

エミール・デュルケムにおける

「道徳の科学」の認識論

——道徳的理想的経験性をめぐるカント道徳論との対決——

盧秀彬

本論文は、エミール・デュルケムの企図していた「道徳の科学」において、道徳的理想的構成される論理を認識論の観点から解明する。デュルケムの道徳の科学は、既存の事実を認め実証主義的認識論によって現存の道徳を再生産するという保守主義的理解を振り払えずにいる。それに対して、本論文はデュルケムの道徳の認識論について、カントの道徳形而上学の批判を通じて修正された合理主義の立場として解釈した。その結果、合理主義における主観に対する客観の超越を個人の意識に対する集合意識の超越に置き換えた上で、個人において具現化される個別的な事実からそれを超えて道徳を経験的に探求するという「道徳の科学」の論理を明らかにした。

1 はじめに

本稿では、エミール・デュルケムの「道徳の科学」において道徳的理想的構成が論理を、認識論の観点から解明することを目的とする。デュルケムの道徳論の特徴は、社会の歴史的過程と結びつけることによって、道徳を人間が認識可能な事実の連関のうちに見出した点にある。このような認識論上の方針によって、デュルケムは道徳を倫理学や哲学の主題ではなく、社会学の主要な概念として位置づけた。社会学として遂行されるべき「道徳の科学」の構想は、最初の主著『社会分業論』(1893)において提示された後、「道徳への序」(1920)を未完成のまま残して死に至るまで展開されていった。

ところが、デュルケムの道徳の科学はしばしば、道徳を実現済みの事実として認識するという点で既存の倫理を映し出すだけの「保守主義」的な道徳論を提示すると考えられた。R. Nisbet は、『自殺論』においてデュルケムが成したことは、社会についての保守主義的な価値観をいくつかの理論的仮定に変換し、自殺率などの諸事実をもって検証したことによぎないと述べる (Nisbet 1952: 175)。L. Coser も Nisbet に同意しつつ、社会の<理想-現実>の区分を<正常-病理>の区分に代替したデュルケムにおいては、社会を理想的状態に革新することよりも社会生活の諸事実を尊重することのほうが重視されると指摘する (Coser 1960: 212-4)。しかし、デュルケムの社会学としての道徳の科学により深刻な批判を加えたのは、Z. Bauman (1989=2006) である。彼は、そもそも社会学が科学的言説の規則に従う限り、道徳を適切な仕方で主題とすることができないとする。なぜなら、科学としての社会学は、道徳的現象の質的特性を考慮できないだけでなく、社会現象という非-道徳的な要素に道徳を還元してしまうからである。Bauman によると、このような社会学的道徳論の始祖はデュルケムである。そこで、デュルケムは道徳を社会の欲求及び意志と同一視することで科学的な説明を試みるもの、すでに述べた限界により、道徳の内容を空白のまま残したと批判される。

以上のデュルケムの道徳論に関する見解では、新しい道徳への可能性が閉ざされていると

いうことが共通して批判される。このような「保守主義」的解釈の基盤には、道徳の認識論に対する「実証主義」的理解があると、本稿では考える。T. Parsons (1937) は、デュルケムの実証科学への志向を、行為者の内面に生じる感情や信念、意志といった主観的要素を排除し、観察可能な外面的事実のみを根拠とする「実証主義」への傾倒としてみなした¹。Parsons の実証主義的解釈は今日に至るまで、デュルケム認識の形成に多大な影響を与えてきた。事実、上記の三者によるデュルケムの道徳論批判にも、観察された事実としての社会現象と社会が目指すべき道徳的理想的理想を同一視するような認識論の理解が浸透している。このような誤解を払拭するためには、デュルケムの道徳の科学構想の理解において、道徳的事実からいかにして道徳的理想的理想が見出されるのかという認識論的問題が鍵となると考えられる。

一方で、デュルケムの認識論的問題を実証主義の原理において理解する解釈は相対化されつつある。そもそも、デュルケムは実証主義という名称を明示的に拒否しているのである²。デュルケムの実証科学構想に関して、たとえば、白鳥 (1996) は、実証科学の学問体系の専門化及び分化が推し進められていく中で、伝統的な古典学や哲学の「精神主義」から脱却を図る先駆的な試みとして位置づけた。また、太田 (2001) は、デュルケムの 1880 年代のテクストに表われる道徳の認識論がドイツ哲学を含む様々な思想的文脈の中で形成されたことを示した。そこで、『社会学的方法の規準』(1895) で確立された、社会的事実を「物」のように「観察」するという認識論的定式の土台にカントの『純粹理性批判』の認識論があったということが明らかにされた。これらの知見を踏まえて、本稿では、デュルケムの道徳の科学における認識論を、それを構成する原理において解明することを目指す。

そのために、本稿で行う作業は以下の通りである。まず、『社会分業論』の記述を中心に、道徳の科学の基本構想を整理し、道徳を経験的世界において認識される「事実」として定義するという認識論的問題がその核心にあったことを示す(第 2 節)。次に、道徳の科学の認識論的問題に対するデュルケムの解答を、カント哲学との対決に即して明らかにする。そのために、デュルケムの道徳的事実の認識論において、カントがどのように批判され、または受容されたかについて検討する(第 3 節)。最後に、カントの哲学的道徳論の克服を通じて、デュルケムの道徳の科学がいかにして道徳的理想的理想を認識するのかを明らかにする(第 4 節)。

2 「道徳の科学」の基本構想

『社会分業論』の第 1 版序文の冒頭において、デュルケムは「道徳の科学 (la science de la morale)」の名の下で、道徳についての「実証」的研究を宣言する。

本書は、何よりもまず、道徳生活の諸事実を、実証諸科学の方法によってとりあつかおうとする、ひとつの試みである。(Durkheim 1893: i=2017: 70)

本節では、道徳の科学が依拠している認識論の論理を解明するに先立って、道徳についての実証的な認識が何を意味するのかについて確認しておく。

デュルケムからすると、この「道徳の科学」はそれ以前の哲学者、倫理学者、心理学者による道徳についての議論と明白に区別される³。それらは、「科学的」と呼ぶに値しないも

のであった。なぜなら、既存の道徳論がしてきたことは、恣意的に立てられた公理、または他の実証諸科学から借りてきた命題から道徳を「演繹」することであったからである。そうした議論は道徳形而上学にほかならない。道徳形而上学において、道徳は「とうてい経験によっては到達されえないある超越的な目的」として捉えられる。それに対して、デュルケムは道徳を「道徳的事実」、すなわち人間の経験のうちに現れる「現象」として定義する⁴。したがって、道徳は「いくつかのはっきりした特質でそれとわかる行為の諸準則から成」っており、「したがって、それらを観察し、記述し、分類し、それらを説明する法則を探究することができなければならない」とされる (Durkheim 1893: i=2017: 70)。

しかし、何にもまして確かなことは、道徳は、歴史において、歴史的諸原因に支配されて発達するということ、それはわれわれの現世的生活においてひとつの機能をもっているということ、これである。道徳が一定の時代に一定の形態をとるのは、その時代の人間の生活する諸条件が別の道徳をもつことを許さないからである。(Durkheim 1893: ii=2017: 71-2)

上記の引用において、道徳は社会と結びつけられる。このようにして、人間の経験を超越したところの永遠不動の絶対的な観念ではなく、われわれの「現世的生活」の連関のうちへと引き下ろされる。道徳は、人間社会のあり方に「条件」づけられることで具体的な「機能」と「形態」をもち、人間社会とともに歴史的に変容を遂げるとされる。そこで、道徳が「経験的諸理由」によって形成し変化する理由を確定することが、道徳の科学の課題であると、デュルケムは述べている (Durkheim 1893: iii=2017: 72)。

したがって、道徳は社会と結びつけられることで経験的世界において現れるのであるから、道徳の科学は社会的な諸事実の研究を通じて遂行される。デュルケムは、道徳意識の象徴物として「法」や不名誉な行為に対する「非難」といった社会現象の「観察」から、「制裁」という「第一級の社会的な物」によって道徳的準則を定義する (Durkheim 1893=2017: 689-91)。その上で、このことが、「道徳の実証科学が社会学の一分野であることを十分に立証する」 (Durkheim 1893=2017: 692) と述べる。このような論理に支えられ、『社会分業論』においてデュルケムは、「個人がますます自律的になりつつあるのに、いよいよ密接に社会に依存するようになるのは、いったいどうしてであるか」 (Durkheim 1893: ix=2017: 79) という社会学的な問いの下で、一つの特別な社会的事実として道徳のあり方の解明に取り組む。

このように道徳を一つの社会的事実としてみなすなら、その認識論に関しては『社会学的方法の規準』の記述を参照することができる。『社会学的方法の規準』では、『社会分業論』の科学論を補足するために次のようなテーゼが立てられる。すなわち、「社会的事実は一つの物であり、物のように取り扱わなければならない」 (Durkheim 1895=1978: 90) というテーゼである。「物」は、実践のために都合のいいようにつくられた「観念」と対比され、われわれの恣意的な意志によって創造されたり否定されたりし得ない「実在」を意味する。そうした「実在」は、科学者の知性に外在し、われわれの認識を必然的に拘束する⁵。したがって、「物」は、われわれにア・プリオリに知られているものではなく、経験を通じて与えられるも

のである。上記のテーゼは、科学者の先入見を排除し、「観察」を通じて得た「物」を認識の出発点としなければならないということを主張しているのである。

このように、道徳を経験科学の対象とすることによってのみ、われわれが目指すべき、かつ目指し得る「理想」としての道徳が明らかになると、デュルケムは考えた。

科学はわれわれを助けてわれわれの行為の志向すべき方向を発見せしめ、われわれが漠然とめざしている理想を確定しうるものであることが、本書によってみられるだろうからである。ただ、われわれは現実を観察したのちにおいてのみ、この理想に到達し、現実から理想を解放する。(Durkheim 1893=2017: 73)

というのは、「理想というものは、実在に根ざしたものでなければ、何ものにももとづくことができない」(Durkheim 1893=2017: 73) からである。理想は、まだ実現されていない限りにおいて理想としてわれわれを導いているが、同時に、「現実」を完全に超越しているとするなら、われわれにとって無意味なものになってしまう。理想は、「完全に実現されるところはどこにもない」が、「それに近づこうと努めることが、すでに理想である」(Durkheim 1893=2017: 73) のである。したがって、道徳的理想的は経験科学によって探求され得るし、探求されなければならない。

以上、道徳の科学において、道徳を社会と結びつけることで、人間の経験のうちに組み込むという認識論的な修正が行われているということを確認した。そこで道徳はわれわれにとって「超越的な目的」ではなく「現象」であり、思弁ではなく観察によって認識されるべき「事実」である。このような道徳の実証科学が対象とすべき「事実」の意味に関しては、すでに言及した通り、形態学的な事実に限定されるという Parsons 流の実証主義的解釈が広く受け入れられてきた⁶。しかし、本稿では、道徳形而上学と対決する道徳の科学において、「事実」または「物」の比喩はわれわれの意識と関係し、経験されるという側面が本質的であるということを確認した。デュルケムにおいて、道徳は認識に対する所与であると同時に、つねに実現されることのない「理想」として追究される。このような道徳の科学の二重の目的は、「事実」とまだ「事実」になっていないものの関係をめぐる認識論的な問題を含んでいる。この問題は、カントの道徳論を批判しつつも受容するデュルケムの両義的な態度において、より明瞭な形をとる。このことに関して、次節では、デュルケムにおいてカント哲学がどのように受け入れられたかを確認する。

3 デュルケムにおけるカントについての批判と受容

3-1 道徳形而上学に対する批判

デュルケムの道徳の科学の形成過程においては、カントの道徳論に対する批判的態度が繰り返し示される。カントの道徳論に対する批判は、『社会分業論』及び「道徳的事実の決定」(1906)において明示的に展開される。本項では、社会の中で現れる道徳的事実の重要性を主張する道徳の科学がどのようにカントを批判し、克服を試みるのかについて考察する。

デュルケムは、思弁的な原理から道徳を演繹しようとする定言命法にカントの道徳形而上

学の限界があると考える。彼は『社会分業論』において、カントの定言命法について次のような理解を示している。

すなわち、われわれは、われわれの行為の格率が普遍化されうるばかりにのみ道徳的に行為するものである。したがって、われわれの同類がわれわれの援助を必要としているときに、これを断ることをもって道徳的とするためには、われわれは、利己主義的な格率をあらゆる場合に例外なく適用される一法則としうるのでなければならぬ。(Durkheim 1893=2017: 663)

このような理解にもとづいてデュルケムの批判は、定言命法に伴われる諸定式のなかでも普遍的法則の定式、すなわち「君が当の格率によって、同時に、当の格率がひとつの普遍的法則となることを意志できるような、そのような格率だけに従って行為せよ」(Kant 1785=2022: 86-7) という定式に向けられる。というのは、あらゆる場合に適用可能な抽象的法則として規定される道徳は、「唯一の真なるもの」ではあっても「実行不可能なもの」であり、現実に即していないこともあり得るからである (Durkheim 1893=2017: 669)。道徳形而上学においては、具体的な道徳的事実はしばしば「経験上の必要からは不可避的ではあるが遺憾な讓歩によって成りたつもの」とされ、「歪曲された理想」、ひいては道徳の「堕落」としてみなされる (Durkheim 1893=2017: 669)。このように、道徳的事実を蔑ろにし、経験のうちに現れる道徳性を不十分にしか捉えられない点を、デュルケムは批判しているのである。

さらに、道徳形而上学においては、重要な道徳的事実が見落とされているという。このことに関して、デュルケムは「自己犠牲」という特殊な道徳的事実を提示する。

真の愛とは、まったく反対に、自己みずからの施与=喜捨 (un don de soi-même) にこそある。その意味するところは、必然的に私が私の一身を、それをこえた目的に従わしめることである。私の望むところは、この目的が他者的人格であることなのだ。私が人間性を自己のうちにおいて卑しめ、それを手段の地位にまで低めるのでなければ、これを他者のうちにおいて高めることなどはできないということも、やはり真実である。(Durkheim 1893: 7=2017: 664-5)

デュルケムによると、思弁によって道徳を導き出すことは自己において生み出された法則を他者にも適用することであり、そのような道徳は利他性の事実を「消極的」にしか捉えられない。それに対して、上記の引用からわかるように、デュルケムは自らを「施与」として与える「自己犠牲」にこそ「真の愛」があるとする。自己と他者を同等の位置に置かない「自己犠牲」は、カントの定言命法の定式には合致しない。というのは、「自己犠牲」は、自らの人格を手段として他者の人格を目的とする行為を意味するからである。それにもかかわらず、人々は自己を捨てて他者を目的とする行為に高い道徳性を認める。「自己犠牲」だけでなく、「婚姻、家族、所有権」といった重要な道徳的諸事実を、道徳形而上学は看過してきた。それに対して、道徳は多種多様な社会的関係、すなわち「連帶」にこそあると、デュルケムは主張する。「じっさいには、連帶とは他のものに劣らず強制的な義務であるのみならず、

おそらくそれは道徳性の源泉そのものなのである」(Durkheim 1893=2017: 669) と、デュルケムは述べている。

以上の議論を経て、デュルケムは、社会によって実現される具体的な道徳的事実を出発点とする道徳の科学を主張するに至る。とはいえ、デュルケムは普遍的法則、すなわち道徳的実践とは区別される普遍的かつ抽象的な法則としての道徳を否定しない。彼は、「道徳の一般法則は、多様な道徳的諸事実を説明しうるのでなければ科学的価値をもちえない」とし、「これらの事実を研究することからはじめて、一般法則の発見に到達しなければならない」(Durkheim 1893=2017: 675) とする。道徳の科学において、具体的な道徳的諸事実は観察され、記述されるのにとどまらず、そこから導き出された「道徳の一般法則」によって説明されなければならない。

ところで、カントの道徳形而上学の否定ではなく、修正と拡張がより積極的に試みられるのは、「道徳的事実の決定」論文においてである。同論文においてデュルケムは、カントの道徳論を「義務と強制の観念」として理解する。カントにおいて、道徳的行為はもっぱらそれがア・プリオリな規準によって命じられたという理由によって行われる。したがって、ある行為が道徳的であると賞賛されたり、反対に、処罰の対象となったりするのは、「行為がそれを命じる規準と一致している」かどうかによる結果である。このように理解されたカントの道徳論に対して、デュルケムは「部分的には正確であっても、なお不十分であり、不完全である」と評価する (Durkheim [1906]1924=1985: 65)。なぜなら、「義務と強制の観念」は道徳的現実の一部しか表現していないからである。

そこで、カントの道徳論を補完するために、デュルケムは道徳に「善」または「望ましさ (les désirables)」の性質を付け加える。このような性質が必要になるのは、「我々の感情を動かすこともない目的を追求するということは心理学的に不可能である」からである (Durkheim [1906]1924=1985: 65)。この第二の性質において、行為者が道徳的規準に自発的に従ういうことが可能になる。ただし、「義務」と「望ましさ」は別個の働きではなく、互いに絡み合うこともある。たとえ道徳的行為がその「望ましさ」という性質によってわれわれを促すときでも、われわれは「努力」と「自らに対する拘束」なしではそれを成し得ない。デュルケムはこのような「一種独特」の道徳的望ましさを「善 (le bien)」と呼ぶ。つまり、道徳的規準によって命令された行為を、それが義務であるという理由において義務として遂行するときに、われわれは「一種独特」な歓喜を感じるのである。

さらにデュルケムは、「義務」と「望ましさ」、「これらの特徴をもって、道徳的行為はわれわれが自らの外に出、自分自身の性質以上のものへと高められることを可能にする」(Durkheim [1906]1924: 122) と述べる。しかし、ここに、道徳の科学の認識論上の問題が浮かび上がる。デュルケムは、道徳に「望ましさ」という性質を与えることによって、感情や感覚といった経験を構成する要素によって道徳を説明しようとする。しかしその一方で、彼は、「道徳的現実の本質的な側面の中に我々が決して感ぜず、あるいは我々が微弱にしか感じないもの」(Durkheim [1906]1924=1985: 68) がつねに存在するということも認めている。この記述から明らかなように、デュルケムは、具体的な道徳的実践を「超越」する普遍的法則として道徳

を捉えるカント道徳論を完全には否定していない。つまり、道徳はわれわれの内面に「歓喜」を引き起こすが、同時に、そのことによって、「自らの外に出」、現実を「超越している目的」を目指させるという両義性を帯びている。そこで、このような道徳の両義性をどのように経験的事実として認識するかが、道徳の科学の認識論において核心的な問題となる。すなわち、われわれ自身を「超越」するように導く道徳が、いかにしてわれわれの経験のうちに見出されるのかという問題である。

カントを批判的に拡張する過程で、デュルケムは、カントが主張したような経験を超越する目的としての道徳論を一部において受容しつつも、道徳を具体的な経験のうちに現れる事実として定位した。そこで、事実は何であり、経験を超える事実とはいかにして可能であるのかという点にこそ、デュルケムの道徳の科学の特徴があると考えられる。このことについては、引き続きカント思想とデュルケムとの関係に注目しながら、次項で考察を続ける。

3-2 デュルケムの認識論の形成

第2節で確認した通り、デュルケムにおいて道徳は一種の特殊な社会的事実である。そして、彼の道徳の科学においては、具体的な道徳的事実の観察と記述から出発し、その中で追求される超越的な目的または普遍的な法則を導出する研究が求められる。そこで、いかにして、また、いかなる意味において具体的な経験的事実が経験を超えることができるのかという問題があることを確認した。この問題に関して、本項では、デュルケムにおける事実の認識論を検討する。ここでは、カントに端を発する観念論の伝統とデュルケムの関係に注目する。

『社会学的方法の規準』において、デュルケムは、道徳の科学を提唱した『社会分業論』の方法論を補足するための議論を展開している。それは第一に、「社会的諸事実を、たとえいかに自在に変わりやすい属性にとんだものであっても、意のままには変形しえない性質の物のように考察する」(Durkheim 1895=1978: 17) ということである。このような方法は事実を物質に還元する「唯物論」の方法でもなければ、唯心論、ましてや神秘主義、実証主義の方法でもなく、「合理主義者」の方法であると表明される。そして、合理主義の方法は、「観念」を取り扱い「物」のように事実を観察することにとどまらない。人間の行為をすでに実現された「過去にさかのぼって考察し」、そこから「未来への行為の規則へと変形されうるような因果関係に還元すること」を意味する (Durkheim 1895=1978: 19)。しかし、同書の中では、合理主義という語がその意味についての具体的な説明を伴わずに用いられるため、観察された事実からまだ現実になっていないような「未来」が見出される原理の内容を直接知ることはできない。

合理主義について主題的な議論が行われるのは、1913-4年のプラグマティズムについての講義においてである。そこで問題となっている合理主義は、カント哲学を典型とし、「固定性」と「非-人格性」を特徴とするとされる (Durkheim 1955=1960: 39-46)。「固定性」は運動や変化が停止し、「固定」された概念として実在を捉える考え方を意味する。こうした概念は、人間の経験を構成する流動的なイメージや感覚とは切り離された「非-人格」的なものである。つまり、同講義において合理主義は、人間精神が関与することのできない、「絶対的なもの」としての実在を想定する立場を意味する。これはプラトンから、ヘーゲル、ライプ

ニッツ、カントに共通してみられる、観念論の立場である。それに対して、デュルケムは、実在が人間精神と関係する「人間的」なものであるというプラグマティズムの立場と合理主義を折衷したところに、社会学の立場を設定する。そこで、実在は「人間の産物」として人間精神によって生み出され、人類の歴史とともに変化し続けるものとなる。しかし、その都度感性に与えられる対象としての実在だけがあるのではなく、個人の精神を超える普遍的な真理も存在すると、デュルケムは主張する。

このように超越を実在との関係において捉えるデュルケムの認識論については、その哲学的背景から研究されてきた。W. Schmaus (1994) によると、実在と意識が連続するというデュルケムの考え方は、スピリチュアリズムに由来する。つまり、実在を「現象の総体」として想定し、意識と実在の直接的な関係が可能であるとみなすスピリチュアリズムの認識論がデュルケムにも引き受けられているということである。ところが、デュルケムはスピリチュアリズムを全面的に受容しているわけではない。引き続き Schmaus によれば、デュルケムは実在との関係が精神による「内省」によって発見されるという方法論を拒絶する。事実、すでに確認した通り、『社会学的方法の規準』においてデュルケムは観察によってのみ事実を把握する方法論を提示している。それは、事実が「物」のようにわれわれの意識に外在するからである。

一方、実在と意識が必然的に結びついていながらも、意識の外部に在るという両義的な論理は、ルヌーヴィエを媒介として、新カント派思想の伝統に置かれると、S. Jones (1996) は指摘する。デュルケムが師事したルヌーヴィエは、われわれに認識される一切の存在を「表象」として位置づけたカントの「批判」に深く共感していることによく知られている。Jones の解釈によると、ルヌーヴィエがデュルケムに与えた教えの中で重要なのは、実在が表象と必然的に関係するということである。ルヌーヴィエにおいて、表象には2つの側面が存在する。われわれが何かを意識するとき、その対象である「表象されたもの (représenté)」と、それを表象する主観である「表象するもの (représentatif)」がある。そこで、主観または客観がどちらかに先行するのではない。「表象されたもの」は表象される限りにおいて存在するのであるから、「表象するもの」と区別されるのではなく、一つの表象そのものとしてあるのである。Jones によると、このようなルヌーヴィエの「現象主義」は、デュルケムの「物」の用法に痕跡を残している。つまり、デュルケムにおいて「物」は、われわれに現れている対象という意味をもつということである。本稿でもすでに、「物」がもつ2つの側面に言及した。すでに確認した通り、デュルケムが社会的事実に対して用いる「物」という語は個人の意志や意識作用の外部⁷にある「実在」の次元を指す。しかし、それは科学によって認識されるべき対象として、経験の領域の内部にあると言える。つまり、社会的事実は精神に到達不可能な「物そのもの」ではないが、個人の意識に対しては外在する「物」であるということである。

以上、フランスにおける観念論の様々な潮流との関係から、意識を超えると同時に、意識と関係する実在の両義性を認めている点にデュルケムの認識論の特徴があるということが示された。このような特殊な意味での意識の超越は、社会のあり方に即して説明される。『社会学的方法の規準』において、社会的事実は、「少なくとも多数の個人がかれらの行為を

相互にかかわり合わせ」る「結合」において生まれるとされる (Durkheim [1895]1901=1978: 42)。とはいって、この「結合」は「われわれの各人の外部で生じる」のである (Durkheim [1895]1901=1978: 42)。その理由について、デュルケムは次のように説明する。つまり、「というのは、われわれ各人はせいぜいのところ集合体の行動の小さな部分に参加するにすぎず、そこには多数の協力者があつて、それら諸々の他者の意識の内がわに生じていることがらは、われわれの眼から逃れ去るからである」 (Durkheim [1895]1901=1978: 26-7) ということである。このようにして、個人の行為や信念、感情によって実現される社会において、個人は自己自身を超えて生きているとされる。

4 デュルケムの社会学的道徳論

以上、デュルケムによるカントの批判的受容を通じて、超越の意味が経験との関係において修正されたということを確認してきた。デュルケムにおいて、超越は意識にとって到達不可能な客觀への超越ではない。それは、個人の意識に対する集合意識の超越を意味する。このような認識論は、道徳の科学に適用されると、観察された事実から、現実において実現されていない道徳的理想的を見出すことを可能にする。

「道徳的事実の決定」において、道徳の起源は社会であるということが述べられる。まず、道徳は、「無私 (désintéressement)」と「献身」から始まる。「無私」は、自分自身よりも他の主体に高い価値を認め、行為の目的とするということを意味する。そこで、「経験の世界の中でわれわれが持っているものよりも豊富で複雑な道徳的現実性を有する主体としては私は一つしかり得ない」 (Durkheim [1906]1924=1985: 75)。その「主体」とは、「集合性 (collectivité)」にほかならない。というのは、社会はあらゆる側面において個人を凌駕しているからである。社会は複数の個人の結合の結果である点で物理的に、また、「人類の最高価値の一総体」である点で知的・道徳的に、個人を超えている。それだけでなく、社会を構成する知識や価値、富が個人の人生の時間を超えて過去から蓄積した点で歴史的にも個人を超えている。したがって、道徳的行為の「目的」になり得るのは唯一社会、すなわち「結合して集団を形成する個人的主体の複数性によって形成された一種独特の主体」である (Durkheim [1906]1924=1985: 128)。以上のような論理によって、「道徳生活の領域は一つの集団——それがどんなに狭いものであれ——への愛着が存在し始めた時から始まる」 (Durkheim [1906]1924 = 1985: 76) と主張される。したがって、道徳を実践するということは、自分自身よりも社会を愛し、社会に自らを捧げるということである。

個人の人格が「社会に結ばれている」という事は、より具体的に言うと、「社会的理想的に結ばれている」という事である (Durkheim [1906]1924=1985: 76)。そのような理想は、「それを動かす個々の意志を越えた非個人的な、高度のもの」である (Durkheim [1911]1924=1985: 128)。ところが、理想は行為において目がけられるものではあるが、「何か足りない、そして願望するものというだけのもの」ではなく、「独自の様式を持ち、現実性を有している」 (Durkheim [1911]1924=1985: 128)。

すでに確認した通り、デュルケムにおいて「非個人的」でかつ最も「高度のもの」の根源

は、唯一社会である。したがって、理想は社会内で、社会とともに発生するとされる。その歴史的過程については、次のように説明される。個人間の密な相互作用が交わされ、集合的生が成立する「沸騰期」において、社会の「理想」も生まれる。そこで、社会の理想の内容は、社会と結合することである。デュルケムの言葉を借りるなら、「集合体に引きずられると個人は我欲に執着せず、自己を忘れ全部を共同の目的に捧げる。彼の行為の中枢は置換えられ、彼の外部に移されるのである」(Durkheim [1911]1924=1985: 125)。新しく誕生する集合体がもつ爆発的な力の下で、「理想はこのとき現実と合して一つになる傾向がある」(Durkheim [1911]1924=1985: 126)。つまり、「これらの時期には社会の高度の生活活動が非常な強烈さを持ち、しかも極めて排他的となって個人意識の殆ど全部を占領し、利己主義的および世俗的な関心ごとを殆ど完全に個人から追い出してしまう」のである (Durkheim [1911]1924=1985: 126)。

ただ、沸騰の状態は永続的ではなく、次のような過程を経て、「理想」はその形態を変えていく。

個人は普通の水準に落ちる。その際、多産的な激動の時代に説かれ、なされ、考えられ、感じられたものはすべて記憶の形でしか残存しない。もちろん、この記憶は、それが想起させる現実のように全く素晴らしいものであろうが、しかしもはや現実と混同されることはない。それはもはや一つの観念、観念の総体でしかない。このとき対立が明瞭となる。一方では感覚および知覚に与えられたものが存在し、他方では理想の形態の下に思考されたものが存在する。(Durkheim [1911]1924=1985: 126)

集合的沸騰の力が消耗されると、個人は集合体から離散する。そこで、集合体を結束させていた「理想」は、完全に消滅するのではなく、現実と分離し、「記憶」という潜在的な意識状態にとどまる。

このようにして、「理想」はわれわれの意識に「記憶」として内在することになる。さらに、「記憶」がわれわれの行為を導くという事態に関して、デュルケムは次のように説明する。

われわれを嚮導するのは、現在われわれの注意を占めている観念だけでなく、われわれの過去の生を通じて沈殿してきたあらゆるものである。それは、われわれがその理由を知らなくてもわれわれを動かす、身についた習慣、偏見、傾向といったものである。それらは、一言で言えば、われわれの道徳的特徴 (caractère morale) を構成するものである。(Durkheim 1898=1985: 277)

つまり、われわれの「道徳的特徴」を構成するのは、社会において得た過去の経験にほかない。したがって、社会において目指される道徳的理想的を解明するために、自己を超越したところから与えられる普遍的法則を求める必要はない。道徳の科学は、道徳に関する諸事実の中から、そこに「沈殿」している「理想」を見出すことができる。

5 おわりに

本稿では、カント哲学の批判的受容を通じて、デュルケムの道徳の科学がいかに展開されたかを確認してきた。その過程は、哲学的道徳論の否定ではなく、拡張であったと言える。つまり、デュルケムは、経験科学を構想するにあたって、道徳の理想としての超越的な側面を否定しなかった。否定するどころか、「全く反対に社会学は理想を一つの所与として、一つの研究対象としてとりあげ、それを分析し、説明しようと試みているのである」(Durkheim [1911]1924=1985: 132)と、デュルケムは考える。このようにすることで、道徳的 ideal と実現された道徳的事実を区別しつつも、両者が相互的に連関する歴史的な過程の描写が、社会学においては目指される。

このようなデュルケムの道徳の認識論は、それに対する既存の「保守主義」的な解釈に反論を呈するものである。Coser, Baumanなどの理解においては、合理主義を原則とするデュルケムの社会学的道徳論において、道徳的事実と道徳的 ideal がどちらか一方に還元されず両立するという点はほとんど考慮されなかった。デュルケムは、個人によって実現される具体的な道徳と理想としての道徳を分けることで、第一に、個人の利己主義的行為または党派的な主義主張から道徳を明確に区別した。その際、道徳は自己自身と他者を含める関係の総体、すなわち社会的連帶として実現される。そして第二に、デュルケムは道徳が歴史的に変動するということ、「非-固定」的であるということを繰り返し述べている。個々の社会的事実においてつねに変形されて現れる道徳的 ideal は、そのつど新しい可能性へと開かれることになる。

本稿の意義は、デュルケムの道徳論の形成過程を、いかにして道徳を経験のうちに見出すかという認識論の問題と結びつけることで、その哲学的背景から説明した点にあると考えられる。現在、社会学を提唱する以前または直後のデュルケムの哲学的背景に関する研究は決して十分ではなく、特に、デュルケムの哲学的思索が社会学にどのような形で反映されているかについては未だ明らかになっていない点が多い。その諸論点についての考察は、今後の課題としたい。

注

1 しかも、Parsons は、実証主義の原理が『社会分業論』(1893) から『自殺論』(1897) までの時期、すなわち、デュルケムの前期思想にのみ適用され、後期思想においては放棄されるとみなしした。ちなみに、デュルケムがボルドー大学で社会学講座を担当しながら著した『社会分業論』、『社会学的方法の規準』、『自殺論』の 3 冊を中心とするテクストが前期思想に、1902 年、ソルボンヌ大学に異動した後に著した『宗教生活の基本形態』を中心とするテクストが後期思想に分類されるのが一般的と言える。

しかし、本稿では、Parsons の実証主義的解釈を採択せず、デュルケムの道徳の科学及びその認識論的原理が前期から後期まで継続的な発展過程にあったと想定する。

2 『社会学的方法の規準』を著していた時期に、すでにデュルケムは集合生活を「物」、すなわち観察可能な事実から規定するという方法に誤解を招く余地があるということに気づいていた。しかし、C. Bouglé によると、社会的事実を「物」として取り扱うという定式は、「予先観念」や「内省」からわれわれを解放させるためであり、「制度発達の法則」を「物質の法則」に還元するためではない (Bouglé 1924=1985: 4)。社会的事実の所在に関して、デュルケムは「唯物論者」という称号も「唯心

論者」という称号も退け、「合理主義者」のみを自らに対する正当な名称として受け入れる (Durkheim 1895=2015: 19)。さらに、彼はしばしば実証主義者と呼ばれてきたことを意識しつつ、コントやスペンサーによる「実証主義的形而上学」と混同されなければならないということを注において明示している。

以上のことから、コントの実証主義の継承者としてデュルケムを位置づけ、形態学的事実のみを取り扱うという意味での実証主義的原理によって解釈した Parsons の見解は妥当性を欠くと、本稿では考える。代わりに、本稿では、デュルケムの合理主義を認識論的原理としてみなし、第 3 節においてその内容について考察する。

3 とはいっても、デュルケムの道徳論及び認識論の形成過程は哲学に多くを負っている。デュルケムの高等師範学校時代、彼に多大な影響を与えた人物は、哲学者のシャルル・ルヌーヴィエ、エミール・ブートラーであった (Lukes 1973; 夏刈 1996)。デュルケムのその後の研究活動も哲学者との関係の中で展開される。後に『社会分業論』として出版される彼の博士論文の審査会に出席したのはピエール・ジャネ、エミール・ブートラーをはじめとする哲学者であり、デュルケムは哲学者に向けて社会学的道徳論を打ち出した。また、1898 年に『社会学年報』が創刊されるまでデュルケムが発表した 27 本の論文のうち、17 本が『哲学評論』に掲載されたことからも、デュルケムの初期思想が哲学の分野の中で形成されたことがわかる (白鳥 1998)。

4 デュルケムは『社会分業論』において「道徳的事実は、諸他の事実と同様に現象である」と述べている (Durkheim 1893: i=2017: 70)。

5 正確に言うと、社会的事実の「物」への比喩は、社会が科学者の個人意識に対して外在するということを意味する。『社会学的方法の規準』において、デュルケムは次のように外在性と拘束性によって「社会的」な「物」を定義している。「すなわち、それらは、行動、思考および感覚の諸様式から成っていて、個人にたいしては外在し、かつ個人のうえにいやおうなく影響を課すことのできる一種の強制力を持っている。それらの事実は、表象および行為から成っているという理由からして有機体的現象とは混同されえないし、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」 (Durkheim 1895=1978: 54) ということである。

6 このような解釈に対してデュルケムは、『社会学的方法の規準』の第 2 版序文において、初版が公開されたときに「社会的事実は物である」という命題が多く誤解を招いたことを踏まえ、社会的事実が物質的な現象に限定されず、むしろ、もっぱら表象と行為から構成されているということを再度明確にしている (Durkheim [1895]1901=1978: 21)。

7 『社会学的方法の規準』において、「物」としての社会的事実の外在性は個人の経験において次の 3 つの形を取る。第一に、社会的事実は、個人の能力と意志の「外部」にある。それらは、個人にとって「私がつくりあげたものではな」く、「教育」を通じて受け入れられるものである。社会的事実は、私が一人であったときは不可能だったはずの感情、行動、思考を経験させる。第二に、社会的事実は、個人の人生の時間の「外部」にある。「信者は、自分の宗教生活の信仰や宗式を、すでに出生と同時に既成のものとしてみいだしている」 (Durkheim 1895=1978: 52)。第三に、社会的事実は、個人のそのつどの関りの「外部」にある。貨幣制度や経済生活の諸慣習は、個人がそれらをどのように用いるかということから独立に働くのである。

文献

- Bauman, Zygmunt, 1989, *Modernity and the Holocaust*, New York: Cornell University Press. (森田典正訳, 2006, 『近代とホロコースト』大月書店.)
- Bouglé, Célestin, 1924, “Préface,” *Sociologie et Philosophie*, Paris: Presses universitaires de France. (佐々木交賛訳, 1985, 「序文」『社会学と哲学』恒星社厚生閣, 1-10.)
- Coser, Lewis, 1960, “Durkheim’s conservatism and its implications for his sociological theory,” K.

- H. Wolff ed., *Emile Durkheim, 1858–1917*, Columbus: Ohio State University Press.
- Durkheim, Émile, 1893, *De la division du travail social*, Paris: Alcan. (田原音和訳, 2017, 『社会分業論』筑摩書房。)
- , 1895, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris: Alcan. (宮島喬訳, 2015, 『社会学的方法の規準』岩波書店。)
- , 1898, “REPRÉSENTATIONS INDIVIDUELLES ET REPRÉSENTATIONS COLLECTIVES,” *Revue de Métaphysique et de Morale*, 6(3): 273–302. Reprinted in: Célestin Bouglé ed., 1924, *Sociologie et Philosophie*, Paris: Presses universitaires de France. (佐々木交賢訳, 1985, 「個人表象と集合表象」『社会学と哲学』恒星社厚生閣, 11–52.)
- , [1906]1924, “Détermination du fait moral,” *Bulletin de la société française de philosophie*, 6: 113–39. Reprinted in: Célestin Bouglé ed., 1924, *Sociologie et Philosophie*, Paris: Presses universitaires de France. (佐々木交賢訳, 1985, 「道徳的事実の決定」『社会学と哲学』恒星社厚生閣, 53–89.)
- , [1911]1924, “Jugements de valeur et jugements de réalité,” *Revue de Métaphysique et de Morale*, 19(4): 437–53. Reprinted in: Célestin Bouglé ed., 1924, *Sociologie et Philosophie*, Paris: Presses universitaires de France. (佐々木交賢訳, 1985, 「価値判断と現実判断」『社会学と哲学』恒星社厚生閣, 111–33.)
- , 1955, *Pragmatisme et sociologie*, Paris: J. Vrin. (福鎌達夫訳, 1960, 『プラグマティズム二十講』関書院。)
- Jones, Sue Stedman, 1996, “What does Durkheim mean by ‘Thing’?,” *Durkheimian Studies*, 2: 43–59.
- Kant, Immanuel, 1785, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg: Felix Meiner. (御子柴善之訳, 2022, 『道徳形而上学の基礎づけ』人文書院。)
- Lukes, Steven, 1973, *Emile Durkheim, His Life and Work: a Historical and Critical Study*, London: Allen Lane The Penguin.
- 夏刈康男, 1996, 『社会学者の誕生——デュルケム社会学の形成』恒星社厚生閣.
- Nisbet, Robert, 1952, “Conservatism and Sociology,” *American Journal of Sociology*, 18: 167–75.
- 太田健児, 2001, 「デュルケム前期道徳論における認識論問題——道徳的事実と倫理工学の射程」『日仏社会学会年報』11: 95–112.
- Parsons, Talcott, 1937, *The Structure of Social Action*, New York: Free Press.
- 白鳥義彦, 1996, 「デュルケームとヌーヴェル・ソルボンヌ——アガトンによる批判とともに」『ソシオロジ』40(3): 77–94.
- , 1998, 「デュルケームと哲学」『ソシオロジ』42(3): 109–25.
- Schmaus, Warren, 1994, *Durkheim's Philosophy of Science and the Sociology of Knowledge*, Chicago: The University of Chicago Press.

(の すびん、東京大学人文社会系研究科、noh-subin220@g.ecc.u-tokyo.ac.jp)

(査読者 太田健児、流王貴義)

The Epistemology of “Science of Morality” in Émile Durkheim: Confronting Kant’s Moral Theory on the Empirical Nature of Moral Ideals

NOH, Subin

This paper elucidates the logic by which moral ideals are constructed in Émile Durkheim’s “science of morality” from an epistemological perspective. Durkheim’s science of morality was unable to shake off the conservative understanding that it reproduces existing morality through a positivist epistemology that acknowledges established facts. In contrast, this study interprets Durkheim’s epistemology of morality as a rationalist stance critically inherited and modified from Kant’s moral metaphysics. As a result, this paper reveals the logic of the “science of morality” that empirically explores morality, transcending the individual-specific facts by replacing the transcendence of the objective over the subjective in rationalism with the transcendence of collective consciousness over individual consciousness.