HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	フランス福祉国家の思想的源流（１７８９～１９１０年）（４）　－社会経済学・社会的共和主義・連帯主義－
Author(s)	田中, 拓道
Citation	北大法学論集, 56(1), 97-147
Issue Date	2005-05-20
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/15348
Type	departmental bulletin paper
File Information	56(1)_p97-147.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

論説

フランス福祉国家の思想的源流（一七八九～一九一〇年）（四）

――社会経済学・社会的共和主義・連帯主義――

田中拓道

目次

序
第一章　社会問題
　第一節　導入
　第二節　革命期――〈市民的公共性〉と〈政治化された公共性〉

第三節　世紀転換期のイデオローグ――〈社会科学の公共性〉
第四節　一八三〇年代――「社会問題」の登場　（以上五十五巻二号）
第二章　社会経済学――「新しい慈善」
第一節　導入
第二節　政治経済学
第三節　社会経済学
第一款　社会経済学用法史
第二款　社会経済学の秩序像
第三款　社会経済学の統治像
第四節　社会経済学の展開　（以上五十五巻四号）
第三章　社会的共和主義――「友愛」
第四章　連帯主義――「連帯」
第一節　導入
第一款　先行研究と視角
第二款　言説の場――大学と「知識人」
第二節　「連帯」の哲学
第一款　「科学」と「実証主義」
第二款　自由と決定論
第三款　契約・権利・連帯
第三節　「連帯」イデオロギーの成立　（以上五十五巻五号）
第一款　連帯主義
第二款　デュルケーム社会学
第四節　「連帯」の制度化　（以上本号）

結論

第四章　連帯主義――「連帯」

第一節　導入

本章では、第二帝政末期の共和派哲学者によって、「友愛」批判の中から形成され、第三共和政中期には急進共和派のイデオロギーとして広く普及し、社会保険の導入を正当化する役割を果たした「連帯主義（solidarisme）」について検討する。

一般に「連帯主義」とは、急進－急進社会党（以下急進党と略す）指導者となるレオン・ブルジョワによって唱えられた政治的イデオロギーを指すことが多い。しかし本稿では、政治経済学、社会経済学、社会的共和主義、社会主義のそれぞれに対抗して形成された一八七〇年代から一九一〇年に至る同質的な思想潮流を、「連帯主義」もしくは「連帯」の思想と称する。ここでは、この思想が語られた場の制度化を踏まえ、新たな「社会」観の論理構成、その実践的帰結である社会保険の制度構造について検討する。

第一款　先行研究と視角

最初に、「連帯」概念に関するこれまでの研究状況を要約し、本稿の視角を提示しておきたい。「連帯」の概念は、十九世紀に至るまで、主として貸借や負債にかかわる法的な共同責任関係を指していた(1)。それが政治・社会思想に導入され、法的関係を超えた規範的な意味を帯びるようになったのは、一八四〇年のピエール・ルルーによる使用を契機とするとされている(2)。この時期以降、「連帯」概念がきわめて多義的に用いられたのは、フランス革命を経て、秩序の再建をもたらすために、社会的紐帯それ自体の再定義が必要となった、という一般的な問題状況を表しているにすぎない。その軌跡は、およそ以下のように整理される(3)。

一八四〇年代には、ルルーのほか、バスティアの相互利益論、コントの有機体論、ルイ・ブランの国家主義、プルードンの相互主義などにおいて、この語が用いられた。第二帝政後期には、自然科学、とりわけ医学や生物学の発見が政治思想に導入されることで、コント実証主義、進化論、有機体論などの影響の下で、「連帯」が「科学的」に表現された(4)。第三共和政中期に入ると、レオン・ブルジョワによる一八九六年の『連帯』というテクストによって、この語は一般に普及する。大学の世界では、デュルケームやデュルケーム学派によって、それは「社会学」という新たな体系の鍵概念として用いられた。H・マリオンは、一八九五年に次のように指摘している。「今日これほど流布している言葉はない。これほど用いられ、受容されている言葉もない(5)」。一八九〇年代末から始まる社会保険の導入を正当化する役割を果たしたこの語は、第二次大戦後も、「福祉国家(6)」を基礎づける概念として参照され、定着したと言うことができる(7)。

以上の軌跡に明らかな通り、十九世紀において「連帯」概念は、きわめて多義的に用いられた。これまでの研究の多くは、その多義性や折衷的性質を指摘するにとどまっている(8)。「連帯主義」研究を代表するヘイワード、デュボワ、ルミヤによれば、第三共和政期の「連帯主義」とは、個人主義と集合主義、自由主義と社会主義の折衷であり、この時期に支配権を握る中産階級の改良主義的な「イデオロギー」を表している(9)。それは体系的な思想というよりも、「機会主

義的」な第三共和政期の「文化」を表現するにすぎない、という。[10]

近年の英米圏の研究でも、この時期の思想は、大産業資本家と中小資本家層の「妥協」を表現しているとされ、自由主義と基礎としながらも、限定的な社会政策（職業教育、公衆衛生、社会保険）を許容することから、「社会的自由主義（social liberalism）」と称されている。[11]

本稿では、これらの研究にたいして、一八七〇年前後から二十世紀初頭における「社会」像の転換と、二十世紀フランス福祉国家へとつながる制度的原型を導いた思想として、「連帯主義」を位置づける。これまで考察してきたように、第二帝政末期には、政治経済学、社会経済学、社会的共和主義は、「社会問題」への対応において、それぞれ内在的な困難を抱えていた。「連帯主義」は、これらの批判と継承を踏まえ、世紀転換期にエリート層に担われて、一定の社会統合を成し遂げたひとつの体系的思想である。

一九八〇年代以降のフランスでは、「連帯」の思想を、古典的自由主義の転換をもたらし、「保険としての社会（société assurancielle）」という新しい社会観を導いた思想と解釈する研究潮流がある。[12] ドンズロによれば、大革命以来のフランスの課題は、国家と個人の二元的構造と「社会の不在（vide social）」であった。この構造の下で、国家の拡大を導く社会主義と、それを批判する自由主義との対立をどのように調停するかが、十九世紀を通じた問題構成となってきた。[13] 第三共和政期のデュルケーム、デュギー、ブルジョワなどによる「連帯」の思想は、自発的な相互依存関係としての「連帯」の存在を前提とし、国家をその可視的表現と捉えることによって、一方では無制約な主権論を批判し、他方では国家による一定の介入を正当化しようとするものであった。[14]

エヴァルドは、細菌学の発見を背景とした「連帯」の思想に、古典的自由主義からの転換を見出す。一八六七年のパストゥールの発見は、伝染病の拡散が細菌を媒介して起こることを明らかにした。それは、人びとが好むと好まざると

にかかわらず、相互に依存関係にあるという事実とともに、伝染病の源泉となる貧民・下層階級に対して、集合的な監視と予防が必要であることを明らかにした[15]。こうした考え方が社会に応用されるとき、それは次のような規範をもたらす。すなわち、人びとは相互に依存関係（「連帯」）を形成しており、社会が不可避に抱え込む「リスク」の影響を、互いに蒙り合っている。したがって、「リスク」への集合的な補償が必要となるのみならず、その原因があらかじめ特定され、予防されなければならない。こうした規範に基づくとき、社会とは、労働災害、病気、老齢などの「リスク」を一定の確率で抱え、それへの補償を担う法的な主体と見なされる。個人は、こうした社会において、生への権利を保障される（社会権の保障）一方で、教育、衛生、食事、家族・交友関係のあり方などを集合的に管理され、「リスク」の最小化を担う存在として把握される[16]。エヴァルドによれば、十九世紀末のブルジョワ、デュルケーム、ジェラルディンなどに唱えられた「連帯」の思想は、このような「保険としての社会」という捉え方を表現したものであった[17]。

本章は、政治経済学、社会経済学、社会的共和主義との対比において、「連帯」の思想に固有の論理を導出するという点で、これらの研究潮流の関心を引き継いでいる。とりわけここでは、実証主義とカント哲学の受容という観点から、これまで重視されてこなかったルヌーヴィエ、フイエの思想の役割を位置づけ、「連帯」の思想の論理構成を明らかにしたい。

他方で、第三共和政期には、しばしば想定されてきたように、「連帯」の思想への思想的な収斂が見られるにはほど遠かった。たとえば「連帯主義」を担う急進共和派の推進した一八九八年労働災害補償法、一九一〇年強制的退職者年金法は、自由主義者、保守主義者、穏健共和派、サンディカリストなどの激しい対立の中で、様々な妥協を伴って成立した。本稿では、こうした対立の背景にある思想対立を、十九世紀を通じた複数の思想潮流の拮抗関係の中に位置づけて把握する。こうしたアプローチを採ることで、二十世紀に成立するフランス福祉国家が、その出発点において、様々

な思想的矛盾を孕みながら制度化されていったことを明らかにしたい。

以下では、「連帯」の思想が語られた場について検討する（第二款）。次に第二帝政末期から第三共和政初期の共和派哲学者による「連帯」の哲学的導入について検討する（第二節）。さらに、一八九〇年代の政治および大学の世界における「連帯」の思想の制度化について検討する（第三節）。最後に、一八九八年労働災害補償法、一九一〇年強制的退職者年金法という二つの社会保険法を対象として、その成立過程と、政治経済学、社会経済学、連帯主義、社会主義の思想的対立の構図を考察する（第四節）。

（1）Charles Gide et Charles Riste, *Histoire des doctrines économiques : depuis les physiocrates jusqu'à nos jours*, 2e éd., 1913, p. 687 ; Henri Marion, *De la solidarité morale : essai de psychologie appliquée*, 6e éd., Paris, 1907, p. 2 ; J. E. S. Hayward, « Solidarity : The Social History of an Idea in Nineteenth Century France », *International Review of Social History*, vol. 4, 1959, pp. 269-272.

（2）Pierre Leroux, *De l'humanité, de son principe et de son avenir*, Paris, 1840. そこでは、キリスト教的「友愛」や財の交換に基づく関係と「連帯」とが区別され、後者は「人間性（Humanité）」の進歩に向けた人びとの相互依存関係として把握される（第三章第二節参照）。ピエール・ルルーの思想全般に関しては、次の研究が最も詳しい。Armelle Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence, le socialisme de Pierre Leroux*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1986. ルルーと「連帯」概念について、特に以下を参照。Armelle Le Bras-Chopard, « Métamorphose d'une notion : la solidarité chez Pierre Leroux », dans Centre de Recherches Administratives et Politiques de Picarde, *La Solidarité : un sentiment républicain ?*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, pp. 55-69. この中でル・ブラ・ショパールは、ルルーの思想を自由放任主義と社会主義の間に立つ「第三の道」と称し、人々の職業・役割の分化に基づく相互依存関係や、中間集団（アソシアシオン）の意義を強調する点で、後のデュルケームの思想を先取りしている、と位置づける（*ibid.*, pp. 66-67）。しかし、ルルーの思想に見られるロマン主義的傾向や、政治と宗教を同一視する傾向、国家権力の制限を考慮しない点などは、デュルケームの思想と大きく隔たっている。むしろ本稿では、ルルーを含む「友愛」思想への批判から、十九世紀後半にデュルケームなどの「連帯」

の思想が現れた、と理解する。

(3) 十九世紀フランスの「連帯」思想に関する主要な研究は以下のとおりである。G. Mauranges, *Sur l'histoire de l'idée de solidarité*, Thèse de Université de Paris, Faculté de droit, Paris, A. Michalon, 1909 ; J. E. S. Hayward, « Solidarity : The Social History of an Idea in Nineteenth Century France », *op. cit.*, pp. 261-284 ; « The Official Social Philosophy of the French Third Republic : Léon Bourgeois and Solidarism », *International Review of Social History*, vol. 6, 1961, pp. 19-48 ; « Educational Pressure Groups and the Indoctrination of the Radical Ideology of Solidarism », *International Review of Social History*, vol. 8, 1963, pp. 1-17 ; Pascal Dubois, *Le solidarisme*, Thèse de l'Université de Lille II, Faculté des sciences juridiques, politiques et sociales, 1985 ; Christiane Rumillat, *Le solidarisme au 19e siècle : recherche d'une politique positive*, Thèse de l'Université des Sciences Sociales de Grenoble, Institut d'études politiques, 1986 ; Michel Borgetto, *La notion de fraternité en droit public français : le pasée, le présent, l'avenir de la solidarité*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1993.

ただし、これらの研究で触れられていない用法として、一八二二年にフーリエが「保険」の意味で用いた例がある。たとえば以下の記述。「いかなる個人も、保障の恩恵から除外されないよう、連帯あるいは同業組合保険 (assurances corporatives) は、社会全体に拡張されるべきである」(Charles Fourrier, *Théorie de l'unité universelle*, 1822, p. 275)。フーリエの弟子も「連帯」の語を用いる場合があるが、いずれにせよ中心的な語彙としてではない。たとえば、ルシュヴァリエは一八三三年の冊子『社会問題』の中でこの語を用いている (Jules Lechevalier, *Question sociale : de la réforme industrielle, considérée comme problème fondamental de la politique positive*, Paris, 1833, p. 23)。同じフーリエ主義者ルノーの著作では、タイトルを除けば、この語はほとんど用いられていない (Hippolyte Renaud, *Solidarité : vue synthétique sur la doctrine de Ch. Fourrier*, Paris, 1845)。なおフーリエの思想は、第三共和政期のシャルル・ジッドによって、連帯主義ではなく、社会経済学ーとりわけ協同組合論ーの「先駆者」として再発見される (Charles Gide, *Charles Fourier : œuvres choisies*, Paris, 1890, p. Liii ; Charles Gide, *Fourier : précurseur de la coopération*, Paris, Association pour l'enseignement de la coopération, 1924)。

(4) たとえば、シャルル・ルヌーヴィエやアルフレッド・フイエは有機体論とカント哲学の接合によって、アンリ・マリオンは心理学を用いて、ジャン・イズレ、ミルン・エドワール、エドモン・ペリエなどは生物学を用いて (Milne-Edwards et Edmond Perrier, *Les colonies animales*, Paris, 1881 ; Jean Izoulet, *La cité moderne*, Paris, 1894)、「連帯」を「科学的」に表現しよ

うとした。

（5）Marion, *De la solidarité morale, op. cit.*, p. i.

（6）ただし、フランスで「福祉国家（Etat-providence）」という語が肯定的に用いられるようになるのは、二十世紀半ば以降のことである。この語が最初に用いられたのは、自由主義者エミール・オリヴィエの手による一八六〇年の報告書とされる（Émile Olivier, « Rapport fait au nom de la commission chargée d'examiner le projet de loi relatif aux coalitions », 1860, dans *Commentaire de la loi du 25 mai 1864 sur les coalitions*, Paris, 1864, pp. 51-52, cité par Pierre Rosanvallon, *La crise de l'État-providence*, nouvelle éd., Paris, Seuil, 1992, p. 141. ただし国家を「人を欺く神の摂理（Providence）」と称して批判する用法は、一八五〇年七月三十一日の労働者による雑誌『アトリエ』の中に見出せる。Cf. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale, op. cit.*, p. 451）。この中でオリヴィエは、一七九一年ル・シャプリエ法を批判し、個人の特殊利益と国家の一般利益のみを想定する二元的秩序観を、専制的なEtat-providenceの出現と結び付けている（Rosanvallon, *op. cit.*）。さらに、「大衆的貧困」への誤った対応として「Etat-providence」の出現を指摘したのは、社会経済学者エミール・ローランによる一八六四年の著作である。彼によれば、「大衆的貧困」への対応は、本来私的イニシアティヴに基づく共済組合の発展に委ねられなければならない。ところが多くの論者は、むしろ国家の拡大に期待し、「神の摂理（Providence）のごとき存在」、すなわち「福祉国家（Etat-providence）」を招きよせようとしている。ローランにとって、それは「我が国の慣習に不幸にも広がっている嘆かわしい傾向」の表れに他ならない（Emile Laurent, *Le paupérisme et les associations de prévoyance : nouvelles études sur les sociétés de secours mutuels*, 2e éd., vol. 1, Paris, 1865, pp. 65-66）。このように、十九世紀半ばに自由主義者、社会経済学者によってこの語が用いられたとき、それは中間集団や地方の自律性を脅かす集権的国家を指していた。

（7）社会保障法第百十一条第一項では、「社会保障の組織化は、国民的連帯（solidarité nationale）の原則に基礎を置く」とされている。戦後の社会立法の形成過程における「連帯」概念の使用については、以下を参照。Borgetto, *La notion de fraternité..., op. cit.*, p. 557 et s. Cf. Michel Borgetto et Robert Lafore, *La république sociale : contribution à l'étude de la queition démocratique en France*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, P. 87.

（8）神学的（Maistre, Ballanche, Lamennais, Secrétan）、経済的（Sismondi, Bastiat, Dupon-White）、アソシアシオニスム（S. Simon, Comte, Leroux, Durkheim, Gide）、国家主義的（L. Blanc, Bourgeois）、心理学的（H. Marion）、哲学的（Ch. Renouvier,

A. Fouillée)´ など°

(9) Hayward, " Solidarity: The Social History...", *op. cit.*, p. 262.

(10) Duboit, *Le solidarisme, op. cit.*, p. 197 ; Rumillat, *Le solidarisme au 19e siècle, op. cit.*, p. 18.

(11) Sanford Elwitt, *The Third Republic Defended : Bourgeois Reform in France, 1880-1914*, Baton Rouge and London, Louisiana State University Press, 1986, p. 2, p. 290 ; Janet Horne, *A Social Laboratory for Modern France : The Musée Social and the Rise of the Welfare State*, Durham and London, Duke University Press, 2002, p. 9. 「社会的自由主義」の中には´ 大産業資本家や技師などを支持者とする社会経済学´ 都市小生産者を支持者とする連帯主義´ 社会カトリシズムなど様々な思潮が含まれる°それらは私的イニシアティヴを基礎とし´ 限定的な国家介入を容認する社会改革への「コンセンサス」を形成した´ とされる (Elwitt, *op. cit.*, p. 11 ; Janeet Horne, « Le libéramisme à l'épreuvede l'industrialisation : la réponse du Musée social », dans *Le Musée social en son temps*, Paris, Presses de l'école normale supérieure, 1998, p. 13 et s.)° 同様の視角を採るその他の研究として´ William Logue, *From Philosophy to Sociology : the Evolution of French Liberalism, 1870-1914*, Dekalb, Northern Illinois University, 1983 ; Dan Warshaw, *Paul Leroy-Beaulieu and Established Liberalism in France*, Dekalb, Northern Illinois University, 1991 など°

(12) カステルはそれを「静かな革命」と呼んでいる° Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale : une chronique du salariat*, Paris, Gallimard, 1995, p. 466. 同様の研究として´ 以下で言及するドンズロ´ エヴァルドの著作のほか´ Marcel David, *Les fondements du social : de la 3e République à l'heure actuelle*, Paris, Anthropos, 1993 など°

(13) ドンズロは´ こうした問題が一八四八年革命において顕わになったとしている (Jacques Donzelot, *L'invention du social : essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Seuil, 1994, p. 56 et s.)° しかし同様の問題構成は´ すでに一八三三年のピエール・ルルーの論文において提起されている° Pierre Leroux, « De l'individualisme et du socialisme » 1833, dans Pierre Leroux, *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques : trois discours et autres textes*, Paris, Payot et Rivages, 1994, pp. 235-255.

(14) Donzelot, *L'invention du social, op. cit.*, p. 74, pp. 85-89.

(15) Ewald, *L'Etat providence, op. cit.*, pp. 359-361.

(16) *Ibid.*, p. 362.

(17) *Ibid.*, pp. 365-373. デュルケームに関する同様の位置づけとして´ Donzelot, *L'invention du social, op. cit.*, pp. 73-120. 邦語で

は、エヴァルドの議論を踏まえた以下のデュルケーム論が優れている。北垣徹「『連帯』の理論の創出－デュルケームを中心として」、『ソシオロジ』三七巻、三号、一九九三年、五九－七六頁。なお、十九世紀末において両者が類縁関係にあるという認識は、デュルケームの弟子ブグレやジッドにも見られる（Célestin Bouglé, *Le solidarisme*, Paris, 1907, p. 4）。一九〇〇年に万国博覧会との関連で開催された社会教育国際会議では、ブルジョワの主催によって「連帯主義」の原理が採り上げられ、シャルル・ジッドやシャルル・セニョボス（Charles Seignobos）に混じってデュルケームも出席している（John A. Scott, *Republican Ideas and the Liberal Tradition in France : 1870-1914*, New York, Columbia University Press, 1951, p. 180）。ただしデュルケーム自身は、「連帯」の思想と自らを差別化しようとしていた。たとえばガストン・リシャールの論文「法観念の起源に関する試論」（一八九二年）の書評（内藤莞爾訳『デュルケーム法社会学論集』恒星社厚生閣、一九九〇年、一二－二一頁）を参照せよ。しかし彼の意図にもかかわらず、ここで「観念的」とされる「社会的連帯」と、社会学の対象である「社会」とを区別しようとする彼の議論には、あまり説得力があるとは言えない。デュルケームは初期の『社会分業論』（一八九三年）、『社会学的方法の基準』（一八九五年）以降、「連帯」概念をあまり使用しなくなった。これは思想的変化を表しているというよりも、後述するレオン・ブルジョアの『連帯（*La solidarité*）』（一八九六年）の発刊と、その普及による「連帯」概念の政治的イデオロギーへの転化、という状況の変化によるところが大きいように思われる。

第二款　言説の場――大学と「知識人」

ガンベッタは、一八七二年のルアーヴルでの演説で、次のような有名な一節を語っている。「単一の社会問題など存在しない。ただ解決すべき様々な問題が存在するだけである。…これらの諸問題は、単一の形式によってではなく、個別に解決されなければならない」[18]。第三共和政初期の共和派の課題は、「社会問題」への対応ではなく、共和体制の確立にあった。彼らは一方で、議会内で優位を占める王党派にたいし、共和政の法的基礎を固めることを、他方では、四八

年世代のジャコバン主義を引き継ぐ共和主義者にたいして、言論・結社の自由や代議制に基づく穏健な共和体制を実現することを目指した[19]。ガンベッタは、こうした穏健な共和政の支持層を都市部中産階級に見出し、彼らを「新しい社会階層（nouvelle couche sociale）」と称した[20]。

この世代の共和派は、四八年世代のロマン主義や宗教的傾向を忌避し、合理的「科学」に基づく教育を、共和国に基礎に据えようとした。第三共和政期に、世俗的モラルの普及と、共和国を支える「良き市民」の育成を目的として、初等教育の世俗化・義務化が進められたことはよく知られている[21]。フェリーは一八八五年に次のように述べている。「私の目的は、神にも君主にも頼らずに、人類を組織化することである[22]」。

これにたいして、一八八〇年代以降、共和政の基盤が固まると、初等教育改革に続いて中等・高等教育の専門化への改革を担ったのは、後に急進党を形成する急進共和派であった[23]。彼らはガンベッタの率いる「日和見共和派（opportunistes）」から、一八九〇年代以降急進主義へと支持を変遷させる都市小生産者および地方小土地所有者層を支持基盤とする新しい「エリート」たち、すなわち法律家、学者、官僚、医者など、この時期の職業的専門化によって、身分的上昇を遂げた人々であった[24]。

一八九四年のドレフュス事件は、穏健共和派にたいする急進共和派の優位を決定づける契機となった。同時にこの事件は、専門分化の進む大学に属しつつ、人権などの普遍的価値を掲げて、政治的に共通のコミットメントを担う人々が登場した事件としても知られている。クリストフ・シャルルは、旧名望家層などの伝統的「支配層（classes dirigeantes）」に代わり、試験と専門教育によって選抜された新しい「エリート」層を輩出する機関として、第三共和政期に大学制度の改変が進められたことを指摘し、そこで共通の政治的コミットメントを担った同質的な人びとを「知識人（intellectuels）」と称し、その社会構成を明らかにしている[25]。

この時期の急進主義のイデオロギーを知的世界において体現したのが、一八九〇年以降に大学の世界で支配的地位を確立するデュルケーム及びデュルケーム学派である。デュルケームは、修辞学や文学などが支配的な高等教育機関（その代表である高等師範学校）で知的形成を行い、先んじて大学改革を行っていたドイツに留学し、フランスの大学では、教育学の枠組みの中で「社会学」という新たな学問を制度化していく。その知的能力のみならず、新たな「社会科学」の枠組み、ドレフュス事件へのコミットメントなどによって、行政官・教授会に高く評価された彼[26]は、一九〇二年ソルボンヌ大学文学部に迎えられ、一九〇六年にはその講義が唯一の必修科目となるなど、大学世界でキャリアの頂点を迎えた。さらに『社会学年報』の発刊によって多数の協力者を組織し、大学の中に有力な学派を形成した。このように、政治の世界において、新しい「エリート」層を構成する急進共和派（L・ブルジョワ、F・ビュイソンなど）に担われた「連帯」の思想は、大学世界においては、「知識人」たち、とりわけ伝統的学問体系から新しい学問体系への再編過程でヘゲモニーを獲得する「社会学」において表現される。

（18）Discours de Gambetta à Le Havre, 18 avril 1872, dans *Les fondateurs de la Troisième République*, Paris, Armand Colin, 1968, p. 262.

（19）第三共和政初期の四八年世代／新しい世代、ジャコバン派／穏健派の対抗関係については以下を参照。Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France (1789-1924) : essai d'histoire critique*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 152-156 ; Jhon A. Scott, *Republican Ideas and the Liberal Tradition in France, 1870-1914*, New York, Columbia University Pres, 1951, pp. 40-44 ; Odile Rudelle, *La république absolue : aux origines de l'instabilité constitutionnelle de la France républicaine 1870-1889*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1982.

（20）Discours de Gambetta à Grenobre, 26 septembre 1872, dans *Les fondateurs de la Troisième République*, *op. cit.*, p. 230.

（21）この活動は一八八二年フェリー法として立法化される。Claude Nicolet, « Jules Ferry et la tradition positiviste », dans *Jules Ferry : fondateur de la République*, Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1985, pp. 23-48.

(22) *Le socialisme et le radicalisme* en 1885, pp. 28-29, cité par Pierre Barral éd., *Les fondateur de la Troisième République, op. cit.*, p. 40.

(23) F. K. リンガー（筒井ほか訳）『知の歴史社会学－フランスとドイツにおける教養一八九〇～一九二〇－』名古屋大学出版会、一九九六年、一一一－一一二頁。リンガーは、穏健共和派の主導した初等教育義務化が、社会統合や愛国心の奨励を目的としていたのにたいし、急進共和派の重視する中等教育では、専門別エリートの育成を主たる関心としていた、という相違を指摘している（同上、二〇七頁）。この時期の高等教育改革を包括的に扱ったものとして以下を参照。Terry Nichols Clark, *Prophets and Patrons : the French University and the Emergence of the Social Sciences*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1973.

(24) Judith F. Stone, *The Search for Social Peace : Reform Legislation in France, 1890-1914*, New York, State University of New York Press, 1985, p. 22. クレマンソーやラスパイユなど、急進共和派の政治家の多くは、学者や医者であった（Nicolet, *L'idée républicaine en France, op. cit.*, p. 156, p. 311）。

(25) Christophe Charles, *République des universitaires, 1870-1940*, Paris, Gallimard, 1994, p. 291 et s. ; *Naissance des « intellectuels » (1880-1900)*, Paris, Minuit, 1990. シャルルによれば、政治・行政を担う「エリート」層と、大学を中心とする「知識人」との協働は、二十世紀初頭には対立を孕むものへと変貌していった。Christophe Charles, *Les élites de la République, 1880-1900*, Paris, Fayard, 1987.

(26) Clark, *Prophets and Patrons, op. cit.*, pp. 173-177.

第二節　「連帯」の哲学

第二帝政末期から第三共和政初期にかけては、「生物学主義」全盛の時代であった。自然科学の分野では、ダーウィンの『種の起源』（一八五九年）をはじめ、パストゥールの『自然発生説の検討』（一八六一年）[1]、クロード・ベルナー

ルの『実証医学序説』（一八六五年）[2]などの重要な著作が相次いで出版され、政治・社会思想においても、W．エドゥワール（Edwards）やP．ブロッカ（Broca）の人種学が広く受容された[3]。哲学の領域では、「科学」的認識と人間の実践的自由との関係を主題とする数多くの著作が現れた。E．ヴァシュロ『形而上学と科学』（一八五八年）、C．ルヌーヴィエの『モラルの科学』（一八六九年）、E．ブートルー『自然法則の偶然性について』（一八七五年）、L．リヤール『実証科学と形而上学』（一八七九年）などである[4]。

この時代の共和派哲学者は、有機体論や実証主義の影響を受けながら、自然的世界と異なる人間世界固有の規範を内在させた集合として、「社会」を語ることを課題とした。彼らは、四八年世代のロマン主義と異なり、こうした社会認識を成り立たしめる前提として、「人間」の観念に特殊な認識論上の位置を与える。第二帝政期までフランス講談哲学を支配していたヴィクトール・クザンの折衷主義（その継承者のラヴェッソン、ジャネ、ラシュリエなど）やヘーゲル主義に代わり、「新批判主義（néo-critisisme）」と呼ばれるカント哲学の導入が図られたのは、こうした文脈に対応している[5]。

以下では、一八六〇年代から八〇年代の共和派哲学者を代表するシャルル・ルヌーヴィエとアルフレッド・フイエの思想を採り上げ、実証主義の受容と批判（第一款）、社会論（第二款）、「連帯」論（第三款）について検討する。

第一款　「科学」と「実証主義」

（一）コント

最初に、コントの「実証主義」の構造について、後の議論に必要な限りにおいて検討しておきたい。コントは「実証

的精神」の特徴を、神学的精神、形而上学的精神と対比して、次のように論じている。[6] 第一に、神学的精神とは、現象の背後に唯一の本質的原因を想定し、それを超越的な神として指示するような思考様式である。それは古代から中世にかけての時代に対応する。第二に、形而上学的精神とは、超越的神に代わり「自然」などの存在論的概念を想定することで、存在自体に内在する本質を想定し、現象の生起を説明しようとする思考様式である。それは近代以降、神学的精神を批判し、既存の信仰体系を「破壊」してきたが、それに代わる積極的な（positif）ものを生みださなかった。第三に、現代の「実証的精神」とは、現象の背後や外部に唯一の原因や本質を想定せず、観察可能な現象のみを対象とし、それらの相互関係、すなわち「法則」のみを探求するような思考様式である。コントによれば、現象から遡って原因を探求しても、最終的に唯一の原因に辿り着くことはできない。実証科学における認識は、すべて「相対的」である。コントは絶対的知や客観的知を退け、我々の認識は常に特定の観点を前提とした相対的なものでしかありえない、と論ずる。

しかし、以上の認識論は、人間社会に関する認識の特徴を十分に明らかにするものではない。コントによれば、社会現象とは、物理学の対象である無機物と対比される「有機体的」「生理的」現象である。無機物においては、部分の総和によって全体が成り立つため、「まず個別的な事実を考察し、その後でいくつかの一般法則を発見する方向に昇って」いく。[7] これにたいして、有機体の場合、「実証的発見は…最も一般的な事実によって始まり、この一般的事実が、次に一定の具体的細部の研究を解明するのに不可欠な照明を与えてくれる」。有機体の中から個別部分を取り出して観察したとしても、その意味や働きは明らかにならない。個別部分は、全体の中でのみ特定の役割を果たし、意味を獲得するからである。したがって、「有機体的」現象である「社会」については、「一般的なものから出発して個別的なものへと降りて」いかなければならない。[8] コントはこのような観点から、数学や統計学などの無機的科学によって「社会法則」

を語ろうとしたコンドルセを批判している。(9)

それでは、ここで語られる「一般的なもの」とは、何を意味しているのだろうか。生物学において、それは「生命」というメタファーによって語られる。有機体のあらゆる部分は、「生命」の維持と発展を唯一の目的とし、その機能を分有している。コントによれば、「社会」を対象とする科学において前提とされるのは、「人類の発展（développement de l'espéce humaine）」である。(10) 複雑な諸法則によって継起する社会現象を体系化するためには、それを「人類の発展」という目的によって意味づけ、関連づけて把握しなければならない。

コントは一八四四年の『実証精神論』において、こうした認識のあり方を次のように論じている。

「現実世界の正確な表象としての理論の外的目的について考えるなら、根本的現象間に避けられない多様性がある以上、科学は決して完全に体系化されることはないであろう。この意味では、人間は真の科学的統一を求めることができない。(11)」

現実世界では、「絶えず数多くの事象が相互に何の依存関係もなく生起して」おり、それらを単一の法則に還元するならば「形而上学」と変わるところがなくなってしまう。コントが実証科学の「相対性」を強調するとき、それはたんに知識が不断の進歩のうちにあるというだけではなく、我々が客観世界を完全には知りえず、我々の認識は、常に特定の観点を前提とした「主観的」なものでしかありえない、ということを含意している。(12)

「人間の現実認識を、宇宙とではなく、人間と結びつけて、というより人類と結びつけて考えるならば、ごく自然に科学的・論理的で完全な体系化を目指すことになる。…そこにおいては、人間の存在自体が原理であり、同時に目的でもある。」

複雑な現象世界を統一的に把握し、現象相互の関係を貫く法則を読み取るためには、それらを「人類の進歩」という観

点と結び付けなければならない。「人類」とは、個々人の集まりではなく、「集団として発展する」「社会的」な概念である。「『人類（Humanité）』という最高概念が、実証的段階において必然的に完全な知的体系化を形成する」[13]。

彼は晩年において、この「人類」の観念を実体化し、「人類教」を唱えるようになった[14]。しかしこれまで見てきたように、すでに一八二二年に実証主義的方法を論じる場面において、「人類の進歩」が「原理」であると同時に「目的」でもあるとされていた点に注意しなければならない。一八四四年の著作では、こうした実証的精神に基づいて社会を組織化することで、「人類の進歩」に向けた新しいモラル、すなわち「社会的連帯」が生じるはずである、と主張されている。「新しい哲学の全体は、実際生活においても思索生活においても、ひとりの人間が多種多様な局面で他のすべての人間と結びついていることを常に強調するように努めるであろう。そして、私たちは、あらゆる時と場所に正しく拡大された社会的連帯（solidarité sociale）という深い感情に、知らず知らずのうちに親しむことになるであろう」[15]。

（二）ルヌーヴィエ

コントの認識論を踏まえ、共和主義に適合する社会像を徹底して抽象的レベルから構築しようとしたのが、第二帝政末期を代表する哲学者シャルル・ルヌーヴィエである。彼は一八一五年モンペリエの代議士の家に生まれた。一八三四年にエコール・ポリテクニクに入学し、サン・シモン主義の影響を受けて著作活動を開始する。四八年の第二共和政では、公教育相イポリット・カルノの誘いを受けて上級委員会に参加し、教育用パンフレット『共和国綱領』を執筆した[16]。第二共和政の失敗は、彼の知的活動の転機となる。多くの共和主義者が亡命を選ぶ中で、彼はパリに留まり、共和主義を支える哲学の探求に没頭する。この時期にカント哲学を本格的に受容することで、彼は抽象的な認識論から出発し、政治・社会理論を再構築していく。五〇年代から六〇年代にかけて出版された全四巻の大著『批判哲学総論』では、認

識論、人間論、自然哲学、歴史哲学を体系的に論じ[17]、一八六九年の『モラルの科学』では、共和国を支える「モラル」を「純粋概念」として導出しようと試みた[18]。パリ・コミューンの瓦解を経た一八七二年には、私財を投じて週刊誌『哲学批評』を発刊し、自ら共和主義哲学の普及を図るべく、その後約二十年に渡って計一万四千頁に及ぶ思想・社会批評の大部分を執筆した[19]。フランソワ・ピヨン（François Pillon）を除けばほとんど協力者のいなかったこの孤独な作業は晩年まで続き、彼の思想は徐々に神秘主義的傾向を強めていった[20]。

ルヌーヴィエは、『批判哲学総論』第一巻を「認識論の一般的考察」に充てている[21]。まず彼は、表象（représentatif）と表象されるもの（représenté）とを分離する認識論を否定し、両者を「現象（phénomène）」の二側面とする[22]。表象は必ず背後に表象されるものを有し、もし表象されなければ我々はその存在の有無すら知りえない。ルヌーヴィエは、一切の表象の外部にある「物自体（chose en soi）」や「実体（substance）」の観念を否定し、「現象」のみを問題とする[23]。現象の考察とは、表象と表象されるものとの関係を問うことではなく、現象相互の「関係（relation）」を問うことである。現象は常に他の現象との関係のうちにあって特定の機能（fonction）を果たし、それらの関係を規制する法則（loi）にしたがって秩序を構成している[24]。このような法則を明らかにし、現象全体からひとつの総合体（synthèse）を構築することが、「科学」の役割である[25]。

ルヌーヴィエは、認識の考察にあたって「カテゴリー」の概念を導入する。互いに相関している（relatif）諸現象を人間が認識するためには、そうした諸関係を規定するための形式（forme）（カントの言う「感性の形式」）が必要である。「カテゴリーとは、最も根源的で還元不能な認識の法則である」[26]。ルヌーヴィエによれば、カテゴリーには八つの種類がある。すなわち、関係（relation）、数（nombre）、空間（espace）、時間（temps）、質（qualité）、生成（devenir）、因果性（causalité）、目的（finalité）、人格（personalité）である[27]。ここでは、ルヌーヴィエがカントを批判し、最も重要な

ものとして付け加えた「人格」のカテゴリーについて採り上げておきたい。(28)

「人格」とは、様々なカテゴリーによって与えられた諸現象を、全体として「包括」するものである。「この最後のカテゴリーは、他の全てのカテゴリーを、とりわけ人間（homme）の観点から包括する」(29)。ルヌーヴィエによれば、「人格」以前のカテゴリーは、すべて一般的なものであり、「今、ここ」という限定された内容をもたない。「人格」とは、自我（soi）と非我（non soi）の区別を含むような意識（conscience）を意味する(30)。自他の複数性を承認し、そのひとつの観点（un de ce multiple）を採ることによって、認識は個別具体的内容を伴って総合される。「関係一般から出発して、あらゆるカテゴリーはこの特殊な関係、すなわち人格へと行き着く」(31)。

このように、ルヌーヴィエの認識論は、カントを援用しながらも、カント自身の哲学とは隔たった内容を有していた。彼はカント哲学の「物自体」の観念を否定し、認識論を現象相互の法則の探求へと限定する。こうした立場は、すでに言及したコントの実証主義哲学に近接する。実際ルヌーヴィエは、自らの認識論的立場について、次のように述べている。「私は、認識を諸現象の法則に還元するという実証主義学派の基本的枠組みを受容している。…この原則が、カントの方法と合致するものと私は信じている」(32)。さらに両者は、「人格」「人間」を、諸現象を統合するための最も重要な「カテゴリー」と想定する点でも共通する。彼らにとって客観世界とは、多様な諸法則の織り成す複雑な世界であり、そこに統一性や秩序は存在しない。そこに統一的な像をもたらすためには、諸現象を関連づける特定の観点が前提とされなければならない。彼らが「人間」「人格」「自我」と呼ぶものは、「科学」に先立って、観察された現象に意味や関係を付与するような認識論上の参照点を指している。

（1）Louis Pasteur, *Mémoire sur les corpuscules organisés qui existent dans l'atmosphère. Examen de la doctrine des générations*

spontanées, 1861.

（2）Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 1865.

（3）Laurent Mucchielli, *La découverte du social : naissance de la sociologie en France (1870-1914)*, Editions la découverte, Paris, 1998, p. 27 et s.

（4）Etienne Vacherot, *La métaphysique et la science, ou principes de métaphysique positive*, 3 vol., Paris, 1858 ; Charles Renouvier, *Science de la morale*, 2 vol., Paris, 1869 ; Emile Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, Paris, 1875 ; Louis Liard, *La science positive et la métaphysique*, Paris, 1879. これらの内容については、第二款で言及する。

（5）フランスにおけるカント哲学の受容は、十八世紀末のイデオローグによって最初に担われた。しかし、メルシエ（Mercier）、キンケル（Kinker）、ヴィレール（Villers）などによってなされた導入は、イデオローグとカントとの基本的な哲学的傾向の相違、すなわち感覚論と観念論との相違などによって、「カント自身の意図と正反対」の解釈にとどまった（M. Vallois, *La formation de l'influence kantienne en France*, Paris, Félix Alcan, 1924, pp. 44-48）。十九世紀初頭に、コンスタン、スタール夫人などのリベローによってなされたカント哲学の導入も、感覚論やマテリアリスムに対抗して、個人の内面的自由の基礎を見出す、という彼ら自身の問題関心に規定され、カント哲学の全体像や認識論に踏み込んだ解釈はなされなかった（Cf. François Azouvi et Dominique Bourel, *De Königsberg à Paris : la réception de Kant en France (1788-1804)*, Paris, Vrin, 1991, pp. 11-14）。その本格的な受容は、四八年以降の共和主義哲学者、特にバルニ、ルヌーヴィエ、ラシュリエ（Lacherier）らによってはじめて行われた。バルニは一八四六年に『判断力批判』の翻訳を、一八四八年に『実践理性批判』の翻訳を出版し、五〇年代にはこれらの注釈書を執筆することで、カント哲学普及の素地を提供した。Jules Barni, *Philosophie de Kant : examen de la critique du jugement*, Paris, 1850 ; *Philosophie de Kant : examen des fondements de la métaphysique des mœrs et de la critique de la raison pratique*, Paris, 1851. ヘーゲル哲学の受容史に関しては、カント哲学の場合と比較すると研究の蓄積が薄いが、さしあたり、Michael Kelly, *Hegel in France*, Birmingham, Birmingham Modern Languages Publications, 1992 が便利である。

（6）Auguste Comte, « Discours préliminaire sur l'esprit positif », *Traité philosophique d'Astronomie populaire*, 1844, dans *Œuvres d'Auguste Comte*, t. 11, Paris, Anthropos, 1970, pp. 1-20（霧生和夫訳「実証精神論」『世界の名著三十六』中央公論社、一九七〇年、一四七－一六一頁）。

(7) Auguste Comte, « Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société », *Appendice général du système de politique positif*, Paris, 1822, dans *Œuvres d'Auguste Comte*, t. 10, Paris, Anthropos, 1970, p. 132（霧生和夫訳「社会再組織化に必要な科学的作業のプラン」『世界の名著三十六』中央公論社、一九七〇年、一三五頁）。

(8) *Ibid.*（邦訳、一三六頁）

(9) *Ibid.*, pp. 117-119（邦訳、一二二－一二三頁）。

(10) *Ibid.*, p. 135（邦訳、一三九頁）。

(11) Comte, « Discours préliminaire sur l'esprit positif », *op. cit.*, p. 24（邦訳、一六四－一六五頁）。

(12) コントはここで、カントの「主観的」「客観的」という区別を参照している（*ibid.*, 邦訳、一六四頁）。

(13) *Ibid.*, p. 25（邦訳、一六六頁）。

(14) Auguste Comte, *Système de politique positive*, Paris, t. 4, 1854.

(15) Comte, « Discours préliminaire sur l'esprit positif », *op. cit.*, pp. 74-75（邦訳、一一〇六頁）。

(16) Charles Renouvier, *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, Paris, 1848, rééd. par M. Agulhon, Paris, Garnier, 1981. この中で彼は、普通選挙権、労働の権利、無償教育、累進課税などを主張した。一八五一年には「直接統治」論にかんする著作も発表している。Charles Renouvier et Ch. Fauvety, *Du gouvernement direct*, Paris, 1851.

(17) Charles Renouvier, *Essais de critique générale. Premier essai : analyse générale de la connaissance, plus un appendice sur les principes généraux de la logique et des mathématiques*, Paris, 1854 ; *Deuxième essai : L'homme, la raison, la passion, la liberté, la certitude, la probabilité morale*, Paris, 1859 ; *Troisième essai : Les principes de la nature*, Paris, 1864 ; *Quatrième essai : Introduction à la philosophie analytique de l'histoire*, Paris, 1869.

(18) Charles Renouvier, *Science de la morale*, 2 vol., Paris, 1869.

(19) *La critique philosophique, politique, scientifique, littéraire, revue hébdomadaire*, 36 vol, 1872-1889. 頁数に関しては、Marie-Claude Blais, *Au principe de la République, : le cas Renouvier*, Paris, Galli mard, 2000, p. 28.

(20) 例えば、当初「カテゴリー」とされていた「人格」概念を実体化する次の著作。Charles Renouvier, *Le personnalisme, suivi d'une étude sur la perception externe et sur la force*, Paris, 1903. ルヌーヴィエは、ようやく近年に入って、幾つかの包括的な研

究の対象となっている。優れた研究は以下のとおりである。Blais, *Au principe de la République*, *op. cit.* ; Laurent Fedi, *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*, Paris, Harmattan, 1998. なお前著で十九世紀後半のフランス自由主義を論じたローグの著作（William Logue, *Charles Renouvier : Philosopher of Liberty*, Baton Rouge and London, Louisiana State University Press, 1992）は、ルヌーヴィエにおける「自由」の意味を掘り下げていないなど、全体に考察が不十分である。

(21) Charles Renouvier, *Essai de critique générale, 1er essai, op. cit.*
(22) *Ibid.*, pp. 4-10.
(23) *Ibid.*, p. 38.
(24) *Ibid.*, pp. 47-60.
(25) *Ibid.*, pp. 85-96.
(26) *Ibid.*, p. 99.
(27) *Ibid.*, pp. 101-270.
(28) ルヌーヴィエによれば、カントは「関係」と「人格」をカテゴリー（カントの言う「感性の形式」）に含めなかったという点で誤っていた。
(29) *Ibid.*, p. 104.
(30) *Ibid.*, p. 263.
(31) *Ibid.*, p. 262.
(32) Renouvier, « Préface », dans *Essai de critique générale, 1er essai, op. cit.*, p. xi.

第二款　自由と決定論

カントは、感性的世界と区別される叡知的世界において、道徳的自由や意志の存在を論じた。一方コントやルヌーヴィエにとって、法則によって規定された現象世界のみが実在であり、それと区別された叡知的世界は存在しない。このような実証主義的認識論は、一八六〇年代以降の哲学者にとって、「自由」をめぐる困難な問題をもたらした。たとえば、折衷主義学派のルイ・リヤールは、一方では実証主義的概念を受け入れ、現象間相互の法則の探求として「科学」をとらえ、現象を超えた絶対的なものの存在をその対象と認めていない。他方で彼は、人間の道徳的自由のために、このような「科学」と異なる絶対的なものへの信仰という「形而上学」が必要である、と主張する。[33] 同時期の哲学者ブートルーによれば、科学と形而上学とを峻別するだけでは、現象世界における人間の自由を保障しえない。彼は、世界を複数の階層ー量的世界、原因の世界、概念の世界、数学の世界、物理的世界、生命の世界、思惟の世界ーに区分し、下位の世界と上位の世界とのあいだに「偶然性」の介在を見ようとする。[34] このような階層的世界にあっては、高次の必然性によって、下位の現象が規定されているのではなく、下位の世界が、ある程度上位世界の現象の生起を規定しているにすぎない。個々の階層間には偶然性が介在し、上位の世界に行くほど行為者の選択の自由は拡大する。このような重層的世界観に最終的な調和をもたらすのは、人間の意志によって措定された最上位の「目的」である。[35] 彼らの哲学は、実証主義的認識論が「決定論（déterminisme）」的傾向を導くことを警戒し、そこに「自由」の領域を確保することを主たる関心としていた。[36]

こうした問題を、二つの「社会」観に結びつけて体系的に論じたのが、この時期の共和派を代表するもう一人の哲学者アルフレッド・フイエである。[37] 彼は『現代の社会科学』（一八八〇年）において、過去一世紀にわたる社会観の対立は、有機体的社会観と契約論的社会観という二つの対立に収斂する、と論じている。フイエによれば、「有機体的社会観」とは、次のような特徴を備えた社会観である。すなわち、各部分のあいだに機能の分業（division du travail）があ

り、分業の結果である「連帯（solidarité）」によって成り立つような社会である。[38] この見方によれば、孤立した部分や一部の相互依存関係は「有機体」を構成しない。各部分は、共通の目的である全体の保存のために他の部分と協力する時にのみ、生体の一部となる。有機体においては、各部分が他のあらゆる部分にたいして「目的かつ手段」の関係に立つ。フイエはそれを「生命の循環」と呼んでいる。[39] 各部分は、全体の中でのみ「生命」を具現することができ、「生命」は各部分においてのみ具現化される。ただし「生命」とは、秩序をもたらす唯一の原因や究極の目的（finalité）ではない。秩序を成り立たしめているのは、このような唯一の原因などではなく、各部分の自己保存運動と、その結果として生まれる相互依存関係にすぎない。「生体の部分が、他のあらゆる部分との調和によって生み出している究極目的とは、我々の目から見れば、原理ではなく結果である」[40]。「生命」とは、相互依存関係の原因ではなく、それらの運動全体を総称する概念である。

フイエによれば、人間社会は、こうした事実的相互依存を意識の中で捉えなおしている。個々人は、互いの関係を機械的な相互依存とみなすのではなく、そこでの分業と連帯を「同意（consensus）」に基づく自発的な紐帯として遡及的に把握する。さらに、その帰結である人間社会を、ある究極目的を伴った全体として認識する。[41] こうして人間社会は、現象世界の法則にしたがう世界であると同時に、目的を共有する人びとの自発的な相互依存関係として表象される。フイエは、このように理解された社会の紐帯を「友愛（fraternité）」と呼んでいる。近代以前の社会が、神という超越的概念を究極の目的と措定したのにたいし、近代以降は、超越的な観念ではなく、互いの結合から導かれる共通の属性、すなわち「人類＝人間性（humanité）」という共通性によって、「友愛」の絆が形成される。[42]

しかしフイエによれば、このような社会観には重大な欠陥がある。社会を有機体的な相互依存の体系ととらえ、それを「人間性」を実現する紐帯として遡及的に把握するだけでは、社会による個人の抑圧を防ぐことはできない。すなわ

ち「友愛」とは、個人を有機体全体へと従属させ、個人を全体の目的に奉仕する手段と把握する概念へと容易に転化する。[43] フイエによれば、社会関係は「正義」「法（droit）」の理念によって支えられ、統御されなければならない。「正義」「法」をもたらすのは、個人の意思に基づく「契約」のみである。自由な契約に基づかない社会は「正義」に反する。したがって、有機体的社会観は、契約論的社会観によって補完されること、フイエの言葉では、「契約に基づく有機体（organisme contractuel）」として再構成されることが必要である。

以上のようにして、フイエの思想では、契約論と有機体論とは互いに補い合う関係にある。フイエによれば、孤立した個人の契約という観念は誤りであり、個人は有機体としての社会に属することによってはじめて、万人が分有する「権利」を内在化する。[44] しかしこの有機体は、個人の自由な意思に基づく「契約」によって支持され、それによって拘束されなければならない。こうした個人－社会関係の循環を乗り越えるために、フイエによって導入される概念が、「力としての観念（idée-force）」である。

フイエによれば、人間社会において「観念（idée）」とは、現実から離れた抽象的な言葉にとどまるのではなく、社会を方向づけ、それに影響を与えるひとつの「力（force）」である。[45] それは、個人から見ればアプリオリに見えるような集合的実在であり、社会を構成する重要な一要素である。「観念」とは、それ自体「社会学」の対象にほかならない。近代社会において、社会の抱く「自己意識（conscience de soi）」として挙げられるのが、「人類＝人間性（humanité）」の観念である。「人間性」とは、たんなる事実的相互依存の事後的了解にとどまるのではなく、それ自体生成する観念であり、現実の社会に影響を及ぼし、それを統御する力である。ただし、こうした集合的観念は個人の外部に存在するのではなく、社会を構成する個人に内面化されている。

以上のように、フイエの思想では、「力としての観念」という概念によって、個人と社会との先後関係の問題は解消

される。この概念は、具体的には「社会権（droit social）」として表現される。すなわちそれは、個人の自律を目的として社会によって実現される諸権利であり[46]、第三款で見るとおり、個人の意志に基づく「準契約（quasi-contrat）」という論理によって支えられている。

(33) Liard, *La science positive et la métaphysique*, *op. cit.*

(34) Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, *op. cit.*, 9e éd., 1921, p. 132.

(35) *Ibid.*, p. 158 et s.

(36) このような思想的課題は、十九世紀後半のヨーロッパにある程度共通していたと見ることができる。たとえば、ジャック・バーザンは、同時期の知的動向を代表するダーウィン マルクス、ヴァーグナーの共通性を論じた著作において、次のように指摘している。「五〇年代と六〇年代は世界の思考する人びとのあいだで、機械論の全盛期だった。七〇年代に入るとすでに強力な反動が起こり、それは八〇年代と九〇年代には世間に認められ、唯物主義につながる科学の探求には必然的なものはなにもないことが示されることになる」（ジャック・バーザン（野島秀勝訳）『ダーウィン、マルクス、ヴァーグナー―知的遺産の批判』法政大学出版局、一九九九年、一二八頁）。

(37) フイエは一八三八年ラ・プエル（La pouèle）に生まれ、一八七二年から七九年まで高等師範学校講師を勤めた。法・デモクラシー論や自由論などの数多くの政治哲学に関する著作によって、この時代を代表する思想家と目される。フイエの思想に関する研究は数少ない。代表的研究として、Augustin Guyau, *La politique et la sociologie d'Alfred Fouillée*, Paris, F. Alcan, 1913 など。日本では北垣が、「力としての観念（idée-force）」に着目する仏語論文を発表している。Kitagaki Toru, « Alfred Fouillée et l'idéal republicain », *Zinbun (Kyoto University)*, t. 31, 1993, pp. 83-134.

(38) Fouillée, *La science sociale contemporaine*, Paris, 1880, pp. 78-80.

(39) *Ibid.*

(40) *Ibid.*, p. 90.

(41) *Ibid.*, pp. 91-92, p. 115.
(42) *Ibid.*, pp. 327-343.
(43) *Ibid.*, p. 345.
(44) *Ibid.*, pp. 23-29. これは、有機体において各部分が「手段かつ目的」となり、各部分が全体の「生命」を具現する、という「生命の循環」のロジックと同様である。
(45) *Ibid.*, pp. 384-390.
(46) *Ibid.*, p. 23.

第三款　契約・権利・連帯

フイエが指摘した有機体論の問題点は、共和派を代表するもう一人の哲学者ルヌーヴィエにおいて、どのように認識されていたのだろうか。ルヌーヴィエは『批判哲学総論』第四巻において、人間の「モラル」の起源について論じている。彼の出発点は、習慣的に構築された相互関係としての「連帯（solidarité）」である。[47] この関係の中で、人びとは互いに共感（sympathie）と慈愛（bienveillance）の感情を獲得し、互恵関係にともなう義務を承認しあっている。[48] しかし、事実的な相互関係から生じる情緒的絆は、「正義」から区別されなければならない。「正義」とは、具体的関係を離れ、社会の成員全体に関わる権利・義務関係として抽象化された規範であり、感情ではなく、理性に基づく推論に支えられる。[49] ルヌーヴィエによれば、その規範とは、「等しく自由である諸成員が、互いを平等に扱い、共通の権利と義務を承認し、誰もがその適用から除外された状態におかれないような、完全な社会状態の理念である」。[50] こうした理念は、「社会契約」に基づかなければならない。[51]「社会契約」とは、自然状態における孤立した個人同士の契約ではなく、具体的

関係において結ばれた契約でもない。それは、成員相互の権利・義務関係の対称性という推論によって導出された規範への承認を指している。

ルヌーヴィエは『モラルの科学』において、こうした「正義」を「人格（personne）」概念を用いて説明している。[52]「人格」とは、経験的な個々人を抽象し、「我々」の属性一般を理性によって把握した理念である。「人格」の承認とは、「我々にたいする我々の義務」を承認することを意味する。「人格」を内在させた構成員から成る社会を想定することで、我々は「正義」に基づく「理想社会」の像を獲得し、現にある社会を批判する観点に立つことができる。[53]

このように、ルヌーヴィエにおいて「人格」とは、認識の前提となる「カテゴリー」であると同時に、実現されるべき理念でもある。スティーヴン・コリンズは、次のように指摘している。「ルヌヴィエ派の哲学は、ヘーゲル哲学からいくつかのテーマを借用しつつ、カント的な認識不可能な先験的主観を、経験的で認識可能な個人ーとりわけ、現代のリベラルな社会の個人ーへと転換していった」[54]。「人格」のカテゴリーを通してみたとき、現象一般が「自我」の立場から把握され、具体的な内容を伴って総合されると同時に、他者が自己と同様の権利・義務を有する対称的存在として立ち現れる。ルヌーヴィエの言う「人格」とは、こうした自他の権利・義務関係の対称性を含んだ概念である。

以上の議論から導かれる実践的規範として、ルヌーヴィエは三点を挙げている。第一に、「万人が各人のために働き、また各人が万人のために働くこと」。第二は、「個人的目的の原則にかかわることについては、各人の努力にゆだねられること」。第三は、「以上の二つの配分原則を均衡させるよう努力すること」である。[55]彼は個人の財産権を擁護するが、それは万人の対称性を侵害しない限りにおいて許容される。こうした規範から、具体的には扶助の権利、労働の権利（droit au travail）、累進課税、一般的保険制度の設立が提唱される。[56]

一方フイエにおいても、「正義」に基づく関係は、「契約」によって支えられる。フイエはこの契約概念を、ローマ法

以来用いられてきた「準契約（quasi-contrat）」概念の転用によって説明している。[57]「準契約」とは、「国家の中で生活し、共通の国法に服しながらも、行為を通じて参与」し「更新」されていくような契約である。すなわちそれは、社会関係の中にある個人が、既に存在する権利・義務関係を、その都度了解し承認する契約である。フイエがこうした契約を想定しえたのは、そこで合意されるはずの権利・義務関係が、万人の万人にたいする関係であり、あらかじめ契約当事者を含んだ「人類＝人間性」という一般的属性への承認を意味するからである。言い換えれば、フイエにとって「準契約」とは、「人間性」という「力としての観念」が、個人の選択を通じて具現化される過程である。

フイエは、こうした契約の結果合意されるはずの内容を「配分的正義（justice réparative）」と呼んでいる。[58]具体的には、苦痛を蒙った個人にたいして、社会が補償と再分配を行うことである。その例として、共済保険が挙げられる。共済保険制度では、所属する個人の蒙る災厄への補償は万人の義務となる。そこでは責任が「社会化」され、個人的責任に代わって「連帯と集合的責任」が生み出される。[59]

以上の議論を要約しよう。フイエ、ルヌーヴィエの思想に見られるのは、「有機体」的思考の浸透である。この思考法は、差異を持った要素の集合にたいし、その差異を消去することなく、相互の依存関係全体を観察し、認識することを可能にする。その限りにおいて、社会認識を実証主義的「科学」に近づけるものであると考えられた。しかし同時に、「有機体」的思考は、個別部分の観察に先立ち、それらの関係を規定する一般法則を前提しなければ成り立ちえない。生物学において「生命」の維持成長というメタファーによって語られたこの「法則」は、コント、ルヌーヴィエ、フイエにおいて、「人格」「人間性」の「進歩」として語られた。あらゆる現象は、こうした認識上の前提と結び付けられることで、単一の秩序を構成していると見なされる。

第二帝政期の哲学者の特徴は、こうした「科学的」認識と人間の実践的自由との関係を問うたことである。それは「決定論」と「自由」という問題構成によって表現される。ルヌーヴィエやフイエは、「人格の自律性」「個人の自由」を、「社会」において実現されるべき目的それ自体であると想定した。彼らにとって「人間性」「人格」の観念は、社会現象を秩序を持つ全体として認識するための前提であると同時に、社会が実現すべき目的でもある。この概念は、先験的に与えられた「カテゴリー」であると同時に、経験的に実現されるべき理念でもある。彼らは「人間性」に、このような特殊な位置づけを与えることで、「社会」を認識上の客体であると同時に、個々人の選択の結果である規範を内在させた集合と捉えた。フイエは、「人間性」を「力としての観念」という実在として語ろうとし、ルヌーヴィエは「人格」を実現されるべき規範と理解し、それを後年実体化していった。そして両者とも、「進歩」の観念を導入することで、「人間性」「人格」を将来実現されるべき目的と措定し、その経験的な性格と超越論的な性格とを媒介しようとした。このような「人間性」へのコミットメントから、彼らは個々人の事実的平等と異なる原初的な対称性を「権利」として概念化し、そうした対称性を脅かす事実的状態を矯正するために、再配分政策や保険制度を正当化しようとした。

ルヌーヴィエは、一八七二年に発刊を開始した雑誌『政治的・科学的・文学的哲学批評』（*Critique philosophique politique, scientifique, littéraire*）初年度の論文において、自らの哲学の役割を次のように主張している。カトリックや王党派に対抗する共和主義は、これまで不安定さと暴力的傾向という課題を抱えてきた。共和主義の理念と現実の運動を結合するためには、カント哲学を踏まえた原理的探求と、事実の観察を総合しなければならない[60]。この時期以降、ルヌーヴィエは自らの共和主義思想と実践を媒介するために、政治・文学・歴史などを横断する旺盛な批評活動を行っていく。

彼の思想は、E. ブートルー、L. リヤール、L. ドリアック（Lionel Dauriac）、H. マリオン、H. ミシェル（Henri Michel）、そしてE. デュルケームなど、第三共和政期を代表する思想家たちに影響を与えた[61]。フイエの思想も、

レオン・ブルジョワの「準契約」「社会的負債」などの観念に、直接の影響を与えた。(62) ただし、彼ら以降の世代の思想家は、もはや「人間」に関する哲学的省察を深めることなく、そこで語られた社会像を、時代状況に適合するイデオロギーとして語っていくことになる。(63)

(47) Charles Renouvier, *Essai de critique générale, 4e essai : Introduction à la philosophie analytique de l'histoire*, Paris, 1864, p. 33. ルヌーヴィエにおいて「連帯」に規範的含意はない。それは相互関係である以上、互恵的なものにも、悪影響の伝播でもありうる。

(48) *Ibid.*, p. 60 et s.

(49) *Ibid.*, p. 64, pp. 100-114.

(50) *Ibid.*, p. 112.

(51) *Ibid.*, p. 102.

(52) Charles Renouvier, *Science de la morale, op. cit.*

(53) *Ibid.*, t. 1, pp. 130-135.

(54) スティーヴン・コリンズ「カテゴリーか、概念か、それともプレディカメントか－哲学用語のモース的用法に関する注釈」、スティーヴン・ルークス編（厚東ほか訳）『人というカテゴリー』（紀伊国屋書店、一九九五年）、一一八頁。

(55) Renouvier, *Science de la morale*, t. 1, *op. cit.*, p. 154.

(56) Renouvier, *Science de la morale*, t. 2, *op. cit.*, 3e section.

(57) Fouillée, *La science sociale contemporaine*, *op. cit.*, p. 11.「準契約」の概念史研究として以下を参照。Henri Vizioz, *La notion de quasi-contrat : étude historique et critique*, Bordeau, 1912. この中でヴィジオズは、ローマ時代以来の法学における用法を整理した上で、十九世紀末の「哲学的」援用は不当な拡張であると論じている。

(58) *Ibid.*, p. 363 et s.

(59) *Ibid.*, p. 372.

(60) Charles Renouvier, « La doctrine républicaine, ou ce que nous sommes, ce que nous voulons », *Critique philosophique*, 8 août 1872, pp. 1-16.

(61) デュルケームに近いレヴィ・ブリュールは、次のように述べている。「十九世紀後半の哲学史において、批判主義は最も重要な位置の一つを占めなければならないであろう」(Mucchielli, *La découverte du social, op. cit.*, p. 96)。その他、共和政初期におけるルヌーヴィエの影響については以下を参照。Félix Ravaisson, «La philosophie en France au XIX^{e} siècle », dans *Recueil de rapports sur les progrès des sciences et des lettres*, Paris, 1867, pp. 103-111. デュルケームは、知的鍛錬の方法として「大思想家を詳細に研究し、その体系を最も隠れた要素にまで解体すること」が有効であるとし、「自らにとっての師はルヌーヴィエであった」と語っている (R. Maublanc, « Durkheim, professeur de philosophie », *Europe*, t. 22, 1930, p. 299, cité par M.-C. Blais, *Au principe de la République, op. cit.*, p. 395)。

(62) 例えば、Léon Bourgeois, *Essai d'une philosophie de la solidarité*, Paris, 1902, p. 6 など。

(63) ルヌーヴィエやフイエの思想は、一九二〇年以降急速に忘却されていった。たとえばラベルトニエールは、一九四八年の時点で次のように証言している。「ルヌーヴィエは、その発言によっても著作によっても、おそらく思想界全体にいかなる直接的な影響も及ぼさなかった。彼の名前さえ、常に民衆に無視されてきた。彼を読んだことのある者は、ほとんど物の数にも入らないにちがいない」(Lucian Laberthonnière, *Critique du laïcisme, ou Comment se pose le problème de Dieu*, Paris, Vrin, 1948, p. 39)。

第三節　「連帯」イデオロギーの成立

一八八〇年代に入ると、共和政の法的基盤の確立にともなって、共和体制を哲学的に基礎づけるという関心は背後に退き、代わって「連帯」思想を具体的状況に適合させて制度化することが、共和派の主たる関心対象となる。大学の世

界では、思想の「脱政治化（dépolitisation）」によって、「心理学」と「社会学」という新たな学問が知的ヘゲモニーを握っていく[1]。政治の世界では、一八九〇年代に入ると、社会主義・労働運動の勃興を背景として、保守派との結びつきを強める穏健共和派と、一部社会主義勢力と連携する急進共和派との間に、「社会問題」をめぐる新たな対立軸が形成される。累進課税・社会教育・社会保険の設立などを唱える急進共和派は、ドレフュス事件を契機として、議会内で穏健共和派に対抗する力をつけると、十九世紀末に政権を掌握し、一連の社会立法の導入を図っていく。以下ではこの時期の共和派の思想を代表する論者として、急進党指導者レオン・ブルジョワの「連帯主義」と、デュルケームの社会学を採り上げる。

第一款　連帯主義

レオン・ブルジョワ（Léon Bourgeois）は、一八五一年パリの時計商の家に生まれた。パリで法学を修め、複数の地方の知事を勤めた後、一八八八年に代議士に転身し、内務大臣、法務大臣、公教育大臣などを歴任した。一八九五年には首相を経験し、一九〇二年には下院の議長にも就任している。一九〇一年急進党が創設されると、代表として公衆衛生・累進課税・社会保険の実現に尽力し、社会教育や社会衛生政策に関する国際会議を主導するなど、晩年まで急進主義を代表する政治家として活躍した[2]。

彼の思想は一八九六年『ヌーヴェル・ルヴュー』誌に発表された論考「連帯（Solidarité）」に要約される。それは新しい論理を生み出したものというよりも、すでに個別の思想家によって語られていた「連帯」思想を普及させ、政治的実践との媒介を果たしたものと位置づけられる。

彼の思想の出発点は、生物学において提唱される「自然的連帯」である。生物の世界では、生物同士に相互依存関係が存在するのみならず、個々の生物が全体の中である役割を果たし、「有機体」を形成している。あらゆる生物は「普遍的な生物進化の一般法則」に服している。[3] この世界では、各部分はそれぞれ自律していながら、全体から見れば、「進化」という目的を実現する手段でもある。ブルジョワによれば、各個体間の競争は、全体の連帯を妨げず、むしろそれは「進化」という一般法則の下に協同している、という。

しかしブルジョワも、フイエやルヌーヴィエと同様に、自然的連帯と社会的連帯とを区別する。たしかに人間社会においても、「自然的」な相互依存関係は存在する。さらに、各個人は自律的でありながら、社会化によってのみ自己を確立するという意味で、社会全体にとって「目的であり、かつ手段である」。[4] そこでは、社会の進歩（progrès）は個人の精神的・肉体的成長によってはじめてもたらされ、他方個人の自律化や発展は、社会全体の進歩によってのみ可能である。[5] ただし、ブルジョワによれば、このような関係からは、個人の権利・義務関係や「正義」は導かれない。「自然は不正ではないが、正義の外にある（ajuste）」。[6]「正義」を可能にするのは、自然的な相互依存関係ではなく、個々人の「契約」のみである。彼はフイエの「準契約」概念を参照し、それに独自の解釈を加えることによって、「社会的連帯」に固有の規範を導出しようとする。

ブルジョワによれば、個人は社会の内に生まれ、あらゆる知的・文化的・物質的資源を社会から調達する。したがって、「社会の内に生存し、社会を離れては生きられない人間は、常に社会に対する負債者（débiteur）である」。[7] 過去から蓄積されてきたこれらの資源は、特定の個人ではなく、「人間性（humanité）」の「進歩」を目的とする。[8] 各人はこの「人間性の進歩への貢献の一部を担う」ことを、あらかじめ「社会的負債（dette sociale）」として負っている。

ブルジョワの思想の特徴は、社会という集合を個人に優越するものと位置づけ、全体秩序の維持という観点から個人

の権利・義務を規定していくことである。個人は社会から恩恵を受け取ると同時に、「人間性の進歩」を義務として担う。「準契約」とは、こうした「義務」にたいする遡及的な同意を意味する。すなわちそれは、「もしも平等で自由な条件のもとで交渉したとするなら、両者の間で前もって成立しえたはずの合意にかんする解釈であり、表現である」[9]。人びとが、具体的な状況の中で社会から得ている恩恵や利益は様々である。それらを抽象し、各々が「平等で自由な条件」にあると仮定した場合に、個人は万人との間に「契約」を行い、「人類」という集合の一員となってその恩恵を享受することを選択し、それにともなう「義務」を承認するはずである。ブルジョワの想定する「準契約」とは、このような原初的な仮想状態において推定される互いの権利・義務関係の対称性への承認を指している。

このような個人－社会関係の把握から、ブルジョワは以下の政策的帰結を導出する。

第一に、この体系においては、個人の自律や自由が、集合的観点から定義される。「自由」の獲得とは「社会化」されることであり、「社会」の外において自律は存在しない。個人は「道徳的・知的・身体的な発達」を遂げ、「人間性の進歩」に貢献することを「義務」として担う[10]。ブルジョワが初等教育や社会教育・職業教育の重要性を強調し、公衆衛生や住宅供給に取り組むのは、社会的分業に伴う特定の役割を充足し、後に述べるような「リスク」の最小化を担う存在として個人を育成する、という目的と結びついている。

第二に、各人は「平等な権利の所有者」として扱われるが[11]、この場合の「平等」とは、事実的状態におけるそれではなく、各人が「人類」の一員として、自己の能力の発達を志し、特定の機能を充足する限りにおいて推定される、自他の権利・義務関係の対称性を意味している。個人の自律を阻害し、分業に基づく相互依存関係を脅かす要因への「社会的」取り組みは、こうした個人の義務と表裏一体の関係にある。「連帯は、個人を襲うすべての悪（mal）にたいして、社会が救済策を講じることを要請する。なぜなら、その悪は社会的となりつつあるからである」[12]。具体的には、累進課

税、相続税の設置による過度の階層化の抑制、機能的相互依存関係から排除された失業・貧困層や病人への、公的扶助などが唱えられる。[13]

第三に、この取り組みは、とりわけ「リスク」という概念によって正当化される。「仲間の無知、無配慮、無思慮によって、周囲に増大している不衛生によるリスクから、人間の生活を守るという義務は、最も緊急を要する社会的義務である」[14]。都市における人口集中に伴う住宅事情の悪化、衛生状態の悪化は、「連帯」の秩序を脅かす根源的な「リスク」である。彼は次のようにも述べている。

「社会的事実の犠牲者各々は、今度は危険（danger）の原因となる。こうして、罹病した者は無意識のうちに他の犠牲者を病に陥れることになる。… これこそが、私が別のところで称したところの「個人と社会の間にある相互的リスク（risque mutuel）」である。こうした相互的リスクにたいしては、相互の連帯的な共済という対策を採ること－文明社会では、それのみが真の社会的対策である－が必要である。あらゆる相互的・社会的リスクにたいして、相互的・社会的保険が必要である。」[15]

一九〇四年社会高等研究院で行われた「連帯主義」に関する会議では、公衆衛生の義務づけ、低所得層への住宅供給などが主張された。後に述べるように、彼にとって一八九八年の労働災害補償法は、「社会的リスクにたいする集合的保障を組織化する道」の最初の試みと位置づけられた。[16]

第四に、国家の役割は、第四節で検討するとおり、分業に基づく相互依存としての「連帯」の秩序を前提とし、それを補完することにとどまる。ブルジョワは、レッセ・フェールや自由競争が社会秩序にもたらす負の側面を重視し、当時の「政治経済学」に対して否定的態度を採る点では、社会経済学者、社会主義者などと共通の立場にある。[17]他方「共和主義者の友愛」についても、「抽象的で制裁を欠いた概念」であったと批判する。[18]「連帯主義」は、国家にあらゆる「社

会的」役割を期待するのではなく、コルポラシオン、アソシアシオン、共済組合などの中間集団の自治的運営を基盤とし、中間集団と国家との調和的な補完関係を想定する。

以上のように、ブルジョワの思想では、「人間」に関する規範的省察は、もはや重要な位置を占めていない。個人は、分業化の進む社会（＝産業社会）において特定の機能を充足する代わりに、社会によって生存を保障される存在へと縮減される。例えば彼は次のように言っている。「我々が想定しているのは労働する個人であり、労働によって生きるための給与（salaire）を得ている個人である」[19]。こうした想定に能動的に適合することを選択しない個人は、「連帯」の思想において、「社会」の外にある存在、すなわち「異常（anormal）」者として指示され、矯正の対象と見なされるであろう。

（1）Blais, *Au principe de la République*, *op. cit.*, pp. 386-387. これらは、後に述べるように、「正常」と「異常」という規準に基づく個人への働きかけを正当化するという点で共通する。

（2）ブルジョワの生涯に関して、Maurice Hamburger, *Léon Bourgeois, 1851-1925*, Paris, Librairie des Sciences Politiques et Sociales, 1932, pp. 15-44.

（3）Léon Bourgeois, *Solidarité*, (1re éd., 1896), Paris, Presses Universitaires du Septentrion, 1998, p. 26.

（4）*Ibid.*, p. 34.

（5）*Ibid.*, p. 34 et s.

（6）Léon Bourgeois, « L'idée de solidarité et ses conséquences sociales », dans *Essai d'une philosophie de la solidarité*, Paris, 1907, p. 10.

（7）Bourgeois, *Solidarité*, *op. cit.*, p. 38.

（8）*Ibid.*, p. 45 et s.

(9) Bourgeois, *Solidarité, op. cit.*, p. 47 et s.（傍点引用者）

(10)「自ら一部を構成する社会への義務を充足し、解放（libération）を獲得し、その個人的自由を十全に享受するに値いする存在となりたいのなら、個人は財産・活動・自由の一部分を共通目的のために捧げなければならない。」（Léon Bourgeois, *Les application de la solidarité sociale*, Paris, 1901, p. 5.）

(11) Bourgeois, *Solidarité, op. cit.*, p. 38.

(12) Bourgeois, « L'idée de solidarité... », *op. cit.*, p. 11.

(13) Bourgeois, *Solidarité, op. cit.*, p. 54.

(14) Léon Bourgeois, *Les applications sociales de la solidarité, op. cit.*, p. VII.

(15) Léon Bourgeois, *La mutualité et la lutte contre la tuberculose, conférence faite au Musée social, le 6 Novembre 1905*, Paris, 1906, p. 8.

(16) Léon Bourgeois, *Solidarité*, 7e éd., 1912, p. 275.

(17) たとえば、Léon Bourgeois, *La politique de la prévoyance sociale*, t. 1, *la doctrine et la méthode*, Paris, 1914, p. 122 et s.

(18) Bourgeois, *Solidarité, op. cit.*, p. 54.

(19) Bourgeois, *Les application de la solidarité sociale, op. cit.*, p. 9.

第二款　デュルケーム社会学

ムキエリは、一八八五年から一八九〇年のフランス思想界に起こった変化を「パラダイム転換」と称している。この時期、生理学・生物学から社会学へと思想の語り口が変化し、政治経済学、生物学、犯罪学、地理学、歴史学、言語学など多くの分野で「社会学的パラダイム」が勝利していった(20)。その要因として、ムキエリは、デュルケーム学派の組織

化、心理学にたいする認知闘争の勝利、「モラル」のあり方が問われた時代状況などを挙げている。[21] これに加えて、政治的に見れば、当時のデュルケームの思想が、急進共和派の主導する社会政策と呼応し、それらに知的正当性を与える役割を担ったことが指摘されなければならない。

デュルケームは、一八五八年にユダヤ教のラビの家に生まれるが、第三共和政の開始以来、一貫してこの体制を支持し続けた。高等師範学校ではルヌーヴィエやジョレスの知的影響を受け、周囲には人生の前半を科学研究に、後半を政治活動に捧げる決意を語っていた。[22] 一八八〇年当時の研究テーマは「個人主義と社会主義」であった。一八八八年に、エスピナスの推薦でボルドー大学の「社会科学と教育学」講座の担当となると、その開講の辞の中で、彼は次のように述べている。「社会学は個人に…有機体の器官であることを教え、その器官としての役割を良心的に果たすことがどれほど素晴らしいかを示すであろう。…そのためにはまず我々が、それを大学において科学的に練り上げる必要がある」。[23] 一八九四年のドレフュス事件では、ボルドー大学でドレフュス派を擁護する演説を行い、一八九八年には「人権擁護連盟（Défense des Droits de l'Homme）」に参加して、「知識人」の一人として活動した。一八九八年に発刊を開始した『社会学年報』によって、彼は相互行為論的社会学を唱えたガブリエル・タルド（Gabriel Tarde）や、抽象的な社会理論の構築を重視したルネ・ヴォルム（René Worms）にたいして、「社会学」の主流派としての地位を確立する。一九〇二年には、急進主義者F・ビュイソンの後を襲ってソルボンヌ大学文学部教授に就任し、当時ボルドー大学にしかなかった社会学の講座を創設した（講座名は「法と習俗の物理学」）。

彼の思想の各要素ー自由放任主義や社会主義の双方と距離をとること、「社会問題」を「モラル」の問題と捉えること、統計的・実証的知の蓄積を重視し、「観察」に基づく「社会科学」の設立を目指すこと、国家ではなく中間集団を基礎とする「社会」の組織化を構想すること、さらに国家・法の役割を読み替え、それらを「社会」の表象・道具と捉

えること―は、これまで検討した「社会的なもの」に関わる諸思想において、すでに語られてきた内容にすぎない。デュルケームは、その一つである「連帯」の思想を、最も精緻な論理によって語りなおし、大学における制度化を成し遂げていった人物と位置づけられる。

（一）社会的連帯

デュルケームは、初期の著作『社会分業論』（一八九三年）の中で、自らの方法を次のように宣言している。

「我々は、目的（but）や目標（objet）という語を用いることができないし、分業の究極目標（fin）についても語れない。もしそうするなら、我々が決定しようとしている諸結果のために、分業が存在していると仮定することになるからである。」(24)

これまでの思想は、カントの「人格（personne humaine）」概念のように、人間に関するアプリオリな観念を前提とするか、社会の目的を想定した上で、遡及的に個別現象を意味づけてきた。こうした説明は、現実の一部の把握を一般化したものにすぎず、現象全体を「科学的」に説明するものではなかった。

デュルケームの採用する「道徳の実証科学」とは、「社会」を成り立たしめる本質・目的などを扱わず、「道徳的諸事実」のみを観察し、「道徳の一般法則」を確定することを目的とする。(25)彼の方法は、現象の背後に唯一の本質や原因を想定せず、現象相互の関係のみを問うコント、ルヌーヴィエ、フイエらの認識論と、同一線上にある。

この著作におけるデュルケームの課題は、「個人人格と社会的連帯との関係」、すなわち「ますます自律的になっている個人が、ますます社会に依存的になるのはなぜか」を説明することである。(26)そこで導入される概念が、「機械的連帯（solidarité organique）」と対照される「有機的連帯（solidarité organique）」である。「機械的連帯」とは、共通の習俗・

宗教などを基礎として成り立つ紐帯であり、分業が未発達な伝統社会に対応する。一方「有機的連帯」とは、「互いが異なること」から生じる結合であり、分業の発達した近代の産業社会に対応する。「有機的連帯」では、各人は特定の機能を担う存在であり、これらの機能の結合によって、「有機体としての統一」が構成される[27]。

ただしデュルケームの議論は、分業化の自然な帰結として機能的結合が生じることを示したものではない。例えば彼は、次のように言っている。「あらゆる社会は道徳的社会であり」、分業による「協同も、自らの内的道徳性を持っている」[28]。経済的関係のように、特定の機能や利益交換のみによって成り立つ秩序は、安定した基盤を欠いている。「経済的諸機能は、それらを凌駕し、抑制し、規制する道徳的な力に服させなければ、調和的に協働しえないし、均衡状態に保ち得ない」[29]。すなわち、「有機的連帯」とは、それに適合する新しい「モラル」によって支えられなければならない[30]。

デュルケームによれば、社会とは「集合意識（conscience collective）」である。「集合意識」とは、「集合的なものとして把握された集団の諸信念、諸傾向、諸慣行」を指す[31]。それは各個人によって抱かれた意識でありながら、個人に先立って存在し、アプリオリに見えるような共通の観念である。それは法、道徳、慣習、儀礼などの形で表象され、個人の行為を規制し、違反にたいして制裁を加える固有の「力」を有する[32]。

それでは、分業化の進む近代社会に適合する「集合意識」とは、何を指すのだろうか。デュルケームは、『自殺論』（一八九七年）やドレフュス事件のただ中に書かれた論文「個人主義と知識人」（一八九八年）において、それを「人格（personne）」への崇拝、「道徳的個人主義（individualisme moral）」、「人間性（humanité）への宗教」などと称している[33]。「それは人間が信者であると同時に神でもあるような、ひとつの宗教である」。旧来の伝統集団や階層組織が解体され、個々人が社会の中で個別の役割を担うようになるとき、共通の属性は、抽象的な「人間性」のみとなる。「集合的感性が、すべての力を傾けて残された唯一の対象に結びつき、それによって、比類なき価値を与えることは不可避である」[34]。

言い換えれば、「有機的連帯」を担う個々人にたいして、その尊厳を保障し、自律を脅かす出来事から個人を保護する役割を担うのは、「社会」である。したがって、「有機的連帯」は、このような「モラル」に基づく社会の介入によって、初めて秩序を構成する。他方「連帯」に参与する個人にとって、「人間性への宗教」は、自らを社会に結びつける唯一の目的である。デュルケームは、「有機的連帯」に参与する個人の「道徳意識の定言命法」を、次のように表現している。「決められた機能を有効に充足できる状態に、汝をおけ」[35]。個別の役割を能動的に充足することによって、個人は、「人間性」という抽象的な属性の一部を担う存在となり、社会に結びつけられる[36]。「この目的は…あらゆる個別的意識を超越したところに位置し、それゆえ人びとにとって、結合の中心としての役割を果たす[37]」。

（二）アノミー

デュルケームの「連帯」論は、近代の産業社会における役割の分化と、それを能動的に担う個人の存立・アイデンティティを保障する「モラル」との結合によって成り立っている。しかし、この両者が常に調和的に結びつくわけではない。デュルケームは、「科学」の役割を次のように述べている。「人間が生きることを欲するものだ、と仮定しさえすれば、科学が樹立した法則を、ごく単純な操作によって、すぐさま行為の命令準則に変えることができる[38]」。「科学」の役割は、単に社会現象を説明するにとどまらず、あるべき社会状態を確定し、それにしたがって「行為の命令準則」を導くことにある。そこで導入される概念が、「正常（normal）」と「異常（anormal）」である。

デュルケームによれば、「正常」と「異常」とをアプリオリに判別する規準は存在しない。それは観察に基づいてのみ決定することができる。「正常」な現象とは、特定の社会において、「平均的」かつ「一般的」に観察され、その社会の条件や構造と必然的に結びついていると考えられる現象を指す[39]。逆に「異常」な現象とは、本来社会に備わった条件

から逸脱した「例外的」「病理的」な現象であり、治療や矯正の対象とみなされる。このように、「科学」は、社会現象の観察と、統計的操作に基づいて、「正常」と「異常」とを区別し、「異常」な現象への働きかけ・矯正を正当化することができる。

デュルケームの「連帯」論は、産業社会の役割の分化と、それを担う個人を支える「モラル」との結びつきだけではなく、「正常」なモラルと「異常」なモラルとの区別によって成り立っている。『社会分業論』において、社会集団相互の関係がうまく調整されず、紛争が絶えない状況を「アノミー」と称し、それを過渡的現象と捉えていたデュルケーム[40]は、『自殺論』以降、「アノミー」を産業化のもたらした「慢性的な危機」ととらえるようになる[41]。「アノミー」とは、個別の役割を能動的に担うべき個人が、必要な「モラル」を内面化せず、「焦燥」「怒り」「憤怒」の中に置かれた状態を指す。それは「異常」な状態であると同時に、「現代社会における自殺の恒常的かつ特殊的な要因の一つであり、年々の自殺率を現状のように維持している源泉」である[42]。すなわち、産業社会にあって、役割の分化とそれを支える「モラル」とは、常に調和するわけではない。絶えず生み出される「異常」な状態にある個人に働きかけ、彼らを「正常」な状態へと矯正しなければ、「連帯」は成り立たない。

「社会問題」とは、彼にとって、こうした「モラル」の問題の集積を意味している。

「社会問題は労働問題を含み、それを超えている。我々の苦しみは、特定の階級のみにあるのではない。それは社会全体にある。苦しみは、それぞれ異なる場所で示されるとはいえ、雇用者と労働者に同様に感じられている。資本家においては絶え間ない動揺と苦痛という形で、労働者においては不満といらだちという形で。それゆえ問題は、現存する階級の物質的利害の問題を無限に超えている。問題は、一方の利益の拡大のために単に他方の利益を減らすことではなく、むしろ社会のモラルの構造を再建することである[43]。」

こうした問題への対応とは、財の再分配ではなく、個人の自律を保障する一方で、その内面に働きかけ、個人を絶えず「社会化」していくための恒常的な組織を、社会の中に組み込んでいくことに見出される。

（三）国家・同業組合・家族

以上のような思想から導かれる実践的帰結として、同業組合論、国家の補完的役割、家族論という三点を指摘する。

第一に、デュルケームが最も重視したのは「同業組合（corporation）」の再建と自治である。そこには雇用者と労働者の双方が含まれ、労働者のみから構成される組合は否定される[44]。ただし同業組合は、パトロンの温情主義的扶助に労働者の生活をゆだねていた伝統的職人組合と異なり、「かつてのままの姿で再建することは、明らかに問題外である」。労使の関係は、国家の監視の下でそれぞれの代表者によって調整され、労働者の自律性が尊重されなければならない[45]。さらに、労使の調停のほかにも、同業組合には貧困層の救済、共済組合などの社会保障、教育・文化活動に至るまで、多様な役割が想定される。

彼はそれに加えて、同業組合を基盤とした新しい「代表」制を提案している。「それぞれの職業の利害に関することについては、それぞれの労働者がよく通じている。したがって労働者は、同業組合の共通の問題を最も適切に処理できる人々を選ぶことに関しては、無能ではない。他方、同業組合が議会に送り込む代表者は専門的能力をもってそこに参加し、この議会はとりわけ相互の職業間の関係を調整しなければならないため、こうした問題を解決するのに最もふさわしく構成されることになるだろう[46]」。

ここで付け加えておくべきことは、同業組合への加入について、義務的であるか自発的であるかは「ほとんど興味のない問題である[47]」とされていることである。「同業組合体制が成立した時から、孤立したままの個人はあの無力な状態

にとどめおかれることになるのだから、強制される必要もなく、個人は自らそこに所属することになる」。同業組合体制の外にある個人は、「社会」の外部にある存在である。個人がこうした選択を行うことは、デュルケームにとって、想定されない事態であるか、「異常」な事態ということになる。

第二に、デュルケームの体系において、国家の役割は中間集団の自治を奨励し、指導し、教育することに限定される。たとえば彼は、国家について次のように述べている。

「国家はいわば一般的で単純な作業を行うために作られた鈍い機械である。国家の活動は常に画一的で、限りなく多様な個々の事情に従うことも、それに順応することもできない。…労働時間、保健衛生、賃金、あるいは保険や救済の事業が問題になる時、善意の人々はどこにおいても同じ困難に直面する。何らかの規則を設けようとすると、規則の柔軟性の欠如から、それを経験的に適用することに困難が生じるのである。」(48)

彼によれば国家とは、「全体の精神と共同連帯の感情」を個々人に想起させるための「社会的な思惟」の機関であり、「社会」に拡散した集合意識を集中・組織化・反省化する機関である。(49) 分業の進展した近代社会では、国家は「道徳的個人主義」という規範を代表し、個別組織との交渉によって、それを定着させていく指導的役割を担う。(50) そのために最も重要な役割は、公教育によって「個人を次第に道徳的存在へと導いていくこと」である。

国家は中間集団にたいしても、限定的な監視と指導を行うことが想定される。すなわち、家族・同業組合・教会・地域社会などの二次的集団が、個人の抑圧に陥らないよう監視すると同時に、それらとのあいだに「コミュニケーション」を行うことである。(51) 彼はその役割を、次のように述べている。

「統治権力はもはや自己完結的なものであることをやめ、社会の深層にまで降りてきてそこで新しく形成し直され、また出発点に立ち戻っていく。いわゆる政治の世界で起こる事柄が万人に観察され統制され、さらにこの観察や統

制、そこから生じる反省の結果が、統治の世界に反作用を及ぼす。」

国家の権力は、常に同業組合の自律によって制約を受けなければならない。「個人の自由」は、「社会的諸力のこの葛藤の中からこそ生まれる」[52]。

第三に、同業組合以外の家族、宗教組織、地域組織の役割について、デュルケームはほとんど期待していない。それらは交通の発達、個人的自由の拡大などによって、一時的な所属集団でしかなくなっている[53]。家族については、ますます国家による介入が増大し、家父長制的な家族や、女性への抑圧は許容されなくなっている。デュルケームによれば、婚姻制度が秩序維持に果たす役割は残るものの、ル・プレ学派や社会カトリシスムの想定するような、家父長的家族の強化を通じた社会統合はもはや時代遅れであった。

以上の検討から、「連帯」の思想によって導かれる統治像の特徴を、三点に要約しておきたい。

第一に、「連帯」の思想では、自然的な相互依存関係と、「社会的連帯」とが区別される。「連帯」とは、自然に存在する不平等や、個人の自律を脅かす病気・老い・事故などを集合的「リスク」の発現として読み替え、それへの補償を、社会全体の責任として構成するための論理である。たとえばブルジョワの「準契約」とは、個人の自律を脅かす上記の出来事を、集合的リスクの発現ととらえなおし、それ以前の「平等で自由な条件」という仮想的状況における万人の人格の対称性を承認することを意味している。こうした仮想的状況における対称性を前提としたとき、「リスク」による損害を蒙った個人への補償責任は、社会全体によって担われることになる。「連帯」とは、事実的状態を追認する概念ではなく、それを矯正する規範的原理であり、抽象的「人間性（humanité）」へのコミットメントに支えられている。

第二に、有機体論の批判的受容を背景とした「連帯」は、国家の直接的介入ではなく、各人の役割の多様化や差異化

の結果として生まれる相互依存関係に立脚する。「連帯」の思想では、同業組合、共済組合、生産協同組合などの多様な結社の自治が奨励され、国家の役割は、直接の市場や中間集団への介入ではなく、中間集団全体の指導と監視、個人にたいする集団加入への奨励などの間接的介入、さらに教育などに限定される。

第三に、こうした「連帯」の把握の背後には、個人と社会の関係にかんする特殊な理解が存在する。「連帯」の論理では、社会の「進歩」と個人の自律とが緊密に結び付けられている。個人は、社会関係の中でのみ自律を獲得し（「リスク」への補償）、社会は、個々人の自律を通してのみ「進歩」（「人間性」の発展）を実現することができる。「リスク」への集合的補償という「社会権」は、個々人が「人間性」の「進歩」に貢献するという「義務」の観念と結びついている。個人は、自助努力による「リスク」の軽減、すなわち労働規律、衛生習慣、健康への配慮や、教育を通じた「社会化」を、「社会的義務」として担う。連帯主義者の強調する教育や公衆衛生への取り組みは、そのような「義務」の遂行の要請という側面を持っている。

(20) Mucchielli, *La découverte du social, op. cit*, p. 80, pp. 248-249.
(21) *Ibid.*, p. 209, p. 228, p. 239.
(22) Steven Lukes, *Emile Durkheim, His Life and Work : A Historical and Critical Study*, New York, Penbuin Books, 1973, p. 46.
(23) Durkheim, « Cours de science sociale. Leçon d'ouverture », dans *La science sociale et l'action*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970 , p. 110（佐々木交賢訳・中嶋明勲訳『社会科学と行動』恒星社厚生閣、一九八八年、八七頁）。
(24) Émile Durkheim, *De la division du travail social*, 5e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 11（田原音和訳、『社会分業論』青木書店、一九七一年、五二頁）。
(25) *Ibid.*, p. xxxvii（邦訳、三一－三二頁）。

(26) *Ibid.*, p. xliii（邦訳、三七頁）。
(27) *Ibid.*, p. 99-101（邦訳、一一七－一一九頁）。
(28) *Ibid.*, p. 207（邦訳、一三一頁）。
(29) Emile Durkheim, *Le socialisme : sa définition - ses débuts, la doctrine Saint-Simonienne*, Paris, Félix Alcan, 1928, p. 223（森博訳『社会主義およびサン＝シモン』恒星社厚生閣、一九七七年、一三〇頁）。次のようにも語っている。「経済的諸機能は、それ自体のためにあるのではなく、ある目的のための手段にすぎない。それは社会生活を構成する機関のひとつにすぎない。社会生活とは、何よりも、目的を共有した諸力の調和的な共同体（communauté）であり、精神と意志の融合体（communion）である」（Emile Durkheim, *Leçons de sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, (1re éd., 1950), 1997, p. 55（宮島喬、川喜多喬訳『社会学講義』みすず書房、一九七四年、五〇頁）。
(30)『社会分業論』の記述では、機能的な結合が「有機的連帯」の主要因であるのか、機能的分業の結果生まれる「新しいモラル」こそが主要因であるのかが、明確でない部分もある。例えば彼は、「有機的連帯」において、人々の「集合意識」は衰退し、個人人格にたいする「共同信仰」も、「真の社会的紐帯を作り上げはしない」とも述べている（Durkheim, *De la division du travail social, op. cit.*, p. 147, 邦訳、一六七頁）。こうした立場は『自殺論』以降修正され、「社会」が「集合意識」として明確に把握されるようになった。以上の変化について、例えば以下を参照。Lukes, *Emile Durkheim, His Life and Works, op. cit.*, p. 166 ; Robert Nisbet, *The Sociology of Emile Durkheim*, New York, Oxford University Press, 1974, p. 30f. ただし、そもそも「連帯」の秩序が、分業に基づく機能的結合と、それを担う個人に課される「モラル」との組み合わせによって成立すると理解する本稿では、こうした変化を重視しない。
(31) Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, (1re éd., 1895), 1956, p. 8（宮島喬訳『社会学的方法の規準』岩波文庫、一九七八年、五九頁）。
(32) Emile Durkheim, *Le suicide: étude de sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1930 (1re ed. 1897), p. 350（宮島喬訳『自殺論』中公文庫、一九八五年、三八八－三八九頁）。
(33) Emile Durkheim, « L'individualisme et les intellectuels », dans *La science sociale et l'action*, Paris, Presses Universitairesde France, 1970, pp. 261-281（佐々木交賢、中嶋明勲訳『社会科学と行動』恒星社厚生閣、一九八八年、二〇七－二二〇頁）。

(34) Durkheim, *Le suiside, op. cit.*, p. 382（邦訳、四二五頁）。
(35) Durkheim, *De la division du travail social, op. cit.*, p. 6（邦訳、四五頁）。
(36) デュルケームは、個人の「自由」を次のように理解している。「人がよく行うように、規制の権威と個人の自由とを対立させようとすることほど誤ったことはない。全く逆に、自由－正しい自由とは、社会によって尊重するべく義務づけられるような自由である－はそれ自体、規制の産物である。他者がその肉体的経済的その他の優位を利用して、私の自由を束縛しようとすることが抑制されるかぎりにおいて、私は自由でありうる。」（Durkheim, *De la division du travail social, op. cit.*, p. III et s.; 邦訳、三頁）
(37) Durkheim, « L'individualisme et les intellectuels », *op. cit.*, p. 268（邦訳、二〇八頁）。
(38) Durkheim, *De la division du travail social, op. cit.*, p. xv（邦訳、三四頁）。
(39) Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique, op. cit.*, p. 64（邦訳、一四八頁）, etc.
(40) Durkheim, *De la division du travail social, op. cit.*, pp. 343-365（邦訳、三四二－三四三頁）。
(41) Durkheim, *Le suiside, op. cit.*, p. 283（邦訳、三一三頁）。
(42) *Ibid.*, p. 288（邦訳、三一九頁）。
(43) Emile Durkheim, *Textes*, t. 3, Paris, Editions de Minuit, 1975, p. 169.
(44) Durkheim, *De la division du travail social, op. cit.*, pp. vi-viii.（邦訳、五－六頁）。
(45) Durkheim, *Leçon de sociologie, op. cit.*, p. 77.（邦訳、七四頁）。
(46) *Ibid.*, p. 137.（邦訳、一四二－一四三頁）。
(47) Durkheim, *De la division du travail social, op. cit.*, p. 76.（邦訳、七三頁）。
(48) Durkheim, *Le suiside, op. cit.*, p. 436 et s.（邦訳、四八七頁）。
(49) Durkheim, *De la division du travail social, op. cit.*, p. 352.（邦訳、三四八－三四九頁）。
(50) Durkheim, *Leçon de sociologie, op. cit.*, p. 104.（邦訳、一〇六頁）。
(51) *Ibid.*, p. 100-105.（邦訳、一〇一－一〇七頁）。
(52) *Ibid.*, p. 99.（邦訳、九九頁）。

(53) Durkheim, *Le suicide, op. cit.*, p. 432-434.（邦訳、四八二―四八四頁）。