

コミュニケーションと道德的秩序：デュルケーム、ミード、ハーバーマス

山下，祐介

<https://doi.org/10.15017/2328463>

出版情報：哲學年報. 53, pp.167-185, 1994-03-25. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：

コミュニケーションと道徳的秩序

——デュルケーム、ミード、ハーバーマス——

山下 祐 介

- 一、デュルケームの道徳論
- 二、ミードの倫理学
- 三、コミュニケーションと討議的倫理学
- 四、道徳的問題と社会学

今世紀の境目に提唱された道徳科学——道徳を科学的に取り扱おうという試み——は、世紀末を迎えつつある今日において、ますます盛んに議論されるようになってきた。なかでもL・コールバーグの道徳に関する発達心理学的研究や、J・ハーバーマスの討議的倫理学の試みは注目すべきものである。これら心理学や哲学の動きに対し、社会学においては現在まで、道徳社会学が社会学の中心的位置を占めるといふようなことにはなっていない。道徳科学の古典的提唱者の一人として、E・デュルケームという大社会学者を抱えながらもである。

本論文の目的は、このデュルケームの道徳論を、いま一度別の観点から振り返ることで、社会学の立場から、近年の心理学、哲学における道徳理論に対して一つの注意を促すことにある。その別の観点とは、コールバーグやハーバーマスが自らの倫理学を打ち立てるために依拠したところのG・H・ミードの理論そのものに内在するものであり、プ

ラグマティックな倫理学的観点とでもいうべきものである。

以下、まずは、デュルケームの道德社会学を振り返ることから議論を始めることにしたい(第1節)。この道德社会学をミードの理論によって補おう(第2節)。この文脈の中で、ハーバーマスの倫理学をとりあげ、その哲学的貢献を検討したい(第3節)。最後に再びデュルケームとミードに立ち帰ることによって、社会学の立場から、この最新の道德哲学に一つの指摘をしようと思う(第4節)。

一、デュルケームの道德論

道德問題はデュルケームの生涯のテーマであった。学位論文『社会分業論』(1893)において、彼はすでにこのテーマを入念に取り上げている。『社会分業論』では、彼は、二つの社会的連帯を理念型的に構築している。既に常識とも言うべき、古典的理論だが、とりあえずこれを振り返ることから始めよう。

彼は、「目に見える客観的なものから」(Durkheim, 1895: III-2^c)という自らの社会学的方法の規準に従って、「法」に着目し、次のようにいう。我々の社会には、「抑止的法」と呼ばれるものがある。抑止的法とは、犯罪を抑制するための法律であり、これを破つたときにはあるサンクションが加えられることを規定しているような法律である。では犯罪とは何か。犯罪は何ゆえ罰せられるのか。デュルケームによれば、それは「悪ゆえに」ではない。犯罪が罰せられるのは、それが当該社会の正常な人々の感情、すなわち集合意識を傷つけるからである。刑罰は常に感情を伴うことを我々は知っている。例えば我々は、殺人者に対し何らかの敵意を覚えずにはいない。殺人が敵意を呼ぶのは、それが正常な社会を傷つけ、人々の集合的感情を踏みにじるからである。こうして、集合意識——我々は皆同じだという感情——から生じる連帯があり、これをデュルケームは機械的連帯と呼ぶ(Durkheim, 1893 (1902): I-2)。

他方、もうひとつ別の型の法律がある。「復原的法」がそれである。家族法、契約法、商法などがその代表である

が、これらは上のような集合意識とは無縁な法律である。これらは犯罪を抑制するものではなく、社会内に何らかの破綻が生じたときに、現状回復・現状維持を目指すためのものである。それは人々に同じであることを強要するものではなく、人々の社会関係について、ただ間接的に規定しておくだけのものである。この法律が表す連帯をデュルケームは有機的連帯と呼ぶ (Durkheim, 1893 (1902): 1-3)。

デュルケームによれば、人間社会にはあらかじめ機械的連帯が存在しており、この連帯が衰退していくのと入れ替わるようにして有機的連帯が生じてくる。この二つの連帯間の移行を促すのは分業である。彼は言う。社会の容積と密度が増大すると、個体間の生存競争が活発化し、分業が始まる。一方で、激しい競争の中、諸個人は専門化し、新しい生産物を生み出すようになる。また他方で、激しい生存競争は、諸個人を疲れさせ、社会全体の需要を増大させる。新しい製品の供給と需要が一致し、新しい職業が定着する。こうして分業は不可避に進んでいく (Durkheim, 1893 (1902): II-2)。

分業は、人々の間に差異を生じさせた。この差異の増大は、人々に自由・解放の精神を与え、集合意識を減退させて、機械的連帯を破壊していった。人々はもはや集合意識によつては十分に結合しえない。集合意識は現代ヨーロッパ社会の人々を規制するのに十分なものではなくなっている (Durkheim, 1893 (1902): II-3)。だが他方、分業は、人と人とのつながりを以前より密接なものにした、と彼はいう。分業が進んだ社会においては、いかなる個人も他者なしに存続することはできない。八百屋は農業者なしには生活を維持できないのである。それゆえ、分業による有機的連帯は、集合意識による機械的連帯以上に強固なものとなる。有機的連帯は、人々を自由にしておきながらかつ、機械的連帯と同じくらい道徳的に堅固な結合なのである (Durkheim, 1893 (1902): 1-3)。

デュルケームはこのように述べた後、しかし現代社会は必ずしもそうはなっていないという。分業は進んだ。機械的連帯は衰退した。しかし、有機的連帯は十分な形では生まれていない。彼が例示するのは恐慌である。分業が生み

出した市場は、これまで存在してきた市場とは比べものならぬほど広大なものとなった。しかし、それとても限界はある。だが、投資家はこの限界を認めず、無限の欲望をもって市場に望む。結果は過剰な投資、恐慌、倒産、絶望である (Durkheim, 1893 (1902): III)。現実には、現代社会には、適切な規制が欠けている。投資にはその市場に見合った適切な制限が必要だが、その規制が存在しない。適切な道德がないのである。これは病理である。では、この病理を癒すのに必要なことは何か。デュルケームは、コミュニティのメンバー間の相互接触の増大が必要だとし、そのために役立つものとして同業組合をあげる (Durkheim, 1902: intro.)。

ここで問題なのは、デュルケームが道德を「客観的に」扱っているという点である。機械的連帯をもたらす集合意識も、有機的連帯をもたらす分業も、デュルケーム自身においてはともに客観的なモノである。だが、集合意識と分業は、やはり異なるレベルに属するものである。集合意識はあくまで個人の内部で、個人の心理の内に直接働きかけるものであり、他方分業は個人の外部に存在し、そのまま直接個人の内面に関わるものではない。同時代のM・ウェーバーの理解社会学の主張——社会学は個人の内面を理解することから社会現象に関する考察を始めねばならない⁽¹⁾——が、シンボリック相互作用論等を通じて、今日では広く認められている以上、分業が直接連帯をもたらすかのようなデュルケームの記述は、理論的不備を指摘される可能性が非常に大きい。

もちろん彼も、道德を扱う際に、一貫して諸個人の主観的部分を捨象していたわけではない。後の『道德教育論』(1902-3)の中では、彼は道德に必要なものとして次の三点をあげており、これらは明らかに道德の主観的要素なのである。すなわち、

① 規律の精神、② 集団への愛着、③ 自律性の三つである。

しかしここで問題が生じる。このような主観的な道德要素は、③の「自律性」が入っているとはいえず、機械的連帯

を促す集合意識といかに違うものであるのか、それとも同じものであるのか、その相違を明確にしてはいないのである。

二、ミードの倫理学

私は、ミードの社会哲学にあたることで、デュルケームのこの不備は、ある程度解決されうるものと思う。次にミードの倫理学を見よう。

デュルケームは、同時代の海外哲学の一派にすぎぬプラグマティズムに対し、今から見ても不思議なぐらい大きな関心を抱き、研究対象としても取り上げている。その成果は著述の形にこそされていないが、『講義録』プラグマティズムと社会学』(1955)として今もみることが出来る。しかし、デュルケームが知っているのは、四大プラグマティズムのうちでも、Ch・S・パース、W・ジェームズまでであり、J・デュイイについてはその才能がまだ完全に開かれてはいない前期の若干の作品に限られている。まして、最年少のミードについては、同時代のアメリカにおいても知名度が低かったわけであるから、遠く離れたアメリカとフランスの間では知る由もなかったのである。

デュルケームのこの時代的・地理的制約は、彼の残したプラグマティズム論を見る際に、決して忘れてはならないことである。というのは、プラグマティズムは、デュイイ中期に大きな変革を遂げ、それは哲学そのものの地盤を揺るがすようなものであったからである。すなわち、社会改革をも、哲学の直接の領域に持ち込もうという動きであり(Mills, 1964)、哲学のこの改革運動はデュイイにはじまり、ミードに至って初めて完成される⁽³⁾。デュルケームは、プラグマティズムのこの大改革運動を見ることはできなかったのである。

他方ミードの方も、例えば『社会科学の論理』(1911)において「社会学の課題は何か」という問題に真っ向から対決するなど、社会学の哲学的意義づけには強い関心をもちながらも、社会学の理論そのものについての突っ込んだ議

論はほとんど行っていない。彼は社会学者ではなく、あくまでも哲学者として社会学を論じていた。講義録『十九世紀の思想動向』所収の「十九世紀のフランス哲学」(Mead, 1936b: Appendix)においても、彼はここでA・コントをとりあげているのだが、しかし社会学者としてではなく哲学者としてのコントを論じているのであって、ましてデュルケームについて何かを論じるということはなかつたのである。

だが、両者の社会学論の接点は容易に見付けることができる。というのは、ミードは心理学・哲学の立場から社会結合の仕方について、次の二つを区別しているのだが、この区別は、デュルケームの行った連帯の二つの区別とほぼ同一のものを指していると考えられるからである。すなわち、ミードは次の二つの結合を区別している。

(a) 同じ反応傾向をもつことから生じる結合、皆同じだという連帯感からくる結合。

(b) 異なる他者たちが相互に違う役割を果たしながら分業し、社会としては一つの有機体をなしているという感覚からくる結合 (Mead, 1929: pp. 396-7)。

の二つである。

まず(a)についてであるが、これはあきらかにデュルケームのいう集合意識による機械的連帯に対応するものである。この型の社会結合の典型例は、敵国との対戦下における愛国心である。彼の脳裏には第一次世界大戦がある。彼によれば、この大戦は、一般に言われるように国際関係の欠如によって惹き起こされたのではない。ヨーロッパ各国は当時、それぞれに国内的問題を山積みにしていた。とくに労使関係の対立は激しかった。この国内の問題を解決するには、それに足るような秩序が必要であり、その秩序をもたらさうような十分な心的結合力が必要だった。各国はそれぞれ、国民の愛国心を必要としていたのである。そしてこの愛国心をえ、国内の秩序を取り戻すために、戦争という手段がとられた。敵国が設定され、これへの敵対という反応の同一性が、これまでバラバラであった諸国民を一つにする。これまで異質であった人々が、共通の敵に対する敵対心によって同一の国民になる。第一次大戦は、

このような心理学的メカニズムによって惹起された、というのである (Mead, 1915; 1929)。

彼はこのような結合がもつ危険性について、次のように述べている。この型の結合においては、我々は自らをコントロールすることができない。我々は、我々がどこに向かうのか分らないのである。我々は、果てしない闘いへと向かう自分自身を抑えることができない。しかも、このように共通の敵に対する破壊的反應によって我々が結合するときは、我々がたとえ結合しえたとしても、敵である他者とはいつまでもたつても結合することはない。「同質の者」とは結合するが「異質な者」とは結合できないのである。

これに対し、(b)の型の結合は逆に、他者と異質であることが前提である。我々はそれぞれ異質であり、しかし他方で、全体として一つのコミュニティを形成している。成員は、それぞれ異質であるが故に他者には果たせない機能をそれぞれ負っている。他者は自分とは異なる機能を果たしているが故に、その他者なしにコミュニティの存続はありえない。そしてまた自分自身も、コミュニティへの貢献によって、他者にとつてなくてはならないものであり、他者からの尊重を得るに値するものである。彼はこのような結合の例として、チームワークの状況をあげている (Mead, 1934: chap. 35)。

このような意識は (a) のような単純な集合意識とは異なるものである。というのは、道徳的問題の処理に関しこれら二つの意識が導く結果は全く異なるからである。戦争状態において、(a) では戦うしかなかったものが、(b) では調停に向かう。(b) の意識に従うならば他者は決して排除されてはならないものだからである。明らかに (b) の意識は (a) の意識よりも上位に位置づけられるものである。デュルケームが病理と呼んだ現代社会の状態は、このような有機的連帯に対応する意識の欠如の状態——そしてそれによって規制が欠如している状態——を指していると考えられる。

ミードの上のような議論から、有機的連帯にも、それに伴う意識が必要であること、そしてそれは少なくとも単純

な集合意識とは異なるものとして説明しうることが分かる。もちろん両者の理論的整合性は、より深く考察されるべきだし、ミードの社会意識論も、彼の残した心理学理論との関係でより詳細な議論が必要であろう。しかしここではこういった細かい点に触れることは避けたい。以下、ミードの主張をもっともなものと捉えた上で、次の点に議論の関心を絞ろう。すなわち、ではこのような意識はどのようにして生じうるのか、「我々は皆一緒だ」という集合意識から、「我々は皆違うが全体として一つだ」という意識への移り変わり、発展・発達は、どのようなかたちで行われうるのであろうか。

この議論に関しては、心理学や哲学の間で研究が進んでおり、その顕著な例としてJ・ハーバーマスの道徳論がある。次に、この点に関する彼の議論を見ていくことにしたい。

三、コミュニケーションと討議的倫理学

ハーバーマスは、大著『コミュニケーション的行為の理論』(1981)で、社会理論のコミュニケーション的転回という大きなパラダイム転換を試みた。その二年後の一九八三年に出された『道徳意識とコミュニケーション的行為』は、その際に埋められなかった論理の輪を補うものである。この書では、心理学との分業のもと、コミュニケーション的行為の理論の観点から、道徳発達論に関して哲学の立場で議論を行うというやり方をとっている。もともと、彼の理論の全体的な連関をここでは追うことはできない。ここではただ、この書でなされた道徳発達論に関する大きな理論的前進を抽出し、それが先の社会結合論や社会意識論とどう結びつくのか(本節)、さらに彼が導き出した結論が、社会学者にとってどういう倫理的意味をもつのか(次節)を考察したい。但し、後の論点に関しては、私はハーバーマスのみに頼るのではなく、もう一度デュルケムとミードに立ち帰るつもりである。

ハーバーマスは、自らの倫理学を根拠づけるために、近年、心理学で盛んに行われている道徳の発達段階論を利用

している。彼が依拠するのは主に、コールバーグとセルマンである。

J・ピアジェの発生的認識論を道徳論にも応用する、というやり方で形成されたコールバーグの道徳発達論は、次のような主題をもっている。「発達心理学は、哲学上の問題の解決に役立ち得るのだろうか。」「哲学者は、心理学者が発達の問題を解決するのを助けることができるだろうか。」(Kolberg, 1971=註: p. 2) 道徳性の形成という問題に関して、哲学と心理学の対話の中で、心理学者の立場から何がいえるか、これがコールバーグのテーマである。

彼は、この問題に対処するべく、心理学が扱う道徳問題について、次のように注意深く規定を行っている。確かに文化によって道徳の内容は様々であるかもしれない。しかし、その形式は普遍的である。心理学は、道徳の形式に関して、文化相対主義を逃れて、道徳の発達段階を普遍的なものとして再構成しよう。この立場からデータが採集され、このデータとの兼ね合いの中で、有名な道徳発達の六段階図式が導き出された。それは次のように大きく三つにも分けられている (Kolberg, 1971=註: pp. 22-3)。

I. 前慣習的段階

第一段階—罪と服従への志向

第二段階—道具主義的な相対主義志向

II. 慣習的段階

第三段階—对人的志向

第四段階—「法と秩序」志向

III. 脱慣習的段階

第五段階—社会契約的な法律志向

ハーバーマスの道徳発達論は、このコールバーグの作業に対する、哲学者の側からの対応である。彼は、コールバーグの成果と対話しながら自らの理論を「間接的に実証（下線はハーバーマス）」(Habermas, 1983 ≡ 1990: p. 117) 、「根拠づけようとする。他方また逆に、自らの理論によってコールバーグの理論を哲学的に精錬させようとする」(Habermas, 1983 ≡ 1990: pp. 117-9)。

彼は、セルマンなどを引用しながら、「パースペクティブ」概念に着目し、パースペクティブ構造の複雑化として、コールバーグの各段階を相互行為のレベルで位置づける(表1参照)。以下、前慣習的段階・慣習的段階・脱慣習的段階の順に見ていこう。相互行為の前慣習的段階の特徴は、「参加者の行為パースペクティブの相互性」(Habermas, 1983 ≡ 1990: pp. 156-7)である。この時点で既に、ハーバーマスは自らのコミュニケーション的行為の理論の成果を確かめながら話を進めている。対話の中で、子供は、知らず知らずのうちに「私」と「あなた」の話者のパースペクティブをとることを覚える。話者は相手のパースペクティブをとってはじめて、自分の話したいことを伝えることが可能となる。この「私」と「あなた」の相互的なパースペクティブが相互行為の中に組み込まれるのが、この段階である。話者のパースペクティブが相互行為の中に埋め込まれて初めて、子供は、相手がすることをあらかじめ予測して、自分の次の行動を決定するようになるのである。

この話者のパースペクティブの中に、観察者のパースペクティブが持ち込まれたとき、子供は慣習的段階に入る。第一人称と第二人称に、第三人称が加わる。子供は目の前の自己と他者を、「社会」の視点から見おろす。ここに至って、社会的通念が規範としての意味をもつようになる。「これまで正しかったから」ということが、社会という視点から初めて規範となり、「規範に導かれた行為」が成立する。こうして、この段階で初めて道徳意識といえるものが成立

表 1 (Habermas, 1983=1990: pp. 166-7)

相互行為の段階、社会的パースペクティブ及び道徳的段階		認知的な構造		社会的パースペクティブ		道徳判断の段階	
行為の種類	パースペクティブ構造	行動期待の構造	権威の概念	動機づけの概念	パースペクティブ	正義の概念	
前慣習的段階 権威に統制された相互行為	行為パースペクティブの相互的結合	個別的な行動パターン	準拠的人物の権威：外的に賞罰される意志	準拠的人物への忠誠：報酬と処罰への方向づけ	利己的パースペクティブ	命令と従属の相補性	1
自己の利害に基礎をおく協同					補償の対称性		2
慣習的段階 役割行動	観察者のパースペクティブと参加者のパースペクティブの調整	行動パターンの集団範囲の一般化：社会的役割	超個人的意志の内面化された権威：忠誠心	義務 対 性向	第一次集団のパースペクティブ	役割への適合	3
規範に導かれた相互行為		役割の集団範囲の一般化：規範のシステム	非個人的集合意志の内面化された権威：正当性		集合体のパースペクティブ(システムの視点)	現存する規範システムへの適合	4
脱慣習的段階		規範を検証するための規則：原理			(社会にアプリアリな) 原理のパースペクティブ	正義の原理への方角づけ	5
討議	話者のパースペクティブと世界のパースペクティブの統合	原理を検証するための規則：規範を根拠づけるための手続き	理想的妥当 対 社会的通用	自律性 対 他律性	手続的パースペクティブ(理想的役割取得)	規範を根拠づける手続きへの方向づけ	6

批評的意識を高めるための

するのである。

ハーバーマスは、このように、コールバーグの道徳段階論と、セルマンのピアスペクティブ論に、自らの相互行為の発展段階論を重ね合わせながら、道徳意識の発生について議論していくのだが、彼の理論的関心からいうと、上の慣習的段階から次の脱慣習的段階への移行に関する説明こそが重要である。この移行過程の説明において、彼のコミュニケーション的行為の理論のもつ最も大きな利点が明らかとなるからである。

慣習的段階から脱慣習的段階への転換を促すのは、ハーバーマスによると討議である。「論議は、コミュニケーション的行為の中で初めは暗黙の内に掲げられ、コミュニケーション的行為に根拠ないままに付随している妥当要求に焦点をあて、これを検証するのに役立つ。論議は、それに参加する人々の仮説的態度を特徴としている。」(Habermas, 1983 II 190: p. 158) 討議の中で、これまでもっていた社会のピアスペクティブと、新しく形成された「世界のピアスペクティブ」が対立する。生活世界の内部において、これまで自明で正しいものとされてきた規範・道徳が、世界のピアスペクティブから疑問に付される。その自明性が剥ぎ取られる。それは正しいかもしれないが誤っているかもしれない。

討議の場においては、全ての明証性が失われ、あらゆることが疑問に付される。これまで信じられてきた規範も、ここでは仮説的に正しいのにすぎない。ただ、ミードのいう「話学宇宙 (universe of discourse)」の中で、妥当性を最も主張できたものが正しいということになる。この過程が日常的プロセスとなったとき、個人は自分の属する社会をこえ、世界のピアスペクティブから、道徳的問題に対処しようようになる。脱慣習的段階にあつてはこうして、討議が道徳を生み出す。いや、より正確にいうと、この段階においては討議のみが道徳を生み出さうものなのである。ハーバーマスはこうして、ミードの「理想的役割取得」の概念を援用しながら、コミュニケーション的行為の観点から道徳意識の形成過程を再構成し、道徳意識の形成をピアスペクティブ構造の発達として捉えるのである。つまり、

具体的な道徳的コンフリクトを、さまざまなパースペクティブをとって、できうる限り抽象的に解釈しうるかどうか、これが、道徳意識の発達段階を決定するというのである。いかに様々な人々の態度をとつてものを考えられるか、それが誰であれ、同じようにその人のことを考えて行動しうるかどうか、道徳の発達を測るポイントである。こうしてハーバースは、「世界の脱中心化」を、道徳発展の中心にすえる。つまり、道徳論理がいかに抽象化するか、どれだけ普遍的抽象的に道徳的判断をしうるかが、道徳の発達にとつて重要だ、というのである。この点に関して、ハーバースもコールバーグも見解を一にしているのだが、ハーバースがコールバーグから理論的に抜きん出るのは、このような道徳的発達には討議によつてなされるのだ、という例の「コミュニケーション的」なパラダイム転換においてなのである。

先にデュルケームとミードから導きだした二つの社会意識、その一方から他方への展開は、コールバーグやハーバースのいう慣習的段階から脱慣習的段階への変化に対応すると考えてよいだろう。我々は同一であるという集合意識がもたらす社会的パースペクティブが、異質な人々のパースペクティブと対立する。この対立が、より広い観点で止揚されたとき、異質だが同一の社会に属する他者たちとの共存が可能となる。そしてこの変化は、もしハーバースの理論が正しいのならば、討議における「理想的役割取得」によつて可能となる。パースペクティブの無制限の移動が、様々な他者、様々な社会の観点からの既存の規範の徹底的吟味を促し、ここから有機的な社会意識が生まれる可能性が出てくる。そして、こういった意識は、発生論的にいって、単純な集合意識のあとに生じてくる、より高度なものなのである。⁶⁾

とはいえ、道徳の発達が思考の抽象化とイコールであるかについては、疑問が残る。というのは、これが正しいのなら、極論すれば、道徳教育は抽象的な文法を教えればよいということにもなりかねないからである。そしてハーバースもこの点に気付き、釈明をしている。最後にこの問題について、もう一度デュルケームとミードに立ち帰って検

討してみることにしたい。

四、道徳的問題と社会学

問題は次の点にありそうである。ハーバーマスはミードの「一般化された他者」概念に依拠して、話者・社会・世界の各パースペクティブを区別しているが、しかし世界のパースペクティブといえども全くの抽象ではない。それは具体的なものが数多く組織化され組み合わされて構成されたものである。その意味では、具体か抽象かは、それがどれだけ多くの物を含んだものかという程度問題にすぎないことになる。

ここで、プラグマティズムの公理を検討してみたい。それは真理とは何か、という問いに答えんとするものである。創始者パースにとって、それは「概念を明晰にする方法」(Peirce, 1877)である。⁽¹⁾この定義が、心理学を基礎にして哲学を再構築しようとするジェームズによって、「真理とは満足である」(James, 1907)と簡潔な形にまとめられることになる。この定義をめぐって、パースとジェームズとは大喧嘩をするのだが、しかし、両者は、科学は道徳的問題を解決しえないという信念においては共通する。パースにとっては「愛」(Peirce, 1891)が、ジェームズにとっては宗教 (James, 1902) が、その替わりとなる。デュイイ、ミードが、上の二人と一線を画すのは、このプラグマティズムの公理を「真理とは問題解決である」と読み換え、これを道徳的問題や哲学的問題、社会問題へも直接応用している点にある (Mead, 1930: 1936a)。

ミードにとって、真理とは問題解決である。つまり、異なる諸衝動がコンフリクトを引き起こしている中で、次の行動をいかに適応的に行いうるか、その適応度から真理性が測られることになる。この公理が、道徳的真理についても応用される。ミードに従うならば、規範の客観的妥当性は、個人と他者の間の(あるいは個人と社会との間の)コンフリクトをその規範がうまく解決しうるかどうか、という点から判断される。うまく処理するならばそれは真であ

る。しかし処理できないのならば、それは新しい規範によって書き換えられねばならない (Mead, 1899; 1913; 1923)。先のハーバーマスの理論との関係で重要なことは、この問題解決は最終的には具体的な行為によってもたらされねばならないことである。ハーバーマス自身も気付いているように、道徳的意識は、そのまま意識でとどまっていることはできない。最後は行動に帰って行かねばならない (Habermas, 1983—1990; p. 179)。ハーバーマスやコールバーグのいう道徳意識は、行動に至る前までの論理的操作能力のプロセスについてのみ述べているのにすぎないのである。それはすでにみたように、コールバーグが道徳の内容と形式を区別し、形式のみに関心を絞ることとする方法論的前提にあらわれている。このような前提を立てている以上、ハーバーマスやコールバーグの理論は正當なわけであるが、社会問題や道徳問題を直接扱う立場にある社会学にとっては、この議論では不十分である。社会学にとっては、彼らが切り捨てたこの道徳の内容こそが問題となるからである。

周知の通り、デュルケームは「社会的事実」を強調した。デュルケームにとって社会は実在である。社会はそこにあり、それは個人を越えてそこにあるものである。道徳、法、集合感情、こういったものは社会的事実として、物理的事実と同じく存在しているものである。それは個人の主観とは関係なく、主観の外に、主観をこえて「在る」ものである。そしてそこに在る以上、我々はこの事実に従らなくては生きることができない。それは空腹に対してものを食べねばならないのと同じくらい、個人の主観をこえて認めねばならない事実なのである (Durkheim, 1895; 1)。

このような社会的事実にたいする人間の適応的關係こそが、道徳にとって重要である。そしてこれは、さらにひるがえって個人の幸福にとっても重要なのである。社会的事実に対する不適応は、必ずやその個体に悪影響を及ぼす。それは物理的事実に対する不適応がそうであるのと全く同じである。社会関係は、個人の主観をこえて「そこにあるもの」であり、この「そこにあるもの」としての社会的世界に適応できなければ、その行為は失敗せざるをえない。実際の道徳的行為にとつては、この具体的な社会関係に関する知識が非常に重要な役割を果たしている。逆にいえば、

いかに抽象的で高度な理論であっても、具体的な社会関係に関する知識に欠け、これと折り合わないものであるなら、それは——理論的には高度であっても——道徳的には高度であるとはいえないのである。

たしかにハーバースらが示すように、道徳を支えるものはコミュニケーションであり、討議である。しかし、なぜ討議か。それは次の行為を道徳的により高度なものとするためである。そして、コミュニケーションが道徳的行為を成功に導くかどうかは、社会に関する十分に客観的で具体的な知識が、このプロセス内いかに取り込まれるかにかかっている。抽象化は必要だが、それが全てではない。抽象と具象の間で、次の行動を適確に行いうるために必要な社会連関を知ること、そういった社会学的知識こそが必要不可欠なのである。アメリカ・プラグマティズムの批判的継承者であるC・W・ミルズは次のように述べている。「こんにち「人間の主要な危険」は、疎外された生産手段と、政治支配の隠蔽の技術と、国際的無政府状態とをそなえている現代社会そのものの、手に負えない諸力にある。」(Mills, 1959 註: p. 17) そしてそのために必要なことは、個人的問題と公的問題との、ぼんやり見えては決して洗い出せない連関を、「社会学的想像力」を駆使しながらうまく暴き出し、批判的吟味にさらすことなのである。

もちろん、知識の供給が直接、道徳的向上をもたらずかどうかはわからない。その知識を諸個人が、いかなる態度で受け入れるかについては、社会学者は何も言えないからである。人々が知識をいかに受け入れるべきかという問題、啓蒙の問題は、これまで哲学の専門領域であったし、今後もそうであろう。社会学はただ必要な知識を供給するのみである。しかし、少なくともこのことよって社会学は、道徳問題に関して何らかの貢献を行いうるし、必要十分ではないにしても、少なくとも必要不可欠の機能を負うものなのである。

註

(1) 一理解社会学にとって特に重要な行為は、……主観的に抱かれたこの意味から理解し説明することができるような行動である。」

(Weber, 1913—訳, p. 13)

(2) ミードが今日のような名声を博していくのは、死後、弟子たちの手で、遺稿集 (1932, 1938) や講義録 (1934, 1936) が刊行されたからのことである。ただし日本では、三隅一成らによって比較的早い時期——ミード生前——に、ミード哲学が導入された経緯がある (川瀬, 1975)。

(3) J・D・ルイスは、プラグマティズムをジェームズ、デュイイとパース、ミードの二つに分けるが (Lewis, 1976)、社会改革との関係という点では、デュイイ及びミードは、他の二人と一線を画している。なお、ミードの残した社会改革論については、別に稿を改めて論じる予定である。

(4) ここでF・テンニエスの本質意志と一般意志の区別、あるいはまたT・パーソンスのパターン変数などにもふれる必要があるかもしれない。しかしそれはまた別の課題である。

(5) ハーバーマースは、「理想的役割取得」の概念をミードから借りてきたとするが、私を見る限りミードの文献にはこの表現はない。ハーバーマースのミード理解は、H・ヨアスの研究『G・H・ミード』(1980)を媒介しており、この概念もここから引用されたものであろう。

(6) のちにハーバーマースは、違う観点——個性化は社会化によってもたらされる——からもこの点について論じている (Habermas, 1988)。

(7) 「ある対象の概念を明晰に捉えようとするならば、その対象が、どんな効果を、しかも行動に関係があるかも知れないと考えられるような効果を及ぼすと考えられるか、ということをよく考察して見よ。そうすれば、こうした効果についての概念は、その対象についての概念と一致する。」(Peirce, 1977—訳, p. 89)

参考文献

Durkheim, E.

1893 (1902) "De la division du travail social—Étude sur l'organisation des sociétés supérieures"=1971 田原音和訳『社会分業

論』青木書店。

1895 "Les règles de la méthode sociologique"=1978 高島喬訳『社会学的方法の規準』岩波書店。

1902-3 "L'Éducation Morale"=1964 麻生誠・山村健訳『道徳教育論』明治図書。

1956 "Pragmatism et Sociologie: cours inédit prononcé à la Sorbonne en 1913-1914 et restitué par Arman Cuvillier d'après des

- notes d'étudiants", Paris, Librairie Philosophique J. Vrin. =1956, 福鎌忠恕・福鎌達夫共訳『プラクティシズムと社会学』関書院。
- Habermas, J.
 1981 "Theorie des Kommunikativen Handens," Suhrkamp=1986, 岩倉正博・藤沢賢一郎・徳永恂・平野嘉彦・山口節郎訳『「フ」のコミュニケーション的行為の理論』未來社。
 1983=1990 "Moral Consciousness and Communicative Action", translated by C. Lenhardt and S. W. Nicholsen, Polity Press.
 =1991 三崎謙一・中野敏男・木前利秋訳『道徳意識のコミュニケーション的行為』岩波書店。
 1988 "Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze", Suhrkamp, =1990 藤沢賢一郎・忽那敬三訳『ポスト形而上学
 の断片』未來社。
- James, W.
 1902 "Varieties of Religious Experience"=1969 林田勉三訳『宗教的経験の諸相(上・下)』岩波文庫。
 1907 "Pragmatism"=1957 林田勉三訳『「プラグマティズム」』岩波文庫。
- Joas, Hans
 1980=1985 "G. H. Mead: A Contemporary Re-examination of his Thought", translated by Raymond Meyer, Polity Press.
 Kohlberg, L.
 1971 'From Is to Ought', in T. Mischel (ed.), "Cognitive Development and Epistemology"=1985 内藤俊史・千田茂博訳『「は
 かな」から「べき」まで』永野重史編『道徳性の発達と教育：ロールバウム理論の展開』新曜社。
 Lewis, J. David
 1976 'The Classic American Pragmatists As Forerunners to Symbolic Interactionism', *Sociological Quarterly*, 17: 347-359.
 Mead, George H.
 1899 'The Working Hypothesis in Social Reform', *American Journal of Sociology*, 5: pp. 367-71.
 1911 "The Logic of Social Science", in "George Herbert Mead Papers", Special Collection (1979), The University of Chicago
 Library, micro-filmed, 8 reels. (Box8, Folder8).
 1913 'The Social Self', *Journal of Philosophy*, 10: pp. 374-80.
 1915 'The Psychological Bases of Internationalism', *Survey*, 33: pp. 604-7.
 1923 Scientific Method and Moral Sciences, *International Journal of Ethics*, 33: pp. 229-47.

- 1929 'National-Mindedness and International-Mindedness', *International Journal of Ethics*, 39: pp. 385-407.
- 1930 'The Philosophies of Royce, James and Dewey in Their American Setting', *International Journal of Ethics*, 40: pp. 211-31.
- 1932 "The Philosophy of Present", edited by Arthur E. Murphy, with Prefatory Remarks by John Dewey, Chicago, University of Chicago Press.
- 1934 "Mind, Self and Society: From the standpoint of a Social Behaviourist", edited by C. W. Morris, Chicago, University of Chicago Press.—1973 総集三十巻・滝沢田鶴・中野収訳『精神・自我・社会』青木出版社。
- 1936a 'The Philosophy of John Dewey', *International Journal of Ethics*, 46: pp. 64-81.
- 1936b 'Movement of Thought in the Nineteenth Century', edited by M. H. Moore, Chicago, The University of Chicago Press.
- 1938 "The Philosophy of Act", edited by C. W. Morris et al., Chicago, University of Chicago Press.
- Mills, C. Wright
- 1959 "The Sociological Imagination", Oxford University Press.—1965 鈴木廣訳『社会学的想像力』紀伊國屋書店。
- 1964 "Sociology and Pragmatism: Higher Learning in America"—1969 本間康平訳『社会学とプログラミングマティズム』紀伊國屋書店。
- 三鷹一哉
- 1975 『行動科学の心理学』産業能率短期大学出版部。
- Peirce, Charles S.
- 1977 'How to Make Our Idea Clear'—1968 上山春平訳『概念を明晰にする方法』『世界の名著48：パース・ジェイムズ・デューイ』中央公論社所収。
- 1891 'Evolutionary Love'—1968 上山春平訳『進化の三様式』『世界の名著48：パース・ジェイムズ・デューイ』中央公論社所収。
- Weber, Max
- 1913 'Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie'—1990 海老原明夫・中野俊男訳『理解社会学のカテゴリー』未来社。