

デュルケームにおける「自由」の諸相

Various Aspects of Durkheim's Concept of "la Liberté"

横井 敏秀

YOKOI Toshihide

1. はじめに

本稿の目的は、デュルケームのテキストにおける「自由」概念の種々の用法を整理することにある。

その道徳的個人主義論に端的にうかがえるように、デュルケームはフランス革命の諸理念に深くコミットし、生涯を通じて近代フランス市民社会の支柱としての自由主義的思想の擁護者であり続けた。今日に残された諸々のテキストのそこそこには、「自由」についての彼の所論が表白されている。デュルケームが自由の問題をどう捉えていたかという問題は、彼の思想を適確に理解するうえで、枢要なテーマの1つであるといえる。

しかしながら、このテーマを追求する際には、1つ厄介な問題がある。それは、デュルケームが「自由」の概念を、必ずしも一義的かつ首尾一貫した意味内容において用いていたわけではないということである。実際、彼の自由概念は少なからず多義性を帯びている。それゆえ、「社会からの解放」と「社会への従属」という一見背反する状態がともに「自由」の名をもって呼ばれるといった事態が生じ、往々にして読者に釈然としない思いをさせることになる。実は後にみるように、この場合については、上の2つの状態は、同一の事態の盾の両面として理解できるところがあり、必ずしも矛盾するものではないのだが、この点に気づくにはいくぶん注意深いテキストの解説と検討が要請される。

そうしたわけで、彼の自由についての考え方を理解するに際しては、その前提として、多義的な自由の意味内容を用法ごとに整序しておくことがまず必要となる。本稿で取り組もうとする作業は、かかる問題意識を背景としている。

管見の限りでは、この種の整理作業は意外にもあまりなされてはいないようである。数少ない先行研究として、たとえば小川伸彦の論考が挙げられる(小川, 1996)。しかしながら、この論考は、デュルケームの自由観を、彼の間接集団(二次的集団)論とのつながりに限定した形で扱っているという理由もあって、自由概念の諸相の網羅的な考察たりえてはいない憾みがある。

そこで本稿では、デュルケーム本人のテキストに即しつつ、自由概念の用法を分類・枚挙し、その意味を確定することをめざしたい。

2. 自由の諸相

I. 何らかの拘束から解かれている状態としての自由

まず、デュルケームには、自由を外的事物一般であれ、社会的・道徳的なものであれ、外的に存在する種々

の制約や拘束から解放された状態として捉えようとする観点が存在する。この「拘束の不在」として自由を把握する見地は、いくつかの異なる論点に分節化されて顕れている。それらを個別に考察しよう。

I - 1 デュルケームの排除する自由観

デュルケームは、「拘束の不在」としての自由のうち、ある種の自由の捉え方については、これを「間違い」として論駁している。それらは、誤謬に基づいている以上、現実には存在しえない自由の形態とみなされているといつてよい。

デュルケームの排除する自由観には、次のようなものが含まれる。①「確定的法則の否定」としての自由を承認する立場。②ア・プリオリな自由を人間の本質を構成する属性と考える立場。③人間活動の、一切の拘束からの自由を唱える立場。それぞれの立場に対し、デュルケームは以下の論評を加えてこれを退ける。①：「……自由 (liberté) ということは、まさに一切の確定的法則の否定を含意するとするならば、自由とは、心理学的諸科学や社会諸科学にとってのみならず、すべての科学にとって、克服しがたい障害であろう。なぜなら、人間の意志の働きは、常にある外部的な所作と結びついているので、自由は、われわれの内においても外においても、決定論をまったく理解できないものにしてしまうからである」(1986a : xxxvii = 1971 : 32)。②：「自由の性質についての経済学者らの考え方は間違っていた。彼らは自由を人間の本質を構成する属性と考え、個人それ自体という概念から自由を論理的に演繹するものだから、彼らからすると自由とは、社会を一切捨象した自然状態からこのかた、まったく完全だと思われているのである……社会的作用は、この自然状態に何1つ加えるべきものをもたない」(ibid. : 380 = 372)。③：「人間の活動が、一切の拘束 (frein) から自由になることができると思うのは間違っている。そんな特権を享受できる者は誰もいない。それは、すべての存在がこの宇宙の一部分をなし、その他の部分と一定の関係をもっているがゆえである……」(1976 : 279 = 1985 : 309)。これらの主張に示されたデュルケームの認識は、ある種の科学的に確証された法則性や、社会的作用から免れた自由の状態というものは、現実世界に関する限りおよそありえないということである。とりわけ人間にかかわる場合、社会的拘束、なにかづく集合意識の行使する道徳的な拘束は、決定的な重みをもつと考えられている。「人間を特徴づけているのは、彼の服している拘束が物理的なものではなく、精神的なもの、すなわち社会的なものであるということである。人間は、そのおきてを、有無を言わず押しつけてくる物質的環境からではなく、彼の意識よりも優越している——彼もその優越性を感じている——ある意識から与えられる」(ibid.)。それがあつて人間の自由を必然的に制限し、一定の枠にはめることについて、彼は、「しばしば行われてきたように、道徳性を自由で定義することがいかに不正確であるかがわらう。むしろ、道徳性は依存状態のうちにこそある。道徳性が個人を自由にし、彼を取り巻く環境から解放するのに役立つどころか、逆に、その本質的機能は個人を一全体の構成部分とすること、したがってまた、個人の活動の自由からあるものを奪い取ることである」(1986a : 394 = 1971 : 382) とさえ述べる。

このようにデュルケームにおいては、外的拘束に掣肘されない自由は現実には存在の余地をもたないとみなされていた。こうして否認された自由観は、彼の自由概念の範疇からは事実上捨象されることになる〔註1〕。以下の行論では、誤謬とは異なる、それなりにリアルな存在様態と認めて、彼が議論の対象とした自由の諸相につき検討してゆく。

I - 2 イメージの世界と自由

ここでいう「イメージ (image)」とは、個人行為者の内面において、想像によりつくられる心的状態ないし心象・表象を指す。イメージの本質は、「事物のありのままの関係を示す必要に迫られないので、まったく移り気に、われわれが意識的・無意識的に望むとおりに結合される」(1974a : 230 = 1964(2) : 161 ; cf. 1969 : 144

＝1998：65）という融通無碍な特性にある。したがってそれは、「自然が服するとき厳しい必然性」（1974a：230＝1964(2)：161）のそもそも埒外にある。すなわち、イメージの世界とは、外的な事物・現象からいわば離脱するところに成立する、非・現実（脱・現実）ないしは虚構によって支配される世界にほかならない。「イメージの世界とは、夢と虚構の世界であり、そして精神の自由な配合の領域なのである」（ibid.）「イメージは自由である」（ibid.）とデュルケームが述べるのは、かかる意味合いにおいてである。ここで留意すべきは、イメージの自由さは脱・拘束的な性質に由来するものではあるが、それは先に述べた拘束の否定としての「誤れる自由観」とは異なる点である。確かに「現実世界」において拘束なき自由を想定するのは誤りだが、こと内面の個人的な想像の営みについてはこの限りではない。それが表すものは論理的な誤謬としての非現実性ではなく、あくまで想像の世界に限定された——とはいえ、心的状態としてそれなりの実在性をもつともいえる——虚構だからである。

なおデュルケームによれば、こうしたイメージの世界は、具体的には遊びや芸術といった活動の領域に現れてくる。「遊びと芸術は、いずれも等しくわれわれをしてイメージの世界に遊ばせるのであり、……遊びの喜びも芸術の喜びも、ともに諸々のイメージの結合によって生まれるものなのである」（ibid.：232＝(2)163）。彼にあっては、遊びと芸術は本質的に「同じ種類のもの」とさえみなされている。なんとすれば、「芸術作品に浸るときと同様、われわれは遊ぶときには、現実から離れた虚構と想像の生（vie fictive, imaginaire）を生きる」からである（ibid.：231＝162）〔註2〕。

I - 3 社会的（道徳的）拘束の外部にある行為の領域としての自由

上記はもっぱら個人の内面世界での拘束からの解放を問題としたものであったが、他方デュルケームは、外的拘束のうちでも社会的拘束、とりわけ道徳的拘束に関して、その規制の外部にある行為の領域が存在することを認めている。これは内面世界にとどまらず、社会的な平面において観察される行為のありようという点で、上記のものとは概念的にひとまず区別される。

確かにデュルケームは、道徳的拘束——その中心は義務的拘束である——が必然かつ不可欠であることを強調してはいる。しかし彼は同時に、あらゆる拘束から免れてはいないにしろ、少なくとも道徳規則の直接的な支配を受けないという意味合いにおいて「自由」な行為が存在しうることをも肯定する。この点に関する彼の言明を、煩をいとわず列挙してみよう。

「われわれはただ、既存のある準則に一致するように強制されている行為と、あらゆる規則からまったく自由な他の行為とを、同一の項目のもとにひとまとめにすることがすべての方法にもとるものではないかということを、確認するだけである」（1975：280＝1971：418・419）。

「大人の行為はすべてが道徳の規則に従っているわけではない。道徳的評価に属さない行為については、それをするしない、あるいはしたいようにするというのは、本人しだいである」（1974a：129＝1964(2)：33）。

「……義務のないところには準則はない。個人的イニシアティヴによる自由な創造というような行為も、それが独自な特質を保持しうるのは、ただそれがどんな仕方によっても他から促されたことがないという条件においてのみである」（1975：281＝1971：419）。

「一方には世論が強制する行為があり、他方には世論が個人の自発性に委ねた行為がなお存在する。したがって、後者は無償の行為であり、自由な行為である」（ibid.：279＝417・418）。

「〔義務的〕規則がわれわれに自由の余地を残せば残すほど、すなわち、規則がわれわれのなすべき行為の細目まで規定せず、各人の行為がその恣意のもとにあればあるほど、行為は道徳的な評価の領域には属さなくなる。委ねられている自由のゆえに、われわれは自己の行為について、道徳的な責めを負わなくてもすむのである」（1974a：20＝1964(1)：57）。

「……たとえ道徳生活を営むうえで是が非でも欠くことのできない行為が厳しく要求され、したがって、これ

を要求する規則への違背に対しては明確な制裁が加えられなければならないにしても、道徳性に厳格に必要とされるこの最小限の域を超えた行為にとっては、すべて規則による束縛はいとうべきものとなる。なぜならばそれは、予測することのできない、ましてや規則で縛ることの不可能な自由、個人的試み、自発性といったものが支配する領域だからである」(ibid.: 172=(2)88)。

デュルケムによれば、かかる意味における「自由」な行為の領域は、実生活上不可避免的に遂行せざるをえないさまざまな義務——道徳的義務もその1つ——に持てるエネルギーを使ったのちに、われわれが抱くところの、なお残ったエネルギーを「楽しみそれ自体のために、自由であるという喜び (joie d'être libre) のために、発散するために発散したいという欲求」(1975: 281=1971: 420) に対応するものである。いわばそれは、ある種の「余剰」であり、「贅沢」でもある。こうした無目的・奢侈的な行為は、具体的には、「都会風の社交の滑らかさや、挨拶上手、家庭での団欒のくつろぎ、親切な気配り、贈り物、友だちや身内の間で交わされる愛情のこもった言葉ややさしいしぐさから、どんな義務からも要求されない自己犠牲」(ibid.) におよぶ〔註3〕。それらはいわば生活に魅力を与える「美的領域」に属する行為であり、遊びや芸術もそこに含まれるとされる。遊びや芸術のもつ自由さは、ここではI-2で指摘された「イメージ」の躍動とは幾分異なる視点から論じられているといえよう〔註4〕。

I-4 過度に強力な社会的拘束からの解放としての自由

これは2つの文脈において語られている。第1は社会的分業の発達に伴う機械的連帯から有機的連帯への移行という文脈であり、第2は国家および二次的集団と個人の相互関連というそれである。

第1の文脈においては、自由は、機械的連帯の厳格な集合的統制から個人人格が解放され、自律化していった結果、獲得されるに至ったものとして論じられる。ここでは自由は、個人が集合的類型に吸収されない固有の人格と活動領域をもつこととして捉えられている。そして、自由の有する社会の歴史的変動過程の所産としての側面により強調点がおかれることになる。

そもそも、機械的連帯が優勢な社会では、「万人の眼に価値あるものと映っていたのは、集合的な信念や集合的な願望、共同の伝統、そしてそれらを表現する象徴であった」(1950: 69=1974: 91)。そこでは、個人の人格はいわば「集合的人格に吸収しつくされて」いたために、「個人は自由には振舞えない。文字通り、個人は社会の思うがままである」(1986a: 100=1971: 128) といっても過言ではなかった〔註5〕。

だが、社会の環節的構造が崩れ、分業が進展するにつれて、事態は変化する。「最初は社会全体のうちに埋没していた個人の人格が、そこから解放されるようになる。個人の生活圏は、初めは狭いものであり、たいして尊重されていなかったが、それが拡大するようになり、道徳的尊敬の随一の対象となる。個人は、自分自身と彼のものである諸事物とを自由に処分できる権利を、また世界について最もふさわしいと考える表象をつくり、彼の本性を自由に発展させる権利をますます拡大し、手中にしてい」(1950: 69=1974: 91)〔註6〕。さらに、社会的容積の拡大による社会の大規模化は、集合的統制を弱体化せしめる。「社会が多数の主体を内に含む場合には、かつてその監視の眼が少人数に集中されていたときのような、一貫した、注意深い、効果的な統制を各人に対して行えなくなる。人は、群衆の中にいるとき、小さな仲間の中にいるときよりもはるかに自由である。したがって、個々人の多様性がより容易に実現され、集団の専制 (tyrannie collective) が後退し、個人主義が事実として確立され、やがて事実が権利となる」(ibid.: 75=97)。

こうして、「一個の人格をもった」「行為の自律的源泉 (source autonome d'action)」(1986a: 399=1971: 386) としての諸個人の結合により構成される有機的連帯が成立することになる。「[有機的連帯は] 各人が固有の活動領域を、したがって一個の人格をもつ限りにおいてのみ可能である。……われわれの受ける束縛は、全社会がわれわれにのしかかってくるときよりも、はるかに軽いし、われわれのイニシアティヴの自由な活動 (libre jeu de notre initiative) のために、はるかに多くの余地を残している」(ibid.: 101=128-129)。

ここで看過されてはならないのは、自由は歴史的変動過程のなかでその条件が整えられるのに伴って、個人により必要性が自覚され、欲求されるようになったと考えられていることである。そもそも機械的連帯の強固な社会では、個人は社会に吸収されつくしていたゆえ、「個人が、彼に直接にはかかわりのない諸目的を実現するための用具に甘んじたのも、自発的な行為であり、抵抗を感じない行為であった」。彼は「社会の圧力に素直に服し、集合的存在の運命に彼自らの運命を従属させていても、何ら犠牲になる辛さを感じなかった」(1950: 69=1974: 91)。すなわち、「低級社会において個人の自由の領域が極めて小さかったのはその体制が強圧的であったからだ」との判断は「錯覚」であるとデュルケームは指摘する(1986a: 180=1971: 198)。実際には、自由が求められるようになったからこそ、旧来の体制が過剰な抑圧・束縛として感じられるようになったとみなすべきだというわけである。「ひとたびわれわれが自由を行使するや、自由は欠くことができないものとなる。自由は、ほかのものと同じように必要物となり、聖なるものにみえてくる。われわれは、それに応じる習慣をすでに失ってしまったような統制をただ耐え難いものと判断するようになる」(ibid.: 285-286=288) と彼が述べる所以である。

第2の文脈も、個性の発達と個人人格の解放という近代的な状況にかかわるが、こちらは二次的集団・国家・個人という三者の構造的な連関に視座が据えられている。

まず、個人が自由に発展するためには、それぞれがいわば大社会の中の小社会となってしまうような自律性を享受する二次的集団が、この社会の内部に形成されてはならない。というのは、その場合には、それらの集団の各々が、「その成員である個人を身近から圧迫し」、個々人の生活に「集合的精神 (esprit collectif)」を押しつけ、「彼らを思うがままに形成・陶冶する」という危険が生じるからである。このような過度の圧迫は、「一切の個性に対して拘束的となろう」(1950: 75-76=1974: 97-98)。

だが、全体社会には常に特殊な地域的・職業的利害がある以上、この種の二次的集団の形成そのものを避けることはできない。それゆえ、こうした局地的集団の作用を相殺し、それらが成員を自らのうちに呑み込んでしまうのを阻止する何らかの拮抗力 (contrepoids) が必要とされる。デュルケームの言によれば、このような任にあたる機関こそが国家にほかならない。国家は集合的全体の権利と利益を代表し、二次的集団すべてに法を課すような普遍的な権力である。「国家は、それが包括する要素社会を抑制することによって、それだけですぐに、そうでもしなければ後者が揮っていたはずの抑圧的な力が個人に対して行使されることを妨げる。……国家の干渉の目標とその結果は、既存の専制を取り除くことにある」(ibid.: 77=98)。すなわち、「国家の本質的な機能は、個人人格の解放にある」(ibid.) とみなされるのである。

けれども、今度は国家のこの干渉の方が「専制的」になりはしまいかという懸念が生じる。「国家は、今日の大規模な社会にあっては、特殊利害に極めて疎くなっているのです、その位置している特殊な、地域的な条件をはじめとするさまざまな条件を考慮に入れることができない。だから国家は、諸特殊利害を規制しようとしても、それらに強権を揮い、ねじまげることによってしかそれに成功しえない。そのうえ国家は、おびただしい数の個人と十分接触を保っていないから、彼らを内面的に陶冶して、彼らに対する国家の働きかけを進んで受け容れるようにしむけることもできない」(ibid.: 77=98-99) からである。そこで、国家という集合力が個人を解放する存在たりうるためには、今度は「国家自らが拮抗力を必要とする」ということになる。すなわちそれは「他の集合力によって、……つまり二次的集団によって制約を受けねばならない」(ibid.: 77-78=99) のである。そして、帰するところ、デュルケームの考察は、「社会的諸力のこの葛藤の中からこそ、個人の自由は生まれる」(ibid.: 78=99) という周知の議論へと至るわけである。

Ⅱ. 道徳的拘束(規制)の所産としての自由

これまでの「自由」の用例は、何であれある拘束から解放された状態を指す点で共通していた。しかしデュ

ルケームには、「むしろ拘束こそが自由を可能にする」という、一見すると上記のものとは撞着するようにみえる視点が存在している。「実は、自由それ自体が規制の産物なのである」(1986a : 380, iii-iv=1971 : 372, 3)。以下では、この視点の種々相とその意味について考察を加える。

II - 1 道徳的規律による自己支配としての自由

デュルケームは、彼の道徳教育論において、「自己支配」の重要性を強調する。彼にあっては、「自己支配」とは、内面的努力によって、自己の内なる自然的傾向——「欲望」はその端的な表出——の暴威に屈することなく、これを主体的に制御することを意味する。「われわれの欲望があらゆる節度を超え、何ものもこれを制しえないとき、これらの欲望そのものが暴君となり、われわれ自身はその一番の奴隷となるのである。……それゆえ、自己の主たること、これこそが、その名に値する真の力とまったき自由の第一条件である」(1974a : 38-39 = 1964(1) : 78-79)。

そして、この個人の自己支配を可能にするものこそ、社会の与える道徳的規律にほかならない。「われわれの自然的傾向を抑制し、自己に立ち向かう能力、すなわち、われわれが道徳の規律に教えられて体得するこの自己支配の能力は、思慮深くしてかつ主体的な意志の出現にとって必要不可欠の条件……である。規則は、われわれに自己を抑制し、自己を支配することを教えるがゆえに、解放と自由のための手段なのである」(ibid. : 42 = (1)82-83)。「確実なことは、この自由は社会のなかで、社会を通じてしか現実にならないということである」(1974b : 75 = 1943 : 124)。

ここには、道徳的規律の力を通じたある種の自己超越によってはじめて、個人は自由に到達できるという考え方が示されている〔註7〕。その意味で、自由とは規律の拘束の欠けた状態であるどころか、まったく逆の状態を表すものである。「自由と無規制 (irréglementation) という2つの言葉は、一見相和しているように見えても、自由はそもそも規律によって育まれた果実であるから、両者は相容れざるものといわねばならない。道徳の規制のもとで、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、自己を規正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であるといえる」(1974a : 46-47 = 1964(1) : 88)。また、規律の要求に従うということは、規律に内在する道徳的権威に服することを意味する。デュルケームは、「自由」および「権威」という2要因を相互に矛盾し、限定しあうものとして対立的に捉える、従来往々にして行われてきた理解について、「このような対立は不自然である」と断じる。「実際には、かかる2項は排除しあうものではなく、相互に他方を包含している。自由とは、よく理解された権威の娘である。なぜなら自由であるということは、決して気ままに振舞うことではなくて自己を支配すること、理性において行動することを知り、自己の義務を遂行することを知ることだからである」(1989 : 68 = 1976 : 83 ; cf. 1986a : iii-iv = 1971 : 3)。こうした主張は、伝統的規律が衰微し、アノミー的傾向が蔓延しつつあった同時代の状況に対する彼の危機感の表れでもあった。

II - 2 規制を通じた不正と不平等の克服 —— その果実としての自由

道徳的規律による個人の自己支配という上記の考え方には、道徳力=社会力のもとでの自然の支配とそれを通じた自然からの解放とも表現しうるモチーフが見いだされる。「自由とは自然に対する社会の征服である」(1986a : 380 = 1971 : 372)。この「自然」は、「事物 (choses)」とも言い換えられ、「物理的で盲目的な無理解の力」(1974b : 94 = 1943 : 164-165)「物質的威力、物理力」(ibid. : 95 = 1943 : 166)「外在的諸力」(1986a : 380 = 1971 : 372)「反道徳的ないし道徳外的な諸力」(1974a : 47 = 1964(1) : 88) 等々の用語で示される力を有し、「偶然的・不条理的・道徳外的な性質」(1986a : 381 = 1971 : 372) を帯びる存在として概念化されている。

ここで注目すべきは、こうした「社会的諸力」による「外在的諸力」の制御を通じて獲得される自由という

モチーフは、より社会的な次元で、「不平等」や理不尽な支配関係の抑止による自由と称しうる側面においても表明されているということである。「自然という点からすれば、人間はその体力においてすでに不平等であり、人々はまた、有利さという点からみて不平等な外在的諸条件のなかに置かれている。家族生活そのものが、それが含む財産の世襲とそこから生じる不平等とともに、あらゆる社会生活の形態のうちで、最も密接に自然的原因に依拠した形態である。……これらすべての不平等は自由の否定そのものである。つまるところ、自由の本質を構成するもの、それは外在的諸力 (*forces extérieures*) の社会的諸力 (*forces sociales*) に対する従属化である」(ibid.: 380-381=372)。「他者がその肉体的・経済的その他の優位をうまく利用して私の自由を束縛しようとすることが抑制される限りにおいてのみ、私は自由でありうる。また、この力の濫用を阻止できるものは、社会的準則だけである」(ibid.: iv=3)。

この文脈における自由は、「正義」や「公正さ」といった理念と不可分に結びつく。「最も進歩した社会の務めは、正義の事業 (*œuvre de justice*) だといってよい」(ibid.: 381=373)。それは成長しつつある「個人主義」に、より確固とした実質を与えることを意味する。「人格がより完全に実現されるよう社会環境を整えること、個人に対する集合体の機構の圧力が減ずるようそれを規制すること、サービスの平和的な交換を保証すること、理想が共同で、平和的に追求されることをめざしてすべての善意の協力を促進すること、以上のことこそ、公的活動の専心すべき点ではなかろうか。……たんに各人が豊かな物質を自由にできるようにするだけではなく、各人が彼にふさわしく処遇され、不正かつ屈辱的な従属状態からすっきり解放され、彼の個性を失うことなく他者や集団とかかわるようにすることも重要である」(1950: 86-87=1974: 107-108)。これを可能にするのは、社会的準則に内在する道徳力以外にはない。そしてここでも重視されるのは、国家の役割である。「国家とは、何よりもまず、すぐれて道徳的規律のための機関である」(ibid.: 87=109)との言明は、彼の自由観をふまえてはじめてその真意が十全に理解できるといえよう。

II - 3 「意志の自律」に基づく自由

先にみたように、人は道徳的規則に拘束されることにより自由を得るとデュルケームは考えていた。けれども一方で彼は、今日ではこの見方にはある種の矛盾が生じざるをえないことをも指摘する。われわれが道徳的規則に服する際にとる態度は、「能動的というより、むしろはるかに受動的」なものである。しかるに、彼によれば、「このような受動性は、日一日と強まりつつある道徳的意識の現実の傾向とは矛盾する」(1974a: 91=1964(1): 144)。現代では、「いかなる場合も、たとえ道徳的権威の名においてすら、一定のものの考え方を強制的に押しつけてはならない」という考え方が支配的となりつつあるからである。「われわれの理性は、自ら自発的に真実として認めたものだけを真実として受け容れるべきだ、ということは、……道徳の原理ともなっている」(ibid.)。こうした、「道徳意識が隷属的な身分にますます精神的に抵抗して、個人のためにいよいよ大きな自律性を強力に要求しつつある」(ibid.: 92=(1)145) 状況のもとでは、われわれはもはや、「どんな種類の圧力もかからない完全な自由さをもって成就された行為でなければ、道徳的にまったきものとは考えなく」なる。「もしも、行為を律する規準たる法が強制されたもので、われわれがそれを自由に欲するのでなかったら、われわれは決して自由だとはいえないであろう」(ibid.: 94-95=(1)149)。

では、かかる自律性は何によってもたらされるのか。「科学」であると、デュルケームはいう。われわれは「道徳の科学」をつくることによって、「道徳規則の性質を探究し、その直接・間接の条件や存在理由を知ること」(ibid.: 98=(1)154) ができる。そうした事柄を適確に把握していれば、われわれは道徳律が事物の本性に則ったものであることをふまえたうえで、これに自発的かつ能動的に従いうるであろう。「それは、事物の秩序を自由意志により欲することであり、事情をよく心得たうえでこれに同意することにほかならない。なぜなら、自由意志によって欲するとは、不合理なものを欲することではなく、合理的なものを欲すること、つまり、事物の自然的性質に適した行為をなそうと欲することだからである」(ibid.: 97-98=(1)153)。このような場合に

は、「われわれは、自己の行為についてまったく主導権を握っている場合と同じように、自由だといえる」(ibid.: 100=(1)156) のである。約言すれば、事実を合理的にふまえつつ、自由意志によって道德規則が受容されることこそ、今日における「自由」の本態であるとの理解が示されることになる。

ところでデュルケームは、上で強調された合理主義は「個人主義の1様相、すなわちその知的な様相にほかならない。この両者は、2つの異なった精神状態ではなくて、ともに表裏して一体をなすものである」(ibid.: 10=(1)45) と述べる。「知的隷属は個人主義の対決する諸々の隷属の1つである」。一方において、個人主義の発達、不正への敏感さを培っていく。個人主義は「最近まで少しも不正とは感じられなかった社会関係を、今や人間の尊厳に反するものとして、すなわち不正なるものとして、われわれに提示せずにはおかぬ」(ibid.)。同時に合理主義の前進は、「不正とは不合理であり、不条理である」との考え方を広めた。こうした「正義に対するさらに大いなる渴望の覚醒」(ibid.)の指摘は、先にⅡ-2でふれた「正義」や「公正さ」と自由の内在的な結びつきを、改めて確認するものとなっている。

3. おわりに

以上、デュルケームの「自由」概念の種々の用例を分類し、その意味内容を問うてきた。当面残された問題は、自由の2つの大分類相互の関係、すなわち「Ⅰ 何らかの拘束から解かれていた状態としての自由」と、「Ⅱ 道德的規制の所産としての自由」という、一見相容れない2つの規定の相互関係をデュルケームがどのように捉えているのかにつき検討することである。

ⅠおよびⅡの下位分類のうち、理論的に最も重要で、かつ最も非両立的にみえるのは、Ⅰ-4(とくにその前半部)と、Ⅱ-1やⅡ-3あたりの間の関係であろう。「個人主義」を焦点に、一方では社会の拘束から逃れることが個人主義の発達を促し、自由の獲得につながると論じられ、他方では、社会的権威を受容し、これに能動的・合理的に従うことから個人人格の自由は生まれると説かれているからである。そこで、さしあたりこの対比に着目し、両者の関係について一瞥してみたい。

われわれの考察にとり有力な手がかりを与えてくれるのは、今やデュルケーム解釈の古典の位置を占めるに至ったA. ギデンズの所論であろう。彼によれば、「デュルケームの著作の主導テーマは、社会の伝統的形態と近代的社会秩序の間のコントラストの深さという点にある」(Giddens, 1971: 492=1986: 203)。ギデンズの議論においてわれわれの関心を惹くのは、この歴史的な構造変動という枠組に自由の問題を位置づけ、その含意を読みとろうとしていることである。そして彼の解釈の焦点は、伝統的社会(機械的連帯の優勢な社会)と近代的社会(有機的連帯の成長した社会)では、それぞれ道德的権威の性質・形態が異なるという理解にある。ギデンズはいう。「なるほど、伝統的社会形態や専制国家に固有の道德的権威はそれ自体抑圧的であり、個人にとっては、そこでは自己発達のいかなる可能性もおおかた否定されている。しかし、近代的社会と国家の道德的規制は、個人の自己実現と自由の条件そのものにほかならない」(ibid.: 502=214)。往時の「集団の専制」による道德的支配からの解放は、確かに自由を実現した。しかしながら、自由は一切の道德的支配からの解放とは同一視されえない。旧い道德的秩序の解体は、個人を今度は「自身の無限の欲望というもう1つの専制」をもって脅かす。この危険から逃れるためには、「道德的個人主義」という新たな形態の道德的権威を受け入れ、自律的な行為者として自らの衝動や欲望を制御すること以外にはない(ibid.: 494=205-206; 1972: 365-366=1986: 166-167)。これこそが、近代的社会秩序における「自由」のあり方なのだ、と。

すたれゆく伝統的権威からの解放と、新たに出現した個人主義の権威・規制の受容……。歴史的パースペクティヴをふまえて権威と規制の形態変化を透視したこの説明には、デュルケームの「2つの自由観」を、包括的ではないにせよ少なくともその重要な部分について整合的に解釈する、1つの確かな可能性が示されているといえよう。

本稿は、概念とその用例の分類・整理を中心とした基礎的な作業に議論が限定され、デュルケームの自由観そのものの本格的な検討には至らぬままに終わった。他日の課題としたい。

《註》

1. なお、これは誤謬とは異なるが、デュルケームは、自由にかかわる「形而上学的・非人格的・不変的属性」(1986a: 399=1971: 386)、すなわち人間の自由意志の問題そのものについては、科学としての社会学の領分ではなく、形而上学の扱うべき議論であると考えていた。「人間が自由であるか否かを知るといった問題は確かに関心のもたれる問題ではあるが、この問題は本来形而上学において論じられるべき問題で、実証科学はそれに対して関心を持つ必要はないし、またもつべきではない」(1970: 83=1975: 162)。同様に彼は、自由か決定論かという問いの立て方もまた、社会学の関与するところではないとみた。「社会学は、形而上学者たちを対立させているあの主だった仮説のいずれにも加担する必要はないのだ。すなわち、自由をも決定論をももはや肯定する必要はない。およそ社会学が要求するものは、因果律の原理を社会諸現象に適用することが承認されること、そのことに尽きるのである」(1986b: 139=1978: 261-262)。
2. 付言すれば、デュルケームは、イメージのこうした脱・現実的な性格に警戒の眼を向けている。芸術や遊びに没入することは「現実やこれを構成する諸個人や集団のごとき具体的存在から遊離」するゆえ、道徳的活動の原動力を弛緩させかねないというのである(1974a: 230=1964(2): 161)。彼の論理では、芸術や遊びのもつ道徳的義務の外部・余剰としての性質が、最初からこうした傾向を内在させざるをえないということになる。「[道徳的特質の欠如は]義務に類したあらゆるものを絶対に拒否する芸術の場合は、なおのことそうだ。芸術は自由の天地だからである。奢侈や装飾はあればけっこうなものだが、ぜひ手に入れなければならないというものではない。……だから芸術は、よしんばそれが道徳観念により生気を与えられ、固有の意味での道徳的な諸現象の進化に混在しうるとしても、それ自体としては道徳的ではない」(1986a: 14=1971: 54)。
3. 梅沢も指摘するように、『社会分業論』段階では、自己犠牲的行為に代表される「義務を超越したより高い領域」は、「道徳生活の美学」として、個人的かつ必要を超えた贅沢とみなされていた。こうした見方は、そののち彼が道徳的特質として「義務」と並んで「善」を強調するようになった時点でもはや主張されなくなる(梅沢, 1996: 37-40)。
4. とはいえ、現実を離脱したイメージの躍動が、義務に縛られない自由で気楽な生へと結びつく一面をもつことも事実である。デュルケームはたとえば晩年の宗教論において、「儀礼のもつ非現実的で架空(irréel et imaginaire)の要素」が信徒たちに慰安を与え、「それほど緊張していない、より容易で、より自由な生」を体験させると述べている(1985: 547=1975(下): 261)。
5. デュルケームの別の用語でいえば、「集団本位主義」や「宿命主義」の優勢な状態として解釈しうるであろう。
6. この点にかかわるが、デュルケームは「個人的自由というものは、……われわれの意のままに扱いうる事物のある範囲というものを前提として成り立っている。かりにそこで一種の主権を行使できるような、行為の物質的領域が欠けているならば、個人主義とは名ばかりのものにすぎないであろう。……個人的所有がこの個人の崇拜の物質的条件をこそなしているのである……」(1950: 202=1974: 213)と述べて、自由が成立する前提として物質的所有が確保されることの重要性を指摘している。
7. 今さら確認する必要もないことかもしれないが、こうしたデュルケームの認識には、カント哲学の影響が鮮明にうかがえる。「デュルケームは、カント哲学のキーコンセプトを社会的文脈のなかで定式化した」(A. ギデンズ)との評言は、彼が試みとしたことを、適切に言い当てている。

《文献》

☆文中の引用部分は、デュルケム本人の場合、(原著の刊行年：ページ数＝邦訳の刊行年：ページ数)という形で表記し、下記の文献一覧に対応させた。デュルケム以外の場合は著者名を付した。なお、引用文は必ずしも邦訳と一致しない。

☆下記の一覧において、出典の刊行年の直後にある〔 〕は、初版・初出の年次を表す。

- Durkheim,É., 1950, *Leçons de sociologie*, P.U.F.(宮島 喬・川喜多 喬訳『社会学講義』みすず書房, 1974).
- , 1969 [1898], “De la définition des phénomènes religieux”, dans *Journal sociologique*, P.U.F.(「宗教現象の定義」, 小関 藤一郎訳『デュルケム宗教社会学論集』(増補版)行路社, 1998 [1983], 所収).
- , 1970 [1888], “Cours de science sociale : Leçon d'ouverture”, dans *La science sociale et l'action*, P.U.F.(「社会学講義 — 開講の言葉」, 小関 藤一郎・川喜多 喬訳『モンテスキューとルソー — 社会学の先駆者たち —』法政大学出版局, 1975, 所収).
- , 1974a [1925], *L'éducation morale* (nouv. éd.), P.U.F.(麻生 誠・山村 健訳『道德教育論』(1・2) 明治図書, 1964).
- , 1974b [1906], “Détermination du fait moral”, dans *Sociologie et philosophie* (4^e éd. [1^{re} éd.1924]), P.U.F.(「道德事実の決定」, 山田 吉彦訳『社会学と哲学』創元社, 1943 [1925], 所収).
- , 1975 [1893], “Définition du fait moral” (=Extrait de l'《Introduction》de *De la division du travail social*), dans *Textes*, tome 2, P.U.F.(田原 音和訳『社会分業論』「第一版序論 問題」, 1971).
- , 1976 [1897], *Le suicide* (nouv.éd.), P.U.F.(宮島 喬訳『自殺論』中公文庫, 1985 [1968]).
- , 1985 [1912], *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (7^e éd.), P.U.F.(古野 清人訳『宗教生活の原初形態』(改訳)上・下 岩波文庫, 1975 [1941-42]).
- , 1986a [1893], *De la division du travail social* (11^e éd.), P.U.F.(田原 音和訳『社会分業論』青木書店, 1971).
- , 1986b [1895], *Les règles de la méthode sociologique* (22^e éd.), P.U.F.(宮島 喬訳『社会学的方法の規準』岩波文庫, 1978).
- , 1989 [1911], “L'éducation, sa nature et son rôle”, dans *Éducation et sociologie* (2^e éd. [1^{re} éd.1922]), P.U.F.(「教育の本質と役割」, 佐々木 交賢訳『教育と社会学』誠信書房, 1976, 所収).
- Giddens, A., 1971, “Durkheim's Political Sociology”, in *Sociological Review* 19(4) (宮島 喬訳「デュルケムの政治社会学」, 宮島 喬他訳『社会理論の現代像』みすず書房, 1986, 所収).
- , 1972, “Four Myths in the History of Social Thought”, in *Economy and Society* 1(2) (百々 雅子訳「社会思想史における四つの神話」, 宮島 喬他訳『社会理論の現代像』みすず書房, 1986, 所収).
- 小川 伸彦, 1996, 「デュルケムの『中間集団』とジンメル『大都市』 — 〈自由〉のための二つの場所 —」『社会学史研究』18号.
- 梅沢 精, 1996, 「デュルケムにおける道德 — 《中庸の道德》と《沸騰の道德》 —」大鐘 武・美ノ谷 和成編『現代社会学のフロンティア』学文社, 所収.