

デュルケームの社会学方法論における 象徴主義の問題

応用社会学科 野中 亮

抄録：本稿の目的は、エミール・デュルケームの社会学を、方法論を中心に再検討することである。

『社会分業論』『社会学的方法の基準』において呈示された方法論は、素朴な実証主義に基づいたものであり、『自殺論』やそれに続く『宗教生活の原初形態』において大きく改変されていった。その過程で、方法論としての象徴主義は理論へと変化していったのである。

『宗教生活の原初形態』で展開された方法論は、象徴論と儀礼論とを包含するものであった。本稿では、この方法論を、信念体系にかかわる象徴論と、行為にかかわる儀礼論とを接合したものととらえ、『社会分業論』から『宗教生活の原初形態』にいたるデュルケームの理論体系の一貫性・整合性を強調した。

この作業によって、これまで懸案とされてきた集会的沸騰論をよりクリアなものにすることができ、これまで汲み尽くされてはいなかったデュルケーム理論の含意をより明確にすることができたのである。

索引語：儀礼、社会形態学、集会的沸騰、象徴、デュルケーム、法律

凡 例

本稿では、デュルケームの主要著作である『社会分業論』[Durkheim, 1893=1989]、『社会学的方法の基準』[Durkheim, 1895=1978]、『自殺論』[Durkheim, 1897=1985]、『宗教生活の原初形態』[Durkheim, 1912=1975]を、それぞれ『分業論』、『基準』、『自殺論』、『原初形態』と略記する。また、デュルケームの著作の引用に関しては、発行年度、引用ページのみを記載し著者名は記載しない。例 [1912: 50=上72]

なお、引用文中の〔 〕は筆者による補足である。

0. は じ め に

エミール・デュルケームの社会学の要諦を一言でいえば、社会という漠然とした「实在」と知覚可能な「表象」という本質-形象論を軸に、理論と方法の両輪をそなえた、科学としての社会学を構築しようとした、というところだろう。社会的分業も、自殺も、宗教も、社会というアモルフな实在のフェイズの一つにすぎない、という点では、この姿勢は終生一貫されていた。日本のデュルケーム研究者の重鎮の一人である小関藤一郎は、「デュルケームの社会学は結局のところ社会現象を行為の様式 *manières de faire* として把握し、これを「社会的なもの」によって説明していく試みであるといえる」と、しており、やはり「行為の様式」という形象と「社会的なもの」というアモルフな本質的实在に焦点があてられている。

小関のいいかたを踏襲して本稿の立場をのべれば、デュルケームは社会現象を行為の様式という視点から把握し、これによって形而上学的な存在ではない「社会的なもの」を説明しようとしていた、という視点からデュルケーム社会学を理論内在的に読み解こうというものである。一見、小関とは逆の視点のように見えるかもしれないが、これはさきの小関の記述が理論中心にまとめられているのに対して、本稿の主眼が方法論的な側面から理論を見直すことに置かれているから

である。小関の場合、「社会的なるもの」がしかじかのメカニズム、性質を持つが故に、結果としてこれこれの行為様式が存在する、という理論的な部分に重点をおいた、いわば演繹的なまとめをおこなっている。これに対して、ならば行為様式という表象から描き出された「社会的なるもの」がいかようなものだったのか、という方法論的な部分に主眼をおいた、逆の方向からの試論が本稿なのである。いずれにせよ、本質-形象論を軸としていることに違いはなく、なればこそ、「問題はこの「社会的なるもの」の性格がどのようなものであるかということである」[小関, 1955: 52], という問題意識は共有されている。

筆者はこれまで、『原初形態』における集合的沸騰論の問題と、『社会分業論』から『原初形態』にいたる方法論と理論の確執について拙稿[野中, 1997, 2001]を重ねてきたが、本稿の課題もこれらに連なるものである。詳しくはそれらにあたっていただきたいが、本稿の問題意識と関わるかぎりでのまとめをおこなっておきたい。

『原初形態』でもっとも注目されるべきは、社会の本質であるところの集合感情の生成/維持のメカニズムが、儀礼論の視点から説かれている点である。『原初形態』では、形而上学的な本質主義と経験論的な功利主義とが退けられ、社会はアモルフではあるが「一種独特の実在 *réalité sui generis*」[1895: 9=59] であるというアイデアが展開されている。これはひとえに方法論としての儀礼論の採用によるところが大きい。そして、宗教儀礼=「集合的沸騰 *l'effervescence collective*」という鍵概念において儀礼論の重要性は決定的となる。人々が集まって儀礼という濃密なコミュニケーションをとるという物理的条件が、集合感情という心的実在、すなわち社会の存立に欠くべからざる必要条件として位置づけられており、儀礼論的視点によって「心的実在である社会」というデュルケームの理論的仮説が担保されているのである。

ただし、『原初形態』では、こうした儀礼論の視点の有効性は説かれているものの、集合的沸騰を中心とする社会全体のメカニズムは理論的に不十分なものであった。なるほど、儀礼論・象徴論の導入によって、集合的沸騰の内的メカニズムはそれなりの説得力をもっている。しかし、集合的沸騰を可能にする儀礼がどのようにして成り立ちうるのか、という点に関しては、十分な議論が尽くされているとはいいがたい。

集合的沸騰で生じた心的エネルギーは象徴的作用によって道徳に代表される社会規範へと転化する。それによって日常の社会生活は秩序づけられ、社会統合・共同性が実現される。そして、当初の心的エネルギーが枯渇しかかると、象徴の機能によってふたたび集合的沸騰の契機がおとずれる。つまり、心的エネルギーが枯渇し、いわば象徴が抜け殻となったとき、その当の象徴によって膨大なエネルギーを生み出す集合的沸騰が引き起こされることになっていたのである。拙稿[1997]では集合的沸騰を可能にする理論的な要素の必要性を指摘し、『原初形態』において聖なる集合的沸騰に対置されている、俗=日常の領域に集合的沸騰の契機を見出すことを提案し、『分業論』で展開された「社会形態学」にその手がかりを求めることにした。

拙稿[2001]では、さきの問題を引き継いで、『分業論』で展開された「社会形態学」のその後を追う形で『分業論』から『原初形態』にいたる方法論の変遷をたどり、『原初形態』での儀礼論の位置づけを確認する作業をおこなった。『分業論』から『原初形態』にいたる著作を順に検討していけばあきらかなように、「心的実在としての社会」とそれを成り立たせる「濃密なコミュニケーション」というデュルケームの社会観は不変であり、方法としての表象の利用も一貫している。『原初形態』の議論を『分業論』で補うという目的からすれば、この一貫性をより明瞭なものにしなければならない。

本稿の目的は、この両者の接合可能性を方法論の観点から探ることである。さきの拙稿では理論的な連続性に力点をおいて社会形態学と集合表象論の連続性を確認したので、本稿では方法論に焦点をあてながら議論をすすめていく。外的事実としての社会形態学という発想をうみだした象徴論の変遷を追い、『分業論』での法律=刑罰論と『自殺論』での集合表象論がどのようにして

『原初形態』での儀礼論に結びついているのかを明らかにしたい。

1. 法律論にみる象徴主義

デュルケームに関するこれまでの内外の研究動向を概観したとき、法律論に関する研究が意外に少ないことはとみに知られているところである。なるほど、たしかにデュルケームは諸著作のいたるところで法律をテーマとして扱っており、代表作の一つである『分業論』では法律＝刑罰が重要なテーマとなっている。また、最近では学説史や思想史的な観点からデュルケームの法・国家論を論じる研究も増えており、この領域がまったくなおざりにされてきたというわけでもない¹⁾。

しかし、少なくとも法社会学の分野においては、デュルケームの法社会学は以下の点でやはり影が薄い感はいなめない。1. 法律をメインテーマにしているオリジナルテキストをデュルケーム自身が出版していないこと。2. 法律論を扱ったデュルケーム研究が、学説史・思想史的研究に偏りがちであること。3. 単純にデュルケームの法律論についての研究書・論文の数が少ないこと。

1.については内藤〔内藤, 1990: 258〕が指摘しているように、デュルケームのライバルであったギュルヴィッチが『法社会学』(Gurvitch, G., *Sociology of Law*, Philosophical Library, 1942)と題したテキストを発表し、邦訳もされている(潮見俊隆・寿里茂訳, 『法社会学』, 1956, 日本評論社)ため、法社会学の方面での知名度がデュルケームよりもギュルヴィッチの方が高いという事情がある。2, 3については、これも内藤〔ibid.: 257〕が指摘するように、デュルケームの理論体系において、「法は共時的には道德体系に属し、通時的には宗教から派生してきた」ものであり、「体系的には、独立性にとほしいものとして、位置づけられた」ものであった。こうしたこともあって、法律論を扱った従来のデュルケーム論では、どうしても学説史ないし思想史的なスタンスにならざるをえなかった。

さらに、法律学研究者のなかにはデュルケームの議論に関心を示す向きもあり、「理論法社会学史上、デュルケームが当時のまたはその後の法学者たちにあたえた影響もおおきい」〔大塚, 1996: 241〕にもかかわらず、日本の学会の特色として「制度的に二つの法社会学〔文科系と法学系〕が存在していること」〔内藤, 1990: 195〕が、法社会学におけるデュルケームの位置づけの障害となっている、という学会の事情もあるだろう²⁾。

しかし、例外的に刑罰をめぐる問題に関しては、これまでも多くの研究がなされてきたし、また重要な論点であった。まず、『分業論』においては、環節社会＝機械的連帯から組織社会＝有機的連帯へという近代化論の鍵となる「集合意識」が、刑罰＝道德論を通じて展開されていた。さらに、集合意識の説明のために持ち出された刑罰論が、それ自体として非常にインパクトがあったため³⁾、デュルケーム研究とはちがった立場からも様々に論じられてきたのである。また、『原初形態』においては、宗教儀礼の効果としての集合意識＝道德の生成が論じられているが、その儀礼のなかには、いわゆる宗教的な禁忌 taboo にまつわる「消極的儀礼」が含まれていた。この儀礼は社会連帯の生成に関して大きな働きを持つものとはされていないものの⁴⁾、のちの刑罰の起源だとされていた。

ではなぜ、これまでのデュルケーム研究において法の問題が等閑視されてきた、といえるのだろうか。まず、デュルケームの議論はあくまで刑罰論であって、法現象全般を論じているものではないことが最大の理由である⁵⁾。デュルケームにとって法現象は、さきの内藤の記述のとおり、「法は共時的には道德体系に属し、通時的には宗教から派生してきた」という意味で、結局、道德＝宗教論を展開するための道具でしかなかったのである。

大塚〔大塚, 1995〕によれば、法社会学の領域におけるデュルケームの法律論の意義は以下のように整理される。デュルケームは法の社会的機能をたいして問題としておらず、当然、法の自律性も認めていない。デュルケームは法を社会の機能的表現として捉えており、あくまで法は社

会との関連性において重視されているのである。法社会学が法現象を歴史的な社会現象のひとつとしてあつかう経験科学だとするならば、デュルケームの法律論はその嚆矢といえる。また、デュルケームは道徳や宗教を第一次的規範、法を第二次的規範としており、法はあくまで第一次規範との関連性において重視されている。当時の法学界は法律の解釈に基づく形式論理的推理、論理的解釈をおこなう法実証主義が支配的であった。社会関係のなかで法規範の作用を考察するデュルケームの理論は、これら法解釈一辺倒の法学界に再考をうながす契機となった。

一方、法の規範的意味内容が強調され、法の制度的形態にほとんど触れずじまいであること、法の創設機関である国家について具体的な検討がなされていないことなどが、デュルケームの法理論の問題点としてあげられる。とくに後者は、社会的に一定した組織である国家の支持によってはじめて法規範の規程内容が具体化するという近代社会の特質を鑑みれば、すくなくとも法理論としては致命的な欠点となる。

上記のデュルケーム評価はあくまで法社会学もしくは法「理論」としての解釈である。しかし、そもそもさきのような欠陥をもつ法律論が、法「理論」として成り立ちうるものであろうか。もちろん、法学史・法社会学史上での意義を否定するつもりは毛頭ないが、国家論の欠如した法律論が近代社会における法の「理論」として成立するとは考えにくい。むしろわれわれの問題関心からすれば、なぜデュルケームはわざわざ不十分な法律論を展開したのか、という点にこそ眼を引かれる。法「理論」としての欠陥をおしてまで法律論を展開する必要がどこにあったのだろうか。デュルケームの議論にしたがって整理してみたい。

まず、『分業論』について議論されるときに頻繁に引用されてきた部分ではあるが、デュルケームの法現象への取組の基本的スタンスが非常によくあらわれている部分であるので、少々長いが引用しておこう。

「社会連帯は、それ自体正確な観察を、そしてことに測定を、うけつけないまったく道徳的な現象である。それゆえ、この分類ならびにこの比較を行なうために、われわれに補足しえない内的事実の代わりに、これを象徴している外的事実におき代えて、後者を通じて前者を研究しなければならない。〔中略〕社会生活は、それが恒久的に存在しているあらゆるところでは、不可避免的に確定的な形態をとり、組織化される傾向がある。そして、法律とは、この社会生活がより一層強固になり確定的となるかぎり、社会生活の組織化そのものに他ならない。社会の一般的生活が或る点に拡大していけば、必ずや法律もその点に、同時に同一の関係において拡大していく。それ故に法律に社会的連帯の本質的なすべての様相が反映されているということは確かであろう」

[1893：28-9＝上118-9]

この引用でポイントになるのは、まず道徳的現象である社会的連帯を観察・測定・分類・比較するには、それを象徴する外的事実に置き換える必要があるということ、次に、社会的連帯の本質的な部分を「反映」している外的事実として法律が位置づけられていること、この2点である。つまりデュルケーム本人は法現象そのものに関心があったわけではなく、社会的連帯を可視化する指標として着目したに過ぎない [1895：43-6＝115-8]。デュルケームの法律論が不十分であるのは、デュルケームには法「理論」を展開する必要がなかったからなのである。

たしかに、分業の異常的諸形態についての議論や結論部では法律の重要性が説かれている。しかし、法律は「反映」に過ぎないという象徴論と、法律は現実社会においては無視できない重要な現象であるという認識との連続性がはっきりせず、法律の理論上の位置づけはあいまいなままであった⁹⁾。結局、環節社会＝機械的連帯の基盤は集合意識に、組織社会＝有機的連帯の基盤は分業に、社会的連帯の変化の要因は社会形態学的要因にそれぞれ帰結されており、その意味で、すくなくとも法律の理論上の重要性は2次的なものとならざるをえない。いわば、デュルケームの

考える社会的連帯は、原理的には、法律がなくても成り立つのである。

こうした『分業論』での法律論の位置づけをみてみれば、デュルケームの法律論の不十分さは、理論内在的な観点からすれば特に問われるべきものではないともいえるだろう。われわれの関心からすれば、むしろ指摘すべきは研究対象である社会的連帯にアプローチするための道具としての説明の不十分さである。次章では、方法論の観点からデュルケームの象徴論を検討する。

2. 方法としての象徴論

『分業論』の主題が、社会的連帯の2類型の確定とその歴史的「進化」にあることはよく知られているが、一方で理論的な難点もよく指摘されるところである⁷⁾。『分業論』に限った範囲での理論的な問題に立ち入ることは本稿の課題ではないので、方法論にしばって議論をすすめていこう。

われわれは以前、拙稿[野中, 2001]においてデュルケームの方法論を「社会形態学 morphologie sociale」を軸に検討したことがある。社会形態学は、ともすれば下部構造論的な「広義の唯物論」[Tompson, 1985: 17]として取りざたされたり、素朴な「社会学主義的実証主義 sociologicistic positivism」[Parsons, 1937: 343, 461-2=61, 227-8]の産物とされたり、総じて重要な位置づけをなされることはあまりなかった。

しかし、その後のデュルケームの著作との関連でいえば、外在的事実に対置される心的な事実の重要性は、『分業論』の段階から一貫していたのである。もちろん、『分業論』では機械的連帯における集合意識の重要性がとかれてはいたものの、反面、有機的連帯=分業の根拠として社会形態学が論じられていたため、「連帯」の概念は不明瞭なままであった。そこでまずわれわれは、社会形態学のその後の変遷を追うことでデュルケームの社会学方法論の変遷を整理し、『分業論』から『原初形態』にいたるまでのデュルケームの問題意識の不変性を確認したのである。

ただし、さきの拙稿の議論では、デュルケーム社会学の基本的な問題意識の継続性に主眼がおかれており、デュルケーム方法論の変質じたいについてはつっこんだ議論をしていなかった。ここでは、まず、『分業論』における法律=刑罰論にみられる象徴論と社会形態学の関係について論じたい。なぜなら、『分業論』における法律は社会を「反映」するものとして重視されていたのであり、その意味で法律論は方法論として解釈されるべきものだからである。

『分業論』では、環節社会=機械的連帯は同質性・類似に基づく連帯、組織社会=有機的連帯は異質性・非類似に基づく連帯だとされていた。ただし、非類似の場合、全ての非類似が成員相互の友愛につながるわけではない。友愛に結びつくのは、「互いに補いあう相異」である。各人が自己の特性に適した役割をもち、奉仕の真の交換が行われる。「これらの友愛関係を決定するものは、機能の分担であり、慣用の用言を用いるとすれば、それは分業である」[1893: 18-9=105-6]。

だとすれば、当然、非類似による分業には、すくなくともある一定の目的・目標の共有、すなわち価値の共有が前提条件となる。共通の目的に向かっているからこそ補いあうことができるのであって、めざすものが異なる者の間では、奉仕の交換は意味をもたない。全ての非類似が友愛に結びつくわけではないのは、そこに価値が共有されていない非類似の関係が含まれているからである。

この分業についての説明は、われわれの日常的経験に照らせば、非常に明解で分かりやすいものである。しかしながら、『分業論』の主題であるところの道德、集合意識と分業との関連を論ずるにあたっては、この有機的連帯の説明は少々やっかいな問題をはらむものとなるだろう。なぜなら、道德という価値規範と分業という制度・システムの二つの主題が、循環論に陥るおそれもあるからである。分業と道德・集合意識の双方において、通時的な発生・変化のプロセスと、共時的なメカニズムをそれぞれ論ずる必要があり、さらに分業論と道德・集合意識論を結びつける議論が必要とされる。

デュルケームは分業の発生論的な原因として社会の形態学的要因をあげて道德論との循環論的なつながりを回避しているが、こうした形態学的要因による分業の説明には決定的な欠陥が存在する。分業がなにをめざして補いあっているのかという価値に関わる部分の説明が後回しになり、結果的に、分業論の重要なもうひとつの論点である道德＝価値規範の問題との関連づけが難しくなるのである。

しかしこうした問題は、社会形態学が「広義の唯物論」であることを前提としたものである。社会形態学にこれとはことなった位置付けをおこなうことでさきの問題を回避しつつ、『分業論』以降の著作との関連づけをおこなうことはできないだろうか。

そもそも「社会形態学 *morphologie sociale*」そのものは、『分業論』よりも早い段階で構想されており、ボルドー大学での就任講義では、社会集団の構造をあつかうのが「形態学」、社会集団の行為すなわち機能をあつかうのが「生理学」だとされていた [1888: 100-5=79-84]。構造と機能の例としては教会制度と宗教的観念があげられており、それぞれ形態学と生理学に結び付けられている。デュルケームが生理学の対象としてあげている宗教的観念は、たんなる社会集団の行為ではなく、それを行為準則として内面化する個人の側から「意識」や「観念」として把握されているものであり、これがのちに象徴論に結びついていくのである。

『分業論』では、社会形態学的要因による機械的連帯から有機的連帯への社会連帯の様式の進化が論じられた。おおまかに言えば、分業は「動的密度」＝個人間のコミュニケーションの増大につれて発達し、「社会容積」＝人口の増加がこれを後押しするとされた。こうして始まった分業の発展が有機的連帯の成立に結びつくのである。

これをうけて、『基準』では、動的密度と社会容積が「内的社会環境 *milieu social interne*」の主要な構成要素とされ、それらは社会学的説明における独立変数とされた [1895: 111-2=221-3]。デュルケームはここで社会形態学を、構造の違いによって集団を分類し、「社会類型」もしくは「社会種」を設定する分科として位置づけている [1895: 80-1=173-4]。また、動的密度は、社会類型設定の基準である社会環境の融合の度合いであるとされている [1895: 113=223⁸⁾]。

つまり、社会類型とは、デュルケームにとって重要な独立変数である動的密度と社会容積の値が形態的＝象徴的に表現されたもののなのである。『分業論』では機械的連帯にもとづく「環節社会」から有機的連帯にもとづく「組織社会」に社会類型が変化するとされたが [1893: 243-56]、これも動的密度と社会容積の形態的表現と解釈できるだろう。

ところで、動的密度は「道德的密度」 [1893: 238=50] ともよばれているように、基本的に道德＝心的な変数であり、社会容積変数の物質的な側面は副次的な意味しかもっていない。島津俊之 [島津, 1993] のいうように、「生理学」の対象となるはずのものであるが、本来生理学の対象であるべき動的密度と社会容積は、『基準』では社会形態学にかかわる事実とされている。

さて、このように社会形態学の内容を検討してみると、その対象が結局は道德に代表される心的實在であることがわかる。いわば社会形態学とは、社会の心的實在の象徴であるところの形態を対象とする学であり、その意味で社会形態学は「本質がさまざまな形象によって映し出される」という象徴論を前提としている。さらにデュルケームは反映の過程そのものが社会の成立過程だとは考えておらず、すでにある社会的本質をわれわれがその目で見えるには象徴過程の結果である形あるものによるしかない、と考えているのである [1895: 43-6=115-8]。つまり、この社会形態学における象徴論は本質を探るための手段、すなわち方法論なのであり、そしてこの象徴論の例が、『分業論』における法律論なのである。

前節でのべたように、『分業論』における法律論は、分析対象である社会的連帯を可視化した指標として法律を論じたものであった。刑法であれ民法であれ、法律がもっているように見える規範性や強制力の源は法にさきだつ社会的諸力にもとづくものであって、法律はそれを成文化したものにすぎない。社会成員を拘束しその行動に影響を及ぼすのは社会的諸力の中核にある集合意

識なのである。

法律論における象徴主義にしたがえば、動的密度などの形態学的事実は社会的連帯の写しにすぎない。社会的連帯の変化の原因どころか、変化の結果にすぎないはずである。ではなぜデュルケームは形態学的要因を社会的連帯の変化の原因としたのだろうか。

社会形態学には、教会組織や法律のような社会制度とともに、交通網の発達などの外的環境・地理的要因も対象としてふくまれている⁹⁾。一見、まったく相容れないようにみえる性質のものが同じ領域に属するものとされているのは、制度も環境も、それ自体が能動的な性質をもっており、いわば「生理学」的要因と対になって初めて意味をもつと考えられていたからである。そして、この生理学と形態学を架橋するのが象徴論であった。

しかし、デュルケームの社会的事実の定義をみれば明かなように、形態学的事実もひとたび社会的事実として成立すれば、強力な「外在性」と「拘束性」[1895: 5=54]をもつようになる。したがって、社会的連帯の変化の要因としての形態学的事実の位置付けは、社会的事実としての形態学的事実は外在性・拘束性をもつが、形態学的事実がもつそれらの威力は心的實在に由来するという2つのレベルに分けてなされる必要がある。しかし、これまで議論してきた方法論としての象徴論という観点からみれば、形態学的事実の位置付けにおけるプライオリティは後者にあるはずで、前者を重視したかのような社会的連帯の変化の議論は、方法論上の破綻といわざるをえない。

この破綻は、単にデュルケームが自ら提示した方法論をないがしろにした、というよりも、デュルケームが彼独特の社会理論を練り上げる過程で、方法論が使用目的に適さないものになったためだと考えられる。つまり、最初は単なる「反映」と考えられていた象徴としての形態学的事実が、じつは独自の能動性を持つものとして捉えられつつあったのではないだろうか。『分業論』、『基準』の段階ではまだはっきりと示されていないが、『自殺論』における集合表象論では、象徴の独自の機能、能動性が論じられているのである。

「集合表象 representations collectives」は『自殺論』のころからあらたに登場してきた概念である。これは個人によって内面的に表象された社会的事実をさすもので、社会生活は本質的に集合表象からなるとされている[1897: 352=392]。生理学的事実が集合表象としてとらえ直されると、基体概念¹⁰⁾との関係も再定義されるようになる。基体から発生した集合表象は、ある程度の自律性をもつようになるとされたのである[1898: 299=45]。

また、『社会学年報』第2巻では、社会形態学は社会的基体の記述のみならず、基体の形成過程を説明する科学であるとされている[1899a: 521]。さらに「社会に一定の形態を付与すること、つまり、境界が砦で守られているとか……交通路や都市集団の発達……を決めるのは、社会的要因であり、ようするに道徳的な要因なのである」[1899b: 531]とものべられている。

つまり、集合表象はみずからを生み出した基体に反作用を及ぼすものであり、基体とは社会生命が固定化したものなのである。こうした社会形態学のありかたは、『基準』における類型学とはかなりことなるものとなり、年々「社会形態学」の意味合いが漠然としてきているのがわかる。これは、具体的なモノとしての環境にあたるものと、社会集団という異質なものが基体概念のなかに統合されようとしているからである。デュルケーム自身このふたつの分析的区分を試みてはいるが、Jaworski [1983: 30-1] もいうように、やはり不明瞭なままである。

可感的な「モノ」にこだわる方法を、また、「モノ」と心的實在とのあいだに単純な照応関係があるとする方法論を洗練されない実証主義だとするならば、たしかに、こうした状況を「前期デュルケーム」の行き詰まりとみる「断絶派¹¹⁾」の主張にはそれなりの説得力がある。『分業論』の法律論に代表されるような、シンプルな方法論＝象徴論が放棄されているからである。しかし、それを単純に「断絶」と捉えるわけにはいかないだろう。象徴論の視点自体が放棄されているわけではないからである。

「基体」から発生した集合表象はある程度の自律性をそなえ、「基体」に反作用を及ぼすようになるとされた。形態学的事実である「基体」と生理学的事実である「集合表象」は、相互に浸透しあい、影響を与え合い、依存しあうようものと見なされるようになっていったのである。こうなると、当初は方法論であった象徴論は、デュルケーム社会理論の中核にかかわる必要不可欠な要素としてその位置付けが変更される。もともと方法論であった象徴論は、集合表象論の段階で理論へと変質しようとしているのである。

3. 理論としての象徴論

この節では、デュルケームの象徴論をより広い意味での象徴論の文脈からも再検討し、方法論から理論へと変化していることの意義を確認しよう。

デュルケームの「象徴主義」を高く評価し、彼じしんその流れに与することを明言しているクロード・レヴィ＝ストロースが、『構造人類学』[Lévi-Strauss, 1958]の扉で「必ずしも忠実ではなかった一人の弟子」を自称したのはなぜであろうか。それは、彼が、デュルケームは『分業論』や『原初形態』で独自の象徴主義を主張したにもかかわらず、結局、それに徹しきれなかったと考えていたからである。丹下隆一の言葉を借りれば、デュルケームは、シンボル世界に対して社会的實在の優位を主張する「社会学主義的論理」を、言い換えれば経験主義を脱していなかったということである [丹下, 1984: 67-68]。

では、レヴィ＝ストロースや丹下のいうデュルケームの象徴主義とはどのようなものであったのだろうか。『分業論』の主題が社会的連帯のメカニズムの解明にあることはすでにのべた。しかし、分析対象である社会的連帯そのものは、直接に、また客観的に観察することができるような性質のものではない。そこで、方法論上の工夫として打ち出されたのが「象徴 le symbole」の利用である。「社会的連帯の目に見える象徴 le symbole visible は法律である」[1893: 28=上118]という記述のとおり、象徴主義の視点を導入することで、目に見えない社会的連帯を成文化された法律によって観察しようとしたのである。社会的連帯は、「行動、思考および感覚の諸様式から成っていて、個人に対しては外在し、かつ個人のうえにいやおうなく影響を課することのできる一種の強制力をもっている」[1895: 5=54] 社会的事実として客観的に観察可能とされたのである。

ところで、レヴィ＝ストロースによれば、象徴の機能は無意識の「構造」に担われる機能だとされている [Lévi-Strauss, 1958: 224=224]。無意識の構造とは、「特定の機能をもつ器官であって、衝動、情動、表象、記憶といったよそからくる分節されぬ諸要素に、構造法則を課するだけであり、その実態はこれらの法則に尽きる」。これらの諸要素はこの無意識の構造が「その諸法則にしたがってこれ〔諸要素〕を組織することによって〔中略〕われわれ自身および他人にとって意味をもつようになる」[Lévi-Strauss, 1958: 224-5=224-5]。この過程こそが象徴化の過程である。外界からの刺激は、なんであれ、無意識の構造によって処理されたものしかわれわれには意味をなさない。レヴィ＝ストロースは、こうした象徴過程の独自性、諸要素に対する優越性を主張しているのである。

一方、先にのべたデュルケームの『分業論』における象徴は、社会的實在＝社会的連帯を前提にしている。このデュルケームの象徴過程においては、象徴されるものと象徴とがあきらかにオリジナルとレプリカの関係にあり、これでは象徴過程が単なる投射による因果関係の成立の過程と解釈されてもしかたがない。丹下によれば、デュルケームの象徴主義は、社会的實在をシンボル世界の外部に還元させてしまっており、レヴィ＝ストロースの象徴主義の観点からすれば、諸要素を社会的實在にたらしめる象徴過程の重要性が無視されてしまっているのである。

たしかに、法律論に端的に現れているように、『分業論』の象徴論では象徴過程の社会的機能が軽視されている。しかし、のちにデュルケーム自身が方向転換をはかっていることからわかる

ように、『分業論』の内的論理から問題となるべきことは、象徴論を方法論として展開してしまっていることであって、象徴論自体の不備ではない。デュルケームの意図からすれば、方法論に収まりきれない内容をもったものを、方法論として使ってしまったことに問題があったのである。デュルケームの象徴論の意義は、デュルケームの社会理論との関係性において検討すべきことであると考えるわれわれにとって、象徴論それ自体が単独ですぐれているかどうかということはさして重要な問題ではない。長大な射程をもつデュルケーム社会理論のなかで、象徴過程や象徴の機能がどのような意味をもっているのかということが問題なのである¹²⁾。

さて、初期デュルケームにおける象徴論の重要性は、社会形態学の重要性によるところがおおきい。ただし、デュルケームの議論の錯綜もあって、形態学的事実の重要性はけっして明瞭なものではなかった。もうすこし細かくいえば、形態学的事実のもつ社会理論上の重要性は認識されていたにもかかわらず、それが集合意識というモチーフと象徴論という方法論の双方に引き裂かれたかたちで議論されたため、『分業論』の議論全体における位置付けが整合性を欠いていたということである。

しかし、外在性・拘束性をもった社会的事実としての形態学的事実という認識は以後の著作にも受け継がれ、形態学的事実のもつ理論上の重要性はむしろ高まっていったといってもよい。集合表象論においては、生理学的事実との相互連関がより強調され、独自の意義をみとめられるようになってきたからである。もちろん、こうした発想自体は『分業論』のころから変化していない。『分業論』や『基準』、『自殺論』において、社会形態学の範疇に生理学的要素が組み込まれていたり、法律のような外的事実が役割体系としての社会構造＝分業に影響を及ぼすことなどがすでに述べられているのである。

生理学の対象であるべき動的密度と社会容積が『基準』において社会形態学にかかわる事実とされたのは、この2変数が社会類型という形で可感的・客観的に表現されうするという特性を持っていたからだろう。さらに、社会形態学において動的密度と社会容積が独立変数として重視されたのは、これらが社会類型の可感的な指標となるばかりでなく、実際に社会を成り立たせている重要な要素と考えられていたからであった。環節的社会であれ組織的社会であれ、集団生活とは、構成員が一定の地域的広がりや人口規模のもとで、互いにコミュニケーションを取り合うことでなりたっているのである。しかし、ここで注意してもらいたいのは、デュルケームにおいては集団生活＝社会というわけではないということである。社会を観察可能な客観的事実、すなわち形態学的事実のみに還元してしまうことは、社会を実体視する「社会学的実証主義」に舞い戻ってしまうことになる。

さきに述べたように、分業は、個人間のコミュニケーションの度合いである「動的密度」の増大につれて発達するものであり、人口の集中という「社会容積」にかかわる事実はこの促進するという副次的な位置にあった。結局、道徳的事実としての「社会」は構成員のコミュニケーションによって成り立っているのである。もっとも、前期のデュルケームはコミュニケーションの内容について具体的には語っていないが、このコミュニケーションが「社会」の核心部分にあたることは確かである。

実際に集団生活を成り立たせている要素としての動的密度とは、いかなるものなのだろうか。『基準』では、動的密度と社会容積は「内的社会環境 milieu social interne」を構成するものだとされていた。この「内的社会環境」についてデュルケームは、「この環境〔内的社会環境〕を構成している要素には、事物と人間という二種類のものがある〔中略〕けれども、前者、後者のいずれから社会の変容をうながすような動因が生じないことは明らかである〔中略〕能動的要因として残されるのは、固有の意味での人間的環境のみである」[1895: 112=222]と述べている。「人間的環境」が何をさしているのか厳密には明らかでないが、「内的社会環境」はヒトとモノで構成されているものの、構成物それぞれが単独で「社会の変容をうながすような動因」としての性質

をもつものではないとされている。しかし、動的密度と社会容積の高まりのなかで、すべての構成物を一つの道徳的事実としてまとめあげるなんらかのメカニズムが働くことが示唆されており、われわれはこれを広義のコミュニケーションとして位置付けたい。広義の、とことわったのは、人と人との直接的な接触のみならず、内的社会環境を構成するすべてのものを巻き込む相互作用を指しているからである。

このコミュニケーションは、分業という道德規範を生み出した源泉、いわば価値の源泉である。デュルケームはこのコミュニケーションのメカニズムについては論じておらず、なぜそれがあたらしい価値規範を生み出すのかは不明であるが、すくなくとも、ヒトもモノも巻き込んだコミュニケーションになんらかの創発特性が付与されていることは確かである。集合表象と基体の相互作用関係は、このコミュニケーションの作用を媒介としていてと考えてよいだろう。

集合表象と基体の関係、生理学的事実と形態学的事実の関係が以上のように捉え直されれば、この時点で象徴論はすでに分析上の指標を提供するだけの方法論としての位置付けに収まらないものとなる。なぜなら、いったん生み出された象徴は社会のダイナミズムを生み出す重要な要因となっており、象徴の理論上の意義を確定する必要が生じるからである。『分業論』の法律論においては、法律はまず、分析者の視点から指標として位置付けられており、その意味では象徴論は「素朴な」もので事足りた。しかし、集合表象論においてははっきりと理論上の形態学的事実の重要性、独自の意義が主張されたことで、形態学的事実を理論的に裏付ける原理が必要となってきたのである。もちろん、この段階では、象徴がなんらかの能動性、または独自性をもつという可能性、「含み」が持たされているにすぎないのであるが。

この全体的相互作用としてのコミュニケーションという発想と象徴論の重要性の増大は、『原初形態』の集合的沸騰論に直結するものと考えていいだろう。周知のように、集合的沸騰は集団の結束力の源として位置付けられている。すなわち、集合的沸騰において生じた集合力が集団の結束を生みだし、俗なる日常生活の場を活気づけ、その力が弱まると次の集合的沸騰によって再生されるのである。また、象徴はこの集合力の生成、維持、再生の過程で常に重要な役割をはたすとされていて、集合的沸騰の周期性という相違点こそあれ、人口の集中をとまなう濃密なコミュニケーションが創発特性をもつという点で、『分業論』と『原初形態』は軌を一にしている。

ただし、『分業論』と『原初形態』のあいだには重大な違いもある。『原初形態』では儀礼論というあらたな視点が登場しており、「聖なるもの」を中心として社会の秩序がいかにして維持されていくのか、という部分に力点が置かれている。一方、『分業論』は『原初形態』の区分でいえば、「俗」なる日常生活を対象として、社会変動の問題をあつかっているのである。方法論から理論へと変質しつつあった象徴論の発展形として儀礼論を解釈し、『分業論』の延長線上にあるものとして『原初形態』を位置付けることができれば、デュルケーム社会理論のあらたな可能性を見出すことができるのではないだろうか。

4. 媒介する儀礼——結びにかえて

『原初形態』においては、集合的沸騰によって生み出されたエネルギーがトーテムという象徴によって水路づけられてはじめて、トーテミズムという「記号の宗教」[1912: 244=上307]が成立するとされている。そしてトーテムは具体的な形をもった動物や植物を通じて崇拝される。つまり、象徴それ自体が崇拝されているわけではなく、また、集合的沸騰によって生み出されたエネルギーは象徴の働きによってしか崇拝されない、という、独特の象徴論によって成立しているのが『原初形態』における宗教なのである。

しかし、象徴は永続性をもつものではない。集合的沸騰の場で、この独特の象徴の働きによって一時的に「理想」による統合が実現されたとしても、長く持続しうものではない。集合的沸騰のエネルギーが間断なく充填されつづけることが不可能な以上、象徴体系を維持するには別の

手段が必要になる。この象徴の疲弊の防止と再生という役目を果たするのが儀礼である。象徴が投射物・本質の写しでしかない実証主義的象徴論ではなく、心的エネルギーと象徴の相互の関係が説かれる『原初形態』の象徴論においてはじめて、儀礼の役割は決定的なものとなる。

デュルケームが批判したそれまでの宗教論では、儀礼はたんなる信仰の表現・伝達手段とみなされており、宗教の本質である信仰心に対して副次的な意味しか持っていなかった。しかし、集合表象論を経てあらたな象徴論にたどりついたデュルケームにとって、儀礼は信仰心とともに宗教の核心部分を形成する要素であった。象徴は、心的要因と物理的要因の相互作用によって生み出されるものである。

『原初形態』での社会の統合状態を巡る議論は、一種の無限循環システムを想定していることがわかるだろう。問題提起の部分でのべたが、この集合的沸騰の最大の問題点は、集合的沸騰を可能にする儀礼がどのようにして成り立ちうるのか、という点にある。集合的沸騰で生じた心的エネルギーは象徴の作用によって道德に代表される社会規範へと転化する。それによって日常の社会生活は秩序づけられ、社会統合・共同性が実現される。そして、当初の心的エネルギーが枯渇しかかると、象徴の機能によってふたたび集合的沸騰の契機がおとずれる。つまり、心的エネルギーが枯渇し、いわば象徴が抜け殻となったとき、その当の象徴によって膨大なエネルギーを生み出す集合的沸騰が引き起こされることになっていたのである。

聖と俗とが不均衡な関係にあることはさまざまな論者が指摘するところである¹³⁾。しかし、デュルケームがまったく俗をないがしろにしていたかといえばそうではない。デュルケーム自身、「人は自らの生存を聖なる存在に負っている」が、「聖なる存在が存続しているのは、人による」とも述べている。「人がインティチュマをおこうことをやめれば聖なる存在は地上から消滅する」からである[1912: 487=下193-4]。このように、『原初形態』においては、「聖」と「俗」の相互依存関係について言及されてはいるのだが、しかしながら、「俗」の役割の具体的内容についてはほとんど触れられていない。そのため、結果的に集合的沸騰状態の「動力発生」[古野, 1972: 72]の側面ばかりが強調されることになり、あたかも集合的沸騰状態がインプットの無い無限動力発生装置でもあるかのような、奇妙な印象を読者にあたえるのである。

しかし、この相互依存関係のありかたは『原初形態』以前の段階ですでに示唆されている。『分業論』から『原初形態』にいたる過程で社会のさまざまな要素が生理学要素と形態学的要素とに分類され、それらが象徴論によって相互に関連づけられていた、われわれがこれまでみてきたあの議論である。

もっとも、社会形態学における動的密度の議論は、集合的沸騰論のような濃密な直接的コミュニケーションの事例に欠け、分業の原因とされるコミュニケーションがどのようなものであるのか、またそこから何が生まれているのかという点に関してははっきりしなかった。要因としての動的密度と、結果としての社会類型の変化が述べられているだけで、その結節点がブラックボックスになっていたのである。ただし、内的社会環境を構成するすべてのものを巻き込む全体的相互作用としてのコミュニケーションが、心的実在としての社会を成り立たせている、という点では集合的沸騰論と一致している。

そうであれば、『原初形態』での議論とそれ以前の議論は、相互補完的な関係にあるものとして位置づけることができるのではないだろうか。『原初形態』の議論が集合的沸騰論という濃密なコミュニケーションの内的メカニズムに力点があるのに対して、それ以前の議論では、濃密なコミュニケーションが発生する条件に力点を置かれている。だがこの違いは、これまでの本稿での議論からすれば、架橋することが可能である。

『原初形態』以前の象徴論の難点は、象徴があたかも誰の手にもよらず自動的にうみだされ、またそれが一方的に人々に外在し、拘束すると考えられていた点であった。法律論を例にとればわかるように、道德に代表される社会的諸力が法律という制度に象徴される過程に関与するはず

他の要因、たとえば主権国家なり市民なりの関与がないがしろにされていた。そのため、法律という象徴はそれらの要因から切り離され、象徴元である社会的諸力のメディアとなって一方的にその拘束力を伝達するのみだったのである。

儀礼論の利点は、象徴過程の媒介項としての集合的行為の意義が明確にされている点である。初期デュルケームの形態学は心的存在としての社会とその形象としての外的社会環境が生硬な方法論によっていびつにむすびついたものであったのだが、儀礼論の導入によって、それらの相互連関・相互依存性の具体的なメカニズムについて論じることができるようになったのである。

これまでの議論を要約しよう。方法論としての象徴論が理論として整理されていく過程を追うことで、『分業論』と『原初形態』の共通点である「濃密なコミュニケーション」というテーマをくりだすことができた。また、このテーマの共通性があればこそ、儀礼論の導入という工夫によって『分業論』と『原初形態』を相互補完的な議論として連結させることができたのである。もっとも本稿は、われわれがこれまですすめてきた『原初形態』を中心としたデュルケーム理論の再構成という作業の一貫であり、もとより本稿のみですべての課題に応えきれるものではない。再度、『原初形態』をベースにこれまでの議論をまとめ直し、デュルケーム社会理論の射程を見極める必要がある。今後の課題としたい。

註

- 1) 日本でもデュルケームの法律論の編訳書、いわゆるリーディングスが内藤莞爾によって出版されており、すくなくとも量的には1冊の書物になる程度 of 法律論のオリジナルテキストが存在している。
 - 2) 国家論においても法律論と同様なことがいえよう。近代国家を論ずるにあたって、法は不可欠の要素であるため、こうした法社会学上の問題が国家論を論じにくくしているという側面もある。また、デュルケームの社会理論に権力論が欠けていることも大きな要因のひとつである。デュルケームと同じく近代社会学の祖とされるマックス・ウェーバーが、基本的に組織論として支配や宗教の問題を扱い、法や国家を正面から論じたのとは対照的であり、なおさら法律論や国家論といった研究領域におけるデュルケームの印象が薄くなっていることも指摘しておいてよい。
 - 3) 機能論の先駆的業績とされている犯罪の潜在的機能に関する議論などがこれにあたる。
 - 4) われわれは、デュルケームの「積極的儀礼」「消極的儀礼」という分類とその意義付けについて、必ずしもデュルケームの議論に賛同しているわけではない。詳しくは拙稿「野中、1995」を参照のこと。
 - 5) 『分業論』では家族制度や所有権の問題などにも触れられているが、法現象を体系的に論じているわけではない。
 - 6) 犯罪の潜在的機能に代表される刑罰論は逸脱行動の社会的機能をのべたものであって、法の機能そのものについて議論されているものではない。逸脱行動が法からの逸脱として認識され、法独特のメカニズムによってそれらの行為が「犯罪」として処理されるその過程についての議論はないのである。逸脱論の分野では、ベッカー [ベッカー、1993] などがこうしたデュルケームの議論をうけて、法を遂行する司法機関をふくめた議論を展開している。
 - 7) 芦田徹郎 [芦田、1981] によれば、連帯 *solidarité* そのものの定義がなされていないこと、連帯と統合 *integration*、秩序 *ordre*、凝集 *cohésion*、紐帯 *lien* など他の用語との関連が不明確であること、さらに、集合意識にもとづく機械的連帯と分業に由来する有機的連帯との対比には、理論上の焦点のあて方に対称性が欠けていることが、『分業論』における道徳論を不明瞭にしているという。
- また、デュルケームの「自己の「価値」の観念を積極的にもち込み、「現実」を評価的に分析しようとする姿勢」が、「その論旨に一貫性が欠けているような印象をもたらし」[ibid.: 86] とものべている。
- 8) デュルケームは社会種の設定について、「数の多少とはかかわりなく科学的な価値と興味をもっているような決定的な事実、あるいはベーコンのいう決裁的な *cruciaux* 事実をもってする」[1895: 79=171] という。純粹に哲学的な概念でもなく、雑多なモノグラフの集積にもよらない社会種概念は、一種の理念型だととらえることができる。
 - 9) 生理学的事実には社会的潮流や狭義の制度を含む「社会生命 *la vie sociale*」が、形態学的事実には政治区分の様式・人口の分布・交通路・住居などが割り振られていた。形態学的事実が社会的事実とされるのは、生理学的事実と同様に、個々の人間に対して外在性と拘束性をもつからである。この分

- 類は、構造は機能の固定化したものという認識の元に、生理学的事実の固定化の度合によってサブカテゴリーを区分したものだといえよう。なお、「社会生命」という訳語は中 [1979] に負っている。
- 10) 「基体 substrat」とは、法や道徳といったさまざまな社会現象を生み出す「結合した個人の総体」をさす [1898: 293=38]。元々は、アリストテレス以来の哲学用語であり、諸変化にのみにあつて変化しないものでそれらの、変化を担うものとされている。デュルケムへのアリストテレスの影響については、Challenger [1994] に詳しい。
 - 11) 既存のデュルケム研究における論点のひとつに、前期デュルケムと後期デュルケムのあいだの「断絶」問題がある。『社会分業論』・『社会学的方法の基準』・『自殺論』の時期を前期デュルケム、『原初形態』の時期を後期デュルケムとして区別し、この両者に連続性を認めない転換・断絶派と両者の連続性を主張する連続派に分かれている。前者の代表が、パーソンズ [Parsons, 1937]、後者の代表がギデンズ [Giddens, 1978] である。
 - 12) デュルケム社会学理論における象徴過程の意義を検討したものとして、大野 [大野, 1993] や中島 [中島, 1985] の集合的沸騰論に関する議論がある。本稿は、大野や中島によって提示された集合的沸騰のメカニズムを補完するかたちで集合的沸騰の外的条件を理論的に整備するものと位置付けてよい。
 - 13) ポッジはデュルケムのいう聖と俗は「あきらかに上下関係のなかにある」[Poggi, 1972: 230-1=217] とし、ルークスは俗は聖の「残余範疇 residual category」[Lukes, 1973: 26] として扱われているとしている。

引用文献

デュルケム (Émile Durkheim) の著作

- 1887, 'De irreligion de la venir' *Textes Vol. II*, P. U. F. (=1983, 「将来の無宗教」古関藤一郎編訳『デュルケム宗教社会学論集』行路社)
- 1888, 'Cours de science sociale. Leçon d'ouverture' *Revue internationale de l'enseignement*, XV.
(=1988, 佐々木交賢・中嶋明勲訳『社会科学と行動』恒星社厚生閣)
- 1893, *De la division du travail sociale*, P. U. F. (=1989, 井伊玄太郎訳『社会分業論 上・下』講談社)
- 1895, *Les règles de la méthode sociologique*, P. U. F. (=1978, 宮島喬訳『社会学的方法の基準』岩波書店)
- 1897, *Le suicide*, P. U. F. (=1985, 宮島喬訳『自殺論』岩波書店)
- 1898, 'Représentation individuelles et représentation collectives' *Revue de métaphysique et de morale*, 6
- 1899a, 'Morphologie sociale' *L'année sociologique* 1er série, 2.
- 1899b, 'Ratzel, Politische Geographie' *L'année sociologique* 1er série, 2.
- 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, P. U. F. (=1975, 古野清人訳『宗教生活の原初形態 上・下』岩波書店)
- 1925, *L'éducation morale*, P. U. F. (=1964, 麻生山村訳『道德教育論』明治図書出版)
- 1950, *Leçons de sociologie: physique des mœurs et du droit*, 2e ed., Paris: P. U. F. (=1974宮島喬, 川喜多喬訳『社会学講義——習俗と法の物理学』みすず書房)

その他の引用文献

- 芦田徹郎, 「デュルケム『社会分業論』における有機的連帯の構成」『ソシオロジ 81』社会学研究会ベッカー, ハワード. S., 1993, 村上直之訳『アウトサイダーズ ラベリング理論とはなにか』(新装判) 新泉社
- Challenger, D. F., 1994, *Durkheim through the lens of Aristotle*, Rowman & Littlefield
- 古野清人, 1972, 「宗教社会学 学説・研究」『古野清人著作集 7』三一書房
- Jaworski, G. D., 1983, 'Simmel and the Année' *Journal of the History of Sociology*, 5
- 小関藤一郎, 1955, 「デュルケムにおける「社会的なもの」」『社会学評論 21』
- Lévi-Strauss, C., 1958, *Anthropologie structurale*, Librairie Plon. (=1972, 荒川幾男他訳『構造人類学』みすず書房)
- Lukes, S., 1973, *Emile Durkheim. His life and work*, Stanford
- 宮島喬, 1977, 『デュルケム社会学理論の研究』東京大学出版会
- 内藤莞爾 (編訳), 1990, 『デュルケム法社会学論集』恒星社厚生閣

- 中島道男, 1985, 「『集合沸騰』, アノミーそして疎外」『研究年報 29』奈良女子大学
- 野中亮, 1997, 「『宗教生活の原書形態』における「俗」の位置——デュルケーム宗教社会学の動学化のために——」『ソシオロジ 128』社会学研究会
- 「『社会形態学』から『儀礼論』へ——デュルケーム社会理論の変遷——」『大阪樟蔭女子大学人間科学研究 1』大阪樟蔭女子大学学術研究会
- 大野道邦, 1993, 「集合的沸騰とシンボリズム——デュルケームにおける理論的問題——」『社会学雑誌 10』神戸大学社会学研究室
- 大塚桂, 1996, 「デュルケームと法・覚書——法力論について——」, 佐々木交賢編『デュルケーム再考』恒星社厚生閣
- , 1995, 『フランスの社会連帯主義』成文堂
- Parsons, T., 1968, *The structure of social action, vol. I*, Free Press. (=1989, 稻上毅他訳『社会的行為の構造 3 デュルケーム論』木鐸社)
- Poggi, G., 1972, *Images of society*, Stanford. (=1986, 田中治雄他訳『現代社会理論の源流』岩波書店)
- 島津俊之, 1993, 「デュルケーム社会形態学における社会と空間」『人文地理 45-4』
- 丹下隆一, 1984, 『意味と解説 文化としての社会学』マルジュ社
- Tompson, K. (ed.), 1985, 'Introduction' *Readings from Emile Durkheim*, Tavistock Publications.

Durkheim's symbolism as a sociological method

Nonaka Ryo

Abstract: In this paper, we attempt to reinterpret Émile Durkheim's sociological method.

First, we canvass Durkheim's methodology in *De la division du travail sociale* and *Les règles de la méthode sociologique*. In these texts, Durkheim employs a primitive symbolism for concocting his sociological method.

Secondly, Durkheim's symbolism as a sociological method is incongruous with his sociological theory in those texts. His symbolism is based on 'sociologistic positivism', and so he refines it in *Le suicide* and *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. As a consequence, his symbolism has turned from method to theory.

Thirdly, the new method consists of symbolism and ritualism. Therefore, we interpret that this method combines 'morphologie sociale' with 'effervescence collective'. This method gives us a new interpretation of Durkheim's sociology and a perspective of a new social theory.

Keywords: droit, Durkheim, effervescence collective, morphologie sociale, rite, symbole