に取扱ってしまった。しかし経済的制度と宗教的変動を、同一の次元で扱うことはできない。群衆心理学的諸事実に属する人間行動と制度的行為とは、現象学的にみて異質のものといわなければならない。何故なら群衆心理学的状況は、「説明されうる」もの

(25) J. Monnerot, *ibid.* p. 64.

(26) *ibid.* pp. 65—78.

でなくて、状況と時間を通じて、はじめて「理解されうる」ものだからである。かくしてデュルケームの犯した過失は、相互に還元することのできない、きわめて異質の諸現象を、等しく「物として」処理してしまったことであつた。デュルケームが社会的諸事実としての存在を主張した「社会流」(courants sociaux)、「世論流」(courants d'opinion)も、モヌロにとっては、それらの浮動的現象を物とよび、物として扱うことは、言語の濫用以外の何物でもなく、最大の困難を伴うものであり、全く無駄な努力であつた。モヌロの立場よりすれば、浮動的現象としての「社会流」,「世論流」は、「理解」の対象となるものであるのに反し、「物」の特性は、理解されることにあるのではない。「物」は検証され、説明される対象であつた。

デュルケーム学派の人々は、社会学を制度の科学、制度の形成、制度の機能を研究する科学といった。制度はデュルケームによれば、「社会流」,「世論流」の如く浮動的なものではなく、固定的なものである。それ故、制度は社会的諸事実の一つとして、デュルケームにとって、もっとも代表的なものであつた。モヌロの批判は、さらにこの制度そのものに対する、デュルケームの扱い方に向けられてゆく。社会的諸事実を物として扱うことは、制度をその客体性によつて定義することに他ならない。しかし制度に一つの意義を与える「体験された状態」を無視して、制度を説明し、解釈することは、無駄なことであつた。モヌロにとっては、群衆心理学的諸事実にしても、諸制度にしても、それらに共通にみられる唯一の特徴は、「物ではない」ということであり、外在的事物としてみる際には、捕捉することのできない「一つの意義」をこれらがつもつことであつた。

第二に、デュルケームは物の顕著な特性として、我々に外在し、我々に依存しない点を指摘している。この前提に立脚して、社会的諸事実が個人に対する拘束性をもつが故に、外在的であるというならば、そこには異質

の諸現象に対して、同一の名称を冠した過誤がある。外部から強制力をもって課せられ、現象学的にみて至上命令として受取られた拘束も、内部からの願いや感激として抱かれた渴望も、デュルケームによって、ひとしく「社会的拘束」として扱われてしまった。デュルケーム学派の人々によれば、この後者の場合も、「外部的拘束が、個人に内在化した結果にすぎない」といわれうるかも知れない。しかしモヌロの立場からすれば、そこには「体験された状態」を捨象してしまった、内容なき「拘束」という語が、たゞ残るのみであった。

モヌロによって、「社会的諸事実を物として扱う」デュルケームの基本的立場は、根底から否定されてしまった。しかしそれ以上に、モヌロによって承服しがたい事実は、社会学と心理学との間に、絶対的・不還元的な異質性の存在を主張するデュルケームの立場であった。

モヌロによれば、デュルケームの指摘した「社会的諸行為は個人に外在する」という表現ほど、曖昧なものはない。何故なら、この句はたゞ、「それらの社会的行為が、特定の個人、即、その人間独自の人間的状況という事実から独立している」ことだけを、示しているにすぎないからであった。デュルケームはこれらの社会的行為が、個人を基体 (substrat) とするものでないことを主張している。これに対してモヌロは、「社会的行為は個人的行為である<sup>(27)</sup>」と反論する。その理由は、特定の社会的行為は、すべて個人的諸行為の形態をとって、現象として表出されることに求められる。それ故、「社会流」や群集的諸行動の起源を、個々の意識に尋ねることを拒否したデュルケーム的思考は、モヌロによって大変な誤りとみなされてしまった。デュルケームによって個人心理学的諸事実から切り離された社会学的諸事実は、モヌロによって再び、社会的諸現象はそれらが種

(27) *ibid.* p. 70.

々の意識の個人的性格に依存する限り、心理的諸現象以外の何物でもなくなった。社会的諸事実が個人の意識に求められるとするモヌロの立場よりすれば、デュルケームの「集合意識」(conscience collective)は、もはや、「何らかのものについての意識ではない、抽象的な」<sup>(28)</sup>さらに極言されて、「個々の体験から八つ裂きにされた、一つの抽象として」<sup>(29)</sup>の意識にすぎなくなってくる。

個の主体性を著るしく強調するモヌロにとっては、「社会的諸事実を物として扱う」デュルケームの基本的態度や、デュルケーム独自の「集合表象」の概念ばかりでなく、社会的事実の決定要因を個人意識に求めず、先行の社会的諸事実のうちに求めなければならぬとした、デュルケームの社会変動に関する基本的考え方も、到底理解しえないものであった。デュルケームの意図した「社会学的決定論」は、モヌロによれば、社会的結果を説明せんがために、他の諸要因を無視して、専横にも社会的要因のみ抽出してきたものであった。

モヌロのデュルケーム社会学批判は熾烈をきわめた。それはデュルケームの意図するところをいくらかでも理解し、その上にたって建設的な批判を試みるというよりは、デュルケームの構築した社会学体系を、基礎構造そのものから覆えそうとする野心的な試みであった。「社会的事実」、「集合意識」、「社会変動の決定要因」、これら三つの事柄に対するデュルケームの基本的考え方には、「物として」扱う独自の見方と、「全の個に対する優越性・主体性」があった。しかしモヌロにとっては、これら二つの見方は、いずれも承服し難いものであった。モヌロの三つの側面からなされた、全く対蹠的な批判のなかには、デュルケーム社会学そのものがもつ弱点

(28) ibid. p. 78.

(29) ibid. p. 77.

を、鋭く衝いているものがある。がしかし、それらの非難が正当の判断に基づく学問的批判の領域に留らないで、聊か曲解されて、感情的領域にまで進出している点も見逃してはならない。そのことはすでに、上述してきた文脈のうちにも看取できるけれど、モヌロの「デュルケームの意図は、閉ざされた社会学、即ち生物学・心理学・歴史学、さらには“理解”に眼を閉じた、一つの社会学の建設にあったといふことができる<sup>(30)</sup>」という表現や、「種々の点からみて、デュルケームはもはや、“社会統体主義”(totalitarisme social) という文字の前には、一人の無気力な理論家にすぎない」という批評のうちに、よく認めることができよう。

このようなモヌロの、デュルケーム社会学の基本的立場を、根底から無視するというか、蔑視するような態度に対して、フランスの伝統的 sociology を遵守しようとする学者達のなかから、当然の非難が生れてこよう。ダヴィがその一人であった。ダヴィは「社会学年報」(L'année Sociologique, Troisième Série, 1940-1948) によせた一論文のなかで<sup>(31)</sup>、次のように、モヌロのデュルケーム社会学批判の反批判を試み、デュルケームの立場を徹底的に擁護している。

ダヴィによれば、モヌロはその当初からデュルケームの見解を理解していなかったように思われる。いやそれどころか、もっと一般的な意味で、人間事象に関する科学の樹立を目論む、社会学の見地そのものをも理解しておらないようにみえる。ダヴィにとって、今日デュルケーム的見方の正統性を是認することは自明の理であって、いまさらそれに異議を唱えることは、今日の社会学そのものを否定する態度に受けとられるのであった。勿論、社会学は固定的・不動的なものではない。それ故、ダヴィにいわし

(30) *ibid.* p. 71.

(31) G. Davy, *ibid.*

むれば、我々はデュルケーム的方法論を用いて、かれ自身が成就しえなかった多くの成果を期待しうるし、新たなる経験や研究を通じて、デュルケームの意図した人間事象の科学の樹立に、少しもさし障ることなく、むしろデュルケーム的方法を修正し、さらに稔りあるものとすることができる。

モヌロによって手厳しく非難されたデュルケームの有名な命題「社会的諸事実を物として扱う」は、ダヴィにとって、非難されるどころか、逆にこの命題こそデュルケームが、科学的把握の困難とみられる人間事象的要素を明確に把えようとする努力、そのものを示すものに他ならなかった。個の主体性の場から脱れて、科学の領域において、客観的な立場で、人間事象的要素を理解しようとする理由がそこにあった。デュルケームがそのために、機械論的説明に向っていったのは当然であったのである。しかし同時にまた、デュルケームはそれら人間事象的要素の特殊性を指摘することを閑却しておらないし、それによって社会的諸現象の人間係数的複合事象を、単純な諸要素に還元してしまうような機械論的説明に陥いることから免れえたといえる。ダヴィはデュルケームの社会学のなかで、この二つの傾向が、相互に均衡を保っていることを認めている。デュルケームの社会学は、一方において科学であらねばならないと同時に、他方において人間的要素をそのままに留めておくことを目指したものであった。デュルケーム自身、「方法規準」の第二版序文<sup>(32)</sup>のなかで、人間的なるものを機械論的に、また唯物論的に捨象してしまうものでないことを明言している。社会学を科学として成立させるために、一種の主観主義の危険を孕むと思われた個体主義的立場を排除して、全体主義的立場をデュルケームはとったが、しかし、個人の、人間としての役割を「集合意識」に求めたの

(32) E. Durkheim, *De la Méthode Objective en Sociologie* (The Preface to the Second Edition of *Les Règles de la Méthode Sociologique*, 1901.)

は、そのためであったと思われる。デュルケームによれば、「集合意識」はその基体としての個人なしには成立しえないものであったが、それが一度、「個人意識」の結合の結果として成立すれば、それはすでに全く新しい独自の実在であった。「集合意識」は孤立した夫々の個人からではなくて、かれらの結合によってはじめて生ずるものであり、個人のもついろいろな特質は、この場合、その結合に際して展開される独自の力によって変形され、全く別箇の実在なる集合意識のうちに吸収されてしまうのであった。それ故、「集合意識」は諸個人間の意識間に交換される作用と反作用との所産ではあるが、全く独自の所産として、個人の範囲外に存在するものであった。このような「集合意識」の現われである「集合表象」(représentation collective)が、固定的なものであれ、流動的なものであれ、個人に対して外在・拘束の諸特性をもち、歴史的・超越的存在として、デュルケームの眼に映じたのも当然であった。そして「集合表象」が個人に対して外在的・超越的である限りにおいて、これを「物として」扱うことが、デュルケームにとって可能であった。

しかし、この「集合的」という新しいレベルにおいてさえも、さらに、デュルケーム的思考は、科学的であらねばならないと同時に、人間的要素を無視してはならないという二元性 (dualité) への回帰、これを内的な悩みとして、秘かに煩悶しつつゆくのではないであろうか。<sup>(33)</sup> モヌロのデュルケーム社会学批判に対する反批判を通じて、デュルケーム社会学を正当に評価し、その根本的立場を擁護したダヴィの、デュルケーム的思考に対する同情的懐疑は、そこに始まる。「集合表象」はたしかにデュルケームの主張する如く、存在様式 (manière d'être) によって条件づけられた、個有の総合的所産ではあるが、同時に特定の諸個人に、独自の一結合体と

(33) G. Davy, *ibid.*, p. 186.

して映じた像であり、現実にはそれらの人々によって体験された表象でもある。それ故、「集合表象」は社会学的説明ばかりか、実存主義的記述をも必要とされる「がある存在」でもありうる。既にふれた如くダヴィの立場は、デュルケーム的方法から、その創始者が引き出しえなかった諸結果を導出することであり、さらに新しい学問や種々の経験にふれることによって、デュルケーム的方法を修正し、稔りあるものとして、方法において科学的、対象において人間事象的であることを損わぬ、一つの科学としての社会学を完成することであった。それ故ダヴィにとって、デュルケーム的思考を根本的に是認し、これを克服したあとに残る課題は、デュルケームによってなされた個人的要因の忌避が、デュルケーム的方法論の前提そのものにとって絶対不可欠のものであるのかどうか、個人的要因を損うことなく、しかも社会的要因を除外することなしに、如何にして社会学的説明のなかに、個人的要因を再統合化するかの問題であった。かくしてこのような個人と社会の背反の問題解決の鍵を、ダヴィは米国の社会学や文化人類学におけるいくつかの傾向、就中G.H.ミード、R.リントン、A.カーディナー等の学説のなかに求めていった。

モヌロの行ったデュルケームと全く相反する立場からの批判が、ダヴィの反批判によってもなお、それ自体において正鵠を射たものであるかどうか、またモヌロのこのような社会学的見方が、今日の如く実証性を著るしく要求される社会学において、如何なる有効性と妥当性を占めるか、その程度と限界についての詳細な検討は別の機会に譲るとして、モヌロとは違った意味で、むしろダヴィと同じくデュルケーム社会学の立場を十分斟酌し乍らも、ダヴィとは異った方向において、その批判、修正によってデュルケーム社会学の進展を期待したのは、ギェルヴィチであろう。

ギェルヴィチはその著「社会学の現代的課題」<sup>(34)</sup>の第六章で、デュルケ

ム社会学の基本的概念の一つである「集合意識」の問題を、デュルケームの夫々の著作、論文を通じて、詳細な検討・批判を試みている。<sup>(35)</sup> ギュルヴィチはデュルケームの広範囲にわたった研究領域を、次の三大時期にわかって、これらの時期に夫々配分される著作や論文のなかに、デュルケーム独自の「集合意識の理論」が、如何に展開されているかを考察している。

第1期 (1893—1897), 「社会的分業論」, 「社会学的方法の諸規準」, 「自殺論」などの諸著作によって代表される時期。

第2期 (1899—1911), 「集合表象と個人表象」, 「道徳的事実の決定」, 「実在判断と価値判断」などの諸論文によって代表される時期。

第3期 (1812—), 「宗教生活の原初的形態」の著作によって代表される時期。

「集合意識の理論」は、ギュルヴィチによれば、デュルケーム社会学の主体を形成するものであり、いわば「<sup>かなめ</sup>要石」(clef de voûte) となるものであった。デュルケームの主張する社会的実在の独自性や、他の諸要因に還元されえないその不還元性の観念のすべては、この「集合意識」に関するデュルケーム独自の理論に基づくものであり、かれの広範囲にわたった研究の諸領域：分業論、方法論、自殺論、道徳論、教育論、宗教論、価値論など、すべての基底には、この「集合意識の理論」が横たわっていたとみてよい。従ってギュルヴィチのみるところでは、デュルケームの学的体系において、この「集合意識」の概念ほど、デュルケームの社会学を決定的に方向付けたものは他にないし、またそれだけに、この理論ほど各方面から活潑な非難を浴びたものはなかったのである。

デュルケームの「集合意識」に対して、ギュルヴィチは、超越性、絶対

(34) G. Gurvitch, *La Vocation Actuelle de la Sociologie*, 1960.

(35) *ibid.*, pp. 351—408, “Le Problème de la Conscience Collective dans la Sociologie de Durkheim.”

的權威性、神性の三つの特性をみとめ、これらの要素がデュルケーム的思考のなかで、深く結合し合っている点を指摘している。

モヌロはこのようなデュルケームの「集合意識」に対して、次のような非難を浴びせていた。<sup>(36)</sup> 集合意識は一つの現象ではない。如何なる現象も、まさしくこの名称で呼ばれることはできない。集合的なるもの、それは現象ではない。状況と時間に制約された人間的条件によって体験されたそれは、一つの包囲 (encerclement) であり、一定の背後からの力 (vis a tergo) である。デュルケームによって命名された、独断的抽象としての「集合意識」は、諸社会のもつあらゆる特殊性や歴史性を放逐してしまった。デュルケームはこのような諸社会の特殊性をみずして、画一的に同質的なものとして処理してしまった。そこにえられたのは、種々の社会の体験された状態ではなくて、体験からずたずたに切離された、一つの抽象としての社会一般であった。現実の歴史的な社会は、このような社会一般としての姿、幻想としての「集合意識」としてでなく、一定の国民、特定の民族として憧憬の的となっているのである。

モヌロによっては、デュルケームの「集合意識」は、状況と時間によって制約された「がある存在」としての人間的条件を捨象した、一つの独断的抽象、幻想にすぎず、モヌロの思考からは一顧もされないものとなっている。

しかしギェルヴィチにおいては、デュルケームによってえられた貴重な研究成果を、真に価値あるものとするために、「集合意識」をデュルケームの形而上学から解放し、デュルケーム自身の思考から「集合意識」を擁護し、「客体化された絶対精神」や「超越的秩序」との羈絆を、たち切ってやることであった。ギェルヴィチもデュルケームと同じく、「集合意識」が

(36) J. Monnerot, *ibid.*, pp. 74—78.

社会的実在の否定しえざる一側面として現われることをみとめる。しかしギェルヴィチにとっては、「集合意識」は決して超越的なものでなく、つねに内在的なものであり、個人的心性と集合的心性との「視界の相互性」(réciprocité de perspectives) に基づく意識として捉えられた。このような「集合意識」は、もはや絶対精神の世界や超時間的世界との関連においてみられるものでなく、個人意識と同じ状況にある *Esprit*、または *Logos* と称せられるものと密接な脈絡を保っている。それ故、この段階における「集合意識」は同質的・調和的なものでもなければ、統一的なものでもない。そこにはあらゆる社会、あらゆる集団に、多種多様の「集合意識」が存在し、それらの意識間の葛藤は、「個人意識」における葛藤、それよりも激甚なものであろう。これらの「集合意識」は、社会的結合、特定の集団、社会的実在の深層的諸段階 (*paliers en profondeur*) などの諸形態と密接に結合しているものであり、また一方、これらの集合的意識状態が存在しなければ、実現化されえない結合の諸形態でもある。

デュルケームが全体社会の「集合意識」の、個人に対する外在・拘束・超越の諸特性を強調したのに比して、ギェルヴィチの「集合意識」に対する研究は、さらにより一層の精緻な分析をもって、諸社会の深層部へと発展していったのである。

「集合意識」に関するデュルケーム的思考を克服して、「視界の相互性」の媒介によって、「集合意識」と「個人意識」との関連を見出し、「集合意識」の内在性と多様性を指摘する段階にまで到達しえたギェルヴィチの独自な見解のなかに、モノロがデュルケーム的思考を極力排除して主張するに至った、「状況と時間の制約下にある体験された状態」の観念が、内包されている点を看過することはできない。

ギェルヴィチの主張する「精神の社会学」(*sociologie de l'esprit*) は、宗教・法・道徳・芸術・知識・言語・記号・象徴などの諸対象を包括して

おり、きわめて広範囲の研究領域を内包している。「精神の社会学」は、かってデュルケームの提示した「作用様式」(manières de faire)の学、「社会生理学」(physiologie sociale)に類似したものといえよう。このような「精神の社会学」がまず直面する課題は、社会学の諸部門の主体的側面を構成している、「集合表象」としての制度や経験や行為・判断の諸問題である。ギェルヴィチのデュルケームにおける「集合意識」の分析は、単に批判に止らず、この「精神の社会学」の樹立の礎石の布置であったとみるべきであろう。

ギェルヴィチはこのきわめて克明に画かれた、積極的な意味での批判的論文を通して、デュルケームと当時の論敵であったG.タルドの共通の欠陥をいくつか指摘している。

1) デュルケームもタルドも、個人意識が夫々分離して独立に存在し、各々が別個に、「集合表象」に依拠していると仮定したことであった。

この仮定に立脚して、タルドは集合意識が一つの幻影に過ぎないと極言し、デュルケームは逆に、タルドの主張する「脳間心理学」(psychologie intermentale)が、個人心理学の別名に過ぎないと断定したのであった。

2) デュルケームもタルドも、意識はそれ自体において閉ざされたものであると仮定したことであり、<sup>(37)</sup>「開かれた意識」の観念は、かれらの考慮外にあったと思われる。タルドはかれの主張した「模倣」が、実は「開かれた意識」や「同類意識」(consciousness of kind)の概念によるのみ解決される問題を含み、そのこと自体、「我等」とか「集合意識」の現われである、「集合表象」の問題へと進展してゆくことに留意しなかつ

(37) この点については、J. Monnerot の「閉ざされた社会学」(une sociologie close)というデュルケーム批判を、すでに記してきた。(J. Monnerot, ibid, p. 71)

た。デュルケームはまた、タルドの「模倣」の観念とは逆の方向へ、歩を進めていったが、種々の意識の融合が、個人的差違に基づく他者の理解なしには成立しえないし、「集合意識」が諸個人の融合的意識から独立して、生起しえないものであることを無視した。

ギユルヴィチの求めていたものは、すでにふれたように、「集合意識」も「個人意識」も相互に一つの全体のうちにあり、相互に内在し合っていることを認めることであった。この見地よりして、タルドは「個人意識」の「集合意識」への内在化を、デュルケームは「集合意識」の「個人意識」への内在化を閑却したといえる。

- 3) デュルケームもタルドも、人間意識界の現象を説明するに際して、化学・物理学上の概念を用いて、機械論的に説明しようとした。

デュルケームは「集合表象」の、諸意識間の綜合の過程をへて、個人に対する独自性・外在性の獲得を、元素間の化合現象との類比によって捉えようとしたし、タルドは物理的世界にみられる反復・対立・適応の三つの鍵をもって、人間事象界の解明を試みようとした。

ギユルヴィチは、過去の同時代に、フランスの社会学において、指導的役割を演じたデュルケームとタルドの共通の欠陥を列挙したのち、結論として、デュルケームの「集合意識」の超越的性格そのものが、それ自体矛盾を孕むものであることを指摘している。「集合意識」の超越性は、社会的実在の、その他の諸要因に還元されえないという「不還元性」そのものに、有効に働くものであるどころか、反えて逆に、この独自の性格に相対立するものとなってこないであろうか、「集合意識」が、デュルケームの主張するように、もし仮りに不還元的一実在であるならば、それは「個人意識」と無縁のものとなるばかりか、他の「集合意識」や、より一般的な意味での「精神界」と、絶縁されたものとなってくるであろう。

モヌロの否定的批判にしても、ギェルヴィチの肯定的批判にしても、それらに共通にみられたことは、デュルケーム社会学における個の主体性の欠如を、鋭く衝いていたことであつた。

モヌロも指摘していたように、デュルケームによれば、「集合表象」の如き社会的事実の決定要因は、ただそれに先行する社会的諸事実のうちのみ求められなければならない、「個人意識」のうち求められるものでなかつた。先行する社会的事実とは、周知のように、デュルケームによって「内的社会環境」(milieu social interne)とよばれうるものであり、これは物と人の二つの要素から成立している。物とは社会に内在する物質的事物の他に、先行の社会活動の所産をも含むものであつたが、これらのいわゆる物は、ただ社会進化の速度と方向とを変化させるに過ぎない。それは社会変動の原動力ではなくて、社会の活動力の働きかけらるべき素材にすぎなかつた。そこに社会の活動力が作用して、はじめて「集合表象」の決定要因となりえた。デュルケームはその社会の活動力を、いま一つの構成要素である人に求めた。しかし、この人的要素において、特に重要視されたものは、個人または個人の意識ではなくて、人口の数と人口の集中度(動的密度, *densité dynamique*)であつた。

しかし「動的密度」は、デュルケームの主張した単に経済的關係においてばかりか、精神的に共同生活を営み、相互に作用し合っている人口の数によつても決定せられうるし、また諸個人間の精神的相互作用の強弱の程度や質的变化によつて、人口の数は一定であっても、動的密度は相異なるであらう。

デュルケームは社会変動の究極的要因として動的密度、就中、諸個人間の精神的相互作用に注目し乍らも、個人と個人との相互作用それ自体の研究を、さらに綿密に行なわなかつたのは事実であつた。

けれども、デュルケーム的思考のなかで、個の全に対する逆働きかけ

や、個そのものが完全に無視されてしまったかという点、必ずしもそうではない。「道徳論」や「教育論」においては、むしろ個の全に対する主体性の確保が、デュルケームにとって問題であったように思われる。T. パースンズはこのことに関連して、その著「社会的行為の構造」<sup>(38)</sup>のなかで、デュルケームの学的体系を、その著作・論文に応じて、1) 分業論、2) 方法論・自殺論、3) 集合表象と個人表象・道徳教育論・道徳事実の決定、4) 宗教論の四大時期に大別して、ギェルヴィチとは異った視座から詳細な分析を試みているが、それによると、第1期から第4期に移行するにつれて、デュルケームの「集合表象」の意味が、「個人的心性に外在する、経験的一実在としての理念の体系」から、「それ自体、個人的心性に内在し、行為において有力な決定要因となる理念の一体化したもの」へと、極端に変わってきたことが指摘されている。

けれども、デュルケームのこのような比較的無視され勝ちだった側面、1) 全の個への内在化、2) とりあげられた個が、デュルケーム的思考のなかで、必ずしも一義的な個でなく、多義的な個であったことなどが、果してパースンズの指摘したように、デュルケームの後期の作品において、はじめて現われてきたものであろうか。<sup>(39)</sup>

例えば、初期の労作であったデュルケームの「分業論」<sup>(40)</sup>において、その底を流れているものは、諸個人の教育による同質化の反面、異質化に基づく社会的分業の発達、それに由来する社会の進歩についての観念であった。デュルケームが「分業論」のなかで提示した「機械的連帯」の社会では、何等の媒介なしに、直接に個が全に結びついている。その結合の仕方は、無機物の構成分子間の物理的結合に類似している。この連帯における

(38) T. Parsons, *The Structure of Social Action*, pp. 301—470, 1937.

(39) 拙稿、前掲論文「デュルケーム社会学における根本問題」参照。

(40) E. Durkheim, *De la Division du Travail Social*, 1893.

特徴は、全の共同意識が、個のもつすべての意識をまさしく被覆し、全と個は全く結合し合っている。ラディカルな表現をとれば、個性は零である。この連帯がその力を行使するときは、個のもつ夫々の人格は明かに消滅し、その際、個はもはや自己自体でなくて集合的である。「集合意識」は個のうちにひとしく内在化され、この連帯の基礎は、かかる個の類似性に求められる。いわば個のもつ夫々の人格は、集合的人格のうちに埋没し、「集合意識」はすぐれた超越性を保持している。

他方、「有機的連帯」の社会においては、個は全体社会を構成する結合的諸集団への従属を通じて、全体社会へとつながる。この連帯における各成員としての個は、自らの資質と能力に基づく職能的分化を行い、各々の個はその自発性と能力に応じて、一定の社会的役割を演じている。その結合の仕方は、高度の有機体における、部分と全体の結合に類似している。この連帯においては、各々の個が自己の個有な活動範囲を、従ってまた個有の人格をもって、はじめてその結合が可能となる。「集合意識」が規制することのできない専門的機能が、そこに確立されうるためには、「集合意識」が、個の意識の一部を開放したまま残しておくことが必要である。

このような「有機的連帯」の社会が成立するために、デュルケームの強調したものは、個の全よりの解放、個の自発性、自律性の確立であった。デュルケーム的思考における全と個の関係は、「分業論」においても、一義的なものではない。「機械的連帯」においても、「有機的連帯」においても、全と個の関係は、全が個に外在していると同時に、個のなかを貫通している。そして後者の連帯においては、個の全に対する逆働きかけが、とくに強調されてくる点を看過すべきではない。「道德教育論」において、デュルケームの道德性の分析を通じて指摘された第三の要素、「意志の自律性」「道德の知性」に関する観念は、すでに初期の「分業論」において、萌芽となって成長しつつあったとみるべきであろう。