

社会という事実の規範性あるいは社会という規範の事実性について：「共に」と「生きる」の和解のために 規範の事実性について：「共に」と「生きる」の和解のために

——トクヴィル、デュルケーム、ベルクソン、そして再びデュルケーム——

菊谷和宏

一 はじめに

今日我々が日々学的対象として直面し、また我々自身がその中で生きていく（とされる）「社会」なるものを、「人が共に生きる場（ないし状態）」であるとすれば、「共に」と「生きる」の間には間隙（あるいは矛盾）が存在する。

そもそも、「社会」も「人間」も自明な存在物ではない。

本稿ではまず、フランスにおける社会概念の歴史的形成過程を粗描する。その上で、「社会」と「人間」の、「共に」と「生きる」の問題構造を指摘し、その超克を再びフランス社会学の中に探る。

その結果として、社会の規範性／事実性が解き明かされ、次代の社会学および人間社会構築のための基盤が見出されるであろう。

二 論理—歴史的前提…トクヴィル—デュルケーム

—ベルクソン

文献表に挙げた拙稿で既に論じたとおり、「社会」と「人間」の概念は、論理によって導出されつつも具体的な歴史的現実の渦中で生み出されたものであった。この時展開した議論は本稿の主張の前提となるものではあるが、しかしそれをここで詳しく再論することは紙幅の都合上不可能だ。そこで本稿

では、詳細は既発表の諸稿に譲るものとし、以下第二節としてその骨子を端的に記述することから始めよう。

二二 アレクシス・ドゥ・トクヴィル

(Alexis de Tocqueville: 1805-1859)

二二・一 二月革命以前…世界があった、社会はなかった、諸物は被造物として生きていた、人間はいなかった(『アメリカのデモクラシー』(第一巻1835、第二巻1840))

フランス貴族の家系に生まれたトクヴィルにとって、万物のありかとしての「世界」はすべて(カトリックの)神の超越的な権威によって最終的に保証されていた。その中で人間もまた、神の眼から見てのみ平等な同類たりえた。

……諸条件の平等の漸進的な発展は、神の摂理による事実 *un fait providentiel* であり、それはそのような事実の主要な性質を持っている。すなわち、それは普遍的であり、永続的であり、日々人間の力を超えている。

(Tocqueville 1835:4 = 上二四)

……人類 *espèce humaine* のすべての成員がその本性におおって *naturellement* 類似しており平等であるということが理解されるには、イエス・キリストが地上に到来し給うことが必要であった。(Tocqueville

1840:22 = 上三七)

この構造はトクヴィルにおいて単に觀念上の世界表象にとどまらず、世俗世界(習俗の世界)の把握についても同様に見られた。つまり世俗世界のどこかには、人間の同質性・社会生活を支える権威がなければならぬ。

……私は、この言葉「*習俗 mœurs*」の下に、一人民のすべての道徳的知的状態 *tout l'état moral et intellectuel d'un peuple* を含意させるのである。

(Tocqueville 1835:300 = 下二二一)

……社会がありうるためには……市民すべての精神がいくつかの主要觀念によって結集し団結していなければならぬ。そしてこれは、市民一人一人が時々自らの意見を同じ一つの源泉から汲み取り、「各人にとつては」完全に既成である多くの信仰を受け入れることに同意しなければ、ありえないことである。

……それゆえに、どんなことがあるうとも、知的道徳的世界のどこかには常に権威 *l'autorité* がなければならぬ。(Tocqueville 1840:16-17 = 上二六二二八)

このような世界観の下でトクヴィルは、我々の社会の将来を予見した。それは、人間の平等性・同類性を支える権威を、神のような超越的権威ではなく、その人間性そのものの内に、

いかに見出すものであった。

民主的諸人民は「将来」、神的使命をたやすくは信じず……人間性 *humanité* を超えたところにはなくその限界の内に、自らの信仰の主たる審判者を見出そうと欲するであろう。(ibid.:17上二九)

二・一・二 二月革命…社会の胎動、人間の胎動(『フランス二月革命の日々…トクヴィル回想録』(1851))

だが、このようなトクヴィルの世界観は一八四八年二月革命という歴史的現実によって挑戦を受け、そこから新たな世界認識枠組が生み出された。すなわち、社会主義との対決である。

現実的過程としての二月革命は、政治的には政府・議会側の、すなわち当時下院議員であったトクヴィル側の、圧倒的な勝利に終わった。また、革命の中で叫ばれた「社会主義」は、ひどく混乱した議論であり、『アメリカのデモクラシー』の著者としてその「社会理論」を高く評価されていたトクヴィルの脅威となるような質のものではまるでなかった。にもかかわらず彼は、この社会主義との現実的な対峙から、新たな世界認識を生み出したのだ。

それは、以下に挙げる文章に端的に表れているとおり、世

俗世界の根底としての「社会それ自体」の発見であった。そしてそれは同時に、人民 *people* の名において普遍的な人間 *homme* を主張した社会主義の認識論の取り入れを意味していた。ここから「人民」人間の「世界」として世俗世界「習俗の世界」「社会」概念が、さらには「社会科学」の概念が生まれ出たのだ。

こうした理論「『二月革命時に噴出した社会主義の諸理論』は、それぞれいふんと異なっていて、相互に矛盾……敵対するものすらあった。しかし、これらすべては政府よりもっと底辺のところを狙いをつけ、それを支える社会それ自体に到達しようと努力していたのであり、社会主義という共通の名称を掲げていた。社会主義は、二月革命の本質的な性格として、またもっとも恐るべき思い出としてあり続けるであろう。

(Toqueville 1851:95 = 111)

「二七九九年以降」人民はまず、すべての政治制度を変換することで自らを助けようとしたのだ。しかしその政治制度をいくら変えても、自分たちの境遇は少しも改善されない……ということがわかったのだ。こうして、ついに人民はいつのまにか、自分たちをその地位に閉じ込めておくものが政府の構成などではなく、

社会それ自体を構成している不変の法則なのだということをも不可避的に発見した。……

人民の精神の中のこの自然な不安、人民の願望や考えのこの不可避の動揺……は、改革者たちがその上に数多くの……ゲロテスクな図柄を描くことになる、いわば布地を形作っているのだ。彼らの作品は滑稽なものだが、その下地になっているものは、哲学者も政治家も注目しうる、もっとも深刻な事柄なのだ。(ibid.:96 = 一三二—一三三)

そこではただ単に一党派の勝利が問題とされたのではなくた。一つの社会科学 *une science sociale* が、一つの哲学 *une philosophie* が、つまりあらゆる人間を教え従わせることのできる一つの共通の宗教 *une religion commune qu'on peut enseigner et faire suivre à tous les hommes* とでもいえるものを確立することが、渴望されていたのだ。(ibid.:92 = 一二五)

二・一・三 二月革命以後：社会は自立する、人間が生きる(『体制と大革命』(1856))

この新たな世界認識枠組の創造を経て、トクヴィルはこの

後、二月革命の前提となる一七八九年フランス革命の検討へと赴いた。それは、世俗宗教としてのフランス革命の再解釈であった。その中で、世俗内でこそ完結する存在としての「人間」観と彼らが織り成す新たな「世界」としての「社会」観が確立された。

それは、世界の一部としての習俗の世界(社会)観から、それ自身で完結・独立した存在としての「社会」観への変化であった。したがって、人間の同類性を支える神の権威は見失われ、人間はいわば世俗に生きる人民として平等な同類となった。

宗教の習慣的特性は、人間という共通の基盤に一国の法律・慣習・伝統が個別的なものとして加えうるものに関わりなく、人間を人間自体において捉えることである。宗教の主目的は、社会の形態から独立して、人間と神との一般的関係を、そして人間たち相互の一般的な権利と義務とを規制することである。……

フランス革命は、宗教革命が彼岸をめざして作用するのとまさしく同様に、現世と結び付いて作用した。フランス革命は、宗教が国と時代とから独立して人間を一般的なものとして捉えているのと同様に、すべての個別的社会的の外で、抽象的に市民を捉えている。

……

フランス革命はフランスの改革をめざしているといふよりも、人類の再生をめざしているように思われる。……この革命はそれ自体一種の新たな宗教、不完全な宗教となっている。本当のところ、その宗教は、神のない、礼拝のない、彼岸のない宗教ではあるが、それにもかかわらず……全地上を、自らの兵士たち、自らの使徒たち、自らの殉教者たちで充満させた宗教である。(Tocqueville 1856:88-89 = 一一三—一一五)

「フランス人はフランス革命において」不平等に対する激しく打ち消しがたい憎しみによって……中世の諸制度の遺物をすべてその根底まで破壊しようとするところまで、そしてその空き地になったところに人間性 *humanité* が達しうる限りの人間の類似性と平等な諸条件とを有する社会を打ち立てるところにまで、押し進められたのである。(ibid.:247 = 三〇〇)

二・二 エミール・デュルケーム (Emile Durkheim:1858-1917)

二・二・一 ドレフェス事件以前(第三共和制)：社会は物となる(『社会学的方法の規準』(1895))

トクヴィルの次世代に当たるデュルケームは、前世代に生

み出された社会と人間の概念を受け継ぎ、そうした世界認識に基づいて、客観的な *objective* 科学たる社会学を創始した。そこでは、よく知られているとおり「物 *choses*」としての社会と人間が社会学の大前提として主張された。すなわち、社会現象の固有の存在性が、意識・主観に対するその外在性・拘束性が、つまり外的で可感的な「物」としての社会的事実が措定された。

社会的事実 *fait social* とは、……個人に、外的な拘束 *contrainte exterieure* を及ぼすことができ、……固有の存在を持ち、……その個人的な表明からは独立しているあらゆる行為様式のことである。(Durkheim 1895:14 =

六四：強調原著者)

それ〔社会的事実〕は、一つの具体的形態 *un corps* を、すなわち固有の可感的な形態 *forme sensible* を取り、これを表示する個人的事実からは非常に明確に区別される、一種独特の、实在を構成する。(ibid.:9 = 五七：強調

原著者)

社会現象は物 *choses* であり、物のように取り扱われねばならない。……実際、物とは、観察に与えられるものすべて……観察に強制されるものすべてである。……諸現象を物のように取り扱うこと、それは科学の

出発点を成す資料、*data*としてそれらを取り扱うことに他ならない。(ibid.:271=821:強調原著者)

この同じ認識から、「人間」は、可感的現実の世界たる社会で共に現実に生きている存在として把握された。そして、この立場に立てば、当然社会現象は、正しい見方で観察すれば万人に同じ一つの(正しい)物として受け入れられるはずであった。

他方、デュルケムによるこのような社会学創始の背景には、反教権主義を掲げる第三共和制からの歴史的要請、すなわち世俗的な世界認識枠組の確立の現実的な(必ずしも論理的内面的ではない)要請が存在した。それゆえ、デュルケムはこの世界認識もまた、歴史的現実による挑戦を受けた。以下に見る「ドレフュス事件」である。

二二・二二 ドレフュス事件…社会的人間一般の誕生(「個人主義と知識人」(1898))

本来(冤罪)スパイ事件であったドレフュス事件は、その「事実確定」の水準を越えて、フランス「社会」の原理的分裂をもたらした。これにコミットすることによりデュルケムは、社会とその内部の諸存在は無条件に「物」ではありえないこ

と、その社会の中での位置や見方の相違によって社会現象はまったく異なって表象されうることに気付かされた。

それでも社会学の大前提を放棄することなく保持するため、彼は、今一度人間の平等性・同質性を支える保証を見出す方向へ導かれた。それは同時に、「物」としての社会現象を根拠付けるといふ、その意味での社会現象の客観性を根拠付け科学としての社会学を確立するといふ、彼に課せられた歴史的課題でもあった。

その保証として「人間的人格一般」が見出される。と同時に、ここに再び権威が導入された。一般化され普遍化された人間性そのものが、しかしかつての神とは異なり非超越的に、人間の同質性と社会現象の客観性を保証する権威として位置付けられるに至った。

「ドレフュス事件において」人々の精神は、事実の問題 *question de fait* についてよりもずっと、原理の問題 *question de principe* について分裂した。(Durkheim 1898:262=2207)

一社会は、その成員の間に一定の知的・道徳的・共通性 *communauté intellectuelle et morale* がなければ結合されえないことは明らかである。(ibid.:271=2214) 我々は、同一社会集団の成員が、その人間性 *qualité*

d'homme すなわち人間の人格一般 *Personne humaine en général* を構成する諸属性以外には何の共通点も持たない状態……に向かつて少しずつ進んでゆくのである。(ibid.)

個人はその尊敬を、より高い次元の、あらゆる人間に共通な源泉から受け取るのである。個人がこの宗教的尊敬に対して権利を持つのは、彼が自らの内に人間性 *humanité* のなにかを保持しているからである。

人間性こそ尊敬さるべきもの、聖なるものであり、個人の中のみにあるのではない。……人間が同時に対象であり主体であるこの崇拜は、個人として存在しその固有の名前を持つ個別的な存在に向けられるのではなく……人間の人格 *personne humaine* に対して向けられているのである。それゆえ、こうした目的は、非人格的・匿名的であらゆる個別意識を超えた彼岸にあり、これらの意識の結集の中心として役立っている。……

ところで、社会が結合を保つために必要な条件は、その成員が同一目的に視線を集め、同一信念を持つて結集することである。……結局、このように理解された個人主義は、自我ではなく、個人一般 *individu en général* の栄光の賛美になるのである。(ibid.:267-268 =

二二二(二)

かくして、トクヴィルの予見はデュルケームにおいて現実のものとなった。デュルケームは抽象化され普遍化された、しかし非超越的な人間性を人間の同類性の根拠とすることで、超越と世俗の「あいだ」に、すなわち「人間性を超えたところ」ではなくその限界の内に、一つの権威を見出したのだ。

人間は人間に対して神になった (ibid.:272 = 二二五)

二・二・三 ドレフュス事件以後…「生きる物」たる人間と社会へ(『宗教生活の基本形態』(1912))

この認識を得た後、デュルケームは、人間性の内実を求めた末、宗教社会学研究において、人間と社会の生の観察可能な源泉としてトーテム原理を見出した。ここにおいて、神性は社会性に回収され、超越性を排した科学たる社会学によって実証的に理解された(とされる)。

崇拜が向けられるのは、まさにこの共通の「トーテム」原理に対してなのである。……これをすべて所有しているものではなく、またすべてがこれを分有しているのである。……個人は死ぬ。世代は過ぎ去り、そして他の世代に取って代わられる。けれどもこの「トーテム

原理の「力はいつも現実に生き生きとしてその姿を変えずに残る。……これは、トーテムの崇拜が崇める神であるといえよう。ただし、それは世界に内在し、無数の雑多な物の中に拡散している、名も歴史もない非人格的な神である。(Durkheim 1912:269 || 上四一九—四二〇)

トーテムは氏族「社会」の道德的生の源泉である。同じトーテム原理の中で交流しているあらゆる存在が、トーテム自身によつて、互いに道德的に結ばれていると自覚しているのである。(Ibid.:271 || 上四二二—四二三)

神と社会とは一つのものでしかないのではなからうか。……氏族の神、トーテム原理は……氏族「社会」そのもの以外ではありえないのだ。(Ibid.:295 || 上四五八)

同時に、社会的存在としての人間の個人意識はこの神性 || 社会性の分有として実証的に規定された。

トーテム原理は必然的に個人意識の内に分配され細分化されねばならない。これらの断片の各々が一つの魂なのだ。……人間の魂はトーテム神性の小片である。

(Ibid.:356-357 || 下二八一—二九)

だが、かようにして人間と社会を形式としては規定したも

の、結局のところデュルケームは、実証科学の範囲内においてその内容、その内実を満たすことはできなかった。この意味において、objectiveな科学たる社会学は未完の不安定な状態で残された。

二・三 アンリ・ベルクソン (Henri Bergson:1859-1941)

二・三・一 意識、持続、自由::生の承認、創造の源泉たる「意志の事実性」(意識に直接与えられたものについての試論) (1889)

ベルクソンは実証科学を哲学的に探究し、いわばデュルケームの到達点を、しかし彼とは異質な形で・別様に引き継いだ。その結果、意識の経験に直接与えられた、だが「物chose」ならぬ「持続 durée」を生の原理として見出した。それは絶えざる生成であり自由であり創造である。物理的世界に新たな質をもたらす、自由意志としての意識の根底である。

現実 *realité* の諸相や諸機能のうちいかなるものが科学的に何かしら考慮されるべきで、また、いかなるものが実証科学の見地からして何ら考慮されるべきでないのかを我々に語るのはひとり経験のみであろう。

(Bergson 1889:113-114 = 一七〇)

まったく純粹な持続とは、我々の自我が黙々と生きるだけで、現在の状態と先行する諸状態との間に分離を設けるのを差し控える場合に、我々の意識状態の継起がまどう形態である。(ibid.:475=115)

意識状態とは進展 *progress* であつて物 *choses* ではない……それは生きていて、生きているがゆゑに絶えず変化する (ibid.:147=226-227)

意識は本質的に自由であり、自由そのものである (ibid.:270=318)

生命の起源は意識である。……しかしこの意識とは創造の欲求 *exigence de création* なのである。(ibid.:261=309)

二・三・二 第三共和制の変質・実証性の拡張、内的小および外的経験〔魂と身体〕(1912)

さらに、ベルクソンは、実証科学における経験の対象すなわち事実・現実をデュルケームのそれから拡張し、可感的に意識に与えられるものすべてとみなした。したがつてそれは必ずしも外的な「物」の測定可能性に限定されないものとなつた。

感覚 *sens* に対して、意識に対して直接に与えられる

あらゆるものは、外的な経験であれ内的な経験であれ
およそ経験の対象 *objet d'expérience*, *soit extérieure*
soit interne であるあらゆるものは、現実的なもの
の *réel* とつて取り扱われねばならぬ。(Bergson
1912:35=四七)

このような、いわば実証性の再解釈が可能となつた背景には、教権主義との和解を迫られた第三共和制の変質という歴史的現実があることを見逃してはならない。ラリマン *Rallément*、ユニオン・サクレ *Union Sacrée*、ブロック・ナショナル *Bloc National*、コンコルダート *Concordat* 体制容認といった一連の動きである。

二・三・三 人間社会、神秘家の経験、民主主義…生の顕現たる社会〔道德と宗教の二源泉〕(1932)

以上のような論理と歴史の深まりの末に、人間社会は、生の原理の顕現として把握され、神的超越性にも外的事実性にもなく、生そのものに根拠付けられるに至つた。それはいわば超越と世俗の間、人間の超越性への基礎付けであつた。

誤りは、道德的な抑圧にせよ道德的な憧憬にせよ、それらが単なる一事実 *un simple fait* とみなされた社会的生 *la vie sociale* の内部で最終的に説明の付くもの

だと信ずるところにある。人は好んで、社会は存在している、よって社会は必然的にその成員に拘束を加える、こうした拘束が義務である、という。しかし、社会が存在するためには、まず最初に、個人がその生得的素質の総体をすべて持ち込む、ということがなければならぬ。それゆえに、社会はそれ自身では説明されないのだ。したがって、社会に由来するものの下を掘り下げて、生 la vie にまで達せねばならない。人間社会は、人類と同様に生の発現でしかないのだから……もし社会が自己充足的であるならば、それは至高の権威である。しかし、もし社会が生に限定の一つでしかないならば、生は……特権的な個性に新たな推進力を伝え、こうした個性は社会がさらに前進するのを助けるために再び生の中に浸されるのだということがわかる。ここで生の原理そのもの principe même de la vie にまで突進しなければならぬことは確かである。(Bergson 1932:102-103 = 111-113)

ここに至っては、人間の生の事実たる経験は、希少ではあるが異常ではない、むしろ典型的な例としてカトリック神秘家の体験に求められた。その中で他者と共に在る人間の社会的生は、人間性を愛するという意志的行為として提示された。

こうした「カトリック神秘家のような」魂の持ち主は、社会に一身を捧げるだろう。だが、この場合の社会とは、人間性全体 l'humanité entière の原理であるものへの愛の中で愛せられた人間性全体であろう。(ibid.:220 = 259)

人間の同類性・同質性・平等性の起源は超越性にさかのぼり、その具体的な姿こそ民主主義であることが示された。

……閉じたものから開いたものへの移行が、キリスト教のおかげであったことは、疑わしいとは思えない。こうした移行は、「古代ギリシャのそのような」純粹哲学によって遂行されただろうか？……そこから、すべての人々は、人間である限り同等な価値を有し、その本質が共通である以上は同じ基本的権利を持つ、とする思想に至るには、ただの一步でしかなかった。しかし、この一步が超えられなかった。「そのためには」……ギリシャ思想を放棄し、奴隸制度を非とせねばならなかっただろう。……諸権利の平等と人格の不可侵性を含む普遍的同胞愛 fraternité universelle の観念が有効なものとなるためには、キリスト教の到来まで待たねばならなかった。(ibid.:77-78 = 94-95)

人類「humanité」は、ずっと後になって初めて民主主義に到達したことがわかる……。実際、民主主義は、あらゆる政治的構想のうち、自然からもっともかけ離れたものであり、「閉じた社会」の諸条件を少なくとも志向的に超越する唯一の構想である。それは人間に不可侵の諸権利を賦与する。……民主主義は福音書の本質 essence évangélique のものであり、愛を原動力としている、ということができよう。……民主主義の定式の曖昧さから引き出された反論は、民主主義元来の宗教的性質 caractere originellement religieux が見落とされたことに由来している。……民主主義は、単に一つの理想である、というよりもむしろ、人類の進むべき一つの方向だとみなされねばならない。(Ibid.:299-301＝三四五―三四七)

ここでついに民主主義は、「人間の社会的生」の顕現と理解されるに至った。つまり、トクヴィルの民主的な人間観・社会観は、歴史的諸事実とともに、人間の超越性という世俗的な「経験的」「事実」において「実証的に」根拠付けられるに至ったのだ。

三 生の性質たる人間社会とその規範性

三・一 人間が生きる社会に関わる学の基底…人間の超越的事実としての生…人間は自らを生かし、社会を絶えず生み出す。意志的賭けによる相互創造の網としての人間社会

かようにして、(必ずしも論理的に必然ではない)歴史性をもないつつ、人間と社会は詰まるどころ「生の性質」と把握された。つまり、それらは我々が生きている経験そのものであるが、実体的なものかではない。ベルクソンの表現を用いれば、それは(生きている限り止むことのない)持続であり、常に変化し運動することを迫られている、一つの状態、いずれかの選択を強いられる状態である。換言すれば、生とは、いかに生きるべきかを絶えず問われている状態である。そこで人は生きている限り常に(程度の差はあれ)決断せねばならない。「決断しない」ということはつまり「生きていない」ということと同義なのだから。

このように、我々は生を離れて生きられないという意味において、我々の存在を生を外部に措定することはできず、他方、私が人間であることと同じ意味において他人もまた(人

体や人類種ではなく「人間」であるという「事実」は、外的可感的観察によつては根拠付けられない。

ゆえに、互いに人間であるということ、他人と共に社会を成しているということの把握は、不可避的に一種の意志的行為、いわば他人を他人とみなすという賭け、他人と共に生きているとみなすという決断、ベルクソンの言葉を用いれば愛するという行為とならざるをえないのではなからうか。

その時人間社会は〈私〉の人間性の創造の帰結、いや創造そのものとして現出する。そこに可感的な根拠はない。が、実証的な根拠は持続の内に(各人の唯一性の内に)ある(はずのものとなる。つまり、〈私〉の持続に基づいて、相互に人間性たる自由意志を持つ、すなわち生を営んでいる存在としてみなしそのように扱うことで相手を人間たらしめているという構造が現れてくるのだ。

要するに、社会を成す人間の人間性に実証性≡経験性がなく、また神的超越性に根拠を求めることなく「人間」を認めるとすれば、他人をいわば自力で創造せざるをえないのだ。「人間社会」がありうるためには、「自分と似て非なるもの」を、経験的な根拠がないままに我々各自が創り出さねばならない。そこに実証的な根拠がない以上、それは意志による一つの創造、一つの賭けとならざるをえない。

と同時に、社会が他人と共に、生きる世界となるためには、そのようにして創造した他人から創造し返されねばならない。つまり相互創造でなければならぬ。さもなくば、社会は〈私〉の世界と区別できない。つまり、「創造の網」でなければ、人間社会は存在しえないのだ。そしてまた、そもそも〈私〉がそのように創造できるということは、他者によつて私が創造されていることの結果であり、そのような賭けの存在の真に経験的な証拠とならう。

つまり、「我々人間が共に生きている」という否定しがたき事実そのものに、二重の規範性が存在するのだ。生の持続の強迫性(選択の不可避性)に由来する規範性に加えて、他人を人間とみなすという、社会を成すために不可避の賭けに由来する規範性が。そしてここから道徳性・倫理性が否応なく問われることになる。なぜなら、これらの不可避性への対応は、超越性に依らないばかりか可感的自然の法則にさえ依らないがゆえに、つまりもはや何らの絶対性に依ることもできないがゆえに、あくまで意志的行為、その意味において自由な行為たらざるをえないのだから。

他者と共に在る生としての社会はこのような絡線を持つ世界であり、社会的生は否定しがたき「事実」であるのと同じ意味において、「規範」的なものなのだ。

三・二 人間の社会的生そのものの規範性と社会学

このようにして、互いに等しく人間である存在が共に生きていくということを実事として措定する場合、そこに不可避的に内在する規範性があるわけだが、このような形で事実の措定それ自体がまた、社会学が「社会」を「対象・客体 object」とする科学であることを止めない限り不可避のものである。

なんとすれば、社会なるものを「人が共に生き(てい)ること」と捉えた場合、「共に」すなわち「人間の人間性・同質性」そのものの規範性(他者を人間とみなす賭け)と、「人間として生きる」の規範性(実践性)という、あの二重の規範性が、社会的事実・対象 object の objective、つまりは社会学の objective を成す基盤となるからだ。これを否定する時、人が共に生きる社会に関わる学は object を失い、学として存立不能とならざるをえない。この意味においてこの規範性は、学派を問わず、そのような学の最終的な基盤である。にもかかわらず、この点は必ずしも前景化されていない。だが、この基盤を確認しなければ、社会学の学たる基盤、あるいはそのデイスプリナリティは不安定で危ういままとなろう。

このいわば「人間の生の所与の属性としての規範性」は、

社会学ないし社会科学の構築基盤として承認せざるをえない。人間の生を離れて社会は定立できない。したがって、およそ社会科学はこの意味において規範科学であることを避けられない。と同時に、これ以外の(これ以上の)規範性は直ちに承認できない。あくまでこの「人間の生たる事実の規範性」に即した規範性でなければ社会は構築されえない。おそらく、ここが、世俗化された近代社会の自己認識たる社会学が行き着く「底」なのだ。

とすれば、社会科学における価値判断と事実判断の境界は、生の根源的尊重、すなわち「殺すなかれ」の一点において溶解する。なんとすれば、生という意志的運動こそが、実証科学的認識の実証性を、社会的事実の事実性を基礎付けているのだから。

つまり、これまでの議論は「殺すなかれ」の学問的根拠付けの作業といえるのだ(詳細は拙稿菊谷二〇一五を参照されたい)。科学的事実認識の基礎に人の生たる経験的事実が含まれている以上、「なぜ殺してはいけないか」との問いに対する答えは、「事実そうだから」しかない。この問いに対して「殺してもよい」という回答を与えた瞬間に、当の問い自体が基盤を失い不成立となるのだから。結果、そのような回答は「人間の生の社会的事実として」論理的にありえない。

だがそうなる、にもかかわらず社会科学は世俗科学である(りう)るといつてよいか否かが問題となろう(むろん、本稿の議論からは「世俗科学であり、世俗科学とはそういうもの以外ではありえない」となるわけだが)。

しかしそもそも、客観的な・価値自由な社会認識枠組としての近代科学たる社会学は、その客観性・価値自由性を、つまり「べき」と「である」の峻別を際限なく実行できるわけではなく、学としての存立に関わるこの基盤的一点においてこれをあきらめざるをえないのではないか。人間の生の一様態としての近代社会における生の現実、時に無邪気にそう思われてきたほど相対主義に徹することはできないのではないか。いかに研究者自身の価値認識を明確化し自覚しようとも、事実を相手にする限り、つまり物語に徹することを拒否する限りにおいては、生とこの水準にあつては「諸価値」はありえないのではなからうか。

さらにいえば、社会学(社会科学)の歴史とは、「価値と事実を峻別し、前者を宗教や個々人の心理の内に縮減し、社会に対する認識をいわば純粋な事実(物的事実)に即した世俗的な科学として打ち立ててきた」というよりも、むしろ「それまで不分明であった価値と事実をできうる限り分離するよう試みることで、両者の一致点、両者が区別不能な地点を見

つけ出す営みであり続けてきた」と捉え直すことさえできるのではなからうか。

別様に表現すれば、世俗化過程は、社会的世界全体の完全な世俗化に向けて、宗教的な(超越的な)領域が無になるまで進むものではなく、両者のギリギリの一致点を見出す過程と捉え直すことができるのではないか。仮にそうだとすれば、今日の宗教性の復興は、世俗化過程に内在する必然的な結果であり、そのギリギリの点(生と死)が見出されたとすれば(底を打つたとすれば)、今後は揺り戻し、価値と事実の再統合が模索されるであろう。

翻ってみればそもそも、「社会的事実」を唱えたデュルケーム社会学は「道徳の科学」であつた。彼は哲学と心理学を社会学から排除しつつ、事実としての道徳/道徳としての事実

＝価値と事実の一致点を見出そうとしていたのだつた。

であればやはりここに、我々が生きているという否定しがたい直接的経験において価値判断と事実判断を峻別しない(原理的にできない)実証的社会学、いわば生の社会学の可能性を見出せるのではなからうか。

四 デュルケーム再訪：社会を担うということ、人間であるということ（『道徳教育論』（1925））

では、この根底的認識を得たのち、「社会」は具体的にどのように認識対象として、また——もはや同義であるが——人がそこで人間としての生を営む現場として、*objectif*でさるのだろうか？ 我々はここで再びデュルケームを訪ねることが出来る。

デュルケームは、この意味での「社会」を生成し維持する担い手の形成を主題に論じている。パリ大学文学部（ソルボンヌ）において一九〇二—一九〇三年以降繰り返し講じられた「道徳教育」の講義である。さしずめ「学校における道徳教育の理論と実践」とでも副題を付けたくなるこの講義の原稿を、今日我々は書物の形で手に取ることが出来る。『道徳教育論』（Durkheim 1925）がそれだ。

「真に道徳的な生活の領域は、集団生活の領域の始まるところからのみ始まる。換言すれば、我々は社会的存在である範囲においてのみ道徳的存在たりうる」（Durkheim 1925:55 = 一三五）ことを一般原則として掲げるデュルケームにとって、道徳性こそが真の意味での社会性である。したがって、道徳

教育論とは、社会を創造しこれを担う人間の形成を問う議論となる。そこで以下、この書を対象に「人間社会を認め、これを担うということ」について考えたい。

この書の中で彼は、社会を成り立たしめる道徳性の要素として、次の三つを順に挙げる。第一要素「規律の精神 *esprit de discipline*」、第二要素「社会集団への愛着 *attachement aux groupes sociaux*」、そして第三要素「意志の自律性 *autonomie de la volonté*」である。順に見てみよう。

四・一 道徳性の第一要素 規律の精神：義務、あるいは道徳性の形式

デュルケームはいう。

道徳とは定められた諸規則の総体なのである。それはちょうど、確固とした輪郭を持った種々の鑄型のようなものであって、この鑄型の中に我々の行為が流し込まれるのである。（*ibid.*:23 = 七八）

「人間の」振る舞いに規則性を与えることが道徳の根本機能なのである。（*ibid.*:23 = 七九）

さらに、

道徳規則 *regles morales* とは、単に人間の内的習慣に与えられた別名ではなく、人間の振る舞いを

外部から *dehors* 命令し決定するものであるがゆえに、

この規則に服従し *obéir* 道徳的に行為しようするためには、規則に内在するあの「種独特の権威に対する感覚を身に付けねばならない。言い換えれば、個人は、自己よりも、高い価値を有する、道徳力の優位性を感知し、その前にひれ伏す、*s'incliner devant elles* ように形成されなければならぬ。」(ibid.:30 = 八九：強調引用者。ただし「一種独特の」のみ原著者)

かようにして、デュルケームの見るところ「道徳とは規律であり、我々に命令するもの」(ibid.:36 = 一〇〇)であって、「問題となるのは何が命じられているのかを知ることであり、義務が呼びかけたなら、ただ服従あるのみ」(ibid.:27 = 八五)なのである。換言すれば「規律はそれ自身のうちに自らの存在理由 *raison d'être* を持つ」(ibid.:27 = 八六)なのであって、その意味内容や有益さは問題ではない。

この意味において、規則性と権威への服従からなる道徳性の第一要素「規律の精神」とは、まさにデュルケームのいう「鑄型」、すなわち道徳性の形式であるといえよう。要するにそれは、内容の如何を問わずに、*すべきこと*、すなわち義務を意味している。そしてこの「規律の精神こそは、あらゆる道徳的気質の第一の、根源的な性向 *la première disposition*

fondamentale なのである」(ibid.:30 = 九〇)。

四・二 道徳性の第二要素 社会集団への愛着・善、集合的理想、あるいは道徳的義務の内実

「利己主義者は自然に反している」(ibid.:61 = 一四三)としてこれを真つ向から否定するデュルケームにとって、そもそも「道徳的行為とは、非人称的な目的 *fin impersonnelles* を追求する行為である」(ibid.:51 = 一二六)。非人称的目的とは、もちろん個人的なものではありえず、いわば「超個人的な *supra-individuelles*」(ibid.:51 = 一二七)ものだ。

その上で、

個人を除くとすれば、残るものは、諸個人の結合によって形成される集団、すなわち社会しか存在しない。それゆえ、道徳的目的とは、社会を対象とする目的のことであり、道徳的行為とは、集合的利益のために行うことである。(ibid.:強調原著者)

かくしてデュルケームはいう。

道徳性の第二要素は、個人がその一部を成す社会集団への愛着 *attachement à un groupe social* に存する。

(ibid.:55 = 一三三)

そして、

社会に愛着するとは、すなわち社会的理想 *ideal social* に愛着することである。(ibid.:70＝一五八)

この社会的理想とは、「社会の体制ではなく、社会の魂」(ibid.:03＝二一八)であり、「現在のところ実現されておらず、またおそらく今後も実現不可能ではあるうけれども、それでも我々がそこに限りなく接近しようと愛着している理想的に限たる人間社会 *société humaine*」(ibid.:69＝一五五—一五六)である。それは「人間の普遍的利益 *intérêts généraux de l'humanité* の実現」(ibid.:65＝一五一)であり、つまり人が人として社会を成すことそのものである。

かように、道徳性の第二要素「社会集団への愛着」とは、望ましき目標、めざすべき善き理想に対する志向を意味している。それは第一要素「規律の精神」すなわち義務の意味内容を成すものであり、規則性と権威によつて裏付けられた道徳的行為の向かうところ、「鑄型」に注がれるもの、「何を為すべきか」の「何」である。

つまり、伝統的な表現でいえば「善」であり、その行為は(社会集団への)献身ないしは犠牲である。このことを確認した上でデュルケームは、人間性(人類)＝人間社会そのものを理想(目的、目標)とする「社会」への——この理想を担うものが現状ほかにないという理由でさしあたり国家へ

の、つまり名指しこそされないものの第二共和制への——愛着を主張するのである。

四・三 道徳性の第三要素 意志の自律性

さて以上二つの道徳性の要素は、結局のところ唯一の実在たる「社会」に還元されることは容易に察せられよう。

これら二つの道徳の要素は、同一の実在の二つの側面に他ならない……社会は我々の上位に位置するがゆえに、我々に対して命令を下す。だが他方では、社会は我々にまったく優越しながら、我々の内部に浸透し、我々自身の一部となる。それゆえに、社会は、道徳的目的の持つあの特別な魅力によつて、我々を引きつけるのである。(ibid.:83＝一八一—一八二)

ならば、ある意味では、デュルケームの道徳社会論は二要素で完結しているといえよう。社会の形式と内容(内実)の両面が満たされているのだから。だが彼は、付け足すかのように、第三要素「意志の自律性」を提示するのだ。それは一体どういうことだろうか。

彼はいう。

我々は、いかなる種類の圧力もなくまったき自由によつて為された行為でなければ、道徳的にまったきも

のとはみなさない。(ibid.:94＝二〇二)

その上で、

神の信徒が「世界は善なる存在の御業であるがゆえに原理的に善なるものである」と認めるのに対し、我々は、信仰が先験的に、*a priori* 要請するところのものを科学が合理的に確証できる限りにおいて、経験的に *posteriori* これを認めるのである。このような服従は

もはや受動的な服従ではない。それは見識ある同意である。物の秩序に従うにしても、物の秩序とはかくあるべきはずのものという確信に基づくものならば、それはもはや屈従ではない。それは、物の秩序を自由に欲することであり、事実を知った上でこれに同意することに他ならない。なぜなら、自由に欲するとは、不条理なものを欲することではなく、それは逆に合理的なものを欲すること、すなわち物の本性に適合した行為を為そうと欲することだからである。(ibid.:97-98＝二〇七―二〇八：強調引用者。ただし「先

験的に」「経験的に」のみ原著者)

つまり、義務であり善であるところの、「経験的事実としての」道徳性すなわち社会に、自律的な意志に基づいて自発的に従うこと、デュルケームはそこに道徳性の要素としての

「意志の自律性」を、そして自由を見出すのだ。

このような合意の上での服従は、もはやいささかも拘束的なものではない。(ibid.:99＝二一〇)

ある意味では、我々は、自分に命令する規則に対してはそれでもなおかつ受動的である。だが、我々が、その規則を自ら求め欲することによって演ずる積極的役割のために、この受動性は同時に能動性となるのだ。つまり、我々はその規則の存在理由を知るがゆえにそれを欲するのだ。……その意味も射程も与り知らぬ命令を盲目的に履行しながらも、そのような盲目的な道具という役割に甘んじなければならぬ理由をわきまえている場合には、我々は、自己の行為について自己のみに基づいた完全な主権を握っている場合と同様に、自由なのだ。(ibid.:100＝二二二：強調引用者)

四・四 意志…生たる社会

だが、容易に看取されるとおり、この第三要素は倒錯している。

一般的にこの第三の要素の意味するところは「世俗化された社会における義務と善に積極的に従う意志」と解されてきたし、実際デュルケームの記述に沿って第一要素から順に論

を紡げばそのように読み解くことができる。すなわち、①義務を果たし、②その義務を課す、集合的理想の源たる社会を自ら愛し、③そのような社会を各人が生きるための必然として自ら引き受ける、というある種非常に抑圧的な主張であり、全体主義の主張でさえある、と。事実、直前の引用文などは、「帰依を自由と強弁している」とさえ受け取られかねないだろう。

さらに、この抑圧性は、デュルケーム社会学の成立事情そのものに由来するとみなされてもきた。すなわち、第三共和制下にあつてデュルケームには、初めから「王制の神的支配に取って代わりうる、第三共和制の世俗的支配原理・体系の確立と正当化」という歴史的課題が課されており、ゆえにその社会学もまた政治的イデオロギーでしかありえない、と。しかし、本当にそうなのだろうか。その可能性しか残されてはいないのか。

確かに、道徳性の三要素が論じられた順序とその重み付けを、論理的かつ歴史的必然として捉えればそのように理解できよう。だが、相互創造の網として社会の根底を捉えた我々の目には、その論理階梯はむしろ逆順であるように映るのだ。すなわち、①まず意志の自律性がある、②これを前提に愛する対象を創り上げる、③その上でこれを守る、と。

説明しよう。意志とその自律性についてデュルケームは、カントを批判する形で自らの論を展開する。

カントに従えば、自律性こそが道徳性の原理である。実際、道徳性とは、個人やその個別的利益から独立した、非人称的で一般的な目的を実現することにある。他方、理性はその元来の有り様 *constitution native* によつて、おのずから一般的で非人称的なものを志向する。なぜなら、理性はあらゆる人間において、のみならずあらゆる理性的存在者において同一のものである。理性はただ一つしか存在しない。したがつて、我々は、理性によつてのみ動かされる限り道徳的に振る舞うことになり、また同時にこの時我々は、理性的〔合理的〕本性の法則にのみ従うのだから、まったくき自律性を持つて振る舞うことになるのである。
(ibid.:96=二〇二―二〇三)

だがしかし、

実際には、我々の理性は〔カントが想定するような〕先験的な〔超越論的な *transcendent*〕一能力などではない。理性は世界の一部であり、したがつて世界の法則に従うものである。……〔にもかかわらず〕カントは、意志の純粹な自律性を説明するために、意志は、

それが純粹に合理的なものである以上、自然の法則に従うものではないと考えざるをえなかつた。彼は、意志をして、世界と隔絶し世界の影響を受けないような一つの能力であると、つまりは自己の殻に籠もり外力の作用を免れた一能力であると想定せざるをえなかつた。だが、このような考え方はあまりにも明らかに事実に反しており、検討自体無意味であると思われる。

(ibid.:95-96 = 二〇四)

これに対して經驗的事実にあくまでも即すとするデュルケームにいわせれば、

道徳意識が要求するものは、単に何らかの理念的存在の自律性にとどまらず、さらに、ありのままの我々自身が保持すべき、真の、實際的な自律性 *autonomie effective, vraie* である。……〔実際に〕生起し、次第に形を成し、歴史の中で發展してゆくなものかが問題なのだ。(ibid.:96 = 二〇五)

そして、その真の、實際的なものといへば、

現実的で具体的な事物たる社会なるものの本質 *la nature de cette chose réelle et concrète qu'est la Société* を表現するのは道徳的秩序 *ordre moral* である (ibid.:96 = 二〇四)

つまり、カントを批判しつつデュルケームは、意志を、自然すなわち可感的世界に内在するものと位置付け、あくまで客観的な現実としての世俗世界の中のその自律性を見出すとした。だが、その世俗世界を成す現実的で具体的な諸物を、人間自身も含めて——というのも人間とは社会の産物あるいは同時生成物たる「個人」なのだから——すべて必然的に与えられた、つまり他にありえない客観的な「物」であると解したために、道徳的秩序を、すなわち社会の規範と理想を、すなわち社会の義務と善とを、必然として欲することこそが自律性であり自由であるという、なんとも倒錯的で(我々にいわせればそれこそ非現実的な)結論に導かれざるをえなかつたのだ。

しかし、社会なるものの創造の根底を確認した我々の視点から見れば、事態は逆である。つまり、真に現実を実証的に理解しようとするならば、經驗に直接与えられた現実的で具体的なものとして「生たる意志」がまずあり、これが世俗世界を、必然性を持った「社会」として創造している、という「事実」を認めるほかない。ただ、この現実的で具体的な意志がそのようにあるのはまさに他のそのような意志によって創造されて(賭けられて)いるからであり、この意味においては、社会(学)の論理は時間とともに螺旋状に循環するものであ

することもまた認めるほかないであろう。

実際、これは単なる論理にとどまるものではない。それは、ヒトが人となる過程、すなわちヒトの人間としての誕生・発達過程そのものであり、また（いわゆる成人後も）人が人としてあり続ける過程そのものだ。その意味で、これこそ我々が人間であり続ける限りにおいて、人間に与えられた、もつとも基本的な社会的現実、社会的事実であるといえるのではないだろうか。

とどのつまり、問題はこの、意志を道徳的行為の「起点として定めよう」とすることそれ自身にあるのだろう。というのも、先に見たとおり、意志たる生は直接経験であり、また物ではなく状態である。それは「相互承認の産物」として説明される与件である。相互承認である以上、(カントのように)孤立した「源」とこれをみなすことはできないしその、必要もない。かつまた、(デュルケムのように)「規律の精神」や「集団への愛着」を前提とせずして意志というものを、したがって我々の社会的生を、理解することができはずだ。

実のところ、この視点からデュルケムの意志の自律性の議論を読み直してみると、たつた今指摘したその倒錯的境界を自ら乗り越える文言が浮かび上がってくる。例えば、次の言。

これが我々の望みうる、また、我々にとつて何らかの

価値を有する唯一の自律性である。それは、我々が既成のものとして自然より享けた、生まれながらの構成的属性に数えられる自律性ではない。それは、我々が諸物をより一層完全に理解するにつれて、我々が自ら創り上げてゆくものである。(ibid.:100 = 111)

それは「漸進的自律性 *autonomie progressive*」(ibid.:96 = 205)とも呼ぶべきものであり、科学的思考によって外的世界を理解することで「我々は、再び我々自身の主となる」(ibid.:100 = 113)。この意味で「思考こそが意志の解放者 *libératrice de la volonté*」(ibid.)であり、またそもそもそのような外界との関係なくしては「我々の意識はまったく内容を欠いたもの」(ibid.)となる。そしてそこには、「あまりに空虚で、意識や人格が築かれえない」(ibid.)「単なる幾何学的な点」(ibid.)しか残らないのである。

つまり、近代社会における意志の自律性は、人間社会を成すいわば出发点であると同時に所与の属性ではなく、それ自身が創造され続けるものなのだ。そしてそのようないわば自律した意志が相互創造によるものであることを思い起こせば、意志の自律性とは人間社会の基点であると同時に、その基点は他の基点によって賭けられ創られるという意味において、生得的性質でもなければ独我でもないことが理解できる。他

人の意志の自律性は、自分の意志の自律性の根拠なのだから。

以上のことを、各個の生に引きつけて端的にまとめるとすれば次のようになる。すなわち、「デユルケームによる意志の自律性論の意味するところは、旧来の解釈によれば、『社会の中で自分の生き方を自由に選びなさい。ただし選択肢は一つしか与えられていません』であった。これに対して我々の到達点からその再解釈を試みれば、それは、『社会の中で自分の生き方を自由に選びなさい。選ぶ対象は一つだけ自分で構築しなさい』となるのだ」と。

そしてこの時、社会道徳とは、自らの（創造的な）生たる現実を引き受けることとなり、意志の自律性とは、その経験的な根拠となる。それは社会の名の下に人を抑圧する全体主義であるところか、一種の主意主義の主張であり、なおかつ、実証科学としての社会学の主張である。そこには「（人が共に）」と「（私が）生きる」の矛盾ないし齟齬を和解させる可能性を持つ一つの融点が存在する。つまりここに生の哲学との接点があるのだ。

さらに、このいわば意志することに基づく社会的Ⅱ人間的事実の主張は、それが意志に基づくにもかかわらず、目的合理的なものではない。すなわち政策科学としての社会科学の主張ではない。そうではなく、生の事実たる意志に基づく生

の科学の、つまり生の発現としての意志とその産物としての社会に対する実証科学的構えとしての社会学の提唱である。それは、社会という事実が生である限り備える規範性に対する首肯であり、あるいは社会という規範が生という経験的事実であることに對する首肯である。

この主張を、再び歴史の中に置き直すことさえできよう。事実、デユルケームはこの道徳性の第三要素を世俗道徳に固有のものと、すなわち宗教道徳においては存在しないものとみなしている (ibid.: 02 || 二一六―二一七)。そうであれば、「宗教道徳から世俗道徳への発展史」つまり「社会の誕生史」として第一要素、第二要素の順に論じられるとしても、いったん人間社会が（曲がりなりに）誕生しその持続可能性が問われる現在においては、もはや第三要素を第一基盤とみなすべきであろう。そもそも、先に見たとおり、固有の意味での「人間社会」とは、かつては存在しなかったもの、我々人間が自分自身とともに創り出し、以後絶えず創り出し続けているもの、漸進的・発展的なものであって、さもなくば持続できず失われるものなのだから。

五 生の社会学と人間社会の担い手（他ならぬ生、唯一の意志たること）

他人もまた人間であることに賭けるといふ意志的行為とは、そうすることによってよく *objective* される（対象として現れる＝客観化される）ところの異質な他者と共に生きるということ、つまり自らの社会的生を引き受けるということである。言い換えれば、社会を自ら *objective*（対象化＝客体化）し創造するということだ。いかにすれば社会を生成できるのかを、すなわちいかにすれば社会の担い手たる人間を誕生させられるのかを論じた『道徳教育論』における道徳性の第三要素「意志の自律性」の意義はまさにここにある。

ならばこの観点に基づいて、人間の社会的生という事実が意志に基づくということそれ自身に、社会なるものを現実的（事実的）で、对象的（客観的）な物、*chose réelle et objective* として把握し、人間の生の科学として社会学を成り立たしめる基盤を、そしてまた人が社会的生を自らのものとして引き受け生きる基盤を、見出すことができるのではなからうか。

むしろ、そのためには、社会という事実が人間の生の規範性と不可分であることを認めねばならない。この意味におい

て社会は規範であり、そのような事実であることを認めねばならない。だがこの規範性は主観的な価値判断に由来するものではない。社会的事実とは、いやおよそ人間にとつて事実とは、そのようなものなのだ。それが *objective* なのだ。そして、このようにしてはじめて、「他者と共に在ること」と「私」が生きていること」の間隙を縫合し、社会学と生の哲学を和解させることが可能となり、そこから生の社会学とでも呼ぶべき、全的で具体的・経験的な一つの社会科学を生成することができるのではないだろうか。

そしてまた、この同じ理解に立つて、人が共に生きる現場としての社会を生成し持続することができるのではないだろうか。人間社会を担うということを経験に即して示し、その担い手を形成する具体的な方途を示すことによって。それはある種の教育論となるが、しかし単に学校教育や市民教育だけを意味するものではないだろう。そこには、ヒトが人間となる過程、すなわち発達過程の全体——それは幼少期・未成年期に限られるものではない——が含まれるであろう。なぜなら、ごくありふれた日常的な対人関係とは、「完成された」個々人の間のやりとりではなく、相互創造の過程、換言すれば「育て合い」の過程なのだから。

ここには、本稿の議論が、理論的・観念的な水準にとどま

ることなく、経験的・実践的な水準で展開される糸口がある。この展開こそまさに、かつてデュルケームが『道徳教育論』で試みたことだ。ただし、我々は彼とは逆に道をたどろう。彼の到達点が我々の出発点なのだ。

註

(1) 急いで付け加えねばならないだろうが、この議論の中でデュルケームは「社会」と家族・国家・祖国といったものを明示的に区別している。ただしそれは歴史的に「さしあたり」の区別である。

(2) このことを本特集の構成に即して表現すれば「主観主義とシステム論の架橋の試み」ともいえるかもしれない。例えばハビトゥス概念がミクロマクロリンクージ問題に与えられた一つの解だとすれば、これは別解の試みとなるのかもしれない。あるいは、「世界と〈私〉」のサブセットとしての「社会と個人」というプロブレマティクを、今一度全体性の中に投げ返す試み、といえるかもしれない。またおそらく、同種の議論を、ジンメルにおける(形式)社会学と生の哲学の関係として具体的に論じることができるとろう。

参考文献 ※引用文の訳は適宜変更した。

Bergson, Henri, 1889, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF. (合田正人・平井靖史訳、二〇〇二、『意識に直接与えられたものについての試論』筑摩書房(ちくま学芸文庫))

———, 1896, *Matière et mémoire*, PUF. (合田正人・松本力訳、二〇〇七、『物質と記憶』筑摩書房(ちくま学芸文庫))

———, 1912, "L'âme et le corps", dans *L'énergie spirituelle*, PUF. (「魂と身体」宇波彰訳、一九九二、『精神のエネルギー』第三文明社(レグルス文庫))

———, 1932, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF. (平山高次訳、一九七七、『道徳と宗教の二源泉』岩波書店(岩波文庫))

Durkheim, Emile, 1895, *Les règles de la méthode sociologique*, PUF. (菊谷和宏訳、二〇一八、『社会学的方法の規準』講談社(講談社学術文庫))

———, 1897, *Le suicide*, PUF. (宮島喬訳、一九八五、『自殺論』中央公論新社(中公文庫))

———, 1898, "L'individualisme et les intellectuels", dans *La science sociale et l'action*, éd. par Jean-Claude Filloux, PUF. (「個人主義と知識人」佐々木交賢・中嶋明勲訳、一九八八、

- 『社会科学と行動』恒星社厚生園)
- , 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF.
- (山崎亮訳、二〇一四、『宗教生活の基本形態』(上・下)筑摩書房(ちくま学芸文庫))
- , 1925, *L'éducation morale*, PUF. (麻生誠・山村健訳、二〇一〇、『道徳教育論』講談社(講談社学術文庫))
- 菊谷和宏、二〇〇五a、『トクヴィルとデュルケーム—社会学的人間観と生の意味』東信堂
- , 二〇〇五b、『デュルケームとベルクソン：超越への実証科学的アプローチ—普遍性の再建に向けて—』(大野道邦編『フランス社会学理論への挑戦』(日仏社会学叢書第二卷)恒星社厚生園)
- , 二〇〇八、『共に生きるという自由について』(上・下)——の社会学への展望：トクヴィル、デュルケーム、ベルクソン』(『思想』第一〇一〇号・第一〇一一号、岩波書店)
- , 二〇一〇、『社会』の誕生—トクヴィル、デュルケーム、ベルクソンの社会思想史』講談社(講談社選書メチエ)
- , 二〇一五、『社会』のない国、日本—ドレフュス事件・大逆事件と荷風の悲嘆』講談社(講談社選書メチエ)
- , 2017, "Du Fondement Humain et Transcendant de la Démocratie Moderne chez Tocqueville et Bergson", dans
- Considérations inachevées: Bergson et la philosophie française du XIXe siècle*, eds. par Shin ARIKO et al. OLMS.
- Tocqueville, Alexis de, 1835, *De la démocratie en Amérique I*, *Œuvres complètes* tome I-1, Gallimard. (松本礼二訳、二〇〇五、『アメリカのデモクラシー』第一卷(上・下)岩波書店(岩波文庫))
- , 1840, *De la démocratie en Amérique II*, *Œuvres complètes* tome I-2, Gallimard. (松本礼二訳、二〇〇八、『アメリカのデモクラシー』第二卷(上・下)岩波書店(岩波文庫))
- , 1851, *Souvenirs*, *Œuvres complètes* tome XII, Gallimard. (喜安朗訳、一九八八、『フランス二月革命の日々：トクヴィル回想録』岩波書店(岩波文庫))
- , 1856, *L'ancien régime et la révolution*, *Œuvres complètes* tome II-1, Gallimard. (小山勉訳、一九九八、『旧体制と大革命』筑摩書房(ちくま学芸文庫))
- (きくたに) かずひろ・一橋大学社会学研究科教授