

デュルケムと「道徳の実証科学」*

——社会的なものの興亡（その4）——

厚 東 洋 輔**

1 節 社会問題から道徳問題へ

エミール・デュルケムは、フランス東部のドイツ国境に近いエピナルに生まれた。彼が生まれた1858年の人口は一万四千人。修道院の門前町に由来するエピナルは、19世紀の半ばになると、木材等の交易や綿織物工業を基盤とする商工業都市へと変貌しつつあった。デュルケムはユダヤ人の出自であった。デュルケム家は、代々有力な「ラビ（律法学者）」を輩出し、経済的に決して裕福とはいえなかったが、当地に生活するユダヤ人に対して大きな責任を担った名門家であった。

エミールが12歳の時普仏戦争が起こり、フランスはあっけなく敗北する。第二帝政は終わり第三共和制が始まることになる。隣接するアルザス・ロレーヌ地方の大半はドイツ帝国に割譲され、エピナルは3年の間、ドイツ軍の占領下におかれることになった。

幼少頃から学力抜群であったエミールは、名門校に進学するためにユダヤ人が集中して生活する集落を離れ、パリへ「上京」することを決意する。難関校への進学は、「身を立て、名を挙げる」ためだけではない。難局に苦しむ「フランス」を救うために、「国家有用の人材」として奉仕するためでもあった。〈学歴を通しての社会移動〉をスプリングボードに自らのユダヤ人性を脱ぎ捨て、「フランス公民」に「同化」する道が自覚的に選びとられたのである。

二浪の末入学を果たした「高等師範学校（エコール・ノルマル・シュペリユール）」での生活

（1879–1882）のありさまについて、甥であり、学問的な後継者でもあったマルセル・モースは次のように述べている。

「デュルケムが政治的・道徳的意欲で活気づいている環境の中で、ジャン・ジョレスとも一人の友人ヴィクトル・オメーと一緒に、自分の流儀で、社会問題の研究に身を捧げたのは、高等師範学校からのことである。」（1928；森沢、7）（*）

（*）国会議員となったジャン・ジョレスは、社会主義政党的指導者として、その勢力の拡張に生涯を捧げた。『ユマニテ』紙を創刊し、統一社会党の創立に尽力。1914年に暗殺により死亡した。教職の道を選んだオメーは、リセの教師をしていた1887年に自殺した。親友の自殺にデュルケムは強い衝撃をうけた。

知的エリート達は、哲学上の問題のみならず、時の政治的課題をめぐって、盛んに論争をかわした（*）。ノルマリアン達の「政治的・道徳的意欲を活気づけた」現実的課題のうち、もっとも重要なものが「社会問題」と「社会主義」をめぐるのであった。

（*）Mucchielli（1998）によれば（第2章第3節）、当時の政治的課題は三つにまとめられる。一つが、敗戦を契機に成立した第三共和制の脆弱さ、二番目が反ユダヤ人主義への傾向を示すナショナリズムの高揚、三番目が社会主義の興隆である。

*キーワード：道徳、拘束性、統計的データ

**大阪大学名誉教授、関西学院大学社会学部非常勤講師

フランスにおいても、「社会学」の流行を支えた基盤は「社会問題」と「社会主義」であった。モースの証言から、デュルケムととも、「社会問題」や「社会主義」は避けて通ることの出来ない現実的課題であったことが十分にうかがえよう。

ここで私が重要視したいのは「自分流の流儀で」と特記されているデュルケムの特異点である。実際、彼の現実の争点に対する対処の仕方は実に独特であった。デュルケムの固有性は、「科学」と「道德」という二つの視点から現実を把握しようと試みるところにある。デュルケムの場合、「社会問題」も「社会主義」も、「科学と道德」からなるグリッドを通過し、独特の偏向を蒙ることになるのである。

デュルケムは、19世紀後半のドイツの躍進を支えた原動力を「科学」に求める。フランスの知的伝統が育んだ合理性あるいは理性は、人文主義的な教養が重視されることにより、デレクタンティズムのくびきを脱し切れてはいない。当代フランス知性の病根はここに求められる。フランス伝来の理性（あるいは合理性）は、「方法」と「専門」によって制御され、「科学」へと陶冶されねばならない。そうでない限り、ドイツに伍していくことは到底不可能である。第三共和制を強化するための基本的戦略としてデュルケムが選びとったのが、「科学化」であった。知の科学化は19世紀の大いなる遺産の一つであることはすでに述べた通りである。

デュルケムの世界把握に大いなる偏向を与えた、もうひとつの強力な磁場がある。それが「道德」に対する強い関心である。デュルケムの場合、私たちが読みうるテキストの当初から、すべての事柄を「道德」との関連の元で論じる強烈な志向性に出会う。デュルケムの道德に対する強い関心は、学校教育や自覚的努力の所産とは思えない。それは「生来の」という言葉で表現したくなる傾向性である。私の考えでは、「ラビ」の家系という出自のなかで涵養された性向と特徴づけることが出来ると思われる。

聖書等の聖なる書物に書き留められた「律法」を、後代に生きる人々に適用出来るような形に註釈し解釈し直すのが「律法学者」すなわちラビの

仕事である。通常「律法」と訳されているものは、人々が具体的な日常生活の場面で実践していくための行動指針の集成である。ラビが義務として辛抱強く研究し続けた「律法」は、人びとの生活実践を支える義務的な規則一切を意味する。「律法」と、デュルケムの関心の的である「道德」とは、内容的にぴったりと一致する点は銘記されてしかるべき事柄であろう。（＊）

（＊）通常「律法学者」と訳されるラビが重要になるのは、バビロニア捕囚以後である。聖書その他で残された「神の言葉」を、正確に遵守することが宗教上もとても大切だと考える人びとが出現した。「神の言葉」を行為の面で実践することは通常「儀礼」と呼ばれている。ユダヤ教の場合実践しなければならない「神の言葉」は、祭儀の仕方などの狭義の宗教生活から、食事の仕方、婚姻等の人びとの交際、物品やお金の貸借まで、日常生活のあらゆる局面に及び、通常「律法」と訳されている。

「律法」は特定の時代に書かれた「文書」であるので、異なった時代に日常生活の細々とした局面で実践しようとする、適用可能な形で註釈し解釈されることが必要となる。こうした作業に取り組むのが「ラビ」であり、律法に関する優れた知の持ち主であるが故に「律法学者」と訳されている。「ラビ」は、人びとの魂を牧する「聖職者」ではない。律法の解釈と実際面での適用に責任を持つ「司法 [= 律法] 官」、「儀礼的法律顧問（相談役）」であることをその本質とする。彼らの解釈の正当性を支えているのは、「呪術的カリスマ」ではなく「哲学的思弁に慣れていない大衆あるいは子供」ですら理解できるような「合理性」にあった。（Weber, 1920, 訳 608）。人びとの合理的理解に訴えるという点で、ラビは律法の「教師」であり「学者」であり「先生」であった。

ユダヤ教における「律法」の有力化は、ユダヤ民族の政治権力の喪失とワンセットとなっている。「律法」へのこだわりは、外国人の支配下でユダヤ民族の一体性を守るのに最適な手段を提供した。「律法」の遵守は、ユダヤ人の周りの人びとからの「儀礼的遮断」を意味した。儀礼的遮断は、政治権力なしの民族主義を可能にする装置であった。（ラビについては Weber『古代ユダヤ教』の付論「パリサイびと」参照）。

ムキエリ Mucchielli (1998) は、ノルマリアンを中核とする「知識人の新しい世代」の野心の具体化として、「社会学」の誕生を物語っている。1890 年 - 2005 年に最盛期を迎えたこうした世代の知的枠組みは、「道徳的から社会的へ」と「理性から科学へ」という 2 つのベクトルの交差点として描き出されている (第 2 章第 4 節)。デュルケムはこうした「知識人の新しい世代」の中心人物であった。デュルケム学派の大勢が「道徳的から社会的へ」という動きの中にあつたことは前掲のモースの言葉からも明らかであろう。しかしデュルケムの特有性は、あくまでも「道徳的」という地点にとどまって「社会学」を構築しようとしたところに求められると思われる。

さてところで、「科学」と「道徳」とは、当時の考え方によれば、反撥しあう二つの極をなす。デュルケムは言う。

「一世紀前から、道徳が科学に優先すべきか、それとも科学が道徳に優先すべきかを決めるために議論がなされてきた」(1888, 106; 小関・川喜多訳, 190)。

19 世紀において、科学と道徳は「われわれの意識を苦しめずにはいなかった二律背反」として屹立していた。理性の科学化の道は、道徳上の危機を招来せざるをえない。道徳上の危機を回避したいのなら、宗教を復権させて、理性の進歩に歯止めをかけねばならない。近代初頭の「啓蒙期」に戦われた「宗教 vs 理性」の対立は、19 世紀に至ると「道徳 vs 科学」という形で変奏されることになった。

1886 年リセの教師をしていたデュルケムは、当時高等教育局長として文部行政に大きな影響力を持っていたルイ・リアールのバックアップのもとに、ドイツに留学することになった。ドイツ留学の最大の成果は、道徳 vs 科学の二律背反を克服できる確固たる道筋をようやく発見し、そのことを自他に対して説得的な形で明らかにすることが出来たところに求められるだろう。

「現在のフランスでは二種の道徳論しか知られていない。その一つは唯心論とカント学派の道

徳論であり、もう一つが功利主義の道徳論である。ところが最近になって、ドイツでは、倫理学をその固有の方法と原理を持つ特殊 [専門] 科学として構成しようとする道徳研究者の学派が形成されてきた」(1887 b, I, 267; 81)。

それが「道徳の実証科学」、すなわち「道徳それ自体を事実とみて、それを変えようとする前に、その特質を注意深く、あるいは慎重にとでもいおうか、探求すべきであると見る」「道徳の科学」である (1888, 107; 190)。「道徳」に関する専門科学の樹立こそ、デュルケムが選びとった生涯をかけての仕事であった。

彼の「社会学」の実質をなすのは、「道徳問題の実証的基礎付け」(高沢淳夫) に他ならない。社会学を専門科学として確立するために、「道徳の実証科学」が便法として求められたのではない。「道徳の実証科学」を押し進める上でもっとも適合的な学問であるが故に、「社会学」が選びとられたのである。

デュルケムの「社会学」において、対峙すべき現実とは「道徳問題」と呼ばれざるをえない。「社会問題」は、一世代前の呼称である「道徳問題」として把握され直す。デュルケムのなかで、自覚的に「社会的から道徳的へ」という形で時間の廻行が企てられているわけではない。デュルケムにとっては、「社会的」と「道徳的」とは「すなわち」で括ることが可能であり、両者はまったくの同義と見なされている (1887 b, I, 337: 154) (*)。 「社会」問題は「道徳的な」現象であり、それゆえ問題の根源の解明を志す社会学は、「社会的な原因」すなわち「道徳的な原因」を探求するものでなくてはならないというわけである。

(*) またドイツの Volkswirtschaft は *economie social* と訳され (1887 b, I, 270: 87)、ドイツの *Völkerpsychologie* は、*sociologie* と訳されている。

「道徳問題」ということで、通常は、犯罪や非行、売買春といった道徳の「病理状態」が意味されている。デュルケムの関心の的である「道徳問題」には、病理ばかりでなく、正常な状態にある道徳の問題 (つまり道徳の「機能」とか、道徳の

「形態」といった問題群）もまた含まれている。そのうえさらに、病理状態にある道徳をいかにしたら正常化することが出来るかというような道徳の作り替えの問題——道徳「政策」の問題もまた避けては通ることの出来ない事柄であった。デュルケムにとって「問題」とは、「困った／嘆かわしい事態」ではなく、「知的解明」を必要とする事態の総称を意味していた。

「社会主義」の本質も、「道徳」にアクセントをおき直され再定義されることになる。

「社会問題は労働問題を含み、それを越えている。私たちの苦しみは、特定の階級のみにあるのではない。それは社会全体にある。（中略）それ故問題は、現存する階級の物質的利害の問題を無限に越えている。問題は、一方の〔階級の〕利益を拡大するためにたんに他方の〔階級の〕利益を減らすことにあるのではなく、むしろ『社会の道徳的基本構造 la constitution morale de la société』を作り替えることにある」。（1899, III, 169）。

社会主義のキーワードは「階級」ではなく、「道徳」となる。社会主義の究極的課題は「社会の道徳的基本構造」の再構築に求められる（参照、森、317）。

こうした定義に従えば、現実の社会主義勢力と社会学との切り分けは、もはや重要な問題ではなくなる。社会学を「理論」に、社会主義を「実践」に振り分ける必要もない。それ故、社会学の「実践性」を安心して強調することが可能になる。

第三共和制下の大きな政治的争点の一つは、教育改革に関連するものであった。教育の分野からカトリック教会の力を駆逐し、教育の世俗化を達成するのが共和派の夢であった（ライシズム＝世俗主義）。ライシズムの貫徹こそがドイツに敗北したフランスを再建するための焦眉の急務と位置づけられていた。初等教育の義務化・無償化・非宗教化めぐる法案の是非は、デュルケムの高等師範学校時代からの懸案であった。（この争いは、1905年の政教分離法の成立によって共和派の勝利に終わった）。高等教育局長のリアルールによれば、共和派の教育政策が成功するかどうかの試金石は、カトリックの代わりに「市民的な」道徳教育を行うことが出来るかどうかにある。デュルケムのドイツ派遣は、世俗主義的な「道徳教育」を

確立するための一つの布石である。こうした使命の喫緊性は、デュルケム自身の確信と一致するものでもあった。

彼は帰国後直ちに、ドイツの大学の学問研究および教育制度のなかから、フランスの高等教育のあり方に関する「示唆」を引き出す、力のこもった2つの論文を公刊した。「国家有用な人材」であることを遺憾なく発揮したこの論文のお陰で、同年（1887年）ボルドー大学の招聘が決まった。

彼が招聘された講座の以前の名称は「教育学」であった。そこで採用面接の際、「教育学」の他にどんな講義を担当したいかと尋ねられたという。それに対して彼は次のように応えた。

「公開講義では社会科学について論じたいものです……講義のテーマとしては、社会的連帯を取り上げたいと思っています」（高沢：97）。

（＊）デュルケムの若き日における「社会学」の形成過程については、高沢淳夫の仕事（1983）が優れている。

「教育学」の行う実践的提言は、「社会的連帯」に関する理論的攻究によって裏付けられる、逆に、社会学の理論的攻究はつねに現実から問題を引き出すものでなくてはならない。デュルケムは「社会学講義」の開講の辞の最後のパラグラフにおいて、安んじて次のように述べる事が出来た。

「諸君、我々の学問がなし得る理論的な貢献とは以上のような諸点である。しかしこの学問はさらに実践に対しても好ましい影響を与えることが出来るのである」（1888, 109；193）。

デュルケムの招聘とともに専門分野名は「教育学」から「社会科学」に改称された。「社会科学」は彼のために、フランスの大学においてはじめて創設されたポスト名称である。デュルケムのボルドー大学着任をもって、「社会学」を専門とするアカデミック・スカラールがヨーロッパにおいてはじめて誕生したといわれている。ヨーロッパにおける社会学の大学内での制度化はここに始まる。

教育の世俗化という時代的要請、それに対して

「道徳の実証科学」の樹立で応えるデュルケム。ジンメルは「職業」こそが個人と社会の宥和が達成されるためのもっとも重要な鍵といった。デュルケムにとってアカデミック・スカラーとしての「社会学者」とは、社会的要請と個人的召命とが合致する理想的な「職業」を意味するものであった。

2 節 分業と連帯

1893年にデュルケムはソルボンヌ大学から博士号を取得する。その博士論文が *De la division du travail social ; Étude sur l'organisation des sociétés supérieures*, 『社会分業論：高級社会の組織[有機性]に関する研究』である。（*）

（*）副論文はラテン語で書かれた『モンテスキューの社会科学成立に対する貢献』である。

この著作の第一版の序文は次のような書き出しを持つ。

「本書は、何よりもまず、道徳生活の諸事実を、実証科学の方法によって取り扱おうとする、一つの試みである。……私たちの望んでいるのは、科学から道徳を引き出すことではなく、これとは全く異なった道徳の科学を遂行することにある」。（1893、xxxvii：田原訳、31）

学位論文で私たちが最初に会おうのがこの文章である。『社会分業論』は「道徳の実証科学」の試みであることが端的に述べられている。

「道徳は経験的秩序に属する理由に従い形成され、変形され、維持されるのであって、これらの理由の決定こそ、道徳の科学が試みることである」。（1893、xxxviii：田原訳、32-33）。

「道徳の科学」のカバーする研究分野は、次節で明らかにするように、広大なものである。個々の研究は、そこに属する「限定された問題」を取り上げ議論しなければならない。問題の限定が不十分だと、議論は一般論に終始し「科学的」研究

にはなりえない。デュルケムは「序論 問題」において、問題を明確に限定しようと試みる。

学位論文が取り扱う「限定された問題」こそ「分業」にほかならない。

「分業が始まったのは昨今のことではない。けれども諸社会がこの法則を意識し始めたのは、ようやく18世紀末のことである。それまでは、知らずにその法則に従っていたといつてよい、……それを理論化しようとした最初の人にはアダム・スミスである。のみならず、この言葉を作ったのも彼であって、やがて社会科学はこの言葉をずっとあとになって生物学に提供することになった」（1893、1：訳41）。

分業理論の始まりはアダム・スミスにある。分業という現象は、経済学で盛んに議論されてきたが、その成果は実に乏しいものであった。というのも「アダム・スミスの後継者達は、きわめて貧弱な思想でもって、彼の残した範例や注釈になお執拗にかじりついてきた」からである（1893、9：訳、47）。分業理論の展開に貢献したのはむしろ「社会主義者」達である。グスタフ・シュモラーはいう。「今日では、すでに社会主義者たちがその観察領域をひろげ、現代の工場内分業を18世紀の作業場のそれと対比するところまでいっている」（同上）（*）。

（*）日本の分業についての議論では、スミスの分業概念は、カール・マルクスによって、「社会的分業」と「工場内協業」を混同している廉で批判された点が特筆される。「分業」では交換関係に由来する平等性が、「協業」では命令-服従を可能にする支配関係が、その本質をなしている。シュモラーによれば、「社会主義者」たちは、マルクスのこうした二項対立を引き継ぎ、「工場内協業」のなかに「分業」の論理を読み解く試みがなされているというのである。

「分業」をテーマに選ぶのは、「社会主義」の最良の成果を受け継ぎたいというデュルケムの姿勢を示している（「社会主義」の最高峰と遇されているのは、日本における通説と異なり、マルクスではなくグスタフ・シュモラーであるが）。「しか

し、こうした社会主義者たちの貢献によってもなお、分業理論は体系的な、深く掘り下げたやり方では展開されてこなかった」(1893, 9: 訳、47)。

「社会主義者」は、分業に関して、経済学的「視野狭窄」から救い出す道を切り開いたが、いまや「社会学者」は彼らが仕残した仕事を引き継ぐ必要がある。分業の経済学の代わりに、〈分業の社会学〉を構築する、これが『社会分業論』のテーマである。デュルケムの場合「分業」が「社会主義」と「社会学」の結節点を提供している。

「分業」論を(「社会主義」を含めて)経済学のくびきから解放するために、デュルケムは分業に関する驚くべき概念史を披露する。分業概念を19世紀においてブラッシュアップしたのは「生物学」だというのである。「じっさい、周知のように、ヴォルフやペアー、ミルヌーエドヴァールの業績以来、分業の法則は社会に対すると同じように、有機体にも適用されることが知られている」(1893, 3: 訳、42)。

私はこうした分業論の流れについては全く無知である。訳注によれば「ミルヌーエドヴァール」は1843年以來パリ大学の教授を務め「フランス生理学の父」と呼ばれているそうである。こうした人々のお陰で「分業は、一般生物学の現象であって、……社会的な分業は、まさにこの一般的過程のある特殊な形態としてのみ現れる」(1893, 3-4: 訳、43)と考えられるようになったという。

「序文」によれば、本書のめざすのは「道德の科学」の樹立であった。「序論」で提起されたのは〈分業の社会学に向けて〉であった。

「分業」と「道德の科学」は一体どのようにして結びつくのだろうか。デュルケムによれば両者の結びつきは、事実の中に、科学の歴史の中にすでに刻み込まれているという。「最近の観察からえられたいくつかの事実は、ほどなくこの問題を解決する道を用意するだろう」(1893, 17: 訳、57)。そして次のように断言する。

「以上のすべての例からみて、分業のもっとも注目すべき効果は、分割された機能の効率を高めることではなくて、これらの機能を連带的にすることである。……諸機能の連帯がなければ存在しえないような社会を可能ならしめること

である」(1893, 24: 訳、63)。

アダム・スミス以来分業の経済学が明らかにしたのが「分割された機能の効率を高めること」であったとすれば、〈分業の社会学〉が明らかにするのは、諸機能を「連带的にする」ということである。「分業」という「経験的秩序に属する理由」によって、「連帯」という「道德」現象が、いかに形成され、変形され、維持されることを明らかにする、というのが『社会分業論』の課題ということになる。試みられているのは、「分業」を解き口にする「道德の実証科学」である。

議論の焦点をなすのは「分業」と「連帯」という2つの項の関連である。2つの変数の間の関数関係＝機能を「科学的に」定式化するために、デュルケムは2つの工夫をする。

一つ目の工夫が、分業のある社会とない社会を比較して、連帯がどのように変化するかを見定める、比較＝歴史社会学的手法の採用である。「社会類型」にしたがって諸種の連帯を分類する試みといってもよい。

分業のある社会が「高級社会」、それに対して分業のない社会は「環節社会 *sociétés segmentaires*」として類型化される。生物進化学からの比喻で、ほ乳類が「高級」であり、「低級な」有機体の代表としてミミズのような「環形動物」が選ばれている。「環節社会」は、外形的には、「高級社会」と同じように諸「部分」からなる「全体」のように見える。しかし仔細に調べてみると、そうした諸部分は「ちょうど環形動物を形作っている一つ一つの環節が似ているように、類似した集合体、すなわち氏族(クラン)という基本的集合体の反復によって」環節社会という全体が組み立てられていることが分かる。

「高級社会」は、異質な部分から成り、一つの「全体」として「部分」とは異なった独自の存在を示している。それに対して「環節社会」は、同種の部分の反復よりなり、部分である環節が拡大的に再生産されたものにすぎない。社会全体に共通する問題を処理する機関は存在しない。こうした類型にもっとも近い現実、北米インディアンやオーストラリアの部族社会と想定されるが、こうした社会類型は、あくまでも「分業」の機能を

抽出するために構成された理念型と受け取られるべきであろう。

もう一つの工夫が連帯の目に見える象徴として「法」を重視する「法社会学的」アプローチの採用である。

「社会的連帯は全く道徳的な現象であるから、そのこと自体によって、厳密な観察をも、とりわけその測定をも受け付けない。従って、その分類と比較を行うためには、われわれが見落としがちな内在的な事実で代わって、これを象徴する外在的な事実をおき、後者を通して前者を研究しなければならない」。(1893, 28: 訳、65)

道徳と分業とが、同じ「外在的な事実」の平面におかれてはじめて、両者の関数関係は厳密に把握することが可能となる。

法の持つ制裁に注目すると、制裁には二種類あることに気づく。一つは、違反者に苦痛を与える、あるいは少なくとも地位の引き下げをめざす制裁である。当人が享受している財産、名誉、生命、自由の剥奪を目的とするもので、この制裁は「抑止的」と呼ばれる。他方にあるのが、ただ諸事物の原状を回復し、阻害された諸関係を正常な形に戻すことをめざす制裁である。有罪とされる行為は無効と認定され、逸脱以前の形に強制的に引き戻されるのが普通である。こうした制裁は「復元的」と呼ばれる。

刑法の遂行するのが「抑止的」制裁であるとなれば、民法、商法、訴訟法、行政法、憲法には「復元的」制裁が含まれている（但しこれらの法の中にも刑罰的な規定は含まれているが）。

デュルケムは、社会類型→分業→法→連帯、という分析モデルを想定して、連帯という道徳現象の分析に歩を進める。

「環節社会」を統合し、「抑止的制裁」によって保持されている連帯を「機械的」と名付ける。また「高級社会」に統合を与え、「復元的」制裁によって維持されているような連帯は「有機的」と名付けられる。部分同士の「同質性」を基盤に生成するのが「機械的連帯」であるとすれば、「有機的連帯」はお互いの「異質性」を契機に形成さ

れる社会的絆である。

こうして「分業」がもたらす連帯は「有機的連帯」として特定化されることになる。分業が「有機的連帯」を創出するものである限り、「道徳的特質」を持つということが出来るのである。

分業は自然の法則であるばかりでなく、「道徳的準則」であるという二つの性質を持つ。かつて賞賛された「一般的教養」は締め付けない訓練と受け取られ、自分の専門の仕事にふさわしい能力をつける教育の専門化を求めるのが、昨今の世論の動向である。これは分業の時代にふさわしい「道徳」意識といえよう。しかし現時点で分業が肯定される場合、ある種の不安やためらいもまたみとめられる。「世論は、人間に自らを専門化するように命じながらも、他方、人々が極端に専門化することをたえず恐れているように見受けられる」(1893, 6: 訳、45)。

分業に対する不安やためらいは、分業が連帯を作り出しえないというリアリティーを反映するものである。デュルケムは、連帯創出に失敗した分業のケースを、分業の「異常形態」というタイトルのもとで取り扱う。分業の異常形態は二種類ある。

その一つが「無規制的分業」。諸器官の活動がそれぞれの自由に一切任され、異質な活動を協力関係におくための様式があらかじめ定められていないことに由来する。諸器官の活動の関係を調整する規則は一切存在しない。分業は自然の法則としてのみ捉えられ、人々の行動にある種の「義務」を課す道徳的準則であることが未だ十分に認識されていない。

連帯を作り出すことの出来ない無規制的分業の端的な例が商工業の恐慌であり、さらにはまた資本と労働の対立である。規制の欠如＝アノミー状態は、分業の傾向性が必然的に作り出すものではない。それは分業把握の一面性から生ずる。

分業の規制は、分業の進展に逆らう形で、分業の傾向性を緩和するものと捉えるべきではない。むしろ必要なのは、分業の「機能」が満面開花できるように条件を整備することである。分業の規制は、分業が一層進展するための一こまとして捉えられねばならない。

アノミー的分業を克服するためには、分業と連

帯の相互規定性を正しく理解し、相互規定の条件を、集団がその権威を持つて神聖化し、人々の行動準則となるように徹底化することが、求められている。

もう一つの異常形態が「拘束的分業」。規制は存在するのだが、分業にふさわしくない形態の規制が行われている場合である。階級やカーストでは、分業は規制されているが、この規制が紛争を生み出す。下層の階級に属する人々は、慣習や法によって定められた役割に満足することが出来ず、他の諸機能に憧れ、それを奪い、我がものにしようと思う。規制は物事の本性に基づけられることなく、もっぱら「力」によって維持されている。拘束として知られているのは同質性に由来するもののみである。

階級制度やカースト制度のもとでは、連帯はお互いに同じ階級あるいはカーストに属している人々の間にのみ生ずる。階級やカーストの異質性を越える連帯は存在しえない。「機械的連帯」によって分業を規制しようとする時代錯誤的試みが生み出すのが「拘束的分業」である。

「無規制的分業」の場合、分業を「機械的連帯」で規制しようとする「拘束的分業」を否定している点は正しい。「機械的連帯」以外の連帯を知らないために、分業を規制するのにふさわしい「有機的連帯」を存在させるための条件を整備しようとせず、連帯の空白状態を生じせしめている点に問題の元凶がある。

個人の自発性のみを尊重する「個人—主義[功利主義]」がもたらすのが「無規制的分業」だとすれば、社会の優位性のみを強調する「社会—主義」によってもたらされるのが「拘束的分業」である。「階級」は「機械的連帯」によって構成された前時代の「遺物」である。「階級闘争」をもって同時代を特徴づけるのは時代錯誤である。階級闘争は、早晚個人同士の際限のない闘争へと変形されるというのが現代的運命である。異質な諸部分は、集団を単位とした「階級」ではなく、個人を単位とした「労働の分割」として捉えられるべきである。現代社会の全体像は、「階級社会」ではなく「分業社会=社会的分業」として構想されることになる。

3 節 社会的事実と拘束性

1895年に刊行された『社会学的方法の規準 *Les règles de la méthode sociologique*』の眼目は、社会学が「科学」になるために必要な要件を方法論として述べるところにあった。デュルケムは、まず、「科学」とそれ以外の知的な活動との差異を確定しようとする。

「科学」とは「事実を観察し、記述し、比較する」人間の知的営みをさす(1895, 15; 宮島訳、72)。これまでの人間の知的活動では、実在の置き換えである「観念を意識にのぼらせ、それを分析したり結合させることで満足してきた」(ibid.)。「科学」にとって大切なのは、「観察せよ」という「強制」に服することである。従来の知性のもっぱらとしてきたのは「思弁」であり、「事実」は、例証あるいは裏付けの証拠としてたんに二義的なものとして介入してくるにとどまっている」(ibid.)。社会学を観念的思弁から解き放ち、実在に関する「科学」へと陶冶するのが、デュルケムの自らに負わせた使命である。

社会学の科学的認識の対象である「事実」は、次のように定義される。「事実」は「個々人の意識の外部に存在し」(1895, 4; 訳、52)、人びとの思うがままに取り扱いたいとする「主観」に抵抗し、自己同一性を保とうとする「客観」性をもつ。「事実」は「直接目に見える、かつ観察によって十分に確かめられる」(1895, 21: 81) 実在に他ならない。「事実」を取り扱うという点で、「社会学」と「自然諸科学」の間に相違はない。「社会学」が「自然諸科学」と区別されるのは、「自然の事実」ではなく(1895, 29: 93)、「社会的」事実を研究対象とする限りにおいてである。

「社会学」定義のための出発点は「社会的」事実に求められる。では「社会的」事実とは何か。それは「拘束」性をもって規定される事実である。

「それらの事実、表象および行為からなっているという理由からして、有機体的[生物学的—厚東]現象と混同されえないし、もっぱら個人意識の内部に、また個人意識によって存在し

ている心理的現象とも混同されえない。それ故、こうした事実の一つの新種をなすものであり、社会的〔強調はデュルケム〕という名称はそれらに対してこそ与えられ、留保されなければならないのだ。まさしくその名がふさわしい。というのは、これらの事実は、個人を基体としない以上、もっぱら社会を——全体としての政治社会、あるいはそこに包摂されている部分的諸集団のいずれかを——基体とするほかないからである」。

「社会的」事実は、「個人の上にはやおうなく影響を課すことの出来る一種の強制力をもっている」實在に他ならない（1895, 5: 54-5）。

デュルケムの議論の勘所は、「社会的」と「拘束的」をイコールで結ぶことの出来る理由づけである。そこで持ち出されるのが、社会名目論 vs 社会实在論の二項対立である。「社会的」は「個人的」の対極に位置する。「個人的」が部分的であるとすれば、「社会的」は「集合的」あるいは全体的なものである。個人の集合である「社会」はたんなる「名目」ではなく、「實在」する。「社会的」は、「もっぱら社会を基体とするほかない」ものゆえ、「個人」に対して拘束性をもつ。というのも、全体は、部分を拘束しうるものだからである。

デュルケムの愛用したこうした推論の形式では、しばしば前件（社会の实在性の前提）と後件（社会的＝拘束性の結論）とが入れ替えられ、「社会」が實在することの根拠として「拘束性」が用いられることも多い。一種の循環論法が繰り広げられているという感じを否むことは難しい。社会性と拘束性とを等値と見なす理由付けとしては、私としては、次の議論の方が分かり易い。

「市民一般が承認する類いの判断は、とりわけ、実践への志向性と義務性という2つの性質を示している。それらの判断は人々の意思に対して一種の影響力をもち、人々はそれに順応するように拘束されている。この拘束という特徴によって、これらの命題は、全体として道徳を構成すると識別されるのである。」（1887, 102: 184-5）

拘束性の起源は「道徳」から引き出されている。デュルケムの推論を支えているは、

- I 「道徳的」＝「拘束的」、
- II 「道徳的」＝「社会的」、
- III それゆえ「社会的」＝「拘束的」、

という三段論法である。

（*）スペンサーは「拘束」と「自由」を二者択一的に捉えた。社会的拘束の増大は個人の自由の制限を意味する。進化とともに個人の自由が増大するなら、社会の活動領域が収縮しなくてはならないことになる。これは人類の歴史的事実と合致しない。スペンサーは「諸々の社会において本来社会的なものを看過した」。（1887, 96: 178）。デュルケムにとって「本来社会的なもの」とは「拘束的」なものに他ならないからである。

「社会学的方法の規準」は実は「道徳の実証科学」を可能にするための規準に他ならない。三段論法を議論の骨子としている点で、1885年のシェフレに関する書評論文（1885: 1993）から10年間、デュルケムの議論の内実は一切変わるところはない。

（*）デュルケムが「社会学」に求めているのは、「科学的であれ」ということで、経済学あるいは法律学と同列の「個別科学になれ」ということではない。ジンメル流に言えば「社会学」は「社会の科学」であればよいのである。実際、経済学や法律学に対するライバル意識あるいは劣等感は一切認められない。経済学も法律学も「社会的事実」を扱う点では同等である。社会学と「社会諸科学」はまさに同義である。「社会科学を自然諸科学の一般的体系の中に統合する」（1887, 86: 165）ことこそ彼の社会学論の眼目をなす。

彼がこだわりをもっているのは「心理学」との区別である。「心理学」は、科学化を求めて「哲学」から独立を企図する点で「社会学」に一歩先んじていた。（デュルケムの「哲学の内部分類論」については（1887 a, 450: 176）参照）。ドイツでは「社会学」のモデルは「経済学」に求められていたとすれば、フランスでモデルを提供したのは「心理学」であったといえるだろう。

さらにまたデュルケムの場合、「心理学」との関係

は、社会名目論 vs 社会実在論、の対立と二重写しにされていた。デュルケムの「社会学主義」には、社会学と社会諸科学との同一視が意味される場合と心理学との断絶性が意味される場合の、二つのケースがある。この二つはさしあたり別々のことであろう

ここでデュルケムの理由付けに納得できるかどうかはともかくとして、「社会的」と「道徳的」とを互換的と見なす彼の想定を認めることにしよう。そうするとかえって彼の言葉の含蓄に気づくことになる。

「ところが[社会学のように]、探求がこれから緒につこうとするばかりの時には、事実はまだいかなる念入りの検討にも付されていないのだから、事実の特徴のうちに把握可能なものは、直接目に見えるほどに外部化されている特徴に限られる。より内奥に位置する特徴は、おそらくより本質的な特徴であろうし、また説明上の価値もより高いであろう。けれどもそうした特徴は、科学のこの段階ではまだ未知にとどまっております、実在を何らかの精神の所産に置き換えてもしない限り、予想しえないはずのものである。」(1895, 35: 102)。

第一の、そしてもっとも基本的な規準、「それは社会的事実を物のように考察せよ」、という有名な断言の前提にあるのは、「道徳」は「より内奥に位置する特徴である」という判断である。道徳はいうまでもなく「物質」ではない、そうであるが故に「あたかも物のように」考察することが必要になるのである。「社会的事実」と「自然的事実」が全く同質のものなら、ことあらためて「物のように考察せよ」と要請することはあるまい。

デュルケムの社会学論は、社会科学と自然諸科学の「対象」の性質に至るまで、両者の同質性を主張しているわけではない。「社会的」事実では「より内奥に位置する特徴」が「本質的である」ことが十分に認められていた。

自然的事実と対比的に認められ社会的事実固有のこうした特性は、『社会分業論』を例に次のような念押しがなされている。「筆者が、社会的

連帯について、その多様な形態や進化を、それらを表現している法的諸規範の体系を通して研究したのも、まさに以上の原則に基づいてのことである」(1895, 45: 117)。

「内奥に位置する」連帯は、「侵害を加えようとする個人的企てに、それが差し向ける何らかの特定の制裁の存在によって、あるいは抵抗によって、認知される」、すなわち「社会の何らかの直接的な反作用によって外部に表現される」(1895, 12: 64)。制裁の典型は法律に求められる、それゆえ「法的諸規範の体系」が社会学的研究の直接的な対象となるのである。

しかし他方、『社会学的方法の規準』と『社会分業論』をつき合わせて読むと、デュルケムの議論に存在する隙間も明白となる。

分業が進展すると、たしかに部分同士の相互依存性は高まる。例えば人々の移動が鉄道を用いるようになると、運行ダイヤが乱れるだけで、通常の通勤や通学が出来なくなり、生活に大いに支障をきたす。ストや事故等で不通になったりでもしたらパニックになる。鉄道従事者は黙々とその業務に励みことが強く期待されている。こうした状態をもって「鉄道従業員」と「乗客」の間に「連帯」が存在しているといえるだろうか。事故の時などにみられる、乗客の態度の居丈だけさや攻撃性、鉄道従業員の居直りと自己保身の態度を思うと、鉄道の定時運行は「連帯」の産物とは到底思えない。実際、鉄道が定時運行している場合、それを支えている人々の労苦などに思いを馳せる乗客はほとんどいない(少数の鉄道マニアは例外かもしれないが)。鉄道マンの方も、「量」としての乗客には関心があるだけで、乗客の一人一人の生活にまで思いを馳せることはないだろう。

分業は、円滑に進行している限り、お互いに「空気」のような存在となる。人々の意識を領しているのは、日々の自己の業務の遂行であり、自己の生活の持続である。実際、分業が地球規模になった場合、人々が視野に収めるべき「諸部分」の範囲は無限に散らばった状態にある。部分を構成している一人一人の人生にまで思いを馳せ、責任感を有するなどは到底不可能な事柄であろう。諸部分の間に「道徳的な絆」が存在しない状態をもって「分業」の「異常形態」と決めつけること

は出来ない。緊密な相互依存の状態とお互いに連帯しあっている状態とは、概念的には、峻別しておく必要があるだろう。デュルケムは『社会学的方法の規準』の段階では、両者の区別を一応認めているように見られる。

「私が産業経営者であるとしよう。前世紀的な行程や方法で労働することを私に禁じるものは何もない。にもかかわらず、もしそうすれば、破産に追いやられることは目に見えている」(1895, 5: 54)。

ふつう「拘束性」といった場合、「制裁」が存在する事態が意味される。しかし「経済法則」の場合、デュルケム自身も認めているように、「私に禁じるものは何もない」。経済法則が貫徹するのは、それに反すると「破産に追いやられる」故に、人びとがそれに従うからである。経済法則に関して、「それらの差し向ける抵抗力によってその拘束的な力は十分に感じられる」(1895, 5: 54)といわれているが、「拘束的な力」という表現で、正確には一体何が意味されているのかについて、突き詰めた議論はなされていない。

「経済法則」の「拘束力」を「道徳的」というのは、言葉の乱用であろう。しかし「連帯」がわたくしたちにおよぼす「拘束力」を、「道徳的」と形容することはもとより可能であろう。「道徳」に由来する「拘束」という言葉を、「経済法則」を含めて「社会的なもの一般」を規定する術語に選んだところに、デュルケムの議論の混乱の源がある。

「連帯」は、分業のもたらす緊密な「相互依存性」とは別物で、「道徳」上のカテゴリーと解されるべきであろう。デュルケム流いえば「連帯」の持つ拘束力は、「集合意識」が諸個人の意識の中で作り出す強制力である。ところで集合意識は分業の発展とともに衰退する。このことは何ら病理ではなく、全くの「正常現象」である(1893, 356: 田原訳、352)。こうした進化の傾向性に基づき、分業が「機械的連帯」の地盤を堀崩すと言明することはもとより可能であろう。しかし分業とともに「有機的連帯」が存在するための条件が、進化論的な必然性をもって(自動的に)整備

されるとは到底いい難い。というのは「有機的連帯」も、「連帯」の一種である限り(分業によって掘り崩されるべき)「集合意識」を存立基盤とせざるをえないからである。

分業が作り出す「相互依存性」を基盤として、「連帯」という「集合意識」が生成してくるためのメカニズム・条件を特定することこそ、「有機的連帯」論の勘所をなすといつてよい。しかし最大の難所におけるデュルケムの議論は次のようなものである。

「諸準則の総体は、社会的諸機能の間に自生的に設定された諸関係が時間をかけて作り上げた確定的形態であるから、連带的諸器官が十分な接触を保ち、また十分に持続的であるところでは、どこにおいてもアノミーの状態は存在しえないとアプリアリにいうことができる」(1893, 360: 田原訳、355)。

ここで展開されているのは、「科学的分析」ではなく、デュルケムが忌み嫌った「哲学的思弁」である。「科学的な」議論を展開するためには、外部化されている特徴／より内奥に位置する特徴、とを明晰に区別し、両者の連関を問う道筋を切り開く必要がある。

分業のもたらす高度な相互依存性は「経済法則」に類似する。「経済学」を「道徳の実証科学」に包摂することは出来ない(*)。その限りで「道徳の実証科学」という規定は、社会諸科学全般ではなく、その一専門分野を指示する学問名称ということになるだろう。

(*) 法、道徳、信念、慣習、流行の場合のような「直接的」反作用を示す「拘束性」と異なり、「経済的組織」の及ぼす「拘束性」は「間接的」に過ぎず、「つねにそれほどはっきりと認められるわけではない」(1895, 12: 64)。デュルケムの場合、前述のように、「経済学」をモデルに「社会学」の専門性を確立しようという志向性は一切認められない。

デュルケムの問題意識に由来する「社会学」は「道徳の実証科学」である。『社会学的方法の規準』では、「社会学」のイメージは、「経済学」の

成果を円滑に含み込めるように、社会諸科学へと一般化される方向性と、分析の焦点をはっきりと道德現象に絞り込めるように、「道德の実証科学」の枠内へと限定される道筋との間を揺れ動いている。「道德の実証科学」に由来する「拘束」が、「社会学」原論のキーワードに選ばれることによって、デュルケムの方法論は、その一般性に関して、多くの難点を抱え込むことになったのである。

4 節 自殺と統計的データ

1897年に『自殺論：社会学的研究 *Le suicide : Étude de sociologie*』が刊行される。「道德問題」といった場合、通常は犯罪等の道德の病理状態が指示される（1887 b, I, 337: 153）（1893, 13: 田原訳, 53）。「自殺」は、デュルケムのかねてから関心を寄せていたテーマであり、「道德の実証科学」からみれば本来的なテーマといえる。「自殺」が何ゆえ「問題」であるかをことあらためて論証する必要はない。直ちに本論に突入することが可能である。実際『自殺論』のデュルケムは、ホームグラウンドにいるように肩の力が抜け、のびのびと自己の議論を展開している。

「この〔デュルケムの－厚東〕定義によれば、自殺とは、世の通念に反して、他の種々の行為様式と全くかけ離れた事実群ではなく、むしろ反対に、他の種々の行為様式と一連の媒介をへて切れ目なく結びついていることが示される」（1897, 7: 宮島訳, 23）。

デュルケムにとって「自殺」が学問のテーマとして取り上げられるのは、それが「道德生活全体 *l'ensemble de la vie morale*」のあり方を示すものであり（*ibid.*）、「集会的不道德性＝社会における不道德性の水準」を測定する単位となるからである（1893, 13: 田原訳, 53）。

「自殺」そのものを論じることが最終目標ではない。テーマをなすのは、「自殺」を通して社会の道德状態、道德生活のあり方に肉迫するところにある。「自殺」は「道德」という高い山に登るための一つの登り口にすぎない。前節の言い直し

を使えば「道德生活」が「内奥に位置する特徴」であり、「自殺」は「直接目に見えるほどに外部化されている特徴」といえよう。

『自殺論』では、「外部的特徴」を手がかりに「内奥の」道德性にアプローチするために、二つの仕掛けが用意されている。この仕掛けは驚くほど巧妙なものである。一つが「形態学的ではなく、はじめから原因論的な」研究手法をとる（1897, 163）ということ、もう一つが「統計的データは、それぞれの社会が集会的に蒙っている自殺傾向を表現している」（1897, 14: 宮島訳, 32）という仮定である。逐一立ち入って検討することにしよう。

デュルケムが究明したいのは自殺の「原因」であるが、諸々の原因のうちでとりわけ知りたいのは「社会的」原因である。「自殺の社会学的研究」の中心部をなすのは、この「社会的原因の本質とは何か、それはどのようにして自殺という結果を引き起こすのか、それと種々の自殺に随伴する個人的諸状態との関係はどうか、などの点を規定する」ことにおかれている（1897, 16: 33）。「社会的」原因といった場合の「社会的」とは、「道德」に関連する、「道德生活」のあり方に関わる、を限定的に意味する。

自殺を引き起こす「道德」上の原因は「内奥に位置する」もの故、その究明は外的な特性の分析から始める必要がある。このやり方に従えば、多種多様な自殺現象は、まずその外的特性に従いタイプ分けされる、次に各タイプを引き起こす固有の存在条件が確定される。しかしこうした帰納的な研究の手順を——デュルケムが「形態学的」と呼ぶ手順を、自殺現象に適用するのはきわめて困難である。というのも自殺の個別的事例に関する正確な記録がほとんど存在しないからである。通常のやり方のゆく手を拒む壁を突破するためにデュルケムはきわめて大胆な提案をする。「研究の手順を逆にしてみれば良いのだ」（1897, 141: 162）と。

自殺を基礎づけている「道德的」条件をただちに探りだす。それらの諸条件を、類似点と差異点に応じていくつかの別々のタイプに弁別する。次に原因のタイプの各々には特定の結果が対応するという原則のもとに、自殺に関するタイプ分けを

行う。最後に、構成された自殺のタイプ論が、自殺の外的特性に照応するかどうかを確認してみる。こうした研究手順をデュルケムは「原因論的」と呼ぶが、現時点の私たちにとっては、仮説演繹的な研究方法といった方が分かり易いだろう。

「原因」は仮説である限り、「直接に目に見えるほどに外部化されている特性」のみを素材として組み立てられる必要はない。「道徳」に関わる原因は、本来「より内奥に位置する特性」であり、「直接目に見える、かつ観察によって十分確かめ」ることのできる特性ではない。推測に基づき組み立てられたからといって直ちに「非科学的」と断ずることは出来ない。というのも、物理学における素粒子も生物学における遺伝子も、当初は仮説上の構成物にすぎなかったからである。

仮説－演繹法を科学の正当な方法に位置づけることによって、「道徳」の固有性を損なうことなく、あたかも「もの」のように考察することが可能になる。

デュルケムによれば、自殺は道徳の「病理状態」によって引き起こされる。道徳の病理は、道徳の諸個人への働きかけが強すぎるかあるいは弱すぎるか——道徳の過剰か過少か、その両極端で起こる。

ところで道徳の個人意識へ働きかける仕方は、2つの様式が区別される。

一つが人々に「理想」を与えること、もう一つが人々に義務的な力を与えることである。「理想」は人々を結びつける強い紐帯を与え、また「義務」は人々を拘束する力である（参照 [1885, I, 359: 19] [1887 b, I, 327: 143]）。ここでベナール P. Besnard の言葉を用いて表現し直せば、「理想」は人びとを「統合」し、「義務」は人びとを「拘束」する。つまり道徳のあり方を規定しているのは、「統合」と「拘束」という2つ変数ということになる。（Besnard, 1984: ベナール、1988、とりわけ第五章参照）。

道徳の病理形態は、

I 「統合」あるいは「理想」次元に関わる過剰と過少

a、個人性の過剰（集合性の過少）

b、集合性の過剰（個人性の過少）

II 「拘束」あるいは「義務」に次元に関わる過剰と過少

c、拘束性の過少

d、拘束性の過剰

以上の四つに分けることが出来る。道徳の病理の四形態は、それぞれ「原因」となって特定の自殺タイプを引き起こす。道徳の病理のタイプに照応して自殺のタイプは四つに弁別される。

- a、自己本位的自殺
- b、集団本位的自殺
- c、アノミー的自殺
- d、宿命的自殺

こうして自殺の「原因」に着目することにより、自殺の四類型が導き出されることになる。

(*) 図 4-1 参照。

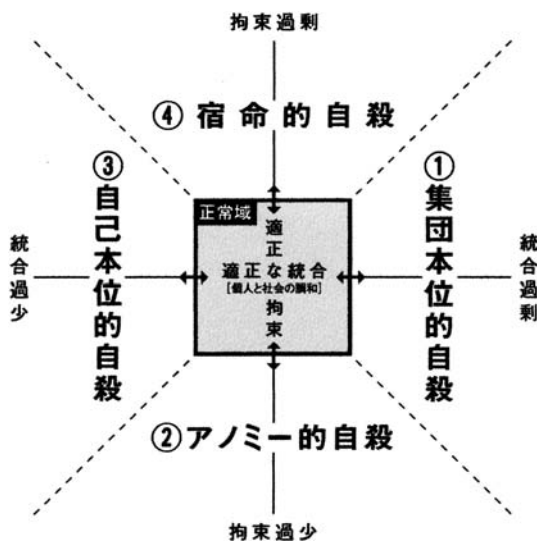


図 4-1 自殺の四類型

統合および拘束の二つの変数が「適性」の域値内にある場合は、道徳生活は「正常値」内にあり自殺は起こらない。中心の四角形の範囲の外に出ると、二つの変数のいずれか／ともに、不適正な値（過剰か過少）を示すようになり、自殺が引き起こされることになる。四角形の角から立ち上がる45度線を境界線として、二つの変数のうちど

ちらの不適正さが強いかが分けられる。自殺の四つのタイプは、それぞれの象限へと位置づけられることになる。

自殺の四類型は、さしあたり「仮説」にすぎない。次にこの類型論の正しさを、事実の外部的な特性を用いて検証しなければならない。自殺タイプを検証するためにデュルケムが徹底して用いるのが「自殺率」である。どうして「自殺率」がデュルケムにとってそれほど重要だったのだろうか。

「自殺率」を算出するには、まず自殺者数の数を知る必要がある。「自殺」に関する定義が明確なら、自殺者の数は「直接目に見える、かつ観察によって十分確かめられる事実」である。

次に、自殺率を算出するためには、あるものを分母に選び、自殺数に割り算を行う必要がある。デュルケムが分母として選び出すのは、自殺者が所属する家族社会（既婚／未婚、子あり／子なし等々）、宗教社会（カトリック、プロテスタント、ユダヤ教徒等々）、政治社会（国民国家、居住地〔都市部／農村部〕等々）、職業社会（職種〔自由業／農業〕、職業上の地位等々）といった「部分的な社会」の種類、男性／女性といった性別および年齢といった特性である。「部分的な社会」は「外部的な標識によって認知されうる」事実である（1895, 36：宮島訳、103）。

分子も分母も「直接目に見える、かつ観察によって十分確かめられる事実」なのだから、自殺率は、加工された「統計的データ」であるが、「ひとつの明確に限定された事実群を構成している」（1897, 14：31）。つまり「統計的データ」は、ある意味で人間の思惟が作り出した観念ではあるが、「外部的な標識によって認知されうる」事実でもある。

デュルケムは「自殺率」に関して、一步進んで次のような解釈を開示する。「自殺率」という「統計的データ」は、「それぞれの社会が全体として蒙っている自殺傾向を表現している」（1897, 15：32）。ここでデュルケムが指し示すのは、「自殺率」を「自殺を引き起こす傾向性」と解釈する理路である。

例えば 1866-70 年の期間において、イタリアの自殺率は 100 万人あたり 30 であるのに対し、

ザクセンは 293 を示している。自殺率の比較から分かるのは、ザクセンはイタリアよりも 10 倍も自殺傾向が高いという事実である。ザクセン「社会」は、イタリア「社会」よりも、人々を自殺に向かわせる 10 倍も強い「影響力」を持っている。

人々を自殺に向かわせる強い「影響力」は「社会的潮流」と表現することも可能である。「社会的潮流」の例として『社会学的方法の規準』では「共通の感情の動き」があげられている（1895, 6-7：56-57）（*）。ザクセン社会に属することは、「自殺」という「大きな感情の動き」に影響される蓋然性がイタリア社会にいた場合に比べて 10 倍も大きいということである。

（*）すなわち「一つの集会の中に生じる熱狂、憤激、憐憫などの大きな感情の動きは、いかなる個々人の意識をも起源とするものではなく、外部からわれわれ各人によってきて、有無をいわず各人をその中に巻き込んでしまう」、「いったん集会が解散し、その社会的影響がわれわれの上に作用することをやめ、われわれが自分一人に返るや否や、先ほどまで経験していた諸感情は、あたかも、われわれのものはやり知らないよそよそしい何ものであるような効果を及ぼす。そのような場合、われわれは、これらの感情を、自分たちが作り出したものとしてよりは、はるかに自分たちがその影響を蒙ってきたものとして認知するのだ」（1895, 6-7：56, 57）。これは「社会的潮流」les courants sociaux の例証についての議論である。

「自殺」の潮流にわざわざ「社会的」という形容詞が冠されるのは、それが人々を「拘束する」からである。自殺の蓋然性が高まるのは、人々を自殺に向かわせる外部から強制力が存在するゆえである。自殺の蓋然性という変量は、自殺への影響力＝拘束性が存在することの外的指標をなす。「自殺率」は、「社会」という一種独特な実在を表現するもので、「社会率」（あるいは「社会的」自殺率）と名付けることが可能である（1897, 15, 143：32, 164）。

自殺「率」に、確率論的解釈を施すことによって、「制裁」を伴わない「道徳」現象を——ひとは「制裁」を恐れて自殺するわけではない——「社会的」事実のなかに組み込むことが可能にな

る。自殺率という「統計的データ」を通じて考察されるのは、「集合的現象と見なされた自殺」である。

「より内奥に位置する特徴である」道德生活のあり方を「原因」として仮説的に構成された自殺の四つのタイプは、統計的データという「外部的諸特徴」を用いて検証することが可能になる。一方における「部分的社会」、他方における「自殺率」という2つの変数の間の様々な相関関係を手がかりに、道德性の病理が自殺を引き起こす因果関係について、推論が企てられる。そこにあるのは次のような前提である。

「直接に分析の対象としなければならないのは、社会率である。要するに、全体から部分へと進んでいかななければならない。しかしいうまでもなく、社会率は、それを規定している異なった原因との関連付けを手がかりとしてしか分析されえない。というのは、社会率を計算上構成している諸単位は、それ自体では、同質的であり、質的に区別することは出来ないからである。それらの原因が諸個人にどのように反映するかということを問う前に、まずその原因を規定することに専心しなければならない」(1897, 143: 164-5)。

統計的な相関関係から因果関係を推論する過程で、デュルケムはさまざまな「計算上の誤り」を犯していることは、ベナールが説得的に明らかにした通り、反論の余地はない (Besnard, 1973: ベナール, 1988, とりわけ第一章)。しかし彼が求めてやまない「道德の実証科学」は、『自殺論』において、統計的手法という新しい方法論上の援軍をえることによって、一つの完成形態に到達することが出来たといえることもたしかである。

5 節 宗教と道德

1912年に『宗教生活の原初形態 *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*』が刊行される。これはデュルケム生前に刊行された最後の著作となる。ここでも彼の問題意識は一貫している。

「社会学の課題は、外的拘束の諸相を通して、これに対応する諸種の道德的權威を探求し、また諸種の道德的權威を決定する原因を発見することにある。特に本書で取り扱う問題の主要な対象は、あらゆる宗教的なものに含まれているこの特別な種類の道德的權威がどのような形態のもとで生まれ、どのような要素で形成されているか、を見出すことにある。」(1912, 298: 古野訳, 上 378)。

宗教の研究は、道德の実証科学を樹立する営みの一環として行われている。問題の核心は、道德に特有な拘束性のあり方を弁別し、その起源を尋ねることにある。宗教が取り上げられるのは、それが「道德的權威」の最大の源泉をなすからである。

「宗教現象は、当然に、2つの基本的範疇すなわち信念と儀礼とに配列される。前者は、意見の状態であって表象から成立している。後者は、一定した行動の様式である」。(1912, 50: 上, 71)。

道德と比較した場合、宗教を特徴づける2つの系列のうち、興味深いのは信念の問題の方である。というのは「儀礼が定義され、また他の人間の実践、ことに道德的实践から区別されるのは、ただその対象が特別な性質であることによる。実際、道德的規則は、儀礼と全く同じように行為様式を規定しているが、しかし種属を異にする対象に向けられている」からである (1912, 50: 上, 71)。

宗教現象の特質は、存在している・存在しうる事象を、「聖と俗」という相互に排斥しあう範疇へ二分するところにある。したがって宗教的信念とは「聖物の性質およびこの聖物が相互に、あるいは俗物との間に保つ関係を表す表象」を意味する (1912, 56: 上, 77)。

さて「聖物」とは一体何か。「聖物とは禁止によって保護され孤立化されているような事物であり」、俗物とは、「この禁止の適用された聖物から引き離されたままでいなければならない事物」を意味する (1912, 56: 上, 77)。

「聖物を神々や霊と呼ばれる人格的存在だけと解してはならない。岩・樹・泉・礫・木片・家、要するにどのような事物も聖物となりうるのである」(1912, 51: 上, 72)。事物の特徴のうち「直接目に見えるほどに外部化されている特徴に限るなら」(1895, 35: 宮島訳, 102)、「聖物」に固有な特性を限定することは不可能である。事物は、事物の物理的特性によって「聖物」になるわけではない。

「聖物」は、人間の感覚的経験に属する事物の上に「もう一つ別の世界が重ね合わせられる」ことによって、はじめて生成する(1912, 603: 下, 333)。この別のもう一つの世界とは、人間の思考の中にしか存在しない「理念の世界」*un monde d'idéaux* であり、かつまた現実の世界よりも高い威厳が帰属されている世界でもある。デュルケムは、こうした二重の特性を考慮して「理想の世界」*un monde idéal* と名付けている(1912, 340: 上, 427/603: 下, 333)。

「聖物」は現実界に属する「事物」の上に理念界に属する「理想」が重畳させられることによって成立する。「聖なるもの」という「理想」は、「聖物」の事物的特性に由来するものではない。人間が事物に付け加える意味付けである。聖物の「意味」は一人の人間が勝手に作り出し付与するわけではない。聖性は人びとに承認され、共有されてはじめて存在しうる、その限りで「個人意識」ではなく、「集合意識」の所産である。

記号論では、記号は「意味するもの」(能記)と「意味されるもの」(所記)の二重構造をなす、と考えられている。「現実界」に属する「磬」は、「理念の世界」にある「聖」という「意味されるもの」を指示する「意味するもの」である。「意味するもの」と「意味されるもの」の繋がりとは、物理的な必然性ではなく、人びとの理解に基礎づけられた社会的約束事である。

デュルケムの聖論には、こうした記号論的枠組みに収まり切らない論点がある。それは、「意味されるもの」の世界の二重性である。物理的特性よりなる「意味するもの」によって指示されるのは、人間の思考の中にしか存在しない「理念の世界」であり、かつまた現実の世界よりも高い威厳が帰属されている「理想の世界」でもある。記号

論が取り扱う「意味されるもの」は、「理念の世界」のみである。デュルケムの関心の的となるのは、こうした「意味されるもの」一般の中でも、とりわけ「高い威厳が帰属されている」ような意味的世界である。

「高い威厳が帰属されている」とは、彼がこれまで用いてきた言葉で言い直せば「拘束性」をもつということである。『宗教生活の原初形態』においてこれまで「拘束」という表現で一括されていたものの中に、三つの種類が区別されている(1912, 296-7: 上, 374-5)。まず第一に「物質的拘束」。私たちが「必然性」に屈すると意識する場合にもつのが、物理的な拘束の観念である。第二のケースが、結果が有益か有害かを考慮して行為を行う場合である。行為を教導するのは、あらゆる熟慮と打算の観念である。こうした場合、通常は「自由意志」に基づくとされるが、経済活動の場合を考えれば明らかのように、利得の極大化は、従わなければいけない「原則」であり、「拘束」がとりうる一つの形態と見なすことが出来るだろう(参照、[1895, 5: 宮島訳, 54])。三つ目が「道徳的権威」によるものである。それは尊敬の対象であるが故に行為は遂行される。この場合「尊敬とは精神的な内的強圧がわれわれに生じることを感じる時に経験する情緒」のことである。宗教が呼び起こすことが出来るのは、「尊敬」に由来する「道徳的威力」である。

拘束性のこの三分類を用いれば、デュルケムの年来の問題は次のように定式化され直す。人間の思考の中にしか存在しない理念の世界が「道徳的」拘束力をもつのは、一体いかなる条件によってなのか、と。

この問いを解くための技法はいつもと同じである。「より内奥に位置する特徴」を科学的に把握するために、「外部的諸特徴」の追究が開始される(1895, 35: 訳, 102)。宗教の場合、人びとに尊敬を促すはっきりしたしるしは、「聖」という信念のなかに刻み込まれている。

「聖」の発生をデュルケムは次のように説明する。

「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沸騰状態をもたらすからである。生命的エネルギーは極度に興奮し、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。ひとは自分で自分が分からなくなる。変形したように感じ、ひいては周囲の環境をも変形する。自分の感じているきわめて特殊な印象を説明するために、ひとは、もっと直接に関連している事物に、事物の持たない特性、俗的経験の対象がもたない例外的な力、効能を付与する」(1912, 603: 下, 333)。

「道徳的威力」は、「知力の過剰な興奮」によって作り出された実在の世界の変形である(1912, 340: 上, 427)。「われわれが生存の日々の仕事のために用いている概念」は、社会が作り出した「理念の世界」に属する。この種の概念の世界は私たちの通常の「知力」——感情、観念、心象——に対応する。「聖」の表象は、こうした通例的で・日常的な「意味」の上に付け加えられた特別の「意味」である。それは「例外的」で「異常な(非日常的な)」意味といってよい。この「例外的な」意味は、一体何を根源として立ち現れるのか。それは意味の基体をなす「社会」の示す「例外的な」局面である、といわざるを得ない。

人びとの心理に「異常」な状態をもたらす「観察可能な条件」は、「社会」の示す「例外的な」局面に求められる。「知力の過剰な興奮」によって作り出された実在の世界の変形過程は、科学の追跡が不可能な事実ではない。

「それは、観察可能な条件に依拠している。それは、社会生活の自然な所産である。社会が、自らを意識し、自らに対しても感情を必要な強度で維持できるためには、社会は、会合し、集中しなければならない。」(1912, 03: 下, 333-4)。

社会の中に、通例の意味的世界を支える局面と例外的な世界を現出させる局面という、二つの局面を区別することが必要になる。こうした区別の必要性を示唆するものとして、次のような民族学の観察が援用される。

「オーストラリアの諸社会の生活は異なった二局面を交代に経過する。ある時は、人口は小集団に分散し、お互いに独立して自らの職務に従う。(略)ある時には、これに反して、人口は一定の地点に数日から数ヶ月に及ぶ日時の間に集中し凝集する。この集中は氏族または部族の一部が会合に招集される時に起こる。そして、このおりには、宗教的祭儀を厳粛に執り行うか、あるいは民族学で常套語として用いられているコロボリーを開くのである」(1912, 307: 上, 388)。

社会の例外的局面に関わる「直接目に見えるほどに外部化されている特徴」をなすのが、「会合」「集会」「祝祭」ということになる。「会合」「集会」「祝祭」をとおして、社会の例外的局面は、直接目に見えるようになり、かつ観察によって十分に確かめられる事実となる(参照[1895, 21, 35: 訳 81, 102])。

すべての「祝祭」は、「個々人を接近させ、群衆を行動させ」るような「沸騰の状態、ときとしては狂愚の状態を促す効果をもつ」(1912, 547: 下, 263)。

「共同の情熱に暖められた集合の中で、われわれは単なる自身の力に滅殺された時には不可能である感情と行為とに刺激される。しかも、その集合が解散され、われわれが単独の自身に返ると、再び平常の水準に落ち、この時に、かつてわれわれが自身の彼方に高揚された高みを測ることが出来るのである」。

「そのまま放棄されるならただちに衰える感情を強めるためには、これを経験している人びとを、接近させもっと密接で活動的な関係におくだけで十分である。これはまた群衆に向かって演説するひとのきわめて特殊な態度を説明する」。

「彼は時には彼を超越したしかも彼はその解釈者に過ぎない道徳的威力に支配されているという感銘をうける」。

「しかもこの力の例外的な過剰はリアルなものである。すなわち、それ自身が訴える集団から来るのである。彼が自らの発言によって促す感情は、自らに戻ってくるが、拡充されている。そして、それだけ感情は自己固有の感情を強める。彼が引き起こす情熱的なエネルギーは彼に反響して彼の活力を高める。もはや、話すのは単なる個人ではなくて、それは化身し人格化した集団である」。(1912, 299-302: 上, 379-80)。

こうして宗教の本質をなす「聖なるもの」は、「会合」「集会」「祝祭」といった観察可能な条件へと翻訳されることになった。

「会合」「集会」「祝祭」といった社会の状態は、宗教的信念を形作る「霊的存在」とか「神性」とかいった観念を必然的に作る出すわけではない。というのは、人びとが会合し、集中する時に生じる「心的力の横溢に対応する」のは、「(神々)ではなく」「道徳的威力」l'autorité morale だからである。「会合」「集会」「祝祭」を母胎として、人びとを拘束する(物理的な必然性とは根本的に異なった)内的強制力が形成されるのである。

こうしてデュルケムは、内的強制力としての拘束力をまずは「内奥に」位置づけ、つぎにその生成を可能にする条件として「会合」「集会」「祝祭」を明らかにした。こうした条件は、あくまでも観察可能な特性として括り出されたものである。

『宗教生活の原初形態』のなかで追究されているのは宗教のもつ道徳的威信である。宗教力を手がかりに道徳力の本質が明らかにされている(1912, 319: 上, 401)。このように「宗教生活」を「道徳生活」と二重写しにするスタンスは、彼の同時代認識に裏打ちされている。

デュルケムによれば「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のである」(1912, 610-11: 下, 342)。なぜ新しい神々が生まれないのか。それは「宗教進化とは、要するに、霊的存在と神性との観念の漸次的な撤去から成立している」という「科学的」真実をしっかりと受け入れていないからである。

神々が退場した後に何が残るのか、それは「道

徳」である。「聖なるもの」がもつ「道徳的威信」を現代に引き継ぐものは「道徳」である。というのも「道徳」の本質をなすのは「道徳的威信」に他ならないからである。

では「道徳」は「宗教」なしに存立することは可能なのか。「宗教」が全く死滅するとすれば、「道徳」は「道徳的威信」をもたない単なる「規則」となる。その場合、「規則」が拘束力を持ちうるのは、もっぱら「制裁」という力のお陰となる。「道徳」が「道徳的威信」をもちうるのは、その規則が「会合」「集会」「祝祭」という社会状態の中で作り出されたからである。人びとを「会合」「集会」「祝祭」へと誘う力を持つのは「宗教」のみである。人びとが「道徳」を遵守するのは、「熱狂」の勢いというよりは、冷静な同調志向によってである。平静な拘束性が「道徳」の持ち味である。それ故、「俗なる」世界を規制する力を道徳はもちうるのである。しかしその反面、道徳は「聖なる」世界を単独で作り出す力を持ちあわせてはいない。

「道徳」が道徳性をもち続けるには、「聖なるもの」としての出自を周期的に確認する必要がある。必要なのは、宗教か道徳かの二者択一ではない。両者の根源が「社会」にあることを「科学的に」認識し、「社会」のあり方を変えることにより、両者の本源的な結びつきを再建するべきである。「社会」は聖と俗との交代により、「周期的に自らを作り、また作り替えねばならない」。

「したがって、宗教には、宗教思想が相次いで包み込むあらゆる特定の象徴の寿命がつきても、なお残存すべく定められた永遠的なものがある。社会にあって、一定の期間毎に、その統合と人格とを形作っている集合的感情と集合的観念とを、維持し、強固にする欲求を感じないものはありえない。ところで、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。そこでは、個々人は密接に結合し、彼らに共通な感情を、協働して再確認する。そこから祭儀が発生する。これは、その対象からいっても、生み出される結果からいっても、そこに用いられている過程からいっても、性質上固有な宗教的な祭儀と異るところはない」(1912, 609-10: 下, 341-2)。

キリスト教徒のクリスマスの会合、ユダヤ教徒の過ぎこしの祝いの会合、市民たちのフランス革命記念祭の会合、こうした社会的事実の間に一切の本質的な差異を認めないというのが、デュルケムの立場である。宗教から道德へという進化論的パースペクティブの代わりに、宗教と道德を再び結び合わせる道筋が構想されている。「社会」は、聖と俗という局面交代により、「周期的に自らを作り、また作り替える必要がある」（1912, 603：下, 334）。

こうしてデュルケムは「道德の実証科学」の究極点へと至りついたのである。

* * *

ユダヤ教では、バビロン捕囚により政治的権力を失ったあと、律法を守ることの宗教生活での比重が極端に大きくなった。そして律法を厳格に守ることに不忠実なら、「外国人支配のもとに立つ方がまだましである」という考えさえ有力になった（Weber, 1920：内田訳, 588）。ラビの出現は、ユダヤ教における律法主義への転換を象徴する出来事である。ユダヤ民族が、政治権力を失い、居住地域が分断され世界各地に散らばりながらも、二千年以上の長き渡りアイデンティティを失うことがなかったのは、ユダヤ教の定める律法が彼らの生活の隅々まで支配していたからである。ユダヤ民族の中核にあるのはエスニックな特性ではなくユダヤ教を信仰するという宗教性であり、ユダヤ教の宗教性は、律法の遵守によって特徴づけられる。

ユダヤ人社会にまとまりを与えているは「政治権力」ではなく「律法の遵守」——共通の道德の実践である。ユダヤ人社会に匹敵する「道德共同体」の純粹型を思いつくことはできない。ユダヤ的道德共同体の要の位置に存在しているのがラビである。

ブーグレの証言によれば、かれがデュルケムと連れ立ってノートルダム寺院を通りかかったとき、デュルケムは次のように漏らしたという。「私がそこから人びとに語りかけたかった壇は、あのような説教壇からだったからかもしれない」。（高沢, 1983, 130）。

故郷エピナルからパリへ上京したとき、彼はラビの職を捨てたのではない。彼はユダヤ教のラビ

の代わりに〈第三共和制のラビ〉という職を選び取ったのである。ドイツによる武力的敗北に直面し、フランス再建のための方途を、フランス社会の「道德共同体」化に求めた。第三共和制にふさわしい「律法」を探索するために「道德の実証科学」を構想した。デュルケムにとって「社会学」は〈第三共和制のユダヤ教〉を意味していた。〈第三共和制のラビ〉であるがゆえに、「社会学者」であることはデュルケムの天職になりえた。

デュルケムは熱烈なナショナリストかもしれない。彼のナショナリズムに権力主義的要素は認められない。この点ではユダヤ教信仰のために外国人支配すら望んだラビの衣鉢を継いでいる。「道德」が、フランス「人」のアイデンティティとフランス「社会」の一体性を担保するものであった。そのためには社会学と社会学者は必須不可欠な存在となる。ちょうどユダヤ民族にとってユダヤ教とラビがそうであるように。〈第三共和制のラビ〉は、デュルケムの場合、家族と社会、伝統と近代の間に存在しうるコンフリクトを極少化するロール・モデルを提供した。「ラビ」に封じ込められた歴史的経験が、デュルケムの社会学的想像力を同時代に向けて解き放ったのである。

参考文献リスト

- Besnard, Philippe, 1973, “Durkheim et les femmes ou le Suicide inachevé”, *Revue française de Sociologie*, 14 (1), (杉山光信・三浦耕吉郎訳『デュルケムと女性、あるいは未完の『自殺論』』1988年, 新曜社, 第一章)。
- Besnard, Philippe, 1984, “Modes d’emploi du “Suicide” : intégration et régulation dans la théorie durkheimienne”, *L’Année sociologique*, 34, (杉山光信・三浦耕吉郎訳『デュルケムと女性、あるいは未完の『自殺論』』1988年, 新曜社, 第五章)。
- Durkheim, Émile
- , 1885, “A. Schäffle, Bau und Leben des sozialen Körpers”, in *Textes I*, 1975, Les Éditions de Minuit, V, Karady, ed. 355–377. (小関藤一郎・山下雅之訳「シェフレ『社会体の構造と生活』(一八八五年)」『デュルケム ドイツ論集』1993年, 行路社)
- , 1887 a, “La Philosophie dans les universités allemandes”, in *Textes III*, 1975, Les Éditions de Minuit, V, Karady, ed. (小関藤一郎・山下雅之訳「ドイツ

- の大学における哲学教育の現状（一八八七年）」『デュルケーム ドイツ論集』1993年、行路社）
- , 1887 b, “La science positive de la morale en Allemagne”, in *Textes I*, 1975, Les Éditions de Minuit, V, Karady, ed. (小関藤一郎・山下雅之訳「ドイツにおける道徳の実証的科学（一八八七年）」『デュルケーム ドイツ論集』1993年、行路社）
- , 1888, “Cours de science sociale : Leçon d’ouverture”, in *La science sociale et L’action*, 1970, Presses Universitaires de France (小関藤一郎・川喜田喬訳「社会学講義－開講の言葉」、『モンテスキューとルソー』1975年、法政大学出版局) (佐々木交賢・中嶋明動訳「社会科学講義」、『社会科学と行動』1988年、恒星社厚生閣)
- , 1893, *De la division du travail social*, 1967, Presses Universitaires de France. (田原音和訳『社会分業論』1971年、青木書店 [現代社会学大系 2]).
- , 1895, *Les règles de la méthode sociologique*, 1937, Presses Universitaires de France. (宮島喬訳『社会学的方法の規準』1978年、岩波文庫)
- , 1897, *Le suicide : Étude de sociologie*, 1930, Presses Universitaires de France. (宮島喬訳『自殺論』1985年、中公文庫)
- , 1899, “une révision de l’idée socialiste” in *Textes III*, 1975, Les Éditions de Minuit, V, Karady, ed. 163–172.
- , 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : Le système totémique en Australie*. 1960, Presses Universitaires de France. (古野清人訳『宗教生活の原初形態（上）（下）』1975年、岩波文庫)
- , 1928, *Le socialisme : sa définition, ses débuts, la doctrine Saint-Simonienne*, ed. par M. Mauss, Alcan (森博訳『社会主義およびサン＝シモン』1977年、恒星社厚生閣)
- Giddens, Anthony, 1971, *Capitalism and Modern Social Theory : An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Weber*, Cambridge University Press (犬塚先訳『資本主義と近代社会理論：マルクス、デュルケーム、ウェーバー研究』1974年、研究社)。
- 小関藤一郎、1978, 『デュルケームと近代社会』法政大学出版局。
- 宮島喬、1977, 『デュルケーム社会理論の研究』東京大学出版会。
- Mucchielli, Laurent, 1998, *La découverte du social : naissance de la sociologie en France (1980–1914)*, Éditions La Découverte.
- 中島道男、2001, 『エミール・デュルケーム：社会の道徳的再建と社会学』, 東信堂。
- 田原音和、1983, 『歴史の中の社会学：デュルケームとデュルケミアン』, 木鐸社。
- 高澤淳夫、1983, 「デュルケームの生涯」, (作田啓一『デュルケーム』[人類の知的遺産 57], 講談社、第二章)。
- Weber, Max, 1920, “Die Pharisäer”, in *Max Weber Gesamt Ausgabe, I, Band 21, 2 Halbband*, 2005, Tübingen. (内田芳明訳「附パリサイびと」『古代ユダヤ教Ⅱ』1964, みすず書房)。

注記

- 厚東洋輔、2009, 「問題としての〈社会的なもの〉」[社会的なものの興亡（その1）], 『関西学院大学社会学部紀要』108号。
- , 2012, 「階級の在処としての社会」[社会的なものの興亡（その2）], 『関西学院大学社会学部紀要』114号。
- , 2011, 「ジンメルと『個人と社会』問題」[社会的なものの興亡（その3）], 『関西学院大学社会学部紀要』112号。

Émile Durkheim and the positive science of moral

ABSTRACT

Émile Durkheim comprehended issues that required resolution by upgrading the scientific nature of ‘sociology’, not as ‘social problem’ but in its former name as ‘moral problem’. This may have been because he was born into the family of a rabbi, which would explain why he was strongly interested in the concept of ‘moral’. For Durkheim, ‘social’ is synonymous with ‘moral-oriented’.

In his dissertation “The Division of Labor in Society”, he stated that the concept of the division of labor was the best heritage of ‘socialist’ economics, and set the mutual relations between the division of labor and solidarity as the theme for analysis. He analyzed ‘solidarity’ from the view point of ‘constraint’ that has the external sanction of ‘law’.

In “Rules of the Sociological Method”, the property of ‘constraint’ came to the fore to define ‘social’ facts. This definition is based on the syllogism that ‘moral equals constraint’ and that ‘social equals moral’, and these two equations ultimately lead to the conclusion that ‘social equals constraint’.

In “Suicide”, Durkheim proposed two perspectives in order to reach through the analysis of the ‘observable external property’ that is the objective of ‘empirical science’ to the scientific analysis of ‘moral’ that ‘exists innermost’. One perspective entails adopting ‘hypothesis and deduction’, and the other perspective focuses on the ‘social rate’ as computed by processing statistical data such as the ‘suicide rate’. The social rate was interpreted stochastically, and it opened up the road to sociological research on the social trends that ‘constrain’ human behavior.

In “The Elementary Forms of Religious Life”, Durkheim classified ‘constraint’ into three categories, and selected ‘religion’ as the source of constraint stemming from internal authority. The world of ‘symbol’ is generated when the ‘meaningful world’ overlaps an observable object. As long as a domain with internal authority is added to ‘the meaningful world’, the dichotomy between the ‘sacred’ and the ‘profane’ comes to be established.

Émile Durkheim devoted his life to establishing ‘sociology as an empirical science of moral’ as a ‘rabbi of the Third Republic.’

Key Words: moral, constraint, statistical data