

デュルケム宗教論の展開

寺 林 脩

§1 はじめに

デュルケム (Émile Durkheim, 1858-1917) が生を受けたヨーロッパ19世紀の中葉は、フランス大革命と第一次世界大戦の間にあつて、政治的経済的自由主義が著しく発展した時代である。当時の偉大な思想家であるコント、マルクス、スペンサー等は、啓蒙主義の遺産である歴史の進歩と理性への信仰を受け継ぎ、遠大な視野のかなたに人間の運命の改善を漸進的にしろ革命的にしろ確信していた。彼等は社会変革のために必要不可欠なものとして社会の科学的分析を最重視した。しかし、社会の本質や社会変革の方向の認識のために、宗教を社会との相関関係において経験科学的に分析するには充分でなかった。宗教批判的な思想や動機が優先していたといえる。

デュルケムが学問的研鑽を積む19世紀後半になると、政治的経済的自由主義に多方面から疑問が出される。経験科学的合理主義による社会の解明は、研究が進むにつれてその複雑性と神秘性をますます現すことになったからである。社会変革のプログラムはなおさら困難を極め、安易に未来社会を論じることはできなくなる。同時に、ヨーロッパの自由主義的政治体制と、産業革命に後続する資本主義化の産業構造とは、不安定な基盤の上での均衡であるという自覚が危機意識の拡大と深化をもたらした。ヨーロッパ文明の精神的支柱であったキリスト教の社会的道徳的統合力は大きく衰退していたので、事は深刻であった。この危機意識は19世紀から20世紀にかけての思想家に共通する。それは諸科学や思想の解決されねばならぬ課題であった。イギリスやアメリカの民族誌学者や人類学者は、いち早く未開社会の調査研究によってヨーロッパ社会を相対化し始め、宗教と社会の深い関係に目を開いていた。また、前世代の単純な社会進化論はほぼ克服されていた。デュルケムはその延長上にいる。

社会諸科学においては、社会生活、特に政治活動の非合理的な情動的 psychological 側面に光があてられ、社会的存在である人間の認識の前提が大きな影響を受ける。人間性のもつ無意識的本能的側面も重視される。他方、経験科学的合理主義による社会生活全般の理解が進むと、社会の一般理論としての社会科学的体系化が試みられる。人間社会全体の複雑性を損うことなく、その神秘性を解明するために、精神生活の根底である宗教の社会科学的分析をもってそれをなしたのが

デュルケムとウェーバー (Max Weber, 1864-1920) である。彼等は経験的歴史的資料の分析を徹底させ、宗教と社会の緊密な関係において、社会の本質の認識と社会変革の方向に新たな地平を開いた。

デュルケムは発生論的、機能論的観点から宗教の社会的統合力を明らかにする。ウェーバーは社会の経済構造と宗教の関係に注目して、社会変革の要因である倫理的な宗教的信念の重要性を明らかにする。デュルケムはオーストラリア未開社会のトーテミズムを集中的に素材とし、ウェーバーはプロテスタントから古代ユダヤ教、さらに東洋の主な宗教を網羅的に素材とした。デュルケムは特殊研究の考察から社会の本質を究明し、その理想的実現として社会変革がめざされている。ウェーバーは近代ヨーロッパ社会の形成因とその特殊性の把握から、創造的な倫理的主体による社会変革がめざされている。いずれも宗教的環境に育つが信仰者としてでなく、稀にみる宗教への鋭い洞察力と感受性をそなえた社会学者として、危機意識を体現した思想家として、宗教の社会学的研究を展開した。そして、抗い難いヨーロッパ列強の帝国主義化による一層の産業化、合理化、組織化に対して、個人の主体性を堅持して、社会と人間の関係と社会的行為や制度の本質を、宗教を軸にして明らかにしようとしたといえる。本稿はデュルケムの宗教論の展開を彼の社会理論にそってとらえ、彼の実践志向的な価値評価的思想や宗教論の現代的意義を求めたい。

§ 2 宗教への関心

デュルケムはユダヤ人の律法学者の家系に生まれ、幼児期から律法学者になるための教育を受ける。後の著作にたびたび引用され、宗教論の強力な武器になる、旧約聖書、ユダヤ教の律法、伝承等についての深い造詣はそれを物語る。しかし、既成宗教に対する懐疑は早く、律法学者への道は放棄される。彼が高等師範学校エコール・ノルマル・シュペリオールを卒業した時の学者としての立脚点は、既成の哲学的諸学説やその周囲の風潮に対する満たされぬ思いと、第三共和制の道徳的統一に貢献したいとする願いにあった。¹⁾ 従って、彼の学問的課題は必然的に道徳的事実の社会科学的究明から、道徳科学の確立、そして道徳的統合の理想的効果を論じて実践の提唱へと発展する。

デュルケムはサン・シモン、コントの特殊フランス的な合理主義の伝統を継承して、彼等の形而上学的実証主義を経験科学的に乗り越える。また、スペンサー等の社会有機体論を批判的に摂取して、集合表象や社会類型の観念を練りあげる。さらに、タルド等の心理学主義を反駁して、社会的現象の個人心理学的現象との峻別とその自律性を強調する。心理学主義の方法論的個人主義と、資本主義的産業化によって風靡していた自由主義経済学理論を支える功利主義的個人主義との否定の方向において、彼の社会理論は構築される。つまり、経験科学的な実証主義的な方法論を貫き、科学的研究にたえる機能的体系としての社会をとらえようとする。そこでは社会のあらゆる形而上学から解放されて、科学的合理主義的提唱も可能であると考えていた。

さて、デュルケムの宗教への関心が、彼の社会理論とぬきさしならぬ関係で表面化するのには、自ら証言するように講義題目に宗教を取りあげていた 1895 年である。²⁾ 後の書簡の中で、「私が

寺林：デュルケム宗教論の展開

社会生活において宗教の演じる重要な役割について明確な自覚をもつに至ったのは、まさに1895年である。この年になって初めて、私は社会学的に宗教を研究する手段を発見した。それは私にとって一つの天啓であった。この年の講義は私の思想の展開に一線を画す。それまでの研究のすべてはその新たな観点と調和をもたせるために、新しい骨折りで繕わねばならない程に。……この方向の変化で、私が試みる宗教の歴史的研究、特にロバートソン・スミスや彼の学派の研究に懸命になった。」³⁾と述べている。

この時期はボルドー大学にあって、極めて実証主義的な一般理論を形成する最も豊かな研究活動がみられる。学位論文の『社会分業論』(De la division du travail social, 1893)から『社会学的方法の規準』(Le Règles de la méthode sociologique, 1895),『自殺論』(Le Suicide, 1897)等、彼の方法論の確立とそれによる特殊研究の成果が学界に大きな反響を呼び起こした。講義では社会主義や道徳教育に取り組んでいる。また、1898年にはデュルケム学派の機関誌となる『社会学年報』(L'Année sociologique)を創刊する。彼はここで専ら未開社会を研究対象として、家族や宗教の研究成果を掲載していく。

デュルケムの宗教論の展開は未開社会の研究によって進展するが、特殊研究の社会理論における宗教の論述に注目しなければならない。それはデュルケムの当初からの宗教に対する強い関心が見られていると同時に、宗教論の基本線を形成している。研究活動の初期からたどっていきたい。

デュルケムは道徳生活の科学的研究のため、1886年にドイツに留学している。そこで主にヴァント等の道徳や宗教の研究を学ぶ。特に、宗教が愛他的なものとして道徳的規制や理想を人々に与えることによって、社会的統一をもたらす源泉になるというヴァントの宗教機能説を全面的に受け入れる。⁴⁾デュルケムが社会的統合力として宗教をとらえる基本的立場は、ドイツ留学で獲得されたものであろう。留学の成果は道徳的現象を社会的事実として経験科学的に分析しうることを確信したことである。デュルケムの宗教論はドイツとイギリスの知的潮流をとり入れた能力の産物であるが、前者はドイツ留学を契機とし、後者は1895年以降の宗教研究による。

留学の成果をふまえた翌年のある論評で語る。「宗教を研究するためには、我々は単に象徴やその表現である観念を避けて、宗教的感情を洞察しなければならない。……問題になるのは全体としての社会的実在に自己を結ぶところの感情である。……この感情の影響下で行為する時、人は全体の一部として全体の行為に従いその全体の影響を受ける。義務の観念を生じさせるのはそのためである。これが宗教の始源において重要な役割を演じたものである。……未開人においても、また後の社会においてさえも、神々は個個人の認めた守護者あるいは敵でなく、社会(民族、氏族、家族、市民等)のそれである。……集合的利害をもつものが神性に一致している。宗教的感情を生じさせるものは社会的要因である。」⁵⁾論評の対象者であるギュイヨーは、宗教が個人間の社会的結合から生じたとする。それに反論して、デュルケムは集合的な全体としての社会に個人が結合されるところに宗教の要因を指摘し、本質的に宗教が社会的であることを示している。また、古代社会における刑法の社会的起源を論じて、宗教が法や道徳とともに、それ以上に

制裁を伴う義務的性格をもつとの認識に立つ。宗教の根が社会の中にあるという彼の立場は強固である。

デュルケムの初期の大著である『社会分業論』は以上のモチーフを用いて、社会の全体的統合を基本類型とする社会進化論的な構造変動を明らかにする。同質的で類似的な諸環節の体系の故に個人意識が集合意識（共同意識）に埋没して統合的である機械的連帯の伝統的社会は、異質な諸機能の体系である分業の発展によって有機的連帯の相互依存的統合を得る近代社会へ移行するという。伝統的社会の論述において、デュルケムは宗教の社会的機能について原理的な把握をする。「すべての宗教的感情と観念が等しく表明している 唯一の特性は、集団生活をしている人々に共通であり、かなり高い程度の強度を平均してもつことである。強力な確信が人々の同一共同体によって分有されている時、それが不可避免的に宗教的特性を帯びることは実際に確かな事実である。その確信は意識に本来宗教的な信念と同じ畏敬の念を呼び起こさせる。そこで、宗教がまた等しく集合意識の中核部分に対応していることは 確実である。」⁶⁾ つまり、機械的連帯の支配的な伝統的社会では集合意識が道徳的義務の体系をなして、宗教を起源にもつ道徳や法が具体的現実的な道徳的拘束力を発揮して社会を統合している。他方、有機的連帯が優越する近代社会では分業による機能的相互依存関係が義務の体系を形成して社会を統合している。この文脈において、宗教は伝統的社会の道徳的拘束力をもつ集合意識の中核にあるが、分業化（近代化）によって集合意識は社会の拡大と機能の分化に対応できず後退するに平行して、宗教の役割の衰退を論じる。事実、近代社会においては宗教の確固たる権威による社会的統合はなしえない。しかし、これをもって近代社会における宗教を意義なしとしない。むしろ、この文脈において近代社会における宗教を社会構造の基底においてとらえなおす視野が開かれたとみるべきであろう。後に詳説する。

宗教論の展開という視点から興味深いのは、反証的に儀礼主義による宗教論が『社会分業論』で既に論じられている点である。「宗教は歴史の各時点を通じて、常に人間と、人間が自己より優れた性質をもっているとみなしている存在との関係についての、あらゆる信念と感情の総体であるといわれてきた。だがこの定義は明らかに不十分である。実際、宗教的な行為や思惟の規則にしても全く宗教的ではない他の関係にも適用されている規則は多数ある。……宗教は人間や物の本質、世界についての一定の意見を強制している。宗教は非常にしばしば法律的、道徳的、経済的諸関係を規定している。宗教の勢力範囲は人間と神の交通の外にも及んでいる。また少なくとも神なき宗教が存在することも確かである。この一事をもってしても、宗教を定義するのに神の観念によることはできない。」⁷⁾

以上、宗教は社会の最も本質的なものの現れである。社会生活の連帯や統合をなす道徳や法の起源は宗教であるから、宗教の特性は社会的統合の機能である。宗教的感情は個人が一部をなす集合的社会に対する帰属感情であり、その絶対的超越性に対する畏敬感情である。個人意識は集合意識の私的逸脱や変異であるから、個人的存在は本源的存在である社会から派生する。宗教の定義は神の観念によらず、集合的社会の統合性によらねばならない。宗教は集合的现象であるか

ら、宗教的感情や信念以上に儀礼が重視される。

§3 宗教論と社会理論の関係

先にあげた書簡で、1895年がデュルケムの思想の展開に一線を画す年であるというけれども、宗教の基本的認識に変化はない。それは宗教の社会学的関心を強め、彼の実践志向的な価値評価的思想が社会理論に色濃く反映されていく年、宗教論と社会理論がにわかに関係をもってくる年である。宗教研究が本格的に着手される1895年以降、『自殺論』から『社会分業論』第二版の新しい序文「職業集団に関する若干の考察」(Quelques remarques sur les groupements professionnels, 1902)、当時講義されていて後に刊行される『道德教育』(L'Éducation morale, 1925)へと、彼の社会理論はいわゆるアノミー論によって大きく展開する。

方法論も変化する。社会の实在性を保証する社会的事実の外在性と拘束性によって、社会的事実を「もの」としてとらえ、社会的事実を社会的事実によって説明する当初の徹底した実証主義的方法論から、『自殺論』での自殺原因を求める個人意識の分析以来、拘束性を規範や義務として個人内在的にとらえる方法が導入される。つまり、社会の实在性を現実の社会的基体から相対的に自律したもの、社会の秩序や調和を形成する道徳的に統合された共通の価値体系(集合表象)に定めることになる。従って、社会形態学的説明より社会生理学的説明が重視され、因果分析とともに社会的要件(社会体の要求)との関係で、社会的現象を説明する機能分析が多用される。デュルケムの社会理論の主題選択と、社会の本質に迫る宗教研究は、必然的に方法論の変化を促す。もちろん、歴史的資料の経験科学的分析という実証主義的立場は貫く。

宗教論と社会理論の緊張関係はデュルケムのアノミー論に集約的に現れてくる。彼の現実社会に対する認識は、旧来の伝統的な宗教的道徳的規範が資本主義的産業化の進展とともに弱体化してきたにもかかわらず、それに代わる新たな宗教的道徳的等価物を作りあげるに至っていないことから、道徳的な価値体系が崩壊の一途をたどり、集約的な社会生活の全面的危機が招来しているというものである。⁸⁾『自殺論』において、産業化に平行する自殺率の異常な増加に注目して、個人と社会的な規範の原理の関係を考察する。そこで社会的な凝集力である社会的統合の絆の緩みをアノミー(無規制・無規範)という概念でおさえる。この原因は功利主義的個人主義にあるとデュルケムはいう。資本主義的産業化による富と機会の増大と、自由放任の経済原理の普及があいまって、個人の利己的な欲求は無際限に助長され膨張される。しかしそこには必ずから限界がある。従って、無規制な経済的諸力によって翻弄されて、欲求不満と挫折感を強く感じて社会的連帯から切り離されているのが近代人である。伝統的な宗教的道徳的規範の欠如と、産業化による欲求の肥大の無規制による自殺を、デュルケムはアノミー的自殺と名づける。この型の自殺が急増していることから、アノミー状況は近代社会と近代人に常態化しつつあるという。

『自殺論』における宗教の論及は、『社会分業論』の延長上にあって手段的である。つまり、宗教の統合的機能の観点から、社会的な規範的原理の本質的なものとして、社会的連帯の一表現として、既成宗教の拘束性(自殺の抑止力)を比較検討している。ユダヤ教とキリスト教、カト

リシズムとプロテスタンティズム、一神教的宗教と汎神論的宗教等、宗教社会（教会と信者）の自殺現象が統計的に考察される。その分析結果から宗教と自殺の関係でいえることは、宗教が社会生活において社会的統合力を如何に発揮しているかである。教義や儀礼の優劣に関係なく、むしろ信仰生活の自由な個人的裁量や自由思想の許容度に比例して自殺率が高くなることである。「宗教が人々を自己破壊への欲求から守ってくれるのは、宗教が一種独特の論理で人格尊重を説くからではなく、宗教が一つの社会だからである。この社会を構成しているのがすべての信者に共通の伝統的な、またそれだけに強制的な一定の信仰と儀礼の存在に外ならない。そのような集合的状态が多ければ多し程、また強ければ強し程、宗教的共同体は緊密に統合されている訳で、それだけに自殺を抑止する力も強いことになる。教義や儀礼についての区々たる事柄はさしあたり重要でない。肝心なことは、もともと教義や儀礼は自殺を抑止するにたりる強力な集合的生活を醸し出す性質をもっていることである。プロテスタントの教会が他の教会のように自殺の抑止作用をもたない理由は、それが相対的にこの緊密性をもっていないこと（信仰の自由さと教会の統合力の弱さ）に求められる。」⁹⁾

カトリシズムとプロテスタンティズムの比較は自己本位的自殺についての論証である。この型の自殺は、個人が所属する社会集団の不統合のために常軌を逸脱した個人化から生ずる自殺である。この自殺も近代の特徴をもっているが、デュルケムの関心はアノミー的自殺にある。前者は個人が社会に結合する様式に関係があり、後者は社会が個人を統制する様式に関係がある。さて、近代社会と近代人の本性にまで蔓延しているアノミー状況の救済がデュルケムにとって課題となる。「宗教は今やその勢力の大半を失ってしまった。政治権力も経済生活を規制する主体でなくなり、経済生活に奉仕する手段ないし下僕となってしまった。」¹⁰⁾ 経済主導の近代社会において、功利主義的個人主義と科学的合理主義が精神生活の内奥に侵透している時代に、宗教による社会的統合を期待することは時代錯誤であるという。「宗教は人々の自由な思惟を妨げる限りにおいて、始めて自殺傾向を緩和できるにすぎない。だがこの個人的知性の差し押さえは今後ますます困難になると思われる。それは我々の最も慈しんでいる感情を傷つける。我々は理性の働きに制限を加えられ『これより先に進んではならない』といわれることを、ますます許しがたく思うようになる。この傾向は昨今に始まらない。人間精神の歴史は実に自由思想の進歩の歴史でもある。抵抗しがたいこの趨勢を押しとどめようとするのは愚かなことである。……人類がその出発点に逆もどりでもしない限り、宗教はもはや人々の意識の上に特に広く深い影響を及ぼすことはできないであろう。それは新しい宗教が創造されることはあるまいという意味ではない。しかし、創造される可能性のある唯一の宗教は、プロテスタンティズムのうちの最も自由な宗派より、なお大幅に内省の権利や個人的創意を容れるような宗教である。」¹¹⁾

デュルケムがアノミー状況の克服策として提唱するのは職業集団と道徳教育である。しかし他方において、社会の最も本質的なものとしてとらえられている宗教が、近代社会の統合のイメージという新たな観点において、極言すれば社会変革の究極的な課題として意識され始めたのではないだろうか。もちろん、人間精神の歴史的必然である自由思想と科学的合理主義の進展に逆ら

うことはできない。伝統的社会において宗教が果たしていた社会的統合の様式は近代社会においてもはや受け入れられない。既成宗教も同様である。現実には、デュルケムはカトリシズムの勤める伝統主義的国民教育を教権主義として厳しく批判し、1905年の政教分離法を支持している。第三共和制の議会制民主主義の原理に敵対するものとして既成宗教の権威主義をとらえる。

デュルケムはアノミー状況の克服という実践志向的な価値評価的思想に裏打ちされた提唱を社会理論として展開する一方、他方で宗教を本格的に研究する強い必然性を感じたと思われる。宗教論と社会理論の緊張関係はそのためである。社会理論において、当初は確かに積極的な意味が宗教にあった訳ではない。近代化とともに宗教的機能が衰退して行くのは事実である。しかし、近代社会の自殺の分析から、いかなる型の社会も機能的に宗教的体系に相当するものが必要であるという、社会構造の基底における、あるいは永遠なる生命体¹²⁾ともいふべき社会の本性における認識を得ている。伝統的社会における宗教の統合的機能は既に明らかである。では、近代社会における宗教あるいは宗教的なものとは、『自殺論』で若干の示唆を得ているが、宗教の本質を究めることによってそれが可能になるのでは。近代社会の構造もより原理的に把握できるのではないか。勢い、デュルケムは宗教の本質を求めて、宗教研究の対象は未開社会へ向かうことになる。彼には、近代社会においても社会が新しい信念や理想等の表象の源泉であり、宗教という社会の集合力が社会を再創造していくという仮説の検証が、宗教研究に託されていたのではないだろうか。

職業集団と道德教育の提唱という社会理論の展開も、社会構造の変革からより精神的な教育による社会の再創造へと観点を移す。職業集団とは、病理的分業（産業化による相互依存の道德的規制が未発達か欠如して、社会的構成要素間に対立抗争の生じている状態）に対比して示された正常な分業による社会的連帯の理想的効果（経済的機能性と道德的統合性）を実現するものである。それは国家と個人を仲介する第二次的中間集団として、職業上の結合の公正で機能的な再編を可能にする。そこで各人の社会的能力の自由な発揮を保証する。また、社会的枠組における正当な地位と役割と報酬を保証して、利己的欲求を規制し、支配服従関係を克服する。それは個人の人格の多様性と自律性や人間としての尊厳を育み、道德的義務の体系を形成して全体社会との緊密な相互依存関係を確立する。デュルケムの初志である道德的再統合が、社会の道德的かつ基本的な機能的要件であることを論証している。

アノミー状況の克服策である職業集団は政治的経済的であると同時に道德的なものである。究極的には根本的な社会構造の改革が意図されている。その詳細なプログラムは社会主義の研究¹³⁾の中絶によって充分には示されなかった。むしろデュルケムは、職業集団やそれらの中枢的代表機関である国家の役割に期待しながらも限界を感じている。なぜなら、それらは産業界の病理には有効であっても、社会のすべての諸個人の精神生活に蔓延しているアノミーに対しては不十分であると。確かに彼は経済の再組織による統制と社会的公正の実現をめざす社会主義を評価し、マルクス主義の効果的なプログラムにはほぼ同意している。例えば、資本制社会の搾取的性格を認め、私有財産相続の不公平を批判して階級の消滅を予想している。¹⁴⁾しかし、職業集団や国家が

経済を管理しても、資本はそれらに移されて消滅せず、資本による支配は続く。国家に権限が集中することによる官僚の専制を典型として、デュルケムは社会主義の道徳的機能に批判的であり、悲観的であった。¹⁵⁾

規律の精神、社会集団への愛着、意志の自律性等を説く道徳教育の提唱は、職業集団の提唱を補強するものとして、精神生活の根底が形成される教育に注目したものである。そこでは直接的な個人相互作用による社会的連帯のモデルを学校の教育過程にみている。デュルケムにとって、教育とは社会が固有な存在条件を不断に更新するために、社会生活に必要な諸個人の基本的類似性と、協同のための機能的多様性との永続を確保する手段である。つまり、社会がその文化や価値を若い世代に伝えて彼等を組織的に社会化することである。¹⁶⁾ さらに、アノミーの救済を超える次元の問題として、より積極的に社会と人間の存在を根本的に基礎づける新たな社会的価値や理想の形成の意義を教育に認める。これこそ最も現実性を帯びた集合力になるだろうと。その理想は彼の時代においては道徳的個人主義であるという。それは『社会分業論』から『自殺論』、『道徳教育』という一連の道徳の科学において、社会的要件であるという論証を押し進めてきた。この文脈において、近代社会における宗教あるいは宗教的なもののイメージが大きく浮かびあがる。

道徳的個人主義はデュルケムの価値評価的思想に当初から含まれている。それは当時のフランスの代表的な新カント学派のルヌーヴィエから受け継いだ。近代社会の基本的な理念である人格の崇拜や人間の尊厳性と同意である。デュルケムはこれを功利主義的個人主義と対立させて研究を進めた。まさに彼の思想の中核をなし、彼の社会理論はその存在証明である。「今日、すべての健全な意識のうちには人間の尊厳性を尊重する鋭敏な感情が存在する。我々は自らに対する関係においても他人との関係においても、同様に我々の行為をこの感情に同調させることを余儀なくされている。これこそ個人道徳の全き本質がある。」¹⁷⁾ 「歴史の発端においては社会がすべてであり、個人は無に等しい。それゆえ最も強力な社会的感情は個人を集合体に結びつける感情であり、集合体はそれ自身にとっての固有の目的である。……社会の規模とその密度が増せば増す程、社会は一層複雑化して分業が進み、個人間の差異も多様な形で出現してくる。やがて同一集団においても、全成員間に異質化が進んで、すべてが人間であるということ以外にもはや共通の要素がなに一つ共有されないような時期がやってくる。このような条件のもとでは、必然的に集合的感性があらゆる力を傾けて残された唯一の対象に結びつき、そのことだけでもこの対象に比類のない価値を吹き込む。人格とはすべての心が一致して触ることのできる唯一のものであり、また人格を讃美することは集合的に追求されうる唯一の目的であるから、衆目は一致してそれに一種異常な価値を与えずにはいない。こうして、人格はあらゆる人間的目的を超えて一つの宗教的性質を帯びてくる。」¹⁸⁾

18世紀来の思想的伝統をもつ人間性尊重の個人主義を、ルソーやカントから導き出して論述する「個人主義と知識人」(L'Individualisme et les intellectuels, 1898)の論文では、「人間性の尊敬は人間が同時に信仰者であり神である宗教である。」「人間の崇拜は理性の自律をその第一

の教義とし、自由な探究の信条をその第一の儀礼とする。』¹⁹⁾とまで言い切る。功利主義的次元を乗り越え、人間一般の人間性に立脚する道徳的個人主義を、デュルケムは合理主義²⁰⁾によって社会の連帯的原理に体系づけている。彼の道徳的個人主義は、一方で社会理論として有機的連帯の近代社会の機能的要件であるが、他方において近代社会の宗教のイメージを理念的に表現している。それは単なる社会連帯主義思想でもないし理神論でもない。しかし、彼の宗教的観念が表明されていることは確かである。この理論と観念の拮抗状態は宗教研究にもちこされる。理性と信仰の関係に実践志向の価値評価的態度を移す。

デュルケムは彼の社会理論の展開にそって、宗教を次第に組織的体系的にとらえるようになる。「集合表象は個人表象と全く別個の性質をもっている。²¹⁾……集合生活を営んでいる人間だけが宗教的な思惟をもつ。……宗教制度は社会の性質のいかんによって異なっている。……個人に畏敬を強いる力、また彼の崇拜の対象となった力は社会であって、そもそも神とは、社会の実体化された形態に外ならない。宗教は要するに社会が自らを意識するための象徴の体系であり、集合的な存在の固有の思惟様式である。』²²⁾

§4 宗教研究の成果

デュルケムは『社会学年報』に、「近親婚の禁止とその起源」(La Prohibition de l'inceste et ses origines, 1898), 「宗教現象の定義」(De la définition des phénomènes religieux, 1899), 「刑法退化の二法則」(Deux Lois de l'évolution pénale, 1901), 「トーテミズム」(Sur le totémisme, 1902), 「分類の未開形態」(De quelques formes primitives de classification, 1903), 「オーストラリア原住民社会の婚姻組織」(Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes, 1905) を掲載する。後の大著『宗教生活の原初形態』(Les Formes élémentaires de la vie religieuse, 1912, 以下『原初形態』)において彼の宗教研究は集大成される。

本格的に宗教研究に着手した当時、スペンサー、タイラー、フレイザー等のアニミズム論、マックス・ミュラーのナチュリズム論、ラングの神の観念による宗教論等が宗教研究の知的風潮を形成していたが、デュルケム自らいうように、ロバートソン・スミスと、明らかにフェステル・ド・クーランジュの影響を最も強く受けている。彼らは宗教と社会の相関関係を経験的資料によって綿密に分析し、宗教の社会的アプローチに成功しているからである。既にデュルケムは宗教を社会の本性において説明しなければならないと考えており、彼らの研究を踏襲することから始める。スミスからは儀礼先行説を摂取する。これは古代宗教において教義や信条よりも儀礼や宗教的制度が中心的役割を担っており、動物の犠牲と共餐(communion)によって神と人間が結ばれ、同時に共同体の連帯が強化されるというものである。またクーランジュからは、古代ギリシアやローマのポリスが基本的に宗教的共同体をなしており、祖先崇拜によって家族の統合が、守護神崇拜によってポリスの統合が、それぞれなされていたという研究成果を受け入れている。デュルケムがトーテミズムに専心するのは前者の影響であり、宗教の統合的機能のモチーフ

や聖なるものに対する関心は後者の影響である。²³⁾

初期の社会理論におけるデュルケムの、宗教の本質や社会生活における宗教の役割についての認識は公式的で単純化されたものであった。そこで宗教を社会学的に研究するために限定された対象がオーストラリア未開社会のトーテミズムである。その選択理由は、最も原始的なものに本質があるという発生論的観点と、社会の本質的なものの現れである宗教の普遍的な役割に注目する機能論的観点である。

まず彼がめざした課題は宗教の定義である。「宗教現象の定義」において、原始的な社会的現象である宗教の、超自然や神の観念を含む無限に多様な内容よりも、宗教的現象の外面的形態として行為の明確な様式である儀礼に着目する。その拘束的性格から暫定的な定義を示す。「宗教的といわれる現象は、拘束的信念において与えられた対象と関係のある一定の行事に結ばれた拘束的信念から成り立っている。宗教とは多かれ少なかれこの種の現象の組織され体系化された総体である。」²⁴⁾ 社会に対する人々の永続的な依存の状態の故に、人々は社会に対して宗教的尊崇の感情を鼓舞される。従って、「信者が信じ遵守しなければならぬ教義と儀礼を信者に命じるのは社会である。もしそうであればそれらは社会の作品である。」²⁵⁾ と、デュルケムは述べる。

彼はこの論文で、個人的経験に起因するとみなされている聖なる観念が社会的起源をもっているという。そして、個人的宗教は集合的な公的宗教の派生物であると論じる。なぜなら、個人的宗教はたえず社会的環境によって規定されているからである。「個人的宗教は外的で公的な宗教の単なる主観的局面である。……聖なる観念は社会的起源をもち、社会学的用語で説明される。……聖なる観念が諸個人の精神でとる形態は、それらが単なる延長である公的制度に関係づけられねば理解されない。」²⁶⁾ デュルケムは聖 (sacré) と俗 (profane) の二分法を宗教の特徴とみている。しかしここでは、集合的精神的なもので経験的に観察しうるものを聖なるものとしてとらえ、世俗的個人的なものを俗なるものとする。聖俗の区分は後に彼の宗教論の中心問題に発展する。この論文の段階では、宗教の社会学は集合的存在の状態の考察であり、宗教的現象の外的表現である社会の拘束力の存在が重視されている。ところが、次第に彼は既に述べた方法論の変化によって、外的拘束性よりも内在化した規範や価値や理想である集合表象の働きに関心を移行させる。宗教の定義においても。

「近親婚の禁止とその起源」では、族外婚とトーテミズムの関係をタブーという宗教的制度において論じる。「トーテミズム」では、トーテミズムと氏族組織の関係が詳細に分析されて、トーテムに関する神話や伝説と儀礼が深く結合していること、トーテムが著しく宗教的特質をもつことが論じられる。「トーテミズムはその特質によって、始源においては氏族と緊密に結びついた宗教なのである。トーテムはそれを紋章としている社会集団の全成員に対して聖なるものであった。成員とトーテムの間には宗教的な絆があった。」²⁷⁾ 「分類の未開形態」では、集合表象を社会学的に分析することによって認識論に新しい視野を開いた。「社会は単に分類的な考え方が範型とするモデルであるうえに、社会自体の枠組が分類体系の枠組として役立った。最初の論理的範疇は社会的範疇であった。事物について最初につくられた類は、それらの事物を統合していた人

間の類別なのである。』²⁸⁾ 後の『原初形態』でより洗練されるデュルケムの聖俗理論と認識論は宗教研究の最大の成果となる。いずれも、トーテミズムの宗教的原理の分析から得られたものである。それらはトーテミズムと関連されて理解されねばならない。

デュルケムは社会理論や以上の宗教研究においても、宗教が社会の本質の現れであることを、諸々の社会現象の中に本質的部分として宗教的現象が混淆している事実を指摘して論述してきた。そして、集合的思惟（心性）が常に宗教的性格をもつこと、逆にいえば宗教は集合的思惟の表現であることを基調としている。もはや、民族誌学や人類学の研究と方法論にも精通した晩年のデュルケムは、社会理論で提起されている近代社会における宗教を背景として、極言すれば、実現されるべき理想的社会像の究極的論拠の獲得を視野に置いて、宗教研究の集大成を行う。

宗教的現象を個人的経験や心理で説明する宗教の心理学や、理想的理念的実例による弁証法的観念論的な宗教の哲学を排して、宗教的信念と行事の本質的形態が依拠する現存の諸原因を、発生論的かつ機能論的に求めるデュルケムの宗教社会学の立場からすると、原始的宗教の経験的歴史的資料こそ最も重視される。「社会学の本質的公準は人類の制度が誤謬と欺瞞に安住できないところにある。……我々が原始諸宗教の研究を始めるのは、これらが現実に則した実有を表わしているとの確信による。……これらの宗教の信仰や行事は時には蕪雑にみえるので、これを一種の根強い錯誤に帰したが。しかし、我々は象徴のもとでこれが描き出し、これに真の意味を与えている実在に達しなければならない。……偽りの宗教は存在するものでない。あらゆる宗教はそのまま真実である。すべては様式こそ異なれ人間生存の一定の条件に応じ、同じ役割を演じ同じ原因に依るものである。』²⁹⁾

デュルケムが詳細に究明するトーテミズムは、宗教の社会的起源と機能をとらえるうえで最適の素材であるという。なぜならそこには、「聖と俗への事物の区分、靈魂、精霊、神話的人格、国民的あるいは国際的神性の観念、消極的儀礼とその誇張された形態である禁欲的行事、奉献とコミュニオンの積極的儀礼、模倣的儀礼、記念的儀礼、贖罪的儀礼等々」³⁰⁾、進歩した諸宗教の基底にもある、あらゆる偉大な観念と主要な儀礼的態度が存在しているからである。『原初形態』の序論で、彼は結論を先取して、「宗教表象とは集合的実在を表明する集合表象である。儀礼とは集合した集団だけの中で生まれて、これらの集団のある心的状態を刺激し維持し、もしくは更新するはずの行動様式である。』³¹⁾という。

さて、「宗教現象の定義」から13年後に到達した定義は次のとおりである。「宗教とは、神聖すなわち分離され禁止された事物と関連する信念と行事の連帯的な体系であり、教会と呼ばれる同一の道徳的共同体に、これに帰依するすべての者を結合させる信念と行事である。』³²⁾前者の定義でも暗示されているが、ここでより強調されているのは神聖と教会の観念である。前者では社会的拘束性に重点がおかれていた。デュルケムは『原初形態』において、研究課題を集合的存在の分析から大きく踏み出して、聖俗理論の展開から宗教的生活での象徴主義の重要性と、信念と儀礼を担う教会の、宗教における意義を指摘する。

聖なるものとは諸種の禁制によって孤立的に保護されるべき物である。俗なるものとは聖なる

ものから隔離されねばならぬ物である。この聖俗の絶対的異質性による区分はあらゆる宗教思想の著しい特徴である。その起源は社会生活が経る二つの状態の対照の中に求められる。つまり、オーストラリアの未開社会では、氏族の成員達が分散して日常的な経済活動を営む時期（世俗的生活）と、一所に集合して宗教的活動（祭儀）を営む時期（宗教的生活）とが交互している。宗教的観念が生まれるのは、個人意識が高揚して集合意識へと超克し吸収され、狂愚の状態にまで成員達を興奮させる後者においてである。祭儀での集合的な沸騰的興奮状態から生ずる巨大な力が成員達にも分有され、日常の俗なる世界から分離された異質な聖なる世界を彼等に経験させる。そこで宗教的観念が氏族集団の同一化の象徴であるトーテムに定置するのである。宗教力は集合体がその成員に吹き込む観念と感情であるが、聖なる対象をもつことによって客観化される。だから、あらゆる聖なるものが所有していると思われる力能や功德は、それに内在するのではなく、それが想起した象徴する若干の観念や感情からくる。この社会的な観念や感情（宗教力・道德力）が記号（トーテム）という聖なる対象で表現されるのは、それで氏族集団が同一名を帯びて、それを囲んで結合している成員の集合だからである。デュルケムはトーテミズムの研究で、聖なるものとされているトーテム的記号やトーテム類の諸存在（動植物）と、氏族の成員との象徴関係を解明した結果、それらの神聖な特質が成員信者の意識に呼び醒す類似の感情は共通する原理からくることを発見する。事実、このトーテム原理という非人格的力に礼拝は向けられる。これこそ宗教的観念の中核であり集合的な沸騰的興奮状態から生じ再創造されている。従って、宗教とは社会の集合的力、社会の生命力、一体化された集団力である。社会が宗教的源泉である。デュルケムが神と社会は一つであるというのは以上の文脈においてである。靈魂や精霊や神は、トーテム原理あるいはその拡大されたマナ等の観念の小部分や変異にすぎない。トーテム原理やマナ等の観念があらゆる宗教的体系を主宰している。宗教思想の発生源はそこにある。

トーテミズムの宗教的信念の体系的分析による以上の結論は、信念と相互規定的関係にある行事（儀礼）の分析によっても確認される。デュルケムによれば、消極的儀礼とは聖と俗の不当な接近と混淆を回避する禁制（タブー）である。積極的儀礼とは宗教的生活を構成する主なもので、人間と宗教力の双務的な積極的関係の維持が目的である。トーテム原理を有する聖なるものの繁栄増殖を願う儀礼と、供犠による神聖性の享受の儀礼（共餐^{コムニオン}）からなる。儀礼の機能は一度形成された宗教力であるトーテム原理の再創造である。デュルケムは儀礼の詳細な体系的分析から、儀礼が単に信仰の表現されたものであるより、信仰を周期的に再創造する諸々の手段の集合であるという。つまりは宗教的生活が社会的道德的生活の本質を構成している観念や感情を再創造する機能をもつことを、集団においても個人においても確定した訳である。集合的な社会の力である宗教力や道德力は、実のところ個人意識にのみ実存しうる。それは個人意識に浸透し、組織化されて個人の存在の不可欠の部分となる。社会が個人を彼以上に高める力を持ち、社会に対する義務と尊敬（道德的意識）を呼び醒すのはそのためである。

デュルケムの宗教論の成果をまとめると、宗教的信念と儀礼、聖なるもの、教会等の関係を明確にしたことである。宗教的信念とは、聖物の性質や聖物相互の関係や聖物と俗物の関係等を表

寺林：デュルケム宗教論の展開

わす表象である。儀礼とは人間の聖物に対する振舞いの規定された行為の規準である。宗教的信念は常に一定の集合体に共通なものであるから、この集合体によって宗教的信念に帰依し連帯的である儀礼が行なわれる。ここに、共通の宗教的信念と儀礼によって統合されている集団、同じ信仰の信者が形成する道徳的共同体、(communauté morale) つまり教会が存在する。³³⁾ 事実、歴史上には教会のない宗教はない。さらに、宗教が集合的心性の表象であることから、宗教の社会的起源と統合的機能を詳細に論証したことである。氏族の成員を象徴する聖なる外的事物であるトーテムが、非人格的な力であるトーテム原理を表明している故に、社会と神を象徴することができた。トーテム的信念と儀礼が社会的統合に機能していたからである。

デュルケムは宗教論の成果をふまえて未来社会を描く。「宗教には宗教思想が相ついで包み込むあらゆる特定の象徴の寿命が尽きても、なお残余すべく定められた永遠なものがある。社会にあって一定の期間ごとに、その統合と人格性を作っている集合的感情と観念とを維持し強固にする欲求を感じないものはない。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。そこで個人は密接に結合し、彼等に共通な感情を協同して再確認する。……今日、我々は過渡期と道徳的凡庸の段階を経過しつつある。古い神々は老いあるいは死に、しかも他の神々は生まれていない。……新たな理想が発露し、しばらくは人類の指南となる新たな法式が見い出される創造的興奮の時限を、我々の社会が再び知る日が来るであろう。」³⁴⁾ 『原初形態』から2年後の講演では、「我々の宗教的生活が衰えているとすれば、理想を創造する力が弱まっているからである。……我々の集合的生活を覆う道徳的冷却と、我々の社会が導きうる暖かさに思いを寄せねば。……人間性はその運命を自ずから導きうる。……人間性だけが人間の必要とする支えを与えることができると確信されれば非常に慰められる。」³⁵⁾

§5 おわりに

デュルケムの思想を特徴づけているものは二元論の哲学であるといわれる。社会思想も、「物質と精神、理性と感情、拘束と自由、現実と理想等は、それぞれ対立したままひとつの全体においてとらえられている。」³⁶⁾ 彼の当初の学問的課題も、個人の自律化と社会的連帯の表面的二律背反の解決にあった。³⁷⁾ 社会理論によるその解答は、社会的には有機的連帯の理想的実現、人間的には道徳的個人主義にあった。それらは正常な社会の必然的な機能的要件であるので、社会と人間の対立を本質的に解消するものであった。それに対して、病理的分業によるアノミー状況、つまりは功利主義的個人主義が二律背反を決定的にしてしまうものであった。さらに、宗教論における聖俗の二分法は、社会と人間のそれぞれの二元性を見事に示した。聖なるものは集合的宗教的生活と道徳的個人主義に対応し、俗なるものは分散的世俗的生活と功利主義的個人主義に対応している。ここでもこの二元性は同格の二元ではない。デュルケムにとって、社会とは集合性と分散性の相矛盾する諸要素からなるが、本質的には生命性をもつ生きた系であるから、諸要素の総合力の表現である。³⁸⁾ その社会の生命力を創造し、維持し、再創造するのが宗教である。従って、聖なる観念は社会の本来的属性であり、最も社会的なものである。彼はこの概念によって

社会の統合性や優越性のみならず、文化（芸術、芸能、娯楽等）や思想（哲学や科学等の論理的思考）や制度（契約や財産制の法や慣習等）をも説明する。³⁹⁾ つまり、宗教はすべての基礎的観念の起源であるばかりか、人類思想の枠組の起源でもあった。⁴⁰⁾ もちろん、「主要な社会的制度は宗教から生まれた。……集合的生活の主要な側面が、最初はまず宗教的生活の様々な諸側面にすぎないというからには、明らかに宗教的生活は集合的生活全体の卓越した形態であり、いわばその集中的表現でなければならない。宗教が社会の本質的なものを生み出したとするならば、それは社会の観念が宗教の魂だからである。」⁴¹⁾

最後に、デュルケムの人間観にも触れねばならない。これまた個人的存在と社会的存在の二元論である。それぞれのモデルは既に述べた功利主義的個人と道徳的個人である。個人的存在とは、経験的な個人的生活にのみ関わる精神状態からなる利己的存在である。社会的存在とは、個人が構成し所属している社会を表象する、従って非経験的要素もある集合的感情や観念の体系を内在化させている道徳的存在である。⁴²⁾ 「我々は諸個人として考える能力と普遍的非個人的に考える能力をもっている。前者を感受性と呼び、後者を理性と呼ぶ。……人間の二元主義（魂と肉体）は常に宗教的な形で表現される。……魂は聖なるもの、肉体は俗なるものと考えられている。……この二元性はあらゆる宗教の基盤である聖俗の事物の分割の単なる一特殊例である。それは同じ原理に基づいて説明される。……聖なるものはそれ自体が物質的対象物に固定した単なる集合的理想である。……集合性によって作られた観念や感情は諸個人を支配し養う道徳的諸力の形でそれらを表現するために、それらを考え信じる特定の諸個人を生じさせる。……我々が集合的理想に帰す特別の価値は、科学的に分析できる非常に創造的な精神作用の単なる結果にある。その作用によって多くの個人意識はコミュニオンに入り、共同意識に融け込む。……我々の内なる社会的存在の規則は歴史の進歩につれて重要なものとなるので、今後増加するであろう我々の内なる二存在間の争いに対して、我々自身の努力を強いるだろう。」⁴³⁾ 社会的存在への離脱は本性からのある程度の離脱であり、苦痛に満ちた緊張を避けることはできない。

さて、デュルケムの社会理論に宗教論を重ねて、近代社会における宗教と彼の究極的な理想的社会像を展望するに、宗教とはいかなる社会においても、その本質的基体である道徳的共同体（教会）の普遍的原理に対する帰依であるといえる。教会の意義を敷衍すれば、俗なる利己的存在としての人間を超越している、聖なる道徳的社会的存在としての人間の顕現を可能ならしめる道徳的共同体こそ、デュルケムにとって理想的な社会像の骨格であろう。個人においても集団においても理想化する力は宗教力であり、それはいずれにとっても生存の条件である。まさに社会が社会のために宗教を創造した。近代社会においても、社会が新しい信念や理想の表象の源泉である。今やその集合的感情は道徳的個人主義を置いて外にない。それは象徴的に道徳的共同体に投影されて、その普遍的原理の中核をなす。それに対する信念とそれを更新する儀礼によってのみ、それは生じ維持され再創造される。デュルケムの近代社会における宗教と理想的社会像は、道徳的個人主義と道徳的共同体においてイメージされる。⁴⁴⁾ ところで、彼において、聖なる宗教的生活や道徳的個人主義が俗なる世俗的生活や功利主義的個人主義を超越する契機やプログラム

寺林：デュルケム宗教論の展開

は明確には示されない。後者は伸張こそすれ減少できず、前者との弁証法的な止揚が強調されていた。だが、近代社会における宗教が実際にどのようなものになるかは、彼自ら不問に帰している。また、理想的社会像も社会経済構造的には著しく社会主義に近いが、マルクス主義のそれではない。あくまで彼はいわば意識革命と社会革命の均衡を主張し続ける。理念的たらざるをえないのは、彼の分析視角には具体的主体が欠落しているからである。社会の秩序や統合に論点があったからである。従って、意識革命や社会革命を担うだけその個人も集団も階級⁴⁵⁾も示唆的表現にとどまって明確に論じられていない。あるのは一般的人間であり社会である。このデュルケムの思想と理論の問題点は我々の課題であろう。

彼が世に与えた衝撃の最大のものとは宗教の社会的起源や統合的機能であった。彼はそれによって社会の道徳的連続性⁴⁶⁾を明示した。また、聖なるものの象徴的意義の解明によって社会の神秘性や人間の非合理性のベールをはぎ、儀礼の考察から社会的行為の構造に新しい積極的な規範的範疇（理念への帰依）を与えた意義は大きい。⁴⁷⁾彼の宗教論の新鮮さは今も失なわれていない。そこから、後の機能主義や構造主義が生まれた。彼の宗教の定義は現代でも有効なモデルの一つである。宗教を論じるに深い内観における宗教性ととも社会学的知見は重要である。彼の聖俗理論や社会学的認識論は我々の共有財産である。

註

- 1) Cf. H. Alpert, *Émile Durkheim and His Sociology*, 1939; Rusell & Rusell, 1966, p. 28.
- 2) Cf. S. Lukes, *Émile Durkheim, His Life and Work: a historical and critical study*, Penguin Books, 1973, p. 238. ルークスによれば、この講義の内容を知る資料はないが、ロバートソン・スミスの著作、特にそのトーテミズムに関して論じられたと推測できるという。
- 3) É. Durkheim, *Lettres au Directeur de la Revue néo-scholastique*, *Revue néo-scholastique*, 1907; *Le Science sociale et l'action*, Presses Universitaires de France (以下, P. U. F.), 1970, に収録, p. 302.
- 4) Cf. É. Durkheim, *Textes I*, éd., par V. Karady, Les édition de minuit, 1975, pp. 297-311.
- 5) É. Durkheim, *Revue 'Guyau, M., L'Irréligion de l'avenir, étude de sociologie'*, *Revue philosophique*, 1887; W. S. F. Pickering, ed., *Durkheim on Religion*, Routledge and Kegan Paul, 1975, に収録, pp. 35-36.
- 6) É. Durkheim, *De la division du travail social*, 1893; 8^eéd., P. U. F., 1968, p. 143: 『社会分業論』井伊玄太郎・寿里茂訳, 理想社, 1968, 第一編, p. 208. (以下, *De la division*.)
- 7) *Ibid.*, p. 142, 訳, 第一編, p. 207.
- 8) Cf. *ibid.*, p. 405. É. Durkheim, *Le Suicide*, 1897; nouvelle éd., P. U. F., 1969, p. 488: 『自殺論』宮島喬訳, 中央公論社, 1968, p. 374.
- 9) É. Durkheim, *Le Suicide*, p. 173. 訳, p. 112.
- 10) *Ibid.*, p. 283. 訳, p. 214.
- 11) *Ibid.*, p. 430. 訳, p. 358.
- 12) 参照, 中久郎『デュルケムの社会理論』創文社, 1979, 第一章「社会概念の構成」。デュルケムの社会の概念化は、全体論的な有機体的・構造的社會観を基本としたものであり、社会とは集合的生命による生きている系である。
Cf. É. Durkheim, *L'Éducation morale*, 1925; nouvelle éd., P. U. F., 1963, p. 103: 『道徳教育論』

- I 麻生誠・山村健訳, 明治図書, 1964, pp. 160-161. 「社会の魂とは、個人の心的能力をはるかに越えていて、単なる一個人によっては決して理解されることがなく、専ら結合された複数個人の力によってのみ形成されて生命を維持していくところの、理念の総体である。」
- 13) Cf. É. Durkheim, *La Science sociale et l'action*, deuxième partie. Cf. É. Durkheim, *Le Socialism*, 1928, 2^eéd., P. U. F., 1971: 『社会主義およびサン・シモン』森博訳, 恒星社厚生閣, 1977. ブルードンやマルクスの研究が予定されていたと伝えられる。
- 14) É. Durkheim, *Le Socialism*, pp. 54-55. 訳, pp. 34-35.
- 15) Cf. *ibid.*, introduction par Marcel Mauss, p. 29. 訳, p. 10.
「デュルケムは一切の階級または民族の闘争にこのうえなく反対した。彼は社会の一部のためではなく、社会全体のためにしか変革を望まなかった。」デュルケムは将来の質を異にした闘争や革命の必然性は予想する。彼にとって、伝統的社会と近代社会の区分も、近代社会の組織原理も階級構造にない。彼の関心は社会全体のために、労働者の貧困より道徳の貧困にあった。
- 16) Cf. É. Durkheim, *Éducation et sociologie*, 1922; nouvelle éd., P. U. F., 1966, pp. 40-41, p. 92: 『教育と社会学』佐々木交賢訳, 誠信書房, 1976, pp. 58-59, p. 127. 『自殺論』の頃まで、デュルケムは社会を映す鏡として教育をとらえていたが、次第にその相対的自律性を説く。そして個性化の進展する現代の教育は子供の自発性にそって、道徳的個人主義の観念に応じねばならぬと。
- 17) É. Durkheim, *De la division.*, p. 395. 訳, 第二編 pp. 202-203.
- 18) É. Durkheim, *Le Suicide.*, p. 382. 訳, p. 311.
- 19) É. Durkheim, *L'Individualisme et les intellectuels*, *Revue bleue*, 1898; *La Science sociale et l'action*, に収録, p. 265, p. 268.
- 20) Cf. É. Durkheim, *L'Éducation morale*, p. 10. デュルケムにとって、合理主義とは科学的精神による真理の探究である。それはまた自由を求める個人主義と表裏一体の関係にある。合理主義的信念と個人主義的感情の相互作用で、理性は人間の尊厳を導き、それに反するものを不正とできる。合理主義は個人主義の知的な様相であるという。また、個人主義化は近代化によって必然化する。それには道徳的個人主義と利己的な功利主義的個人主義の二面性がある。前者は社会に対して求心的に、後者は遠心的に働く。いずれも平行して進展する、社会の存立条件であるという。
- 21) Cf. É. Durkheim, *Représentations individuelles et représentations collectives*, *Revue de métaphysique et de morale*, 1898; *Sociology et philosophie*, 1924; 2^eéd., P. U. F., 1967, に収録: 『社会学と哲学』山田吉彦訳, 創元社, 1946.
- 22) É. Durkheim, *Le Suicide*, p. 352. 訳, pp. 281-282.
- 23) Cf. R. Nisbet, *The Sociological Tradition*, Basic Books, 1966, pp. 238-243. 参照, 古野清人「宗教社会学の略史」古野清人著作集 7. に収録, 三一書房, 1972.
- 24) É. Durkheim, *De la définition des phénomènes religieux*, *L'Année sociologique*, vol. II, 1899; *Journal sociologique*, P. U. F., 1969, に収録, pp. 159-160.
- 25) *Ibid.*, pp. 160-161.
- 26) *Ibid.*, pp. 164-165.
- 27) É. Durkheim, *Sur le totémisme*, *L'Année sociologique*, vol. V. 1902; *Journal sociologique*, に収録, p. 350: 『分類の未開形態』小関藤一郎訳, 法政大学出版局, 1980, に収録, pp. 195-196.
- 28) É. Durkheim, *De quelques formes primitives de classification*, *L'Année sociologique*, vol. VI. 1903; *Journal sociologique*, p. 456: 訳, 前掲本, p. 89.
- 29) É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912; 5^eéd., P. U. F., 1968, pp. 3-4: 『宗教生活の原初形態』上, 古野清人訳, 岩波書店, 1975, pp. 19-20. (以上, *Les Formes.*)
- 30) *Ibid.*, p. 593. 訳, 下, p. 321.
- 31) *Ibid.*, p. 13. 訳, 上, p. 31.

- 32) Ibid., p. 65. 訳, 上, pp. 86-87.
- 33) Cf. *ibid.*, pp. 58-66. デュルケムにとって、この教会の概念こそ宗教を呪術から区別するものである。なぜなら、呪術的信念は信者を相互に結合して同一の生活を生きる同一の集団に統一するという効果をもたない。呪術者のもっているのは顧客であって、教会ではない。教会は道徳的規範的なもので統合的機能をもつが、呪術は功利的なものであるといえる。宗教の特質をきわだたせることができたが、宗教と呪術の現実的な混淆状態や内的関連の考察は不十分である。
- 34) Ibid., pp. 609-611. 訳, 下, pp. 341-343.
- 35) É. Durkheim, *Le Sentiment religieux à l'heure actuelle*, 1914, *La Science sociale et l'action, l'avenir de la religion*, に収録, pp. 312-313.
- 36) 参照, 中久郎, 前掲本, 序文。
- 37) Cf. É. Durkheim, *De la division.*, p. XLIII.
- 38) Cf. R. Nisbet, *ibid.*, p. 83. デュルケムの考えでは、社会という語の真の語源はコムニタス (*comunitas*) にあって、ソキエタス (*societas*) にない。彼の社会は全く共同態——親密さ、情緒的な凝集、深さと連続性によって形成をみる集団という意味でも——そのものである。Cf. D. LaCapra, *Émile Durkheim: Sociologist and Philosopher*, Cornell U. P., 1972, p. 265. 「コムニタスは生命ある暖かさであり、聖なる象徴において世界の想像力に刺激を与える興奮の飛躍である。……社会構造がコムニタスの静止点であるように、コムニタスは構造の原動力である。」 Cf. É. Durkheim, *Les Formes.*, p. 598. 訳, 下, p. 326-327. 「社会は活動していなければ、その影響力を感知させることができない。社会を構成する諸個人がともに集まり、共同の行動をするのでなければ、その社会は活動していないのである。社会が自己意識をもち、自己の状態を自覚するのは共同行動によってである。それはなににもまして、活発な協同である。」
- 39) Cf. R. Nisbet, *ibid.*, pp. 243-251. 文化や思想は宗教的儀礼や信念から生まれた。制度や慣習が権威をもって機能しうるには、それを支える聖なる共同態の基盤が必須の前提条件である。
- 40) Cf. É. Durkheim, *Les Formes.*, pp. 12-28. 属や種の分類概念は支族や氏族の社会的枠組から、因果関係を導く力の概念は宗教力から、時間の概念は社会生活のリズムから、空間の概念は地理的領域から、それぞれ導き出された。すべては集合的宗教的生活に起因する。
- 41) Ibid., pp. 598-599. 訳, 下, 327.
- 42) Cf. É. Durkheim, *Éducation et sociologie*, p. 92.
- 43) É. Durkheim, *Le Dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales*, *Scientia*, XV, 1914; *La Science sociale et l'action*, に収録, pp. 326-327, p. 332.
- 44) デュルケムの国家論や社会主義論、また、正常と病理の社会類型論等、論及せねばならぬ問題が残されている。彼の国家は職業集団と集合意識の代表制故に立法的道徳的である。それは社会的有機体の頭脳であり、道徳的個人主義と社会的統合の実現がその使命である。正常とはある社会型の存立に機能的であること。彼は正常な社会においてのみ宗教を論じた。またその正常な機能のみを論じた。Cf. É. Durkheim, *Leçons de sociologie*, 1950; 2^eéd., P. U. F., 1969: 『社会学講義』宮島喬・川喜多喬訳, みすず書房, 1974. Cf. É. Durkheim, *Le Socialism*, *ibid.* Cf. É. Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, 1895; 17^eéd., P. U. F., 1968. 『社会学的方法の規準』宮島喬訳, 岩波書店, 1978.
- 45) Cf. É. Durkheim, *Le Sentiment religieux à l'heure actuelle*, *ibid.*, p. 313. 社会的にも道徳的にも、労働者階級が新しい社会の担い手であることは予想している。
- 46) Cf. A. Giddens, ed., *Émile Durkheim: selected writings*, Cambridge U. P., 1972, introduction p. 24. 『社会分業論』では、近代社会に適応する道徳的形態の性質が主題であったが、『原初形態』では機械的連帯に働く2つの基本的要素を通歴史的に見通す分析を提供する。それは集合意識の象徴的内容の源泉であり、それらの象徴を再創造する儀礼の制度的枠組である。Cf. R. Nisbet, *The Sociology of Émile Durkheim*, Heinemann, 1975, p. 165, p. 170, デュルケムは宗教論で、宗教は社会変動の

鍵を握る要素で、基底的脈絡であることを確信したとする。筆者は、デュルケムにおいて社会の集会的生命それ自体は核としては不変であって、その社会的発現に社会変動をみる。そしてその核は宗教として姿を現わす。機械的連帯から有機的連帯も発現過程である。

47) Cf. T. Parsons, *The Structure of Social Action*, 1937; Free P., 1968, pp. 460-470.

参考文献

- Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, 1937; Free P., 1968.
- Harry Alpert, *Émile Durkheim and His Sociology*, 1939; Rusell & Rusell, 1966.
- Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967.
- Robert Nisbet, ed., *Émile Durkheim: with selected essays*, Prentice Hall, 1965.
- Robert Nisbet, *The Sociological Tradition*, Basic Books, 1966.
- Robert Nisbet, *The Sociology of Émile Durkheim*, Heinemann, 1975.
- Anthony Giddens, *Capitalism and Modern social theory*, Cambridge U. P., 1971.
- Anthony Giddens, ed., *Émile Durkheim: selected writings*, Cambridge U. P., 1972.
- Dominick LaCapra, *Émile Durkheim: Sociologist and Philosopher*, Cornell U. P., 1972.
- Ernest Wallwork, *Durkheim: Morality and Milieu*, Harvard U. P., 1972.
- Gianfranco Poggi, *Images of Society*, Stanford U. P., 1972.
- Robert Bellah, ed., *Émile Durkheim on morality and society: selected writings*, The University of Chicago P., 1973.
- Steven Lukes, *Émile Durkheim, His Life and Work: a historical and critical study*, Penguin Books, 1973.
- W. S. F. Pickering, ed., *Durkheim on Religion*, Routledge & Kegan Paul, 1975.
- Whitney Pope, *Durkheim's Suicide: a classic analyzed*, The University of Chicago P., 1976.
- 古野清人『古野清人著作集 7. 宗教の社会学・心理学』三一書房, 1972.
- 中 久郎『デュルケームの社会理論』創文社, 1979.