

反規範としての社会にかんする覚え書（一）

鈴木， 広

<https://doi.org/10.15017/2543250>

出版情報： 哲學年報. 23, pp.571-603, 1961-09-20. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：



反規範としての社会にかんする覚え書（二）

鈴木 広

第一「A」規範としての社会

「B」イデオロギーとしての社会学

第二「A」デュルケムの社会と規範

一、社会的事実の規定

二、観 察

三、批判的検討

第一 「A」

反規範としての社会、という表現は、それ自身一つの形容矛盾である、と言われるかもしれない。市民社会の自己意識としての社会学が、多くの場合、その学的体系の根拠とし、またそれゆえに、まさに社会の本質として把えてきたものは、規範としての社会であった。社会を本質的に一つの規範的事実と規定することは、その表現においてさまざまな形態をとってはいるが、社会学的イデオロギーの系譜をつらぬく、一本の赤い糸であった、と言わねばならな

い。

規範としての社会にかんする、社会学の把握は、さまざまな形態において、行われてきた。たとえば規範性を意識的に理論構成の主軸とすることに欠けているものでも、所与の、個人の存在に対して前提され、それ自身の力学にしたがつて彼を拘束するものとして社会を把える立場は、多くの場合、社会の規範的性質をこまかく分析することなく、またその規範性の物質的基礎からの論理的な関連づけなしに、当初から個人に対立して動かない、実体として社会を指定しようとするものであつた。

ここで、この学説、あの学説が、具体的にみてどうであるか、という問題はしばらくおくとしても、社会というものの概念が、社会的には個人に対立する含意をもつて成立してきたように、そしてまた社会と個人との対立の問題が、社会学史を一貫する中心問題であつたように、規範としての社会は、個人に超絶した実体として、設定されていたのであつた。おそらく、極端な個人主義を捨て切れなかつたスペンサーを特例とすることが許されるなら、十九世紀の社会学は、その中心の思想として、自然的に個人を規定する社会の觀念をもっていたとみなしてよいであろう。スペンサーの場合ですら、彼自身がその觀念と自己の個人主義との間の破たんを告白しているように、有機体または超有機体という概念に拠つて、規範としての社会を主張していた。

有機体説という、社会学の十九世紀的形態における社会の概念は、われわれが今日、個人意識の内部に規範的な社会意識を認め、個人のなかに社会を置くのとはことなつて、細胞の位置と機能とが、有機的個体の全体としての体制によつて決定されているように、社会の全体制という所与の自然的事実によつて、個人の位置と機能とを決定するの

みでなく、このように外在的な社会が、それ自体の法則を実現して進化するというまでに、社会の外在的な拘束性を強調した。その強調の事実的根拠はいうまでもなく市民社会であつて、市民社会の見えざる神の手こそ、有機的進化として表象せられた当のものであつた。

しかし有機体としての社会の意味は、そのままでは、規範としての社会という表象に一致しないというべきかもしれない。何故なら有機体という観念は、その部分的な諸要素に対して、正確には規範的に統制する存在であるよりは、物質的に先行して条件づける前提であるから。そしてこの意味での前提が、規範としての社会という観念を内包していた点に、夜警国家を理想とした十九世紀的市民社会の地点が求められる。「安い政府は良い政府」であり、神の手がはたらいており、規範的統制は不要であつた。社会が個人に前提されている事実を確認することだけが、市民社会の自覚として要請されていた。社会有機体説はこの要請にこたえて、社会の「見えざる」メカニズムを、「見える」有機体として常識化した。極端に言えば、十九世紀に社会学は不必要であつた。社会有機体説は、ヴィクトリア朝の詩人テニスンとともに、

「時をつらぬいて一つの目的が盛り上る

これを私は疑わない

日月の歩みとともに

人の思想がいやましてゆくのを」

というだけで十分であつたから。スペンサーの膨大な社会学体系が、結局は非干渉主義であり、何事もなすべからず

の哲学であつたことは、それを明らかに証明するであらう。もつとも、われわれはコントのなかで、すでに秩序の概念が、社会と個人との矛盾という問題に対して、国家的な道德教育によって支えられているのを見る。そしてこの意味での社会の規範性を、コントも自然的な分業^{II}連帯による社会の有機的統合によって基礎づけていたのであつた。

十九世紀もほとんど世紀末に近づくとき、われわれはそこに、デュルケム、テンニース、ジンメル、ヴェーバーという巨匠を見出すことができるのであるが、これらを転換点として、社会の規範性に対する注意は著るしく深められた。二十世紀的転回期において、十九世紀的な重荷を最も純粹に表現するものはデュルケムのみであり、ヴェーバーは運命としての市民社会のうちに、合理主義を見出してこれを規範化しようとしつつ、なおその試みの破たんに気づいていた。ジンメルはもはや有機体的社会を、たえず流動する社会過程に遊離して、規範性に対してほとんど禁欲せざるをえなかつた。十九世紀末の、従つて社会の有機的進化の結末にあたつて、事実をもつてえがかれた画像は甚だ暗い。テンニースによつて注意深く概念化されたゲルシャフトの人間は、規範としての社会が、まさに反規範として指定されねばならぬ事実を物語っているのである。

十九世紀から世紀末にいたる社会学的イデオロギーの展開にとつては、おそらくマルクス主義の介在ということだが、したがつて階級という現象の自覚が大きな意味をもっているであらう。ある社会学者は、社会学史全体を、マルクス主義の挑戦への対決として把えようとしている。市民社会の自己意識としての社会学が、規範としての社会を、次第に没規範的に、またははつきりと反規範として把えるようになるということは、非常に大きなイデオロギー的転回であると思われる。二十世紀以降には「西洋の没落」の結果、社会学の現実的基盤は急速にアメリカに向つて集中

する。とくに第二次大戦後は、市民社会的な体制そのものがアメリカのドルを中核として編成され、それが市民社会にとつて究極の規範としてはたらいっている。すなわちアメリカ社会学の世界化という事実が、現段階における市民社会の自己意識の形態である。この状態は、ある意味で十九世紀イギリスの位置に類比しうるものであるが、しかも規範としての社会の最後の母国であるアメリカの内部に、すでに反規範主義の傾向をはつきりと見出すことができる。

アメリカにおける規範主義はティマシェフに指摘されたとおりに、パーソンズの社会体系論に代表されるが、これが一方で強力に支持されながらも、なお市民社会の内部から根強い反対がわき起っていることを無視することはできない。パーソンズの社会体系が演繹的な規範的社会であるが故に、これをその実用的価値の有無によつて批判するものは、何故これが演繹的体系である「にもかかわらず、」ユートピアとして、現実の平面にひきすえられねばならないか、を無意識的に看過しているであろう。今はこれについて直ちに評論することは避けねばならないが、パーソンズ批判の形で、あるいはそれとは別に、ミルズ、フロムらによつて社会の反規範的規定が展開されていることに注目しなければならない。

この草稿においては、社会学史の全面的批判を試みるのではない。われわれは社会学がいかに規範としての社会から、反規範としての社会に、社会の本質を求めねばならない事態を認識するにいたったか、そのさいの論理的問題を二、三の理論によつて整理しながら、社会学そのもののイデオロギーを検討したいと思う。換言すれば、もし社会本質論が、社会学の諸問題を集中的に表現するものとするなら、この草稿は、主として形式社会学的な伝統のなかでおこなわれてきた社会本質論とは別のそれを目指すものである。

そのさい、ここでは次のような手続きをとりたい。われわれにとってやや唐突にきこえたソヴェト学界による、社会学Ⅱブルジョワ社会学の批判について、簡単な検討を行うことによつて、まず問題性を明らかにしなければならぬ。ついで、「規範としての社会」の立場を代表するデュルケムをとり上げ、その論理構造を明らかにしたい。未完の本稿はひとまず以上をもつて擱筆し、次第に前述の問題に展開していく予定である。われわれの考えはもちろん全く未完成のもので、整理も十分なされていないので、本稿は一つの覚え書という形式をとることにした。したがつて本稿は直接には決して「社会学史」ではないことを予め述べておかねばならない。

第一 「B」

社会学が人々の社会的意識の一形態であり、広義のイデオロギーの一分岐であることは言うまでもないが、これを全体として、いかなる階級的基礎をもつたものと見做すべきか、という問題が、社会学内部でもまた外部からもとりあげられている。それが科学であつて没価値的なものであり、いかなるイデオロギー的偏向をも含むべきでないという主張にもかかわらず、そのような主張をも包含して、外在的に、社会学の性格規定を行おうとする立場は、主として唯物史観の側から提起されてきている。そして最近において、この立場を最も尖鋭に、または露骨に表明したのは、一九五四年ソヴェト同盟アカデミーの哲学研究所によつて公刊された『史的唯物論』であつた。この初版は五年にでているが、その後「書評のなかや教師と科学研究者の集会で発表された、すべての貴重な、正しい批判的な意見と評言を考慮にいれるようにつとめた」結果、第二版の形に改訂されたものである（第二版の序文、大月書店刊によ

る)。

ところで、この書は「史的唯物論、すなわち社会発展の一般法則にかんするマルクス主義科学の諸原則を、系統的に敘述してあるような学習参考書」として編集されたが、本書全体にわたる問題は別として、われわれにとって直接関心をひくのは、第一章科学としての史的唯物論の第六節が「ブルジョワ社会学の崩壊」という標題を与えられていることである。史的唯物論そのものについて語る必要は、ここではないが、ソヴィエト・アカデミーが「ブルジョワ社会学」について、どのような公式的見解をもっているのかということは、われわれにとって大きな関心の的であった。それは一つには、日本の社会(科)学にとってマルクス主義が占めている大きい比重、とくに「社会学批判」の運動の意味から言えることであるが、同時に、革命後、社会学というものを捨て去り、社会理論が唯物史観に統一されたソヴィエトにおける、ほとんど最初の公的な社会学に対する発言とも受けとれるからである。事実、日本の社会学者のうちにも、この発言をとりあげて問題としたものがあり、それで一応結論は出た形になっている。

ソヴィエト・アカデミーによる社会学批判は、ブルジョワ社会学の崩壊という高姿勢を示してはいるものの、社会学プロパーに対するものであるよりは、社会理論全般に関するものであり、内容的には、(1)人種理論、(2)新マルサス主義、(3)地理的決定論、(4)技術決定論などをとりあげ、これら全体が、主観的観念論にすぎないと断定している。これら批判の対象となったものの大部分は、この批判以前にすでに「崩壊」してしまったもので、それを今更のようにとり出すのは、社会主義思想の崩壊の名の下にサン・シモン、フーリエ、オーエンを批判するのと同じように考えられる。社会学史上に名を残しているものではゴビン、チエンバレン、アモン、グンプロヴィチ、ロス、ボガダス、

アロンなどが対象とされているが、その批判の仕方は粗雑といわねばならない。社会学の巨匠達のうちではスペンサーが場違いのところに引き出されているのみで、われわれからみれば、これは全く社会学批判の態を成していないものである。

『コムニスト』一九五五年第一号における本書の書評は、この点について「ブルジョワ社会学は、自由と必然の問題を解決する力がなく、不可避的に主観主義、宿命論に落ちいり、社会発展の法則を神秘化し、もしくは歴史の客観的法則を完全に否定しているが、これは現代の反動的なブルジョワ社会学者の圧倒的な多数がやっているところである」と言つて、基本的には肯定しながらも、批判の対象とされる「著者の名前が、百色めがねで見入るように入れかわりたちかわり出てき、ときおり批判されているのは、反動哲学の主要な代表者ではなくて、二流の代表者であり、反動的なブルジョワ社会学者の論拠にたいして詳細な批判がかならずしもくわえられていない。……ブルジョワ理論および見解を論破するためには、まずなによりも、人をうなずかせる論証、それらの理論の内容の詳細な検討、本質的なまじめな証明が必要である。ブルジョワ哲学者の反科学的な見解には、問題の真に科学的なマルクスレーニン主義的解決を対置すべきであつて云々」と、批判の方法における欠陥をついている。本書についてわれわれの感ずるところを、この書評はある程度代弁しているといつてよい。事実、本書はラスキすらをも「ブルジョワジーの奴隸」としてきめつけるという教条主義に終始しており、ブルジョワ社会学なるものを、単に外在的にレッテルづけているにすぎないからである。この点では、かえつてわが国で遂行された「社会学批判」の業績が、はるかに深い洞察を示していたということができらるだろう。

このような不備にもかかわらず、本書に扱われた「社会学の崩壊」が、意外にわれわれにとって問題であったのは、スターリンの死後、所謂「平和共存」というソヴェートの世界政策の一環として、思想の平和的共存が問題となり、ソヴェートの社会学者（唯物史観の理論家）が次第に国際的な社会学会に進出して、所謂ブルジョワ社会学者との間に論戦を交す傾向を示してきたことによるとともに、わが国でもこれと表裏して、唯物史観と社会学、社会心理学との接合点を見出そうとする、マルクス主義の深化の方向が表面化したことによるであろう。社会学が全面的にブルジョワ社会学であり、「極端な反動性、折衷主義、無原則性、無学——これが現代のブルジョワ社会学者とブルジョワ社会学全体の特徴である（史的唯物論）」とか、それは「みじめな詭弁家、おべっかつかいであり、資本家階級の召使であり、労働者階級、社会主義の敵である（同右）」とか「すべての社会学、論説の基本的な政治上、理論上の意味は、社会の前進的發展が歴史の法則であるということを否定し、資本主義が不動のものであり、永遠のものであると証明しよう」とつとめ、帝国主義戦争と植民地抑圧を正当化し、人間憎悪主義、民族的人種の排他主義、神秘主義その他の種類の反教化主義を説法し、ファシスト的蛮行その他の帝国主義的反動の悪行を擁護すること（同右）」とまで極論されるなら、平和的共存の余地は全く見出しえないが、イデオロギーの規定として、たとえ、そうであっても、科学としての要素に共存の可能性を求めうという方向が注意された。社会学者のうちには確かに意識的、無意識的にこのような規定に値する行動をとったものがある。それは否定できない事実だが、それが全部ではなく、ブルジョワ社会そのものが新しい社会のための諸条件を準備するという、唯物史観の公式によれば、それとは反対の「望ましい」社会学もありうると言わねばならない。

一九五八年ともなると、さすがにこのような極端な見解は放棄され、基本線は変らないとしても、その表現や考え方が大巾に改められている。今、その一例としてソヴィエト・アカデミー哲学研究所長フェドセーエフの論文によると、資本制諸国の社会学にかんする理解が以前とは比較にならぬ程に深められており、同時に思想の平和的共存をもつて、現実の平和的共存への楔たらしめようという、不可抗の態度の上に、ブルジョワ社会学の個々の成果を承認していることがしられる。（『哲学の諸問題』一九五八年四号、『社会学評論』三六号所収の「社会学研究と社会学教授における平和共存の問題」）しかも、「ふしぎなことに、マルクス主義者は社会学を無視または軽視しているといつて非難されている。……マルクス主義は社会学を否定しないばかりか、社会学を科学的な土台にのせ、社会学を科学として徹底的に発展させるものである」という形で、「自己批判」がみられ、事実、若干の社会学者の論考を挙げ、積極的な評価を試みているのは、興味深い。

おなじく、社会主義体制の下にあつても、中国における評価は、この点で、はじめから極めて異っている。費孝通による社会学の評価は、一方ではソヴィエト・アカデミーと同様の見解を示しながらも、他方、所謂ブルジョワ社会学の積極的なイデオロギー的機能を肯定する態度を示している。たとえば「ル・プレやデュルケムといった人は、いずれも、社会の病的状態の分所から出発した……しかし、階級分析によつて、この病的状態を理解することをけつしてせず、唯心的立場から、その学説をつくり上げた……けれど、一つの特徴があつた。つまりそれは、資本主義によつて引き起された社会上のいろいろな不合理現象、たとえば犯罪、自殺、貧困、失業などを暴露したのである（社会学学科をどう改造するか、「大学の改造、一九五〇」所収論文、「社会学評論」一七号、参照）」として、資本主義

の矛盾の深化Ⅱ社会病理の激化Ⅱ社会事業の必要Ⅱ社会学の発達という見方を提出している。彼はとくに発達したアメリカの社会学について、それが「ブルジョワジーの学術界の中では、かえって軽視されつづけたのは、けつして偶然なことではない。というのは、社会学は、一方では、資本主義の弱点を暴露しつづけたので、革命的ではないまでもこのまじからざるものであつたし、また他方では、少しの補修的役割をもつただけで、ブルジョワジーの奴隷をつくることが中心的な仕事ではなかつたからである（同右）」と述べ、ブルジョワジーの中心的仕事Ⅱ法律、政治、経済の強化という正統派の地位に、社会学がのびりえないことをもつて、社会学の特殊性であると規定し、そこに社会学が「観点をかえること、内容を充実すること」によつて「新民主主義社会の建設にとつてまだ相当貢献する」可能性を見出している。たとえば社会調査などは「けつして、反動的統治を直接に維持するものではない。」彼も「社会学が徹底的に改造されたならば、それは必ず完全な科学的社会学、すなわち、マルクス・レーニン主義でなければならぬ」という基本的態度はかたく保持しているが、以上のような社会学に対する評価はわれわれに対しても示唆するところが大いといふことができる（引用は前掲論文による）。

唯物史観の立場からするこのようなイデオロギーの規定は、社会学研究者としてのわれわれに、直接重要な問題を提起するものである。一口に言うならば、社会学がどの点で、またどのような仕方で、そのような規定を満足させているか、またはそれに背反するか、ということであるが、この問題の解明をおして、われわれはイデオロギーとしての社会学の分析そのものにまで到達することができよう。ところで〔A〕に述べたように、社会を広い意味で規範事実として把握することが、社会学の常識化された観念であつたとすれば、〔B〕における問題性そのものについて

て、社会学における規範（＝社会）概念の決定のうちに、解明の場を求めることを、少くとも一つの方向として採用することは、当然認められてよいと考えられる。次にデュルケムを問題とするのも、かかる方向に沿おうとしたからに外ならない。

第二 「A」

エミル・デュルケムの『社会学的方法の規範』（Les Règles de la méthode sociologique, 1895）のわづかフランス学派の聖典を中心として以下に述べる事柄は、第一に「社会的事実 (fait social)」の定義について、第二にその観察方法について、第三にそれらを検討する意味において正常的と病理的事実の区別について、という三つの問題を、彼の敘述の順序に従いながら、検討することを内容としている。三つの節の各々を、さらに三項に区分したのは、それぞれの節の問題を、規定し、説明し、検討するためである。したがって、以下の三節を通じて、「社会的事実」の骨格にかんする検討は完了する。

『規範』における論述は、『分業論』に続き、『自殺論』と『宗教生活の原初形態』に先立つものではあるが、同時にそれらの諸研究を方法的に一貫する規範となつていふと考えられる。その意味で以下の覚え書は、原則としてデュルケム社会学そのものについても妥当しうるといえるかもしれない。『規範』の構造は、端的に言えばいくつかのディコトミを要素としている。部分と全体、個人と社会、心理学と社会学、観念と物、等々。それらが二者択一的に組織されている点に問題がある、といえるのであるが、現代の社会理論は、或意味で、この問題の解決の上に、つま

りディコトミの止揚として展開している。しかし、論理の上で止揚されたこの矛盾（ジンメル、リット、ミード、パースンズ）は、その止揚の論理そのもののなかに、現代社会学理論のイデオロギー的位置の決定を含んでいるのであって、その事情は統稿において次第に明らかにされるであろう。

この意味で本稿は、全体として、社会学のイデオロギー分析のために、序説としての役割を果すべきものである。まずデュルケムの論理を内在的に検討したい。（訳文は、大体、田辺寿利訳「社会学的方法の規準」創元社版によっているが、完全に一致しているわけではない。）

一 社会的事実の規定

「I」 「社会的事実とは個人に対して外部的拘束を行いうるところの、あるいはまた、それ固有の存在をもつて一つの与えられた社会の広袤内に普遍的であり、その個人的諸表現に対して独立的であるところの、固定した或は固定しない一切の作為様式である。」（*Règles*, p. 14）言うまでもなく、これはデュルケムによる社会的事実の定義であるが、ここに示されているように、社会的事実は「質的には心理的事実と異ならぬ」（*Ibid.*, *Préface de la seconde édition*, p. XVII）にもかかわらず、「集団が自己に作用する客体との関係において自ら考える仕方」（*Ibid.*, p. VII）であり「心理的事実に対し別個の基体をもつ」こと、「個人意識に対して外在的」（*Ibid.*）であることを特徴としている。またそれは「外在的であるのみでなく、個人を制肘するような命令的強制的な力もち」（*Ibid.*, p. 4）それが「個人の中に屈折することによってとる諸様式とは全く別の場で」（*Ibid.*, p. 8）あって、単にそれを欲し、また

は意志することによって、それを存在させることはできないところのものである。このように強制的に外部から心理を支配する故に、それは「集団の内部において呈示する拡散によって特徴づけられ、」(Ibid., p. 12) 社会の広袤内に普遍的となる。こうした諸特徴によって、個人意識とは全く独立の、それらの化学的綜合物であり、集団心であるものが社会的事実であるといわれる。

「Ⅱ」まづ右のごとき諸規定のうち、普遍性という特徴から説明を加えてみることにしたい。ある現象が「普遍的であるなら、それは疑いもなくこの現象が集合的(すなわち多少とも義務的)だからであって、決して普遍的なるが故に集合的なのではない。それは集団の一つの状態であって、諸個人に強制されるからこそ、諸個人のうちに反覆されるのである。」(Ibid., p. 10) つまり普遍性とは「社会の成員の全部或は大多数に共通」(Ibid) あることを指しているが、諸個人に外部的なものが諸個人に普遍的であるのは強制されているからであって、したがってこの場合普遍性は強制力の外部的標識とみなされている。(Ibid., p. 12) 諸個人が飲み食い眠り考えるという事実は、普遍的ではあつても、それらが心理的ないし生理的であるかぎり、社会的事実とは言えないが、一定様式のかかる諸活動が普遍的である場合は当然かく呼ばれうる。しかし普遍化している社会的事実、たとえば一定の飲食慣行は事実としては各個人の飲食活動の中にみられ、各人各様に千差万別であるが、デュルケムはこれを社会的事実とは呼ばず、むしろ「一切の個々の意識のうちにみられる一つの思惟、一切の個人が反覆する一つの行動のごときは、それ自体では社会的事実でない。(そう考えるのは) 社会的事実とその個人的諸顕現とを混同している証拠だ」(Ibid., p. 8) と断定しているところからみると、社会的事実は普遍化している事実(個人的顕現)の理念型であつて、普遍性をインデクス

とする本体そのものを指していると思われる。その普遍的インデクスを統計的に処理すれば、それを基礎づけている独立的規範が発見される (Ibid., pp. 9—10) と言われているように、個々人の活動は社会的事実でなく、その部分的指標でしかない。このように、個人的顕現として拡散され普遍化される当の社会的事実は、それらの顕現とは別個に、その外部に存在している。彼はこれを「それは全体のうちに存するが故に各個の部分に存するのであって、諸部分のうちに存するが故に全体のうちに存するのでは決していない」 (Ibid., pp. 10—11) として、部分と全体の二分法の形式で表現してもいる。

ではつぎに社会的事実が、個人活動の外部に存在するとはどういうことか。たとえば一定の法的行為は「法によって私及び私の行為の外部に定められたところの諸義務を遂行している」 (p. 3) のであり、「私はただそれを教育によって受け取ったのみであり……それらは個人の出生と同時に既成物として先行して……外部に存在していたのである」 (p. 4) さらにあの化学的綜合原理の適用によって「諸要素の結合によって生じた特種的事実は、諸要素に位置せず、結合によって作られた全体内に位置する」 (p. VI) として「かかる現象は社会の諸部分すなわち諸個人に抛らず、それを生み出した社会そのものに抛る」 (pp. XVI—VII) と述べられる。生命は全体のうちに存し、諸部分のうちに存しない」 (p. XVI) のであり、かくしてここでも、部分と全体のディコトミーが論拠となっている。

さらにこの全体と部分は、いかなる意味で全体と部分であるか。以上の説明によって、個人意識が、その結合による社会的事実を全体とする部分であり、後者の普遍化された表現を含むことが示された。これを弁証するのは、社会の拘束力にかんする、彼の観念である。社会的事実が個人意識を拘束すること自体はなら奇異ではないが、これが外

部性の觀念と結合して極めて奇異な結論を導き出してゐる。その言うところによれば、諸個人にとつて外在する事實が、諸個人の内部に、屈折してではあれ顯現するのは、もつぱら社会的事実の威嚴による。すなわち威嚴とそれに応ずる義務の觀念が、外在性の主張を説明するものである。これらの觀念は教育によつて個人の「外部から来て、」(p. XXII et 6) 我々の意志を度外視して我々を支配する。「社会的事実は、この事實が諸個人の上におよぼし、あるいはおよぼしうるところの外部的強制力によつて認知される。そしてこの力の現存はまた、あるいは若干の確定的制裁の存在によつて、あるいは事實が自己に侵害を与えようとするあらゆる個人的企図に対立させる抵抗によつて認知される」(P. II)のであつて、外在性の根拠は拘束性にあり、拘束は外部的である点にその本質をもつ。(pp. XXI—XXII)

「社会生活は全部的に諸表象から作られており、……意識は個人的であれ社会的であれ、何ら実体ではなく、」(p. XI)「質的には社会的事実も心理的事実と異ならない」(p. XVII)にもかかわらず、また「社会的諸現象の個人的諸表出が、一つの集合的原型を再現する以上、若干の社会的なものをたしかにもつてゐる」(p. IO)にもかかわらず、「集団のマンタリテは諸個人のそれとなく、それとは異つた質のものであり、両者の間にどれ程關係があろうと、判然と區別される」(p. XVII)のであつて、「個人的恣意に依存せずに必然的關係を生ぜしめる一つの性質をもつ」のである。

〔Ⅲ〕すでにデュルケムの独自の論法がおのずから現われてきているが、ここでそれらをつきつめてみよう。

社会的事実の普遍性は、個人意識に外在する社会的事実が、その威嚴をもつて外部から各個人意識の内部に拡散して入り込み、そこに義務感として固定する現象を指している。言うまでもなくこれは社会的事実が内在化した状態で

あつて、そもそも個人意識なるものが、その原初において純粹に生物学的本能のみではあれ、社会化によつて形成されるものであるとすれば、それを社会外的なものと規定すること自体が誤であることになる。尤も、実験心理学的対象がこの種の個人意識をもつて構成されていることはたしかであるが、それによつて社会化された個人意識をも社会外的とみることは不可能である。實際、彼が社会的事実の外在性を説いている部分は、外在性の名の下に、實質的には逆に、むしろ社会的事実の内在化過程、つまり個人の社会化過程を論証しているとみられるのである。デュルケムの論理の内在的な崩壊を、つぎに順をおつて検討してみよう。

第一に普遍性について、彼は、「社会学的現象を特徴づけるのに役立つものは、決してそれらの普遍性ではない」(p. 8) とも述べている。その意味は、普遍性が「社会的事実が拡散する場合にとる諸個人的方式に対して独立的に存在するということを、本質的特徴として附加するならば」(p. 11) という条件の下でのみ有効であるからである。普遍的存在は、たしかに社会的事実を表示する様式ではあるが、内容的にはその外在性を主要件とするものの、副次的要件ではない。普遍性の意義はもちろんこれにとどまらず、操作的にはむしろ筆頭に位するのであつて、以下の検討にあたつてはその操作的重要性をも採り上げることになるであらう。

第二に、ではその外在性はどんな意味をもつか。これを論証する彼の根拠は、すくなくとも四つあると思う。その一は社会的事実の、他人の出生に対する先行的存在、または個人の生得的状態にとつての外在性である。これは正しい。だがその逆は真ではない。個人の出生・原初に対し先行し外在するものは、彼以外のあらゆる事象であつて、これは社会的事実の外在性を論証するに必要な条件ではあるが、充分条件ではない。

その二は「化合」の原理である。これは一種の比喩であり、しかもあまり見事な比喩ではないと思われる。

それはほとんど直接問題とするに足りないが、たとえば水素二分子と酸素一分子とが水を作るとき、水の中には水素及び酸素の性質は全くなく、水の性質は水そのものであるというものである。そのさい、まづ水（社会的事実）と水の個別的あり方（個人的顕現または個人意識）とは $2H \parallel O \parallel 2H + O$ という関係にはない。酸素または水素の中に水の性質がないなら、社会的事実が個人的に顕現することはなくなるであろう。また酸素水素は意識存在でない上に、互に全く異質の元素であつて、酸素が個人意識なら水素は個人意識ではなくなるであろう。もし両原子構造が物理学的に社会を可能とする共通性をもつと言うのなら、水の分子構造もそれと等質の面をもっていることが無視されることになる。さらにここでは一杯の純粹の蒸溜水と、その一滴一滴の構成部分としての水との、また水の個別的存在形態（井戸水、河水、雨水等）との関係は抹殺されているであろう。

このように、化合の比喩は論理的に不十分なものであるが、何よりもまず、比喩がそのまま理論であるかのごとく錯覚していることに問題がある。正しい比喩は正しい理論を前提するが、一般に、比喩はけつしてそのまま、理論とはなりえない。

その三は、一般に拘束力を内部からのものと外部からのものとに區別する考え方である。「個人的すなわち遺伝的習性も我々を拘束するが、それは内部からである。社会的拘束は外部から威厳によって働く。両者の作用する圧力は、根本において甚しく異なる」(p. XXII—XXIII) というのである。たしかに社会的事実は教育によって内面化し、逸脱に対しては抵抗するが、しかしこれは外在性の根拠とはならないであろう。拘束するものも、されるものも、いづれも個人の心意の中でそのように現象するのであつて、もし個人にとつて全く外部的であるならば、拘束するはずがないからである。ちょうど「馬の耳に念仏をとなえる」という表現が、この事態を正確につかんでいるが、「念

仏」の威厳は、それを体得しないものについて何らの作用をも致さない。したがって約束性によって外在性のみを立証することは論理的に不可能である。単なる外部性は無関係性以外のなものをも意味しない。

その四に、個人的顕現との区別によって外在性を証明しようとする。この区別は、一つには社会的事実が成文法、伝承、統計数字のように、明らかに客観的な形式をとっている場合を念頭におき、そこから今一つには社会的事実が個人意識を部分とする一全体であるとし、それぞれの基体を論定することを念頭において、主張されている。成文法がその規定を承認する個人にとって外在することは明らかである。しかし個人の中に屈折して内在していないとは言えない。両者がたがいに関係にあるなら、それは成文法が死せる古文書であつて、何ら現実にも効力を發揮していないからである。個人意識の基体は個人であり、集合意識の基体は集団であるという。彼はこれを社会的事実が「個人を基体としていない以上、社会以外に基体とすべきものはない」(p.5)という三段論法で処理しようとする。個人なしの、その外部にある社会とはどのようなものであろうか。(この問題は社会形態学に関連する)

外在性の諸根拠の検討は、当然、拘束性の問題に帰着する。なぜならたがいに外在する二つのものは何らかの拘束によつてのみ関係をもつにいたるであらうから。純然たる外在性は拘束性とは一致しないのではなからうか。しかるにデュルケムは「外部的拘束」を語る。これを第三に検討しよう。

拘束一般は個人の行為に対して圧力を加えることであるから、単に行為の自然的諸条件のみでなく、その社会的諸条件のあるものもまた、かかる拘束性をもつことは明らかである。しかしこの二種類の諸条件は、拘束性の内容において全く異なつていて混同を許されない。なぜなら「社会的拘束が全く特殊な性質をもつのは、ある種の分子的配列の

厳格さによるものでなく、あの種の表象に賦与されている威厳によるのである」(p. XXI)から。威厳はつまり規範意識であつて、たんにその規範からの逸脱がつねに裁定をうけるがゆえに規範の拘束にしたがうという義務の觀念を、個人に与えるのみでなく、「各個の社会的拘束が必ずしも個人の人格と相容れぬものでない」(p. 9) 以上、「この強制は、私が充分快くそれに服従する場合」(p. 5) にまで、個人意識に内在化され、その結果「拘束に由来するが故に拘束に代りうる如き諸習性すなわち内部的諸傾向を生ぜしめる」(p. 8) にいたる。換言すれば「外部から我々に強要されるものを、あたかも、我々が自ら作り上げたかのように考えさせられる」。(p. 7) このようにしてデュルケムは外部的拘束を、事実において、内部的拘束によつて論証する。この内在化した規範意識こそが、外部的な社会的拘束を、容体の威厳とそれに応ずる主体の価値態度によつて、自然的拘束から区別する論拠なのであつた。

しかし彼はなおつぎのように主張する。「これらの義務の現実性を、私が内部的のものとして感知するときでも、この現実性が客観的であることにかわりない」。(p. 3) と言うのは、規範の内在化そのものが、すでに内在化される以前の外部的所在を含意するからであり、個人が内面の規範に抵抗するやいなや、規範の外在性は明らかになるからである。この二つの理由はいわば、社会化及び社会統制にあたる。社会化はたしかに一面において外在的なものの内在化過程であるが、しかしその反面において、個人の内部はそれによつて単に外在的規範と完全に同一のものと化するのではない。そのような要素とともに、個性的な要素もまた作られ、両者が統一されてゆくことこそ社会化であらう。そしてかの個人的顕現なるものは、まさにこの意味で社会化された個々人の活動でなければならぬ。外在していたものが個人の内部に、たんにその所在を移すに過ぎないならば、拘束の現象は生じ得ない。この場合には社会化

は発生的に、たんなる白紙の上に描かれていくのみであるから。実は、社会化過程そのものが個人意識の形成過程なのであって、拘束性の概念は、かかるものとしての個人意識にかんしてでなければならない。（純粹に生物的な要素をも、それが社会化された場面で考えるという前提は当然であるが。）

社会的統制はたしかにかかる個人意識を拘束する。しかし単に外在している規範が個人意識を統制するのなら、それは自然的拘束とさして変らない。その如き拘束は、個人にとつては合理的に評量すべき手段的条件の一つにすぎないであろうから。さらにデュルケムの言うように、内在化したものとしての規範が逸脱的個人意識を拘束すると考えた場合でも、個人的意識そのものが社会化の所産であるならば、内部外部の区別は一義的に決定されるものでない。要するにそれは、個人意識内部での諸規範の葛藤であつて、内在的規範が内在的動機・価値・規範を拘束し、互に抵抗し合うのである。かかる意味での拘束こそ、デュルケムが後に「ラ・デジラブル」(*Sociologie et philosophie*, 1925)と呼んだもの、従つてすぐれて社会的な人為的拘束であつたはずである。

社会的事実の外部的拘束はかくして、個人意識の内部的拘束に、その本質をもっている。規範の内在化即ち社会化の意味を、デュルケムが予期せざる、むしろ予期に反する結論として、一面的にはあれ指摘していたことは一つの皮肉である。彼の論文「道德事実の決定」は『規準』とくにその第一章との明確な対比において、この皮肉を遺憾なく露呈している。この論文では「社会は一切の個人意識をこえていると同時に、個人意識に内在的である。…社会を意欲するということは、一面我々をこえる何物かを意欲することであるが、同時にそれは我々自らを意欲することである。」という発言が目立つてくる。そしてかかる事情が、部分か全体か、個人か社会か、心理学か社会学か、とい

う絶対的な二者択一的発想、及びかかる発想を成立せしめた世紀末の背景に由来することを、推測するのは容易である。

二、観 察

「Ⅰ」「人は社会的事実を科学的に取扱うことに、ほとんど習熟していない。」(Ibid., préface) と『規準』の冒頭に述べるデュルケムが、その科学的取扱いとして提出したものが社会的事実を物として観察する方法であった。「物とは何であるか？物は観念に対立する。あたかも外面から認識されるものが、内面から認識されるものに対立するごとくに。すなわち物とは、当然なこととしては知性に透徹しない一切の対象であり、我々がたんなる心の分析手段によつては妥当な概念を作ることのできぬ一切のものであり、精神が自己自体を離れ、観察と実験によつて、その最も外面的最も直接的に近づきやすい特質から、その最も認識にくい最も深奥な特質へと、漸次に進みゆくという条件においてしか、理解に到達できない一切のものである。」(Ibid., pp. XII-XIII) 従つて「数学の対象をのぞけば、科学の対象はすべて物である。」(p. XIII) 当然「我々は社会的諸事実を物質的物だというのではなく、いかに別個の様式をとっているにせよ、それは物質的な物と同じ資格における物だというのである。」(p. XII) すなわち「この命題を容認するためには、社会生活が表象以外の物によつて作られていると主張する必要があるものであつて、表象が……客観的に研究されるという条件においてしか科学的に研究されえない、という仮定のみで十分である。」(p. XIV) かくして「第一の最も基本的な規準は、社会的事実を物として考察することである。」(p. 15)

〔Ⅰ〕以上が社会的事実の觀察についての、デュルケムの方法的基礎である。彼はこれを説明する場合、第一に社会的事実が物としてのあらゆる性質をもっているがゆえに、第二に物として考察されねばならぬと断定し、物として考察するとは、一つに科学からあらゆる予先觀念を遠ざけること、次に諸事実をそれらに共通な外部的諸特質にしたがつて類集すること、さらに事実がその個人的表現と独立に現われる側面から把握することであると言う。

第一にデュルケムによれば「社会的事実は物であり、したがって物として扱われなければならない。」(p.27)ところで物一般の主要なインデクスは「それが意志の単なる命令によつて変形されないということである。」(p.29)しかるに「社会的事実は、我々の意志の一所産であるどころか、むしろ外部から意志を規定するものである。それはあたかも鑄型であつて、我々の行為は其中で必然的に型どられる。この必然は極めて強力で、それから脱することができない。」(p.29)「法が法規のうちに、日常生活の諸行動が統計数字及び史的記念物のうちに、流行が服裝のうちに、趣味が芸術作品のうちに、記録されている」(p.30)ごとく、「社会的事実は……みずからの性質そのものの力によつて、個人意識の外部に形成される傾きをもつがゆえに、」(Ibid)「また我々がそれにうちかとうとするときに会う抵抗は、我々が、我々に由来しないあるものに向つていることを、十分に知らせる」(p.29)がゆえに、「それは物のあらゆる特徴をもっている。」(p.30)こうして、社会的事実は個人觀念との対立において、つまりまさにあの外在性において、物である。

第二に、「それゆえ社会的諸現象を、それらがくりかえし表現される意識の主体から切り離して、それ自体において、すなわち外在的物として、それらを外部から研究しなければならない。」(p.28)彼がこういう明示の根拠のうち

最も大きいものは、「諸物を観察・記述・比較するかわりに、我々が自分の観念を考察にひきいれ、それらを分析、結合することにあまざる、」(p. 15) という観念論的態度を批判し、考察の対象が「諸事実の現実に関連づけられている諸関係であつて、それらの主観的に連絡づけられている様式ではない」(p. 27) ことを主張するところにある。実際彼は通俗観念による科学の支配を批判するために多くの頁数を費してもおり、彼のいう「社会学の主観的段階から客観的段階への進展」(p. 30) に関する限り、その説明は当を得ているものである。しかし、彼はそれのみにとどまらず、この客観的方法を社会学の対象の客観性に由来せしめる。すなわち「心理的事実が定義上すでに内部的のものである」(p. 30) に反し、社会的事実は前述のように外部的である。「だからこの基本的定義の材料は外部的特徴のうち求められ、しかもその特徴を一樣に示す現象を一切包含すべき」(p. 35) 方法がとられる。何故なら「決定された諸特徴が、ある部類のすべての現象に一樣に、例外なく見られるなら、前者は後者と連帶的であると断言してよい」(p. 42) のであるから。ところで最も外部的な特徴は、最も客観的なものとして感覚に示されるものであるが、この点でも社会的事実は好都合である。社会的事実の確定的部類は「一つの恒久的様式にあり、一つの固定的対象をなし、観察が可能であるとともに、主観的偏向に屈しない不変の原基をなしている」(Ibid., p. 45) から。

〔Ⅲ〕物として社会的事実を考察するのは、一つは社会学を客観的科学たらしめようとするためであり、なんびともこの点については全く異論がない。外部的に考察することが「もし、この外在性が外見上のものにすぎぬなら、科学の進むにつれて、人は言わば外部が内部に入りこむのを見るであろうが、結局においてそれが物の特徴を全くもたぬという場合でも、最初はそのようなものとして扱うべきである。結果は予断できぬものであるから、」(Ibid., p. 28)

という操作的態度にとどまるなら、それは当然のこととして歓迎されなければならない。實際デュルケムが、あの不動のごとくみえた社会的事実の定義をも、「定義なるものは科学の発端におかれるもので、実態の本質を表明しようとするものでなく、単にそれへの準備をさせるのみ」(Ibid., p. 24)であるとして相対化しているのは、その一表現とみられなくはない。しかし彼の全体の論理はそうように構成されておらず、社会的事実とは物であるから物として考察されねばならぬと主張しているものである。

あるいはむしろこれら両様の規定が、すなわち「物である」と「物として」とが不可分なのである。「一層内部に位置する特徴は勿論一層本質的であり、一層説明的価値も高い。だがそれは科学の現段階では未知であり、したがって精神の何らかの概念を、現実には用いることができない。だから」(Ibid., p. 35) 外部的特徴をまづ把握せよ、という彼の発言は、社会的事実が「内部」に対して外在的であり、内部的なものが個人の心理で、心理学は社会学とは峻別されるという、自己の本来の主張を裏切っている。外部から内部へ入り込むといっても、外部と内部との二者択一的ディクトミの下では、外部から入り込むべき内部はない。外部的考察は空しく外部を把握するにとどまるのほかはない。事実、彼が外部から内部へと言うところは『標準』ではむしろ例外的であるかもしれない。その意味はこうである。彼は社会的事実が個人表象と同じく「全部的に表象から作られている」(Ibid., p. X)とし、両者が質的に異なることをささやかに述べている。(Ibid., p. X III) これによって、外部から内部へ、ということとは、集合的事実から個人意識へ、ということではなく、集合的事実の外部的側面から、その表象的側面(内部的性質)へ、ということであろう。社会的事実が社会を基体とした独自の「心意」であるとすれば、形式的にはこの

論理も正しかろう。しかしながら同時に、その独自の心意が、個人意識以外の場所に見出されるという期待は、「科学の現段階では未知である」（*Ibid.*, p. 35）し、実質的には永久に未知の神秘にとどまるであらう。

このように、「物として」の観察はあくまで「物である」ことにその妥当根拠をもっており、それ故「物として」の方法は、「物」の諸特徴に十分に一致対応せしめられねばならないであらう。物すなわち社会的事実は普遍性・外在性・拘束性をもって認識せられるのであったが、「物として」の方法も、それと全く同様に、普遍性・外部性・拘束性を探求するものとされている。彼の方法の一つの基準は、「ある社会的事実を研究する場合には、それらが個人的表象と独立に現われる面から考察すべきである」（p. 35）とするものであったが、これが社会的事実の外在性を根拠とするものであることは言うまでもない。これとともに「共通的な若干の外部的特徴によつて、予先的に規定された一群の現象だけしか、決して研究対象としてはならぬ。そしてこれに該当する現象はすべて同一の研究内に包括せねばならぬ」（p. 35）という第二の基準が、外部的事実の普遍性を根拠として成り立つ方法であることも明白である。予先観念を排除するという彼の第三の基準は、デュルケムが冒頭に高く掲げたものであったが、事実上その意義においては末尾に位置しているに過ぎないであらう。外部的特徴を指標として類集された一群の普遍的事実、これが引き出されたあとには、なんの困難もない。そこにデュルケムの予先観念が設定されている。「諸個人意識に対して外部的に存在する一つの行為様式は、強制されなければ普遍化されない」（p. 12）という予先観念が。まさにこの観念に導かれて、あの断定が下されている。すなわち「決定された諸特徴がある部類のすべての現象に一樣にまた例外なく見出されるとき、これらの特徴は、これらの現象の性質と緊密に結びついている。」（p. 42）

こうして「物として」の觀察は、「物である」ことを根拠すると同時に、むしろ「物であること」を帰結する。発端の定義は結末をも決定しているのである。であるからこそでも問題は発端に立ち戻る。その発端の定義について再び検討を加えることは避けるが、いづれにしても「物として」という正しい方法によつて「物である」と誤らざるを得なかつたのは、物と觀念との対立を、事實概念としての集合表象と個人表象との対立に置きかえ、個人的心意がすべて心理的事実であり、社会的事実を外在せしめるというデイクトミに基づいていることが明らかとなつた。

社会的事実およびその觀察方法の主要は右のごときものである。彼は更にこれを用いて、社会的事実に正常的なものと病理的なものを区別しようとする。われわれはこの適用自体にも残念ながら疑問があると考へているが、それは彼の「社会的事実」の功罪を一層適確に判定するためには、たしかに一見に価する。犯罪現象を「物として」考察した結果、それが「物である」即ち集合表象と同一の、健康・有益にして望ましきものである、とする極めて首尾一貫した誤謬を、我々はそこにみるであらう。

三 批判的検討

〔I〕「すべての社会学的現象は場合に依じて二つの状態をとる。一つは種の全広裏にわたつて普遍的なもの、すなわち大多數の個人においてみられ、その個人的差異も一定限度内に制限されているような現象であり、もう一つは空間的・時間的に一種の例外をなすもの、即ち少数者のところにみられ、場所的・時間的にも持続しない現象である。そして最も普遍的な形態をとる現象を平常的、それ以外のものを病理的病態と呼んでゐる。」(pp. 55—6) ここに

平常的・病態的ということは、先づ統計的概念として現われる。これは社会的事実を物として、その外部的・客観的指標を求める彼の立場の当然の結果であらう。したがって彼が平常的類型に一致するものとみた平均的類型なるものは、結局のところ、種に関する最頻値現象のコンストラクトである。ところが、ある現象はそれを含む種との関係においてのみ、このように区別される。「健康・疾病の条件は絶対値においては決定されない」（p.56）と言うのである。その上同一種といえども生成・発展・進化するものであるから、社会的事実のこのような区別は種の一定の発展段階にかんしてのみ、なしうるとされる。（区別の第一の基準、cf. pp. 57. 64）

〔Ⅱ〕ではたんに統計的な意味で普遍的な現象をどうして平常的と言えるか。「もし平常性の外部的標示、すなわち普遍性がたんに外観のみのものでなく、諸物の性質によるものとしたら、」その統計的平常性は適法的平常性とみなしてよい、と彼は述べる。というのは「現象の平常性は、ただそれが考察される種の、存在の諸条件に結びつけられることによってのみ、またはこれらの条件の一つの機械的に必然的な結果として、または有機体をこれらの条件へ適応させる手段として、説明される」（p.60）のである。したがって種の平常的条件が、それに含まれる現象の平常性を規定し、その異常的性質は現象の異常性を規定することになる。（これが区別の第二の規準である。第三の規準については省略する。cf. pp. 58. 64）

ではさらに平常的現象が諸物の平常的性質にもとづくとは、どういうことか。したがってまた、病態的現象が有機体の正規の構成に含まれぬとはどういうことか。結局この点に問題が集中すると思うので、これを最後に検討することにした。ところでこの場合、彼は平常的^{ノルマル}という言葉あまり差別なしに、殆ど同義的とも思わせつつ、三つの意

味に使用しているようである。一つは統計的乃至事実的平常性、それに第二に適法的と彼の呼ぶ平常性、第三は有益・健康・望ましきもの、よりよきもの、かくあるべき事実等々と名づけられる限りでの平常性である。同様に異常的事実も、第一に統計的に例外的、第二に社会の正規的構成の一因でない、種の生存条件の必然的結果でないもの、即ち解剖学的・構成的なものとしての異常、最後に劣等なもの、かくあつてはならぬ事実ないし病態的現象、という三つの意味を、あまりよく整理されぬままに含んでいる。彼は種との関係において、現象の性質を区別するのであるが、その関係も当然以上三つの種類、つまり統計的・構成的及び機能的な局面を含んでいると思われる。この三者をどう整理しているか、それが一つの問題である。次に区別の規準、とりわけ犯罪が健康な現象だと断定する論理の構造は、社会的事実の概念および観察方法とどのような関係にあるか、が第二の問題である。

〔Ⅲ〕このような問題を検討するにあたって、犯罪が有益であるという彼の主張程興味深いものはない。ここで彼は、自己自身の規準を誤って適用しており、それを一層混乱させている。先づそれを検討し、最後にこの区別の基準の意義を考えてみたい。

(4)犯罪論 犯罪については『分業論』でもかなり詳細な敘述がなされているが、ここでも犯罪を単なる道德的過失から区別して、刑罰的制裁を自己に招致するように行動することであると規定している。(p.67)即ち刑法によって保護される集合的感情・規範の侵害が犯罪である。ソクラテスの違法も、単なる殺人も犯罪であることに変りない。ところで彼は犯罪が平常的なものは、各個の社会類型に対して一定の標準をこえない程度の犯罪性が存する場合だと述べている。(p.66)その根拠は、第一に犯罪があらゆる類型のあらゆる社会で目撃される(p.66)、つまり犯罪の存し

ない社会はないからであるという。(p.67) これは平常性を統計的に規定している限り、当然の帰結であるかのである。というのは、その場合彼の公式(p.55)の平常性概念の規定をそのまま適用してみると、犯罪は確かに種全広袤にわたって普遍的にみられるけれども、大多数の個人においてみられるものではないし、むしろ空間的時間的に例外的従って異常的な事実と言わなければならぬことになろう。(であるから、『規準』の田辺訳で個人と訳してあるインデヴィデュという語は、犯罪を、もし平常的現象とみるのなら、その限りでは、種に内属する各個体という意味で、個体と訳すべきである。もっともそう訳すと犯罪の場合以外の事例については逆の意味の誤訳になることは後述するが。)平常的類型は平均的類型に一致する(p.56)という意味はそう考えないと通用しないであろう。そこで普遍的にみられる現象が、種に対して平常的であるという前提を認めるかぎり、(実は実提自体が誤っている―後述―)形式的には犯罪も平常的であると言わねばならぬ。これはあとに処理することとして措き、つぎに第二段階としてこれがその種の存在の諸条件の必然的結果であるという点を、如何にして証明するかが問題となる。あらゆる社会が一定の犯罪を構造的に生み出すということの証明に彼は二つの方向から進む。その一つ、犯罪は法の侵害行為であるが、それをなくするためにもし法に則した集合意識を強化するとしても、それ以前には制裁の範囲外にあった行為が新たにその範囲内に引きこまれてくるから、法と違法とは不可分である。第二に社会的には完全に成員に、一致して行為される道徳意識は存しない。人は各自集合的類型から多少ともそれている。その偏向の中には犯罪的な特徴をもつものが必ずある。勿論彼の場合前者が主であつて(後者も結局はそれに一致する)、『分業論』でも「すべて犯罪性は集合意識からできている」とか「一つの行為は犯罪であるが故に共通感情を害するのでなく、共通意識を害するが故に犯罪なのである」と言っ

ておるように、そしてまた『規準』でも犯罪性は「犯罪そのものの内在的価値ではなく、共同意識がそれに貸し与えた価値である」(p. 69) と言うように、共同意識あれば犯罪性もまた常にあるがゆえに、犯罪性は統計的にも普遍的に現象する、という説明がなされる。あの前提を不問に附するかぎり、ここまでは一応論理が一貫しているかのごとくであるが、彼はなお第三段階として、犯罪はそれ故に必要なものであり、有益であると主張している。(p. 70) ここで犯罪の機能を考察することになるが、彼は犯罪が嫌悪される、或は集合的規範を侵害するという側面が、刑罰によつて相殺されると主張するから、(cf. *De la division, préface*) 犯罪が反社会的であることは認めているはずである。反社会的な犯罪が、社会の健康にとつて有益だという形容矛盾はどこからくるか。その根拠はエクスプリシトには二つある。一、法・道徳が社会の生存条件の変化に應じて容易に変化し得るように融通性をもっているためには、法・道徳を絶対視しない態度や個人的創意を貫徹すること、即ち犯罪人の道徳意識は不可欠である。道徳意識が不動のものに固化してはならず、何ごととも法外に固定してはよくない、というのである。しかし犯罪がすべて道徳の進化に役立つ、有益だという基準はどこにもない以上、これはソクラテスと殺人犯とを混同するものである。二、彼は犯罪が直接に道徳意識の変動を、あらかじめ決定し得る場合に有益だと言う。しかしこれもすべての犯罪の性質ではなく、その上相異なる種の同一視によつて、彼自身の規範を自ら破っているのである。これらの理由で犯罪の有益性を論証する彼は、有益性の基準、何にとつて有益か、について、道徳進化、人類、祖国等を挙げているが、いづれも不充分、不明瞭でしかない。

(四) 区別の意味　そこで問題はか的前提に立ち戻る。彼は普遍⇌平常⇌有益、したがって例外⇌異常⇌有害と単純に

規定していた。さきにこの第一段階、普遍性の概念について、個人を個体と訳すべきだと指摘したが、それはこの普遍性を限定する「種の全広袤にわたり」という一句を生かすためである。（事実、田辺訳中でもアンディヴィデュを個体と訳している箇所はあるから、訳せないことはない。）しかしもし彼が、社会的事実の特徴の一つとして挙げていた普遍性を、この平常・異常の区別のさいにも考えていたものとすれば、個体でなく個人の方が妥当な訳である。そしてこれがむしろ彼の本心であつたろう。だが、そうすると、犯罪は社会の全員または多数の個人にみられない以上、異常的事実であることになる。このジレンマが、かの前提にひそんでいた錯誤であつた。したがって第一に犯罪は全社会に存在するから（犯罪自体でなく）犯罪を含む社会（「個体」としてのアンディヴィデュ）は平常的である。第二に、犯罪は各個体としての社会の少数者にしかみられず、多数成員（「個人」としてのアンディヴィデュ）は集合的規範に合致しているから、犯罪は各個社会の平常的規範に対して例外・異常をなすとすれば論理は合うであろう。これを飛躍して、すなわち個体としての社会とびこえて、個人を種に直接関係づけることがジレンマの原因である。そして『分業論』で「一切の道德の否定は異常である」と述べる意味はここにあつたであろうに。換言すれば彼は「個人と社会」のディコトミーの外に「個体と社会種」の対偶を設定していたのに、両者を混同した結果、種に対する個体の普遍性・平常性と、個体に対する成員個人の面での普遍性とを混同したのではなからうか。

さらに彼には、外部的標示によって社会的事実を考察するという方法がある。統計的普遍性がその標示となるはずであつた。彼はその適用において今言つた二通りの普遍性を区別しているようであるが、犯罪の処理において混同した。であるから第二段階において、一事実の社会に対する平常・異常性と、社会の社会種に対する平常性異常性とを

混同し、犯罪を含む社会の社会種に対する平常性を言うべきところを、犯罪現象そのものが社会にとって平常的であると言った。犯罪が社会内の諸個人に普遍的にみられるのか、犯罪を含む社会が社会種の全広袤に普遍的なのか、これが混同されている。第三段階で犯罪を有益とする根拠は前述の通り問題とするに足りない。規範逸脱現象を、規範と同じ資格で有益であると、強引に主張したのは、一つには上の混同の結果であろう。つまり社会的事実の普遍性・規範性・外部性というかの定義が、整理されぬままに、外部的に普遍的な社会的事実は規範的である、という命題に導いていったのである。犯罪は外部的標示によって普遍的である。従って規範的に正当であり、正常かつ健康でなければならぬ、というのがデュルケムの強引な論法ではないであろうか。最も印象的であつた言葉「種は規範であり、したがって異常的な何ものをも含みえず、」(p.58) それゆえに正当であるという三段論法は、露骨にそれを示している。彼の言う「種」は元来個体の平均的类型である。それを規範とするのは種と個体との同一視であり、その結果、単に社会Ⅱ規範が平常であると云えるにすぎないのに、社会種Ⅱ平均型すなわち規範逸脱を含む類型を平常なものと断定した。

——未完——