

要請論を超えて

Beyond Postulate-theory

石井 潔

Kiyoshi ISHII

(昭和62年10月12日受理)

Abstract

The concept 'society' in Durkheim's sociology has double meanings as follows. On the one hand, it is the existence which transcends every 'individual' desire, but on the other hand, it creates the individual and is immanent in it. In spite of its rejecting the individual desire, society can endorse its realization. The theoretical function of it is as same as that of God in Kant's philosophy. God can also both reject and realize our happiness without contradiction. While both society and God are outside the real process of our judgment, they can rule that process.

There are always various social oppositions behind our theoretical or practical judgments. Durkheim who was profoundly influenced by Kant through Neo-Kantianism thought that he could overcome these oppositions by requiring the justification of his own position outside the real process of judgment. Society which appears to be a scientific object is virtually a metaphysical existence like God which is 'postulated' outside the reality.

But this method of justification which is based on the postulated existence necessarily privileges a particular position and conceals various social oppositions behind it, because there is no universal morality or knowledge which transcends such oppositions. So we must go beyond postulate-theory and do our best to accomplish a real purpose to overcome social oppositions.

序 ある発言

1906年のフランス哲学会で配布された「道徳的事実の確定」と題する報告論文のなかで、デュルケムは次のような発言をしている。「カントが神を要請 (postuler) したのは、この仮説がなければ道徳が理解不可能だからである。我々は個人とは種別的に異なる社会を要請する。それは、さもないと道徳が対象を失い、義務がその拠り所を失うからである⁽¹⁾。」社会的事実の観察における「第一の、そして最も基本的な規準」は「社会的事実を物のように (comme des choses) 考察すること」に他ならないという有名な言葉⁽²⁾にも見られる通り、デュルケムは、なによりもまず、コントを創始者とする社会学をその形而上学的諸前提から解き放ち、科学的対象としての「社会」に関する学へと仕立て上げることに情熱を燃やした社会学者であったはずである⁽³⁾。社会を神と同等の位置に置き、その存在を「要請されたもの」と断じるこの発言は、そのような彼の立場に明らかに矛盾するのではないだろうか。それが哲学者向きに書かれた報告のなかでの発言であるといった外的な事情を持ち出すこと⁽⁴⁾は、おそらく本質的な

問題を覆い隠すことになろう。むしろ、このなにげない発言の背後には、一見あらゆる「哲学」を排除するかに思われる「科学」者デュルケムの明確な「哲学」的立場を見てとることができるのである。

発言の冒頭のカントという名に注目しよう。デュルケムの思想的背景としてサン＝シモンやコントラの実証主義の伝統と並んで見逃すことのできないのは、彼が「偉大な師」と呼んだルヌヴィエ⁽⁶⁾に代表されるフランス新カント派の影響である。周知のように、新カント派は「カントに帰れ」を合言葉に19世紀末から20世紀初頭にかけてドイツを中心として隆盛を誇った思想運動であるが、フランスにおいても普仏戦争後に誕生した(1875)第三共和政の公認イデオロギーとして、とりわけアカデミズムの内部では強い影響力を持っていた⁽⁶⁾。またデュルケムは、自ら留学生として20代後半の一年間(1885～6)を新カント派最盛期のドイツで過ごしている⁽⁷⁾。しかし、新カント派哲学のデュルケム社会学への影響自体はよく知られた事実であるにもかかわらず、両者の内在的連関を明らかにし、「デュルケムのカント主義」の限界とその彼の社会学への反映について説得的な議論を展開している研究は少ない⁽⁸⁾。このようななかにおいて、社会学という今世紀に入ってから急速に強い影響力を持つに至った社会「科学」の「哲学」的基礎に関するローズの研究⁽⁹⁾は重要である。彼女によれば、デュルケムは新カント派とりわけマルブルク学派の哲学的立場を忠実に踏襲している(これに対して、もう一人の社会学の巨人ヴェーバーは西南ドイツ学派の路線に従っているとされる)。そしてそれを特によく表しているのは、彼が理論的ないし道徳的判断の「妥当性」を我々の「事実」的な判断の過程から切り離し、その起源を一種独特の(sui generis)実在たる「社会」に求めたことである。つまり、彼は確かに新カント派のように妥当性を与える純粋論理といった形而上学的存在を要請しはしないが、「妥当性」と「事実」の絶対的区別という前提を共有する限り、経験的事実とは区別された領域に属する「社会」を妥当性の根拠として「要請」せざるをえないというわけである(ヴェーバーの場合には、「価値」が「妥当性」の代わりに超越的位置を占めることになる⁽¹⁰⁾)。デュルケムが「社会」の要請などという社会「科学」者としては不用意な言葉使いをせざるをえなかった理由はここにあると彼女は指摘する⁽¹¹⁾。

新たな「科学」という装いのもとに登場したデュルケム社会学の本質は形を変えたカント主義の復活に他ならず、旧来の哲学に取って代わろうとするもうひとつの「哲学」にすぎないというローズの判断は基本的には正しい。では新カント派というプリズム⁽¹²⁾を通してデュルケムの哲学的立場を規定したカント主義固有の限界とはいったい何であろうか。また、そのような限界は彼の社会学のどのような部分に具体的に反映しているのだろうか。神や社会を「要請」せざるをえない理論を超えて前進するためには何が必要なのであろうか。まずカント自身の要請論に目を向けるところから考察を始めよう。

1. カント哲学における要請論とその批判

(1) カント哲学における要請論

カント哲学が要請論を必要とする根拠は彼の道徳哲学の構造それ自体の内にある。カントは我々を道徳的な行為へと導く意志の規定根拠は純粋に「形式」的な(formal)な道徳法則でなければならないと主張する。なぜなら、仮に行為の「対象(Object)」ないし実質(Materie)が意志の規定根拠とされるなら、対象の実現に対する我々の快不快の感情という全く主観的な原理が道徳のなかに持ち込まれ、その普遍性を傷つけることになるからである。我々は対象の実

現をめぐり限りにおいては、各人の感受性によってそれぞれ異なる「幸福 (Glückseligkeit)」を行為の第一原理とせざるをえず、そこに普遍的な調和を期待することはできない。従って、道徳的な意志の規定根拠は行為の「対象」を一切排除した純粋な「形式」すなわち「汝の意志の格率が常に同時に普遍的立法の原理として妥当しうるように行為せよ」という定言命法以外の形では与えられえないというのが彼の根本的な主張なのである⁽¹³⁾。しかし、意志の規定根拠からは一切の対象を排除するにしても、一般に対象なき行為は存在しない。道徳的行為といえども、何らかの対象にかかわり、その実現をめざすという契機を欠くことはできない。「徳 (Tugend)」と対象の実現つまり「幸福」との間にはどのような関係があるのかという問題が生じてくるのは当然である。そしてカント自身、徳と幸福の一致すなわち「最高善 (das höchste Gut)」の存在が彼の道徳哲学に不可欠であることを認める。徳が対象の実現を度外視するなら、それは不完全な「最上善 (das oberste Gut)」を与えるにとどまる。道徳法則が最高善の促進を命ずる場合にのみ、我々の道徳的行為は完全なものになると彼は言うのである。要請論はこの徳と幸福の一致をどこにもとめるかという一連の議論のなかで重要な役割を果たすことになる。第二批判の弁証論に即して彼の主張を聞こう。

まずカントは、幸福の追求それ自体が徳であるという考え方 (エピクロス派) も徳の追求それ自体が幸福であるという考え方 (ストア派) も共に誤りであり、徳と幸福の一致をもたらすものではないとする。両者はこのような分析的な関係にはなく、総合的で因果的な関係にある。すなわち「幸福の欲望が徳の格率の原因であるか、そうでなければ徳の格率が幸福の作用因でなければならない⁽¹⁴⁾。」幸福が道徳の原因であるという前者の立場は、幸福はまったく主観的な原理であって道徳に必要な普遍性を与えることはできないとするカントの立場からすれば、明白な誤りである。しかし道徳が幸福の原因であるという後者の立場もやはり誤りなのだとかントは言う。なぜなら、意志の規定根拠が道徳的だからといって、そのめざす対象が実現するという保証はなく、それはもっぱら対象を規定している「自然法則の知識とこの知識を自らの目的に使用する物理的能力⁽¹⁵⁾」に依存しているからである。では、最高善は不可能であり、この二つの立場は解決不能のアンチノミーにすぎないということになるのであろうか。これに対してカントは次のような「解決」を与える。確かに幸福が道徳を生み出すという立場は絶対的に誤っている。しかし、道徳が幸福を生み出すという立場の誤謬は絶対的ではない。道徳と幸福が共に自然法則によって規定された感性界 (Sinnenwelt) に属し、前者が後者を直接的に生み出すと考える場合にのみそれは誤りなのであり、道徳が非感性的な悟性界 (Verstandeswelt) に属する原因であるなら、それが、「感性界における結果としての幸福と直接ではないが間接な (自然の可想的創造者を介して) しかも必然的な連関を有することは不可能ではない⁽¹⁶⁾。」これは、きわめて巧みな「解決」である。最高善というやっかいな問題の根底にある哲学的前提、すなわち徳と幸福、「形式」と「対象」の絶対的対立には一切手がつけられていない。むしろ逆に、徳は悟性界に属する現象せざるものという位置に置かれることによって、対象の実現という契機から完全に切り離されてしまっている。ところが、にもかかわらず徳と幸福の一致は保証されているのである。「自然の可想的存在者」すなわち神が決定的な役割を果たしていることは、指摘するまでもないだろう。我々の意志の規定根拠が純粋な「形式」的法則でありさえすれば、「対象」は度外視してもかまわない。なぜなら、道徳的行為の対象の実現という仕事は全面的に神に属する仕事なのであって、我々の仕事ではないのだからというわけである。徳と幸福という理論的枠組みを維持、強化し、それに伴うあらゆる理

論的困難を最終的に「解決」するために神の存在が「要請」されるのである。では、この神の存在自体は、いったいどのようにして「証明」されるのであろうか。

周知のように、カントは、第一批判の弁証論で、神に関するあらゆる理論的認識を拒否し、伝統的に行われてきた様々な神の存在証明はすべて不可能であると断じた。そして、我々が理論的に認識しうるのは経験の対象のみであり、神はそのような対象ではありえないというのがその論拠であった。しかし、彼は決して神の役割一般を否定したわけではない。まず、彼は我々が世界を認識する上で神の理念が次のような場面で「統制的 (regulativ)」に使用されることを認める。すなわち、我々はこの世界に生物をはじめとする様々な合目的秩序を見出す、そのような秩序を認識し、体系的統一を与える上で、これらの秩序が神によって生み出された客観的なものと「仮定」する (supponieren) ことは、研究の指針としては有用であると彼は言う⁽¹⁷⁾。もっとも、さらに進んで、神の理念を単なる研究の指針というレベルを越えて世界に対して「構成的 (constituitiv)」に用いるようなことになれば、超越的な合目的性を自然に押し付け、自然研究を阻害することになってしまう⁽¹⁸⁾。つまり、このような神の存在はあくまで「仮定」された「恣意的な前提 (willkürliche Voraussetzung)」にすぎないのであって、その点でもう一つの可能な神の存在様式である「要請 (Postulat)」とは明確に区別されなければならないとされるのである⁽¹⁹⁾。世界全体が合目的な秩序の下にあることを証明することは不可能であり、我々の認識能力の範囲内でできることは、例えば生物の身体構造の内に個々の合目的秩序を経験的に確認し、そのような認識を着実に積み上げていくことだけである。従って、目的原因を与える神の存在は決して必然的なものとは言えない。ところが、これに対して、道徳法則は「現に存在すべきもの (was da sein soll)⁽²⁰⁾」であり、それが存在することは証明されるまでもない「理性の事実 (Faktum der Vernunft)⁽²¹⁾」である。従って、そのような道徳法則の不可欠な前提である神の存在もまた必然的なのである。「端的に必然的な実践的法則 (道徳的法則) は存在するのであるから、もしこの法則が、その拘束力の可能なゆえんの条件としての、なんらかの現実的存在を必然的に仮定するとすれば、この現実的存在は≪要請≫されたものでなければならない⁽²²⁾。」道徳が存在する以上、神も存在しなければならない。それは恣意的な「仮定」ではなく、必然的な仮定たる「要請」なのだ。この要請論の基本的構造をよく覚えておくことにしよう。

以上のようなカントの要請論に対しては、彼の生前から様々な批判が寄せられた。例えば、カント自身が第二批判のなかで取り上げているヴィツェンマンの批判は、道徳法則がその不可欠な前提として神を「要請」するのは、ちょうど頭に描いた理想の女性像からその理想通りの女性の客観的実在性を推論するのと同じであり、まず道徳法則なる理想の女性像そのものが幻影でないか否かを問うことが先決だというきわめて正しい指摘を含んでいる⁽²³⁾。また、後に詳しく触れるヘーゲルの批判は、現代に至るまでの様々な批判のなかでも最も重要なものであり、やはりカントによる道徳法則の呈示の仕方そのもの、徳と幸福の絶対的対立という前提そのもののはらみ問題性を鋭く追求している。だがここではまず、このような本質的な議論に入る前に、カント哲学における要請論の「機能」をより明確化する為に、1960年に出版されたベックの第二批判に関するコメンタリーをめぐる若干のやりとりを紹介しておこう。

このコメンタリーの弁証論に関する部分で、ベックは道徳法則が対象の実現という契機と結合すべきであるというカントの立論を否定する。最高善の促進という義務が、もし仮に純粋な「形式」的法則による意志規定以外のものを含むならば、そのような義務は動機の純粋性を傷

つけるが故に道徳的とは言えない。また逆に、最高善の促進が法則による意志規定と同じことを意味するなら、最高善やその実現を保証する神の「要請」は余計なものであるというのが彼の主張の骨子である。カント哲学の体系的統一という観点から見れば、最高善が必要であることは認めるにしても、「形式」的意志規定のみでは「対象」の契機を欠くが故に我々の道徳的行為は不完全な最上善の段階にとどまるというカントの言い方は、「形式」と「対象」を厳密に区別し、後者を排除することによって意志の自律と道徳性を確保しようとする彼自身の立場に明白に矛盾するとベックは言うのである⁽²⁴⁾。このようなベックのカント批判に対して、正反対の立場からカント擁護の論陣をはった代表的人物がシルバーである。彼は逆に我々の道徳的行為には実質的な「対象」が不可欠であることを指摘した点でカントを高く評価する。定言命法の抽象的「形式」に内容を付加し、道徳的な意志に正しい方向付けを与えるという重要な役割を最高善は担っている。従って最高善は徳と幸福の一致といった単なる概念にとどまるべきではなく、明確な具体的「対象」を示すものでなければならない。そして、カント哲学の内部でそのような「対象」の位置を占めうるのは、『道徳形而上学』において「同時に義務でもある目的」の一つとして呈示されている「他人の幸福」のみである。なぜなら、それだけが実質的であると同時に普遍的な「対象」としての資格をそなえており、それ以外のもの、例えばもう一つの「同時に義務でもある目的」として挙げられている「自己の完全性」のうち、自己の能力の開発という意味でのそれは実質的だが普遍的ではなく、また道徳的素質の開発という意味でのそれは普遍的だが実質的ではないからである。シルバーはこのように主張し、カントの最高善論をあくまで「形式」的な道徳法則には欠けている具体的「対象」を与える理論として読もうとする⁽²⁵⁾。

二人のカント学者の間には、第二批判の弁証論をめぐる大きな評価の違いがある⁽²⁶⁾。ベックが、弁証論の意義を認めず、それはむしろ実践哲学ではなく理論哲学に属する問題であると主張するのに対して、シルバーは、弁証論をきわめて高く評価し、最高善を欠いては我々の道徳的实践は不可能だとする。しかし、この両者の対立の背景には、実は要請論の理論的「機能」に関する根本的な誤解がある。両者は共に、「対象」の実現という契機を含む最高善の導入によって、道徳的行為を「形式」的な法則による意志規定という側面からのみ理解しようとする立場が相対化され、制限されるという共通の前提から出発している。この制限を拒否する（ベック）か受け入れる（シルバー）かという対立は表面的なものにすぎない。しかし話は逆である。前にも述べたように、最高善の実現が「要請」された神にゆだねられたことによって、我々の意志の規定根拠が「形式」的なものでありさえすれば、「対象」の実現については一切顧慮することなく我々は道徳的でありうるという道徳的「形式」主義はかえって強化されたのである。我々は道徳的行為の「対象」を自らの力で実現するという責任から完全に解放され、神に、すなわち世界の目的論的秩序と歴史の進歩に、そしてさらには来世での生にすべての「希望⁽²⁷⁾」を託し、ひたすら道徳的意図の純粹さのみを追求すればそれで充分なのである。カントは、意志の規定根拠が道徳的であるか否かを問う「道徳性(Moralität)」の問題を我々の具体的な行為が道徳法則に適合しているか否かを問う「適法性(Regalität)」の問題から切り離すことによって、どのような「対象」が実現されたか、あるいは実現されようとしていたかによって行為の道徳性を判断するというやり方を否定した⁽²⁸⁾。さらにそれに加えて、彼は我々が自らの意志の規定根拠が真に道徳的であるか否かを見抜く能力をもつことすら否定する。すなわち「人間の自己自身についての内的経験すらも、彼にその心情の奥底を洞察させはしないの

で、人間は自らが奉ずる格率の根拠について、またその格率の純粹さや堅固さについて、まったく確実な知識を自己観察によって得ることはできない⁽²⁹⁾。」なぜなら、道徳は悟性界に属する現象せざる原因であるが故に、知的直観をもたぬ我々には、それをありのままに把握する力が欠けているからである⁽³⁰⁾。奇妙なことだが、これこそ完全な道徳的行為だという実例を挙げることは、いかなる意味でもできないと彼は言うのである。そして、これによって意志の規定根拠と「対象」の切断は完璧なものとなり、純粹に道徳的な意図に基づく行為はその帰結においていったいどのような「対象」と結びつくのかという問いも封殺されてしまう。つまり、確実に道徳的なものを具体的に指し示す道は道徳的意図のレベルも含めてすべて閉ざされているのであり、我々にできることは「形式」的法則以外のものをあらゆる場面で可能な限り排除すべく努力することだけなのだ。換言すれば、どのような「対象」の実現をめざす行為が道徳的であるのか、またどのような意図に基づいた行為であれば確実に道徳的であり、それにふさわしい「対象」を生み出すのかといったことを一切問わないことこそ道徳の本質なのである。そして最高善を保証する「要請」された神の理論的「機能」は、このような余計な問いを前もって遮断することなのであって、それに真正面から解答を与えることではない。ベックの危惧とは逆に、神が存在しなかったら、カントは道徳的行為の「対象」に関する問いを回避することができなかったであろう。またカントは、シルバーが言うように「形式」的法則には欠けている実質的「対象」を付け加える為に最高善を導入したわけではない。シルバーが挙げている「他人の幸福」も、彼自身認めるように、法則の普遍的「形式」から導出されたものとしてカントは扱っているのであって⁽³¹⁾、「形式」主義の欠陥を補う役割を与えられてはいない。最高善は、いわば神の行為の「対象」なのであって、我々の理解を越えた「形式的「対象」とでも言うほかないものなのである。しかし、このように一切の「対象」を排除し、それを「要請」された神にゆだねることによって得られる道徳の内実は、結局ある特定の「対象」の道徳という名の下での特権化でしかない。ヘーゲルは、このようなカントの「形式」主義固有の欠陥を鋭く指摘している。彼のカント批判を具体的に検討してみよう。

(2) ヘーゲルのカント批判

カントが自らの道徳哲学から一切の具体的「対象」を排除するために、最高善とその実現を保証する神の「要請」という迂路を経なければならなかった理由は、何らかの具体的「対象」をめざす「行為(Handlung)」が道徳の不可欠の契機であり、意志の規定根拠すなわち「心術(Gesinnung)」の次元のみで問題を処理することは不可能だったからである。『精神現象学』におけるヘーゲルの要請論批判は、まさにこの「行為」という契機に焦点をあてて展開される。一般に道徳的意識が道徳性を認めるのは、特定の内容をもたない「純粹義務(reine Pflicht)」に対してだけである。しかし、とヘーゲルは言う。「現実の(wirklich)道徳的意識は行為する意識であり、行為するという点にこそ、この意識の道徳性が現実的である所以がある⁽³²⁾。」そして、行為は必然的に特定の内容をもつ「数多の義務(viele Pflichten)」にかかわらざるをえない。ここで、道徳的意識の内部に生じたこの二つの義務の間の矛盾を解決する為には「普遍的なものの特権的なものとを端的に一なりとみるような意識」「もろもろの義務を数多なるがままに聖なりと是認する⁽³³⁾」意識すなわち神が、道徳的意識とは別に「要請」されなければならないとするのがカントの要請論である。これに対してヘーゲルは、カントの与えるこのような「解決」は実は問題のずらかし(Verstellung)にすぎないと主張する。道徳的意識は、自ら

の行為という場面においては、常に純粹義務を数多の義務として現実化しているはずである。つまり、二つの義務の矛盾の解決は「要請」された神にゆだねられる必要はないはずである。「行為は、実際には起こってはならないとされていた当のもの、すなわちただ要請たるにとどまるべきであり、ただ彼岸にあるにとどまるべきはずとされた当のものを直接的に実現する⁽³⁴⁾。」従って、道徳的意識内部の矛盾の「解決」を神による最高善の実現という外的な場面に求めるカントのようなやり方は、我々の行為による矛盾の克服という真の課題をずらかし、結局我々の道徳的行為一般の意義を否定することにならざるをえない。要請論という枠内では、道徳的意識は「道徳的に行為することについて真剣ではなく、むしろ最も願わしく絶対的であるのは、最高善が実現せられていて、道徳的に行為することが余計なものであるということなのである⁽³⁵⁾。」そして、行為しないことこそ最も道徳的であるというこの倒錯した立場は、最終的には自らの内に閉じこもる「美しい魂」の立場へと移行していくというのがヘーゲルの説明である。

しかし、行為しないことによって自らの純粹性を守るというのは、見せかけにすぎない。むしろ、行為しないように装うことによって、ある特定の内容と「対象」をもつ自らの現実的行為に対する批判を前もって退けることこそ、このような立場のめざすものなのである。私はどんな「対象」が実現するのかには全く無関心なのだから、君には私の行為を批判する理由がないというわけである。では、「行為」と「対象」の全面的排除を装う道徳的「形式」主義の現実的な「行為」の「対象」とはいったい何か。ヘーゲルは『自然法論文』におけるカントの「形式」主義に対する批判のなかで、それが私的所有の擁護に他ならないことを明らかにした。彼の批判は、カントが第二批判で挙げている「形式」的法則による意志規定の次のような事例に向けられている。私が自己の財産をあらゆる確実な手段を尽くして増加することを自らの行為の原則とし、この原則に従って所有者が死んで証書の残っていない依託物(Depositum)を我がものにしてしまったとする。この行為が道徳的であるか否かは、「すべての人は、誰もそれが依託されたものであることを証明しえないような依託物を否認することが許される」という命題が、法則の「形式」的普遍性という条件を満たすか否かによって判断される。そして、この場合は条件は満たされていない。なぜなら、このような命題が普遍的法則であることを認めれば、依託物そのものの存在が不可能になってしまい、法則は自己矛盾に陥るしかないからである。従って、問題となっている行為は非道徳的であり、依託物を正当な所有者に返還することが正しい行為であるということは誰の目にも明らかであるとカントは主張する⁽³⁶⁾。これに対してヘーゲルは、依託物が存在しないということのどこに矛盾があるかと問う。それは確かに、依託物が存在するということが、より一般的に言えば、財産(Eigentum)なるものが存在するということには矛盾するであろう。しかし、そもそも財産なるものが一切存在しないのであれば、依託物が存在しないということ自体の内には何の矛盾もないはずである。財産すなわち私的所有が存在すべきか否かは、本来、法則の普遍的「形式」のみによっては決着のつかない問題なのであって、両者ともに内的な論理的矛盾を含んでいるわけではないのである。従ってカントが挙げている事例の内実は「財産は財産である」という同語反復的な命題の論理的無矛盾性の確認にすぎない。にもかかわらずカントは、あたかも純粹に「形式」的な根拠のみに基づいて私的所有の妥当性が証明できるかのように主張する。ここには、本来、ある特定の利害の反映にすぎない「財産は存在すべきである」という命題に、「形式」的普遍性の装いを与えることによってその本質を隠すという道徳的「形式」主義の特徴が明瞭に見出されるとヘーゲルは指

摘する。「<財産は財産である>という命題には、<この命題がその形式において表している同一性は絶対的である>という真の意味の代わりに、<この命題の実質つまり財産は絶対である>という意味がひそかに持ち込まれる⁽³⁷⁾。」「形式」は、それ自体としてはいかなる特定の「行為」も「対象」も生み出しはしないが、それらに普遍性という外観を与えることによって特権化するという重要な理論的「機能」を果たしているのである。

カントによる私的所有の擁護が、後進国プロイセンにおいてもようやく一定の勢力を確立しつつあった中産的市民層の要求を反映したものであることは明らかである。彼らは何よりもまず法治的市民社会の実現とその下での所有権の承認を求めていたのであり、カントの道徳哲学は明確な実現すべき「対象」を彼らと共有していたのである。彼の「形式」主義は、市民たちの要求を特権化し、その実現を後押しする有力なイデオロギーとして「機能」した。しかしそれは同時に、そのような要求もまたある特定の利害の反映にすぎないということ、つまり所有すべき財産をもたぬ下層市民や農民あるいは法的規制を受けぬ封建的支配の存続を求める土地貴族たちはこれとは全く別の要求をもっており、中産的市民層の要求のみが普遍的であると主張する根拠はどこにもないという事実を隠蔽する理論的「機能」を果たしていた⁽³⁸⁾。道徳的「形式」主義のこの二重の理論的「機能」、すなわちある特定の「対象」の実現を特権化すると同時に、そのような「対象」の実現をめぐる現実存在する社会的対立を隠すという「機能」に注目しよう。この「機能」の根底には、常に特定の「対象」の実現をめざさざるをえない我々の具体的行為を横取りし、自らの普遍的「対象」をめざす行為に変える「要請」された神の介入がある。「対象」の実現がすべて神にゆだねられているが故に、それをめぐる社会的対立という問題は前もって退けられてしまっているのだ。そして、社会的対立のなかに身を置きながら、それを克服する上で最も適切な「対象」の実現をめざすという真の課題は見失われ、社会的対立を無視した特定の「対象」の実現が「形式」的普遍性を装って道徳の名の下に強制されることになる。デュルケムの社会学は残念ながらこのようなカント主義固有の欠陥をほぼ忠実に継承してしまっている。では「デュルケムのカント主義」の限界はいったいどこに見出されるのだろうか。彼の社会学の具体的な論点に即して考察してみよう。

2. デュルケムのカント主義

(1) デュルケムのカント批判

デュルケムをカント主義者と断定するには、一定の留保が必要であるように思われる。なぜなら彼は、道徳が個人を越えた拘束性をもち個々人の欲望の満足には還元されえないと主張する限りにおいてはカントを高く評価する一方で、その道徳の根拠を自然法則の規定を受けない超感性的な領域に求めたという点に関してはカントを手厳しく批判しているからである。カントのように道徳を超感性的な理性的意志による感性に対する強制とみなすなら、理性と感性の永遠の葛藤という不毛で抽象的な問題に目を奪われ、「道徳的目的が一面においては欲望の対象である⁽³⁹⁾」という事実すなわち我々の道徳的行為は常に現実的な「対象」をめざしているという事実を無視することになる。「自己閉鎖的で外的影響を免れている、世界の内にあってしかも世界と隔離した一個の实在⁽⁴⁰⁾」としての理性的意志なる仮定は全く非現実的であり、我々が道徳について具体的な考察を進める上では、役に立たないばかりかむしろそれを阻害することにもなりかねないとデュルケムは言うのである。そして、このような形而上学的仮定の代わりにデュルケムが道徳の根拠として提示するのは、個人を越えた全体的存在としての「社会」

である。道徳は、単なる個人的な思いつきでもなければ形而上学的実在でもなく、社会によって作られたものなのだとは彼は主張する。それを最もよく証明しているのは、道徳が社会とともに変わるといふ事実である。例えば、ローマ人の道徳と現代人の道徳とではその内容は全く異なっている。この事実をローマ人の道徳は迷信と偏見によって曇らされていたが我々の道徳はそうではないと解釈するのは誤りであり、これらの道徳は自らを生み出したそれぞれの社会の構造の相違を忠実に反映しているが故に異なった内容をもっていると考えなければならない。すなわち「各々の社会は自らが必要とする道徳をもっている」のであって、「今日我々が実践している道徳の基本観念と同様な観念をローマ人たちがもったとしたら、ローマ社会は存在しえなかったであろう」というのがデュルケムの見解である⁽⁴¹⁾。そして彼は、このように道徳を社会によって作り出されたものとみなすことによってはじめて、我々はただ超越的な道徳的命令に盲従するのではなく、その本質を具体的に把握しそれに対して自律的な態度をとることができるようになることを主張する。しかもこれは決して道徳の権威を傷つけることにはならない。我々は自然法則の認識を通じて、自然への盲従から解放され自律性を獲得するが、自然法則はそれによっていささかも傷つけられはしないのであって、道徳法則の場合もこの点の事情は全く同様だからである。換言すれば、「たとえ我々がその存在理由を知ったからとて、事物はあくまで事物であり」、従うべき法則には従わざるをえないのである⁽⁴²⁾。こうして道徳の権威は維持され、同時にそれに関する具体的に現実的な考察も保証されるとデュルケムは言う。彼の Kant 批判は完璧であるように見える。

デュルケムが以上のように道徳の超越性をことさらに否定する背景には、完全に世俗的で合理的な道徳が可能であることを示すことによって第三共和政の公教育の分野からカトリック教会の影響力を排除するというイデオロギー的動機がある⁽⁴³⁾。これは、デュルケムにおける「社会」なる概念が果たしている理論的「機能」を理解する上では、きわめて重要な事実である。彼の言う「社会」が真に現実的な社会であるなら、彼の Kant 批判は確かにかなりの的を射たものであると言えよう。しかし、それが仮に彼のイデオロギー的立場を反映した「要請」されたものにすぎず、新たな超越的なものの導入を意味するなら、彼は依然として Kant 的「形式」主義の枠内にとどまることになるであろう。同じことは、彼の認識論における先験論者に対する批判についても言える。彼はここでも Kant を念頭に置きながら、カテゴリーが個人に与えられる経験的所与には還元されえないとする点では先験論者を評価する一方で、彼らがかつてのカテゴリーを人間の超経験的な能力として提示することには反対する。そして、カテゴリーは絶えず作り変えられ、時と所によって変わるものであって、その起源が歴史や社会を超越したところにあるとは考えられない。従ってカテゴリーの起源は「社会」以外にはないとデュルケムは言う⁽⁴⁴⁾。これも確かに一見説得的な議論に見える。しかし、超経験的なものないし神を「社会」と言い換えただけでは、まだ何事も解決したとは言えない。デュルケムの Kant 批判が真に Kant を乗り越えるものであるか否かは、「社会」なる概念が Kant 的「形式」主義が果たしていた理論的「機能」すなわちある特定の「対象」の実現を特権化すると同時に、そのような「対象」の実現をめぐる現実的に存在する社会的対立を隠すという「機能」を果たしているか否かにかかっている。デュルケムがやったように時と所によって変わるという規定を付け加えるだけでは、「社会」がそのような「機能」と手を切り、「要請」された本質という超越的なものを含まない現実の社会を反映することはできない。なぜなら、それはある特定の時と所においてある特定の「対象」の実現が特権化されることを少しも妨げはしないからであ

る。事実、デュケムの時代のフランスにおいて第三共和政の確立という目的が特権化されることを、彼の「社会」概念は決して妨げはしなかった。否、むしろそのような特権化こそ彼の「社会」学の主要なイデオロギー的「機能」だったのである。道徳の根拠を社会に求めるというデュケムの基本的発想そのものに誤りはない。にもかかわらず彼のカント批判がその理論的核心を突くことに失敗しているとすれば、その原因は彼の「社会」概念そのものに何らかの欠陥があるからだと考えるべきであろう。そして、残念ながら彼の「社会」概念には確かに重要な理論的欠陥がある。それは「社会」をもっぱら「個人」との種差性においてのみ定義しようとした彼の「社会」学方法論そのものに根ざす欠陥である。「社会」と「個人」の絶対的対置という形をとって彼の方法論に潜むカント主義が、「社会」を現実から切り離し、それに「要請」された本質を押しつけることになるのだ。

(2) 個人と社会

「社会(société)」および「個人(individu)」という概念は、デュケム社会学の中心概念であるにもかかわらず、その意味はきわめて曖昧である。しかし、この曖昧さは決して偶然ではない。デュケムはむしろ、それを巧みに利用することによって自らの理論的弱点を覆い隠しているのである。従って、ここではやや強引に彼の議論を整理してみることにしよう。まず彼は、生物体としての「個人」とその集合体としての「社会」の区別が歴史貫通的に存在することを認める。それが最もよく表れているのが『宗教生活の原初形態』における聖(sacré)と俗(profane)の区別である⁽⁴⁵⁾。最も原初的な宗教であるトーテミズムにおけるトーテム動物、フランス革命における祖国や自由、現代における科学的真理など、これらはいずれもそれぞれの時代においては触れることの許されないものとして、つまり一切の批判や抗議を退ける「聖なるもの」として、それ以外の「俗なるもの」から厳然と区別されていたし、現に区別されると彼は主張する⁽⁴⁶⁾。そして、このような区別が存在する理由は、前者の起源である「社会」が後者の起源である「個人」とは全く異なった性質をもつ「一種独特の(sui generis)」実在であるからに他ならない。すなわち、未開社会から現代に至るまで例外なく存在する「聖」と「俗」の区別の背景には「社会」と「個人」との間の歴史貫通的な区別が隠されていると彼は言うのである。ここでの「個人」が純粋に「社会」外的なもののみなされているのは明らかであろう。しかし他方で彼は、機械的連帯(solidarité mécanique)の下にある社会すなわち未開社会には「個人」は存在しなかったとも言う⁽⁴⁷⁾。分業の発達に伴う多様な個性の開花が「個人」的欲望や「個人」的権利の成立の不可欠な条件であって、分業の未発達なお互いの類似性と強い集合意識(conscience collective)のみによって支えられている機械的連帯の下では「個人」の存在が許される余地はないというのが彼の見解である。発達した分業を基盤としお互いの相違を認め合うことによって成り立つ有機的連帯(solidarité organique)の下にある近代社会においてはじめて、「個人」は誕生したというわけである。従って、この「個人」は「社会」によって形成されたものであって、生物体としての「個人」のように「社会」外的なものではない。以上のような二重の「社会」-「個人」関係を使い分けることによって、デュケムは我々をいったいどのような結論に導こうとしているのであろうか。

デュケムは現代が「個人」主義の時代であるし、またそうあらざるをえないという基本認識の上に立っている。これは必ずしも否定的な評価を意味するものではない。有機的連帯の下では「個人」に高い価値が与えられるのは当然であり、むしろお互いに「個人」として認め合

うことによって連帯することこそ現代におけるあるべき姿なのだと彼は考えていた。事実、「個人」の人権が国家と軍の威信かをめぐって当時のフランス世論を二分したドレフェス事件に際して、彼はデッチ上げのスパイ容疑で有罪とされたドレフェスの人権を擁護しようとする共和派の論陣の一翼を担って闘った。反共和派のように国家や民族の伝統を「個人」より上におく立場に与することなく、彼は明確に「個人」主義の側に立ち、諸「個人」の人権を守ることによってこそ真の連帯は生まれると主張したのである⁽⁴⁸⁾。しかし彼は他方で、このような「個人」主義によって「個人」と「社会」の関係がいわば転倒し、本来分業の発達した「社会」によって形成されたはずの「個人」の欲望ないし理性が逆に「社会」を越えたより根源的なものとみなされるようになり、そのことが様々な社会的病理を生み出したとも言う。彼が『自殺論』のなかで展開したアノミー的自殺と自己本位的自殺という二つの自殺類型は、まさにそれぞれ「社会」から切り離され、あらゆる規制から解き放たれた「個人」の欲望と理性が「無限という病(mal de l'infini)」にさいなまれ、自らの行き場を見失った結果生じた近代社会に特有の病理現象なのである⁽⁴⁹⁾。また、近代的な産業の分野における際限のない競争と弱肉強食も、彼によれば、諸「個人」の欲望が「社会」的規制を離れて直接にぶつかりあうことから起こる社会的病理に他ならない。例えば、前近代的社会における親方と職人の間には見られなかったような厳しい対立と一方的な搾取が近代的な労使関係の特徴となっているのは、かつては「社会」的規制の役割を果たしていた同業組合に基礎を置く職業道徳が見失われ、赤裸々な力と富による支配が全面に出て来たからだと彼は主張するのである⁽⁵⁰⁾。このような病理現象を克服するためには、「個人」に対して何らかの「社会」的規制を加えなければならない。しかし、スペンサーのようにこの規制が諸「個人」の利害の調整から自動的に導出されると考えるのは全く本末転倒である。あくまで「社会」が「個人」を作ったのであって、その逆ではないのであるから「社会」的規制を諸「個人」の利害に還元することはできない。「利害関係だけが支配しているところでは生々しいエゴイズムを抑えようとするものは何もないのだから、各々の自我は戦闘状態で向き合っているのであって、この永遠の敵対を休戦させようとする試みはどれも長続きするはずがない⁽⁵¹⁾。」従って、例えば産業の分野における弱肉強食を規制する為に必要なのは、「経済活動のなかに<個人>の観念や欲求とは異なった観念や欲求が浸透するようにする」こと、換言すれば「経済生活が<社会>化されるようにする」ことなのだ⁽⁵²⁾。デュルケム「社会」学を支えた根本的エトスが社会的病理を治癒する為には「個人」の欲望を「社会」によって規制しなければならないという以上のような主張の内にあったのは明らかである。

「社会」が諸「個人」には還元されえない「一種独特の」実在であるという、この論文でもすでに何度か触れてきたデュルケムの主張は、一見きわめて当然であるように思われる。最もまとまった方法論的著作である『社会学的方法の規準』のなかで、彼はこの点について次のように述べている。「社会」がその要素である「個人」に還元できないのは、ちょうど生物学的現象がそれを構成する無機質の分子に還元できないのと同じである。確かに生物細胞の内には無機質の分子しか存在しない。「しかし、そこでは諸分子は結合しており、この結合(association)こそが生命を特徴づけるそれら新しい現象の原因となる。そしてこの新現象については、その萌芽ですら結合している諸要素のいずれの内にも見出すことができない⁽⁵³⁾。」すなわち「結合」という新たな事態によって全体としての「社会」はその部分である諸「個人」の単なる総和(somme)とは異なる性質をもつに至るというわけである。ここで言われている

「個人」が純粹に「社会」外的な生物体としての「個人」であるなら、以上のような「個人」と「社会」の対置にも一定の根拠があることは認めてもよいであろう（もっとも、生物体としての「個人」でさえ、進化の過程まで考慮に入れるなら、「社会」外的と言えるかどうか疑問だが、とりあえずその点には深入りしないでおこう）。しかし彼が「社会」的規制の対象としていた「個人」はこのような「社会」外的「個人」ではなく、もともと「社会」によって形成されたあくことなき欲望をもつ近代的「個人」だったはずである。すなわち、それは「社会」外的な諸「個人」の「結合」の帰結として形成されたいわば「社会」的「個人」なのであり、「社会」に対置されるべき存在としての「個人」ではないのである。従って、「社会」と「個人」の絶対的対置に基づいて「社会」による「個人」の欲望の規制という図式の正当性を主張しようとするデュルケムの試みには重大な理論的弱点がある。にもかかわらず、彼の主張が説得力をもつように見えるとすれば、それは彼が、先に指摘した二重の「社会」-「個人」関係を巧みに使い分けることによって、カント的「形式」主義に新たな装いをこらすのに成功しているからに他ならない。

まず彼は、道徳的存在である「社会」による「個人」的欲望の規制という図式を用いることによって、カントの場合と同じく、我々の道徳的行為がめざすべき具体的「対象」は何かという問いを拒否する。否、そのような言い方は事実と反する。彼は確かに「道徳的行為の目的は何か」という問いを立ててはいるのである。しかし、それに対する回答は、結局のところ問いそのものを無意味なものにしてしまう。彼は自ら立てた問いに次のように答える。我々の行為のめざす目的には「個人」的なものと非「個人」的なものがある。「個人」的な目的を追求することによって、我々は自らの存在を維持、発展させようとする。このこと自体は何ら非難されるべきことではないが、逆にまた道徳的な行為だとも言えない。「個人」的な目的をめざす行為は、道徳的にはいわば中性なのである。そうであるとすれば、道徳的行為は非「個人」的な目的を追求する行為であるということになる。では非「個人」的目的とは何か。答えは明白であろう。「〈個人〉の他にあるものといえば、諸〈個人〉の結合によって形成される集団、すなわち〈社会〉をにおいて他にはない。それ故道徳的目的とは〈社会〉を対象とするところのそれであり、道徳的行為とは集合的利益の為に振る舞うことである⁽⁵⁴⁾。」問題の所在は巧みにすりかえられ、ヘーゲルの言葉を借りれば「ずらかされて」しまっている。ここであたかも「社会」外的なものであるかのように扱われている「個人」は、まぎれもなく道徳的規制を必要とする「社会」的に形成された「個人」に他ならないのであって、このような場面で「個人」的目的と非「個人」的ないし「社会」的目的を実質的に区別することは不可能である。従って「道徳的行為とは〈社会〉を対象とする行為である」という回答によっては、めざすべき具体的「対象」は何らさし示されはしないのである。もちろん、だからといってこの回答が無意味で余計なものであるということにはならない。それは道徳的行為の具体的「対象」に関する議論を前もって排除するという見かけとは正反対の理論的「機能」を果たしているのだ。カントが具体的「対象」の実現をめざす行為一般を非道徳的な行為とみなしていたことはすでに述べた通りである。その理由は、あらゆる「対象」の実現が各人の欲望の満足、つまり「幸福」という純粹に主観的な原理と結びついており、道徳のもつ普遍性を傷つけるからであるとされた。デュルケムは法則の普遍的「形式」といった言葉こそ使わないが、彼が「個人」と「社会」を対置することによってやろうとしていることはカントと全く同じである。道徳をそれがもたらす帰結と結びつけることを拒む点では、彼はカントに一歩もひけをとらない。例え

ば、彼は行為の道德性をその行為の結果から判断してはならないとして、次のように明確に述べている。「我々は、道德的規則には、一切の結果を別にして、従わなければならないがゆえに従うのでなければならない⁽⁶⁵⁾。」なぜなら行為の「対象」を考慮に入れることは、道德を「個人」的利害に還元することを意味するからであると。すなわち、彼が最も主張したいのは、実は具体的「対象」の実現は「個人」的目的にすぎないからそれをめざす行為は道德的とは言えないということなのである。つまり我々は具体的な「対象」の実現をめざす限りにおいては「個人」の立場にとどまっており、そこでは「各々の自我は戦闘状態で向き合っている」ことならざるをえない、従って我々が道德的に行為し普遍的な一致に至ることができるのは、具体的な「対象」とは区別されたより高い「対象」である「社会」をめざす時のみであるというのが彼の見解なのである。

確かに、彼は主観的には「社会」が非「個人」的な具体的「対象」たりうると考えていた。だからこそ、前述したように、彼は「道德的目的が一面においては欲望の対象である」という事実を無視してはならないとカントを批判することができたのである。カントの道德法則は形而上学の実在であって、道德的權威の源泉ではありえても行為の具体的「対象」とはならない、これに対して「社会」は、「個人」を越えた存在であると同時に「個人」を形成しそれに内在する存在でもあるので、単に權威の源泉であるにとどまらず行為の具体的「対象」ともなりうると彼は言うのである⁽⁶⁶⁾。ここでもまた二重の「社会」-「個人」関係が巧みに「機能」しているのが見てとれるであろう。「社会」は、「個人」への内在と超越という二重の意味を与えられることによって、具体的な「対象」の実現を排除する一方でそれを保証するものとなる。すなわち、より高い「対象」である「社会」が道德的行為の「対象」とされることによって、あらゆる具体的「対象」が「個人」的目的にすぎないという理由で排除される一方で、もともと「個人」的目的は「社会」によって形成されたものであるが故に「社会」を「対象」とする行為は同時にそれらの具体的「対象」の実現を保証するものであるということになるわけである。この図式が、あらゆる「対象」を度外視した「形式」的な意志の規定根拠のみに基づく道德的行為が、神の媒介によって同時に具体的な「対象」を実現することになるというカントの最高善論と全く同じ構造をもっていることは明らかであろう。我々にできることは、ただ「個人」的利害を捨てて「社会」の為に生きることだけである。その結果、どのような「対象」が実現されるかは、「社会」の問題であって我々の問題ではない。これがデュルケム風の装いをこらしたカント主義なのだ。しかし、このような「社会」もまた、カントにおける神と同じく、ある特定の「対象」の実現を特権化する為に「要請」された存在にすぎないことは明白である。デュルケムの「社会」は、具体的「対象」の実現一般から超越しているかのごとく振る舞いながら、現実にははっきりとしためざすべき「対象」をもっているのである。彼は、社会的労働に応じた事物の配分を阻害し、資本家による労働者の一方的搾取の源泉となっているという理由で、相続財産制度を厳しく批判すると共に⁽⁶⁷⁾、フランスの帝国主義的植民地政策に対しても常に否定的な態度をとりつづけた。⁽⁶⁸⁾しかしその一方で、彼は近代的「個人」主義の物質的基盤である私的所有については、これを熱心に擁護する。「＜個人＞の所有は神聖であるというとき、それは象徴的形式の下に議論の余地なきひとつの道德的公理が宣せられているのに他ならない。というのは、＜個人＞の所有がこの＜個人＞の尊敬の物質的条件をなしているのであるから⁽⁶⁹⁾。」彼が「個人」的欲望一般の「社会」的規制などをめざしてはいないことは明らかである。彼の思想的立場は、産業活動によって得た富を相続財産に転化したり、植民地への海外

投資に回したりする大資本家とも、逆に私的所有一般を否定する社会主義者とも利害を異にする中小資本家や小所有者の立場、すなわち第三共和政のイデオロギーを正確に反映しているのである⁽⁶⁰⁾。彼の「社会」概念には社会的対立という視点が欠けているというルークスの指摘はきわめて本質的な点を突いている。⁽⁶¹⁾彼の「社会」概念の本質は、まさに様々な社会的対立を「社会」一般ないし連帯一般対「個人」という対立へと「ずらかす」ことによって現実的な社会的対立を隠し、ある特定の社会的立場を特権化することにあるのだ⁽⁶²⁾。時代の抱える社会的病理の原因を「社会」的規制の弱体化による「個人」の孤立の内に見出したデュルケムは、それに対する具体的処方箋として同業組合による連帯の回復という課題を掲げ、当時隆盛を誇っていたレオン・ブルジョアらの「連帯主義」とも非常に近い関係にあった⁽⁶³⁾。「連帯」一般はあくまで「形式」的な原理にすぎず、その「連帯」によってめざされるべき「対象」こそ問われるべき当のもののはずである。しかし、無条件的に善なる「社会」や「連帯」が「要請」されることによって、そのような正当な問いは前もって遮断されてしまうのだ。道徳が社会的なものであることに異を唱える人はいない。ところがデュルケムはこっそりと付け加えるのである。だから「社会」は道徳的なのだと。

3. 要請論を超えて

我々は、自らが現実に行っている道徳的判断や世界に関する認識の正しさをおおむね確信している。また、そのような確信を一切欠くなら、日々の生活を続けて行くことさえ不可能であろう。従って、自らの立場の正当性を主張すること自体には、何ら非難されるべき点はない。しかし我々は、しばしばこの正当性の根拠を我々の道徳的ないし理論的判断の「事実」的過程の外部に求めたいという誘惑にかられる。そして、それは、ローズの表現を借りれば、次のような問いの形をとる。「Xは現実的である。その可能性ないし客観的妥当性の条件は何か⁽⁶⁴⁾。」カントとデュルケムの要請論がこのような問いに対する回答に他ならないことは明らかである。道徳法則の存在は証明されるまでもない現実であり、神はその不可欠な前提である。従って、神の存在もまた「要請」されなければならない。これがカントの要請論であった。デュルケムの論法も全く同じである。この論文の冒頭の引用を思い起こそう。「我々は〈個人〉とは種別的に異なる〈社会〉を〈要請〉する。それは、さもなくば道徳が対象を失い、義務がその拠り所を失うからである。」道徳が現実に存在する以上、「社会」もまた「要請」されなければならないというわけだ。さらにこの図式を認識論に適用すると、単なる主観的認識には還元できない客観的認識が現実に存在する。従ってその条件であるカテゴリーの起源としての「社会」もまた「要請」されるというデュルケム流の「社会」認識論が誕生することになる。

ローズが言う通り、道徳的判断ないし理論的認識の正当性や「妥当性」をその「事実」的過程から切り離して理解しようとする限りにおいては、要請論は必然である。そして、ある特定の立場の特権化とその背後にある現実的な社会的対立の隠蔽という理論的「機能」が常にそれに伴って現れる。デュルケムは、すでに見てきたように、第三共和政のイデオロギとして、この体制を支える社会層の利益を特権化するために、要請論を十分に利用した。彼が認識論の分野で「科学」的認識に特権的地位を与えたのも⁽⁶⁵⁾、彼の反カトリック的立場の反映に他ならない。確かに要請論は、ある特定の立場を正当化する上では、きわめて有効な論理である。だが、それは同時に、そのような立場をめぐる社会的対立を現実に解決する為に我々がなすべき課題は何かという重要な問題をないがしろにし、正当化された立場を現実の文脈を無視して押

し付けるといふ犠牲を払うことになる。デュルケムが、同業組合の再建といった明らかに退行的な課題しか示しえなかった理由もここにある。要請論は、社会的対立に「哲学」的な決着をつけることには成功するかもしれない。しかし、それに現実的な決着をつける為には、このような要請論を超えて、絶えず何をなすべきかを具体的に問い続けるしかないのである。

〈註〉

カントのテキストからの引用は、第一批判については原著第二版の、その他については哲学文庫版(Felix Meiner Verlag)の頁付けに従った。また、カントおよびデュルケムのテキストの訳文は、基本的には邦訳を利用させていただいたが、一部手を加えたものもある。

なお、傍点と引用文中の丸括弧を除く括弧は、すべて筆者のものである。

- (1) É. Durkheim, *Sociologie et philosophie* (SP と略記), 1924, nouvelle édition, P. U. F., 1974, p. 70.
- (2) É. Durkheim, *Les regles de la méthode sociologique* (RMSと略記), 1895, 22^e édition, P.U.F., 1986, p.15.
- (3) S. Lukes, *Emile Durkheim : His Life and Work*, 1973, reprint, Penguin books, 1981, pp.66-76.
- (4) *ibid.*, pp.411-2. (5) *ibid.*, p.54. (6) *ibid.*, p.55. (7) *ibid.*, pp.86-95.
- (8) デュルケムの社会科学方法論に焦点を絞ったハーストの研究からは教えられる点も多いが、彼はデュルケムをカント主義の影響下にあるとみなすことには否定的である。これは、彼がカント主義をもっぱら西南ドイツ学派的側面からのみ理解し、そのマールブルク学派的側面を見ないことからくる限界であるように思われる。cf. P.Q. Hirst, *Durkheim, Bernard and Epistemology*, R. K. P., 1975.
また、ルークスやラプラの研究もデュルケムがカント的二元論を継承していることを指摘するにとどまっており、そのことがデュルケム社会学を具体的にどのような点で制約しているのかについてはほとんど何も語っていない。
cf. S. Lukes, *op. cit.*; D. Lacapra, *Emile Durkheim : Sociologist and Philosopher*, 1972, reprint, The University of Chicago Press, 1985.
- (9) G. Rose, *Hegel Contra Sociology*, The Athlone Press, 1981.
社会学と新カント派の密接な関係については、Chapter 1 参照。
- (10) *ibid.*, pp.18-21. (11) *ibid.*, pp.14-8.
- (12) カント自身と新カント派との間の理論的差異については、*ibid.*, pp.2-13. 参照。
- (13) I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (KPV と略記), 1788, S.23ff.
- (14) *ibid.*, S.131. (15) *ibid.* (16) *ibid.*, S.132.
- (17) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (KRV と略記), 1. Aufl., 1781, 2. Auful., 1787, S. 714ff.
- (18) *ibid.*, S.717f. (19) *ibid.*, S.661f. (20) *ibid.* (21) KPV, S.36. (22) KRV, S.662.
- (23) KPV, S.165, Anm.
- (24) L. W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, 1960, pp.243-5.
- (25) J. R. Silber, The Importance of the Highest Good in Kant's Ethics, *Ethics* 73, 1962, pp.179-197.

- (26) バックとシルバーの立場をそれぞれ代弁し、より論点を明確化した論文としては、マーフィーとツェルディンのものがある。
- J. G. Murphy, *The Highest Good as Content for Kant's Ethical Formalism* : Beck Vesus Silber, *Kantstudien* 56, 1965, pp.102-110. M. Zeldin, *The Sumum Bonum, the Moral Law and the Existence of God*, *Kautstudien* 62, 1971, pp.43-54.
- (27) KPV, S.149. (28) *ibid.*, S.84.
- (29) I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793, S.66.
- (30) KRV, S.579. (31) KPV, S.40f.
- (32) G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807, *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Bd.3, S.454.
- (33) *ibid.*, S.448, 449. (34) *ibid.*, S.454. (35) *ibid.*, S.456. (36) KPV, S.31f.
- (37) G.W.F.Hegel, *Über die Wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, 1802-3, *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Bd. 2, S.464.
- (38) 片木 清, 『カントにおける倫理・法・国家の問題』, 法律文化社, 1980. VI章参照。
- (39) SP, p.63.
- (40) É. Durkheim, *L'éducation morale* (EMと略記), 1925, nouvelle édition, P.U.F., 1974, p.93.
- (41) *ibid.*, pp.72-4. (42) *ibid.*, pp.99-100. (43) *ibid.*, pp.1-12.
- (44) É. Durkheim, *Les forme élémentaire de la vie religieuse* (FEVR と略記), 1912, 7^e édition, P.U.F., 1985, pp.20-5.
- (45) *ibid.*, p.50. (46) *ibid.*, pp.295-307.
- (47) É. Durkheim, *De la division du travail social* (DTS と略記), 1893, 11^e édition, P.U.F., 1986, pp.170-1.
- (48) S.Lukes, *op.cit.*, pp.332-349.
- (49) É. Durkheim, *Le suicide*, 1897, nouvelle édition, P. U. F., 1985, p.324.
- (50) É. Durkheim, *Leçon de sociologie* (LS と略記), 1950, 2^e édition, P. U. F. 1969, pp.41-78.
- (51) DTS, p.181. (52) LS, p.67. (53) RMS, p.102. (54) EM, p.51. (55) *ibid.*, p.26.
- (56) SP, pp.76-7. (57) LS, pp.236-243. (58) *ibid.*, pp.108-9, EM, pp.161-2.
- (59) LS, p.199.
- 相続財産制度への批判が「個人」的所有に矛盾するものではなく、むしろそれを純化するものであるという点については、D. Lacapra, *op. cit.*, pp.193-4. 参照。
- (60) 杉山光信, 『現代フランス社会学の革新』, 新曜社, 1983, 223-6, 232-6頁参照。
- (61) S. Lukes, *op. cit.*, pp.131-6.
- (62) cf. P. Q. Hirst, *op. cit.*, pp.119-122.
- (63) cf. S. Lukes, *op. cit.*, pp.350-4.
- (64) G. Rose, *op. cit.*, p.15.
- (65) FEVR, pp.612-6.