

エミール・デュルケーム

——經濟社會から道德社會への近代社會觀の轉倒——

古賀英三郎

一

デュルケームの社會學は、マックス・ウェーバーのそれとともに、現代社會學の主要な原型の一つであるとする見方がある。フランスにおいてデュルケーム學派の傳統が根強いことは云うまでもないが、現在のアメリカ社會學においても、デュルケームを現代社會學の生みの親として、デュルケームに立ち歸り、そこから養分を汲取ろうとする傾向がある。<sup>(1)</sup> 現代社會學が、そのようにデュルケームを重視する理由としては、およそ次の諸點が考えられる。第一に、デュルケームが、理論的側面と經驗的事實觀察の側面との密接な關連をうちたてようとした

點、かれの方法論が、經驗的な問題に接近するための。今日のいわゆる「フレイム・オブ・レファランクス」の設定にあつたという點である。第二は、第一の點と關連するのだが、特に『自殺論』における方法としての比較研究とその操作主義的手法。第三は、「社會的行爲」の理論の萌芽形態の存在。第四は、社會成層における位階の道德的價值づけの問題との關連でみた場合の、デュルケームの道德理論への注目。第五に、社會解體現象としてのアノミーの理論への關心などである。<sup>(2)</sup>

このように、デュルケームと現代社會學とが密接な關連にある以上、現代の社會學に對しある一定の態度決定をしようとするものは、デュルケームに對する對決をさ

けて通ることとはできないのである。もち論、すでに多くの著書論文が、デュルケム批判のために書かれている。<sup>3)</sup> 集合意識概念における個人意識の無視、従って心理学の排除に對する批判、個別諸科学(經濟學や倫理學など)の獨自の存在を否定する社會學主義に對する批判、主體性の論理なき客觀主義に對する批判、社會的現實を動的にみる歴史意識の缺如に對する批判などをあげることができよう。これらのデュルケム批判は、デュルケムの缺陷を適切に衝いているものである。しかし、これらの批判は、なるほど本質的なものではあるけれども、まだデュルケムの社會觀をその根底において問題とするものとは思われない。いわばデュルケムの社會觀の側面を衝いた側面批判に他ならない。では、デュルケム社會學の核心を問うには、いかに問題を提起すべきであらうか。それは、デュルケムの社會學體系を、社會科學史の中に位置づけてみた場合に、歴史的な意味をもつてデュルケムに獨自なものと考えられるもの、それをとりあげることである。では、社會科學史上歴史的な意味をもつてデュルケムに獨自なものとは何であらうか。筆者は、それを、經濟社會から道德社會への近代社

會觀の轉倒とみる。近代社會はすぐれて經濟的な社會として成立・發展し、社會科學もまた、經濟社會の學として成立・發展してきた。ホップズからスミスを経てマルクスに至る過程は、このことを雄辯にもの語っている。ところが、デュルケムによれば、「あらゆる社會は道德社會」である。デュルケムの社會學が、「道德の科學」を軸とし核心として展開されていることは、ひとよく指摘するところである。<sup>4)</sup> デュルケムの道德生活に對するこの強い關心は何に由來するのか。また「道德の科學」の構想は、どのような構成をもっているのか。社會がすぐれて道德的であるといわれるのは一體何故か。總じて、經濟社會から道德社會へのこの轉倒は、デュルケムにおいていかに行われたのか。何故行わなければならなかったのか。これが筆者の問題としようとする課題である。この課題を解くことは、デュルケム社會學の全體の基本性格を、解きあかさばかりでなく、近代社會に對するデュルケムの對決の仕方をも明らかにするはずである。

ところで、デュルケムの社會學體系には、その生涯にわたって幾つかの變化・發展の存在することは、すで

にパースンズの指摘したところである。(c) パースンズは、デュルケーム社會學の變化・發展の過程を、次の四つの段階に區分している。第一の段階は、「初期の形成期」と呼ばれるもので、基本的諸問題の定式化への道であり、これは『分業論』(一八九三年)によって代表される。第二は、「初期の綜合」の時期であり、これは『社會學的方法の基準』(一八九五年)および『自殺論』(一八九七年)によって代表される。第三は、「初期の綜合」が崩壊し、別の立場に基く體系化へ至る「過度期」で、これは『個人表象と集合表象』(一八九八年)、『道德教育』(刊行一九二三年)および『道德的事實の決定』(一八九七—九八年)によって代表される。第四は、新しい一般の立場の基礎のうえに、新しい經驗分野に導く廣範な問題領域が開かれた時代で、『宗教生活の原初形態』(一九二二年)がこの時代を代表する。パースンズは、このような區分を、主に社會(特に集合意識)と個人との関連づけ如何の見地から行っているようである。ところで、前述した筆者の課題からすると、対象は、さしあたり、パースンズの云う「初期の形成期」に限定される。そのわけは、「あらゆる社會は道德的社會」とするデュルケームの見地は、す

で、この時期に提示されるからであり、しかもこの見地は、その後變化することなく、最後まで貫徹するからに他ならない。

(1) アメリカにおけるこの傾向の代表者は、パースンズである。 Cf. Talcott Parsons: *The Structure of Social Action*. 1937. ; do. : *Essays in Sociological Theory*. Revised edition. 1954. フランスにおけるデュルケーム學派の中心人物は Georges Gurvitch and Wilberte Moore (ed.): *Twentieth Century Sociology*. 1945.; C. Bouglé: *Bilan de la sociologie française contemporaine*. 1935. をみよ。

(2) その他、社會統制論、宗教社會學、社會學と民族學との關係などの點からも注目されることである。最近のわが國におけるデュルケーム研究で、筆者の目にとまったものをあげると次の通り。

清水義弘「デュルケームにおける方法的進化と民族誌的方法」『社會學評論』第4號、一九五一年

小關藤一郎「デュルケームにおける「社會的なもの」」『社會學評論』第21號、一九五五年

善理茂「社會的アノミーの問題」『社會學評論』第21號、一九五五年

その他の文獻については、阿閉吉男・内藤莞爾編『社會學史概論』勁草書房、一九五七年をみよ。

(3) 最近のデュルケーム批判の主な著作・論文として、さ

しあたり次のものをあげておこう。

Jules Monnerot: Les faits sociaux ne sont pas des choses. 1946.

Georges Friedmann: La thèse de Durkheim et les formes contemporaines de la division du travail. (Cahiers internationaux de Sociologie, vol. xix, 1955)

Morris Giusberg: Essays in Sociology and Social Philosophy, volume one: On the Diversity of Morals. 1956.

(4) フーゲレは、次のように述べている。「『社會分業論』から『自殺論』を経て『宗教生活の原初形態』に至るまで、かれ(デュルケーム)の支配的關心は、一貫して、道德の本質、道德が社會の中で演ずる役割、道德が社會の慾求を表現しながら形成され發達する様式を理解させることにあり。かれの研究は、すべて、程度の差はあれ直接に、道德社會學に結びついている。」Émile Durkheim: Sociologie et Philosophie. 1924. G. C. Bouglé & 序文 (p. vi) 参照。

(5) T. Parsons: The Structure of Social Action, chap. viii. pp. 304—306.

二

さて、上述の課題を解くにあたって注目される、デュルケームの二つの論文がある。いずれも、ごく初期に殆

ど同時に書かれたものであるが、その一つは、「社會科學の最近の研究<sup>(1)</sup>」と題されている。この論文は、スペンサー、ルニャール、コストなどをとりあげ批判しつつ<sup>(2)</sup>、社會學が設定すべき對象と觀點とを提示しながら、社會學を科學として設定するプランを示そうとしている。いま一つは、「ドイツにおける道德の實證的科學<sup>(3)</sup>」と題されるものである。この論文では、「道德の科學」の構想が、經濟との關連で道德への關心とともに示されている。このように殆ど同時に示される科學性への要求と道德への關心と、そして社會學形成の企圖とが、どのように關連しあっているのか。これがこの節で究明すべき問題である。さし當り、われわれは、デュルケームの所説に「ついで行か」なければならぬ。

第二の論文をみると、後の『分業論』に連なるデュルケームのボレミクな立場が判明する。かれが批判の對象にすえるのは、一つは、「功利主義的」立場と總稱されるものであり、いま一つは、「唯心論的カント的」立場と呼ばれるものである。この二つを批判の對象に設定しつつ、デュルケームは、ドイツ講壇社會主義からヴントおよびポストに至る線<sup>(4)</sup>を、自己の繼承すべき遺産とみなす

のである。このことは、内容的にどのような意味をもつのか。

デュルケームの述べるところによると、経済學の側からの・経済と道徳との關係についての理解の仕方には三つある。一つは、道徳の原理を效用に歸し、道徳と経済とが二つの別個の世界を形づくるのではなくて、経済が道徳をいわば吸収する關係にあるとみる場合、第二は、道徳と経済との二つの世界が、平行的に獨立しつつ相互に支えあいながら調和的に發展すると考へる場合、第三は、兩者を切りはなし、道徳と経済との關連について、問題をみようとしない立場である。デュルケームは、これら三つの立場を區分する以上に多くを語っていないが、これを次のように言いなおすこともできるだろう。

第一の立場は、經濟的價值(效用)が同時に道徳的價值であるとする功利主義の立場であり、デュルケームは、具體的にはマンチェスター學派を指しているように思われる。第二の立場は、第一の立場のように道徳的價值を直接經濟的價值に歸着させることはしないが、經濟と道徳との二つの世界のつづがない交互作用と豫定調和とを信ずる自由主義的オプティミストの立場であつて、典型

的にはスミスの場合を想起することも許されよう。第三の立場は、經濟の問題を、ただ經濟の問題として、他の領域との斷絶のうちに、純技術的に處理する純粹經濟學の立場である。

ところで、まず、第三の立場からいへば、經濟領域を他の社會諸領域特に道徳の問題から切りはなして孤立的に考察し、しかもそれに機械的な諸科學の方法を適用することは、デュルケームによれば、事態を一面化し、人為的に單純化することに他ならない。かれは、經濟現象と他の社會諸領域との分ちがたい相互關連をわきまえずに、たゞ經濟領域のなかだけに安住することはできなかつた。これは、社會學者としてのデュルケームの全體社會への關心の強さを示すものである。では、この全體社會への關心が、デュルケームの場合、どのように客觀化され、いかに理論化されるのか。これが次に問わらるべき問題であるが、この間に對する解答は、具體的には、さきの第一および第二の立場に對する態度を考察することによって與えられるであろう。

ところで、第一の立場は、嚴密な意味で功利主義と呼びうるものである。他方、第二の立場に與えられている

規定は、われわれの觀點からすれば、アダム・スミスまでをも包括しうる規定である。云うまでもなく、スミスは、仁恵（道德の世界）と正義（法の世界）と利己心（經濟の世界）の三つの原理を、同感の原理によって統一的に把握することができた。<sup>(5)</sup> スミスは、人間の行爲の妥當性の規準を、「公平な觀察者」の同感に求め、この規準に従って各個人が自己の利益を求めて行動するとき、「みえない手」の導きによって、社會全體の利益の増大がもたらされると考えた。他方、功利主義（例えばベンサム）は、快樂と苦痛の原理によって行動する個々の人間の集合が、そのまま社會を形成するという社會原子論の典型をうち出したわけである。前者と後者とは大いに異なっている。資本主義の立場としては功利主義の方がむしろ徹底しており、スミスは、社會と個人とを結びつけるのに「同感」の原理を想定した。しかし、スミスにせよ、ベンサムにせよ、社會と個人との調和を信ずることができた点では同じであり、いずれにとつても、個人とは社會的個人であつて、社會から孤立し切りはなされた私的個人ではなかつた。かれらは、個人を通して社會をみ、社會の中の個人をみたのである。しかし、デュルケーム

は、第一と第二の立場とを總括して「功利主義的で個人主義的」な立場と呼ぶのである。それは、第一には、功利主義の立場にせよ、自由放任の立場にせよ、經濟と道德との豫定調和を信じている點で共通であるからであり、第二には、功利主義も自由放任の立場も、個人の利益を第一義的なものとして、「社會」を忘却していると考えからである。デュルケームのこの規定は、第一の點ではその通りであるとしても、第二の點では特に古典學派に關して適正でないことは、先に述べたことから明らかであろう。デュルケームは、「功利主義的で個人主義的」な立場は、經濟學における「イギリス學派」の特徴であると一般的にいうのだが、「イギリス學派」に對するこのような見方は、「ドイツ學派」（新歴史學派）に特徴的なのである。

事實、經濟學における「イギリス學派」に對する批判意識こそ、デュルケームが、「ドイツ學派」に見出した魅力の源泉であつた。經濟の世界と道德の世界との調和が夢想の如くついで、産業の進歩と道德のそれとが必ずしも一致せず、經濟の世界に對する上からの道德的規制作用によつて、兩者を分つ深淵を埋めなければならぬとす

る「ドイツ學派」の着眼、これがデュルケームの注目した第一點である。近代社會における經濟的價值と道德的價值の分裂、これがデュルケームの道德問題への關心を誘發した出發點であり、また現實的基礎なのである。では、近代社會における經濟と道德の分裂とは、具體的には何をさすのか。二つの初期論文は、この點、はなはだ具體性に缺け、多くを語らないのであるが、しかし、資本と勞働の對立にふれ、また社會の解體による諸個人の相互離反と、それに基く相互の衝突・冷酷・不一致についてふれられている箇所がある。その點はしばらくおき、さしあたり、ここで注意したいことは、經濟と道德との關連の問題についてである。「イギリス學派」によ、第三の立場を除けば、經濟を經濟としてのみ孤立して取扱うのではなく、道德との關連を忘却するものではなかつた。たゞ、兩者の豫定調和を信じた（信じえた）だけである。このことは、豫定調和という點で「イギリス學派」を批判するデュルケームにとつては、經濟と道德との問題は、あらためて兩者を位置づけ關連づけ直すべき問題として提起されたことを意味するのである。

この點で、「歴史學派」の經濟學の倫理化の主張は、デ

ュルケームを満足させえない。經濟法則を道德的格律に合致させるためにこの法則を緩和するということは、舊い經濟的眞理を認めたくなくて、それに道德的判斷を下すことにすぎず、科學性を缺く混亂した渴望に他ならない。デュルケームは、經濟學の倫理化の主張に對するこのような批判意識から、經濟と道德との關連の問題を一つの契機として、科學性（特に道德の科學化）への要求を強く感じたとみられる。この科學性への要求が、どのような内容をもつて、いかなる方向に進むかは、おつて明らかにするところであるが、さしあたりここで注意したいことは、次の點である。つまり、デュルケームは、經濟と道德との關係を、經濟學の倫理化の主張の場合のように、兩者をたゞ接近とふれ合いの關係に、つまり相互作用の關係におくだけでは不充分だと考えている點である。正統派經濟學にもみられた相互作用の考えをのり越えて、兩者をより密接な關連において理解しなければならぬ。こうして、デュルケームは、道德と經濟との兩者を、より密接に、しかも科學性の要求に應えながら關連づけるために、兩者が別個のものでありながら、しかも「同じ性質をもつ」ことを證明することに、自己の課

題を見出すのである。

ところで、科學性の名において、新歴史學派の經濟學の倫理化の主張に批判的に對應する一つの方法は、經濟と倫理との兩者を斷切つて、經濟理論純化の方向に進むやり方であった(例えば、カール・メンガーの場合)。ところで、このような方法こそ、デュルケームが既に第三の立場として批判したところである。そこで、デュルケームは、科學性を確保しながら、なお經濟と道德との問題を、兩者を相互作用の立場をこえた高次のより密接な連關において理解しようというきわめて困難な仕事に直面することになったわけである。その場合、科學性への要求と、經濟と道德との密接な關係を理解可能にしたいという要求とが、同時に相關連して、特に「道德の科學」の構想へと導くのであり、また、經濟と道德とが、別個のものでありながら、「同じ性質をもつ」ことを證明しようという方向に向う點、この點を注意すべきである。

さて、この課題に直面したデュルケームは、講壇社會主義者(特にワグナーとシュモラー)から出發して社會學者シエフレ、法學者イェーリンク、そして倫理學者としてのヴントおよびポストに至る・「道德の科學」の運動に

依據し對決しつつ、自己の立場を築くという方法をとった。この依據と對決の仕方を見ると、大體次の三つの點が、特徴的なものとして注目されると思う。第一は、社會構成體論の拒否と社會有機體論の自然主義的徹底化、第二は、人間行爲の機構の再檢討、特に、理想主義的および合理主義的な理解への批判、第三は、演繹理論の拒否と歸納法則の確立である。この三つの點は相互に關連しているのであるが、中心はやはり第一の點であるから、まずその檢討からはじめよう。功利主義的個人主義の立場に批判的であり、また經濟と道德との緊密な關連を明らかにしようとするデュルケームにとって、新歴史學派に出發する「道德の科學」の運動にみられる有機體の立場が注目されたのは當然と云えば當然である。この立場は、いうまでもなく、正統派經濟學のえがいた經濟社會像が、社會の紐帶として、個別的利害の外面的な接觸しか示さないという批判意識から、自己の個有の本性と人格性とをもった眞の有機的存在としての國民經濟の概念をうちだしたものである。デュルケームも、「功利主義的個人主義的」立場に對する批判意識から、歴史學派のこの有機體思想をとりいれるのだが、しかし他方では、

そこに「缺陷」をも見出している。道德的諸現象を立法家の意志によって變更しようという講壇社會主義者の實踐的主張は、「非科學的」であり、このような主張は、道德的諸現象を、人間の意志に起源をもち・従って人間の意志による解體あるいは恢復の可能な人爲的構成物とみなすことになり、これは、有機體の立場からの非科學的な逸脱に他ならないとデュルケームはみるのである。こうして、道德現象をも、經濟現象と同様一個の自然的現象として、これを有機體の中につつまこむことによつて、有機體論を徹底しようとするのである。これが、先に述べた「經濟と道德とが同じ性質をもつ」ことを證明する課題の、デュルケームによる解決の方向である。

この點で、シェフレやイエーリンクやヴントやポストなどが、一面で、人爲的に發案し構成しえない・歴史の具體的所産としての道德という考えを、また人間と社會との本性に由來する・自然法則としての道德法則という考えを提示した點が、高く評價される。ところが、このような自然主義的な考えは、シェフレ等上述の思想家たちの思想の一面であつて、他の側面では、シェフレの場合のように、行爲の道德性を、反省された意志の内的自

己規定性に求めたり、またイエーリンクのように、人間の行爲に目的意志の存在をみたり、またヴントのように、道德的理想の見地に立つて、社會をこの理想實現の場とみ、歴史をこの理想實現の過程とみたりする・ドイツ理想主義の要素が宿されていた。有機體思想の自然主義的徹底化に科學性の保證を求めようとするデュルケームにとっては、上記諸思想家にみられるこのドイツ理想主義的要素に對決することが、次の大きな課題となつてくる。

本節の初めに、デュルケームの polemik の相手に、功利主義と並んで「唯心論的カント的」立場と呼ばれるものがあることを指摘したのを想起していただきたい。その意味するところは、主に、このドイツ理想主義批判であり、それが、功利主義的かつ合理主義的人間觀批判とともに、さきの「人間行爲の機構の再檢討」の問題と関連してくるのである。

行爲の道德性を、自由な意志の自己内規定性(あるいは反省)に歸したシェフレに對しては、反省は、人爲的機構(例えば藝術作品の如き)の魂であつて、生きた有機體の魂ではなく、従つて自然の作品(社會)をうみだす

ことはできないと批判する。道德觀念の形成を反省と意志の役割に歸することは、結局、道德的諸制度を知的構成物、反省的創造物とみることになると考えられるからである。行爲の理論を目的意識の概念を中心に構成したイエーリンクに對しては、人間の行爲には、目的意志の缺けた多くの行爲（無意識的適應）が存在するばかりか、主觀的な動機とそれがもたらす結果との間に相即的な關連の存在しないことを、また、社會にも、意識的目的の缺けた多くの變化の存在することを強調する。更に、社會を道德的理想實現の場とし、歴史をこの理想實現の無限の過程とするヴントに對しては、社會を道德の手段と化すばかりか、われわれの目標をただ一つ無限のかなたにおくことによつて、かえつて人間を不安と當惑に陥し入れるものであると批判するのである。

さて、デュルケームは、以上の諸批判を通じて、結局、どのような人間行爲の理解を示し、またそれに基いて、いかなる社會觀を提示しようとするのであろうか。意志・反省・合理的判斷・目的意識・主觀的動機といった主體的側面が、社會にとつて殆ど無にひとしいものに歸せられるとき、人間と社會はどのような像を示すのであ

らうか。デュルケームによれば、人間は二つの側面をもつた二元論的存在である。一つは利己主義の側面であり、いま一つは無私無慾の社會的本能あるいは社會的傾向の側面であつて、兩者はいずれも自然的なものであるが、人々を社會に結合するものは、専ら社會性の本能であり、この本能を充足するために、人々は、自己の利益を犠牲にして、社會を形成するのだという。各個人の利益の追求という目的合理的な面は、社會にとつて全く負の價値しか與えられないし、諸個人の利害の交錯が織りなす經濟の世界は、社會性の本能によつて形成される「社會」につきまとう影のようなものでしかない。しかも、人々を社會に結びつける社會的本能は、きわめて沒合理的な要素と考えられている。このことと、社會を人間の意志の媒介によつて形成される構成體と見る見方に對する批判的見解とは、相通じているのであつて、デュルケームによれば、「偏見なき社會」は「反射運動なき有機體」と等しく、「生きることでできない怪物」に他ならない。ここに云う「偏見」とはなにか。それは、習俗・慣習・傳統的觀念・宗教などである。ところで、これらの「偏見」は、デュルケームによれば、スペンサーの考

えたように、自由検討の批判的精神が歴史の過程で漸次排除していく「間違つた觀念」ではなくて、「間違つた觀念」とみなされた既得の判斷に他ならず、「偏見は、それが非合理であることが發見されたからなくなるのではなく、それが消滅しつつかあるから、非合理であることが發見されるのである。」このように、デュルケームの場合、社會的現實を、人間の意志の媒介によって形成される人為的構成體でなく、人間の意志を超越した自然的な有機體であるという考えが、ある一定の合理的立場からする批判的な現實把握を排除することと結びつき、更に、あらゆる社會現象を機能化することによって、「科學性」の要求を貫徹する方向に向うのである。

ところで、共に生活する人々が存在する限り、ある共通の信仰が存在し、慣習や習俗という「偏見的」要素の支配することは、免れがたい必然であるというデュルケームの見解は、社會的本能によっておりなされる人間社會の道徳的社會的諸制度が、理知的產物ではなくて、「漠然とした原因」や「意識下の感情」に由來するといふ見方や、行爲は意識外の飛躍であるとする見解と結びついているのだが、しかし、デュルケームによれば、そ

これらの習俗・慣習・宗教等々といった集合意識(個人としての人間の意識をこえた社會集團の意識)と、それによつて規定される個人および社會の行爲とは、有機體の深部に生ずるものを反映し、かつ有機體の必要に應じる機能をもちながら存在する。ところで、この機能とは何か。

それは、有機體としての「社會」の存在諸條件を確保するという實際的機能であつて、習俗・慣習・宗教・道徳・法・經濟・國家などは、すべて、この機能を果す社會諸制度として位置づけられる。こうして、一方に、ある社會制度が、他方に集合的存在としての社會そのものが對置され、両者は、前者が後者に及ぼす機能によつて結びつけられる。デュルケームによれば、ある社會的事實の社會學的側面とは、その事實が、社會そのものに對して演ずる社會的機能の面に他ならない。ところで、ここで注意したいことは、まず第一に、道徳も經濟も、等しく、有機體としての「社會そのもの」の存在諸條件を確保するという同じ機能を果すものとして、つまり「同じ性質をもつ」ものとして、さしあたり同一の平面におかれることになつたという點であり、第二には、機能という概念は、人間の目的意識性あるいは主體性の面を排

除した效果概念であるから、社會事象の生起・變動は、すべて機械的に把握されるという點である。デュルケームはこう云っている。「すべては機械的に生起する。習俗は、望まれも豫期もされずに、道德的諸結果をうみだす<sup>(6)</sup>」と。

ところで、國家・道德・經濟などの社會諸制度は、すべて、社會そのものの存在諸條件の確保という同じ機能を果すものとして、一應同一平面におかれるのだが、しかし、それら社會諸制度が、それぞれ社會そのものに對してもつ意義は、デュルケームの場合でも異っている。

さきに、社會の存在諸條件という言葉を用いたが、それは具體的に何を意味しているのであろうか。生きた有機體としての社會そのものは、社會的本能に基く、成員間の連帶ソリダリテを必要不可欠な基本條件としており、連帶は社會の存在諸條件のうち最も基本的なものとみなされるのである。こうして、社會諸制度に對する評價と意義づけは、基本的には、すべての見地から行われることになるのである。國家は、連帶の可視的形態での外的表現として、社會生活全體の集中化を表明する機關であり、國家あって初めて、社會は、閉ざされ・限定され・構成され

た眞の有機體として存在しうると考えられるのである。國家と社會とは、分ちがたい二つの存在となり、國家が社會化されると同時に、社會が國家化される。この點でデュルケームが、新歴史派の Volkswirtschaft を *économie sociale* と譯出しているのは暗示に富むものである。

ところで、經濟・道德・法といった諸制度は、國家の存在によって保證される閉ざされ・限定された社會の内部のみ、有機體の機能として生起しうるものであるから、國家なしには、經濟も道德も法もありえない。他方、國家の存在によって枠組を與えられる社會有機體の機能を擔う社會制度としての經濟と道德との關係は、いわば、包まれるものと包むものとの關係におかれる。デュルケームにとって、連帶が、社會の不可欠な基本的な存在條件であることはさきに述べた通りであるが、道德は、法および宗教とともに、連帶の確保という規制的機能を果す社會制度とみなされるのであって、人々を相互に對立・拮抗なく共存せしめるこの道德なしには社會はありえない。「道德は最小限度に不可欠なもの、どうあつても必要なもの、社會がそれなくしては生きていけない日常の糧である<sup>(7)</sup>」他方、經濟は、道德の規制作用によ

って確保される社會の連帯があつて初めて、私的利益の交錯と接觸という水準からぬけで、「社會」を「養う」という共同の利益に役立つ機能を果しうると考えられるのであつて、こうして、道徳は經濟なしにすまることができるとしても、經濟は道徳なしにすますることはできないことになる。經濟は道徳につつまれることによつて、社會的な存在意義をもちうるのである。

ところで、デュルケームの特徴は、社會に規制作用を及ぼすこの道徳を、講壇社會主義者のように、立法家の發意によつて上から作り出されるものと考えず、有機體が、自ら機械的に、自己の機能として作り出していく、つまり「社會」そのものに由來すると考える點にある。

さて、以上のように、社會や社會諸制度は、人為的構成物ではなく、また人間の行爲は無意識的適應を主とするものと考えられることから、現實を概念の結合に歸し、個人や社會を抽象的諸觀念の一體系に歸する哲學的演繹的方法を、デュルケームは、徹底的に排除することになる。しかし他方では、新歴史學派における理論的ニヒリズム、つまり、法則認識の放棄は、科學性の放棄を意味すると考へるのであつて、こうして、觀察に對立せ

ず觀察を補充する・經驗から引出された法則概念の考へが採用されることになるわけである。デュルケームの云う「唯心論でも唯物論でもない科學」というのは、實體概念を排除した機能理論の意味である。しかし、デュルケームの機能理論は、一つの特徴をもつ。それは、この機能理論が、「社會そのもの」とあらゆる社會諸制度との間の機能關係を對象とするものであつて、「社會そのもの」は一つの謎につつまれた實體的なものであるという點である。「社會そのもの」と社會諸制度とが外面的な機能關係によつて連結されるように、「社會」と「個人」とは、外面的に對置されるのであるが、この場合、「個人」が「社會そのもの」という實體的なものの統合に機能する限りにおいて、個人の社會性が認められることになる。そしてこの社會性が同時に個人の道徳性に他ならない。「社會そのもの」は、もはや經濟社會ではありえない。それは、連帯を基盤とし、道徳によつて支えられる道徳社會である。そして、ある社會的事實が「道徳的」と規定されるのは、その事實が「社會そのもの」の連帯の保持と強化とに機能するという意味である。しかし、經濟は、本來的には道徳的ではない。經濟そのもの

のは、人々を連帯におもむかせる拘束力と權威をもたないからである。

以上、筆者は、できるだけ、デュルケームの所説に「ついて行く」ことに努め、道徳社會の考えがいかにしてうち出されるのかを考察してきた。ところで、以上のデュルケームの所説を押しつめていけば、結局、次のような課題に直面することになる。それは、近代社會が、どのような意味で、またいかにして、連帯に基いた道徳社會であるというるのか、という問題である。この問題に答えようとしたのが、デュルケームの『分業論』であって、これを考察することが、次の課題である。

- (一) E. Durkheim: Les études récentes de science sociale. (Revue philosophique de France et l'étranger 11<sup>e</sup> Année, N<sup>o</sup> 7, 1886.)
- (二) デュルケームの考察の對象になつてゐるのは、次のものをみる。
- H. Spencer: Ecloasiasitcal institutions: being part VI of the Principles of sociology. London, 1885.
- A. Regnard: L'Etat, ses origines, sa nature et son but. Paris. (s. d.)
- A. Coste, A. Burdeau et L. Arréat: Les questions sociales contemporaines. Paris, 1886.

A. Schaeffe: Die Quintessenz des Sozialismus. 8 auf. Gotha, 1885.

(三) E. Durkheim: La science positive de la morale en Allemagne. (ibid., 12<sup>e</sup> Année, Nos 7, 8, 9, 1887)

(四) デュルケームが注目してゐるのは、次のものをみる。

Wilhelm Wundt: Ethik, eine Untersuchungen der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens. 1886.

A. H. G. Wagner: Lehrbuch der politischen Oekonomie. 1876.

G. V. Schmoller: Ueber einige Grundfragen des Rechts und der Volkswirtschaft. 1875.

A. Schaeffe: Bau und Leben des sozialen Körpers. 4 Bde. 1875—78.

Jhering: Der Zweck im Recht. 1 Bd. 2 Auf. 1884, 2 Bd. 1886.

A. H. Post: Die Grundlagen des Rechts und die Grundzüge seiner Entwicklungsgeschichte. 1884.

(五) 高等學校『ドイツ・フランスの市民社會體系』(昭和2年) 卷二 第4章 第3節。

(六) E. Durkheim: La Science positive de la morale en Allemagne. (Revue Philosophique. 12<sup>e</sup> Année. 1887. p. 120)

(七) E. Durkheim: De la division du travail social. 2<sup>e</sup> éd., 1902. p. 14.

## 三

『分業論』は、分業が近代社會において道德的效果をもつことを、つまり、社會の基本的存在條件である連帶の確保・強化に貢献することを、立證しようとしたものである。ところで、デュルケームの分業は、經濟社會の分業だけでなく、科學や政治の世界など、あらゆる領域の分業を含んでいるのだが、社會成員の類似に基く機械的連帶に對して、分業に基く連帶は、有機的連帶と呼ばれる。機械的連帶は典型的には原始社會の類型であり、有機的連帶は近代社會のそれである。ところで、原始と近代とのこの對比の仕方について、ひとは奇異の感をいだくに違いない。テンニエスの『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』は、むしろ逆の構成を示している。「ゲマインシャフト」とは、人間の實在的自然的な意志としての「本質意志」に對應する實在的・有機的な社會（共同社會）であり、「ゲゼルシャフト」とは、觀念的・作爲的な意志としての「形成意志」に對應する觀念的・機械的構成體としての社會（利益社會）のことであつて、前者から後者へ至る道が社會發展の方向と考えられてい

る。そしてこのように理解することが、社會科學上一種の常識とさえなっている。ところが、デュルケームの場合はそのではない。機械的な原始社會から有機的な近代社會へ至るのが社會發展の方向だといふのである。しかもこの近代社會の有機性が分業に由來すると考えられる。デュルケームの主張にみられる・この一見して奇異な點は、實は奇異ではない。デュルケームはむしろその點をこそ意識しているのである。つまり、近代社會を利益社會的なもの——デュルケームはこれを契約的連帶と呼ぶ——とする考えを批判し、近代社會が契約的連帶でない有機的連帶に基くことを、つまり近代社會もまたすぐれて道德的な社會であることを、證明しようとしているのである。これが『分業論』の基本的意圖である。この主張が果して充分に立證しえているかどうか、この點を検討してみよう。

近代社會を契約的連帶に基く利益社會とみる見解の典型を、スペンサーの「産業社會」觀にみることができ。デュルケームは、第一篇第七章で、スペンサーのこの「産業社會」觀を批判しつつ、契約的連帶との對比において、有機的連帶の性格を明らかにし、また、スペ

ンサーが、産業社會における分業が契約的連帶をうむと結論したのに對して、それが有機的連帶を生み出すことを主張しようとするのである。

スペンサーの産業社會觀のうち、デュルケームが注目するのは、次の二點である。第一點——スペンサーの「産業社會」は、諸個人の勞働生産物の交換によつてなりたつ經濟社會であり、絶對的に自由な交換の體系である。この場合、社會的連帶は、個人的利害の自發的一致であつて、契約は、この一致の自然的表現であり、交換の正常形態であるから、そこには契約的連帶が支配する。第二點——このように産業社會の連帶は、自發的・自律的な連帶であるから、強制的機關は不要とみなされ、「社會的活動」(デュルケームの社會は國家化されていることはすでにのべた。「社會的活動」とは主として法による規則作用のことである)の範圍は縮少する。それはせいぜい諸個人相互の權利の侵害を阻止するという消極的調節作用を行うにすぎない。このような特徴をもつスペンサーの「産業社會」觀に對する批判として、デュルケームがもちだす論據は、第一の點に關しては、近代社會における契約關係の増加にもかかわらず、非契約的關係も同時

に増加するという點であり、第二の點、つまり「社會的活動」の範圍縮少という命題に對しては、原狀回復的規律が増加しており、これは「社會的活動」の増大を意味するという點である。第一の點における、非契約的關係とはなにか。デュルケームがまずあげるのは、家族生活における成員相互の責務である。この責務は、「出生、血族關係、從つて人間の意志に關與することのない事實に依存」する「權利と義務との相互關係」である。このよ

うな權利と義務との相互關係を規制する親族法の増加と複雑化、ここに非契約的關係増加の根據をみようとするのである。家族關係の責務は、契約的關係外の非契約的關係であるが、他方、契約關係内にも非契約的要素があり、かつそれがますます増加・複雑化しており、これが有機的連帶の存在を證明する、とデュルケームは云う。家族關係における非契約的責務の複雑化と増大を以て社會における有機的連帶の發展の指標とするデュルケームの主張に對しては、次のことを容易に疑問として提出することができる。それは家族の問題と、全體社會の問題とを、どのように關連づけることができるのか、ということである。デュルケームは、別のところで、「この

(有機的連帯の) 社會類型にあっては、諸個人はもはや直系出自の關係によつてではなく、彼らが従事している社會的活動の特有性によつて集團生活を形成する」とのべて、全體社會における血縁の家族關係の比重の減退について述べている。従つて家族關係内部における非契約的な權利・義務關係の増加・複雑化から、直ちに全體社會における有機的連帯關係について推論することは困難である。ところが、デュルケームの場合、全體社會の有機的連帯と家族關係内の非契約的要素とを關連づける觀點には、もう一つあるように思われる。それは、親族法の増加・複雑化という事實を、「社會」の非契約的な規制作用の増加とみなすことである。この場合にも二つの解釋が可能である。一つは、この社會的規制作用の増大が、家族の非契約的關連の増加をあらわしているともみる解釋だが、この解釋は、さきの問題に歸着する。もう一つは、非契約的な家族關係に對する社會の規制作用の増加・複雑化を、全體社會における有機的連帯の存在の指標とする解釋である。全體社會のなかの一領域である家族關係に、社會が、親族法という形で非契約的な規制を加えることが、どうして全體社會における有機的連帯の

存在の證據となりうるのであろうか。デュルケームは言う。「家族は大社會の内部において自律的小社會としてとどまる代りに、常に社會的諸器官の體系の内へますます深く引込まれていく。こうして、家族はこれら諸器官の一つとなつて専門の機能を擔當し、従つて家族の内部に起ることは社會全般に反響を及ぼすようになっていくのである。この事實こそ、家族が機能を果す様式に對して、社會の統制器官が、調節作用を、或は場合によつては、積極的な刺戟作用をさえ行うために、干渉せざるをえないようにするものである。」この場合には、家族關係内における非契約的要素の存在は、意味をもたなくなる。全體社會の中で、家族が一つの専門機能を擔當する一器官となるということが強調されるのであつて、非契約關係の増加を結論させるものではない。右に引用した言葉は、全體社會内の諸器官の相互連關性の強化ということであり、家族が、全體社會の分業體系の一器官に組込まれるということである。分業の生みだす連帯が、有機的連帯であることを諸明するために、親族法の考察を始めたデュルケームは、こうして、問題の出發點に戻つただけである。つまり、家族が全體社會の中で一つの

専門の機能を擔當する一器官になった場合に、家族とそれ以外の諸器官との間に、契約的連帯でなく有機的連帯が成立することを證明しなければならぬのである。この場合には、もはや家族内の非契約的要素の存在は、特別の意味をもたなくなる。この悪循環を解決するには、部分社會における非契約的關係を対象とする社會的規制作用の増大が、すなわち全體社會における有機的連帯の強化に等しいという謎を解かなければならない。

次に契約における非契約的要素の問題を考察しよう。

この契約の非契約的要素というのは、合意に由来せず、法が契約に課する・責務のことであつて、契約法がその表現である。デュルケームは、この契約法の増加と複雑化とが、社會の有機的連帯の増大を示すと言ふ。その意味は次の如くである。「われわれの自發的な協同(契約)は、われわれの望まなかつた義務をわれわれに對して生じさせるのである」<sup>(3)</sup>のであるが、この義務を規定する契約法は、われわれのなすべき事柄および要求しうる事柄を豫め決定し、契約關係の根底を構成する・重要な統制作用をわれわれに及ぼす。従つて、契約は、それ自身で自足的なものではなく、社會から生じてくる規制が加え

られてはじめて可能となる。この規制作用は、契約が效力を發生する條件を決定し、かつ必要とあれば契約を正常な形態に回復することによつて、われわれが協同すべき様式を決定している。この協同様式が有機的連帯のそれだとデュルケームは主張するのである。

ところで、右のデュルケームの主張に對しては、次のような疑問が生じる。契約法の規制作用は、なる程、われわれの合意をこえた義務をわれわれに課するものではないが、しかしそれは、契約の不履行を禁じ、契約當事者相互の權利の尊重を目的とし、いわば、フェア・プレーの義務を課する消極的な規制作用ではないのか、という疑問である。事實、デュルケームは、別のところで、契約法は、契約的な權利義務の關係に伴う利害の競争と連帯との正常的な均衡條件を示す、といつていたのであつて、なる程それは、同意に由来せず、デュルケームによれば、幾多の種々の雑多な經驗の要約として、社會と傳統に由来するとしても、内容的には、契約的連帯を越えた有機的連帯ではなく、契約的連帯を貫徹するための消極的規制作用にすぎないのではないかと思われる。この疑問をデュルケームに即して解決するために、更に立

入って考察しよう。

ここで、われわれは、デュルケームが、第一篇第三章で、消極的連帯と積極的連帯との區別について論じ、それとの関連で、正義ジステイスと慈善シャリタとについて述べていることを想起しなければならぬ。「一個の全體が凝集的であるための第一條件は、この一全體を構成している諸部分が、支離滅裂な運動において、互に衝突しないということである。だが、この外部的の一致ということが、全體の凝集を作るものではない。これに反して、前者は後者を前提としている。消極的連帯は、積極的な性質をもった他の連帯が存在する場合にのみ可能であり、前者は後者の結果であると同時に條件である。」つまり、消極的連帯は、自利の制限あるいは他人の権利の尊重ということであって、これをデュルケームは正義と呼び、この消極的な徳性を超越し・社會の凝集(積極的連帯)を結果する一致和合の無私的愛他的精神を慈善と呼んで、この兩者の關係について、從來の見解を批判する立場に立つ。從來の見解では、正義を社會の基底に据え、慈善を最上部においてこれを裝飾物にした。社會生活の圓滑な運用に必要なものは正義であって、慈善は、社會がそれをなしで

すまずことのできる一個の私的な徳性にすぎない。ところが、デュルケームにとっては、慈善と正義との關係は逆である。「人々が權利を互に認めあい保障しあうには、まず第一に、人々が互に愛しあうことが、人々が何らかの理由で互いにそして彼らが部分を構成している同一社會に結合することが、必要である。正義は慈善にみちている。消極的連帯は積極的連帯の一つのあらわれにすぎない。」

ここで、問題は次のように提起されて然るべきである。契約法の規制作用が、どのような意味で、正義の消極的な規制作用ではなく、慈善の積極的な規制作用であると言ふことができるのか。それは、どのような理由で、慈善あるいは愛他主義の名に價する有機的連帯を示すのか。第一に、デュルケームは、契約法の規制作用の積極性を、相互義務的な協同關係を規制する點に、つまり「われわれのなすべき事柄およびわれわれの要求する事柄を豫め決定している」點に求めている。第二に、契約法のこの積極的な規制作用は、「社會」に由来すると考えられる。つまり、契約の背後に「社會」があつて、契約に力を傳えるから、契約が人々を結びつける力をも

つと云われる。つまり、あらゆる契約は、契約する當事者たちの背後に、結ばれた契約を尊重させるために干渉しようとして待ちかまえている「社會」が存在していることを前提とする。こうして、契約法は、一つの「社會的活動」と呼ばれるのである。

そこで次のことが問題になる。第一點、つまり契約法が契約當事者の合意をこえた相互義務を契約當事者に課するという點に、社會、この場合は契約者當事者間に、有機的連帯が存在する證據をみるとすれば、これは自己撞着に陥る。なぜなら、契約法がこのように契約に對して規制作用を行うのは、デュルケム自身述べるところによれば、「分業が諸利害を連帶的とするとしても、分業はそれらを混合に導くものではなく、利害を差別化し競争の事態におく」からであつて、従つて契約當事者間に利害の差別化と競争の存在するところに、有機的連帯が存在すると主張しなければならないことになり、これは、自己撞着に陥ることである。そこで、デュルケムは、第二の點、つまり、契約法の拘束力が、契約當事者をこえた「社會」に由來することを強調するのである。そして、この點が、社會的規制作用の漸次的縮少とい

うスペンサーの主張に對するデュルケムの反論に連るのである。この場合には、契約當事者間の契約を規制する力をもった「社會」を想定して、これが有機的連帯の「社會」であると主張する。つまり同意に基く契約的連帯の背後に、より高い地位にたつ有機的な「社會」が存在して、それが契約の世界に拘束力を及ぼすと考えられるのである。では、この上位にたつ「社會」が、どうして有機的な社會といえるのか。デュルケムの證明方法は、契約社會に對して、この「社會」が非契約的な規制作用を及ぼすという點に盡きている。そこで問題は、結局、非契約的な規制作用の存在が、すなわち全體社會における有機的連帯の存在に等しいという・家族法の場合と類似した謎を解決する課題に到達することになるわけである。

ところが、デュルケムにとっては、この謎は謎ではない。法的規制作用は、社會の連帶關係を表明するといふ命題は、デュルケムにとっては、一つの前提である。この前提は、前節で考察したところから與えられる。つまり、この前提命題は、國家の社會化と、社會の國家化の考えを一つの柱とし、更に、道德・宗教・法が

社會有機體の存在條件、特に連帶の確保に機能するといふ考えを、もう一つの柱として成立している。そこから非契約的な法が存在すれば、即ち、その社會の連帶關係は非契約的であるという結論がひき出されるのである。

この論理を一應認めることにしよう。しかし、その場合でも、次の問題が生じる。いかにして、法のこの非契約性が、分業に由來し、しかも同時に、慈善に基いた有機性を意味しうるのかという疑問である。むしろ、さきに考察したところから明らかなように、非契約的規制を行う「社會」は、「利害を差別化し競争の事態におく」分業の世界をこえて、その上に位置するものである。従つてこの規制作用は、分業を對象とするにしても、分業に由來するものとはいえない。もしもこの規制作用が分業に由來するとすれば、それはもはや愛他的慈善に基づくものとはいえない。なぜなら、分業は「利害の差別化」と「競争」をひきおこすのだから。もしも、それが愛他的慈善に基くとすれば、それは分業に由來するのではなくて、分業を對象とするのである。なぜなら、それは、分業がひきおこす「利害の差別化」と「競争」を制御するのであるから。分業と愛他的慈善とのこのようなアンチノミーか

らぬけだす方法は、ただ一つしかない。それは、分業を抽象化して、「異種は引き合う」(分業に基く有機的連帶の場合)という卑俗な俚言によつて、兩者を統一することである。これは、「類は友を呼ぶ」(類似に基く機械的連帶の場合)という俚言と同様、現實のリアルな把握ではなくて、形式的な抽象化である。『分業論』第一篇第一章から第六章に至る、機械的連帶と有機的連帶とに關する長い説明は、上の二つの俚言の、「經驗科學的」な粉飾にすぎない。デュルケームは、資本と労働の對立關係をアノミーとして扱えたが、このアノミーは、「異種をひきつける」分業がもたらすべき連帶からの・單なる異常な逸脱にすぎない。その實際的歸結は、勞資協調の主張であるが、これは、經濟社會から切離された・分業の抽象的把握と、現實の形式的抽象化の歸結に他ならない。しかし、それが現實からの離反にとどまればまだしも、デュルケームの「社會」は、既述したように社會化された國家であり、國家化された社會であるから、第一次世界大戰に際しての國家主義の高まりの中で、デュルケームは全く抽象的なジノゴイズムに埋没することになる<sup>(9)</sup>。これが、具體的な經濟問題から切離された道德社會觀

の、帝國主義成立期の宿命であり、對立と拮抗を含む現實の具體的な經濟的利害問題を道徳的に嫌惡して、これをリアルな批判的分析の埒外においたデュルケームは、もっとも非道徳的な帝國主義的利害に盲目的に追従することになる。これは歴史の皮肉であり、轉倒したのは、デュルケームであって、現實ではなかったのである。

- (1) E. Durkheim: *De la division du travail social*. 2<sup>e</sup> éd., 1902, p. 158.  
 (2) *ibid.*: p. 188.  
 (3) *ibid.*: p. 193.  
 (4) *ibid.*: pp. 190—191.  
 (5) *ibid.*: pp. 88—89.

- (6) *ibid.*: pp. 90—91.  
 (7) *ibid.*: p. 191.  
 (8) デュルケームは、その他に、商法、訴訟法、行政法、憲法の存在をもつて、有機的連帯が存在する指標とみなしているが、これも結局、同じ問題に歸着する。  
 (9) 第一時世界大戦中のデュルケームの態度については、E. Durkheim: 《L'Allemagne au-dessus de tout》. *La mentalité allemande et la guerre*. 1915.; do.: *Qui a voulu la guerre? Les origines de la guerre*. 1915. を参見。また、M. Mitchell: *Emile Durkheim and the philosophy of nationalism*. (*Political Science Quarterly*, XLVI, 1931) を参見。

(一橋大學講師)