

集合的理想とコミュニケーション空間

——デュルケームの人格崇拜の議論から——

岡崎 宏 樹

はじめに

人格の尊厳はかけがえのない価値である。そう語られるのをわれわれは繰り返し耳にしてきた。しかし人格の尊厳とは、いわゆる人間の権利の宣言やそこから派生する法体系のうちその精神が部分的に表明されてはいるにせよ、それ自身が自明なもの、確実なものとして存在しているわけではない。それどころか、それは比類ない価値をもつとみなされる一方で、その内容も根拠もはなはだ曖昧であるために、具体的な局面においてはさまざまな立場からさまざまな意味が付与され、またそれをめぐっていつ終わるともしれない議論が引き起こされている。たとえば、無国籍者の権利を擁護する立場と人間の権利は国家によってのみ保護されるとする立場の対立、他国民の人間の権利を擁護する活動と政治的不干渉の原則の相克、生と死の個人の自己決定権をめぐる尊厳死や人口妊娠中絶に関する問題、人権を蹂躪した者の人権という問題、あるいは死刑の存廃についての議論など、「人格の尊厳」という言葉のまわりに最終的な答えもみつからないままにアクチュアルで切実な問題が山積している。そしてその横には人間の権利についての言説がさらに高く積み上げられてゆく。人格の尊厳という言葉は、社会的不公正の場にはつねに担ぎ出され、その尊重が繰り返されし唱えられるにもかかわらず、というよりはそれが繰り返されればますます理想主義者の空疎な決まり文句としてうつろな響きをましてゆくように思える。

錯綜した現実と空無化する理想、それを嘆いてみせるのもまたお決まりのポーズにみえるそんな状況のなかでこの問題について考えるとすれば、われわれはいったいどこから出発すればよいだろうか。ここでわれわれは、理想そのものではなく、この理想が構成しようとする空間へ目を向けてみよう。つまり、人格の尊厳なるものが「人権は自然から付与され、人間が生まれながらにしてもつ恒久不変の価値である」といった定式のうちにすでに確立された絶対的なものであると考え、現実状況における人間の権利の軽視や無視を問題にするのではなく、この観念を集合的理想とすることで描きだされるコミュニケーション空間¹⁾がどのような水準にあるのかを問うことから、この理想の可能性やその困難をとら

えかえしたいのだ。

集的理想をコミュニケーション空間という視点からとらえかえす試み。それは、社会は「理想を創造することなしには構成されえない²⁾」ととらえたエミール・デュルケームの社会学のもっとも重要な主題のひとつであった。宗教とは社会の魂たる集的理想を表明しているものであり、聖化され崇拝の対象となっている事物はこの集的理想の象徴にはかならない。これが『宗教生活の原初形態』においてデュルケームの宗教社会学が到達した地点であった。この理論的視座からすれば、人格の尊厳という観念も、われわれの社会の集的理想を表明するものである限りにおいて、一種の宗教としてとらえることができるだろう。デュルケームは、近代社会においては、各個人が共通してもつ人格という価値を集理想的に尊重し崇拝する「共同の信仰」こそが、近代社会の統合を可能にする唯一の「宗教」であり、またそうあるべきだと考えた。彼にあって人格の尊厳は「人格崇拝」とでもよぶべき「宗教」の問題としてとらえられたのだ。われわれは、社会学においては比較的よく知られているこの人格崇拝の議論を再検討することから探求の一步を踏み出すことにしたい³⁾。人格の尊厳という主題はわれわれの力を超えるばかりに広く深くそして重い⁴⁾が、デュルケームの議論はわれわれの探求のよき導きの糸となると思われる。そしてデュルケームによって、またデュルケームをつうじて問題の根底をさぐる試みは、デュルケーム理論そのものの射程を測る作業ともなるはずである。

1 人格崇拝の成立

近代社会においては、その統合を可能にするものとして、すべての人間が共通してもつ人格を崇拝の対象とする「共同の信仰」が成立するだろう。デュルケームはこの議論をすでにその最初の著作において展開している。同様の議論は、いくぶんニュアンスを変えてではあるが、それ以降の著作や論考においても繰り返され、最後の著作の結論部にさえ読みとることができる。ドレフュス事件に際して、書斎から立ち上がり人権擁護の運動のために尽力した姿を重ねて考えるならば、それはまさにデュルケームの学問的営為を貫き、その実践的な関心をとらえてはなさなかつた重大な主題であったとってよいだろう。

しかし、この議論は、彼の諸作品を通底する主題、あるいは隠れた主題ではあったが、十分に体系だったかたちで呈示されたというわけではなかった。だから、より体系的な議論をもとめるならば、あちこちで述べられた断片的な論述をつむぎながらより完全なものを再構成するほかなくなる。

けれども、この再構成は、初期の『社会分業論』の議論をそれ以降の論考によって、とりわけ『宗教生活の原初形態』によって補完するという意味をもつであろうし、そうすること

で初期から晩期にかけてのデュルケーム社会学の一貫した問題意識をたどる作業ともなるであろうが、そのように議論を構成することで、逆にわれわれがとりこぼしてしまう問題があることを忘れないようにしなければならない。それは最初の著書が主題としている「近代性」の問題である。これこそが、オーストラリア先住民の宗教から引き出された理論によって近代社会の「宗教」をとらえるときに、その指のすきまをすりぬけてしまうように思われるのだ。われわれは、『社会分業論』の議論が『原初形態』に重ね合わされたときに生じる軋みにこそ耳を傾けなければならない。ここから「反省的意識」に関する議論がすくいだされ、これをてがかりにすることで、人格の尊厳という理想をめぐる構成されるコミュニケーション空間をより深く洞察する糸口がつかめるはずである。

本節においては、まず、『社会分業論』でなされた議論が、後の論考によってどのように補完されたのかを順をおってみてゆくことにしよう。そして次節では、こうして再構成された議論のいくつかの問題点について、近代的な社会空間をとらえようとした最初の著書へと立ちかえることから検討を進めることにしよう。

1-1 分業の進展と個人的人格の発

『社会分業論』のなかでデュルケームは、近代社会において個人の人格を尊重するという観念がひろく社会にゆきわたったのは、分業の進展とそれにもなう社会的連帯の様式の変化によるのだと説明している。「個人の人格の進歩と分業の進歩とは、唯一の同じ原因にもとづくものである」（DTS, pp.399-400:387頁）。諸成員が互いに同質であることによってその凝集性が確保されている社会においては、各成員の意識は強力かつ明確な共同意識に浸されており、諸成員はまるで無機質な分子のように一様に反射的に考えふるまっている。「機械的連帯」とデュルケームがよんだ社会においては、諸成員はまったく没个性的であるから、個人的人格は存在しない。しかし各社会のあいだを移動する人間が増加し、分業が発展するにしたがい、個人的人格が大きく発達することになる。というのも、分業によって多様化した社会環境に順応するためには、既存の社会規範や習慣、伝統にしたがって行為するのではなく、各個人が自律的な存在となっている必要があるからである。社会の規模が大きくなれば、共同意識は抽象化し、道徳も法も行為の一般的形式しか規制できなくなるから、個人が知性の協力によって自律的に判断して行為する重要性はますます高まるだろう。個人意識の多様性や個人の自律は、たんに望ましいものであるばかりでなく、新たな社会生活において必須の要件となる。

逆に言うならば、個人意識の発達が可能となるには、それまで個人を強く規定していた共同意識が減退し、個人の意識が自由に展開する余地を与えなければならない。社会成員の移動性が高まれば、諸成員を把握することが事実上困難になり、伝統的権威は弱体化し、

集合的な監視が希薄になるので、共同意識はますます弱小化するのである。

この観点からデュルケームは、社会の容積と諸成員の相互作用が増大した社会においては分業の進展が「必然的」になると定式化した。なぜ必然的なのか。類似した存在、同質的な社会的活動のあいだには激しい生存競争が生じるが、互いが分化・専門化すれば、その激しさは大いに緩和されうる。生存競争緩和と共存という課題にとって、分業化は、唯一ではないが、他のどれよりもはるかに有効な解決であるから、凝集化した社会においては結果として必然的に分業が進展する。そして個人意識もまた必然的に発達するだろう。

社会生活における個人や個人的活動の比重と重要性が高まるのにもとない、個人にたいする社会的な価値は飛躍的に高まってゆく。こうして分業の進展とともに共同意識が一般に衰退する一方で、唯一例外的に個人を対象とする共同意識がだけが強力になってゆく。やがて「個人こそがある種の宗教の対象となる。」こうして分業の進展の結果、「人間崇拜」あるいは「人格崇拜」とでも呼ぶべき新たな「共同信仰」が成立する。「われわれは、人格の尊厳のために、ある礼拝式をもつ。この礼拝には、すべての強烈な礼拝と同じように、すでに迷信がついてまわる。いってみれば、それは共同の信仰なのである」(DTS, p.147:167頁)。

1-2 凝集性の確保

『社会分業論』の議論においては、分業の進展にもなって個人意識が発達し、社会生活で個人の果たす役割が飛躍的に高まることの「必然性」については十分な説明がなされている。しかし、個人意識の発達と個人の社会的価値の上昇が、個人の人格への崇拜という「共同の信仰」を成立させるのが「必然的」であるかどうかについては大いに疑問が残るだろう。『自殺論』の次の一節は、この点に関する補足的な説明として読むことができる。分業が進めば、各個人はますます多様化するであろうと述べたあと、デュルケームは記している。

「やがて、同一の人間集団において、全成員のあいだに、すべてが人間であるということ以外に、もはや共通の要素がなにか一つ共有されないような時期がやってくる。このような条件のもとでは、集合的感性が、すべての力をかたむけて、残された唯一の対象に結びつき、この対象に比類のない価値を伝えるということは必然的である。人格とは、すべての心に一致してふれる唯一のものであり、また人格を賛美することは、集合的に追求されうる唯一の目的であるから、それは、すべての人の目にとって例外的とうつるほどの価値を獲得せずにはいない。こうして、人格は、ありとあらゆる人間の目標の上へと高められ、宗教的な性質をおびる」(SU, p.382:311頁)。

人格崇拜が成立するのは、社会の成員にとって互いが人間であること以外には共通項が

なくなる状況が到来するからだデュルケームは説明する。しかし、「必然的」という表現に注目するなら、このデュルケームの立論には少なくとも二つの疑問が残る。まず、集団の成員が多様化したときに、その共通項は「人間」であることに求められるとは限らず、フランス人、ユダヤ人といった国民や民族の水準に見出される可能性が十分にあるのではないか。「人間」という要素が、集団の共通項であり、集合的感性が結びつきうる「唯一の対象」となるとデュルケームは言う。しかし、たとえ諸個人が多様化しても、全員に共通な「人間」という抽象的な水準においてとらえられた人格ではなく、所属集団の集合的人格のうちに、より狭い範囲の共通項を求め、そこに排他的な集団を形成する可能性はあるはずだ。実際、近代の歴史においてわれわれが目にしてきたのは、人格の尊重という理念にもとづく諸制度が形成されてゆくその一方で、ナショナリズムや自民族中心主義がまさに「宗教的」な熱狂と信仰をともなって成立してきた歴史であり、また新たなかたちで世界各地に勃興しているという現状である。この問題は、デュルケームの議論においては、人格崇拜を成立させるべき空間が国家なのか、民族なのか、それともより普遍的な世界なのか曖昧なまま、「同一の人間集団」や「社会」という言葉が呈示されていることにも関係している。「社会」とはどのような空間なのかをより明確にしなければならない。社会ではなく、コミュニケーション空間をわれわれが問うのはこの点を明確にしたいからである。

一つ目と関連して、次のような根本的な問題についても疑問が残る。そもそも集合的感性が社会の構成員の共通項を見出しそれに結びつこうとするのはなぜなのか、集団にとっての共通項はいったい何のためにさがし求められるのか。これに対する解答は、ドレフュス事件のただなかで書かれた1898年の論考「個人主義と知識人」のなかに見つけることができるかもしれない。この小論によると、社会の成員の共通項がさがし求められるのは、集合的感性が一定の凝集性をもった秩序を要求するからである。「諸社会が凝集性をもつために必要な条件は、諸成員が同一目標を見つめ、同一信念において一致することである⁴⁾」。諸個人の移動性が高まり、各人が多様化した社会、それゆえ特定の慣習や伝統的宗教によっては精神のコミュニオンをつくることはすでに不可能となった社会において、「唯一可能な宗教は、個人主義道徳をその合理的表現とするような人間性の宗教である⁵⁾」。個人主義が、アノミーの原因となる利己主義と混同されて非難されることがあるが、デュルケームによれば、両者は明確に区別されなければならない。個人主義は無秩序の原因であるところではない。人格の尊厳を核とした個人主義にたいする愛着の感情は「われわれに共通である唯一のものであるから、それが衰弱すれば必ず社会の凝集も動揺する⁶⁾」。

分業の進展が必然的に人格崇拜を成立させるであろうという分析的な認識と、個人主義は社会の道徳的に統一する機能を果たす唯一のものであるから尊重されなければならない

という実践的なニュアンスをおびた言明とのあいだのへだたりは、いくら強調してもしすぎることはないだろう⁷⁾。人格崇拜の成立は必然ではなく、むしろ凝集した社会結合によって成り立つ秩序にとっての必要条件である。必然でない以上、いかにすればそれが成立しうるのかが課題となる。デュルケームは、個人主義の存立の正当性を社会構造との関連において認識しなければならないと述べる。そしてそれが漠然とした願望に終わらぬように、「個人主義を補完し、拡張し、組織する必要がある⁸⁾」。人格崇拜は分業の進展によって必然的に成立するのではなく、その統合的意義を認識した上で、確固たる形態として補完、拡張、組織する「必要があり」、そうすることによって「共同信仰」へと陶冶しなければならない。さもなければ個人主義の理想はそれ自身の諸属性によって容易に利己主義へと墜してしまっただろう。

では、どうすれば「個人主義を補完、拡張、組織する」ことができるのだろうか。「道徳的個人主義」としての人格崇拜がいまだ確立していないのは、そこにいったい何が欠けているからなのか。この問いに対する直接の解答はこの小論に示されていない。しかし、次の一節にわれわれは、デュルケームの論理に含まれる解答を見出すことができるだろう。

「それ〔人間〕が同時に対象でもあり、主体でもある崇拜は、個人がそうであり、その名前をもつ個別存在ではなく、どこであろうと存在する、つまり、どんな形態であろうと具現する人間の人格 *personne humaine* へと向けられている。こうした目的は非個人的かつ匿名的であり、それゆえすべての個別意識のまさに上へと飛翔し、これらの意識が集合する中心の役割を果たしうるのである⁹⁾」。

われわれはこの一節を次のように読む必要がある。人格崇拜は個別の個人ではなく、各人が共通に分有している「人間の人格」に向けられる。しかしそもそもこのような崇拜が成立するためには、この崇拜の対象たる「人間の人格」が何らかの形態のもとに「具現」していなければならない。つまり、人格崇拜の成立に不可欠なのは、共同信仰の対象たる「人間の人格」が具現化したもの、その象徴なのである。集合的理想は、具体的な対象に表現されない限り、道徳的統一を引き出すどころか、ただの空想的な観念あるいは漠然とした可能性でしかない。それゆえ個人主義が拡張され、補完され、人格崇拜として成立するためにはまず、「人間の人格」の象徴が具現化し、個人主義がその「意識が集合する中心」に向けて組織化される必要がある。これが上の一節に含まれる論理である。

新たな社会の統合を確保する「宗教」が成立するためには、理想が象徴へ具現する必要があるとするならば、それをおこなう主体は誰なのか。またそれはどのような過程によって行われるのか。答えを求めるならば、われわれはシンボリズムについての理論が展開された晩年の大著『宗教生活の原初形態』へと歩みを進めなければならない。

1-3 沸騰と理想

「原初形態」の理論は、オーストリアのアボリジニが信仰する宗教トーテミズムの綿密な分析から引き出されている。しかし彼はこれをトーテミズムの研究としてではなく、社会と宗教の関係を明らかにする一般理論として呈示している。それゆえ、われわれはこの理論を人格崇拜という「宗教」にも適用できるはずである。注目すべきは「集会的沸騰」の概念である。デュルケームにとって、聖物とは社会の象徴にほかならず、この象徴が形成されるのが集会的沸騰という場であるとされる。後の考察のために聖なるシンボルが成立する過程についての議論をやや詳細に検討しておこう。

共通の目的のためにひとびとが集合するとき、互いの距離がひじょうに接近しているため、感情は反響しあって高まり、斉一的な行為がひろがり、やがてそこに同一の強烈な情動を共有する「集会的沸騰」が生まれるだろう。集会的沸騰においてひとびとは「個別意識の一種特別な総合」によって形成された強烈な集合意識に占有される。集団が一体化したときに形成される強烈な集合意識の作用は、諸個人の意識には外から働きかける「力」として感受されるはずだ。人は外的な力によって支配され、指導され、ふだんの自己を超えて高められたような生命の高揚を感じるとデュルケームは記述し、この力を「集合力」として概念化している¹⁰⁾。

集会的沸騰における生命の高揚感、強烈な集合力の体験は、ある外的な対象の上へと投射される。なぜなら、ひとびとはこの特別な感情が自分たちの集合によって生じたということが認識できず、逆に原因と結果を転倒させ、自分たちの周囲に存在する集団の共通物（たとえばトーテム記号）が力の源泉であると解釈するからである。こうしてある対象に、集会的沸騰における特別な感情が付加され、重ね合わされ、それが共同崇拜の対象たる聖物として成立する。こうして聖なる象徴がひとたび成立すると、それは沸騰の感情のノリモノであるばかりでなく、今度は集会的沸騰をつくりだす沸騰の構成要素ともなる。象徴が存在すれば、その周囲に集団の一体化をつくりだすことがより容易になるからである。象徴へと具現化されることで感情は不断に呼び醒まされ、永続的なものとなる。聖なるものは集団の一体感が投射された象徴なのである。「あらゆる種類の集団にとって、有用な集合の中心」であるシンボルは、「社会の統一を物質的な形態で表すことによって、これを全員にいっそう感じられるようにする」（FE, p.329：上414頁）。シンボルが道徳的統一の意識を象徴しているということは、そこに理想の社会が描きだされているということである。ゆえに宗教とは集会的理想を表明するものにほかならない。

デュルケームは、以上の議論を、既存の宗教とそれを信仰する道徳的共同体にのみあてはまるものとして論じたのではない。彼は、新たな社会秩序の創造にもこの集会的沸騰の議論を適用しうると考えた。新たな社会秩序の創造とは、新たな集会的理想の表出におい

てなされるのであるから、それは新たな宗教の形成である。そしてそれを可能にするのが集合的沸騰という場だ。この観点にたつて彼は、歴史上の「創造的ないし革新的な時期」には「一般的な沸騰」から新たな社会が創造されると指摘し (FE, p.301: 上380頁)、その例として、十字軍、ルネッサンス、宗教改革、フランス革命などをあげている¹¹⁾。

われわれが主題としてきた「人格崇拜」についてはどう論じられているのだろうか。大著の結論部でデュルケームが述べている言葉に注目しよう。彼は言う。この時代において「古い神々は、古い、あるいは死に、しかも他の神々は生まれていない。」しかしこの不確実な状況はいつまでもつづくものではない。「新たな理想がたち現れる、つまりしばらくは人類の導きとなる新たな定式が生じる創造的沸騰のときを、われわれの社会があらためて知る日がくるであろう」 (FE, pp.610-611: 上342-343頁)。

「人格崇拜」こそが分業が進展した社会において唯一可能な「宗教」であるという、著者がこれまで繰り返しておこなってきた主張がいきなり撤回されたと考えない限り、「創造的沸騰」からたち現れるであろう「新たな理想」が人格の尊厳をかかげるものであるとみて間違いはない。ただし、「原初形態」の議論では、最初に高邁な理想があり、それが沸騰において広く共有されるという順序ではなく、沸騰のなかでシンボルとして表出されることではじめて集合的理想も構成されるのだと考えられている。「未来の宗教」が定式化された内容をそれが具現する前に語ってしまうならば、自らの理論に矛盾することになる。 「人格崇拜」についての明確な言及がないのはそのせいだと思われる。しかし、だからといって近代社会に適合する宗教として「人格崇拜」以外のものが想定されているわけではないだろう。ただしそれはフランス革命が呈示したような定式とは別の新たな定式によって表現される必要があると考えられているのだ。人格を尊重する趨勢はひろがり、集合的沸騰とおして理想の新たな定式が創出され、また集合的沸騰によってそれに再び熱が注ぎこまれるであろう。そしてそれによってはじめて社会的連帯の凝集性は確保される。おそらくはこのように考えられているはずだ。デュルケームは記している。「一つの社会は、それと同時に理想を創造しないでは、自らを創造することも、再創造することもできないのである」 (FE, p.603: 下334頁)。

だが、「人格崇拜」は理論的にはすべての人間を信徒とするものである。では、全人類による集合的沸騰という、そんな現実にはありそうもない途方もないものが期待されているのだろうか。1914年1月のある会合においてデュルケームは、社会はいま「道徳的な寒冷期」にあるが、重要なことは、この社会の内部に、新たな理想を形成し出口を見つけつつある力の熱源を感じるのだと述べ、それが特に形成されつつのは「民衆階級」においてなのだと言っている¹²⁾。新たな理想は、古い理想に対抗し、コンフリクトに打ち勝ってはじめて広く共有されるものであり、最初から全体に共有されているわけではない¹³⁾。だから

新たな理想は、社会全体の沸騰でなくとも、部分集団の沸騰において表出される可能性がある。その力がはぐくまれているのが「民衆階級」であるとされているのだ。

こうして後期の理論にいたって「人格崇拜」は、分業の進展する社会に必然的に成立するものではなく、やがて湧き起こるはずの創造的な集合的沸騰において、その理想が表出されたときにはじめて成立するもの、そして儀礼的行為によって繰り返し息吹を吹き込まれるものと考えられるようになった。1911年の重要な論考「価値判断と現実判断」でもデュルケームは集合的沸騰について、「事実、文明が立脚している理想が構成されるのは、つねにこの種の沸騰の時期においてである¹⁴⁾」と述べている。理想は、集合的沸騰によってエネルギーが吹き込まれるがゆえに、ただの抽象的な冷たい知的表現ではない。しかしそのような集合的理想が構成されるには、何らかの形態に具現することが必須である。なぜなら「集合的理想は、すべての人によって見られ、すべての人によって理解され、すべての精神に表象されうる事物に固定されるという条件においてのみ、構成され、自己意識をもつ¹⁵⁾」ものであるからだ。

1-4 社会の基盤としての連帯

以上の作業において、『社会分業論』で呈示された人格崇拜の議論は、『原初形態』で展開された宗教社会学理論の視座のうちに位置づけられた。最初の議論に何が付け加わったのか。それは社会成員の唯一の共通項として「人間」であり、理想を具現する象徴であり、その象徴を創造し賦活する場としての集合的沸騰であった。人格崇拜の議論が、『社会分業論』には明示されていない集合的沸騰の概念へとつながられる道をたどりえたことで、理論的断絶が指摘されることが多い『社会分業論』と『原初形態』のあいだの連続性がみえてきたかもしれない。連続しているのは、原初的な社会と近代社会とを問わず、社会なるものの凝集性を確保するのは集合的理想すなわち宗教であるととらえるデュルケームの視座である。

われわれは、ここで、このデュルケーム理論の一貫性を念頭におきながら、『社会分業論』に呈示された「機械的連帯」と「有機的連帯」という有名な概念について簡単に確認しておきたい。というのも、それは人格崇拜という集合的理想によって構成される近代の社会空間がデュルケームによってどのようにとらえられているのかを確認しておくことにもなるからである。

ときに誤解されることがあるが、『社会分業論』においてデュルケームは、分業の進展にともなって社会は機械的連帯から有機的連帯へと移行すると主張したわけではなかった。正しくは連帯の比重が移動するだけなのである。その意味で、有機的連帯の基盤に機械的連帯が存在するとみてよいかもしれない。「これら二つの社会は、しかも、一つの社会で

あるにすぎない。それは唯一の同じ実在の二面である」(DTS, p.99:127頁)と述べられているからだ。

デュルケームは、また、分業は連帯の源泉となりうるにせよ、その正常な発展だけでは近代社会は十分に連帯的でありえないと考えている。確かに分業は異質な諸単位のあいだに相互依存の連帯関係をつくりだすけれども、そのように分業が発達しうるのは、すでに機械的連帯によって共同性を形成している社会においてなのである。「その凝集が本質的に信念と慣行の共同による社会が存在すること、分業がその統一を確保する社会とはまさにこうした社会から生じたものであること」(DTS, p.261:267頁)をデュルケームは強調している。有機的連帯が優勢になっても、機械的連帯の基盤は完全には消滅しない。ただし社会成員の共通の信念と慣行の水準はより普遍的で抽象的になる。そして最終的にその共通性は「人間」という水準に求められるだろう。人格崇拜の議論が呈示しているのは、個別社会の宗教や道徳が果たしていた機械的連帯を保証する機能を、近代社会では人格崇拜が果たすとみる視点である。この「未来の宗教」が集会的沸騰をとおして新たな定式として表出されるまで、つまり新たな形で機械的連帯を保証する「宗教」が成立するまで、時代は「道徳的寒冷期」にあり、アノミーが蔓延せざるをえないのだ。「原初形態」があらゆる社会の根底に発見した宗教的なものは、すべての社会の基盤に横たわる機械的連帯の根幹をより明確なかたちでとりだしたものであると考えるならば、「社会分業論」から引き継がれた視座が何であったのかが明確になる。近代社会の基盤となる連帯を保証する宗教的なもの、まさしくそれが「人格崇拜」であったのだ。

まとめるならば、近代的な社会は、分業が形成する異質な諸単位の相互依存関係の連帯があり、さらにそれを成り立たせるより基底的な次元に、人格の尊重という「共同信仰」によって形成される連帯が存在している。これがデュルケームの基本的なとらえかたであったと言ってよいだろう。しかし、機械的連帯という語は『社会分業論』以降の論考には用いられなくなっているため、本稿ではかわりに機械的連帯が描きだす社会空間を「共同体的コミュニケーション空間」と記述することにしたい¹⁶⁾。

2 拮抗するコミュニケーション空間のなかで

人格崇拜の議論を再構成する作業は、『社会分業論』から『原初形態』へと受け継がれるデュルケームの問題意識をたどることでもあった。しかし、われわれがすでに述べておいたように、むしろこの連続性をとらえる視座にたつことで、われわれがとりこぼしてしまっている重要な問題があるように思われるのだ。われわれはまず、原初的な社会の分析から引き出された『原初形態』の視座を離れ、近代社会の特質をとらえることを主題とす

る『社会分業論』へと立ち戻ろう。そして、そこに展開された議論をより綿密に検討することによって、人格の尊厳という理想がおかれている条件であるコミュニケーション空間をより明確にとらえることにしよう。

2-1 反省的意識の地平から

分業の進展する社会において個人意識の発達とは必然であると同時に必須の要件である。専門分野を担う自律的個人どうしは、異質であることに依存しあうので、正常な分業においては必然的に連帯が創出される。デュルケームはこのように説明する。しかし、社会生活を円滑におくるための要件として発達した個人の自律は、つねに社会の統合を保証するものとして働きうるのだろうか。これからこの問題についてデュルケーム自身の論考をとおして考察を深めることにしよう。

人間の意識は、個人の有機体に基礎づけられている個人意識と、社会に由来する集合意識の二つの意識から構成されている。繰り返すまでもないのだが、これがデュルケーム社会学の基本的な視座であった。ところが『社会分業論』の一節は、この二元論には収まらない考えを示しているように思われて、われわれの関心を惹きつける。

「環節的類型の消滅は、もっと大規模な専門化を必然的にすると同時に、個人意識を包み込んでいる社会環境と、それを支えている有機的環境から個人意識を部分的に解放する。この二重の解放の結果、個人はいっそう固有の行動の独立的要因となる」(DTS, pp.399-400:387頁)。

デュルケーム理論の公理、個人意識と集合意識という枠にしばられずに読み込むならば、ここに示されているのは次のような考えである。個人意識は、有機的環境に基礎づけられ、社会的環境に包まれ制約されていたのだが、自律的個人の意識はこれら二つから解放されて発達する、つまり、個人意識と集合意識からの「二重の解放」によって可能となった空間に展開するのである。このデュルケーム自身によって示されたアイデアを尊重して、「二重に」解放されて発達する自律的個人の意識を「反省的意識」と位置づけておこう。それは理性の検討を経て自らを省みる意識である。これを、感覚や生理的欲求の次元にある狭義の「個人意識」とは区別しておこう。

デュルケームは、明確な習慣や定式によって決定された思考や運動を「反射」に類比している。明確な集合意識に規定された行為は本能的な反射運動にすぎない。ところが「反省された観念はもはや本能と同じ強制力をもたない。それゆえ、討議された運動は無意識的な運動の瞬間性をもたない」(DTS, p.276:280-281頁)。つまり反省的意識によって熟慮された行為は、集合力として働きかける集合意識に決定されて無意識的におこなう行為とは決定的に異なるのである。デュルケームは、人格崇拜は「第一の教義として理性の自

律を、第一の儀礼として自由検討をもつ¹⁷⁾と述べているが、理性の自律、自由な検討は、まさしく反省的意識の働きによっておこなわれるものであろう。

このことを確認した上で、われわれが問題にしたいのは、反省的意識は宗教と両立しうるのかという問題である¹⁸⁾。デュルケームは、「事実、それ[宗教]は自らを認識していない。自らが何からつくられているかも、どんな欲求にこたえているかも、宗教は知らない」(FE, p.614:下347頁)と述べている。では、自らを明晰に認識したとき、それでもなお宗教は成立しうるのか。すでに確認したように、聖なる象徴は、外的な対象こそが力の源泉であると転倒した解釈をおこなうからこそ、つまり、その力が自分たちの集合から生まれることを認識しないからこそ、成立するものではなかったであろう。

この問題は、ルネ・ジラルルの議論をとおして考えることでいっそうその重みを増す¹⁹⁾。われわれは、共同体的コミュニケーション空間が、同質な諸単位と斉一的行為によって構成されることを確認してきた。しかし、同質性とは異質なものと対比によって明示されるものであろう。ではそれをもっとも有効に示す斉一的行為とはいったい何であろうか。ジラルルが明らかにするのは、共同体の秩序は、いけにえへに対して全員一致で集合的暴力の行使すること、つまり供犠のメカニズムによって創出されるということ、そして、供犠のメカニズムはその行為者が自らのなすことに「無意識」であることによって成立するということである。これが共同体の宗教の本質であるならば、もし反省的意識が供犠のメカニズムを認識するならば、この宗教は解体し、共同体的コミュニケーション空間には決定的な穴が穿たれるはずだ。ところで、忘れてはならないのは、デュルケームの立論からすれば、人格崇拜という「宗教」もまた閉じた共同体的なコミュニケーション空間を構成するものとなるということだ。

人格の尊重という理念と他者の暴力的排除とはかけ離れているように思えるかもしれない。しかし人格の尊重を唱えながらも人格崇拜はときに「尊重する我ら」と「蹂躪する彼ら」の対照において沸騰する集団を形成するのではないだろうか。集合的理想という言葉のイメージに引きずられずに、集合的沸騰がしばしば高度の集合暴力の表出をともなうことを直視しよう。文化が立脚する偉大な理想が構成される沸騰期・創造期・革新期の例としてデュルケームは宗教改革やフランス革命などをあげていた。これについて中島道男は、「彼は明示していないが、これらはいずれも敵あるいは対抗相手をもつものである。いわば、敵・対抗相手＝〈外〉を設定することによって、〈内〉＝コミュニオンが形成されているのである。〈内〉の形成は、“排除”つまり〈外〉の形成と同時的なのだ²⁰⁾」と指摘している。

人格崇拜が集合的沸騰に結びついたとき、人格の尊厳は抽象的で冷たい観念ではなくなった。しかしまさにそのことによって、「人間」という普遍的な理念をかかげつつも、それ

は熱い排除の集合暴力の可能性をかかえもつことになったのではないだろうか。人格崇拝を集合的沸騰の地平におくことは、このような重い帰結をもたらすものだったのではないか。

『社会分業論』の地平へと戻ろう。二重に解放されて発達した反省的意識は、いまや共同体的コミュニケーション空間の基盤そのものを問い直すであろう。デュルケームは書いている。「ひとたび反省が目覚めると、それをおさえることは容易ではない。それは力をもつと、割り当てられた限界を超えて自発的に発達する。最初は、ひとはいくつかの信仰箇条を議論の彼方におくのだが、つぎには議論はそれらの信仰箇条にまでおよぶ」(DTS, p.276:280頁)。その先に成立するのが、「未来の宗教、すなわち、その社会的起源をより意識した宗教²¹⁾」であろう。しかし、その「社会的起源」が、つまり宗教的なものの本質が、供犠に示されるような排除の集合暴力であることを「意識」したとき、いったいその宗教はどうなるのだろうか。

このように考えるならば、人格崇拝という「宗教」においては、二つの相反する運動がぶつかりあっているように思われてくるだろう。それは、自らがなすことを認識しようとする反省的意識の運動と、自らがなすことを知らないことで共同体的コミュニケーション空間を構成しようとする集合意識の運動が拮抗する場なのである。「われわれは、人格の尊厳のために、ある礼拝式をもつ。この礼拝には、すべての強烈な礼拝と同じように、すでに迷信がある。いってみれば、それは共同の信仰なのだ」(DTS, p.147:167頁)という一文を思い起こそう。「第一の教義として理性の自律を、第一の儀礼として自由検討をもつ」はずの「共同信仰」になぜ「迷信 superstition」がついてまわるのか。それは人格崇拝が存立する場においては、原理的には対立する二つの運動が、曖昧な形で和解しているからではないだろうか。人格崇拝が、沸騰する群衆にささえられた熱狂的な迷信に変わるとき、反省的意識の一部は眠りこまされ、自由検討は形ばかりのいわゆる「儀礼行為」になってしまうかのように思われるのだ。

社会というものが理想を構成するコミュニケーションによって描き出される空間であるとするならば、人格の尊厳をめぐる二つの意識の運動は、それが近代社会の集合的理想である限りにおいて、近代社会を構成する二つのコミュニケーションであるとみなすことができるだろう。しかし、これらは、デュルケームが有機的連帯と機械的連帯という概念でとらえたように本来的に相補的なものであるとみるよりは、原理的には互いを打ち消しあうはずのものが曖昧な形で結合したために相補的にみえるものとなったのだと考えるべきだろう。

われわれがいま検討している問題にとって重要な示唆を与えるのが、1794年のテルミドールの政変において殺害されたフランス革命の指導者ロベスピエールを「フランス革命もそ

の一例となっているような社会過程、聖なるものとの遭遇をつうじて社会とその成員が活力を回復する過程に不可欠の犠牲者の一人」として論じた富永茂樹の論考である²²⁾。この論考は、革命という沸騰のなかでなされたロベスピエールの殺害を、集合暴力による秩序創成の供犠としてとらえることによって、「古来以来つづいてきた政治と社会の宗教的な起源を近代社会の生成の時点のうちにも確実に発見することができる」ことを示している。富永はこのなかで、殺害されたロベスピエールたちの遺骸が「いつの日か彼らが神格化されるの妨げる」ことを望んだ国民公会の指示に従って墓地に運ばれた後、生石灰をまかれるという処置がなされた事実について言及している。ロベスピエールが当時の民衆たちによって神格化される可能性が低かったとみなしうるがゆえに、この一見すると余計な配慮に思えるこの脱神聖化の行為はわれわれの興味をいっそう惹きつける。ここに現れているのはどのような意味なのだろうか。ジラール理論によれば、社会秩序の危機が全員一致の集合暴力の行使によって遠ざけられたとき、殺された犠牲は、平和をもたらしたとみなされるがゆえにその迫害者たちによって神聖化される²³⁾。殺害と神聖化によって秩序を創設する供犠のメカニズムは、それをおこなう者たちに意識されていないがゆえに成立することをジラールは強調している。そうすると、ロベスピエールの遺骸の生石灰による脱聖化は、それが儀礼的である点では旧来の伝統的心性に支えられた行為であるとも言えるのだが、結果として供犠のメカニズムの一部を破綻させてしまっている。ロベスピエールの政敵たちの余計な行為がはからずとも示しているのは、近代において飛躍的に発達した反省的意識が、いまや共同体の「宗教」にさえ目を向けようとしていることではないだろうか。フランス革命における「立法者の死」は、合理的で透明な空間として想定される傾向にある近代社会にも、その端緒あるいは基層には、集合的暴力によって形成された秩序が横たわっていることを明示し、しかしまたその一方でこの秩序形成の供犠は、近代社会においては、反省的意識のはたらきによっていっそう破綻させられる傾向にあることを暗示しているように思われるのだ。

2-2 感情の地平から

『社会分業論』に立ち戻ることでわれわれは、人格崇拜における反省的意識の問題の重要性に気づくことができた。しかし反省的意識は、社会的不正を照射し、不合理を退け、より正義になかった社会的条件を準備するであろうが、それ自身は「宗教」を成立させるための消極的な要件であるだろう。人格の尊厳の内容を空無化させないためには、おそらくそれが「宗教的」な感情や体験という積極的要件によって裏づけられる必要があるだろう。しかし、デュルケームが試みたようにそれを集合的沸騰における全員一致のコミュニケーションのなかに求めるならば根本的な矛盾が生じてしまう。というのも、デュルケームが

宗教的感情そのものとみなしている「我々の一体感」は「我々でないもの」との対照によって形成されるものであり、この排他的な感情は、原理的には人類全体を崇拜の主体とも対象ともする人格崇拜の普遍性への要求に根本的に背馳するからである。そこには、普遍性を求める情熱が特殊社会の一体感によって鼓舞されるという普遍性と個別性のねじれた接合が成立することになるだろう。

人格崇拜はすべての人間を包含するものであるから、原理的に言えば、それが構想するコミュニケーション空間は、内と外、敵と味方を区別しない全人類社会である。もはや外部をもたないものを社会とよびうるか疑問であるならば、それを普遍的世界=宇宙 univers とよんでおいてもよいだろう。ところがデュルケームは人格崇拜をこのような普遍的な空間には想定しなかった。彼が想定するのは、インターナショナルな international 空間、つまり複数の国家を前提としつつそれを包括する空間なのである²⁴⁾。あるいは、さしあたって問題となるのは民衆階級、国家、ヨーロッパであり、人類社会はその漸進的な遠い延長線上に想定されているにすぎない (DTS, p.401-402:388-389頁)。インターナショナルイズムがデュルケームの立場であり、彼は、国民国家に異議をとなえて現実集団でない人類社会を性急に希求する立場にはつねに批判的であった。彼が提起したのは、抽象的な祖国への愛をいだきつつ、人格の尊厳という普遍的理想の実現を祖国の枠内で実現を試みるインターナショナルイズムであった²⁵⁾。デュルケームは、人類を愛すると自称するコスモポリタズムの利己主義的な欺瞞よりは、普遍と特殊の結合を選ぶのだ。しかし、人格の尊厳の中核となる宗教的感情を——デュルケーム自身の普遍的理想への情熱でさえ——国民の熱狂的な一体感といった集会的沸騰のコミュニオンから導き出すことができるだろうか。民族、階級、国家といった個別集団、特殊社会の地平に見出せないのならば、われわれは沸騰のそとに、その意味でデュルケーム理論のそとに、その源泉をさがさなければならないのではないか。

われわれはここで、宗教と道徳の源泉を「閉じた社会」と「開いた社会」を対比させつつ論じたベルクソンを思い出してもよいだろう。開いた魂、神秘家に宿った愛は、祖国や家族に対する愛のように対象によって規定された愛ではなく、万物にひろがってゆく愛であり、この「知性以上の情緒」によって結ばれるのが「開いた社会」である。デュルケームが、国家、ヨーロッパの延長線上に人類社会を想定したのに対し、ベルクソンは「閉じた社会から開いた社会へ、または市邦から人類へは拡大の道によっては絶対に移れない。この両種の社会は本質が違っている²⁶⁾」と論じる。ベルクソンから照らせば、デュルケームは「開いた魂」の人類愛を「閉じた魂」の言葉で語っているように思える。

作田啓一は、ベルクソンの理論を踏まえつつ、セイバイン、ルイ・デュモンルイ・デュモンの議論を参照することで、西欧個人主義の起源は世俗的共同体の外にあるととらえる刺激的な議論を

展開している²⁷⁾。個人主義はキリスト教の宗教改革において成立したのだが、集団所属を超えた個人という観念は、最初はヒンズー教に、ついでヘレニズム期の三学派（エピクロス派、キニコス派、ストア派）にすでに現われている。なぜそれら三学派に個人の観念が育まれえたのか。それは、隠遁した賢者たちは世俗の外に立つことで世俗的価値を相対化する視点を身につけたからであり、彼らのまなざしによってこそ、ポリスの市民から離脱することであらわになる人間という存在、すなわち個人が見出されたのである。個人の観念と人類の観念がどのようにして結びついたのか、こうした過程がキリスト教においてはどのように展開したのか、などの重要な主題については省略し、われわれの中心的な主題である「個人主義の中核である人格の尊厳という観念はどこからきたのか」という問題に急いでうつことにしよう。作田によれば、賢者の隠遁といった脱世俗は、人格の尊厳が担われるにいたる必要条件であるが、十分条件ではない。十分条件は、世俗の共同体の秩序の外で神あるいは自然といったなんらかの超越的存在と交わることにある。このときひととは個性の粹を失って超越的存在と同化し、その尊厳を取り込むことによって自らが尊敬に値する存在と化する。人格の尊厳はこの体験に由来するのだ。

超越的存在という言葉を、あまりにも実体的に解してしまうならば、われわれはこの論説の貴重な示唆を見落とすことになる。われわれは、超越的存在との交わりの体験を、個体の境界を消失し「生きた自然」へと溶け込む「溶解体験」としてとらえることにしよう。「生きた自然」は自己の外界に存在するだけでなく、われわれが生命をもつ以上、自己の根底を流れるものでもあるだろう。それへと溶け込むときには、まさしく自己の根源に触れたという存在の感情をいづく同時に、日常的な自我からすればあまりに遠くに感じられるものに触れるために、他なる未知のものと交わったとも感じられるに違いない。日常的な自己を超えて流れる大きなものに触れるという体験は、おそらくは生命への深い畏敬の念を引き起こすはずだ。デュルケームは人格の尊厳の源泉を「拡大体験」——集団へと自己境界を拡大する体験——に求めたのだが、それはこのような「溶解体験」にこそ見出されるべきではないだろうか²⁸⁾。

おわりに——儀礼と象徴の地平から——

われわれは人格の尊厳の源泉を、存在の感情を惹起する「溶解体験」のうちに見出そうとした。しかしそれは、社会のまさしく中心に据えられるべき価値の源泉を、逆説的にも社会秩序の外の体験に求めることにほかならない。それはしばしば孤独のなかで経験されるだけでなく、あまりに少数の人間に限定された体験でもある。それゆえ大多数の人間たちは神秘家の語る言葉を通してその感情をほのかに感じるだけなのかもしれない。より多

くの人間が社会の中で人格の尊厳をリアルに感受しうる可能性はあるのか。最後に、儀礼と象徴という角度からこれを考えることにしたい。

デュルケームは、宗教を単なる観念の体系ではなく、儀礼によって構成される体系としてとらえた。大著『原初形態』の分析の大半は儀礼にあてられていることを思い起こそう。よく知られているようにデュルケームはここで礼拝を積極的礼拝と消極的礼拝に区別している。聖なるものとの接触を禁止し、それを遠ざけておくのが消極的礼拝であり、逆に禁止の侵犯において聖なるものとの交流をはかるのが積極的礼拝である。デュルケームにとっての聖が何であったのかという問題を横においておき、この二つの礼拝の区別からわれわれの問題を考察してみよう。この区別から考えるならば、人格崇拝は人格を聖として尊重する消極的礼拝からのみ構成され、積極的礼拝をまったく想定しない「宗教」であるということになる。その意味では、人格崇拝には宗教としてもっとも重要なものが欠如していると言えるのではないだろうか。互いの人格を尊重する消極的礼拝の行為だけでは、人格の尊厳という聖をリアルに感受することは難しい。この観点からすれば次のような重大な結論が導かれる。人格崇拝の積極的礼拝があるとすればそれは何か。それは人格の聖という絶対的禁止を侵犯する行為である。人格崇拝にとっての聖が人類という価値を担うものであるとすれば、積極的礼拝には人類そのものであるような存在の供犠が要求されるだろう。もちろん、これは純粹に理論的な推論であって、このような行為を積極的儀礼とする制度的「宗教」が現実成立するはずもないし、また成立すべきでもない。ところが、まさにそうであるがゆえに、制度化されるはずのない恐るべき犯罪行為にこそ、積極的儀礼の象徴的な意味があらわれているとみることもできるのである。実際、われわれが人格の尊厳について真摯に考えさせられるのも、こうした犯罪をとおしてなのではないだろうか。われわれは大切なものを失ってはじめてそのかけがえのない価値に気づく。人格の尊厳についての思考は、それを冒瀆する戦争や犯罪から出発しないことにはリアルなものとして展開しないように思われるのだ。

では、われわれは、人格の尊厳を踏み躪る行為のなかに何を見、そして何を感じるのだろうか。そこには罪というものをめぐって二つのまなざしが存在すると考えられる。

一つは、犯罪者に罪をみるまなざしである。犯罪行為への怒りは、しばしば、犯罪者にたいする復讐心、処罰と贖罪を求める心となる。デュルケームが言うように、犯罪は共同意識を損ない、「その感情の権威の源泉である全員一致という完全さを傷つける」。それゆえ、「この犯罪によって諸意識がなおコミュニオンを保っていることを互いに確かめ合うべく団結する」必要がある。「これらの意識はつねに一致していると互いに確かめ合いながら、自己を強化しなければならないのであるが、そのための唯一の手段は、これらの意識が共同して反作用することである」(DTS, p.71:101頁)。こうして集合的憤怒が犯罪

者に浴びせられたとき、犯罪者を除く社会成員に全員一致のコミュニオンが成立するだろう。しかし、われわれが確認してきたのは、この全員一致の感情によっては人格の尊厳を基礎づけることができないということだった²⁹⁾。

もう一つは、人格の尊厳を傷つけた罪を自己自身にみるまなざしである。罪の語をより限定しておこう。それは、自己の存立が、他者への暴力、つまり他者を傷つけあるいは殺すことによって成り立っていることを明確に認識し、その責任を引き受けたときに感受されるものである。責任を引き受けるとは、暴力の放棄であろうし、それは暴力を行使することで安定的に存立していた自己のありかたを根本的に変容させないことにはなされないだろう。罪の意識は、一過性の反省や後悔でなく、いわば回心をともなうものであるはずだ。

ジラールは、共同体の秩序を創成し反復する供犠と、キリストの受難にあらわれている非供犠的な犠牲とを根本的に区別している。ジラールによれば、共同体の供犠は、いけにえに対して集合暴力の行使することによって反復的に秩序を再生しているが、成員たちはこのメカニズムに無意識のままである。一方、キリストは罪を犯したとみなされるひとびとの身代りとなり、無辜でありながらその罪を償うために死んだが、この受難は、共同体の秩序が集合暴力の行使によって成り立つことをひとびとに認識させ、それによって供犠の反復を断ち切る³⁰⁾。

供犠の反復を断ち切るには、共同体的な社会構造を根本的に変更しなければならないが、この変化は社会によって構成されている自己の根本的な変容をともなうはずだ。そして、反復的供犠を文字どおりの宗教儀礼と見る必要はない。それは他者への集合暴力の行使がもつ意味を集約して表す形象にすぎない。社会生活が他者の犠牲の上にはか営まれないものである以上、そこには可視、不可視の「供犠的」暴力に満ちていると同時にそれへの洞察の瞬間にも満たされているだろう。レヴィナスならば「責任は無限である」と言うところだ。

作田啓一は、キリストの受難に関するジラールの特異な理論をより一般化した視座から、『カラマーゾフの兄弟』におけるイリュージョンの死の象徴的意味を読み解き、少年たちがその死を自らの罪として受けとめたときに、彼らに「罪と赦しの共同体のヴィジョン」があらわれたと分析している³¹⁾。自らを罪人であるにとらえ、その罪をとおして回心する者たちには、共同体を超えた新たな次元に開かれた共同性を心に描く可能性がうまれる。ただし、この可能性は、かけがえのないものが失われた後で、そして失われることによって始めて切りひらかれるのだ。反省的意識による「自由検討」は、共同体の根幹の「信仰箇条」を問いただし、このような罪の認識へと人を導く強さをもつ場合にこそ、人格崇拜の「第一の儀礼」とよぶべきであろう。

しかし、存在の感情を与える溶解体験も、「罪と赦しの共同体のヴィジョン」も、広範な社会生活の基軸となるには、あまりにはかなく不確実なものに思われるかもしれない。あるいは、それらは経験する当人にしかわからないから、なにか疑わしいものに思えるかもしれない。それならば、それらを目に見える対象へと具現化し、風化しないようそれを記念碑とすればよい。これが「社会生活は広汎な象徴主義によってのみ可能となる」(FE, p.331: 上417頁)と述べたデュルケームのおしえであろうか。だが、目に見えないもの、形のないものを象徴へと具現化するがゆえに生じる困難があるのではないだろうか³²⁾。

深い存在の感情、新たな共同性のヴィジョン、人格の尊厳への畏敬の念、それらが具体的な対象に具現される場合、開かれたコミュニケーション空間をその対象の彼方に想像しうる可能性がひらかれうるだろう。しかしそれと同時に、普遍的理想を掲げる特殊集団に共同体的な結合の中心点が与えられ、それゆえ人格の尊厳の原理を否定する要素を抱え込む可能性もまたひらかれることになる。対象を超えた世界への畏敬が、対象そのものへの崇拜へとすりかわるとともに、それを媒介として描かれる世界は共同体的コミュニケーション空間へと変貌してしまう。デュルケームは「個人主義を象徴のもとで変装させることにはどのような利点があるのかを知ること³³⁾」がまさしく問題なのだと述べていた。「変装させる *déguiser*」とは奇妙な表現であるので注意をひく。われわれの目からすれば、人格の尊厳は象徴へと変装させられることでその素顔さえわからぬほどに変貌してしまうように思われる。コミュニケーション空間の水準がすりかわってしまうのだ。

デュルケームの議論を検討することを通じて明らかになったのは、人格崇拜成立の可能性よりはむしろその困難であったかもしれない。実は、デュルケーム自身、近代社会においては必然的に人格崇拜が成立すると述べながら、その直後には次のように記していた。「それはあらゆる個人の意志を同一の目的にむけさせるにしても、この目的は非社会的である。だから、この共同信仰は、集合意識のうちでも、まったく例外的な状況を示す。それのもつあらゆる力は、すべて社会から引き出されたものである。けれども、この共同信仰はその社会にわれわれを結びつけるのではない。われわれどうしを結びつけるだけなのである。したがって、それは真の社会的紐帯をつくりあげはしない」(DTS, p.147: 167頁)。この否定的評価は後に修正されたところもある立場もあるが³⁴⁾、人格の尊厳を集合的理想として社会に定立させることの困難をたどってきたわれわれは、このデュルケームの「例外的な状況」に対する戸惑いをむしろ共有したい気がする。人格の尊厳にもとづく「真の社会的連帯」の可能性は、おそらく、この「例外的な状況」がはらんでいる困難の構造を見ずえることから始まるだろう。

デュルケームの次の著書については略記した。

DTS *De la division de la travail social*, 4^e éd. (Quadrige), Paris, P. U. F., 1990.

(『社会分業論』 田原音和訳、現代社会学体系2、青木書店、1971年)。

SU *Le Suicide*, 9^e éd. (Quadrige), Paris, P. U. F., 1997.

(『自殺論』 「世界の名著58」所収、宮島喬訳、中央公論社、1980年)。

FE *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 2^e éd. (Quadrige), Paris, P. U. F., 1990.

(『宗教生活の原初形態』 上・下、古野清人訳、岩波文庫、1975年)。

- 1) 「コミュニケーション空間」という言葉はもってまわった表現にきこえるだろう。より簡略に「社会空間」あるいは端的に「社会」と述べておいてもよいかもしれない。しかし「社会」と言えば「実在」の具体的な集団や共同体をさすように受けとめられることが多いので、ここでは誤解を避けるためにあえて別の用語を用いることにする。われわれは、「社会」とはわれわれの意識が実在的なものとして想定しつつ、ある水準にえがきだすことではじめて実在的に成立するものであると考える。人格の尊厳にもとづく「社会」をめぐる展開するコミュニケーションの想定は、原理的にいって、国家のような具体的な「社会」、閉じた「社会」、共同体的な「社会」とは別の水準にあるコミュニケーション空間を描きだすと思われる。
- 2) *Jugements de valeur et jugements de réalité*, in *Sociologie et philosophie*, nouvelle éd., Paris, P. U. F., 1974, p.116 (『社会学と哲学』 佐々木交賢訳、年。127頁)。なお、本論における引用は、論述上の文脈その他を考慮し、翻訳を参考にしつつ訳文をかえさせていただいた箇所がある。
- 3) 以下を参照。中久郎『デュルケームの社会理論』、創文社、1977年、185-190頁。宮島喬『デュルケーム理論と現代』、東京大学出版会、1987年、170-175頁。高澤淳夫「人格崇拜の成立」(E.デュルケーム)、作田啓一・井上俊編『命題コレクション社会学』、筑摩書房、1986年。
- 4) *L'individualisme et les intellectuelle*, in *La Science Social et l'action*, introduction et présentation de Jean-Claude Filloux, Paris, P. U. F., 1970. p.268 (『個人主義と知識人』 『社会科学と行動』 佐々木交賢・中嶋明勲訳、恒星社厚生閣、212頁)。
- 5) *Ibid.*, p.271 (前掲訳書、214頁)。
- 6) *Ibid.*, p.274 (前掲訳書、216頁)。
- 7) 個人主義は補完し、拡張し、組織される「必要がある」といった機能主義的な色彩の強い表現は、それはいったい誰にとっての必要かという微妙な問題を惹起せざるをえない。フィューはこの点に関して、デュルケームには「一種の主意主義」があり、「デュルケームの諸著作に深く入り込めば、それだけ行動への誘いが頻繁になり、それとほとんど同様の一般的な定式が、ねばならないという表現が先立つ勧告やまさに呼びかけの定式となっている」と述べる。J-C.Filloux, Introduction, à *La Science Social et l'action*, p.45 (『序文』 『社会科学と行動』、30頁)。
- 8) *L'individualisme et les intellectuelle*, *op.cit.*, p.277 (前掲訳書、218頁)。
- 9) *Ibid.*, p.267 (前掲訳書、211-212頁)。
- 10) デュルケームの集合力の概念については拙稿「外的な力と内的な力—デュルケームの集合力概念の再検討を通して—」『京都大学社会学年報 第4号』、1996年を参照。
- 11) *Jugements de valeur et jugements de réalité*, *op.cit.*, p.115 (前掲訳書、125--126頁)。
- 12) 1914年1月18日の「精神文化のための自由思想家と自由信徒の連合」による会合。L'avenir de la religion', in *La Science Social et l'action*, pp.312-313 (『宗教の未来』 『社会科学と行動』、248-249頁)。
- 13) 「これらのコンフリクト」は「さまざまな理想の間に、昨日の理想と今日の理想との間に、社

- 会にとって伝統という権威をもつ理想とやっとな生成の途上にある理想との間に生じる」(FE, p.604:下334-335頁)。
- 14) Jugements de valeur et jugements de réalité, *op.cit.*, p.115 (前掲訳書、125頁)。
 - 15) *Ibid.*, p.118 (前掲訳書、129頁)。
 - 16) 機械的連帯が描きだすのが「共同体的コミュニケーション空間」とするなら、有機的連帯が描きだす空間は何と名づけるべきであろうか。適切な表現が見つからないが、あえて言うならば「交換的コミュニケーション空間」とでもなるだろうか。前者が同質な諸単位と斉一的なコミュニケーションによって構成されるものに対し、後者は異質な諸単位と応答的コミュニケーションによって構成される。
 - 17) L'indivualisme et les intellectuelle, *op.cit.*, p.268 (前掲訳書、212頁)。
 - 18) 反省意識と宗教との関係を論じるにあたって、ペイズリー・リヴィングストンの論文に多くを学んだ。Paisley Livingston, *La demystification et l'hisitoire chez Girard et Durkheim*, in *Violence et vérité autour de René Girard.*, sous la direction de Paul Dumouchel, Paris, Bernard Grasset, 1985.
 - 19) ルネ・ジラルド『暴力と聖なるもの』古田幸男訳、法政大学出版局、1982年。
 - 20) 中島道男『デュルケムの〈制度〉理論』、恒星社厚生閣、1997年、88頁。
 - 21) L'avenir de la religion, *op.cit.*, p.312 (前掲訳書、248頁)。
 - 22) 富永茂樹「立法者の死——政治の宗教社会学のために」『社会学評論』175号、1993年。
 - 23) ロベスピエールの例においてはジラルド理論が説明するいけにえの迫害と崇拜の順序が逆になっている。しかし、富永が論じているように、迫害と崇拜はいけにえへ注がれる同じまなごしの裏と表であるのだから、これはジラルド理論をより発展させることで理解されるだろう。富永前掲論文、289-290頁。
 - 24) 『原初形態』の結論部にある「インターナショナルな偉大なる神々」が形成される過程の記述にも注目したい(FE, p.609:340-341頁)。デュルケムにとって普遍性は、原理的な問題ではなく、個別社会の複合によって要請される程度的な問題である。このことは神の観念についても同様であって、それが「普遍」ではなく「インターナショナル」という語を用いることに現われている。
 - 25) J-C.Filloux, Introduction, *op.cit.*, pp.56-61 (前掲訳書、39-42頁)を参照。
 - 26) ベルクソン『道徳と宗教の二つの源泉』森口美都男訳、世界の名著64、中央公論社、1979年、488-489頁。
 - 27) 作田啓一『一語の辞典 個人』、三省堂、1996年。
 - 28) 「拡大体験」と「溶解体験」を峻別することが作田人間学の出発点にある視座である。作田啓一『三次元の間 一生成の思想を語る一』、行路社、1995年参照。かつてわれわれはデュルケムの集合力の概念にこれら二つの体験が混在していることを論じた。拙稿「外的な力と内的な力——デュルケムの集合力概念の再検討を通して——」『京都社会学年報第4号』、1996年参照。
 - 29) ただし、所属集団の成員ではない他者の痛みさえ自分の痛みとして感受する共感的な受苦の感情には、人格の尊厳への感受性が含まれている。この痛みは集団の「全員一致」が損なわれた痛みとは水準が異なる。
 - 30) 『世の初めから隠されていること』小池健男訳、法政大学出版局、1988年、第二編第二章G。
 - 31) 作田啓一『ドストエフスキーの世界』、筑摩書房、1988年、85-93および380-391頁。
 - 32) さらに、具現される対象が、事物や人なのか、それとも活字なのかで問題はわかる。事物や人は「諸意識の中心点」として聖化の対象となりうるが、活字においては同等の資格をもつものが無限に複製されうるから事情はまったく異なるであろう。デュルケムは、新たな信仰が表明されてくる象徴が何であっても「問題の根底には関わりがない」(FE, p.611:343-344頁)と述

べるのだが、われわれからすると、それはコミュニケーション空間の根幹に関わる看過しえない問題である。

33 *L'indivisualisme et les intellectuelle*, *op.cit.*, p.273 (前掲訳書、215頁).

34 たとえば、中島前掲書、202頁。

Collective Ideals and Communication Durkheim's theory on the cult of dignity of human personality

Hiroki OKAZAKI

In his early work, *De la division du travail social*, Durkheim argues that the cult of the dignity of human personality will be a 'collective faith' in modern society. We would like to examine further this suggestive argument, which expands in his later writings so that we can find a clue to see more clearly difficulties which have been faced by endeavors to establish dignity of human personality as foundation of our societies.

Durkheim insists that the cult of dignity of human personality will be the only 'religion' that can assure social solidarity of members of modern society, because in modern society where the division of labor is highly developing there must be nothing in common except the fact that each of them is human being and possesses the human personality, which is supposed to belong to all. In his final work, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim argues that the very source of religion consists in the emotion of unity that members of the group experience in the communion in *collective effervescence*, in the course of which the sacred symbol system, religion, can be formed. From this point of view, the new 'religion', that is, the cult of dignity of human personality, will be formed in the coming *effervescence* which Durkheim anticipates in the conclusion of this book.

This argument should be questioned on two points. The reflexive conscience, which enables one to be autonomic and make free examination, and becomes more and more important in modern societies, seems to be incompatible with the religion formed in *collective effervescence*. Because such a religious system, as Durkheim himself writes, can come into existence only when they are not aware of themselves: the process in which the sacred symbols are constructed. The emotion that Durkheim considers as the source of religion contains the sentiments that distinguish 'us' from others, therefore, it is contradictory to the principle of dignity of human personality. So we should look for another source of religious emotion for the new 'religion' somewhere out of *collective effervescence*, out of Durkheim's theory.