

シモーヌ・ヴェイユの社会的抑圧論〔6〕

八 木 正

- 1 ヴェイユの思想の特質
- 2 社会的抑圧論の構造と展開
 - (1) 初期革命論集から (以上 12号)
 - (2) 『抑圧と自由』
 - (3) 『労働者の境遇』 (以上 13号)
 - (4) ある転機——スペイン内乱
 - (5) 『イーリアス、力の詩篇』ほか (以上 14号)
 - (6) 宗教的省察から
 - (7) 『根をおろすこと』
 - (i) 魂の希求するもの (以上 15号)
 - (ii) 根こぎとその克服 (16号)
- 3 〈社会的なるもの〉の把握——デュルケイムとの対比において (本号)

3 〈社会的なるもの〉の把握——デュルケイムとの対比において

思想家ヴェイユを特定のイデオログとしてカテゴライズすることは、序論(拙稿〔1〕)で述べたように、容易なことではないし、またそうすることにあまり意味があるとも思えない。しかし彼女の思想の本質に照らして仮に系譜づけを試みるとすれば、語の根源的な意味において、彼女はやはり(パスカルの延長上にある)モラリストと規定するのが最もふさわしいであろう。

その適否はしばらく措くとして、確かなことは、彼女は類稀な思想家であり、みずからの思想に忠実な行動者でもあったが、職業としては専門学者ではなく、まして、アランから発した哲学者ということではできても、社会学者とはぜったいにいえないということである。にもかかわらず、すでにその検討を一応了えたように、彼女の省察は生涯を通じて社会的事象に向けられ、その意味で彼女の思想の少くとも半面は、まちがいなく社会思想によって支えられていたといえることができる。

さらにそこから一步踏みこんで、彼女の社会思想に含まれている独自の思考内容を社会学の見地から意義づけること、これが本論文の主要なねらいであった。その作業を進める過程で、そこにまぎれもなく社会学の実質を有する貴重な諸命題があるとの私の確信は、

ますます強まりこそすれ、揺らぐことはけっしてなかった。今までは、若干のコメントを加えながらも、できるだけヴェイユ自身の文章に即してその真意を汲みとることに努めてきたつもりであるが、いよいよそれらを社会学的検討の俎上にのぼすときがきた。その際、ヴェイユとはある意味で対極にあると考えられる、デュルケイムの社会学説を検討することにより、いわばデュルケイムという鏡を借りて、そこに結ばれる倒立像を通して、ヴェイユの社会理論の特質を浮彫りにする方法をとってみたい。

彼女は専門的な社会学者ではなかったから、デュルケイムやコントを除いては、あれこれの社会学書を系統的に研究したとは思われない⁽⁴¹⁾。彼女が社会的考察を展開する上で主として依拠したのは、明らかにマルクスであり、それとの関連でエンゲルスやレーニンの著作にも批判的に言及している。社会学者のうちで彼女が論評しているのは、管見しかぎりでは、同国人のデュルケイム（1858—1917）ただひとりである。それも宗教的感情を問題とする際に、やや軽侮の調子をまじえて、引き合いに出されているにすぎない。

ペラン神父にあてた、洗礼をためらう手紙のなかで、秘蹟ミラクルに関連して、ヴェイユは次のような文言を綴っている。

「宗教的なものを社会的なものといっしょにするデュルケイムの理論は、どんなに馬鹿げたものであるにしても、ある真実を含んでいます。すなわち、社会的な感情は宗教的な感情と混同されるほど似ているということです。それは、まがいもののダイヤモンドが本当のダイヤモンドに似ているようで、超自然的なものを識別する力がない人は実際にとり違えることになります。それに、儀式や象徴としての秘蹟に、社会的人間的に参加していることは、この道をとって進むすべての人々にとって、段階としてはよいこと、ためになることです。けれども、それは秘蹟そのものにあずかることではありません。わたくしは、ある霊性の水準以上の人々だけが、秘蹟そのものにあずかることができるのだと思います。その水準以下の人々は、何をやっても、その水準に達しないかぎり、本当のところは教会に属していないのです。」（著Ⅳ 12 ページ、AD pp. 16～17）

彼女が教会信仰のなかに悪魔的な〈社会的なるもの〉を認めて、それを強く忌避したこと（拙稿〔4〕5 ページ参照）はまぎれもない事実であり、その限りでのみ、彼女はデュルケイムの考えを部分的に肯定しているのである。しかしながら、デュルケイムの学説は、ヴェイユの社会思想と照らし合わせてみると、奇妙なまでにことごとく彼女とは対立し合う内容となっている。宗教のとらえ方に関してだけではない。もっと押しつめれば、「社会」の評価そのものにおいて、両者は両極端の観点を鮮やかに示している。このゆえに、ヴェイユの社会理論は、他の誰にもまして、デュルケイムと対比される必要があると考えられるのであって、たんなる宗教論争が、ここでの主題なのではない。

とはいえヴェイユは、社会学史上デュルケイムと好んで対比される、タルドやジンメルと同じような「社会唯名論」的立場にあるものではない。この点にかんしては、彼女の論

究は、その個人主義的性向や主張にもかかわらず、多分に「社会实在論」に与するものであって、巨獣のごとき社会による個人の拘束に彼女は人間の逃れえぬ宿命を看てとり、その事実在即して特有の社会的抑圧論を展開したことは、前に述べたとおりである(拙稿〔1〕〔2〕)。そのかぎりでは、すなわち、社会をば個人を超越する拘束的实在ととらえる点では、彼女はかえってデュルケイムの考え方や軌を一にしていたといえるのである。だがこのような基本的類似性が認められるにもかかわらず、社会の本質の把握や評価の点になると、両者は相容れることのできない異質性を隠しようもなく現しているのである。

また、ヴェイユをモラリストと規定するのとは必ずしも同じ意味ではないにしても、デュルケイムは、ブーグレが正当に次のように指摘しているように、明らかに道德の再建を強く念願していた学者であった。「彼の研究は総べて、大なり小なりに直接に道德社会学に属している。これ等の研究は理論的なものに止るべきではないという彼の考え方は特に記しておこう。彼の最高の希望は実践的結論に達し、社会活動に方向を与えることであった。しかしそこに行き着くには実証科学以外の途は存在しないと彼は考えたのである。」⁽¹²⁾したがって、ここでも両者の志向は相反する方向性をたどっており、ヴェイユの宗教的思念が超越的にして神秘主義的傾向を有していたのに対し、デュルケイムのばあいは、世俗的道德意識を実証的に解明することが課題であった。

同国人ではあったが、むしろデュルケイムとヴェイユとは生きた時代が異なっている。奇しくもふたりは、第1次世界大戦と第2次世界大戦という異なった時期に、いずれも祖国の危機に遭遇し、愛国的行動者として苦悩し、奮闘した。デュルケイムは教師として、また社会学者として祖国に尽くすべく、「戦時研究・記録出版委員会」の書記に就任し、ドイツ人の激情的心性について社会病理学的な分析を加えた。⁽¹³⁾一方、ヴェイユが流亡のなかで苦闘し、祖国への憐れみを呼びかけたことはすでに述べた(拙稿〔4〕〔5〕)。しかしここでも、たんに行動の姿勢においてだけでなく、より根本的には国家や祖国愛のとらえ方において、両者はかなり異質的であった。

上に素描した諸点と仕方において、デュルケイムとヴェイユとは対比してしかるべき実質をもっていると考えられるが、この異質性の由ってきたるゆえんは、一にかかって〈社会的なるもの〉の把握の仕方、さらにいえばその評価の仕方における向背性にある。単純な論断をあえて試みると、疑いようもなく明白なことには、デュルケイムは社会の道德力を高く評価することから、社会を善と規定し、そこに神ないしは聖性すら認めていたのに対して、すでにみたように(拙稿〔4〕2ページ)、ヴェイユは社会的なるものをまがいものの聖性を授けようとする悪魔と見なし、神とは反対物と見なししていたのである。また、このことから派生する事柄であるが、後にみるように、デュルケイムは社会をして個人の苦悩を癒やす救済者たらしめていたのに対して、ヴェイユは逆に個人の抑圧者として社会を規定し、そのメカニズムを探っている。

それゆえ、〈社会的なるもの〉をどう規定し、どのように意義づけているかというこの問題に絞って、ヴェイユの社会的考察をデュルケイムの学説と対比してみることに、十分な正当性があるし、またそうすることによって、ヴェイユの社会理論がもつ特異性をより一層鮮やかに際立てることができよう。以下、類型的比較に終る危険をおかしつつ、デュルケイムの社会学説の概要をなぞり、その基本的性格を洗い出すことによって、ヴェイユとの根源的相違がおのずから明らかになるように図りたい。

デュルケイムのとった社会学的研究の公準については、今さら多くを語る必要はない。彼が社会学の研究対象とする「社会的事実」(fait social)は、個人意識にたいして外在性(la extériorité)と拘束性(la contrainte)とを有するゆえに、事物(chose)として客観的に研究さるべきであるとされている(『社会学的方法の規準』1895)。心理的事実とは次元を異にする、社会的事実の独自性を明らかにするために、あえてその事物性＝客観的存在性を強調し、社会間の相互比較という研究方法の重要性を訴えたデュルケイムであるが、この数年後の論文(「個人表象と集団表象」1898)では、社会的事実は「集団表象」(représentation collective)という語に置き換えられ、精神表象としてのその特異性が説かれている。

一般に表象が神経中枢の生理的作用に随伴するものではなく、それ自体独自の存在様式を維持していることを論証した後で、デュルケイムは、同じ論法を用いて、「集団表象は社会を構成する要素の意識間に交わされる作用、反作用の所産ではあるが、これらの要素からは直接には発生せず、従ってこれらの要素を食み出しているということにも何の不思議はないはずである」(54ページ, S P p.39)と帰結している。すなわち、集団表象は、要素である諸個人表象がある仕方では結合しあって化学的变化を生じ、それらとは全く性質を異にする新しい全体的実在に転化したものである。そして全体である集団表象は、部分である諸個人表象とは全く異なる存在であるだけでなく、それらにたいして外在的独立性、すなわち超越性を持ち、さらにまたその超越的権威にもとづいてそれらに強制的に作用する。

このようにして新しい実在性を獲得した集団表象は、それを生みだした個人表象とは無関係に、いわば独り歩きを開始する。今や表象の主体は、個人を超越した集団に移行する。「集団は個人意識の介在に依ってしか意欲し、感情し、活動しえないのではあるが、集団が考え、感じ、意欲するのである。」(57ページ, S P p. 40)

社会学的命題としてみたばあい、デュルケイムの指摘する社会学的法則性がある妥当性をもっていることは否定するのが難しい。ヴェイユも考察していたように、社会はその本性からして限りなく個人を凌駕する存在であり、そのゆえに個人は社会に従属しつづけ、屈服に甘んぜざるをえない。ここで「社会」というふうに抽象されている、この超越的実在は、ふつう国家や官僚組織として立ち現われ、栄養に富んだ人間を喰らいつつ、機械的に

して盲目的な作用を営みつづける。ヴェイユはほかならぬこの事実を指して「社会的抑圧」と名づけ、官僚的抑圧をもって新しい社会的抑圧の形態と規定したのであった（拙稿〔2〕12—13 ページ，16—17 ページ参照）。

それにしても、一見するとデュルケイムとヴェイユとの間に、「社会と個人」をめぐる問題の把握の仕方にある共通性が認められるにもかかわらず、両者の根源的志向にはなんと深い距りがあることであろうか。ひとはそこに科学的分析と直覚的思考との違いを見出すかもしれないが、ヴェイユが終生変わらず尊重しつづけ、社会改革の原動力として希望を託していたのは、ほかならぬ個人的思惟であった。個人は思惟するかぎりにおいて、あの社会をすら統御しうる可能性をもつとさえ、ヴェイユは説いていたのではなかったか。彼女にとって、どんな条件の下に置かれようとも、思惟することは人間の抗いえぬ特権であったはずであり、その力に依拠して、彼女は社会変革の構図を描こうとしたのである。個人の思惟する力に希望を託することがなかったならば、彼女の社会変革への意思はたちまちにして萎え、彼女はただちに絶望の淵に叩きこまれたにちがいない。論理的には絶望しか彼女に残されていないとみえた社会的抑圧論の展開において、辛うじて彼女を踏みとどまらせたものがあるとすれば、それは個人の思惟する力に寄せた信頼以外のものでありうるはずがない。

圧倒的な社会の力の抑制の下にあって、なおかつ個人の思惟がこれを統御しうるまでの力を実際に発揮できるかどうかは、ありていにいえば大いに疑問とされる場所である。しかし、デュルケイムが社会に限りない英知と道徳性を認めていたのとまったく逆に、ヴェイユは社会のもつ邪悪性を徹底的に追究したところから、「力」に根源をもつ社会的な革命手段による救済に希望をつなぐことはおよそ不可能であった。彼女の揺るぎなき信念によれば、思惟は個人にのみ許された能力あるいは特権ともいうべきものであり、集団には思考というものが欠如している（拙稿〔4〕5 ページ参照）。否、もっと強く表現すれば、集団にはただ無思考のみが支配しているのであり、そうであればこそ、集団的感情や情熱が人びとを引きずって、奔流のごとき激しい行動へと駆り立てて行くのである。

ヴェイユの、体験からくる、集団ないしは〈社会的なるもの〉にたいする嫌悪を主観的な判断にすぎないと決めつけることは、いとも簡単なことである。しかし逆に、社会ないしは集団の能力や権威を礼讃し、場合によっては、崇拜の対象にすらしているかにみえる、デュルケイムの学説は、どれほど科学的に実証されているといえるであろうか。その多くは論証とそれを裏づけるかぎりでの諸事実の列挙から成り立っているように思われるが、それはいまは措くとして、彼のあらゆる著作を貫いている、デュルケイム特有の社会観⁽¹⁴⁾についてその論理展開をたどってみる必要がどうしてもありそうである。

『社会的分業論』（1893）ですでに、社会、とりわけて分業に裏打ちされた、組織的な近代社会のもつ威力に注目していたデュルケイムであるが、『自殺論』（1897）に到ると、彼

の社会認識はいっそう鮮明の度を加える。周知のように、ふつう心理的な現象とみられている、自殺が社会的原因に由来していることを、デュルケイムは統計資料にもとづいて理論づけているが、彼が導き出した自殺の三類型は、個人にたいして社会がふるう力を雄弁に物語っている。すなわち、「利己的自殺」(le suicide égoïste)は個人の社会への統合が不十分なところから惹起するものであり、これに反して「愛他的自殺」(le suicide altruiste)は社会への個人の過度の統合にその原因をもつものである。こうして社会的従属の度合から帰結される、二つの自殺類型にたいして、第三の「アノミー的自殺」(le suicide anémique)は、社会そのものがもつ固有の力、すなわち道徳的規制力ないしは権威の衰弱から結果する事態である。

集団表象以外には、このアノミー(anomie)という概念ほど、デュルケイムの社会観を如実に示しているものはない。彼の社会観によれば——これが彼の社会観の基本的前提となっているのであるが——人間はその本性上個人としてはみずからの欲求や情念に自制を加えることは不可能であり、外部からの何らかの抑制が働かなければ、それは際限もなく膨脹する傾向を本来的にもっている。しかし現実にはその欲求が充足される手段は限定されているのであるから、肥大した欲望とその充足手段との均衡が破れ、人は欲求不満に陥り、野放図な渴望に苦しめられ、果ては身を滅ぼしてしまうことにもなる。こうした苦悩から人間を救うるものは、その内部には存在せず、人を服従せしめるに足る外在的な道徳的権威にこれを求めなくてはならない。そのような道徳的規制力をもっているのは、個人を超越した社会以外にはありえないと、デュルケイムは断言する。

「情念に限界を画することのできるものは個人のなかには存在しないから、個人の外部にあるなんらかの力が必然的にここに介入してこなければならぬ。肉体の欲求にたいして有機体の演ずる役割と同じような役割を、精神的欲求にたいしても演ずる、一つの規制力が必要となるのである。……ただ社会だけが、あるときは直接的、全体的に、またあるときにはその諸器官の一つを媒介にして、この規制的役割を果たすことができる。なぜなら、社会は個人に優越した唯一の道徳的な権威であり、個人はその優越性をみとめているからである。社会は、法律を布告し情念パッションにこえてはならない限界をしめすうえで、必要にして唯一の権威である。」(205—06 ページ, SU p. 275)

社会はこのようにして見境のない個人の欲望に抑制を加えることにより、情念を鎮静化し、人にある節度とやすらぎとほどよい満足を与えることができる。それは人間に幸福をさえもたらすことができる。この意味において、社会は人間を苦悩から解放する救済者と規定してもよいものなのである。ところが、社会の激動(混乱)期には、社会の個人にたいする規制力は弱まるから、個人は無節制となり、その結果度外れの欲望に打ち負かされ、自殺へと走る。これがアノミー的自殺と称されるものである。

「欲望にたいして供される豊富な餌は、さらに欲望をそそりたて、要求がましくさせ、

あらゆる規則を耐えがたいものとしてしまうのであるが、まさにこのとき、伝統的な諸規則はその権威を喪失する。したがって、この無規制あるいはアノミーの状態は、情念にたいてより強い規律が必要であるにもかかわらず、それが弱まっていることによって、ますます度を強める。」(211—12 ページ, SU p. 281)

社会が道徳的権威をもっていることについては、『道徳教育論』(1925)において詳述されている。道徳性の三要素として、デュルケイムは規律の精神 (*l'esprit de discipline*)、社会集団への愛着 (*l'attachement aux groupes sociaux*)、および意志の自律性 (*l'autonomie de la volonté*)をあげる。道徳とは、「行為を前以って決定しているところの規則体系にはかならない」(58 ページ, EM p. 21) のであって、いわば人が服従しなくてはならない義務であるから、何よりも命令的、強制的な性格をもっている。しかし道徳の規則性をもつ強制的な力は、実は道徳の権威性によって裏打ちされている。権威とは、彼によると、「われわれに優越するものとして認められる一切の道徳力をわれわれの上に振るところの支配力」であり、「この支配力あるがゆえに、われわれは権威の命ずる方向に、己れの行為を導くのである。」(63 ページ, EM p. 25) したがって道徳的権威への服従、いいかえれば規律の精神こそ、「あらゆる道徳性の第一義的な基本心性」ということができる。

このような規律への服従は、人間の活動を制限する一種の枷ではないかという疑念が生ずるが、デュルケイムはこれを真向うから否定する。彼に従うと、逆に「一定の限度内に己れを抑制する能力の欠如」こそ、病的な徴候といわねばならぬ(72 ページ, p. 33)。われわれはここに、彼のアノミーの論理がいつそう明確に展開されているのを見ることができ。次の文章にはデュルケイムの根本思想がみごとに結晶している。

「個々の特殊な目的を追求するために注ぎうる、また注ぐべきエネルギーの量は、必然的に限られている。このようなエネルギーは、われわれが追求する目的の重要さや、自己のもてる力の総量によって限定されているのである。それゆえ、生活はすべて、種々の要素がたがいな他を制限し合いながら微妙な均衡を保っている状態にあるといえるのであって、ひとたびこの均衡が破られれば、必ずや苦しみや病気を招来せずにはおかない。それのみではない。ある活動形態のためにこの均衡が破られるならば、その活動は限界を越えて独走することになり、個人にとっては、かならず苦痛の原因となる。あらゆる束縛や規則から解放された欲求は、もはやいかなる特定の限定された目的にも結びついておらず、そのような欲求をもつものにとって、絶え間ない苦しみの原因となるばかりである。決して満足されることのない欲求をもてば、いかなる満足をも得られるはずがない。飽くなき渇は癒やされることがない。それゆえ、われわれが行動することに何らかの悦びを感じるためには、その行為が何らかの目的に役立つのだという確信をもつ必要がある。いいかえれば、われわれが目指す目的に徐々に接近しつつあるという意識をもつことである。だが、この目的が無限の彼方に置かれたとしたら、われわれはどうしてこれに近づくことができ

よう。いかに進んでも、われわれを隔てる距離は、いつまでも無限のままである。進めば進むほど、目標は失われる。どこにもありえない目的地に向かって進むことほど、人を失望させるものはない。それは、まるで同じところをむなしく踏みならずのと何ら異なるところはないのであって、かような行為は、必ずや悲哀と落胆を後に残さずにはおかない。今日のごとく、無限への郷愁という病におかされた時代が、必然的な悲哀の時代であるゆえんはここにもある。ペシミズムは常に無限への渴望を道づれとしているのである。」(73—74 ページ, EM pp. 34—35)

このような状態の下では、欲望が人の主となり、人はこれに意のままに操られ、支配される奴隷となるのである。この苦しみから逃れる途はただひとつ、規律によって欲望を制御し、目標との間の均衡を回復することである。実に、「自己の主たること、これこそが、その名に値する真の力と自由の第一条件である。」(cf. 78—79 ページ, EM pp. 38—39) このいわば人間の幸福のための条件は、各々の個人の中には内在せず、個人の外に存する権威である道徳にしか求められない。このことが認められるならば、次のような帰結がおのずから得られることになる。

「道徳の規則の下で、道徳の規則を実践することによってのみ、われわれは自己を支配し、自己を規制する力を獲得することができるのであって、この力こそはまさに自由の真髄だといえる。加うるに、四方八方からわれわれに襲いかかる反道徳的ないしは道徳外的な諸力に抗して、その固有な力と権威によって、われわれを護ってくれるのは、この道徳の規則である。それゆえ、規則と自由とは相容れない二つの要素として互いに排斥し合うものではなくて、自由は規則によってのみ、はじめて可能となるのである。しかも、規則は、単に忍従の心をもって素直に受け入れるべきものであるばかりか、さらに愛するに値するものである。」(88—89 ページ, EM pp. 46—47)

デュルケイムのこの考察は、人間性にかんする深い洞察を含んでいる。たしかに人はみずからの限りない欲望に打ち負かされ、焦燥に駆られ、ついには破綻に陥ることが少なくない。人間性にこのような弱点があるからこそ、猛り狂う煩悩を鎮め、平常心を保つ、自己修養たる仏教(特にいわゆる「自力本願」の宗派)のような宗教が生まれたものであろう。デュルケイムはしかし、自己規制の手段を外在的な社会的道徳に求めた。自己規制にしか救いはないとみる観点は同じでも、救済の条件は個人を超越した社会にしか求めえないとする点で、彼の主張は独自性を保っている。

その上、さきにヴェイユが与えた「自由」の概念と対比すると、いかにかけ離れた異質性をもっているかは、まったく驚くほかはない。ヴェイユは、前掲のように(拙稿〔2〕24 ページ)、自由をデュルケイム流に欲望と満足との関係によってではなく、思惟と行為との関係においてとらえようとした。思惟の力によってのみ、人間は外界の盲目的必然性のなかであって、主体的に適切な目的と手段を定め、それに向かって行為する自由を獲得す

ることができる。しかも思惟する能力は、彼女のばあい、人間もしくは個人に固有のものであった。そうしてみると、今の問題にかんしては、自由を獲得する条件は、デュルケイムとは逆に、ほかならぬ個人に内在することになるわけである。

ところで、デュルケイムの上記の観点は、不可避的に社会ないしは集団にたいする讃仰、もっと強くいえば、崇拝に導かれる。これが、道德性の第二要素に擬せられた、社会集団への愛着にほかならない。彼はまず、個人的な目的を追求する行為はけって道德的価値をもちえないと論じた後で、「道德の規則によって命令される行為は、すべて非個人的な目的 (les fins impersonnelles) を追求するという共通の性格を示している」(93 ページ, EM p. 50) とみて、それはとりもなおさず、「個人以外の他のもの、すなわち超個人的 (supra-individuels) を志向しているということになる」(94 ページ, EM p. 51) と結論している。したがって、まさしく「道德の領域は、社会の領域が始まる場所から始まる」(同上, ditto), いいかえれば、「われわれは社会的存在である範囲においてのみ、道德的存在でありうる」(99 ページ, EM p. 55) という一般原則を樹立することができる。

ここでいう「社会」は、デュルケイムにとって個人のたんなる集合に還元されるものではない。「社会は、その成員の性質とはっきり区別されるところの独特の性質を持ち、個人の人格とは異なる固有の人格をそなえた独自の存在を構成」(95—96 ページ, EM p. 52) するものである。それだけではない。社会は個人を超越する実在であることにおいて、実に神にさえ比することができるものである。「人間は個人的目的を超越した目的を追求し、自己および他のすべての個人を超越した存在の僕となるとき、はじめて道德的行為をなすものではある。……道德の観念体系が集合的幻影の産物ではないかぎり、道德がわれわれの意志をして帰服せしめ、かつ、われわれの行為の卓越せる目的となす存在は、神か、さもなくば社会をおいて他にありえない。……社会は、われわれのあらゆる要求と願望を満たすに充分であり、しかも、社会は神のもつ象徴性はさておき、神の一切の現実性をすべて包含しているのである。」(96 ページ, EM p. 52)

神と社会との類比については、当然『宗教生活の原初形態』にもとづいて検討されなくてはならないが、混乱を避けるために、この問題は後まわしにしておこう。ここで注目しておきたいのは、やはり個人と社会との関係をめぐるデュルケイムの考え方である。彼は、個人と社会とはまったく異質の存在と見なしていたけれども、両者を対立的なものとしてではなく、むしろ連続的ないしは協調的な関係においてとらえていた。

「たしかに、個人と社会とは異質の存在である。しかし、この両者の間には何らかの対立があるとか、あるいは、個人は、全面的ないしは部分的に、その固有の本性を放棄することなしには社会に愛着しえない、などというのは、およそ当をえないことはなほだしい。それどころか、むしろ個人は、社会に愛着することによってのみ、真に彼自身となり、その本性を完全に実現することができるのである。」(102—03 ページ, EM p. 58)

「それゆえ、個人と社会との間には、多くの理論家たちがいとも簡単に認めるような、対立関係があるのでは決してない。それどころか、われわれの内部には、われわれ自身とは別個のもの、すなわち社会を、われわれに表現するところの、多数の精神状態が存在するのである。いわば、それらは、われわれの内部に生きて活動している社会そのものである。たしかに、社会はわれわれの個人的存在に比べれば、はるかに広大で、これを超越したものであるが、それはまた、同時に、いたるところからわれわれの内部に滲透してくるのである。社会は、外部にあって、われわれを包含するものであるが、それは同時にわれわれの内部に存在するものであって、われわれの本性のいたるところにおいて、われわれは社会と混り合っている。われわれの肉体組織が体外より栄養を摂取するように、われわれの精神組織もまた、社会からもたらされる観念や、感情や、生活習慣によってみずからを養っている。われわれは、自己自身のもっとも重要な部分を社会に負っているのである。このような見方からすれば、何故に社会がわれわれの愛着の対象たりうるかは、容易に理解されるであろう。じっさい、われわれは、自分自身から離脱することなしには、社会から自己を引離すことはできない。社会はわれわれ自身の実在の一部をなしており、ある意味では、われわれ自身のもっとも良き部分であるがゆえに、社会とわれわれとはもっとも緊密でもっとも強靱な絆によって結ばれているのである。」(106 ページ, EM p. 60)

デュルケイムのこのような観点をヴェイユと照らし合わせてみると、明らかに後者は、前者同様、社会を超個人的な実在とみなしてはいたものの、個人と社会との間に抜きがたい対立性を認めていた点で、前者と決定的に異なっている。社会にではなく、個人に価値を置く、ヴェイユの観点であったからこそ、社会の本質的属性として、個人にたいする抑圧的性格を看とっていたのである。社会的抑圧論における彼女の基本的モチーフは、社会にたいして無限小にすぎない個人の存在性そのものに社会的抑圧の根源を見出すことにあった。そしてそれからの脱却の方途を、ぎりぎりのところまでは個人的思惟の力に依拠することにより、そして最終的には神の受容によって求めようとしていたのではなかろうか。

だがわれわれは、この問題にかんしてデュルケイムとヴェイユとを対比するだけで満足すべきであろうか。傍観者的に問題を眺めるのではなく、問題の本質に斬りこむためには、これだけはけっして十分とはいえない。しかし「個人と社会」をめぐる、社会学のこの根本問題は、簡単に解答のだせるものではないこともまた確かである。ここではただ、個人の側にパースペクティブを置くかぎり、社会との関係が矛盾をはらんだまま成り立っていることに注意を促しておきたい。すなわち、個人と社会との関係は、依存性と拘束性との共存において成立しているという見方である。

個人が社会(=他者との協調)なしには生存しえないことは、社会生活を営まない個人を想定しえない以上、自明の理である。社会はその本性からして個人を限りなく凌駕して

いるゆえに、個人は絶対的に社会に依存することを余儀なくされている。人間生活は必然的に社会生活であるから、人間の生存条件の重要な部分は、社会にこれを負っている。これが、原初的な意味あいにおける、個人にとっての社会の有用性であって、いつの時代にも、社会が尊重され、人間の「社会化」(socialization) ないしは協調性 (sociability) にプラスの意義が認められてきたのは、まさにこの点に源を発していたのである。

しかし人間は、社会に依存せざるをえないがゆえに、社会による拘束を忍ばねばならないという矛盾した状況に立たされている。他者との共存は、相互扶助的である反面において、常に相互制約的な一面をもっている。そうしなければ、すなわち個人の恣意にたいしてある制限を課さなければ、社会生活そのものが維持するのが困難となる。これが社会の個人にたいする拘束となって働くものであり、「社会化」なるものは、一面において、社会規範の強制的注入にほかならない。しかもこの社会的拘束は、必要な限度内においてこれを行行使するという節度をかならずしも持ち合わせてはいない。社会が機構化されればされるほど、本来ある程度必要とされる社会的拘束性が、不可避的に社会的抑圧に転化して行く。このように社会生活は、矛盾し合うふたつの側面を同時的に有することによって機能していることを、ここでは確認するだけにとどめておきたい。

それはさておき、デュルケイムとヴェイユの基本的な社会観の相違は、ふたりが生きた時代の背景のちがいはあれ、国家や祖国愛についての考え方でかなりの距たりを生みだしている。デュルケイムによると、家族、国家、人類は人間の道徳的発展の三つの局面を代表するものであり、互いに支持し合う関係にあるが、社会集団の序列において、国家の方が家族よりも上位に位置し、家族は国家の目的に従属するものでなければならない。また人類は、構成化された社会をもたないという点で、国家に劣っている (109—111 ページ, EM pp. 63—64)。

道徳的目的は当然国家的目的よりも上位にあるが、それを具象化するにふさわしい適切な人間集団として、人類を措定することはできない。そうだとすると、この矛盾を解決する手段は、ただひとつしかありえない。「それは、われわれが知るかぎり人間集団の中でもっとも高位に位し、かつ、人類とは異なるが、それにもっとも接近しているところの集団である個々の具体的な国家に、人間理想の実現を求めることである。」すなわち、「自国の内部において人類の普遍的利益を実現すること、言い換えれば、より公正な正義と、より高い道徳性の支配の下に、国民各国の功績とその地位との間に常に正しい関係をうち立て、個人の苦痛を軽減し、あるいはこれを予防するように国家組織を編成することをもって、その主要目的とすれば、充分である。」(112 ページ, EM p.65)

また、彼によると、愛国主義には二つの形態がある。第一の形態は、遠心的なばあいで、「愛国主義は国家の活動を外部に向けさせ、諸国家をして互いに侵略し合い、排斥し合う方向に促す」。これが攻撃的、軍事的であるのにたいして、第二のそれは平和的なもので、

「国家の内部を志向し、社会内部の生活の改善を目指すものである。この場合には、愛国主義はかえって、同程度の道徳的發展段階に達しているすべての国家を、同一目的のもとに結びつけることになる。」(同上, ditto) デュルケイムの志向する愛国主義が後者であることは、改めていうまでもない。

このように、デュルケイムの国家観の特質は、国家を最高位とはいわぬまでも、それに近い高度の道徳的存在と規定するところにあり、国家の本質を抑圧機関と規定し、倫理的な意味あいにおいては、国家をほとんど悪の権化としてとらえていたヴェイユとは、著しい対照をなしている。もっともそれならば、彼女が亡命期に祖国愛に訴えたこととの間に矛盾があると指摘できるが、しかしそれが国家の力の讃仰ではけっしてなかったことはむしろのこととして、国家の悪業を免罪することではなかったし、ましてや国家の道徳性を称揚するものではありえなかった。彼女が説いてやまなかったのは、苦難に陥った(国家とは区別された意味での)祖国への憐れみであり、それが国民的友愛の核となることを念じたものであった。

なお、デュルケイムにおいても、またヴェイユにおいても、社会と国家とはそれほど厳密には区別されておらず、両者はほとんど同一線上にある存在としてとらえられている。したがって社会の本質規定が、ほぼそのまま国家の把握と直結していたとみてよい。

さて、デュルケイムのばあい、たんに「道徳は社会のために作られたものである」だけではなく、「道徳はまた社会によつて作られたものでもある。」(120 ページ, EM p. 72) このことをよく証明するのは、道徳が社会とともに変わるという事実である。「道徳は社会自体によって生み出され、仕上げられたものであって、それゆえにこそ、道徳は、その社会の構造を忠実に反映するものである。」(122 ページ, EM p. 74) このことからさらに、次のような帰結が生まれる。「道徳の規則を確立するものが社会自体であるとすれば、道徳の規則にたいして、それが附随する権威を与えるものも、また当然、社会でなければならぬ。」(123 ページ, ditto) なぜなら、「社会は諸個人の力の総合的合一の結果であるがゆえに、比類なく強大な力を発揮する」ばかりではなく、「文明の荷負うあらゆる富の所有者であり、かつこれを保持し、蓄積」し、伝承するものであるゆえに、社会のこの超人的な知力が、権威の観念に特有の神秘的要素を付与するからである (123—24 ページ, EM pp. 74—75)。

したがって、次のような命題を樹てることができよう。「われわれの行為をかくも命令的に規定し、あるいは、その命令を拒んだりすれば、かくも強力な抵抗を示すところの感情をわれわれの内部に植えつけて、われわれを道徳的に形成するのは、社会である。われわれが抱く道徳意識は社会のなせる業であり、社会の表現である。われわれの良心が語るとき、われわれの内部で語っているのは社会なのだ。そして社会がわれわれに語りかける音調こそは、社会に付与された比類なき権威のもっともよき証左といえよう。」(125 ページ,

EM p. 76)

われはここに、社会決定論、さらに強く表現すれば、社会崇拜論ともいうべき、デュルケイムの面目躍如たるものを認めることができよう。デュルケイムのこの観点が反個人主義や保守主義につながるという類のイデオロギー的批判やそれにたいする反論は、われわれの関知するところではない⁽ⁱⁱ⁵⁾。われわれとしては、デュルケイムの社会中心的発想（それは不可避免的に社会管理的発想につながる⁽ⁱⁱ⁶⁾）とは思うが）を確認しておけば、それで十分である。

ところで、デュルケイムの考えによれば、上述の道德の第一要素たる規律と第二の要素たる集団への愛着とは、社会の二つの側面にほかならない。「前者の場合、社会は、われわれを抑制し、われわれに限界を定め、われわれの侵害行為をいましめ、かつ、われわれが一種の宗教的敬虔の念をもって頭をたれるところの權威として現われる。また後者の場合、社会はいわばわれわれを庇護する愛の力であり、養いの母であって、われわれの知的、道德的本体の主要部分はすべてこれに由来するのであり、われわれの意志は、愛情と感謝をこめてこれに身を委ねるのである。社会はある場合には、妬み深く畏るべき神であり、命令の違反を許さぬ立法者であるが、また他の場合には、信ずる者が喜んで身を捧げる救いの神となる。そして、社会のもつかかる様相や役割における二重性は、社会をして超個人的たらしめている比類なき固有性のしからしむるところである。」(128 ページ, EM p. 78)

デュルケイムはこの二重性を、モラリストたちのいう、義務 (le devoir) と善 (le bien) とに対比させているが、ここにデュルケイムの社会観の真骨頂が示されているといえよう。彼にとって社会とは、侵しがたい權威である反面において、慕い寄るべき愛であり、善なのである。否、さらにいえば、両者を含めて、社会は個人を超越するその本性のゆえに、神に似た存在とさえなるのである。一方、〈社会的なるもの〉はヴェイユにとっては主に集団的感情ないしは党派性を意味していたが、それを「力」にもとづく悪と規定し、神の愛の対極に置いた彼女の考えが、デュルケイムと決定的に乖離するものであることは、何ら疑いようがない。

デュルケイムの指摘する、道德性の第三要素である、意志の自律性については、簡単に触れるだけにとどめよう。彼にとって、道德性はたんに規律への服務や社会集団への愛着によってだけでは、これを支持するのに十分とはいえない。それに加えて、道德性は自由意志によって受容されることが必要である。「規則を敬うにせよ、あるいは、集合的理想に献身するにせよ、われわれは自己の行為の理由について能うかぎり明確にして完全な意識をもたねばならない。」(157 ページ, EM p. 101) すなわち、道德性は道德を理解する知性 (l'intelligence de la morale) によって支えられていなくてはならないとされている。ここに単純な社会決定論とは異なる、自律的立場が現われているとはいえるが、さきの二

つの命題に比して、その論証は圧倒的な迫力を欠き、いかにも付け足しという印象をまぬがれない。

われわれは最後に、デュルケイムが宗教をどうとらえていたか、もっと特定すれば、彼が神と社会とをどのように関連づけていたかについて瞥見しておこう。宗教の本質やそのとらえ方をめぐる問題点が、ここでの論題ではない。あくまでも、宗教のデュルケイム（社会学）的な理解が問題なのである。これについては、当然『宗教生活の原初形態』（1912）に拠ることになる。

序論において、デュルケイムは本書の結論が、「宗教は著しく社会的なものである」ということに尽きる、と明言している（30—31 ページ，FR p. 13）。そして宗教社会学が、もっとも単純な宗教である、原始宗教を分析の対象とする妥当性を論じている。さらに彼は、前提的な考察において、宗教現象の特質を超自然的な観念や神性に求める見解を批判し、加えて呪術との区別において、宗教の定義を次のように試みている。「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との連帯的な体系、教会と呼ばれる同じ道徳的共同社会に、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。」（86—87 ページ，FR p. 65）この定義のなかにすでに、宗教を集合的事象ととらえるデュルケイムの伏線が巧妙に張られているのであるが、その詮索はここでは避けておきたい。

さて、彼はオーストラリアのトーテミズムに依拠して、上の命題の立証を企図している。固有のトーテム的信念の態様、およびそれらの信念の諸起源にかんする諸学説を検討した後、彼は次のような帰結を導き出した。「われわれのたどってきた分析から、トーテムが異なった二種の事物を表明し象徴することは明らかである。一方、それは、われわれがトーテム的原理、またはトーテム神と呼んだものの感性的な形態である。しかし、他方、それは、氏族と呼ばれるこの一定社会の象徴でもある。それは氏族の旗である。それは、各氏族が互いに区別するための徴であり、その人格性の可視的な印である。そして、この印は、人・畜類または事物の何かの資格で、氏族の一部をなすすべてのものを含んでいる。したがって、それが同時に神と社会との象徴であるとすれば、神と社会とは一つではないであろうか。集団と神性とが各個の二実在であったら、どうして集団の記号がこのなかば神性の画像となることができたのであろうか。氏族の神・トーテム原理は、したがって、氏族そのもの以外ではありえない。しかし〔というよりは〕、氏族が、トーテムに用いられる植物や動物の可視的形態において、神格化され、想像に表象されたのである。」（373 ページ，FR pp. 294—95）

ここから神と社会との同一性を論証する試みが始まっている。研究の対象としてトーテミズムを設定したこと自体、たんに問題の単純化を図るためだけの意味をもつものではなく、デュルケイム特有のアプローチである、対象の一定の外的徴表からその本質に迫る方法にきわめて好都合であったからであろうと推測される。それに、彼の理解によれば、ふつう

宗教的現象の特質とみなされている、神秘的な超自然の概念は、昨今にいたってはじめて現われたものであって、原始人にとって神々は、驚異と崇拜の対象でありながら、もっと身近で、親しい、頼るべき存在であった。すなわち、「原始人がそこに見るのは、知能が因果に絶望するとき初めて屈服する一種の〈究極原因〉ではなくて、彼らが身近に観察するものを表象し理解するもっとも直接的な様式である。」(53 ページ, F R p. 35) そもそもこの点からしても、デュルケイムが神と社会との親縁性を論証する素地が存していたと理解することができる。

神と社会との類比は、次のようになされている。「一般に、社会が、自らが人々に及ぼす活動だけによって、人々の精神に神的なものの感覚をよび醒ますために必要なものを、すべてそなえていることは疑えない。なぜなら、社会がその成員におけるは、神のその信者におけるようなものだからである。事実、神とは、まず、人がある部面から自らよりも高級であると表象し、かつまたこれに依存している存在である。……さて、社会もまた、われわれのうちに永遠の依存の感覚を抱かせる。……社会は、われわれの仲介によってのみ、これらの〔社会固有の〕目的に達するのであるから、われわれの協力を命法的に要求する。社会は、われわれが自らの利害を忘れてその忠僕となることを求め、またそれなくしては社会生活は不可能になるあらゆる種類の障害・窮迫および犠牲をわれわれに強いる。……しかし、社会がこれらの譲歩や犠牲を物質的拘束によってだけ得たのであったら、社会は、諸宗教が畏敬しているような道徳的威力ではなく、われわれが必然的に屈しなければならぬ物理的な観念しかよび起しえなかつたはずである。ところが、実際には、社会が人々の意識に及ぼす権勢は、それが付与されている道徳的権威によるのであって、特権として持っている物理的優越によることはこれに比してはるかに少ない。われわれがその命令に服するのは、単にそれがわれわれの抵抗を克服するように武装されているからではなく、何にもましてそれが真実の尊敬の対象だからである。」(373—74 ページ, F R pp. 295—96)

つまり、社会は個人を超越する道徳的権威をもつゆえに、尊敬の対象となり、まさにその点で神と同一の性格をもっていると、デュルケイムは観たのである。社会の有するこの道徳的権威は、道徳教育論のところでも論じられていたように、諸個人にとって外在する威力であると同時に、諸個人に浸透し、その力を強大にし、その存在の不可欠の部分となるもので、この点においても、それは神の権威と等しいものである。事実、社会の「集合力」(la force collective) は、集会における心的高揚にみられるように、個人の日常的な感情、行為、力の水準を飛躍的に高める働きをしている。彼に惹き起こされる活力は、彼自身のものではなく、集団に由来するものであり、彼はむしろ集団の化身あるいは人格化した集団にほかならない。この集団の高揚は、集会や祭儀など一時的または間歇的なばあいだけではなく、ある歴史的期間を通じて、永続的なこともある。(以上の記述は、375—83

ページ, F R pp. 296—304 および 388—94 ページ, F R pp. 307—314 による。)

実は、社会の作用はこれだけにとどまらない。現在および過去の事例からして明らかのように、社会は俗的な事物を聖的な事物に変換し、そのかぎりでは聖性、すなわち神々を創造する力能を有しており、そうであるとすれば、社会は自ら神となる傾向すらあると見なくてはならない (383—86 ページ, F R pp. 304—06 および 396—429 ページ, F R pp. 314—42 参照)。

「われわれは、現在においても過去においても、社会があらゆる断片から聖なる事物を創造するのを見る。もし、社会がある者に熱中し、彼に社会を動かす主要な熱意を見出すとともにこれを満足させる手段をも見出すと信じるならば、彼は比類なき者とされて神化される。世論は神々を守っているのとまったく似た尊敬を彼に与える。これは、その世紀の信仰を受けていた多くの主権者に起ったことである。彼らを神性の直接的な代表者とみたのである。しかも、また、社会だけがこの種の祭神 (apothéose) の作者であることは明白である。なぜなら、社会はしばしば、彼ら自身の勲功だけではそれに何ら値しない人々をも、このようにして聖別することがあるからである。……世論が与える道徳的力能と聖物のもつ力能とは、根源的に同じ起源のものであり、また同じ要素で作られている。」(383—84 ページ, F R pp. 304—05)

社会的観点からするこのような宗教(力)の把握が正当かどうか⁽¹⁷⁾は、当面のわれわれの問題ではない。ここでは、社会の力能にたいするデュルケイムの評価と信頼がこの上なく絶大なるものであり、多神教に限定されるにせよ、聖性ないしは神性までも社会の被造物と見る、彼の社会至上主義ないしは社会神格論的立場を、われわれは驚嘆の念をもって確認するほかはないのである。本章冒頭の引用文にみられるように、ヴェイユが多少揶揄的にデュルケイムを引き合いに出したのは、まさにこの点にかんしてであった。信仰のとらえ方そのものについては、デュルケイムとヴェイユとでは、多神教的な「原始宗教」と一神教的な「高等宗教」という対象の違いを越えて、その根本的な姿勢と方法においてまったく相反している。このことは、詳論するまでもなく、両者の著作に接すれば明白であると思われるが、この点の徹底的究明は、宗教学者に期待するほかはあるまい。デュルケイムの宗教社会学的分析は、この後さまざまな形態の儀礼にまで立ち入るが、これも当面の主題からは外れるので、ここでは省略しておきたい。

デュルケイムとヴェイユという対極に位置するふたりの考え方を、われわれは上に対比してきた。根源的な問題、すなわち、社会観に限定して両者の比較を試みてきたわけであるが、根本におけるこの差異が、派生的な社会学的諸問題についての分析の数々にも及ぶことは論をまたない。それを個々の命題に即して検討する作業は、もはや今後に残された課題としてなくてはならない。

〈社会的なるもの〉をどうとらえるかは、社会学者にとっては、不断に問いつづけねば

ならない、究極の根本問題である。社会学者たちは誰もがこの問題に逢着し、苦闘を強いられる。疑いもなく、デュルケイムはこの問題の解答にひとつの範例を示した偉大な社会学者たちのひとりである。ジンメル、テンニエス、ウエーバー、さらにはパーソンズなどの社会学史上の巨人たちを、われわれはこれにつけ加えることができるし、これら諸学者の学説相互の対比にも大いに意味があるといえる。しかし、専門的社会学者ではなかったにせよ、ヴェイユの社会思想ないしは社会理論には、ある意味では専門学者以上の透徹した社会学的洞察が含まれていると、私は考える。そう確信すればこそ、煩わしいまでにヴェイユの文章に即して、その社会理論の再構成を試みてきたのである。そしてその過程で、ヴェイユの社会的抑圧論は、他の誰よりもデュルケイムの社会讃仰論と鮮やかな対照をなすものである、との考えに導かれて行ったのであった。

約言すれば、社会を救済者と規定するか、抑圧者と見なすかということが、両者の背反の究極原因である。社会はこの両面をもっていると、折衷することはた易い。問題はしかし、社会が上の両面性をもっていると仮定したばあい、その二面をつなぐメカニズムをいかに説明するかにかかっている。まことに、われわれは社会なくしては生きることができない。社会のなかに生きることが、人間の宿命である。その宿命的な社会生活において、われわれはある程度の社会的拘束を忍ばなくてはならないのであるが、それは不可避的に社会的抑圧に転化して行く傾向をもっている、と考えられる。私のこのような見解からすれば、デュルケイムに全面的に与することができないのは当然であり、細部にわたれば若干の異論はあるものの、ヴェイユの考え方から深く摂取するものがあるとの信念には、いささかの揺らぎも生じる余地がないのである。

くりかえし強調してきたように、ヴェイユの思想は、基本的には「力」と「愛」との対峙に尽きると考えられる。両者とも超社会的な問題と受けとれないこともないが、社会学における「勢力論」は前者の問題であり、また社会の本質が「結合上位」にある（高田保馬、新明正道）とすれば、後者の問題もその極限的なひとつの形態としてもっと深く究明するべきものである。

学問上の問題としてはこのように位置づけることができるのであるが、それ以上にヴェイユのこの「力と愛」の思想は、われわれの心の深部を強く打ちつづけてやまない。だが、ヴェイユとその思想を聖化することが、われわれの目的であってはならない。そうではなく、彼女の思想の援けを受けて、不可解な謎を秘める社会の現実のなかに躍りこみ、その実相の解明に力を尽くすこと、これこそが私の心からなる願いであり、そのためにも、いわば社会研究の導きの星として、ヴェイユをさらに深く理解し、究明することが、自分に課せられた内なる命法となっているといわなくてはならない。

〔完〕

注

- (1) ベトルマンによれば、フェヌロン校時代にすでに、ヴェイユは社会学により多くの興味を示し、デュルケイムをもっともよく勉強したといわれる(訳41ページ)。また、彼女は高等師範学校受験時代に、心理学などと共に、社会学を勉強していたことが知られる(訳93ページ)。Simone Pétrement; LA VIE DE SIMONE WEIL (I), 1973. 杉山毅訳、『詳伝シモーヌ・ヴェイユ I, 1909—1934』(勁草書房, 1978)
- (2) Émile Durkheim, Sociologie et philosophie, Préface de C. Bouglé, 1924. Nouvelle édition, 1951, Presses Universitaires de France. p. 6 山田吉彦訳、『社会学と哲学』(東京創元社, 1952)序3ページ。
- (3) Harry Alpert, Émile Durkheim and his Sociology, 1961. 花田・仲・由木訳、『デュルケイムと社会学』(慶応通信, 1977)第1部9「危機に際会する祖国の為に」
- (4) アルバートは、デュルケイムの「社会」概念を、統合としての社会、規制としての社会、表象としての社会の三側面から説明している。同上書、第III部「社会、進化、パーソナリティ」
- (5) 最近になって、デュルケイム研究の進展と再評価の気運につれて、彼にたいする反個人主義という批判に抗して、デュルケイム擁護論が盛んに展開されているが、社会の現実には即さない、論理や心情や背景の上だけの論争は不毛であろう。
- (6) 私は以前にもこういう考えを提示したことがある。八木正『現代の職業と労働』(誠信書房, 1972), 168—69ページ参照。
- (7) デュルケイムの社会学的な宗教論にたいするひとつの反論が、岳野慶作著『社会学派の宗教』(中央出版社, 1948)によってなされていることを紹介しておこう。キリスト者である彼が、社会学派の宗教論の誤謬と指摘するのは、次の諸点である。①社会学派が宗教的事象の研究に用いる方式の誤謬、②宗教的事象の解釈の誤謬、③宗教生活の性質に関する誤謬、④人間と社会との関係に関する誤謬、⑤とくに、宗教の原始形態に関する誤謬(同書、第二章第二節)。

本篇で使用した略記号は、次の著作を示している。

著Ⅳ＝春秋社版『シモーヌ・ヴェーユ著作集Ⅳ』(1967)

AD＝ Simone Weil: ATTENTE DE DIEU (1966, Édition Fayard)

SP＝ Émile Durkheim: SOCIOLOGY ET PHILOSOPHY. (1924, Nouvelle édition, 1951, Presses Universitaires de France) 山田吉彦訳、『社会学と哲学』(東京創元社, 1952)

SU＝ Émile Durkheim: LE SUICIDE, Étude de Sociologie. (Nouvelle édition, 1930, Presses Universitaires de France) 宮島喬訳、『自殺論』(中央公論社, 世界の名著47, 1968)

EM＝ Émile Durkheim: L'ÉDUCATION MORALE (Nouvelle édition, 1963, Presses Universitaires de France) 麻生誠・山村健訳、『道徳教育論1』(明治図書出版, 1969)

FR＝ Émile Durkheim: LES FORMES ÉLÉMENTAIRES DE LA VIE RELIGIEUSE, Le système totemique en Australie. (5^e édition, 1968, Presses Universitaires de France) 古野清人訳、『宗教生活の原初形態(上)』(岩波文庫, 1941)